

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

**“Revolução” na Revolução:
os vários usos de um termo na Revolução Cultural Chinesa**

Robson Lins Souza Damásio de Oliveira

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: João Felipe Gonçalves

Versão corrigida

SÃO PAULO

2024

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

O" Oliveira, Robson
"Revolução" na Revolução: os vários usos de um termo na Revolução Cultural Chinesa / Robson Oliveira; orientador João Felipe Gonçalves - São Paulo, 2023.
159 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Antropologia. Área de concentração: Antropologia Social.

1. Ásia. 2. China. 3. Revoluções. 4. Antropologia do Tempo. 5. Antropologia da História . I. Gonçalves, João Felipe, orient. II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Anuência do (a) orientador (a)

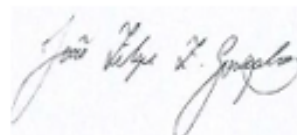
Nome do (a) aluno (a): Robson Lins Souza Damasio de Oliveira

Data da defesa: 12/12/2023

Nome do Prof. (a) orientador (a): João Felipe Gonçalves

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 09/02/2024



(Assinatura do (a) orientador (a))

Agradecimentos

Esta dissertação não teria sido possível sem o apoio de pessoas e instituições que me garantiram todo o suporte necessário para a pesquisa e a escrita em um contexto tão adverso quanto o da pandemia.

Em primeiro lugar, agradeço meu professor, orientador e amigo, João Felipe Gonçalves, por todo apoio, seriedade e comprometimento com minha pesquisa e com meu desenvolvimento pessoal e intelectual. De fato, sem nossas discussões ainda em nível de graduação, eu não teria iniciado minha pesquisa sobre a China em antropologia.

Agradeço aos professores Lilia Moritz Schwarcz e Antônio José Bezerra de Menezes Jr., cujas contribuições atenciosas e rigorosas em minha banca de qualificação foram imprescindíveis para o bom desenvolvimento desta pesquisa.

Agradeço também às professoras que me permitiram os primeiros contatos com a antropologia em nível acadêmico, Ana Lúcia Pastore, Marta Amoroso e Sylvia Caiuby. Foi por meio destes contatos que minha compreensão da antropologia foi se transformando de uma curiosidade em um interesse pela pesquisa.

Agradeço aos colegas do grupo CANIBAL (Grupo de Antropologia do Sul e do Leste Globais), fundado e liderado pelo professor João Felipe Gonçalves, pelas proficuas discussões e reflexões. Agradeço em especial aos colegas Lourival Aguiar Custódio, Lucas Mestrinelli e Marcos Vinicius Malheiros Moraes por discutirem atentamente os capítulos desta dissertação e contribuírem com valiosas críticas e sugestões.

Agradeço também ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade de São Paulo, nas pessoas de Luciana e Stefano, sempre atenciosos e eficientes nos momentos de maior urgência burocrática, e aos demais colegas estudantes e professores, responsáveis por fazer deste departamento uma referência na produção de conhecimento.

Agradeço à FAPESP, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, cujo apoio e suporte foram fundamentais para o desenvolvimento desta pesquisa (Processo n. 2020/06581-9).

Agradeço, por fim, a minha família, meus tios e tias, meus pais, Angela e Samuel, e a minha companheira, Alinie, por estarem sempre a meu lado mesmo nos momentos de maior adversidade.

Resumo

Esta pesquisa visa a analisar diferentes utilizações do termo "revolução" e de seus cognatos por parte de diversos atores sociais chineses em suas narrações, interpretações e avaliações da Revolução Cultural que ocorreu na China entre 1966 e 1976. A pesquisa pretende examinar os diferentes significados que tais atores atribuíram a esse termo e a seus cognatos, as temporalidades que esses significados supunham e ajudaram a produzir, e os possíveis efeitos políticos dessas práticas semânticas para legitimar, aceitar, ou contestar o regime maoísta. A metodologia utilizada consistirá na interpretação e análise de livros, discursos políticos, imagens visuais e testemunhos de diversos agentes sociais, mobilizados politicamente ou não, que apresentam diferentes visões políticas sobre a Revolução Cultural. O projeto se insere no campo da antropologia do tempo e da história, e busca discutir em um caso empírico a relação entre temporalidade, narrativas históricas, e poder político.

Abstract

This research aims to analyze different uses of the term "revolution" and its cognates by different Chinese social actors in their narrations, interpretations and evaluations of the Cultural Revolution that took place in China between 1966 and 1976. The research intends to examine the different meanings that these actors attributed to this term and its cognates, the temporalities that these meanings assumed and helped to produce, and the possible political effects of these semantic practices to legitimize, accept, or contest the Maoist regime. The methodology used will consist of the interpretation and analysis of books, political speeches, visual images and testimonies of various social agents, whether politically mobilized or not, who present different political views on the Cultural Revolution. The project is inserted in the field of anthropology of time and history, and seeks to discuss in an empirical case the relationship between temporality, historical narratives, and political power.

Sumário

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO 1: ASPECTOS HISTÓRICOS	11
<i>1. REFORMA E REVOLUÇÃO</i>	13
<i>2. AS TRÊS REVOLUÇÕES</i>	16
2.1. A REVOLUÇÃO DE 1911	17
2.2. A REVOLUÇÃO DE 1949	23
2.3 A REVOLUÇÃO CULTURAL 1966-1976	26
CAPÍTULO 2: OS TEMPOS DAS REVOLUÇÕES	33
<i>1. OUTROS TEMPOS, OUTRAS REVOLUÇÕES</i>	40
<i>2. ANTROPOLOGIA DA HISTÓRIA</i>	46
<i>3. O TEMPO NA TRADIÇÃO CHINESA</i>	51
CAPÍTULO 3. O PEQUENO LIVRO VERMELHO: A REVOLUÇÃO E SEU DISCURSO OFICIAL	55
<i>1. A CONSTRUÇÃO DO PEQUENO LIVRO VERMELHO</i>	57
<i>2. TEMPOS E REVOLUÇÕES NO PEQUENO LIVRO VERMELHO</i>	61
CAPÍTULO 4. IMAGENS DA REVOLUÇÃO	87
<i>1. AS BASES DO REALISMO SOCIALISTA</i>	89
<i>2. REALISMO SOCIALISTA E A PRODUÇÃO ARTÍSTICA CHINESA</i>	95
<i>3. ANÁLISE DOS PÔSTERES</i>	101
3.1. TRADIÇÃO	102
3.2. JUVENTUDE	107
3.3. MODERNIZAÇÃO	111
CAPÍTULO 5. A REVOLUÇÃO CULTURAL EM DEBATE: DISCURSO OFICIAL E MEMÓRIA.	117
<i>1. JUNG CHANG E OS DUROS TEMPOS DA REVOLUÇÃO CULTURAL</i>	124
<i>2. DONGPING HAN E OS BONS TEMPOS DA REVOLUÇÃO CULTURAL</i>	136
CONCLUSÃO	144
ANEXO: CRONOLOGIA	149
REFERÊNCIAS	152

Introdução

Esta dissertação surgiu da confluência entre meu interesse sobre a China, fruto de minha pesquisa prévia no curso de Ciências Econômicas da PUC-SP, e os trabalhos de meu orientador, João Felipe Gonçalves, sobre Cuba, notadamente seu artigo sobre as noções de tempo engendradas pela ideia de “revolução” (GONÇALVES, 2017).

Minha pesquisa em Economia, tratando do processo de internacionalização da moeda chinesa, fez-me notar que a compreensão de tal fenômeno demandava um aprofundamento na história e na cultura chinesa – caso contrário, restaria apenas explicar a realidade chinesa a partir de categorias ocidentais. Creio que parte das discussões acadêmicas sobre a China, sem demérito de sua qualidade, peca por meramente aplicar conceitos como “democracia” e “liberdade” à realidade chinesa, preocupando-se pouco sobre como os chineses entendem o mundo.

Logo em minhas primeiras aulas de antropologia, notei com simpatia a preocupação em se compreender o “outro” a partir da consideração de suas próprias categorias. Isso ia ao encontro de meus anseios, pois em minha pesquisa prévia, parte importante do material que utilizei tratava de um acontecimento tão importante como a internacionalização da moeda chinesa a partir de seu impacto sobre o mundo, sem dar grande atenção às políticas adotadas pela China em tal processo.

A internacionalização da moeda chinesa era explicada, amiúde, como um mero acaso do crescimento comercial do país. Entretanto, logo no começo das minhas pesquisas ficou claro para mim que um fenômeno dessa magnitude não poderia se dar à revelia de políticas governamentais significativas. Em outras palavras, havia ficado evidente para mim que o processo de internacionalização da moeda chinesa, processo esse capaz de abalar a hegemonia do dólar, não se daria sem que houvesse uma política ativa do governo – elemento ausente em quase todos os trabalhos que tive acesso.

A própria cobertura da imprensa se dava neste sentido. Se por um lado havia uma grande preocupação em se saber quem seria a figura a ocupar o cargo de Secretário do Tesouro dos Estados Unidos ou do Banco Central do Brasil, por exemplo, pois isso serviria de indicativo acerca das políticas econômicas que seriam adotadas, no caso da China, mesmo nos textos acadêmicos aos quais tive acesso, não havia qualquer menção à atribuição de cada órgão estatal. Assim, não havia informações sobre em quais estâncias e a partir de quais órgãos emanavam as decisões políticas que implicavam no aumento da

relevância da moeda chinesa em escopo global. O cerne da preocupação parecia ser os efeitos de um fenômeno e não sua causa!

A incapacidade, ou o desinteresse, em se compreender a internacionalização da moeda chinesa a partir das decisões chinesas parecia fazer parte de um movimento mais amplo, pautado em um interesse pelo “outro” não pelo que ele é, mas pelo que ele pode fazer. Minhas insatisfações metodológicas foram, em parte, atendidas ao travar contato com estudos antropológicos, notadamente suas premissas gerais de que o “outro” também é capaz de pensar e tomar decisões, não sendo o acaso e a superstição os elementos dominantes.

Esta perspectiva mais geral aberta ainda em meus primeiros contatos com a disciplina ganhou uma forma mais clara após meu contato com João Felipe Gonçalves, meu professor na disciplina Antropologia IV. Os debates em sala de aula logo evoluíram para uma discussão mais estruturada sobre as relações entre revolução e tempo em Cuba e na China, na indicação de referências bibliográficas e, finalmente, na elaboração de um projeto de mestrado.

O projeto visava compreender a ideia de temporalidade veiculada no uso do termo “revolução” durante o período da Revolução Cultural Chinesa (1966-1976). A ideia originalmente fora desenvolvida por João Felipe Gonçalves em seu artigo “Revolução, Voltas e Reveses: Temporalidade e poder em Cuba” (2017), cuja proposta era analisar as noções de tempo relacionadas ao uso do termo “revolução” como categoria usada pelos próprios agentes. Nossa escolha por estudar o uso do termo “revolução” na Revolução Cultural se deu pelo fato de esta ser uma revolução que ocorreu em meio a uma outra revolução (1949). Desta forma, parecia ser urgente que seus agentes justificassem a necessidade de uma revolução dentro de outra revolução, o que fomentaria uma discussão mais clara sobre o que é uma revolução e qual a sua relação com o passado, o presente e o futuro.

A ideia inicial de meu projeto contava com uma pesquisa bibliográfica no Brasil e um estágio de pesquisa na China, o que foi impossibilitado pela eclosão da pandemia. Diante da impossibilidade de se realizar um trabalho de campo na China, nossa estratégia para entender a “revolução” como categoria nativa se concentrou em materiais acessíveis no Brasil e que apresentassem a ideia de revolução a partir de seus agentes.

Assim, a estrutura desta dissertação está dividida entre uma parte teórica, envolvendo os dois primeiros capítulos, e uma análise empírica envolvendo os demais capítulos. No primeiro capítulo apresento alguns aspectos históricos da história recente

da China, de modo que forneça ao leitor elementos essenciais para a compreensão do contexto histórico no qual eclode a Revolução Cultural. No segundo capítulo apresento uma discussão teórica sobre a relação entre tempo e revolução, partindo de concepções mais usuais, geralmente relacionando a revolução com o futuro, para concepções mais matizadas sobre a própria noção de tempo.

Os três capítulos seguintes apresentam discussões empíricas sobre o uso do termo revolução. No terceiro capítulo discuto as noções de temporalidade ligadas à ideia de revolução a partir da análise do Livro de Citações de Mao, mais conhecido como Pequeno Livro Vermelho. Conformado a partir de uma coletânea de discursos de Mao, este livro foi um dos principais elementos de culto durante a Revolução Cultural.

No quarto capítulo discuto as noções de temporalidade expressas em cartazes produzidos durante a Revolução Cultural. Tais cartazes foram um meio de comunicação e veiculação de ideia bastante utilizado pelo governo, respondendo tanto a elementos tradicionais, como os cartazes de ano novo, quanto a elementos desenvolvidos na Rússia durante o período soviético. No quinto capítulo discuto as perspectivas temporais da revolução a partir de perspectivas não-oficiais, visando entender como a revolução foi entendida por pessoas comuns que viveram durante o período.

Capítulo 1: Aspectos históricos

No presente trabalho, analiso as noções de tempo e temporalidade envolvidas no uso do termo “revolução” durante os anos da “Grande Revolução Cultural Proletária”, mais comumente conhecida como Revolução Cultural Chinesa (1966-1976). Com o objetivo declarado de combater “a velha cultura, os velhos costumes, os velhos hábitos e as velhas ideias” (FAIRBANK; GLODMAN,2006), a revolução impulsionada por Mao Zedong em 1966 abalou o país na década seguinte, sendo objeto de duras críticas no período subsequente à morte de Mao em 1976.

Além de ser uma revolução voltada direta e abertamente para o âmbito da cultura, a Revolução Cultural eclodiria menos de duas décadas após a chegada dos comunistas ao poder, por meio da revolução de 1949, levantando questões sobre a necessidade de se levar a cabo uma revolução no interior de um processo revolucionário em curso, bem como apontando para possíveis limitações de uma revolução que se desenvolvesse nos âmbitos da política e da economia, mas que prescindisse de um cuidado maior com a cultura.

A existência de uma revolução dentro de outra revolução também evoca questionamentos sobre noções de tempo e temporalidade contrastantes. Se a “revolução” representa um processo de ruptura, como parece ser o senso mais comum do termo (GONÇALVES, 2017), então uma revolução dentro de um processo revolucionário redundaria na própria ruptura com a revolução? Ou se, tomando-se novamente o senso comum, a “revolução” representa uma mudança de rumo em direção ao progresso, uma revolução dentro de um processo revolucionário em curso significaria uma forma de regresso ou retorno?

Desde pelos menos Émile Durkheim, como veremos, já estava suficientemente claro que as noções de tempo e temporalidade são construções sociais e não dados *apriorísticos*, como defendia Immanuel Kant. Após Durkheim, muitos trabalhos antropológicos buscaram deslindar a maneira como distintos povos e culturas concebiam o tempo, revelando a existência de uma riqueza de formas e possibilidades, por vezes contraditórias, de se pensar o tempo.

Talvez possamos concordar com Kant em alguns aspectos de seus estudos sobre tempo e espaço, pois ambos podem bem servir como formas de se organizar a experiência humana, transformando-a em conhecimento. Todavia, parece ter escapado a ele a

percepção de que tempo em espaço não só dão forma às sociedades, mas também são formados por elas, bem como diferentes culturas pensam diferentemente sobre tempo e mesmo no interior de uma mesma cultura, há formas conflitantes de concepções acerca do tempo. Como veremos, contextos revolucionários são verdadeiros celeiros para disputas conceituais, sendo o “tempo” uma das mais destacadas (GONÇALVES, 2017; DONHAM, 1999; MALARNEY, 2002)

Por outro lado, regimes políticos estabelecidos também mobilizam noções de tempo e temporalidade visando alcançar formas de legitimidade e convencimento da população. A defesa da tradição, ou a projeção de eventos presentes em um passado distante e, por vezes, mítico, são formas bastante conhecidas de utilização do tempo com fins claramente políticos. Estudos sobre o surgimento do nacionalismo como fenômeno social e da nação como um elemento construtor de identidades, apontam no mesmo sentido de uma manipulação do tempo.

Assim, o “tempo” passa a ser um objeto de disputa política e social, em um processo no qual qualquer ideia de coerência acaba sendo abandonada em benefício de uma maleabilidade conceitual que permita seu uso mais efetivo. A importância do “tempo” na arena política se torna ainda mais evidente em um contexto revolucionário, no qual, pelas armas e pelas ideias, busca-se suplantado um regime de governo, ou mesmo um modo de produção, por outro. Nesse sentido, a Revolução Cultural se configura como uma arena privilegiada, no qual um regime revolucionário recém instaurado passa a sofrer com a eclosão de uma outra revolução.

Para além dessa introdução, na qual delinearei alguns aspectos históricos relevantes para a compreensão da discussão que se segue, o trabalho contará com uma discussão sobre a ideia de “revolução” e sua relação com diferentes concepções de temporalidade, com ênfase nas abordagens antropológicas sobre o tempo; uma análise de pôsteres e cartazes produzidos entre os anos 1966 e 1976, procurando revelar como conceitos diferentes de tempo e temporalidade eram veiculados imagneticamente pelos canais oficiais de propaganda do Partido Comunista da China; uma discussão sobre o Pequeno Livro Vermelho, uma coletânea de citações de Mao Zedong utilizada massivamente durante a Revolução Cultural, buscando compreender como diferentes perspectivas sobre o tempo eram mobilizadas para se tratar da “revolução”; uma discussão sobre os livros de dois autores que vivenciaram o período, buscando compreender como a mobilização de diferentes concepções de temporalidade pelo governo foram percebidas por pessoas comuns.

1. Reforma e revolução

As revoluções marcam a história chinesa desde a primeira metade do século XX e são o resultado de uma intrincada relação entre pressões internas e externas, além de infrutíferas tentativas de reformas por parte do governo imperial. Deve-se observar, entretanto, que a China da primeira metade do século XX é o resultado de um longo processo de desgaste imperial, iniciado com a Primeira Guerra do Ópio (1839-1842).

O declínio da China se inicia ao mesmo tempo que se expande o processo de colonização europeu no século XIX, marcado pelo avanço industrial que garantia a países como o Reino Unido a superioridade econômica e militar. Na China, tal processo engendrou rebeliões das mais diversas matizes políticas e ideológicas e, do lado do regime dinástico, movimentos que oscilavam entre a repressão *tout court* e tentativas malogradas de reforma, que em conjunto conformariam o chamado “Movimento de Autofortalecimento” (ROUX, 2006).

Por “reforma”, deve-se entender a tentativa de realizar mudanças em setores importantes da burocracia estatal com a finalidade de salvar a dinastia que se dissolvia. Como bem nota Jonathan Spence (1990), as reformas buscavam consolidar uma espécie de transformação conservadora na qual meios modernos eram usados para manter o modelo tradicional de organização política. Nas palavras de Spence (1990, p.222):

Sob a bandeira geral de restauração da ordem no Império Qing [1644-1911], eles tinham conseguido criar novas estruturas para cuidar das relações exteriores e coletar taxas alfandegárias, construir navios e armamentos modernos e começar a ensinar direito internacional e rudimentos de ciências moderna. “Autofortalecimento” não fora um *slogan* vazio, mas um caminho evidentemente viável para um futuro mais seguro. Os chineses e manchus progressistas pareciam capazes de trabalhar juntos com o objetivo de preservar os aspectos mais estimados de suas culturas tradicionais ao adaptar seletivamente elementos do conhecimento e da tecnologia ocidentais às necessidades da China.

Essa espécie de *gatopardismo* à chinesa revela a crescente tensão entre elementos tradicionais chineses e a expansão de formas ocidentais de organização social, política e econômica – enfeixadas no conceito de “desenvolvimento”. Todavia, tomando-se a afirmação de Spence como correta, é de se notar certa ingenuidade por parte da elite chinesa da época em acreditar na possibilidade de selecionar quais aspectos da modernização seriam assimilados, vale dizer, importar a técnica moderna sem se contaminar com as ideias modernizadoras (CHATTERJEE, 1993). John Fairbank (2006,

p,207), não por outro motivo, acusa tratar-se da “falácia de meia ocidentalização”, na qual se pleiteia a ocidentalização “em instrumentos, mas não em valores”

É em tal contexto que as ideias ocidentais começam a se aprofundar no país. As derrotas nas guerras, como as duas Guerras do Ópio (1839-1842 e 1856-1860), contra as potências europeias serviram para o governo como uma comprovação clara da necessidade de reformas, ao menos no setor militar. Por outro lado, serviu também para que parte da população, majoritariamente conformada por camponeses, se rebelasse. Tais rebeliões poderiam ter por base uma interpretação *sui generis* do cristianismo, como a Rebelião Taiping (1850-1864), ou de caráter declaradamente xenofóbico, como o Levante dos Boxers (1899-1901).

Do lado do governo, a dinastia Qing (1644-1911) vinha amargando uma crise que se aprofundava cada vez mais por meio da pressão militar e comercial das potências europeias e dos levantes populares por todo o país. Dentre as inúmeras reformas tentadas pelo governo, destaca-se a chamada Reforma dos Cem Dias (1898) que, sob o imperador Guanxu, tentou realizar profundas mudanças em aspectos políticos e culturais.

É nesse contexto de crises e tentativas fracassadas de reformas que o termo “revolução” ganha novas acepções. O termo *geming*, tradução atual para “revolução”, fora utilizado inicialmente por Confúcio (551 a.C. – 479 a.C.), indicando uma mudança legítima de governo. A ideia que se tinha à época era de que um regime dinástico somente poderia perdurar se garantisse o “mandato do céu”. Assim, diante de crises políticas e sociais e da incapacidade de um regime garantir paz e segurança à população, os deveres de obediência seriam colocados em xeque, considerando-se que a legitimidade fora perdida.

Como acentua Daniel Leese (2012), *geming* poderia ser entendido como a descrição de um processo de “mudança do mandato”, legitimando uma transição de governo tanto no aspecto popular como cosmológico e revelando uma ideia quase natural de mudança e transformação. Isso abria a possibilidade de uma espécie de rebelião justificada, dado que o regime perdera o “mandato do céu”. A proposta de Confúcio parecia pleitear uma ideia de legitimidade dada a posteriori, garantida no próprio exercício efetivo o poder pela dinastia reinante. Nesse sentido, *geming* indicaria uma mudança no governo, e não necessariamente uma ruptura radical e violenta.

Uma nova abordagem se daria através um processo transcultural levado a cabo entre China e Japão. Chen Jianhua (1999) data do século oitavo a incorporação do termo *geming* pelo Japão, traduzido como *kakumei*. Neste período, a China representava o

grande polo irradiador em termos políticos e econômicos, influenciando culturalmente muitos países do entorno. Em terras japonesas, entretanto, a semântica do termo passaria por uma adaptação, tendo-se em vista o sistema político japonês, significando não mais a legitimação de uma nova dinastia, mas a reafirmação do regime governante.

No século XIX o termo *kakumei* passaria por mais uma transformação. Neste período, o Japão se consolidava como uma potência regional fruto de um acelerado e profundo processo de modernização. Tal modernização foi impulsionada pela Restauração Meiji em 1868, movimento que defendia emular aspectos ocidentais de gestão econômica, visando a rápida industrialização do país.

Neste contexto, intelectuais japoneses, inspirados na ideia de modernização por meio da assimilação de elementos da cultura ocidental, lançaram mão do termo *kokumei* não mais para se referir a questões dinásticas, mas para fundamentar o ideal de reforma política. Daniel Leese (2012) defende que o termo *kakumei* simbolizaria o esforço de fortalecimento imperial por meio de reformas comandadas pelo poder central, vale dizer, de cima para baixo. Nota-se, assim, que embora o termo *kakumei* fosse entendido como a tradução japonesa para *geming*, na prática seus usos eram profundamente diferentes: enquanto aquele se relacionava a ideia de continuidade, este continha a ideia de mudança.

Na China, o termo *geming* passaria a significar a ideia de revolução somente em finais do século XIX, novamente por meio da relação sino-japonesa. Com efeito, a segunda metade do século XIX foi marcada pelo crescente interesse da China e do Japão pela história europeia, demandando um esforço intelectual para traduzir conceitos e ideias estrangeiras para os respectivos idiomas. Daniel Leese (2012) afirma que o próprio processo de tradução de livros sobre história e política da Europa para o japonês se dava em grande parte pelos anseios do imperador em modernizar o país.

Chen Jianhua (1999) atribui ao pensador japonês Okamoto Kansuke e seu trabalho publicado em 1879 sobre a Revolução Francesa, a utilização do termo *kakumei* como a tradução para o termo “revolução”. Os escritos de Okamoto foram traduzidos para o chinês por Wang Tao, que por sua vez traduziu *kamumei* por *geming*. Chen Jianhua (1999) afirma que ambos os autores esboçavam uma visão ambígua sobre a revolução. Se por um lado a revolução representava um evento de grande profundidade e capaz de transformar os rumos da história humana, por outro também estava ligada a movimentos de rebelião e caos social.

A história da Revolução Francesa espalhou-se amplamente entre os chineses no final do século XIX, com a frase *Faguo geming* sugerindo a atitude japonesa Meiji em relação à Revolução Francesa: reconhecendo o seu valor universal

de fraternidade e liberdade no contexto da revolução mundial e ao mesmo tempo considerando sua violência popular como uma ameaça à Casa Imperial (JIANHUA, p. 90, 2011, *tradução nossa*).¹

As discussões acerca do termo “revolução” só ganhariam importância política na China a partir da virada do século XIX para o XX. Em 1898, em meio à aguda crise da dinastia Qing, o imperador Guanxu intenta um ousado projeto de reforma, capitaneado pelo pensador chinês Kang Youwei. Embora o projeto de reforma fosse barrado meses depois por um golpe de estado, foi importante por mobilizar conceitos históricos com finalidades abertamente políticas. Kang Youwei cuidou de aconselhar o imperador por meio da leitura de obras sobre a história europeia, notadamente alertando-o sobre os riscos de ter o mesmo destino que os Bourbon franceses.

A saída proposta por Kang seria então uma profunda reforma política, tendo-se por base a que fora feito no Japão em meados do século XIX. Chen Jianhua (1999) argumenta que o pensamento de Kang Youwei acerca da ideia de revolução é eminentemente ambíguo pois ao mesmo tempo em que busca combater a “revolução” por meio de reformas, indiretamente transforma a própria semântica de “revolução” que, doravante, passa a refletir a tomada violenta do poder, consubstanciada em um movimento de rebeldia e não mais a transição legítima de poder ou mesmo sua manutenção sob um mesmo imperador – como defendiam as visões tradicionais chinesa e japonesa, respectivamente.

2. *As três revoluções*

As tentativas de reforma, buscando salvar o regime por meio de transformações pontuais, não conseguiram deter o processo de dissolução política e social que avançavam na China. Assim, em 1911, por meio da assim chamada, Revolução Xinhai, o império é derrubado e a república instaurada no ano seguinte. O período republicano, todavia, não logra a consolidação do regime, levando o país a novas crises e a uma nova revolução em 1949, desta vez levando os comunistas ao poder.

¹ “The history of the French Revolution spread widely among the Chinese in the late nineteenth century, with the phrase *Faguo geming* implying the Meiji Japanese attitude towards French Revolution: recognizing its universal value of fraternity and freedom in the context of world revolution and at the same time regarding its mob violence as a threat to the Imperial House.” (JIANHUA, p.90, 2011).

Instaurado o novo regime em 1949, um período de relativa estabilidade parece surgir, notadamente após o armistício na Guerra da Coreia em 1953. Todavia, os enfrentamentos ideológicos e políticos de Mao Zedong com a União Soviética o fizeram distanciar-se cada vez mais do que antes fora um modelo a ser imitado e a se preocupar com o papel exercido pela poderosa burocracia do Partido Comunista da China, sendo este um dos motivos que o levou a fomentar um novo movimento, denominado de Revolução Cultural (1966-1976).

O suceder de três revoluções em um período de cinco décadas, sem contar as guerras internas e externas, revelam o duro processo de acomodação social do país ao fim do milenar regime imperial. Não obstante, cada revolução reclamava diferentes projetos políticos, de tal modo não ser possível tratá-las por meio de meras relações de causalidade. Torna-se necessário, assim, uma breve análise de cada uma a fim de salientar seus pontos em comum e suas divergências, para além de sua relação com as noções de tempo e temporalidade.

2.1. A Revolução de 1911

A revolução que inaugura tal processo ocorre em 1911. Com o aprofundamento da crise da dinastia Qing na última década do século XIX vai se tornando cada vez mais claro que as reformas não seriam suficientes para a manutenção do regime, principalmente pelo fato de elas sempre esbarrarem em setores aferrados ao modelo tradicional de governo. Nesse sentido, a derrubada do regime imperial parece ter se dado mais por sua fraqueza do que pela força e organização de seus detratores. Não por outro motivo, Alain Roux (2006, p.43) afirma que o processo ocorrido em 1911 foi “de um golpe atamancado a uma revolução”, na tradução portuguesa.

De fato, movimento se inicia de maneira inopinada, com a explosão involuntária de uma bomba na cidade de Wuchang levando ao fim de um sistema político milenar. O fato ocorre em nove de outubro de 1911, quando Sun Wu, revolucionário ligado a um dos inúmeros grupos revolucionários que infestavam a China no período, estava testando alguns explosivos e terminou por detoná-los, ferindo-se e atraindo a atenção policial. O medo dos demais envolvidos em serem descobertos, precipitou o movimento que acabou culminando em uma revolução que derrubou os Qing e com eles todo o sistema dinástico.

É importante notar que desde o primeiro movimento revolucionário na China em 1911, a tensão entre revolução e reforma se fazia presente. Feng Tianyu (2014) atribui a preponderância da cidade de Wuhan² na eclosão revolucionárias às reformas de Zhang Zhidong, um importante político reformista do período final da Dinastia Qing. No bojo das reformas estabelecidas pela imperatriz Cixi após o sufocamento do Levante dos Boxers (1899-1901), Zhang Zhidong é nomeado como líder político da região de Hubei, encetando reformas voltadas para a industrialização e a modernização do exército e do sistema educacional – o que segundo Feng Tianyu (2011) conformaria a base humana e material para a Revolução de 1911.

Inicialmente, o movimento que eclodiu em Wuhan poderia ser entendido como mais um dentre tantos. Como argumenta Vidya Prakash Dutt (1968), a virada do século XIX para o XX foi bastante profícua em movimentos radicais contrários aos Qing, mas sem grande sucesso. Alain Roux (2006, p.39) faz um balanço de tais movimentos, apontando algumas razões para seus fracassos.

Os levantamentos populares, frequentemente e facilmente reprimidos, são espontâneos ou enquadrados por sociedades secretas. Não têm prolongamento político profundo e duradouro. Muitas vezes são motins antifiscais. Aparecem aqui ou ali revolucionários que querem expulsar a dinastia bárbara e proclamar a república. Exprimem-se muitas vezes sob a proteção das concessões estrangeiras, porque nelas a repressão é menos pesada, o que não é o menor dos paradoxos para esses nacionalistas assim protegidos dos seus inimigos manchus por outros inimigos. Por outro lado, são levados a colaborar com as únicas forças de oposição implantadas no país, as sociedades secretas, muitas vezes passadistas e xenófobas, o que hipoteca o seu modo de proceder.

Prakash Vidya Dutt (1968) entende que o movimento que saiu vitorioso em 1911 possuía três particularidades em relação aos demais. O primeiro era não depender majoritariamente das sociedades secretas, mas possuir uma grande capilaridade entre as forças armadas; o segundo era ser conformado por homens comuns, lutando diretamente pela derrubada do regime, e não por grandes figuras buscando ampliar seu poder; o terceiro aspecto era o fato de sua organização ser mais centralizada e autônoma, estando menos ligada e dependente de outros grupos e sociedades secretas espalhadas pela China.

O movimento revolucionário contou, assim, com a participação de militares e sociedades secretas – neste caso, em menor número. No caso dos militares é importante

² MacKinnon (1999) aponta que a atual cidade de Wuhan, atual capital da região de Hubei, foi conformada da união de três outras cidades, cada uma com características próprias, complementares e conflituosas, por vezes: Hankou, mais modernizada e ligada ao comércio, Wuchang, marcada por uma maior ebulição política e Hanyang, mais modesta, embora concentrasse algumas indústrias importantes.

notar as significativas reformas tentadas pelos Qing, motivadas pela série de agressões estrangeiras iniciadas em meados do século XIX. Jonathan D. Spence (1995) defende que a primeira reforma militar importante se deu ainda na década de 1850, com a formação de exércitos locais ligados ideologicamente ao governo e relativamente bem remunerados.

Em 1901, em grande parte como resposta à derrota chinesa para o Japão em 1895³, inicia-se um processo mais profundo de reformas com a organização do denominado “Exército Novo”. Em linhas gerais a proposta passava pela emulação dos padrões ocidentais de organização militar. Spence (1995) argumenta que o Exército Novo foi capaz de dobrar levantes internos e consolidar o domínio sobre regiões como o Tibete. Todavia, os novos quadros recrutados após a reforma estavam mais propensos a uma aproximação com os movimentos revolucionários.

Outro aspecto importante, além da relação entre reforma e revolução, foi a influência de movimentos e ideais vindos do estrangeiro, notadamente o Japão. De fato, a influência do Japão sobre a China da virada do século XIX para o XX era notória. John Fairbank argumenta que o avanço no desenvolvimento japonês após a Restauração Meiji (1868) fez com que este país passasse a exercer grande influência sobre a China. A influência nipônica se daria tanto quanto às reformas, quanto à revolução. De fato, como nota Fairbank (2006, p.228) “tanto as últimas reformas do regime Qing após 1901 como a revolução de 1911 foram fomentadas no Japão”. Como já visto, a influência do Japão fora fundamental para a própria introdução do termo “revolução” no imaginário político chinês.

De toda forma, em 10 de outubro de 1911 se inicia um processo que culminaria na rápida dissolução de um sistema imperial que, sem embargo as muitas mudanças dinásticas, mantivera-se por mais de dois mil anos. Sun Yat-sen, considerado o mentor e líder político da revolução de 1911, estava nos Estados Unidos durante a eclosão do movimento e só retornou para Shanghai em 25 de dezembro de 1911. Em janeiro do ano seguinte é nomeado presidente provisório da recém instaurada república.

A trajetória política de Sun Yat-sen representa bem a de um revolucionário internacional. Estudou medicina no Havaí antes de retornar para a China e fundar uma organização cujo objetivo era o renascimento do país. Tal renascimento passaria pela

³ A chamada Primeira Guerra Sino-Japonesa (1894-1895) ocorreu entre China e Japão pelo controle da península coreana. Seu final se deu com a derrota chinesa e a assinatura de um humilhante tratado com o Japão (Tratado de Shimonoseki), contando com a cessão de territórios chineses para o Japão.

derrubada dos Qing e a instauração de um governo republicano e democrático. Em 1895 se exila no Japão, após fracassar em um levante, e passa a viajar por diversos países da Europa, além de Estados Unidos. Sua vida decorreu entre a organização de grupos revolucionários e tentativas de levante, além de seu trabalho teórico.

Jonathan D. Spence (1995) apresenta uma visão negativa de Sun Yat-sen, notadamente ao discutir seu pensamento político. Spence afirma que o líder revolucionário não havia logrado desenvolver uma ideologia robusta, pautando-se apenas por ideais e objetivos mais gerais, mas pouco desenvolvidos. Nem mesmo conceitos caros às suas propostas foram elaborados de maneira convincente. Segundo Spence (1995), a ideia de revolução e de nação elaboradas por Sun eram superficiais e não apontavam para consequências claras.

Entretanto, autores como Harold Z. Schiffrin (1994) apresentam uma visão mais positiva do líder revolucionário. Schiffrin (1994) enxerga em Sun Yat-sen um modelo para as lutas dos países em desenvolvimento na medida em que sua visão de nacionalismo não negligenciava a necessidade de modernização do país, bem como o bem-estar da população. Segundo Schiffrin (1994, p.154) a perspectiva de Sun Yat-sen era pautada na relação direta entre revolução e modernização, estando aquela em função desta:

Sun era obviamente um nacionalista. Mas desde o início de uma carreira política que durou mais de três décadas, o seu objetivo global foi a modernização da China. Ele começou como um aspirante a reformador, mas voltou-se para a revolução quando se tornou evidente que a revolução fornecia o único caminho viável para a modernização. Na verdade, poder-se-ia argumentar que o principal propósito da Revolução de 1911, tal como prevista por Sun Yat-sen, foi a modernização da China (*tradução nossa*)⁴

A luta revolucionária de Sun rendeu-lhe o reconhecimento de parte dos ativistas de 1911 que o nomearam presidente da recém instaurada república, no ano seguinte. Todavia, Sun e seu grupo de revolucionários não possuíam a força necessária para fazer com que a derrubada do império se seguisse uma república que funcionasse efetivamente. Isso fez com que o poder fosse cedido para Yuan Shikai, chefe militar das províncias do Norte.

Em um primeiro momento, houve uma tentativa de instaurar uma república nos moldes estadunidenses (ROUX, 2006, p.48) com uma constituição e um parlamento

⁴ Sun was of course a nationalist. But from the very beginning of a political career that spanned more than three decades, his overarching aim was the modernization of China. He began as a would-be reformer but turned to revolution when it became apparent that revolution provided the only viable path to modernization. In fact, one could argue that the main purpose of the 1911 Revolution, as envisaged by Sun Yat-sen, was the modernization of China.

bicameral. Mas a ordem ainda não havia sido imposta por todo país e o poder estava pulverizado, sendo exercido por chefes locais. Em outubro de 1913 Yuan Shikai se estabelece como presidente. Yuan Shikai era um prestigiado militar que comandou, ainda durante o período Qing, o Exército do Norte e participou ativamente da repressão a diversos movimentos contrários ao império. Sua subida ao poder se deu por controlar uma poderosa força militar e contar com o apoio da burguesia local, ansiosa por maior estabilidade (FAIRBANK, GOLDMAN, 1998; ROUX, 2006).

A sobrevivência de Yuan Shikai se deveu também ao apoio internacional. Isso se deu não só pelo reconhecimento de seu governo por potências estrangeiras, como pela participação de assessores de outros países em seu governo (SPENCE, 1995). Em uma recorrente contradição, a visão que se estabelecia era a de que modernização nacional passaria, quase que de maneira compulsória, pela participação de pessoal e capitais estrangeiros. Ernst Young (1968), entretanto, afirma que a convocação de Yuan Shikai para o comando da revolução fora feita por importantes setores no seio do próprio grupo revolucionário.

Em linhas gerais, os resultados da Revolução 1911 foram pouco promissores. O país foi levado ao aprofundamento dos conflitos internos e pela divisão entre os próprios grupos revolucionários. Os ideais de Sun Yat-sen passaram ao largo dos acontecimentos pós-1911. Democracia, nacionalismo e bem-estar social foram sufocados pelo autoritarismo, sendo Yuan Shikai seu exemplo mais notório, e pelas invasões estrangeiras, como no caso do Japão em 1931, e por surtos de fome e miséria, principalmente no campo.

De toda forma, a derrubada de um sistema milenar não só por pessoas que ocupavam altos cargos na política e no exército, mas também por revolucionários profissionais, estudantes, trabalhadores e baixos escalões da política e do exército não foi um episódio de somenos importância na história chinesa. O balanço feito por Xiaowei Zheng (2018, p.249) é bastante ilustrativo nesse sentido:

A Revolução de 1911 ocorreu no contexto das transformações políticas mais amplas que ocorreram no final da dinastia Qing. Em 1900, as elites chinesas ainda serviam obedientemente seu imperador em Pequim, fornecendo-lhe recursos e mantendo a sua legitimidade monárquica; em 1912, estas mesmas elites tornaram-se defensoras dos princípios políticos incorporados por uma república recém-nascida. No final da década revolucionária, tinham aprendido um novo discurso político: os conceitos de direitos ganharam aceitação, as ideologias de igualdade e participação política desafiaram a cosmologia tradicional de hierarquia e harmonia e a propaganda de massas foi utilizada como uma ferramenta poderosa para a mudança política. A revolução demonstrou o potencial mobilizador da consciência, milhares de homens e mulheres ganharam experiência em primeira mão na arena pública: eles

falaram, leram e ouviram de novas maneiras; eles votaram, protestaram e aderiram a partidos políticos (*tradução nossa*).⁵

A longa citação acima justifica-se por alguns pontos. Em primeiro lugar, salienta a rápida transformação possibilitada pela Revolução. Em apenas alguns anos, o modelo imperial, responsável pela conformação inicial da China e que datava de milênios foi suplantado por um novo regime, demandando a reconstrução não só física, mas também simbólica do país como um todo. O autor acentua também o papel de setores da elite que rapidamente mudaram de lado quando a derrota dos Qing se tornou inevitável. O gatopardismo e o arrivismo de setores da elite seria uma preocupação constante de Mao Zedong em suas inúmeras campanhas buscando purificar o Partido Comunista e retificar a conduta de seus membros. Por fim, e não menos importante, Xiaowei Zheng também sublinha o surgimento de uma nova mentalidade que se espalharia pela classe média e parte dos setores populares

De toda forma, os elementos apresentados parecem enfeixar aspectos que se tornariam comuns décadas mais tarde, notadamente em movimentos de descolonização que buscavam o desenvolvimento, e colocam a ideia de “revolução” como algo eminentemente ambíguo. Isto porque, como visto acima, os movimentos revolucionários se consolidam em um momento de tentativa de modernização por parte da Dinastia Qing e, em parte, emulam ideias e práticas tidas por ocidentais.

A forte inspiração ocidental, todavia, serviu para reforçar a luta nacionalista chinesa. Cabe notar, ademais, que a ideia de modernização era encarada como uma espécie de “salto adiante”; vislumbrar a modernização poderia ser bem entendido como olhar para o futuro, em detrimento de um passado arcaico e estagnante. Mas a ideia de modernização parece implicar também na noção de transformação, indicando que a mudança se daria sobre elementos locais, ou seja, mesmo a utilização de ideias influenciadas por perspectivas estrangeiras, deveriam ser adaptadas à realidade local

⁵ The 1911 Revolution occurred within the context of the wider political transformations that were playing out at the end of the Qing dynasty. In 1900, Chinese elites were still dutifully serving their emperor in Beijing, providing him with resources and maintaining his monarchical legitimacy; in 1912, these same elites became advocates of the political principles embodied by a newborn republic. By the end of the revolutionary decade, they had learned a new political discourse: the concepts of rights had gained currency, ideologies of equality and political participation had challenged the traditional cosmology of hierarchy and harmony, and mass propaganda had been deployed as a powerful tool for political change. The revolution had demonstrated the mobilizing potential consciousness, thousand of men and women gained firsthand experience in the public arena: they talked, read, and listened in new ways; they voted, protested, and joined political parties.

Assim, ao que parece, a busca dos revolucionários conciliava ruptura e manutenção, uma espécie de *aggiornamento* do país – tanto em níveis intelectuais quanto materiais.

2.2. A revolução de 1949

A revolução de 1949 foi um dos marcos da China moderna, colocando fim a um século de conflitos e humilhações no plano interno e externo. Entretanto, o nível de degradação política, econômica e social era bastante significativo. Além das inúmeras guerras e rebeliões do século XIX, descritas acima, a primeira metade do século XX foi marcada por novos conflitos, dentre eles a invasão japonesa (1931), a guerra sino-japonesa (1937-1945) e a guerra civil entre comunistas e nacionalistas (1927-1937 e 1946-1949).

Para além do esfacelamento político, a estrutura física do país encontrava-se comprometida: destruição da infraestrutura rural (principalmente sistemas de irrigação), desestruturação produtiva, além do comprometimento das parcas indústrias existentes na região costeira. A crise também era social. Por volta de 1949 a China possuía uma vasta população (cerca de 30% da população mundial), redundando num grande número de bocas para alimentar, fazendo com que a fome fosse uma ameaça sempre presente. A mortalidade infantil atingira a faixa de 130-146 p.m., a taxa de analfabetismo era de cerca de 80% e a expectativa de vida não passava dos 40 anos (AGLIETTA; GUO BAI, p.76, 2013).

O novo regime, sob o Partido Comunista, teve por incumbência unificar o país, que enfrentava uma aguda fragmentação social e política. Os problemas com a inflação e o desemprego inflamavam ainda mais a instabilidade social. Para além dos problemas sociais e econômicos, os comunistas ainda contavam com uma desgastada força militar. O Partido Comunista da China foi fundado em 1921, a partir dos contatos entre militantes locais e agentes do Comintern (ROUX, 2006). Conquanto iniciasse sob o forte influxo das diretrizes soviéticas, paulatinamente a figura de Mao Zedong foi se consolidando, conformando uma nova estratégia de tomada do poder, baseada no campesinato.

Segundo Frederick Teiwes (1984, p.75), Mao adotara uma estratégia cautelosa durante o período revolucionário nas décadas de 1920 até a vitória em 1949. No âmbito interno, buscou evitar confrontos desnecessários, visando ampliar a gama de possíveis aliados. No cenário internacional, manteve-se longe de qualquer questionamento sobre a

proeminência da URSS como liderança do mundo socialista. Mao também foi importante para unificar o partido, utilizando-se do prestígio advindo de suas vitórias militares e da forma respeitável com a qual tratou seus antigos oponentes.

A relação dos líderes chineses com seus homólogos soviéticos seguiria pelas décadas seguintes mantendo certa ambiguidade, oscilando entre períodos de maior aproximação e maior distanciamento. Isso pode ser percebido muito claramente nos pôsteres e cartazes produzidos durante a Revolução Cultural, como veremos. A aproximação entre os países se deu com a formação do Partido Comunista da China, a ajuda militar durante as guerras e o auxílio técnico durante os anos iniciais do regime. Já os conflitos se deviam tanto a disputas geopolíticas, quanto a razões ideológicas. Embora Mao cultivasse a ideia de que era um legítimo sucessor de Stálin no rol dos grandes líderes socialistas, foi um duro crítico das políticas adotadas por Nikita Krushchov, chamadas por Mao de “revisionistas”.

O nascimento da República Popular da China em 1949 resultou também no aumento significativo nos quadros do Partido Comunista. Xie Chuntao (2007, p.34) afirma que já em 1949, mais de 1,4 milhão de pessoas se tornaram membros do Partido, sendo que uma parcela substancial era movida mais por arrivismo político que por concordâncias ideológicas. A preocupação de Mao em manter a coerência ideológica do partido resultou em alguns movimentos de retificação, além de ser um elemento recorrente em seus discursos, como veremos na análise sobre o Pequeno Livro Vermelho.

O controle sobre o Partido era urgente na medida em que a expansão de seus quadros era inevitável, dada a necessidade de reconstrução do país. Um exemplo das medidas tomadas para se evitar os desvios do partido foi a Campanha Três-Anti (1951) e a Campanha dos Cinco-Anti (1952). A primeira visava combater a corrupção, o desperdício e a burocratização e a segunda buscava eliminar as práticas de suborno, roubo de bens do Estado, evasão fiscal, fraude em contratos públicos e utilização de informações do governo para benefício próprio. Tais campanhas eram voltadas diretamente para membros do partido e quadros burocráticos do governo e não para a população geral do país (BENSON, 2011).

De toda forma, a ampliação do partido ocorre paralelamente à reconstrução do Estado. Linda Benson (2012, p.47) aponta como o espraiamento dos quadros do partido sobre os postos de governo, das vilas ao governo central, provocou o entrelaçamento entre os cargos civis e os quadros partidários, dificultando mesmo a distinção entre ambos. Durante a década de 1950 seguiu-se uma intensa campanha de recrutamento, permitindo

que o número de membros mais do que dobrasse em 1955, atingindo cerca de 10 milhões. A autora afirma ainda que a lealdade ao partido se tornaria o critério primordial para a filiação, dada a parca formação técnica da população.

O processo de consolidação do poder pelos comunistas fomentou mudanças significativas na estrutura social chinesa. Em 1950, a lei sobre a família solapava o modelo patriarcal, assegurando a igualdade jurídica entre homens e mulheres. No mesmo passo, a lei agrária expropriava os grandes proprietários e distribuía terra aos camponeses, libertando-os do poder feudal. Nota-se, assim, que o Partido Comunista Chinês buscou já nos anos iniciais a unificação e a modernização do país, dado o atraso econômico e a divisão política de regiões controladas por senhores da guerra. Pode-se mesmo avançar a ideia de que, para além de instaurar um novo regime, o partido teve sob seu encargo o processo de reconstrução do país - social, econômica e politicamente.

O atendimento médico foi expandido, com a criação de hospitais em cada distrito e a formação de profissionais na área da saúde. Realizaram-se campanhas visando combater o analfabetismo e levar a educação a diversas vilas. A própria escrita foi simplificada, buscando facilitar o processo de alfabetização da população (BENSON, p.54). A unificação do país passava também pela necessidade de lidar com as minorias étnicas. Constituem-se equipes de especialistas para identificar e estudar os grupos minoritários – que segundo Benson (2012, p.54), embora constituíssem cerca de 7% da população, ocupavam por volta de 60% do território. Instaura-se, assim, o sistema de autonomia regional e uma grande campanha de auxílio ao progresso destas regiões.

O projeto de modernização do país se por um lado foi libertador, como no caso das mulheres e dos camponeses, por outro implicou na ampliação do controle da sociedade pelo Estado. No campo, a coletivização forçada a partir de 1955 e a monopolização da distribuição de grãos garantiu o controle sobre os camponeses. Com a proibição dos mercados livres de grãos, a população passou a receber quotas de racionamento, distribuídas somente após apresentarem registros de residência (*hukou*), restando impedidos de as receberem fora de sua localidade. Formaram-se também unidades de trabalho, as *danwei*, empresas responsáveis não só por fornecer emprego, mas também por garantir alimentação, alojamento e outros serviços sociais.

Em 1958, Mao capitanearia um de seus planos mais ousados de modernização, o Grande Salto Adiante (1958-1960). O objetivo deste movimento era fomentar o rápido desenvolvimento do país por meio da expansão da produção agrícola e industrial. No plano agrícola, haveria a aceleração do processo de coletivização das terras, enquanto no

plano industrial, ocorreria a expansão forçada das indústrias. As metas estabelecidas eram demasiadamente altas, forçando o engajamento massivo da população que passou a fundir praticamente todas as peças de metal que possuía em fornos improvisados. Os materiais produzidos eram de péssima qualidade e foram praticamente inúteis como insumos industriais.

Os erros de planejamento, somados a crises climáticas, fizeram com que o plano fosse um fracasso, redundando no período conhecido como Grande Fome (1958-1961). O papel exercido por Mao no Grande Salto fez com que o fracasso do movimento respingasse em sua imagem, resultando em seu afastamento temporário do poder. Seu retorno ocorreria somente com a Revolução Cultural.

2.3 A Revolução Cultural 1966-1976⁶

Dos temas que ocupam as discussões sobre a China pós-1949, a Revolução Cultural certamente é um dos mais polêmicos. Com efeito, não há sequer consenso sobre a datação de seu término, sendo mais comum as datas de 1969 e 1976 (FAIRBANK; GOLDMAN, 2006) – havendo autores que entendem tratar-se de duas fases de um mesmo movimento (ROUX, XIAO-PLANES, 2018). No primeiro caso, o fim do movimento se daria em 1969 por meio de dois fatores: a dissolução das chamadas Guardas Vermelhas após três anos de aguda instabilidade por todo o país e o afastamento de Liu Shaoqi, presidente do país até então, no IX Congresso do PCC. No segundo caso, busca-se estabelecer o fim da Revolução Cultural a partir do ano da morte de Mao e do desmonte da chamada Camarilha dos Quatro, grupo considerado como a liderança do movimento. Neste último caso, o ano de 1976 marcaria não só o fim da Revolução Cultural, mas o fim do maoísmo como um todo.

Outra polêmica envolve as intenções de Mao ao iniciar o movimento. Se por um lado, alguns autores apontam um movimento estratégico de Mao para retornar ao poder após seu alijamento decorrente do fracasso do Grande Salto Adiante, outras acentuam um problema real relacionado ao processo de corrupção e burocratização da gestão do país.

⁶ No presente estudo, adotarei a compreensão da Revolução Cultural como um fenômeno que durou de 1966 a 1976. Assim, não centrarei minha análise estritamente no papel das Guardas Vermelhas, mas na retomada do poder por Mao Zedong, seus conflitos com o Partido Comunista e seus anseios por transformar o país nos âmbitos cultural, econômico, político e, principalmente, cultural.

De fato, o Grande Salto, cujo objetivo era a rápida industrialização do país, converteu-se em um tremendo fracasso, resultando em agudos surtos de fome e levantando a discussão sobre quais seriam os responsáveis pela crise gerada. Em 1959, em um congresso em Lushan, o marechal e herói da guerra Peng Dehuai denunciou Mao como responsável pelos equívocos que redundaram na catástrofe alimentar.

Mao consegue mobilizar seu prestígio para afastar Peng do controle militar, mas afasta-se do exercício direto do poder – em 1959, Liu Shaoqi torna-se presidente do país. O imbróglie político envolvendo Mao e quadros importantes do Partido Comunista serviu de justificativa para a visão de que a Revolução Cultural fora tão somente um exercício de vingança de Mao contra seus desafetos no interior do Partido Comunista. Jung Chang e Jon Halliday (2005), em uma enviesada biografia de Mao, parecem adotar tal visão em sua totalidade.

Ao tratarem do resultado da Conferência de Lushan e da Grande Fome, Jung Chang e Jon Halliday (2005, p.475) afirmam que “ao longo dos anos seguintes, Liu e seus colegas de pensamento trabalharam para pôr a economia de volta nos trilhos, enquanto Mao planejava sua vingança”. Páginas à frente, os autores afirmam: “nos anos posteriores a 1962, enquanto a economia da China se recuperava, Mao acalentava sua vingança” (*Idem*, p.482). A própria sessão do livro que trata diretamente da Revolução Cultural é nomeada “Vingança Amarga”!

A outra interpretação possível, mais complexa e interessante, aponta para o processo crescente de burocratização do país e o conseqüente distanciamento do governo em relação ao povo. Nesse sentido, as preocupações de Mao refletiam tanto o que ocorria na União Soviética após a ascensão de Nikita Khrushchov e o processo de desestalinização, quanto elementos arraigados na cultura política chinesa. Nas palavras de John Fairbank e Merle Goldman (2006, p.354):

Ele [Mao] via a nova burocracia seguindo o antigo padrão de governo autocrático de cima para baixo. Isso deixaria as massas camponesas onde elas sempre estiveram, na parte mais baixa da sociedade, sendo explorada pela nova elite. Para combater essa tendência, Mao queria usar uma abordagem das massas pela qual o partido poderia evocar e responder aos interesses delas [...]. O objetivo do governo deveria ser o bem-estar e a doutrinação das massas camponesas locais, não apenas o velho lema do movimento de autofortalecimento, em “Estado rico e um exército forte”.

Na passagem acima, Fairbank e Goldman argumentam que Mao buscava tanto afastar-se da tradição de governo chinesa, quanto das tentativas malfadas de

modernização dos Qing. Lutando contra a tradição e a modernização ao mesmo tempo, Mao recorreria ao que ficou entendido como uma nova revolução, desta vez voltada diretamente para questões relacionadas à cultura, a chamada Revolução Cultural.

Este movimento se inicia após a publicação de um artigo por Yan Wenyuan, figura próxima Jiang Qing, esposa de Mao, acerca de uma ópera escrita por Wu Han, vice-prefeito de Beijing. A peça, “Hai Rui demitido do cargo”, tratava da figura de Hai Rui, um funcionário imperial honesto e próximo aos camponeses, que havia sido injustamente demitido do cargo pelo imperador. As críticas levantadas na obra foram entendidas por parte dos membros do Partido Comunista, em grande parte figuras próximas a Mao e influentes em Shanghai, como uma alusão à demissão de Peng Dehuai, articulada por Mao em 1959.

Setores do partido em Pequim, capitaneados por Peng Zhen, prefeito da cidade, defendem que o debate lançado se daria somente no plano intelectual e que as discordâncias em relação à peça não deveriam ser levadas para o plano político. Os apelos de Peng Zhen e seus partidários não surtem efeito e o debate sobre a questão cultural rapidamente se torna um embate político. O Comitê Central do Partido organiza, então, um grupo para dar forma ao movimento (Grupo Central da Revolução Cultural), cuja liderança estava nas mãos de Jiang Qing (esposa de Mao). O apoio também viria do exército, sob o comando de Lin Biao, figura próxima a Mao que havia substituído o marechal Peng Dehuai no citado congresso de 1959.

O confronto se acirraria ainda mais em 25 de maio de 1966, quando Nie Yuanzi, secretária do partido no departamento de filosofia da Universidade de Pequim, afixa um cartaz conclamando os estudantes a se levantarem contra os professores em defesa de Mao. Este, dias mais tarde, manda publicar o texto de Nie por todo o país, comparando-o às declarações da Comuna de Paris (GUIHEUX, 2018, p.69). A utilização para fins propagandísticos dos eventos ocorridos na França em 1871 seria recorrente, como veremos na análise dos cartazes produzidos durante a Revolução Cultural.

No mês de agosto, denominado por Frank Dikötter (2016, p.66) como “Agosto Vermelho”, Mao lança o apoio explícito a um grupo de estudantes secundaristas ligados à Universidade Tsinghua, defendendo como legítimo todo e qualquer gesto de rebeldia. O grupo se organiza por meio das Guardas Vermelhas. O avanço de organizações análogas pelo país seria fomentado pelo discurso de Lin Biao conclamando a destruição das “quatro velharias”, a saber: “velhas ideias, velha cultura, velhos costumes e velhos hábitos”. Doravante, eclodiria por todo o país movimentos de violência contra pessoas,

encaradas como contrarrevolucionárias, mas também contra o patrimônio histórico do país, como a destruição de monumentos públicos e templos religiosos (DIKÖTTER, 2016, p.84).

Guobin Yang (2016, p.22) acentua que as Guardas Vermelhas espalhadas pelo país possuíam natureza e finalidades diversas. Em alguns casos, como em Pequim, o movimento nasceu sem a participação direta do Partido Comunista, não obstante contasse com o apoio posterior de Mao. Já em Chongqing, por exemplo, o movimento surgiria diretamente por meio da ação dos quadros locais e provinciais do partido. A ebulição política, que agora envolvia não só estudantes, mas também trabalhadores e setores do exército, levou o país à beira de uma guerra civil, com o embate direto entre grupos rivais e dissidências internas nos próprios grupos. Em cidades como Chongqing e Shanghai o conflito se tornou aberto, com grupos armados se enfrentando nas ruas.

Diversos quadros do partido foram denunciados e perseguidos, funcionários foram expulsos de seus cargos e professores foram vítimas de sessões públicas de humilhação pelas ruas de diversas cidades chinesas. A participação das massas, cuja espontaneidade era defendida por Mao e seu grupo, resultou na perda de controle sobre o movimento que foi se tornando cada vez mais violento. Em 1969, temendo que o país caísse em uma guerra civil aberta, Mao decide pôr fim às Guardas Vermelhas e inicia um novo projeto, cujo objetivo era levar a massa de jovens rebelados para fora das grandes cidades em um movimento denominado “subir as montanhas, descer às vilas”. O objetivo declarado era de possibilitar que os jovens fossem ao campo para aprender novos modos de vida, embora alguns autores apontem que o objetivo encoberto era justamente afastar os jovens da cidade e evitar os tumultos recorrentes.

Novamente, a relação entre modernidade e tradição no interior do processo revolucionário parece surgir de maneira contraditória. A juventude, antes entendida como elemento central no processo de destruição das tradições, doravante deveria dedicar-se a aprender os modos tradicionais de vida por meio do contato com as massas camponesas. De toda forma, os resultados do processo de ebulição social lançado por Mao em 1966 foram alvo de uma profunda discussão. Frank Dikötter (2016) entende que a Revolução Cultural foi um período notadamente negativo na história chinesa, lançando o país em uma crise econômica sem precedentes que só seria suplantada após a morte de Mao e a tentativa de normalização da gestão na década de 1970.

Entretanto, autores como Yiching Wu (2014) defendem que a Revolução Cultural também fomentou um grande debate sobre novas formas de vida e concepção do mundo.

Analisando a Revolução Cultural em suas margens, Yiching Wu enfoca menos no processo político central ligado aos embates no interior do Partido Comunista e privilegia seus impactos sobre os cidadãos comuns. Para o autor um dos resultados da Revolução Cultural foi a quase anulação do controle do partido sobre as massas, permitindo o surgimento de novas formas de subjetividade e solidariedade entre as massas que fugiam ao controle burocrático.

Por fim, cabe notar, também, a forma como noções distintas de temporalidade foram mobilizadas no decorrer da Revolução Cultural. Inicialmente, é possível notar um dilema recorrente em regimes oriundos de movimentos revolucionários: à tomada do poder por um grupo revolucionário deve se seguir a gestão, em alguns casos reconstrução, do Estado. Isso implica a existência de quadros burocráticos com algum tipo de treinamento, além de profissões liberais imprescindíveis em qualquer Estado moderno (professores, médicos, advogados, e.g.). Tais quadros, ao menos no momento inicial do regime, são formados majoritariamente no regime anterior.

No período imediatamente posterior à vitória revolucionária em 1949, alguns movimentos foram tentados. John Fairbank e Merle Goldman (2006, p.319) argumentam que inicialmente, o regime recém instaurado preferiu manter alguns quadros do Partido Nacionalista (*Guomindang*) ocupando suas antigas posições. Os riscos de tal postura são suficientemente evidentes para demandarem uma discussão mais profunda – em todo caso, saliento o perigo de eclosão de um movimento contrarrevolucionário oriundo dos próprios quadros do governo. Mesmo a ampliação dos quadros do partido poderia ser problemática. Xie Chuntao (2017) aponta como a transformação do PCCh de partido revolucionário em partido de governo foi correlata à ampliação acelerada de seus quadros, lançando a preocupação sobre o real posicionamento políticos dos novos membros:

Após a fundação da República Popular da China, as organizações do partido expandiram-se rapidamente. Somente em 1949, 1,4 milhões de membros aderiram ao partido. No entanto, inevitavelmente, bons e maus membros misturaram-se com a expansão das organizações do partido. Em tempos de guerra, os membros do partido enfrentaram o perigo de serem presos ou de perderem a vida a qualquer momento. Após a vitória da revolução, alguns especuladores políticos infiltraram-se no Partido em busca de fama e benefícios (XIE, 2017, p.34, *tradução nossa*)⁷

⁷ After the PRC was founded, the Party's organizations rapidly enlarged. In 1949 alone 1.4 million members joined the Party. However, good and bad members mixed in inevitably following the expansion of Party organizations. In wartime Party members were faced with dangers of being arrested or losing their lives at any time. After the victory of revolution, some political speculators wormed their way into the Party for fame and gain.

A temporalidade parece ser central em tal discussão, pois se trata de uma questão marcadamente geracional. Sem avançar sobre a problemática clivagem entre estrutura e superestrutura, podemos notar que a mudança nas condições sociais e políticas após a revolução não redundariam *ipso facto* em uma mudança de mentalidade. Daí parece ter surgido a compreensão da necessidade de uma nova revolução que mobilizasse uma nova geração em um enfrentamento aberto a tudo que lhe era precedente.

Isso pode explicar também os constantes movimentos de retificação lançados por Mao desde pelo menos 1942. Em linhas gerais, tais movimentos buscavam sedimentar uma visão ideológica coesa acerca do processo revolucionário, visando principalmente sufocar pensamentos e movimentos dissidentes. A preocupação, para além da modernização material do país, voltava-se também para a construção de uma nova visão de mundo, daí a importância da luta no campo cultural.

Todavia, a consolidação de uma nova mentalidade também se daria pela conformação de um novo tipo de tradição, uma espécie de “tradição revolucionária”, nas palavras de Guobin Yang (2017, p.61).

Após a fundação da República Popular em 1949, tais esforços assumiram uma nova urgência. Um novo regime revolucionário não deve apenas reconstruir a economia e a sociedade, mas também estabelecer e manter a sua legitimidade política através do trabalho cultural, como a construção de tradições. A construção de uma *tradição revolucionária* tornou-se uma parte essencial deste esforço [grifo nosso] (tradução nossa).⁸

Conforme será discutido nos capítulos seguintes, a análise dos pôsteres produzidos durante a Revolução Cultural e do Pequeno Livro Vermelho revela a presença constante de elementos tradicionais tanto da cultura chinesa, quanto do movimento revolucionário internacional. As representações idealizadas da vida no campo, assim como referências constantes à Comuna de Paris revelam que, não obstante a tentativa de forjar uma nova cultura, elementos do passado se manteriam como uma referência constante.

Assim, tendo-se em vista a intrincada e complexa mobilização de noções distintas de tempo e temporalidade na construção de discursos durante a Revolução Cultural, buscarei neste trabalho demonstrar a polissemia do termo “revolução”, notadamente em

⁸ After the founding of the People’s Republic in 1949, such efforts took on a new urgency. A new revolutionary regime must not only rebuild economy and society but must also establish and maintain its political legitimacy through culture work such as the building of traditions. Constructing a revolutionary tradition became an essential part of this effort.

sua relação com as noções de passado, presente e futuro, bem como de ruptura e continuidade. Para tanto, analisarei a visão oficial, expressa no Pequeno Livro Vermelho e em cartazes produzidos entre os anos 1966 e 1976, bem como a visão de pessoas comuns que testemunharam os eventos do período, por meio da análise do livro de Jung Chang e Dongping Han.

Capítulo 2: Os tempos das revoluções

O termo “revolução” é perceptivelmente polissêmico em seu uso, indicando noções distintas, e mesmo divergentes, de temporalidade (GONÇALVES, 2017). É de se notar também sua utilização ubíqua nas mais diversas áreas – Picasso era *revolucionário* nas artes plásticas, assim como Virgínia Woolf *revolucionária* na literatura, Henry Ford um *revolucionário* na indústria e Coco Chanel *revolucionária* na moda, para não se falar de eventos prístinos da história humana, como a denominada *Revolução Neolítica*.

O historiador britânico Eric Hobsbawn (2012) parece ter notado a importância contemporânea do termo ao definir o período que vai de 1789 a 1848 como “Era das Revoluções”. O autor faz referência direta ao que denomina de “dupla revolução”: uma política, iniciada na França em 1789 e outra econômica (industrial), ocorrida na Grã-Bretanha nas últimas décadas do século XVIII. Percebe-se que o termo, nas mãos do autor, é utilizado tanto para ideias e lutas políticas, quanto para o desenvolvimento tecnológico – o que parecem ser os usos mais *tradicionais* do termo!

Hobsbawn (2012) não nega a importância histórica de outros momentos definidos como revolucionários – e.g. a Reforma Protestante (século XV), a Revolução Inglesa (1642-1651), a Revolução Americana (1776) – mas acusa peculiaridades nos movimentos de finais do século XVIII. De fato, o autor acentua, no que denomina “grande revolução de 1789-1848” (2012, p.16), sua capacidade de transformação da história em escala mundial. Assim, não obstante personalidades “revolucionárias” do período, como Maximilien Robespierre e Jeremy Bentham, não destoassem muito das demais figuras de suas épocas, suas ideias e ações foram exitosas. Nas palavras do autor:

Assim, nosso problema é explicar não a existência destes elementos de uma nova economia e sociedade, mas o seu triunfo; traçar não a evolução do gradual solapamento que foram exercendo em séculos anteriores, minando a velha sociedade, mas sua decisiva conquista da fortaleza. E é também problema nosso traçar as profundas mudanças que este súbito triunfo trouxe para os países mais imediatamente afetados por ela e para o resto do mundo que se achava então exposto a todo o impacto explosivo das novas forças, o “burguês conquistador”, para citar o título de uma recente história do mundo nesse período (HOBSBAWN, 2012, p.18).

Da longa passagem acima, saliento alguns pontos. Hobsbawn sublinha que, não obstante tais revoluções tenham surgido em regiões e contextos bastante específicos (França e Inglaterra nas últimas década do século XVIII), seus impactos foram sentidos

em todo o mundo. Isso parece indicar para uma perspectiva internacional das revoluções, pois, embora seu surgimento seja local, seus impactos transcenderam fronteiras. Para além da dinâmica sobre o *espaço revolucionário*, destaco também alguns elementos voltados para o *tempo revolucionário*. Hobsbawn parece relacionar a revolução a duas visões que remetem à ideia de temporalidade, vale dizer, a revolução deveria ser entendida como uma transformação da sociedade e, além disso, uma transformação acelerada.

Hobsbawn, talvez por ser historiador e marxista, encara a história como um processo dinâmico, repleto de transformações e *evoluções*. Mas em momentos específicos, como no período descrito pelo autor, tais mudanças ocorrem de maneira mais dramática e veloz – nesse sentido a contraposição entre *revolução* e *evolução*. Desta forma, tanto a Revolução Industrial quanto a Revolução Francesa funcionaram como catalizadores de processos que já se desenrolavam, mas de maneira menos dinâmica. Isso fica claro quando Hobsbawn (2012, p.51) trata da revolução industrial: “Se a transformação rápida, fundamental e qualitativa que se deu por volta da década de 1780 não foi uma revolução, então a palavra não tem qualquer significado”.

O autor considera também a possibilidade de uma revolução resultar em outra. Ao acentuar os efeitos negativos do processo de industrialização na Grã-Bretanha por volta dos anos 1840, principalmente os efeitos sociais decorrentes do declínio do crescimento econômico, Hobsbawn (2012, 0.64) enxerga o germe de uma “revolução social”:

Suas mais sérias consequências [da crise mencionada acima] foram sociais: a transição da nova economia criou a miséria e o descontentamento, os ingredientes da revolução social. E de fato, a revolução social eclodiu na forma de levantes espontâneos dos trabalhadores da indústria e das populações pobres das cidades, produzindo as revoluções de 1848 no continente e os amplos movimentos cartistas na Grã-Bretanha.

Há na passagem acima uma nova perspectiva para a revolução. O autor parece não mais tratar a revolução como um movimento disruptivo, seja no âmbito técnico seja no âmbito político e social. Agora, a revolução parece refletir movimentos de descontentamento social, sem que haja claramente a tentativa de se transformar a estrutura social e política. O caminho percorrido pelo raciocínio de Hobsbawn parece ser: a revolução industrial redundou em crises que levaram à revolução social que por sua vez produziu as revoluções de 1848 em todo o continente.

O uso do termo “revolução” para definir transformações radicais em âmbitos tão distintos (técnico, social, políticas, e.g.), assim como seu uso não justificado no singular e no plural (“revolução social”, “revoluções de 1848”), parece refletir certa despreocupação em garantir maior coerência em sua utilização. Mesmo quando pensamos em sua relação com a temporalidade, o termo revolução parece apontar tanto para o futuro quanto para o passado. De fato, Hobsbawn (2012) parece indicar para o futuro ao tratar da revolução industrial, mas ao mesmo tempo, ao entender o movimento ludista como fazendo parte da chamada revolução social, parece sinalizar para o passado – dado que os ludistas eram radicalmente contrários às inovações industriais e defensores ferrenhos do modelo pré-industrial de trabalho.

O uso do termo “revolução” para definir avanços técnicos, como no caso da revolução industrial, parece espelhar seu uso no termo “revolução agrícola”. Hobsbawn (2012) assume que o processo de industrialização demandaria uma grande concentração de trabalhadores na cidade em detrimento do campo. Esse verdadeiro êxodo rural somente poderia ocorrer se a produção de alimentos tivesse ganhos de produtividade de modo a permitir a diminuição de trabalhadores no setor, sem que houvesse decréscimo da produção – caso tal decréscimo ocorresse o resultado poderia ser a fome de parte da população.

Nos dois casos, revolução industrial e revolução agrícola, entretanto, a “revolução” aparenta estar ligada a noções de técnica, mudanças profundas e aceleradas na técnica, agrícola ou industrial, que transbordam para a organização social como um todo. Mas há também a possibilidade de uma revolução ocorrer diretamente no âmbito político, como no caso francês. Hobsbawn (2012, p.85) enumera três aspectos da Revolução Francesa responsáveis por garantir sua singularidade e importância histórica. O primeiro elemento é o próprio tamanho da França, que à época era, segundo o autor, “o mais populoso e poderoso Estado da Europa”. Os dois outros aspectos merecem ser apresentados diretamente pelo autor:

Em segundo lugar, ela foi, diferentemente de todas as revoluções que a precederam e a seguiram, uma revolução social de massa, e incomensuravelmente mais radical do que qualquer levante comparável. [...] Em terceiro lugar, entre todas as revoluções contemporâneas, a Revolução Francesa foi a única ecumênica. Seus exércitos partiram para revolucionar o mundo; suas ideias de fato o revolucionaram (HOBSBAWN, 2012, p.85).

No excerto acima, a Revolução Francesa é uma revolução entre tantas que lhe antecederam ou sucederam. Sua importância, assim, não se deve ao fato de ser única, mas,

sim, ao fato de ser a mais radical e ter impactado, por meio de seus exército e ideias, todo o mundo. De fato, é a partir dos eventos na França que Hobsbawn (2012, p.95) vai elaborar uma espécie de modelo para as demais revoluções que eclodiriam.

Em resumo, a principal forma da política revolucionária burguesa francesa e de todas as subsequentes estava agora bem clara. Esta dramática dança dialética dominaria as gerações futuras. Repetidas vezes veremos moderados reformadores da classe média mobilizando as massas contra a resistência obstinada ou a contra-revolução. Veremos as massas indo além dos objetivos dos moderados, rumo às suas próprias revoluções sociais, e os moderados, por sua vez, dividindo-se em um grupo conservador, daí em diante fazendo causa comum com os reacionários, e um grupo de esquerda, determinado a perseguir o resto dos objetivos moderados, ainda não alcançados, com o auxílio das massas, mesmo com o risco de perder o controle sobre elas. E assim por diante, com repetições e variações do modelo de resistência – mobilização de massas – inclinação para a esquerda – rompimento entre os moderados – inclinação para a direita – até que o grosso da classe média passe para o campo conservador ou seja derrotado pela revolução social.

A temporalidade expressa no argumento acima parece reforçar a compreensão da revolução como um processo rápido e radical de transformação. E isso pode ser lido mesmo a contrapelo por meio da figura do “contrarrevolucionário”. Em sua literalidade o termo parece se relacionar com os elementos que são contrários à revolução. Mas Hobsbawn (2012) não lança mão do termo para definir àqueles que lutavam contra a revolução industrial, mesmo no caso dos ludistas que eram abertamente contrários às rápidas transformações técnicas e à mecanização da produção. A razão parece ser que conquanto o termo “revolução” possa ser entendido de maneira positiva ou negativa, o adjetivo “revolucionário” só pode ser utilizado como algo positivo (GONÇALVES, 2017). Assim, como vimos acima, os ludistas não eram reacionários ou contrarrevolucionários, mas pertenciam aos quadros da “revolução social”.

Não discutirei a problemática disposição de classes propostas pelo autor, mas gostaria de salientar que, diferentemente do caso inglês, ao discutir a Revolução Francesa o autor utiliza o termo “esquerda” – surgido possivelmente em tal evento. Hobsbawn parece bem ecoar as definições próprias do período revolucionário francês, com as divisões entre esquerda (montanha) e direita (planície), além de um centro que oscilava entre ambos – também chamado de “pântano”, na referência pouco elogiosa de Danton. Aqui, a localização espacial entre direita e esquerda era literal e foi metaforizada em seus usos posteriores.

De toda forma, no caso francês a revolução seria algo próprio da esquerda, das massas, diferentemente do caso inglês. Neste, a revolução viria à luz pelas mãos de

setores de uma ainda incipiente burguesia industrial – não obstante, Hobsbawn não os trate por “revolucionários”, o que nos levaria a pensar em uma revolução sem revolucionários. No caso francês, a esquerda e as massas possuiriam dois grandes inimigos: conservadores e reacionários. A referência à temporalidade parece ser clara: os revolucionários tentavam impor suas mudanças radicais sobre os defensores do *status quo* (conservadores) e sobre os que queriam um retorno a tempos ainda anteriores (reacionários). A luta seria do futuro contra o presente e o passado.

A perspectiva eminentemente europeísta de Hobsbawn parece em pouco, ou em nada, considerar outros eventos entendidos como revolucionários, mesmo que tenham ocorrido na mesma segunda metade do século XVIII tratada pelo autor – e.g.: Revolução Americana (1776) e Revolução Haitiana (1791-1804). No primeiro caso, um dos estudos mais importantes talvez seja o de Hannah Arendt em seu livro “Da revolução”.

Arendt (2011, p.35) inicia seu estudo sobre o tema afirmando que “guerras e revoluções [...] têm determinado até hoje a fisionomia do século XX”. Escrevendo no contexto da Guerra Fria, a autora considera o temor da aniquilação (guerra) e a esperança de emancipação da humanidade (revolução) passam a ser os temas centrais, sobrepujando ideologias anteriores (nacionalismo, capitalismo, imperialismo, entre outros).

Para além da violência, elemento que a relacionaria com a guerra, a revolução refletiria uma noção de temporalidade bastante peculiar, não redundando somente em um processo de mudança, mas marcando um início. Assim, em períodos anteriores à eclosão das revoluções, as mudanças ocorriam sem que houvesse a compreensão de que doravante o mundo não seria mais o mesmo.

A Antiguidade conhecia a mudança política e a violência concomitante à mudança, mas nenhuma das duas parecia gerar algo inteiramente novo. A mudanças não interrompiam o curso daquilo que a era moderna chamou de “história”, o qual, longe de partir de um novo início, era visto como uma recaída num outro estágio do ciclo, seguindo uma trajetória previamente determinada pela própria natureza dos assuntos humanos e, portanto, inalterável. (ARENDR, 2011, p.48)

A mudança na perspectiva temporal ocorreria com o novo papel desempenhado pela questão social na era moderna, momento no qual a pobreza deixou de ser um destino para se tornar algo contra o qual seria possível lutar. Arendt enxerga na estrutura social das colônias da América do Norte, mais flexível quanto às possibilidades de mobilidade social, o nascedouro de uma nova perspectiva histórico-temporal, cuja característica seria a possibilidade de mudanças profundas que apontassem para um novo início.

O conceito moderno de revolução, indissociavelmente ligado à ideia de que o curso da história de repente se inicia de novo, de que está para se desenrolar uma história totalmente nova, uma história jamais narrada ou conhecida antes, era desconhecido antes das duas grandes revoluções no final do século XVIII (ARENDDT, 2011, p.56)

A concepção de revolução para Hanna Arendt parece refletir a ideia de uma mudança profunda e radical, um divisor de águas entre um fim e um início. Entretanto, sua admiração pela antiguidade clássica e sua defesa entusiasmada da liberdade fizeram com que a autora recaísse em uma espécie de projeção histórica:

O que as revoluções trouxeram ao primeiro plano foi esta experiência de ser livre, e era uma experiência nova, não, evidentemente, na história da humanidade no Ocidente – era bastante comum na Antiguidade grega e romana –, mas em relação aos séculos que separam a queda do Império Romano e o surgimento da era moderna. E essa experiência relativamente nova, em todo caso nova para os que a fizeram, era ao mesmo tempo a experiência da capacidade humana de dar início a algo novo (ARENDDT, 2011, p.63)

A novidade trazida pela revolução parece, assim, espelhar os anseios de liberdade atribuídos aos gregos e aos romanos da Antiguidade Clássica. Não seria de se estranhar a recorrência com a qual vocábulos antigos eram utilizados nos movimentos revolucionários modernos. Embora seja possível afirmar que valores como a democracia e a república, defendidos tanto na revolução americana quanto na francesa, gozassem de semânticas bastantes particulares, o fato de serem retomados parece denunciar uma tentativa de justificar tais movimentos como algum tipo de continuidade histórica.

Uma alternativa seria compreender a visão de Hannah Arendt sobre a revolução como uma espécie de retomada, um processo cuja finalidade seria fazer reviver valores da Antiguidade Clássica que haviam sido sufocados durante o longo período medieval. Se assim for, a revolução marcaria ao mesmo tempo uma ruptura (com o passado medieval) e um continuidade (com a Antiguidade).

A perspectiva da autora é de que a intenção inicial dos revolucionários estadunidenses e franceses era justamente a restauração de formas anteriores de vida e organização social – ou, ao menos, não visavam diretamente à ruptura e a novidade. É somente no decorrer do processo revolucionário que surge a compreensão da impossibilidade de retorno

A compreensão da revolução como novidade leva a autora a discutir a própria novidade semântica de revolução. O termo surge na astronomia, indicando o movimento orbital dos astros – em uma perspectiva relacionada à ideia de um movimento cíclico e

regular. Seu uso metafórico, em referência a questões humanas, refletiria não a ideia de ruptura, mas de retorno.

Quando usado para os assuntos dos homens na Terra, só podia significar que as poucas formas conhecidas de governo se repetem entre os mortais num ciclo de recorrência eterna e com a mesma força irresistível que faz os astros seguirem seus caminhos predeterminados no firmamento. Nada podia estar mais distante do significado original da palavra “revolução” do que a ideia que possuía e obcecava todos os atores revolucionários, a saber, que eram agentes num processo que consistia no fim definitivo de uma ordem antiga e no nascimento de um mundo novo (ARENDDT, 2011, p.72).

A transformação semântica do termo “revolução” foi discutida também por Reinhart Koselleck (2007). Como Hannah Arendt, ele afirma que o termo “revolução” teria surgido no século XVII, por meio da obra de Copérnico ao discutir o movimento circular dos corpos celestes. Koselleck afirma que um século depois, já seria possível perceber seu uso político. Partindo das considerações de Hobbes sobre a Revolução Inglesa de 1640, Koselleck nota que o termo “revolução” era utilizado em um sentido bastante próximo ao de “restauração”, pois definia um movimento que iria da decapitação (1640), metafórica e literal, do poder monárquico até a posterior restauração da dinastia Stuart (1660).

A Revolução Francesa de 1789, segundo Koselleck, seria responsável pela transformação do termo. Em primeiro lugar, é a partir de aí que o termo se torna o que o autor denomina de “coletivo singular”, vale dizer, o termo “revolução” passa a “concentrar em si as trajetórias de todas as revoluções particulares” (KOSELLECK, 2011, p.69). Em segundo lugar, abre-se a perspectiva para a noção de “aceleração do tempo”, não mais no sentido escatológico de fim do mundo, mas no sentido de uma rápida transformação. E tal transformação seria, doravante, voltada para o futuro.

Koselleck também explora uma outra temporalidade veiculada pelo termo “revolução” após 1789. Discutindo a passagem da revolução política à revolução social, o autor acentua a singularidade da dimensão social surgida na França revolucionária, notadamente a perspectiva de emancipação humana por meio da transformação da estrutura social. O sonho de libertação de toda a humanidade lança a revolução em uma nova dimensão espaço-temporal.

Se tomarmos ao pé da letra as declarações das revoluções Americana, Francesa ou Russa, então não restará dúvida quanto ao fato de que suas “realizações” deveriam beneficiar toda a humanidade. Em outras palavras, todas as variações do termo “revolução” pretenderam do ponto de vista geográfico, uma revolução universal e, do ponto de vista

temporal, uma revolução permanente, até que seus objetivos fossem cumpridos (KOSELLECK, 2007, p.72).

A ideia de “revolução permanente” parece sinalizar para a possibilidade de uma nova temporalidade: para além do retorno e da ruptura, a revolução também pode apontar para ideia de permanência, consubstanciada no ideal de um “processo revolucionário”, revelando mais um período histórico do que propriamente um evento.

De fato, é o que João Felipe Gonçalves (2017) nota no caso da Revolução Cubana ao se deparar com uma interlocutora que afirmara que a revolução ainda não acabara, não obstante tivesse ocorrido décadas antes. Ao afirmar que em Cuba ainda se vivia sob a revolução, a interlocutora parece indicar justamente que “seus objetivos [da revolução] ainda não foram cumpridos”. Gonçalves, analisando o caso cubano, contraria a visão de Koselleck e Arendt, afirmando que o termo “revolução”, mesmo após sua ocorrência na França, ainda refletiria o ideal de retorno. Tal perspectiva é compartilhada por outros autores, que estudaram outras revoluções.

1. Outros tempos, outras revoluções

As discussões acima centram-se nas revoluções ocorridas nos Estados Unidos e na França – com uma breve menção à Inglaterra, mas pouco tratam de outras revoluções, nem em nível comparativo. O caso mais claro é a Revolução Haitiana, ocorrida também em finais do século XVIII. O fato de ter sido liderada por negros e mulatos, ter resultado na independência do país e conformado uma nova organização social, seriam só alguns dos motivos para sua discussão – de fato, Hobsbawn trata de Revolução Francesa sem mencionar a Revolução Haitiana, da mesma forma que Arendt trata da Revolução Americana e sua relação com a liberdade sem problematizar devidamente a questão da escravidão.

Deve-se observar também que a influência da Revolução Haitiana, que aparentemente passou despercebido pelos autores citados, foi bastante notória em seu período – não por outro motivo, em diversas regiões cuja produção era baseada no trabalho do negro escravizado, temia-se a possibilidade de levantes, chamados de “haitianismo”.

C. L. R. James (2019) escreveu uma das obras mais célebres sobre a Revolução Haitiana. Sua perspectiva, abertamente marxista e ligada aos acontecimentos coevos à escrita do livro (1938), relacionava a Revolução Haitiana não só com a Revolução

Francesa – relação esta presente no próprio título do livro, “Jacobinos Negros” – mas também a outros movimentos como a Revolução Russa de 1917 e os movimentos de independência da África.

A compreensão de C. L. R. James permite notar uma interessante temporalidade pois embora seu estudo seja centrado na Revolução Haitiana, sua perspectiva parece voltar-se para trás ao tratar da Revolução Russa – o livro de James fora escrito na década de 1930 – e ao mesmo tempo olhar para frente, servindo como uma espécie de exemplo para as lutas anticoloniais no continente africano. A sobreposição de temporalidades pode ser percebida em uma passagem na qual o autor apresenta uma canção vodú da época colonial do Haiti na qual os escravizados defendiam a revolta contra os brancos (JAMES, p.32)

Os colonialistas conheciam essa canção e tentaram eliminá-la, bem como o culto do vodú com o qual ela estava associada. Foi inútil. Por mais de duzentos anos, os escravos cantaram-na em suas reuniões, da mesma maneira que os judeus cantavam na Babilônia as saudades de Sião, e como hoje os bantos cantam em segredo o hino nacional da África.

Temporalmente, a revolta dos negros escravizados no Haiti parece estar em um intermédio entre os judeus do passado e as lutas do período do autor, que apontariam para uma independência futura dos países africanos – conformando, em conjunto, uma espécie de linhagem revolucionária. Diversas outras comparações são feitas nesse mesmo sentido, como o cotejo entre Mackandal e Maomé (JAMES, 2019, p.35) ou entre os negros haitianos revolucionários e os movimentos dos luditas e as *jacqueries* (JAMES, 2019, p.93).

A tentativa de C. L. R. James era não só de inserir a revolução haitiana em um espectro mais amplo de revoluções, mas também fazê-la aproximar-se das reflexões de Marx e de Lênin – para quem a revolução nasceria somente da luta do proletariado. Nas palavras de James (2019, p.87):

Os escravos trabalhavam na terra e, como camponeses revolucionários de qualquer lugar, desejavam o extermínio de seus opressores. Mas, trabalhando e vivendo juntos em grupos de centenas nos enormes engenhos de açúcar que cobriam a Planície do Norte, eles estavam mais próximos de um proletariado moderno do que qualquer outro grupo de trabalhadores daquela época, e o levante foi, por essa razão, um movimento de massas inteiramente preparado e organizado.

A passagem acima é interessante pois, nela, o autor articula à Revolução Haitiana outros aspectos históricos e teóricos. A luta contra a injustiça se assemelharia a outras lutas camponesas, mas no caso específico do Haiti, o fato de trabalharem em conjunto garantiria aos escravizados uma organização semelhante à organização dos proletários. Assim, os eventos no Haiti estariam ligados às demais lutas históricas contra a opressão, ao mesmo tempo em que refletiria especificidades que a permitiriam encarar como uma revolução aos moldes marxistas. Aqui, a noção de uma “tradição revolucionária”, histórica e teórica, parece ser bastante reveladora. Da mesma forma, C. L. R. James (2019, p.137) aproxima, explicitamente, a revolução russa e a revolução francesa – notadamente em sua fase mais radical, sob Robespierre.

Uma rara exaltação de sacrifício e devoção passou pela França e pela Paris revolucionárias. Como na Rússia, sob Lenin e Trotski, o povo era informado honestamente das vitórias ou derrotas; os erros eram reconhecidos abertamente [...]. Jamais, até 1917, as massas teriam uma influência tão poderosa – pois não era mais que uma influência – sobre nenhum governo.

A ordem da comparação apresentada parece se dar mais no plano ideológico que no plano cronológico. Historicamente, seria mais legítimo comparar a revolução russa com a francesa, e não o inverso. Isso porque seria possível perceber as influências dos movimentos na França sobre os movimentos ocorridos na Rússia mais de um século depois – jamais o contrário. Ao inverter a ordem da comparação, James parece compartilhar com a visão esboçada por Walter Benjamin (1987), para quem o anjo da história que avança olhando para trás – como veremos adiante.

Em um texto escrito anos depois (“De Toussaint L’Ouverture a Fidel Castro”) apresentado como um apêndice de seu livro, C. L. R. James analisa comparativamente a revolução cubana, ocorrida três décadas após a publicação de seu livro, com a revolução haitiana. E não só, a última estaria relacionada também ao movimento da Negritude e outras correntes de pensamento fundamentais no debate sobre as independências das ex-colônias africanas que ocorreriam mais de 150 anos depois da Revolução Haitiana.

Mais do que apresentar a revolução haitiana exclusivamente por sua novidade (e talvez seja justamente ela a única *revolução* propriamente *revolucionária*), C. L. R. James (2019) busca explicá-la em sua repetição, tanto com o passado (como as inúmeras lutas camponesas da história) quanto com o futuro (as independências africanas e a revolução cubana, e.g.). De toda forma, a revolução haitiana foi, em uma perspectiva histórica,

umbilicalmente ligada à independência do país. Mas tal relação pode se dar também no campo do discurso político.

Estudando a Revolução Cubana, João Felipe Gonçalves (2015) nota como o termo “revolução” era utilizado por seus interlocutores de formas diferentes e conflitantes. De fato, uma de suas interlocutoras entende por “revolução” o movimento iniciado com as lutas de independência de meados do século XIX, ao passo que outro defendia que a revolução estava ainda no poder. Pode-se, assim, notar no primeiro caso uma projeção do evento de 1959 para trás, uma forma de realização de uma promessa do passado, enquanto no segundo caso, a projeção seria para o futuro – vale dizer, a revolução ocorrida em 1959 se converteria em um longo período histórico ao invés de mero acontecimento.

Gonçalves discute também o uso do termo “revolução” como um dispositivo do governo buscando garantir sua hegemonia. Nesse caso, as referências são muito mais ao passado do que ao futuro.

O que o discurso oficial sobre a “Revolução” enfatiza e glorifica não é o *têlos* de um futuro mais ou menos distante, mas a presença contínua de um passado de lutas e injustiças, uma conexão íntima entre lutas e heróis do passado e lutas e heróis do presente [...]. Seu foco principal é o passado – que nunca é totalmente passado, pois está sempre presente (GONÇALVES, 2015, p.5)

O que o autor nota no caso cubano, desta forma, é uma noção de temporalidade afeita à noção de tempo messiânico de Walter Benjamin, em contraposição à visão de Benedict Anderson de que o nacionalismo seria regido por uma noção de tempo vazia e homogênea. O uso do termo “messiânico” faz referência justamente à ideia de profecia, na qual eventos futuros ocorreriam como uma forma de cumprimento de promessas feitas no passado, enfeixando passado, presente e futuro em um único momento.

Benjamin (1987, p.244) articula seu pensamento como uma forma de denúncia propositiva. A denúncia se refere ao modo burguês de representação histórica, cuja perspectiva estaria ligada aos vencedores. De fato, como denuncia Benjamin, tal visão acerca do passado contaminaria também a visão acerca do presente, pois “a empatia com o vencedor beneficia sempre, portanto, os dominadores”. O filósofo critica também àqueles que encaravam a revolução como uma luta em prol das gerações futuras. Em um embate aberto com a socialdemocracia alemã de sua época, Benjamin é bastante direto em sua proposição:

Preferiu [a socialdemocracia] atribuir à classe operária o papel de redentora de gerações futuras. Com isso, ela cortou o nervo das suas melhores forças. A classe operária desaprendeu nessa escola tanto o ódio como o espírito de sacrifício. Porque ambos se alimentam da imagem dos antepassados

escravizados, e não do ideal dos descendentes libertados (BENJAMIN, 1987, p.248).

Como bem acentua Gonçalves, a perspectiva de Benjamin sobre revolução na história não está voltada para o futuro, mas “carrega sempre a marca do presente, pois ela põe em xeque o suposto contínuo cronológico da história e estabelece uma conexão fundamental entre presente e passado” (GONÇALVES, 2017, p.4). Ao discutir a relação entre revolução e nação em Cuba, tendo por base não só o debate teórico, mas também o trabalho de campo, Gonçalves se contrapõe à visão de Benedict Anderson, para quem:

A ideia de um organismo sociológico atravessando cronologicamente um tempo vazio e homogêneo é uma analogia exata da ideia de nação, que também é concebida como uma comunidade sólida percorrendo constantemente a história, seja em sentido ascendente ou descendente (ANDERSON, 2008, p.56).

De toda forma, a compreensão de que a revolução, ao menos da forma como era encarada por seus agentes, pode ter sentidos distintos da visão canônica de projeção para o futuro, foi notada também por outros autores. A relação entre revolução e temporalidade foi discutida por Donald Donham (1999) em seu estudo sobre a Etiópia. O discute a palavra “revolução” como um termo haurido no próprio trabalho etnográfico, sublinhando a complexa relação entre modernidade e tradição na Etiópia, envolvendo diversos agentes históricos como os missionários cristãos no século XIX, a própria figura do imperador Haile Salassie e os membros do Derg e demais grupos revolucionários.

Observando mais diretamente a região de Maale, onde executou seu trabalho de campo, Donham (1999) afirma que a chegada dos revolucionários na região na década de 1970 foi encarada pelos locais como uma forma de retorno à tradição. De fato, a região Maale fora anexada ao império etíope no final do século XIX, sendo-lhe imposto o Cristianismo Ortodoxo – religião oficial do império. Tal movimento abalou a forma tradicional de organização Maale, notadamente os vínculos hierárquicos.

Donham aponta a existência, entre o povo Maale, de uma espécie de sobreposição entre as noções de realeza (*kingship*) e parentesco (*kinship*), de modo que toda a organização social estava ligada não só a formas hierárquicas no presente, como também a figuras de antepassados. Práticas cotidianas e vitais, como a colheita de alimentos, dependia diretamente da participação do *Kati*, uma espécie de líder político e ritual. A mitigação da figura do *Kati* representava, então, mais do que uma subversão hierárquica, mas refletiria na própria desorganização do universo Maale. Assim, com a derrubada do

império e a chegada dos revolucionários ao poder em meados dos anos 1970, os Maale passaram a reivindicar o retorno à tradição. Nas palavras do autor:

A julgar pelos padrões da intelectualidade urbana da época, o ponto de vista dos dissidentes de Maale era sem dúvida paroquial. Eles não pediram a abolição da chefia e da realeza ou mesmo a eliminação da propriedade da terra; eles não ansiavam pela criação de uma “nova” sociedade, mas, em vez disso, peticionavam pela restauração do que concebiam ser uma ordem moral anterior (DONHAM, 1999, p.41, tradução nossa)⁹

Assim, para o povo Maale, a “revolução” seria um acontecimento positivo na medida em que permitisse um retorno a modos de vida tradicionais. Nesse sentido, como bem nota Donham ao tratar das inúmeras facetas que a ideia de modernização assumiu na Etiópia, a revolução como ideia e prática adquire sentidos conflitantes.

Shaun Kingsley Malarney (2002), em um livro cuja abordagem é tanto histórica quanto etnográfica, analisa os impactos da revolução vietnamita em uma vila próxima a Hanói (Thinh Liet). A chegada dos revolucionários em 1954, ano da conquista da independência do país contra a França, implicou a imposição de uma nova teoria sobre a sociedade, bem como “new visions of the past and how they arrived at their present” (MALARNEY, 2002, p.23).

No Vietnã, as mudanças impostas passariam pelo campo da cultura e da moral. No campo da cultura, o objetivo era a superação do que os agentes revolucionários denominaram de “passado feudal”. Tal termo daria conta não só de um passado marcado por relações desiguais, mas também faria referência a práticas tidas por não científicas. A construção de uma ideologia que se pautasse tanto na igualdade social quanto na valorização da ciência poderia ser encarada como algo ligado à modernização.

Todavia, no campo da reforma moral a relação entre passado e futuro era mais nuançada. De fato, analisando alguns dos inúmeros textos de Ho Chi Minh, Malarney (2002, p.54) acusa diversas semelhanças entre o pensamento do líder revolucionário e do pensamento neo-confuciano – que, para todos os efeitos, representava o núcleo duro do pensamento tradicional.

⁹ Judged by standards of the urban intelligentsia at the time, the viewpoint of the Maale dissidents was no doubt parochial. They did not ask for the abolition of chiefship and kingship or indeed for the elimination of land ownership; they did not look forward to the creation of a “new” society but petitioned instead for the restoration of what they conceived was a previous moral order.

Os exemplos apresentados acima apontam para uma compreensão mais matizada sobre a revolução e suas temporalidades, marcadamente por darem voz àqueles que vivenciaram momentos revolucionários e, de certa forma, buscaram narrar sua própria história. De toda forma, a compreensão de que as concepções sobre revolução e tempo podem ser variadas, aproxima-nos das discussões sobre a antropologia da história.

2. *Antropologia da História*

A discussão apresentada acima buscou situar o termo “revolução” em um debate mais amplo sobre diferentes, e por vezes divergentes, noções de temporalidade. Para além de uma discussão mais teórica e abstrata sobre “revolução”, os exemplos etnográficos de Cuba, Vietnã e Etiópia apontaram para uma perspectiva na qual conceitos de temporalidade são mobilizados pelos próprios agentes.

Partindo-se da diferenciação elaborada por Michel-Rolph Trouillot (2015) entre história como processo e história como narrativa, podemos entender que não só os historiadores profissionais elaboram conceitos e concepções sobre temporalidade, mas também os agentes que *fazem a história* propriamente.

Explorar as concepções de temporalidade dos agentes permite também que nos deparemos com formas não-ocidentais de concepção do mundo. É o que argumentam Stephan Palmié e Charles Stewart (2016, p.207) ao proporem o que denominam de “Antropologia da História”. Para os autores:

A antropologia da história investiga principalmente a própria ideia de história – os pressupostos, princípios e práticas que informam a aquisição de conhecimento sobre o passado e sua apresentação social [...]. A antropologia da história convida à reorientação crítica, transformando a própria história, como forma de conhecimento e práxis social, num objeto de investigação antropológica [...]. Uma antropologia da história [...] amplia a exploração de como a história é concebida e representada nas sociedades não ocidentais, onde o estudo etnográfico pode revelar formas locais de produção histórica que não estão em conformidade com os cânones da historiografia padrão (*tradução nossa*)¹⁰

¹⁰ The anthropology of history inquires foremost into the very idea of history – the assumptions, principles and practices that inform the acquisition of knowledge about the past, and its social presentation [...]. The anthropology of history invites critical reorientation by turning history itself, as a form of knowledge and social praxis, into an object of anthropology inquire [...]. An anthropology of history [...] extends the exploration of how history is conceived and represented in non-Western societies, where ethnographic study can reveal local forms of historical production that do not conform to the canons of standard historiography.

Conquanto a proposta dos autores sobre história seja inovadora, a compreensão de que o tempo e as noções de temporalidade são uma construção social não é tão nova. A noção de “tempo” como categoria social foi esboçada por Durkheim em ao menos três obras. Em seu artigo “Representações individuais e representações coletivas” de 1898, Durkheim já afirmara que “a vida coletiva, como a vida mental do indivíduo, é feita de representações” (1970 [1898], p.13). O objetivo central do texto é apontar a independência de tais representações em relação a seu substrato material, buscando atacar a ideia corrente de que a memória seria um fato puramente biológico, resultante de uma sucessão de decorrências físico-psíquicas.

Indiretamente, Durkheim coloca em xeque a noção kantiana de que existiriam categorias inatas ao homem, pressupostas à própria capacidade de conhecimento, como a noção de espaço e tempo. De maneira análoga, Durkheim (1970, p.37) ataca o que chama de “sociologia individualista” que estaria presa ao “princípio da velha metafísica materialista [...]”. Da mesma forma que seria um equívoco apontar as representações individuais como meras decorrências de elementos biológicos, também seria absurda a ideia de que o todo social poderia ser explicado por meio da análise de suas partes, vale dizer as ações individuais.

Segundo Fernando Pinheiro Filho (2004, p. 140), Durkheim dá um passo importante ao esboçar a possibilidade de se analisar a sociedade a partir de sua dimensão simbólica, deslocando a centralidade antes atribuída à morfologia social, cerne de sua obra “Divisão do trabalho social” de 1893. Assim, as representações coletivas, não obstante se conformarem no substrato coletivo, não estão a ele presas. Nas palavras de Durkheim (1970, p. 38)

[...] uma vez que uma primeira base de representações assim se constitua, elas se tornam, pelas razões que apresentamos, realidades parcialmente autônomas, que vivem uma vida própria. Têm o poder de se atrair, de se repelir, de formas entre si sínteses de toda espécie, que são determinadas por suas afinidades naturais e não pelo estado do meio em que evoluem (DURKHEIM, 1970, p.38).

No artigo “Algumas formas primitivas de classificação”, escrito com Marcel Mauss em 1903, Durkheim também busca afastar a ideia de que as capacidades lógicas seriam resultantes exclusivamente da psicologia individual. Para os autores, o pensamento lógico e mesmo o científico, está inextricavelmente ligado a instituições sociais, calcado na “função classificadora”.

Além de evidenciarem a origem social do pensamento lógico, os autores também buscam indicar sua “história” e sua “pré-história”, vale dizer: o pensamento científico teria suas origens em “formas primitivas de classificação” ligadas ao pensamento religioso ou mítico. A perspectiva que se abre, então, é a possibilidade da existência de diferentes formas de classificação do mundo consoante as diferentes formas de organização social. Ao final do artigo, os autores sinalizam a possibilidade de se estender tal análise para categorias como *espaço* e *tempo*:

Aquilo que procuramos fazer para a classificação poderia também ser tentado para as outras funções ou noções fundamentais do entendimento. Já tivemos ocasião de indicar, no decurso do trabalho, de que forma ideias tão abstratas como aquelas de tempo e de espaço se acham, a cada momento de sua história, em íntima relação com a organização social correspondente (MAUSS; DURKHEIM, 2015, p. 455).

A variabilidade das noções de tempo e espaço, bem como a importância do pensamento religioso, foram tratados mais diretamente por Durkheim em sua obra *Formas elementares da vida religiosa* de 1912. A religião seria a organização básica responsável por originar todo o pensamento lógico, sendo a própria ideia de sociedade a “alma da religião”.

A noção de tempo seria própria do ser humano, uma construção social que transcenderia as percepções individuais de temporalidade – novamente, afirma-se a natureza social dos fenômenos sociais. Para Durkheim, o tempo se exprimiria como uma categoria social de vital importância para a organização da vida coletiva. Sendo eminentemente abstrato e impessoal, o tempo serviria como um referencial a partir do qual os acontecimentos da vida social seriam situados. Como acentua o autor:

Não é o meu tempo que está assim organizado; é o tempo tal como é objetivamente pensado por todos os homens de uma mesma civilização. Apenas isso já é suficiente para fazer entrever que uma tal organização deve ser coletiva. E, de fato, a observação estabelece que esses pontos de referências indispensáveis, em relação aos quais todas as coisas se classificam temporalmente, são tomados da vida social. As divisões em dias, semanas, meses, anos, etc., correspondem à periodicidade dos ritos, das festas, das cerimônias públicas. Um calendário exprime o ritmo da atividade coletiva, ao mesmo tempo que tem por função assegurar sua regularidade (1996, p. XVII)

A perspectiva de Durkheim sobre a variabilidade das concepções de tempo seria também observada em estudos empíricos. Benjamin Lee Whorf (1950) discute a relação entre a linguagem e as formas de compreensão da temporalidade. Em um polêmico artigo,

o autor argumenta que os Hopi, povo ameríndio que habitava o atual estado de Arizona, não possuíam qualquer referência gramatical (palavras, expressões etc.) que se relacionasse, direta ou indiretamente, ao tempo – marcadamente em sua divisão tripartite entre passado, presente e futuro. Isso porque a visão de mundo (*Weltanschauung*) dos Hopi não contemplaria construções de tempo e espaço abstratas e vazias.

Whorf avança a ideia de que a metafísica Hopi orbita em torno de dois preceitos diferentes das noções de *tempo* e *espaço*, como no pensamento ocidental. Tais preceitos foram entendidos pelo autor como *manifested* e *manifesting* (ou *unmanifest*) – manifestado e manifestando (ou não-manifesto). Tal polaridade poderia ser entendida também como *objetivo* e *subjetivo*, respectivamente. No primeiro caso, estaria tudo que pudesse ser captado pelos sentidos, incluindo, mesmo que de maneira indistinta, passado e presente. O segundo caso se aproximaria mais à noção de futuro em um sentido bastante amplo, englobando também elementos que somente existiriam na mente, no intelecto ou mesmo nos desejos.

Embora a abordagem de Whorf tenha sido alvo de muitas controvérsias, é importante salientar que o autor contribuiu, mesmo que de maneira extremada, para a ideia de que noções de tempo e temporalidade não são absolutas e universais, mas estão ligadas a diferenças culturais.

Edmund Leach (2010) tratou do tema em seus “Dois Ensaios a Respeito da Representação Simbólica do Tempo”. No primeiro deles (“*Crono e Cronos*”), partindo de sua constatação de que entre os Kachin inexisteria uma só palavra que desse conta das múltiplas semânticas de *time* em inglês, Leach argumenta que, posto que existam múltiplas formas de compreensão sobre o tempo, seria possível agrupá-las em duas formas básicas de experiência, a saber, repetição e não-repetição.

A ideia de repetição pode ser notada em formas de mensurar o tempo por meio do relógio ou da pulsação. Da mesma forma a repetição também se daria na sucessão de dias, estações do ano etc. Por outro lado, haveria também a ideia de não-repetição, sendo o caso mais emblemático a noção de nascimento como um começo e da morte como um fim. Leach assevera que a visão moderna de tempo tende a dar mais relevo ao segundo modelo (não-repetição), embora haja a noção implícita de repetição, pois mesmo a relação entre começo e fim são, amiúde, encaradas como sucedâneos de um processo cíclico. Mas Leach vai além, argumentando que em certas sociedades primitivas o tempo não é sentido como algo linear, tampouco como algo que gire “em uma mesma roda”. Nas palavras de Leach (2010, p.195):

Pelo contrário; o tempo é experimentado como algo descontínuo, uma repetição de inversões repetidas, uma sequência de oscilações entre opostos polares: dia e noite, inverno e verão, seca e cheia, velhice e juventude, vida e morte. Em tal esquema, o passado não tem “profundidade”, todo o passado é igualmente passado; é simplesmente o oposto de agora.

No segundo ensaio (“O Tempo e os Narizes Falsos”), Leach retoma a distinção entre o tempo como repetição e como não-repetição (agora, denominado de entropia) mas agrega a importância da velocidade como o tempo é sentido e percebido. O autor acentua que a ideia de que o tempo fluiria de maneira *constante* não passa de uma construção humana, dado que, mesmo em termos biológicos, é possível perceber discontinuidades na velocidade do tempo. Leach exemplifica sua assertiva com o processo de cicatrização de uma ferida, que ocorreria de maneira mais célere na juventude que na velhice.

Tal concepção permite ao autor alegar que a forma descontínua de percepção do tempo é, na verdade, a forma mais elementar e primitiva de se entender o tempo. Neste sentido, a importância dos rituais parece ser central, pois seria a forma de organização do tempo e da vida social por excelência. Como afirma Leach (2010, p.207):

Quero, primeiramente, enfatizar que entre as várias funções que a celebração de festivais pode preencher, uma função muito importante é a da ordenação do tempo. O intervalo entre dois festivais sucessivos do mesmo tipo é um “período”, geralmente um período que tem nome, por exemplo, “semana”, “ano”. Sem os festivais, tais períodos não existiriam, e toda a ordem sairia da vida social. Falamos na medida do tempo, como se o tempo fosse uma coisa concreta à espera de ser medida; mas de fato nós criamos o tempo através da criação de intervalos na vida social. Até que tivéssemos feito isto, não havia tempo para ser medido.

A relação entre noções de temporalidade e práticas rituais é bastante discutida por autores que tratam do tema “revolução” em contextos distintos como França (OZUF, 1988), Vietnã (MARLANEY, 2002), Cuba (GONÇALVES, 2017), Camboja (EVANS, 1998), Romênia (VERDERY, 1995) e China (LEESE, 2011). Tais obras exemplificam o quanto as noções de temporalidade expressas direta ou indiretamente na ideia de revolução podem ser múltiplas. Elas suscitam também a discussão sobre as relações de poder que subjazem as disputas sobre formas de compreender o tempo, que em última instância indica a forma como o presente está situado em sua relação com o passado e o futuro. Isso se torna ainda mais presente quando se trata de uma revolução, como veremos nas discussões sobre a Revolução Cultural chinesa.

3. *O tempo na tradição chinesa*

Na presente seção buscarei discutir brevemente algumas concepções chinesas sobre tempo e temporalidade, visando demonstrar como havia no país uma longa tradição de reflexões filosóficas sobre o tema que se manifestava em uma pluralidade de ideias distintas sobre passado, presente e futuro, bem como quanto à relação entre estes três termos e sua própria existência como categoria.

Alberto Castelli (2015) argumenta que o tempo na perspectiva chinesa, em linhas gerais, não seria considerado como um processo progressivo de mudanças transformações, como defenderiam pensadores ocidentais como Isaac Newton, Immanuel Kant ou Auguste Comte. Segundo Castelli, a concepção oriental acerca do tempo partiria de uma concepção que engloba simultaneamente repetição e transformação. Castelli (2015) acentua o papel da cultura como um elemento importante nas diferentes noções de tempo, encarando o cristianismo como uma das fontes a moldar a concepção ocidental de tempo:

A teologia cristã dividiu o tempo em passado, presente e futuro, e tal concepção de tempo forçou a civilização ocidental a estudar a natureza para desvendar o segredo guardado pelo futuro misterioso, e assim abriram o céu e desenterraram a terra para competir com a natureza. e enriquecer-se com uma promessa do Céu. A civilização asiática não competiu com a natureza porque nunca teve um futuro para decodificar, a mesma adivinhação é uma prática usada para ajustar a presença e não para tentar mudar os acontecimentos futuros. Os asiáticos, especialmente a China, portanto, não desafiaram a natureza, mas sim a aceitaram (CASTELLI, 2015, p.27, *tradução nossa*)¹¹

Castelli (2015) ressalta que ambas as tradições de pensamento, oriental e ocidental, apresentam a ideia da transformação ligada à noção de tempo. Todavia, embora revelem a ideia de mudança (a metáfora do tempo como um rio é comum tanto à Confúcio quanto à Heráclito, afinal), a visão ocidental estabelece tal mudança como um processo voltado para a frente e para o novo, ao passo que a perspectiva chinesa encara a mudança como um processo que engloba tanto a transformação quanto a repetição.

Castelli (2015) argumenta também que a preponderância da ideia de presente pode ser notada na própria língua chinesa, na qual o presente é a maneira padrão de expressão

¹¹ Christian theology divided time into past, present and future, and such conception of time forced Western civilization to study nature in order to unveil the secret held by the mysterious future, and so they opened the sky and they dug up the earth to compete with nature and enrich themselves with a promise of Heaven. Asian civilization did not compete with nature for they never had a future to decode, the same divination is a practice used to adjust the presence rather than the attempt to change coming events. Asians, China specially, therefore did not challenge nature but rather accepted it.

dos verbos, havendo a necessidade de se utilizar marcadores adicionais para marcar as indicações de futuro e de passado. Outro aspecto apontado pelo autor é que a própria cosmogonia chinesa não entende a criação do mundo a partir do nada, de modo a demarcar o início do tempo. De fato, Anne Birrel (1993, p.23) considera que o princípio básico da cosmologia chinesa não é a figura de um criador, como na tradição judaico-cristã, mas sim um vapor primordial, incorporando a energia que governa matéria, tempo e espaço.

Deve-se observar, entretanto, que o que se denomina de pensamento chinês é na verdade conformado por uma diversidade de autores e tendências, que por vezes partem de pressupostos divergentes ou até conflitantes. Fung Yu-lan (1985, p.30) acentua que entre os séculos V e III a.C. havia, de fato, uma multiplicidade de escolas de pensamento e somente com o passar dos séculos foram se consolidando dois grandes sistemas filosóficos, o Confucionismo e o Taoísmo. Assim, ao abordarmos a concepção chinesa acerca do tempo, discutiremos as duas correntes mencionadas.

Mengyu Li (2008, p.66) afirma que, diferentemente do tempo ocidental (objetivo, absoluto e progressivo), a noção chinesa teria por marcas a subjetividade, a relatividade e a flexibilidade, embora acentue também diferenças entre concepções confucianas e taoístas. Confúcio, vivendo em uma época conturbada, encara o tempo como algo fluído, mas não se furta de apresentar um forte tom saudosista. Assim, a ideia confuciana de tempo envolve tanto a noção de perfectibilidade do passado, marcadamente o período áureo da Dinastia Zhou, quanto a noção de que cada ação deve ocorrer em seu momento ideal. Nas palavras de Mengyu Li (2008, p.68) “[...] a orientação temporal no confucionismo é multidimensional: o seu foco no passado permite que o seu núcleo ético seja estabelecido sobre o rico legado transmitido pelas antigas dinastias e a sua atitude positiva e ativa em relação ao tempo também é esclarecedora” (*tradução nossa*).¹²

Nesse sentido, Chin-Chieh Huang (1995, p.77) entende que a visão histórica confuciana pode ser caracterizada pelos termos *hsing* e *pi*. O primeiro faz referência à forma como o antigo deve ser observado para se conhecer o novo, enquanto o segundo aponta para a importância de se conhecer o estranho utilizando-se do que já é conhecido. As duas formas de concepção do tempo implicam também em uma maior importância da

¹² [...] the time orientation in Confucianism is multidimensional: its past-time focus enables its ethical core to be established upon the rich legacy passed down from the former dynasties and its positive and agile attitude towards time is also enlighten.

história, vale dizer, a crença de que o conhecimento do passado pode servir de guia para as ações no presente.

Outra corrente de pensamento importante é a denominada taoísmo. Segundo Fung Yu-lan (1962, p.175), tendo por base as obras de Lao-tse e Zhaungzi, tal corrente de pensamento somente foi considerada uma escola durante o período da dinastia Han (206 a.C. – 220 d.C.), notadamente como uma forma de diferenciar tais pensadores do pensamento tradicional da época. Fazendo um balanço sobre as principais escolas de pensamento na China, Anne Cheng (2008, p.122) destaca as peculiaridades de cada uma, enfatizando os pensamentos de Lao-tse e Chuang-tse (Zhuangzi), no caso do taoísmo

[...] os confucianos preconizam fazer reinar o *ren*, os moístas procurar o interesse do maior número; para os legalistas é preciso nada mais nada menos que impor a mesma lei a todos. Em contrapartida, um Chuang-tse [Zhuangzi] ou um Lao-tse não se põem a procurar meios para remediar uma situação, mas colocam-se simplesmente à escuta, numa atitude chamada de não-agir

Dessa forma, o Taoísmo, filosofia baseada no ideal de liberdade e da vida na natureza, concebe o tempo como algo relativo e ilimitado. Zhuang Zi, por exemplo, não compreendia o tempo como uma força controladora da humanidade, mas sim algo que podia ser controlado pelos homens. Estabelece-se, assim, uma visão flexível e subjetiva de tempo.

O pensamento taoísta também apontava para a ideia de um tempo cíclico. Como afirma Isabelle Robinet (1997), tal ideia não implicava necessariamente no ideal de repetição e na ausência de transformações. De fato, a concepção taoísta de temporalidade parte de uma ideia de “processo circular ativo”. Nas palavras da autora:

[...] embora a concepção taoísta de tempo seja cíclica e seus seguidores vejam um retorno constante às alternâncias entre as forças Yin e Yang, uma unidade repetitiva conforme um modelo básico, ainda há uma forte ideia de progresso, de etapas, e do desenvolvimento, mas mais no desenrolar do destino das criaturas, coisas e eventos do que no próprio mundo (ROBINET, 1997, p.14, *tradução nossa*)¹³

Nota-se, assim, que a questão do tempo foi um elemento importante no desenvolvimento da filosofia chinesa, ajudando a conformar a própria maneira como o

¹³ [...] although the Taoist conception of time is cyclical and its followers see a constant return to alternations between Yin and Yang forces, a repetitive unity conforming to a basic model, there is still a strong idea of progress, of stages, and of development, but more in the unfolding of the destiny of creatures, things, and events than in that of the world itself.

mundo era organizado mentalmente. Conforme se verá nas discussões adiante, as compreensões sobre o tempo também foram utilizadas politicamente, ora em defesa de um regime, ora como argumento para derrubá-lo.

De fato, o que subjaz visão taoísta e confucionista acerca do tempo é uma forma de discurso de poder, na medida em que, inescapavelmente, tangenciam questões sobre a legitimidade de governos, bem como a conduta esperada de seus súditos. Quando em momentos limítrofes, como a erupção de revoluções e a derrubada de regimes, tais noções seriam mobilizadas, direta ou indiretamente, por todos os agentes envolvidos.

Capítulo 3. O Pequeno Livro Vermelho: a revolução e seu discurso oficial

Neste capítulo discutirei as noções de temporalidade relacionadas à ideia de revolução expressos no livro Citações do Presidente Mao Zedong, mais popularmente conhecido como Pequeno Livro Vermelho, uma coletânea de citações de discurso de Mao Zedong que se tornou o principal ícone da Revolução Cultural na China e do maoísmo em todo o mundo. Para tanto, utilizarei traduções em português, francês, espanhol e inglês, todas elas traduções oficiais, realizadas pelos órgãos do Partido Comunista Chinês.

O livro, organizado em 1964 pelo marechal Lin Biao, à época uma figura bastante próxima a Mao, possui 427 citações divididas em 33 capítulos. Os temas são variados, mas em linhas gerais tratam da relação entre o exército, o Partido e as massas, englobando aspectos sociais, políticos e econômicos. O livro foi organizado inicialmente para a circulação entre as forças armadas, mas dois anos depois seu alcance já era nacional, circulando principalmente entre estudantes e trabalhadores. De fato, Mao utiliza frequentemente a categoria “massas” para descrever a população de maneira ampla, de modo que seus discursos poderiam ser direcionados aos mais diversos setores da sociedade chinesa da época. Como argumenta Qingya Meng (2022, p.26) acerca do termo e sua presença no Pequeno Livro Vermelho:

O termo “massa” é uma palavra-chave na teoria maoísta, reproduzida cento e trinta e oito vezes no Pequeno Livro Vermelho. Designa ao mesmo tempo o povo chinês, os camponeses, os trabalhadores, os executivos, os intelectuais, os estudantes, os jovens, sem distinção de classe. Mesmo que a Revolução Cultural só tenha começado em 1966, todos os ingredientes estavam reunidos no Pequeno Livro Vermelho para construir a sociedade revolucionária, baseada no sistema comunista chinês que se distanciava então do Partido Comunista Soviético (ex-URSS) (*tradução nossa*)¹⁴

A noção ubíqua das “massas” nos discursos de Mao, explícita ou implicitamente, talvez seja um dos motivos que permitiu que um livro voltado para a educação ideológica das forças armadas conseguisse extrapolar o ambiente da caserna a atingisse a população chinesa de maneira ampla.

¹⁴ Le terme “masse” est un mot clé de la théorie maoïste, reproduit cent trente-huit fois dans le petit livre rouge. Il désigne tout à la fois le peuple chinois, les paysans, les ouvriers, les cadres, les intellectuels, les étudiants, les jeunes, sans distinction de classe. Même si la Révolution culturelle ne démarre qu’en 1966, tous les ingrédients sont réunis dans le petit livre rouge pour édifier la société révolutionnaire, fondée sur le système communiste chinois qui s’est mis à distance à cette époque du Parti communiste soviétique (ex URSS).

Embora a noção de “massas” seja de grande relevância no pensamento de Mao, creio que o termo “revolução” seja tão ou mais importante, pois é a partir dele que todo o pensamento de Mao se articula – as massas só ganham importância na medida em que são consideradas sujeitos revolucionários. Stuart Schram (1967), na introdução da tradução em inglês do Pequeno Livro, nota um fenômeno análogo na forma como Mao trata do socialismo e do comunismo. Não obstante exista no Livro um capítulo intitulado “Socialismo e Comunismo”, Mao não os define propriamente. Assim, ao tratar do que entende ser um dos pontos fracos da forma de exposição de Mao, Schram (1967, p. XXIII) afirma:

[O ponto fraco] reside na praticamente total ausência de qualquer objetivo utópico claramente definido. Este fato é simbolizado pelo extraordinário vazio do capítulo deste livro intitulado “Socialismo e Comunismo”. Embora seja o segundo mais longo de todo o volume [...] este capítulo não tem nada a dizer sobre o que realmente significa socialismo ou comunismo.¹⁵

De fato, o expediente lançado por Mao não é novo. Creio que exemplos notórios nesse sentido possam ser percebidos no uso de vocábulos como *liberdade e igualdade*, alguns dos motes da Revolução Francesa e do movimento de independência dos Estados Unidos, bem como o uso disseminado do termo *desenvolvimento* nos países do chamado Terceiro-Mundo nos anos 1960. Embora tais termos suscitassem debates mais densos, como as discussões de John Stuart Mill sobre liberdade ou de Rousseau sobre igualdade seu uso político, como mobilizador e organizador de movimentos políticos, dava-se propositadamente de maneira vaga, de modo a não fomentar discordâncias profundas que pudessem levar a desagregação de tais movimentos.

Assim, o que pretendo neste capítulo é realizar uma discussão sobre as noções de tempo e temporalidade veiculadas, de maneira latente ou manifesta, nos excertos selecionados para compor o Pequeno Livro Vermelho, ampliando o escopo para outros termos como “progresso”, “reacionário”, além de construções menos diretamente atreladas às noções de passado, presente e futuro, mas que se relacionam de certa forma com a ideia de tempo.

O capítulo contará, para além desta introdução, com uma apresentação do Pequeno Livro, discutindo brevemente como se deu sua construção, bem como sua

¹⁵ It lies in the virtually total absence of any clearly-defined utopian goal. This fact is symbolized by the extraordinary emptiness of the chapter of this book entitled “Socialism and Communism”. Although it is the second longest of the entire volume [...] this chapter has nothing to say about what either socialism or communism actually means.

utilização e importância durante a Revolução Cultural. Por fim, será feita uma análise mais detida de alguns excertos que revelam noções de tempo e temporalidade relacionados à ideia de “revolução”.

1. A construção do Pequeno Livro Vermelho

O Pequeno Livro Vermelho foi um dos pilares da construção do culto à figura de Mao Zedong como líder incontestado da China. Para Frank Dikötter (2017) o culto a Mao se manifestava de diversas formas, com destaque para a presença ubíqua de suas fotografias em espaços públicos e privados, a utilização disseminada de broches e medalhas com sua efígie e o uso difundido do Pequeno Livro Vermelho, lido e ostentado por todo país.

O Pequeno Livro pode ser encarado também como o símbolo de um longo processo de construção e divulgação do chamado “Pensamento de Mao Zedong” – termo cunhado por Liu Shaoqi em 1943. Em tal período Liu era um agente infiltrado no território dominado pelos nacionalistas e utilizou a idealização de Mao como arma de combate político-ideológica. Segundo Daniel Leese (2011, p.11), a ideia de Liu era contrapor o culto a Chiang Kai-shek, líder do partido antagônico aos comunistas, por meio da construção do culto a Mao. De toda forma, tal processo ganharia tração durante os conturbados anos 1960.

Daniel Leese (2011) afirma que entre os anos de 1966 e 1969 foram feitas mais de um bilhão de cópias do Livro. Seus impactos seriam não só ideológicos, mas também econômicos. De fato, como aponta Dikötter (2017), a produção massiva do Pequeno Livro, contando com sua célebre capa vermelha, demandava um uso extensivo de plástico vermelho, fazendo com que o Ministério do Comércio contingenciasse a produção de sapatos, chinelos e brinquedos com vistas a dar conta da nova e extensiva demanda do produto.

Além de ser lido massivamente, o livro também podia ser escutado, ampliando ainda mais seu alcance. Dikötter (2017) conta como membros da Guarda Vermelha utilizavam carros de som para levar a palavra de Mao pelas ruas das cidades. Pryia Lal (2016) assinala que um fenômeno análogo ocorreria também na Tanzânia, país no qual, como decorrência da significativa taxa de analfabetismo da população, o Pequeno Livro, que fora traduzido também para o Suahili, era lido e veiculado por meio da radiodifusão.

O Livro é organizado em um contexto no qual Mao havia sofrido duros revezes. A crítica de Khrushchov ao culto à personalidade engendrado por Stalin na Rússia respingou na relação que Mao tinha com as massas e com os quadros do Partido. Ademais, Mao também estava sofrendo duras críticas pela crise gerada por seu desastroso programa Grande Salto Adiante.

Em tal contexto, o marechal Lin Biao, respeitado chefe militar e muito próximo a Mao, fomenta o estudo de seu pensamento entre os quadros militares. Até a publicação do Pequeno Livro Vermelho, o pensamento de Mao fora organizado nos quatro volumes de suas *Obras Seleccionadas (Selected Works)*, sendo os três primeiros publicados entre 1951 e 1953 e o quarto em 1960. Stuart Schram (1967), no prefácio à versão em inglês do Pequeno Livro, acusa a ocorrência de inúmeras revisões com o objetivo dar maior coesão ao pensamento de Mao e subtrair passagens consideradas contaminadas por erros teóricos, notadamente em seus escritos iniciais.

Segundo Jung Chang e Jon Halliday (2018, p.449), Lin teria fomentado entre os militares o culto a Mao, desde o começo de 1960, por meio da memorização de citações de trechos de seus discursos, sendo essa a base do Pequeno Livro Vermelho. Nesse mesmo sentido, Daniel Leese (2011, p.94) descreve as dificuldades no processo de educação dos quadros militares e a saída apontada por Lin Biao:

O carácter assistemático das Obras Seleccionadas de Mao apresentou dificuldades aos quadros encarregados da educação política. As duas formas básicas de contornar as restrições impostas pelos próprios escritos eram alargar o espectro, incluindo outras obras do cânone marxista-leninista, ou enfatizar o estudo apenas de certos conceitos-chave e adaptá-los através da repetição constante. Lin Biao levou esta última abordagem ao extremo (*tradução nossa*).¹⁶

A distribuição do livro se deu inicialmente entre os quadros militares, sendo que seu formato visava permitir aos soldados o carregarem em seus bolsos – algo que posteriormente facilitaria seu uso também por trabalhadores e estudantes. Com o advento das campanhas voltadas para o estudo do pensamento socialista, o número de impressões aumentou exponencialmente, fazendo com que o governo tivesse de recrutar novos trabalhadores para a fabricação dos livros, além de resultar na escassez de papel para a impressão de outros materiais, como jornais e material escolar.

¹⁶ The unsystematic character of Mao's Selected Works presented cadres in charge of political education with difficulties. The two basic ways of circumventing the restrictions imposed by the writings themselves were either to widen the spectrum by including other works of the Marxist-Leninist canon or to emphasize the study of certain key concepts only and to adapt them through constant repetition. Lin Biao took the latter approach to extremes.

Observando-se a organização geral do livro, nota-se facilmente a presença constante de temas militares. De fato, há capítulos tratando diretamente da relação entre oficiais e soldados, entre o exército e o povo, além de capítulos voltados para a educação e a instrução militares. Outros capítulos abordam os quadros do Partido Comunista, estabelecendo diretrizes políticas e morais para sua atuação.

A divulgação massiva do Pequeno Livro para pessoas que não eram quadros partidários e militares serviu para dotá-las de maior poder de ingerência sobre o governo. Isso porque o Livro permitiu que não-membros do Partido tivessem meios de avaliar as condutas dos quadros locais, pois, doravante, teriam uma espécie de referencial teórico e político de fácil alcance e compreensão para averiguar se as atitudes de membros do Partido estavam conforme ou desconforme tais diretrizes. Nas palavras de Daniel Leese (2011, p.111): “O conhecimento das citações de Mao proporcionou, assim, teoricamente um meio de empoderamento” (*tradução nossa*)¹⁷

À ampla divulgação interna seguiu-se sua expansão em escopo global. Tal processo foi impulsionado pela preocupação do regime instaurado em 1949 com a tradução de textos e discursos para diversas línguas. Com efeito, é o que argumenta Lanjun Xu (2016), para quem houve uma tentativa deliberada do Partido Comunista Chinês em utilizar a tradução e divulgação de textos como forma de colaborar com o processo revolucionário mundial, sendo o Livro Vermelho o exemplo mais notório. Cabe notar que o órgão responsável por algo que se assemelharia a uma tradução oficial, a *Foreign Language Press*, foi fundada em 1952 e se mantém ainda hoje ligada ao Partido Comunista Chinês.

Segundo Daniel Leese (2011, p.108), por volta de 1971 o livro já havia sido traduzido para 36 idiomas, incluindo uma tradução em braile, com mais de 110 milhões de exemplares publicados em todo o mundo. Na França, como afirma Julian Bourg (2016), o Pequeno Livro Vermelho chega como uma tradução pela *Foreign Language Press* em dezembro de 1966. Em janeiro do ano seguinte, somente em Paris, mais de 400 cópias foram vendidas.

Rebecca Karl (p.141), entrevistando japoneses cuja juventude transcorreu durante os anos 1960/70, demonstra o impacto da Revolução Cultural no Japão e o grande papel do Pequeno Livro Vermelho entre os estudantes japoneses que passaram a se identificar com o processo que se desenrolava na China. O movimento Naxalita, fundado na Índia

¹⁷ “Knowledge of Mao quotations thus theoretically provided a means of empowerment”.

em finais dos anos 1960, tinha fortes raízes no pensamento maoísta, notadamente por meio de sua veiculação por meio do Pequeno Livro Vermelho. Segundo Sreemani Chakrabarti (2014), o Livro serviu como o único guia de ação para o movimento ao menos até a morte de seu primeiro líder, Charu Majumdar, em 1972.

A gama de países e movimentos que tiveram contato ou mesmo utilizaram do Pequeno Livro como base ideológica é ampla demais para ser tratada aqui em detalhe. Em todo caso, exemplos notórios são os casos do Peru, discutido por David Scott Palmer (2014), Vietnã e Camboja, discutidos por Julia Lovell (2019), bem como no continente africano de forma geral, como discute Bill V. Mullen (2016).

A centralização do processo de traduções, se por um lado visava ampliar o escopo de alcance do livro, por vezes criando a oferta antes da demanda, por outro servia para permitir um maior controle do Partido sobre o que era produzido. É de se notar que, para além do controle da produção de bens culturais como imagens e discursos, havia a preocupação constante em se garantir a hegemonia da interpretação deles.

De fato, muitos autores notam como era disseminada uma grande preocupação em se seguir as diretrizes do Partido da forma mais estrita possível, visando evitar qualquer tipo de reprimenda. Jung Chang (2006, p.418) conta um caso no qual um diretor fora condenado por usar maquiagem excessiva ao encenar uma das oito óperas autorizadas pelo regime durante a Revolução Cultural. No plano do discurso, o controle se dava de maneira análoga.

O PCC [Partido Comunista da China] prestou enorme atenção ao controle das obras e da imagem de Mao Zedong e interveio repetidamente contra a impressão e distribuição não autorizada de seus discursos e fotos [...] Afinal, o PCC teve que garantir uma implementação uniforme de suas políticas através de cerca de 20 anos. milhões de membros do partido num estado com uma população de mais de 745 milhões de pessoas no início da Revolução Cultural. (LEESE, 2011, p.21, *tradução nossa*)¹⁸

Analisando o contexto e a forma com a qual foi feito e como se deu sua circulação, é possível vislumbrar uma notável relação do Pequeno Livro Vermelho com o passado. A própria forma de organização de citações de um pensador pode ser notada já nas

¹⁸ The CCP paid enormous attention to the control of the works and image of Mao Zedong and repeatedly intervened against the unauthorized printing and distribution of his speeches and pictures [...] After all, the CCP had to secure a uniform implementation of its policies through roughly 20 million party members in a state with a population of more than 745 million people at the outset of the Cultural Revolution.

dinastias ancestrais. O próprio Mao havia comparado a coletânea com suas citações aos trabalhos de Laozi e Confúcio (LEESE, 2011, p.114).

Outro aspecto a ser notado é o argumento levantado por Edgard Snow (1973) quanto à preponderância da figura de Mao na China revolucionária, na medida em que o Pequeno Livro Vermelho se conformou em um ícone do culto a Mao. Snow visitou a China em 1936, momento no qual o Partido encontrara refúgio na região de Shaanxi após a fuga dos nacionalistas em Shanghai, em uma epopeia celebrada como a Grande Marcha (1934-1935). A importância de Snow na divulgação da revolução chinesa e da importância de Mao por todo o mundo é afirmada por Daniel Leese (2011, p.3).

Snow retornaria à China durante o período da Revolução Cultural, acusando o desenvolvimento acelerado de um verdadeiro culto a Mao. Um dos motivos avançados por Snow para tal fenômeno, conforme bem acentua Leese (2011), seria a persistência de uma mentalidade de culto ao imperador, ainda presente na China, não obstante a derrubada do império em 1911. Stuart Schram (1967) aponta diferenças entre o culto a Mao e o culto ao imperador, pois no primeiro caso haveria uma notória e buscada participação popular, ao passo que no culto ao imperador era algo próprio das elites. Todavia, Schram (1967) enxerga na forma prescrita para o estudo do Pequeno Livro Vermelho fortes similaridades como o modo prescrito para o estudo dos textos confucianos.

A perspectiva de que o culto a Mao possuía simultaneamente elementos próprios da tradição chinesa e elementos modernos, como a participação popular em uma espécie de política de massas, deve ser considerada na medida em que indica que, sem embargo da recorrência da ideia de revolução como um processo de modernização nos discursos de Mao, a conformação do Pequeno Livro Vermelho, bem como sua utilização como um objeto de culto, carregam aspectos próprios da tradição chinesa.

2. Tempos e Revoluções no Pequeno Livro Vermelho

O Pequeno Livro é composto por 33 capítulos, abarcando os mais diversos temas. Alguns tratam diretamente de aspectos organizacionais do país, abordando diretamente instituições centrais como o Partido Comunista (cap. 1) o Exército Popular (cap. 9), bem como princípios organizacionais como a unidade (cap. 25), a disciplina (cap. 26) e a crítica e a autocrítica (cap. 27). Ainda nesse sentido, alguns capítulos tratam das relações entre oficiais e soldados (cap. 13) e entre o exército e o povo (cap. 24).

É possível agrupar alguns capítulos que tratam de conceitos centrais na narrativa chinesa, notadamente a veiculada por Mao. Assim, temas como o imperialismo (cap. 6), a linha de massas (cap. 11), o patriotismo e o internacionalismo (cap. 18). Há também capítulos que buscam balizar a atividade intelectual, acentuando a importância da investigação e do estudo (cap. 23 e cap. 33), abordando os métodos de pensamento e trabalho (cap. 22), a educação e a instrução militar (cap. 16) e a importância de se eliminar concepções errôneas (cap. 24). Por fim há também capítulos que tratam diretamente de categorias e definições mais amplas, como os comunistas (cap. 28), os quadros (cap. 29), os jovens (cap. 30) e as mulheres (cap. 31).

O primeiro capítulo do Pequeno Livro Vermelho trata do Partido Comunista, sustentando sua centralidade e importância como condutor do processo revolucionário. Assim, o Partido é definido como a “força-núcleo” (“force at the core”, “noyau dirigeant”, “fuerza-nucleo”) da causa comunista, tendo por base o pensamento marxista-leninista. Dentre os vários excertos que abordam tal temática, há um bastante elucidativo sobre a perspectiva temporal da revolução, retirado de um discurso de 1945 (“Sobre o governo de coalização”), no qual Mao (2010, p.11) afirma:

Sem os esforços do Partido Comunista da China, sem os comunistas chineses como pilar principal do povo chinês, a independência e a libertação não são possíveis, assim como não será possível a industrialização e a modernização da agricultura da China.

A centralidade do Partido é explicitamente afirmada (“pilier”, “mainstay”, “sostén”), sendo essa a tônica do capítulo como um todo. O excerto estabelece também, e de maneira textual, a conquista da independência e da libertação, além da industrialização e da modernização agrícola, como os objetivos dos comunistas e, por consequência, do movimento revolucionário. Os dois últimos termos relacionam-se a uma noção de desenvolvimento que englobe campo e cidade, dois setores em constante tensão em países em desenvolvimento.

Partindo-se de uma compreensão de que a China estava *atrasada* em relação aos países capitalistas desenvolvidos do período, a industrialização e a modernização da agricultura esboçam a noção da revolução como uma espécie de atualização econômica e social, no qual o país atingiria os padrões europeus e estadunidense. Nesse sentido, a revolução parece não se contrapor ao capitalismo, devendo resultar em sua destruição,

mas se configuraria em um meio justamente para a consolidação do capitalismo moderno, como observado no caso de Cuba por Gonçalves (2013).

Diferentemente de “industrialização” e “modernização”, as noções de independência e libertação são mais políticas que propriamente econômicos e sociais. De fato, a China não foi formalmente colonizada por potências europeias, embora na prática fosse paulatinamente dominada após as Guerras do Ópio de meados do século XIX e as muitas crises internas e externas que se seguiram. Nesse sentido, a ideia de “libertação” e “independência” parecem indicar uma espécie de retorno a um *status quo* anterior à invasão ocidental.

A relação entre revolução e independência não é nova. Benedict Anderson (2008) em seu celebre estudo discute explicitamente o papel dos movimentos de independência latino-americanos na conformação do nacionalismo. João Felipe Gonçalves (s.d.) ao analisar os casos haitiano e cubano, nota que em ambos o termo “revolução” era utilizado, tanto pelo regime instaurado por Fidel Castro quanto pelo instaurado por François Duvalier, para tratar das lutas pretéritas de independência, criando um liame entre passado e presente, de modo a justificar o governo em exercício sob a ideia de nação.

No caso do Livro Vermelho, a relação entre passado e futuro pode ser percebida em outra passagem, um excerto extraído de um discurso de 1938, “O papel do Partido Comunista da China na guerra nacional”. Na passagem, Mao (2010, p.12) reforça a importância de se lançar mão da ideologia correta, que permita a exata compreensão da realidade e indique a maneira de agir.

Um partido político que dirige um grande movimento revolucionário não pode conquistar a vitória sem dominar a teoria revolucionária, sem possuir um conhecimento da história e sem compreender profundamente o movimento prático (2010, p.12)

Nesse excerto, Mao estabelece os três elementos sem os quais um movimento revolucionário não poderia lograr êxito, a saber o domínio da teoria revolucionária, o conhecimento da história e a compreensão do movimento prático. Com efeito, esse trecho é um dos que expressa maiores possibilidades de interpretação consoante a tradução utilizada. O primeiro elemento, observado isoladamente, parece não ser muito inovador – afinal, afirma a indispensabilidade da teoria revolucionária a um partido que pleiteia fazer a revolução. Mas quando colocado em perspectiva, conjuntamente aos demais

elementos, a intenção parece ser a de estabelecer a importância em se manter a coesão entre teoria e prática.

Assim, entraria a ideia de “conhecimento da história”. É possível que a *história* seja aqui entendida como uma forma de *realidade*, em uma compreensão um tanto ingênua de que *história* é o que já passou, algo não passível de mudanças, de modo a garantir a segurança da imutabilidade. Conhecer a história, assim, poderia simbolizar o conhecimento da realidade presente da China no momento, mas tendo-se em conta seus elementos formadores – donde apontar também para o passado.

A tradução em português assemelha-se às traduções em espanhol (“movimiento práctico”) e em inglês (“practical movement”), mas afasta-se ligeiramente das traduções em italiano (“movimento nella sua realtà effettiva”) e em francês (“mouvement dans sa réalité”). Saliento que, não obstante a semântica do trecho como um todo pareça ser quase idêntica, as ideias de “realidade” e “praticidade” parecem guardar relações com a compreensão da situação e com a forma de agir, respectivamente.

O cerne da ideia parece ser a negação, tão cara aos marxistas, de se permitir que qualquer elemento utópico dirigisse o movimento revolucionário. Entretanto, em termos de temporalidades, a “realidade” parece se ligar ao presente e a praticidade ao futuro, na medida em que a primeira se liga a ideia de um diagnóstico e a segunda à ação, uma descreve enquanto a outra comanda.

O que quero salientar é o fato de que Mao buscava, não somente nessa passagem, excluir qualquer elemento utópico de sua perspectiva revolucionária. Assim, mesmo quando pleiteava uma compreensão de revolução como um transporte para o futuro, temperava tal visão com elementos da história e da realidade, com vistas a dar maior concretude às suas propostas. Esses dois elementos, história e realidade, podem ser compreendidos com referências ao passado e ao presente, respectivamente.

A relação entre passado, presente e futuro permeia, explícita ou implicitamente, diversas passagens do livro, afastando a ideia recorrente de que a revolução tem sua semântica voltada sempre para o futuro. De fato, a importância do passado também parece ser central nas discussões sobre a necessidade de se manter a retidão do partido.

Deve-se observar que a centralidade do Partido não o eximia dos riscos constantes de se desviar de seus propósitos. O alerta foi feito por Mao em 1957 em um discurso sobre o trabalho de propaganda do Partido Comunista. Após demarcar as dificuldades da tarefa do Partido em garantir um padrão de vida adequado aos milhões de chineses, Mao afirma (2010, p.12):

É precisamente com o fim de nos tornarmos capazes de assumir com maior competência essa tarefa, e para trabalharmos melhor juntamente com todos os que, não pertencendo ao Partido, são movidos por altos ideais e estão decididos a promover transformações, que devemos proceder a movimentos de rectificação, tanto agora como no futuro, e corrigir constantemente aquilo que há de errado em nós.

A ideia de “transformação” (“faire aboutir des transformations”, “attuare riforme”, “hacer transformaciones”) parece indicar para o futuro, no sentido de modernização – não obstante de uma maneira mais gradual do que o termo “revolução” faria supor. Todavia, a preocupação constante com a necessidade de movimentos de *retificação*, reflete a importância do passado como um farol a servir de referência às boas práticas do Partido. Assim, para que houvesse as transformações necessárias, fazia-se necessário que o Partido agisse em consonância com um passado idealizado.

Em outras palavras, para alcançar as transformações almejadas era necessário que o Partido não se transformasse em algo distinto do que era originariamente. Se o objetivo era o futuro, os meios deveriam ser condicionados pelo passado. Essa tensão, para não falar em “contradição” ou “dialética”, parece ser recorrente em movimento que pleiteiam a transformação da realidade, mas defendem ferreamente a não transformação do próprio movimento, fazendo com que o ideal de pureza suprima a necessidade de adaptação à realidade que se transforma, como um barco que navega com o farol iluminando a popa!

No capítulo seguinte, “As Classes e a Luta de Classes”, há uma passagem na qual Mao aborda as transformações sociais, tendo por base a noção de contradição. No excerto do discurso “Da contradição” de 1937, Mao afirma (2010, p.15):

Na sociedade, as mudanças são devidas principalmente ao desenvolvimento das contradições que existem no seu seio, isto é, a contradição entre as forças produtivas e as relações de produção, a contradição entre as classes e a contradição entre o *novo* e o *velho*; é o desenvolvimento dessas contradições que faz avançar a sociedade e determina a substituição da velha sociedade por uma nova (2010, p.15)

Dentre as contradições apresentadas, uma se refere mais diretamente à questão temporal, a saber velho e novo. Mao aponta tal contradição como um dos móveis da transformação social – creio até que tais categorias resumam as demais contradições, dado que tanto as forças produtivas quanto as relações produtivas, por exemplo, também se enquadrariam em noções de novo e velho.

Todavia, as noções de novo e velho, da forma como aparecem no texto, parecem só existir por meio da relação que estabelecem entre si, mesmo que seja a de contradição. Embora tal contradição pareça culminar fatalmente em uma nova sociedade a substituir a velha, a visão esboçada por Mao parece ser mais circular do que propriamente linear.

A ideia de que a história é a supressão do velho pelo novo, certamente guarda conotações teleológicas, mas a visão de Mao parece ser mais matizada. Uma determinada sociedade carrega em seu seio uma contradição entre velho e novo, não sendo possível a constituição de uma sociedade totalmente nova, na qual o velho fosse totalmente expurgado. A questão parece ser também lógica. Voltando-se à ideia de que novo e velho são tratados por Mao como se existissem um em função de outro, bem como de que a contradição é constitutiva da sociedade e móvel de suas transformações, uma sociedade *nova* tornar-se-ia inexoravelmente *velha* na medida em que fosse confrontada com outra ainda mais *nova*.

Em um trecho de seu discurso “Da justa solução das contradições no seio do povo” de 1957, apresentada no capítulo “Métodos de Pensamento e Trabalho”, Mao (2010, p.103) apresenta o que denomina “lei da unidade dos contrários”:

A filosofia marxista considera que a lei da unidade dos contrários é a lei fundamental do universo. Essa lei vale universalmente, quer na natureza quer na sociedade humana quer no pensamento do homem. Entre os aspectos opostos duma contradição, há ao mesmo tempo unidade e luta, sendo isso que faz com que as coisas e os fenómenos se movam e mudem. As contradições existem em tudo, mas têm um carácter diferente conforme a natureza de cada coisa ou fenómeno. Para cada coisa ou fenómeno concreto, a unidade dos contrários é condicional, temporária, transitória e portanto relativa, enquanto que a luta dos contrários é absoluta (2010, p. 103)

A unidade dos contrários, segundo Mao, é uma lei universal, transcendendo a diferenciação entre natureza e cultura. Dada sua lógica inescapável, as variações possíveis seriam em suas manifestações. A lógica em muito lembra a proposta taoísta da divisão do universo entre duas forças opostas e complementares, consubstanciadas nas noções de Yin e Yang (CHENG, 2008).

Nesse sentido, o velho e novo existiriam simultaneamente. Isso porque ao tratar novo e velho como elementos contraditórios e constitutivos da sociedade, Mao parece ter elidido a possibilidade de ser expurgar o velho do novo. Assim, o *novo*, contraposto a um velho que lhe é exterior, também poderia ser dividido internamente entre *novo* e *velho*, em um raciocínio semelhante à ideia de fractalidade discutida por Susan Gal (2002).

Discutindo a relação entre público e privado, a autora sustenta que a fronteira que separaria ambos os conceitos em categorias estanques, na verdade é ilusória. A reflexão de Susan Gal (2002, p.80) sobre a dicotomia entre público e privado pode ser aproveitada para se pensar a relação entre passado e futuro na forma proposta na presente análise.

Uma abordagem semiótica do público e do privado sugere que, contrariamente à linguagem acadêmica habitual e ao uso do senso comum, “público” e “privado” não são lugares, domínios, esferas de atividade ou mesmo tipos de interação específicos. Menos ainda são instituições ou práticas distintas. Público e privado são categorias culturais coconstitutivas, como muitos salientaram. Mas eles são também, e igualmente importante, signos indexicais que são sempre relativos: dependentes de parte do seu significado referencial do contexto interacional em que são usados (*tradução nossa*).¹⁹

A perspectiva apresentada pela autora indica claramente a possibilidade de que elementos discursivos tidos como opostos possam ser encarados como complementares, no sentido de se constituírem mutuamente por meio da oposição que expressam. No caso da divisão entre passado e futuro, reforça-se a noção de que ambos só existem quando contrapostos, afastando a possibilidade da eliminação completa de um pelo outro.

A questão pode parecer bizantina, mas se torna politicamente relevante ao se aproximar da ideia de *revolução permanente*, noção central no pensamento de Mao ao impulsionar a Revolução Cultural. Para Mao, a revolução não garantiria *per se* o fim das contradições, tampouco a completa supressão dos contrarrevolucionários pelos revolucionários. Em um excerto, do mesmo capítulo que o anterior, extraído de um discurso de 1950, um ano após a vitória revolucionária, Mao (2010, p. 17) busca definir a diferença entre revolucionários e contrarrevolucionários:

Todo aquele que se coloca ao lado do povo revolucionário é um revolucionário. Todo aquele que se coloca ao lado do imperialismo, do feudalismo e do capitalismo burocrático é um contrarrevolucionário. Todo aquele que, em palavras, se coloca ao lado do povo revolucionário, mas age de maneira diversa, é um revolucionário de boca. Todo aquele que se coloca ao lado do povo revolucionário, tanto em palavras quanto em ato, é um verdadeiro revolucionário.

¹⁹ A semiotic approach to public and private suggests that, contrary to customary scholarly parlance and commonsense usage, “public” and “private” are not particular places, domains, spheres of activity, or even types of interaction. Even less are they distinctive institutions or practices. Public and private are co-constitutive cultural categories, as many have pointed out. But they are also, and equally importantly, indexical signs that are always relative: dependent of part of their referential meaning on the interactional context in which they are used.

Mao parece fazer um chamamento, ou um alerta, aos recalcitrantes em aderir ao governo revolucionário recém instaurado. O único critério para ser um “revolucionário” seria aderir às fileiras revolucionárias, sem a necessidade de se comprovar qualquer outro elemento. Propositadamente ou não, Mao acaba por não definir claramente na passagem quais os elementos fariam de um revolucionário um revolucionário, a não ser a tautológica explicação de se alistar ao lado dos revolucionários, em um processo osmótico de definição política. Os “revolucionários” são definidos a partir de seus opostos, a saber “contrarrevolucionário”, raciocínio extensível para os pares “revolução/contrarrevolução”.

Por outro lado, os contrarrevolucionários são definidos de maneira mais precisa, carreando noções explícitas de temporalidade. A luta contra o feudalismo claramente reflete uma luta contra o passado, o imperialismo parece indicar a luta presente contra as forças das potências internacionais que haviam avançado sobre a China desde meados do século XIX. Isso é reforçado pelas constantes menções de Mao sobre a necessidade de se buscar a independência e a libertação nacional, como vimos.

Nesse sentido, em um excerto de um discurso de 1935 acerca da luta contra os japoneses, disposto no capítulo “O Heroísmo Revolucionário”, Mao (2010, p.90) afirma

Nós, a nação chinesa, temos moral para combater o inimigo até à última gota do nosso sangue; estamos determinados a recuperar pelos nossos próprios esforços aquilo que perdemos, e somos capazes de ocupar o nosso lugar entre as nações (2010, p. 90)

O contexto da luta contra a invasão japonesa, certamente, marca a tônica do discurso. Mao fala em nome da nação chinesa e propõe uma luta até a morte tendo em vista dois objetivos: recobrar o que foi perdido internamente e alcançar o lugar que lhe era reservado externamente. É importante notar que na versão em inglês a luta antimperialista é apresentada de forma mais concreta, dispondo que a luta chinesa se dava no sentido de “recover our lost territory by our own efforts”. Nesse caso, não se trata propriamente de recobrar o que foi perdido em termos genéricos, mas de recuperar o território por meio da expulsão dos japoneses.

Na versão em francês, todavia, a perspectiva parece ser próxima à da versão em português: “nous sommes résolus à recouvrer par nos propres efforts ce que nous avons perdu [...]”. Da mesma forma na versão em italiano: “riconquistare con i nostri sforzi ciò

che abbiamo perduto [...]” e em espanhol “[...] recobrar con sus propias fuerzas cuanto ha perdido [...]”.

De toda forma, a ideia de *recuperar* a independência, ou mesmo de *retomar* territórios, indica para uma perspectiva de retorno ao *status quo ante*. O objetivo estabelecido não é trazer o novo, mas de fazer reviver o passado. Certamente, a noção de passado glorioso da China, notadamente nos séculos anteriores à Primeira Guerra do Ópio, não poderia deixar de ser um tópico na mentalidade daqueles que lutavam contra a invasão japonesa.

Assim, o anseio em se recuperar a independência leva à ideia de uma luta que se daria no campo histórico e geográfico; uma luta interna contra o passado feudal da China e uma luta contra as forças externas que ameaçam a soberania chinesa, avançando sobre suas fronteiras. De certa forma, tanto a classe feudal quanto as forças externas, se convergiram na ideia de “capitalismo burocrático”, uma forma de capitalismo oriunda da aliança entre o capital internacional e os setores atrasados do país explorado, vale dizer, os latifundiários e a burguesia comercial.

Entretanto, Mao não desconhece o papel revolucionário progresso dos grupos encarados, agora, como reacionários. A ideia parece ser, novamente, de que o novo e o velho existem somente como termos relacionais, ou de forma dialética, afastando-se da ideia de uma demarcação absoluta entre passado e futuro. Tal raciocínio implica, fatalmente, na compreensão de que mesmo após a vitória revolucionária de 1949, a revolução não estaria consumada, pois seria um processo constante.

De fato, essa temática aparece em outras passagens do Pequeno Livro. Ao tratar dos reacionários por meio da metáfora “tigres de papel”, Mao assume que tanto a classe feudal quanto a burguesa exerceram em algum momento o papel de revolucionários. Em uma intervenção em 1958, apresentada no capítulo “A guerra popular” Mao afirma (2010, p.51)

Assim como não existe uma só coisa ou fenômeno no mundo que não tenha uma natureza dupla (tal é a lei da unidade dos contrários), também o imperialismo e todos os reacionários têm uma dupla natureza - simultaneamente, eles são tigres verdadeiros e tigres de papel. No passado, quando ainda não tinham conquistado o poder, e algum tempo depois dessa conquista, a classe dos proprietários de escravos, a classe feudal dos senhores de terras e a burguesia eram vigorosas, revolucionárias e progressistas, eram tigres verdadeiros. Todavia, com o decorrer do tempo, e em virtude de os seus contrários - a classe dos escravos, a classe camponesa e o proletariado - crescerem gradualmente em força e lutarem cada vez com maior encarniçamento contra elas, essas classes dominantes foram-se transformando

passo a passo no seu contrário, convertendo-se em reacionárias, retrógradas, em tigres de papel.

A longa citação é bastante elucidativa quanto a alguns pontos. Mao aposta na ideia de transformação do novo em velho como um resultado direto da lei de unidade dos contrários. A perspectiva até certo ponto taoísta de Mao, implica na incapacidade de o novo suplantar o velho de uma vez por todas. A vitória do novo sobre o velho é sempre provisória. Assim, se Mao parece sustentar a inevitabilidade da superação do velho pelo novo, tal processo não estaria fadado a terminar, donde ser possível avançar a ideia de uma revolução permanente.

Ao estabelecer os grandes latifundiários, e.g., como “revolucionários progressistas” do passado que se converteram em classes retrógradas, Mao está assumindo que as categorias “novo” e “velho”, assim como seus correlatos “revolucionários” e “reacionários”, são de certa forma ontologicamente vazias, dado que seu significado é dado contingencialmente a partir das relações estabelecidas com outros polos.

A clarividência de Mao parece estar no fato de pontuar uma visão aberta sobre o processo revolucionário. Em primeiro lugar por não negar que as classes tidas como reacionárias já foram revolucionárias em algum momento, cumprindo um papel histórico. Por outro lado, a assertiva de Mao pode ser entendida também como um alerta velado aos revolucionários que chegaram ao poder em 1949, pois desde já estaria aberta a possibilidade, também a eles, de se tornarem “velhos” e serem superados por algo “novo” que surgisse.

Partindo do adágio atribuído a Thomas Jefferson, poderíamos entender que para Mao “o preço da revolução é a eterna vigilância”. Isso fica claro quando trata da importância da autocrítica, em um discurso de 1945 (2010, p.125)

A prática conscienciosa da autocrítica é uma das características marcantes que distinguem o nosso Partido dos demais partidos políticos. Como temos dito, uma casa deve ser varrida regularmente, de contrário, a poeira vai-se acumulando; as nossas casas devem ser lavadas regularmente, pois doutro modo, acabam por ficar cheias de poeira. A mente dos nossos camaradas e o trabalho do nosso Partido igualmente podem ficar cobertos de poeira, razão por que devem ser varridos e lavados também (2010, p. 125)

O trecho acima reforça a ideia da revolução como um momento distendido no tempo ou, em outras palavras, a revolução como um processo permanente. Mas não haveria somente o perigo interno a justificar a constante vigilância revolucionária, os inimigos externos não seriam eliminados de todo após a instauração do regime

revolucionário. Ainda no citado capítulo, “As classes e a luta de classes”, em um excerto de 1957, Mao (2010, p.19) afirma:

Passará ainda muito tempo até que se decida a questão de saber quem levará a melhor na luta ideológica entre o socialismo e o capitalismo dentro do nosso país. Isso é assim porque a influência da burguesia e dos intelectuais que vêm da velha sociedade permanecerá ainda por muito tempo no nosso país, o mesmo acontecendo com a sua ideologia de classe. Se esse facto não for suficientemente compreendido, ou se não for compreendido de todo, cometer-se-ão os mais graves erros, e a necessidade de dar combate no plano ideológico não será atendida (2010, p. 19)

O excerto é de um discurso de 1957, oito anos após a chegada ao poder. Sem embargo, o tom do discurso parece ser menos a celebração de uma vitória, ou um levantamento das conquistas obtidas, mas um alerta. Novamente a contradição entre o novo e o velho – as ideias da “velha sociedade”, “l’ancienne société”, “old society” – parece ser algo permanente, ou ao menos bastante duradouro.

Nessa passagem, Mao se coloca abertamente como uma espécie de mensageiro do futuro, não obstante sinalize para uma vitória incompleta do novo sobre o velho. Mao acusa também a necessidade de que, vencida a luta pelas armas, o Partido siga a luta no campo ideológico, algo que se materializaria, dentre outros movimentos, na Revolução Cultural.

No capítulo seguinte, “O Socialismo e o Comunismo”, as passagens citadas relacionam a ideia de “revolução” com a perspectiva de “futuro”. Em um excerto de seu discurso “A Nova Democracia” de 1940, pode-se ler

O comunismo é simultaneamente um sistema completo de ideologia proletária e um novo regime social. Esse sistema e esse regime diferem de qualquer outro sistema ideológico ou regime social, e são os mais completos, progressistas, revolucionários e racionais da história da humanidade. O sistema ideológico e o regime social do feudalismo já entraram no museu da história. O sistema ideológico e o regime social do capitalismo também se converteram já numa peça de museu, em certa parte do mundo (na União Soviética), enquanto que nos demais países se assemelham a "um moribundo que declina rapidamente, tal como o sol por detrás das montanhas do ocidente". Em breve entrarão igualmente no museu. Só o sistema ideológico e o regime social do comunismo estão plenos de juventude e vitalidade, propagando-se pelo mundo inteiro com a impetuosidade da avalanche e a força do raio (2010, p.21)

O tom entusiasmado do discurso, de fato uma espécie de panegirico à revolução e ao comunismo, revela uma clara relação do futuro como algo positivo, um mundo para o qual somente a revolução pode levar. O comunismo é qualificado como a ideologia “mais perfeita” (“*complete*”), “mais progressista”, “mais revolucionária” e “mais racional”. É interessante notar que a “revolução” é transformada em um adjetivo para

qualificar o comunismo. Assim, não só a revolução levaria ao comunismo, como o próprio comunismo seria uma ideologia revolucionária.

A ideia de revolução parece ser estrategicamente mencionada conjuntamente às ideias de progresso, razão e perfeição. O otimismo da citação acima ressoa à crença no progresso de autores iluministas e positivistas. A ideologia feudal, bem como a capitalista, teria se tornado peça de museu – no último caso, na União Soviética. De um modo geral, Mao parece estar mais confiante na vitória do novo do que estava no excerto anterior, de mais de uma década depois.

A vitória do novo parece ser mera questão de tempo, e um tempo não muito longo, dado que a ideologia velha seria como “um moribundo que morre rapidamente”. Mao parece esboçar também uma ideia negativa de museu, notadamente ao falar de “museu da história”. O fato de tornar-se uma “peça de museu” parece insinuar que as ideologias velhas (feudalismo e capitalismo, e.g.) se tornariam ultrapassadas, ou mesmo anódinas, não mais produziriam efeitos e serviriam apenas para serem observadas como em um museu. De toda forma, a certeza da vitória do novo sobre o velho foi defendida por Mao em trecho de um discurso de 1957, do mesmo capítulo “O Socialismo e o Comunismo”:

O sistema socialista acabará por substituir o sistema capitalista; essa é uma lei objetiva, independente da vontade do homem. Por muito que os reacionários tentem impedir o avanço da roda da história, tarde ou cedo a revolução se fará e conquistará inevitavelmente a vitória (MAO, 2010, p.21)

O novo suplantará o velho “necessariamente” – “*inevitably*”, “*nécessairement*”, “*inevitabilmente*”. A fatalidade com a qual Mao atribui a supressão do velho se deve a sua crença em “uma lei objetiva, independente da vontade humana”. O tom eufórico parece se coadunar ao local no qual tal discurso foi proferido, qual seja em um evento em comemoração ao 40º aniversário da Revolução Russa realizado na própria União Soviética.

A certeza de Mao na vitória inescapável do comunismo, não obstante a existência de discursos nesse sentido, parece não ser uma marca de seu pensamento. Alessandro Russo (2020, p.96) argumenta que, diferentemente da crença corrente entre os comunistas da época acerca da vitória inevitável do comunismo, Mao acreditava justamente no contrário:

Mao, porém, não era um crente. Pois ele insistiu em salientar que não era a certeza da vitória, mas a probabilidade de derrota, que se assomava no

horizonte e precisava ser abordada. Na sua opinião, era altura de reunir forças para o ativismo político de massas. O choque estridente e dissonante que as observações de Mao atingiram sobre o princípio da vitória garantida da cultura revolucionária foi considerado insidioso. Inevitavelmente lançou uma luz dura, mas penetrante, sobre a coerência de uma mentalidade política comum e pressionou sintomaticamente para a necessidade de uma reavaliação completa de toda a sua matriz teórica.²⁰

A compreensão de Alessandro Russo sobre Mao apontada acima, tem em vista um contexto dos anos 1950 e 1960, marcados no plano internacional pela crise no mundo socialista após as denúncias de Nikita Krushchev contra Stalin no XX Congresso do Partido Socialista da União Soviética em 1956 e, no plano interno, na crise econômica e política decorrentes do fracasso do Grande Salto Adiante (1958-1962).

De um discurso de 1955, “Sobre o problema da cooperação agrícola”, há duas passagens bastante ilustrativas da discussão sobre a certeza da vitória e os riscos da derrota. O contexto do discurso é a campanha que visava suplantiar o modelo baseado em pequenas propriedades nascido com a reforma agrária de começo dos anos 1950 pela formação de cooperativas.

No primeiro excerto, Mao parece temer que o caminho para a revolução na China possa ser não o comunismo, mas o restabelecimento do capitalismo.

Nos últimos anos, no campo, a tendência espontânea para o capitalismo tem estado a desenvolver-se diariamente, com novos camponeses ricos a surgirem por toda a parte e muitos camponeses médios abastados a esforçarem-se por transformar-se em camponeses ricos. Por outro lado, muitos camponeses pobres ainda continuam a viver na miséria por falta de suficientes meios de produção, endividados uns, e outros vendendo ou arrendando a terra de que dispõem. Se essa tendência continuar sem reparo, a polarização nas regiões rurais agravar-se-á *inevitavelmente*, dia a dia (2010, p.25, *grifo nosso*)

Nessa passagem, o “inevitável” – “inevitably”, “inévitablement” – não é mais a vitória do novo sobre o velho, mas o retorno do velho em novas roupagens ou do surgimento de um *novo* problema – nesse caso o retorno do capitalismo com características feudais. Não deixa de ser interessante notar que Mao não afirma o temor do retorno do passado *tout court* – que seria representado pelo que ele chama constantemente de “feudalismo” no campo. Mao afirma que o problema é a “tendência

²⁰ Mao, however, was not a believer. For he persisted in pointing out that not certain victory but the likelihood of defeat loomed on the horizon and needed to be addressed. In his view, it was time to rally forces to mass political activism. The strident, dissonant clash Mao’s remarks struck over revolutionary culture’s tenet of assured victory was perceived as insidious. It inevitably cast a harsh yet penetrating light on the coherence of a common political mind-set and symptomatically pressed for the necessity of a through reevaluation of its entire theoretical matrix.

espontânea para o capitalismo” – “spontaneous forces of capitalism”, “tendance spontanée au capitalisme”.

A tensão social que se desenha advém do fato de o combate ao feudalismo poder resultar na mencionada tendência espontânea para o capitalismo. Assevere-se que Mao não aponta a existência de um movimento organizado visando estabelecer relações capitalistas entre os camponeses recém libertos do feudalismo. A tendência seria espontânea, representando o risco de agravar a diferenciação entre ricos e pobres.

A supressão do velho pelo novo engendraria novas contradições, como parece indicar Mao em outras passagens. De fato, ao afirmar que o comunismo teria uma vitória certa, Mao o encaixava em um fluxo temporal que inexoravelmente levaria ao futuro, em uma noção de tempo linear e progressivo. Em tal contexto, o papel da luta revolucionária seria somente fazer o comunismo chegar mais cedo, em um movimento para *acelerar o tempo*. Todavia, diante dos problemas enfrentados com o crescimento do capitalismo no campo, a luta proposta por Mao parece ser *contra* o tempo. Ao afirmar o risco de “deixar evoluir a situação”, Mao parece supor que a expansão do capitalismo no campo seria *mera questão de tempo*, uma expressão que bem revela a ideia de que o tempo por si só dará conta de uma situação caso não haja intervenção humana.

Dados os riscos da expansão capitalista com o avançar do tempo, inevitável e espontaneamente, a proposta de Mao pode ser lida também como uma mudança no curso do tempo. Se o sucesso inevitável do comunismo traz a tranquilidade de quem navega a favor do tempo, o sucesso espontâneo do capitalismo suscita a necessidade de se remar contra o tempo. Em outro excerto, extraído do mesmo discurso, Mao (2010, p.22) estabelece os objetivos do governo revolucionário quanto à questão agrícola:

Atualmente, nós realizamos uma revolução não apenas no sistema social, transformação da propriedade privada em propriedade pública, mas também na técnica, transformação da produção artesanal em grande produção mecanizada moderna. Essas duas revoluções estão ligadas entre si. Na agricultura, dadas as condições do nosso país, a cooperativização deve preceder o emprego das grandes máquinas (nos países capitalistas a agricultura desenvolve-se numa via capitalista). Assim, em nenhum caso devemos tratar a indústria e a agricultura, a industrialização socialista e a transformação socialista da agricultura, como duas coisas separadas e isoladas, e de nenhuma maneira devemos destacar uma e rebaixar a outra (2010, p.22)

Nessa passagem, Mao separa organização social de técnica, tanto que há a necessidade de duas revoluções. A definição de Mao para a revolução técnica talvez possa

ser traduzida sem grande prejuízo para “revolução industrial”, de modo que sua defesa parece ser de uma espécie de “dupla revolução”, como definiria Eric Hobsbawn (2012) os movimentos ocorridos em Inglaterra e França em finais do século XIX.

De fato, Mao parece desenhar o futuro da técnica produtiva na China inspirando-se no passado europeu, notadamente o inglês. O “museu da história”, no qual residiria o capitalismo, passa a ser uma inspiração para o regime instaurado por Mao, ainda que de forma velada. Ele utiliza também um termo muito caro aos países em desenvolvimento, qual seja, “moderno”. O sentido do termo empregado no excerto parece se adequar a ideia de “estado da arte”, ou seja, a produção artesanal deveria ser revolucionada e alcançar os padrões das economias capitalistas desenvolvidas.

As noções de temporalidade esboçadas podem ser lidas como contraditórias, afinal Mao, olhando para a situação presente da China, inspira-se no passado europeu para vislumbrar um futuro chinês que seria, para todos os efeitos, assemelhar-se a situação presente dos países capitalistas desenvolvidos do período.

A ideia de contradição, que de certa forma estaria relacionada à própria noção de dialética, é discutida em um capítulo próprio do livro, “A Justa Solução das Contradições no Seio do Povo”. Os excertos são em sua grande parte extraídos de um discurso do mesmo nome, datado de 27 de fevereiro de 1957. O contexto de tal discurso é a campanha “Desabrochar de Cem Flores”, momento no qual as críticas ao Partido e ao sistema político eram permitidas, quando não fomentadas, visando a correção de possíveis desvios.

Tal ambiente de maior abertura política pode ser percebido no tom dos trechos de Mao selecionados no Pequeno Livro Vermelho. Ao buscar responder a urgente questão de como se saber se as medidas tomadas pelo Partido eram justas ou injustas, Mao elabora uma lista de seis pontos, dentre os quais destaco o segundo: “É justo 2) o que favorece a transformação e a edificação socialistas e não o que impede essa transformação e edificação” (MAO, 2010, p.37).

O tom tautológico parece ser a tônica de muitas das fórmulas propostas por Mao. Mas nesse caso em específico saliento as noções de “transformação” e “edificação”. A primeira pode ser percebida em obras como “Metamorfoses” de Ovídio ou o *Yijing* também conhecido como “Livro das Mutações”. Como aponta Li Zehou (2020, p.126), no último caso a noção de temporalidade era um elemento marcante.

Do Céu e da Terra às inúmeras coisas, e depois ao homem e à mulher, ao marido e à mulher, e às relações ordenadas, ao ritual e à retidão: a ‘mudança’ (*yi*) permeia todos eles. O que era originalmente uma adivinhação que usava o passado para explicar o futuro (o *Yijing* está repleto de estudos de casos históricos) tornou-se, sob o ímpeto do espírito confucionista de humanidade e da calma abordagem racional dos taoístas e legalistas, uma visão de mundo filosófica que era ao mesmo tempo racional e emocional (*tradução nossa*)²¹

De fato, o termo “transformação”, em uma acepção mais ampla, parece indicar nesta passagem um movimento de mudança gradual, no qual o *antigo* convive com o *novo* até que seja substituído ou *transformado*. O campo semântico parece ser o oposto de termos mais radicais como “ruptura” e, em termos políticos, parece se aproximar mais de um ideal de reforma que de revolução – notadamente se entendermos por “revolução” a antiquada noção de mudança rápida e violenta, conforme discutido no primeiro capítulo.

Ademais, a própria expressão “edificação socialista” leva à compreensão de que se trata de um processo se não lento, ao menos não violento e disruptivo. O novo parece surgir do velho de maneira gradual, sendo reforçado o papel de edificação em detrimento da destruição das velhas estruturas sociais e políticas.

A compreensão da revolução em sua dimensão temporal estendida foi discutida por Mao mais de uma década antes da vitória revolucionária de 1949. Alguns trechos de seu discurso “Da Guerra Prolongada” de maio de 1938 são apresentados no capítulo “A Guerra e a Paz”. Em linhas gerais, em tal discurso, Mao alerta aos demais membros do Partido de que a guerra contra o *Guomindang* seria longa, demandando uma estratégia própria. Na seguinte passagem, extraída do citado discurso, Mao (2010, p.35) é taxativo:

Quando a política se desenvolve até uma certa etapa para além da qual já não pode prosseguir segundo os meios habituais, a guerra estala para remover da estrada os obstáculos. (...) Quando os obstáculos são removidos e o objetivo político atingido, a guerra termina. Mas, se os obstáculos não são completamente removidos, a guerra tem ainda que continuar, até que o objetivo seja completamente realizado [...].

A discussão estabelecida por Mao é entre a relação entre política e guerra, tomando como ponto de partida a assertiva atribuída ao militar prussiano Carl von Clausewitz: “a guerra é a continuação da política por outros meios”. Mao parece entender

²¹ From heaven and Earth to the myriad things, and then to male and female, husband and wife, and to the ordered relations and ritual and righteousness: ‘change’ (*yi*) permeates them all. What was originally divination that used the past to explain the future (the *Yijing* is full of historical case studies) became, under the impetus of the Confucian spirit of humaneness and the calm rational approach of the Daoist and Legalist, a philosophical worldview that was both rational and emotional.

a guerra como um movimento violento lançado como uma espécie de *ultima ratio* para suplantarmos um obstáculo que, para todos os efeitos, estaria ligado ao *passado*.

A ideia de tempo linear é subjacente nessa passagem, tal como indicado pelos termos “estágio”, “ultrapassado” e “superado”. A política parece seguir um fluxo natural até se deparar com um obstáculo que a impede de prosseguir. A versão em inglês (1967, p.32) é clara nesse sentido: “when politics develops to a certain stage beyond which it cannot proceed by the usual means, war breaks out to sweep obstacle from the way...”.

O tom teleológico guarda peculiaridades, entretanto. Por vezes a ordem parece não ser garantia suficiente para o progresso, donde demandar-se uma guerra a fim de remover os obstáculos. O fluxo *natural* do tempo por vezes seria incapaz de solapar as barreiras. Interpretando a contrapelo, restaria a possibilidade de estagnação caso os obstáculos não fossem suplantados pelo esforço humano materializado na guerra.

De fato, Mao parece defender um evolucionismo matizado, algo também compartilhado por outros pensadores. Ao mesmo tempo que há uma crença no progresso como inevitável, Mao afirma a necessidade da ação humana como parteira do novo mundo. Em um outro excerto, do discurso “Da contradição” de 1937, Mao (2010, p.44) afirma: “Na sociedade de classes, as revoluções e as guerras revolucionárias são inevitáveis; sem elas, é impossível obter-se um desenvolvimento da sociedade por saltos, de aniquilar a classe reacionária dominante e permitir ao povo tomar o poder.”

Nessa passagem, a intervenção humana parece ser o elemento central. As revoluções agora são inevitáveis, sendo os únicos meios para que se atinja os três objetivos mencionados. As palavras usadas por Mao são mais diretas e violentas. O desenvolvimento da sociedade deve ser dar em saltos (“leap”, “par bond”) e a classe reacionária deve ser aniquilada (“overthrow”, “renverser”). À diferença da passagem anterior, a revolução agora não visaria apenas remover obstáculos, mas sim possibilitar saltos. Nesse sentido, a perspectiva de Mao parece convergir com a visão usual de revolução como uma mudança rápida, violenta e profunda da sociedade, como proposto por Koselleck (2007).

Por fim, apresento uma última citação do capítulo em discussão. As citações anteriores trataram da guerra, mas creio ser importante apontar para a perspectiva da paz, que para Mao nada mais seria que a vitória na guerra. Em um trecho de um discurso de 1945 Mao (2010, p.50) afirma “O mundo progride, o futuro é radioso, ninguém pode modificar o curso geral da história. Devemos constantemente dar a conhecer ao povo o progresso do mundo e seu futuro luminoso, a fim de ajudá-lo a ter confiança na vitória.”

O tom otimista, quase motivacional, do discurso parece fazê-lo convergir com os dois excertos mencionados acima. A forma como o capítulo foi construído parece indicar, por um lado, que a luta revolucionária é árdua e demorada e, por outro, que a vitória é certa e o futuro muito melhor que o presente. Conforma-se, assim, a ideia de que a luta é necessária, não obstante a vitória ser certa. Mao parece adotar a máxima cristã de que a fé sem obras é morta!

A guerra, como vimos, é entendida por Mao como o aríete que rompe as portas que separam o velho do novo. Desta forma, conforme a análise dos últimos excertos, Mao parece aproximar a ideia de “revolução” da ideia de futuro. Todavia, se o objetivo da guerra é trazer o novo, a guerra em si não seria nada de novo. No capítulo “A Guerra Popular”, em um outro excerto do discurso “Da Guerra Prolongada” de 1938, Mao (2010, p.50) afirma:

Nas guerras antigas usava-se a lança e o escudo: a primeira, para atacar e destruir o inimigo, e o segundo, para defender e conservar as próprias forças. Até hoje, todas as armas continuam ainda a ser uma extensão da lança e do escudo. Os bombardeiros, as metralhadoras, os canhões de longo alcance e os gases tóxicos são desenvolvidos da lança, enquanto os abrigos anti-aéreos, os capacetes de aço, as fortificações em betão e as máscaras de gás são desenvolvimentos do escudo (2010, p.50)

A ideia que subjaz a citação de Mao, e para qual chamo a atenção, é que, sem embargo dos desenvolvimentos científicos, uma mesma lógica perpassa toda a história das guerras. A citação pode parecer uma constatação um tanto óbvia sobre o desenvolvimento da técnica militar e seus efeitos. Entretanto, a comparação explícita de Mao entre elementos novos e velhos traz à baila questões sobre o tempo.

Armas novas respondem a antigas lógicas. Assim, as mudanças, tanto as consumadas quanto as possíveis, não podem fugir a uma organização básica de funcionamento, responsável por lhes dar sentido. O presente e o futuro prendem-se, assim, a uma lógica antiga e universal. Nesse diapasão, a modernização, ao menos em sua dimensão militar, poderia ser compreendida como a continuação da tradição por outros meios, para parafrasear a famosa máxima de Clausewitz.

Em um capítulo denominado “A Linha de Massas”, são apresentados trechos de discursos que ressaltam o papel das massas no processo revolucionário e a reverência com a qual elas devem ser tratadas pelo Partido. A importância do capítulo pode ser percebida não só pelo seu tamanho, significativamente mais extenso que a maioria dos

demais, mas por abordar um tema de vital importância no pensamento maoísta. Roberta Karl (2010, p.58) resume tal conceito de forma lapidar:

A linha de massa é um método através do qual a teoria é refinada na prática. Especificamente, a teoria e a análise histórica devem informar a formulação de uma política inicial; contudo, no encontro com o mundo real, a política e a teoria devem ser revistas para se adequarem às condições de implementação. Finalmente, a teoria revista deve tornar-se o guia para práticas e políticas “corretas” (*tradução nossa*).²²

O corolário de tal teoria seria um percurso circular, apresentado por Roberta Karl (2010, p.58) como sendo “to the masses – from the masses – to the masses”. Assim, toda e qualquer teoria não poderia se desenvolver somente no seio do Partido ou baseado em premissas abstratas, mas deveria se depurar por meio do constante cotejo com as massas. A citação a seguir foi extraída de uma nota a um artigo de 1955 sobre a construção das cooperativas agrícolas. Nela, Mao (2010, p.62) afirma:

As massas têm um entusiasmo potencial inesgotável pelo socialismo. Aqueles que, mesmo num período revolucionário, não sabem mais do que seguir a velha rotina, são absolutamente incapazes de perceber tal entusiasmo. Estão cegos, tudo é escuridão para eles. Por vezes, chegam a ir tão longe que confundem o certo com o errado e apresentam aquilo que é preto como branco. Acaso são poucas as pessoas desse tipo com que nos temos encontrado? Os que apenas seguem a velha rotina subestimam invariavelmente o entusiasmo popular. Assim que aparece uma coisa nova eles precipitam-se a desaprová-la e a fazê-lhe oposição. Mais tarde, têm de dar-se por vencidos e fazem um pouco de autocritica. Contudo, na vez seguinte, logo que alguma coisa nova volta a aparecer, eles tornam a recorrer ao mesmo processo. Esse é o seu modo de agir frente a tudo quanto seja novo. Os indivíduos assim permanecem sempre passivos, nunca avançam no momento crítico e necessitam sempre que se lhes dê uma forte palmada nas costas para que deem um passo em frente.

Nota-se, logo de início, que Mao distancia o Partido de qualquer ideia de vanguarda, um dos cernes do bolchevismo desenvolvido por Lênin. As massas, por si mesmas, já guardam um “enthousiasme débordant”, um “inexhaustible enthusiasm” pelo socialismo. É lúdico se supor, ademais, que por “massas” Mao esteja falando dos camponeses – isso porque eram eles a base da revolução e a eles se referia a nota da qual o excerto foi retirado.

²² The mass line is a method through which theory is refined in practice. Specifically, theory and historical analysis must inform the formulation of an initial policy; yet, in the encounter with the real world, the policy and theory must be revised to suit the conditions of implementation. Finally, the revised theory must become the guide to “correct” practice and policy.

A diferenciação da perspectiva de Marx, bem como Lênin, é notória. Para Marx, os camponeses constituíam uma massa no sentido de serem socialmente amorfos, dado que sua posição social fomentava o individualismo, mitigando o intercâmbio e as relações orgânicas entre eles. Em sua análise sobre o campesinato na França sob o governo de Luís Bonaparte, Marx (2011, p.142) afirma:

Os camponeses parceiros constituem uma gigantesca massa, cujos membros vivem na mesma situação, mas não estabelecem relações diversificadas entre si. O seu modo de produção os isola uns dos outros, em vez de levá-los a um intercâmbio recíproco [...]. Cada família camponesa é praticamente autossuficiente, produzindo diretamente a maior parte do que consumo e obtendo, assim, os seus meios de subsistência mais da troca com a natureza do que do intercâmbio com a sociedade [...]. Assim, a grande massa da nação francesa se compõe por simples adição de grandezas homônimas, como batatas dentro de um saco constituem um saco de batatas.

A proposta de Mao é diametralmente oposta. O campesinato possui não só um marcado poder de agência, como é o promotor das inovações. Longe da visão do campesinato como um grupo social ligado à tradição, Mao os apresenta como os desbravadores do sendeiro revolucionário, em contraposição aos que buscam o caminho batido – “old routine”, “chemins battus”.

O receio do salto para o futuro parece ser tanto uma atitude como um estado mental, dado sua recorrência, não obstante as autocriticas. Todavia, Mao parece não se referir propriamente à famigerada figura dos “contrarrevolucionários”. Sua crítica é voltada aos que são temerosos do novo, ou passivos diante de sua presença. Vale notar também que a categoria “novo” parece funcionar como um adjetivo abonador das medidas defendidas e tomadas por Mao e pelo Partido.

Em outra passagem, “Acerca dos Métodos de Liderança” de 1943”, Mao (2010, p.65) divide as massas em três campos:

Em qualquer lugar, as massas compõem-se geralmente de três categorias de indivíduos: os que são relativamente ativos, os intermédios e os que são relativamente atrasados. Assim, os dirigentes devem saber unir à volta da direção o pequeno número de elementos ativos e apoiar-se neles para elevar o nível dos elementos intermédios e conquistar os elementos atrasados (2010, p.65)

Mao contrapõe ativos com atrasados – “active” e “backward”, “actifs” e “arriérés”. A contraposição parece ser pouco usual, sendo mais comum os pares ativo/passivo e avançado/atrasado. Interpretando-se em conjunto os dois últimos excertos, é possível

notar que o futuro buscado por Mao não se contrapõe mais ao passado, mas ao presente. Essa parece ser a base de sua contraposição entre ação e inação, entre aqueles que lutam para que tudo avance e aqueles que simplesmente não lutam – nem contra e nem a favor, eu acrescentaria.

Dessa forma, os “atrasados” não deveriam ser confundidos com os “contrarrevolucionários”, na medida em que não buscariam combater a revolução, fazendo girar a roda da história ao contrário, como os contrarrevolucionários fariam. Os “atrasados” não parecem estar presos ao passado, mas sim ao presente, de modo a adquirirem uma perspectiva conformista, adstrita a uma normalidade revolucionária.

Em outra passagem, extraída de uma intervenção em uma conferência sobre propaganda em 1957 e contida no capítulo “As Relações entre Oficiais e Soldados”, Mao (2010, p.74) afirma que a reeducação ideológica seria um processo de longo prazo.

Os nossos camaradas devem compreender que a reeducação ideológica é um trabalho a longo prazo, paciente e minucioso. Não se deve esperar que, com umas tantas conferências ou reuniões, se pode mudar a ideologia das pessoas, ideologia formada ao longo duma vida de vários decénios. Só se pode convencer pela persuasão e nunca pela coerção. O único resultado de coerção seria submeter sem convencer. É inadmissível tentar submeter pela força. Esse é um método que se pode empregar com relação ao inimigo, mas nunca com relação aos camaradas ou amigos (2010, p. 74)

Claramente, Mao defende a política do convencimento para aqueles que não pertencem ao quadro dos inimigos (contrarrevolucionários). Assim, caberia ao Partido buscar o convencimento, e não o temor, daqueles que Mao definira alhures como atrasados, passivos ou que buscavam trilhar uma estrada batida. Tal convencimento, todavia, demandaria paciência e fôlego, uma vez que enfrentaria uma ideologia “formée au cours d’une vie de plusieurs décennies”, “shaped over decades of life”.

Em tal passagem Mao parece enfrentar a persistência das forças avessas às mudanças, muito bem assentadas por meio de um longo trabalho de transformação das mentalidades. Mao fala da ideologia, mas não fala a quem ela se presta, tampouco quem a conformou. O apego ao presente parece indicar uma categoria vazia, afinal do que seria constituído esse presente e essa mentalidade? Da mesma forma, qual seria o caminho batido, buscado pelos contrários às mudanças?

Definir a “ideologia do presente” como burguesa, ou a “ideologia dos atrasados” como feudal, poderia levar Mao a um *cul-de-sac* ideológico, dado que os inimigos da revolução seriam os burgueses e capitalistas, como vimos algumas citações acima. Desta

forma, a proposta revolucionária de Mao, pautada no combate aos inimigos burgueses e feudais, se converteria em uma luta contra o presente e o passado, afastando a possibilidade de uma conciliação. Em outras palavras, caso dotasse o *presente* e o *passado* de sentidos atrelados às noções de classe (burguesa e feudal, respectivamente), Mao estaria tratando de inimigos, cuja recomendação seria a força e não o convencimento, a perseguição política e não o adestramento por meio da propaganda.

A relativa complacência de Mao, ao que parece, visava impor certos limites à ação dos quadros do Partido e do Exército, de modo a evitar a antipatia de parte significativa da população. Para tanto, esvaziou as relações de classe subentendidas às noções de temporalidade, como era recorrente em seus discursos, bem como de muitos outros autores e personagens políticos que viam a revolução como algo positivo.

Outro aspecto relacionado à ideia de revolução e suas temporalidades é a concepção sobre sua duração. Conforme já discutido, a revolução pode ser compreendida como um evento radical, marcando um antes e um depois, ou pode ser encarada como um processo de longo prazo. O cerne desse debate é a compreensão da revolução ou como um evento ou bem como um processo. Em uma citação de 5 de março de 1949, meses antes de anunciar a fundação da República Popular da China, apresentada no capítulo “Contar com as Próprias Forças e Lutar com Resistência”, Mao (2010, p.95) apresenta a revolução como um processo:

A conquista da vitória em todo o país não é mais do que o primeiro passo duma grande marcha de dez mil lis. (...) A revolução chinesa é uma grande revolução, mas após a vitória, a estrada a percorrer será ainda mais longa, a nossa tarefa será ainda mais grandiosa e mais árdua. Esse é um ponto que importa esclarecer desde agora no seio do Partido, de maneira que os camaradas continuem modestos e prudentes, não sejam presunçosos nem precipitados no estilo de trabalho, e perseverem no seu estilo de vida simples e luta árdua.

O grande evento que seria a vitória de 1949, consolidada em outubro com o discurso de Mao em Beijing, seria “only the first step”, “sólo el primer paso”. O uso da metáfora do “primeiro passo” é fundamental pois inverte a noção de que a vitória revolucionária seria um ponto de chegada em benefício de sua compreensão como ponto de partida. A perspectiva esboçada por Mao é ainda mais interessante ao se notar, como apresentado na introdução, as árduas lutas travadas até a vitória de 1949, sendo a Grande Marcha o evento histórico mais relevante.

A perspectiva apresentada por Mao é bastante próxima da perspectiva discutida por Gonçalves (2017) ao analisar o caso cubano. Analisando discursos oficiais e

conversas com interlocutores, o autor nota que uma das visões correntes sobre a revolução cubana era a de que o evento de 1959 não seria o final da luta revolucionária, mas sua passagem para um novo estágio.

No caso chinês, Mao chega a estabelecer que o trabalho pós-1949 seria ainda mais difícil do que o realizado nas quase três décadas anteriores. Na versão em inglês a comparação entre os períodos é direta “The Chinese revolution will be longer, the work greater and more arduous”. As versões em espanhol, francês e italiano também apresentam mais diretamente tal comparação.

Mao parece ter buscado alertar seus camaradas do perigo do esmorecimento após a vitória alcançada. Como vimos, a preocupação em fomentar uma postura ativa era uma constante nos discursos de Mao. Para tanto, apresenta a revolução como um processo de longo prazo, de maneira que seria possível dizer que não só se faz a revolução, mas se vive na revolução – para lembrarmos da discussão de João Felipe Gonçalves (2017) em seu trabalho sobre Cuba.

Alcançada a vitória a revolução deixa de habitar o futuro, como objetivo a ser alcançado, para tornar-se um passado *presentificado*, o primeiro passo de uma luta ainda mais longa. Nesse sentido, a revolução inauguraria uma nova época na história chinesa e demandaria um esforço ainda maior de seus cidadãos e não um ponto de chegada a ser comemorado.

Outro aspecto importante do pensamento de Mao é a preocupação com o que denomina de “revisionismo”. Conforme já visto, o discurso de Nikita Krushchov no XX Congresso do PCUS em 1956 abalou o mundo comunista como um todo. Na China, mais especificamente, o citado discurso e a postura de Krushchov, vista como complacente em relação aos Estados Unidos, foi duramente criticada como “revisionista”. O temor a posturas tidas por revisionistas, tornava a defesa da revolução uma tarefa urgente – em um movimento que poderíamos denominar de “conservador”, na medida em que visava conservar a revolução de posturas revisionistas.

Nesse sentido, a grande preocupação de Mao era defender a revolução de seus possíveis inimigos internos que, por meio de interpretações errôneas da teoria e da história, impingiriam uma mudança de rumos que descaracterizaria o processo revolucionário como um todo. A luta contra o revisionismo implicaria também na preocupação em fazer com que a correta doutrina revolucionária fosse transmitida às novas gerações.

Em um excerto do discurso de 1964 “O pseudo-comunismo de Krushchov e as lições históricas que dá ao mundo”, inserido no capítulo “Os Quadros”, Mao (2010, p.133) afirma expressamente tal preocupação:

Para assegurar que o nosso Partido e o nosso país não mudem de cor, devemos não somente dispor duma linha e duma política corretas, mas também educar e formar dezenas de milhões de continuadores da causa revolucionária do proletariado. No fundo, a questão da formação dos continuadores da causa revolucionária do proletariado consiste em saber se haverá ou não gente que leve por diante a causa revolucionária marxista-leninista iniciada pela velha geração de revolucionários do proletariado, se a direção do nosso Partido e Estado permanecerá ou não em mãos de revolucionários do proletariado, se os nossos descendentes continuarão ou não a marchar pela via correta estabelecida pelo marxismo-leninismo ou, por outras palavras, se nós poderemos ou não evitar com êxito que surja um revisionismo tipo Krushchov na China (2010, p. 133)

A mensagem deve ser lida como um urgente alerta aos quadros do Partido, cuja função de defender a revolução dos possíveis desvios de conduta de membros do Partido e do governo parece ser mais importante que a luta contra os inimigos externos à revolução (classes feudais ou burguesas). A ideia de “desvio” parece ser central em tal perspectiva.

De fato, a “mudança”, tão celebrada por Mao em outras passagens, parece ser agora digna de temor. A luta por manter a revolução no rumo correto pode ser traduzido, sem grande prejuízo, pela ideia de conservação. Tal raciocínio se manifesta também na própria ideia de educação, ao menos da forma como apresentada por Mao no excerto, que aponta, em última instância, para o papel de controle dos mais novos pelos mais velhos.

O futuro buscado não parece ser mais algo inovador. Se a revolução novamente aponta para um futuro, não é mais o futuro que nasce da ruptura, mas sim da sequência no caminho aberto pela velha geração. Caberia à futura geração, dessa forma, caminhar sobre a estrada batida pelos revolucionários prístinos.

A tensão entre o *velho* e o *novo* parece se resolver em um meio termo, através da manutenção do *presente*. O *presente*, marcado pelo triunfo da revolução, ditaria o ritmo e a direção que a revolução deveria tomar. A articulação entre novos e velhos quadros foi defendida por Mao (2010, p.136) em um discurso de 1942, cujo excerto consta no mesmo capítulo “Os Quadros”:

Se o nosso Partido não dispuser dum grande número de novos quadros trabalhando em unidade e cooperação com os velhos quadros, a nossa causa acabará por parar a meio caminho. Por consequência, todos os velhos quadros

devem acolher com grande entusiasmo os novos quadros e demonstrar-lhes a maior solicitude. É claro que os novos quadros têm os seus defeitos. Eles não participam há muito na revolução, falta-lhes experiência e alguns não podem deixar de arrastar ainda vestígios da ideologia viciosa da velha sociedade, sobrevivências do individualismo pequeno-burguês [...]. Os quadros velhos e os quadros novos devem respeitar-se mutuamente, aprender uns com os outros e vencer os defeitos através do estudo dos pontos fortes de cada parte, de modo que se unam como um só homem na causa comum e evitem as tendências sectárias (2010, p.136)

À tensão entre gerações, Mao propõe a conciliação – em um movimento distante do que ele mesmo insuflava durante a Revolução Cultural. O problema de fundo parece ser o fato de que nada é eternamente *novo*. Como já vimos em outras passagens, Mao vislumbrava tal problemática ao lançar mão da ideia da unidade de contrários, na qual elementos como o *novo* e o *velho* são construções relacionais, não absolutas.

Ao ressaltar a importância da experiência, Mao sinaliza para a importância do passado. Isso se torna claro quando ele mesmo acusa como sendo a raiz do problema dos jovens a “carência de experiência”. Assim, se aos jovens caberia o ímpeto para seguir adiante, aos velhos caberia garantir a direção correta. Essa espécie de contrato entre gerações já fora esboçada por um célebre pensador conservador, Edmund Burke (1982, p.116) que, em seus discursos críticos à Revolução Francesa, afirma:

Para evitar, portanto, os males da inconstância e da versatilidade, mil vezes piores que os da obstinação e do preconceito cego, os ingleses consagraram o Estado para que ninguém ouse examinar-lhe as insuficiências e os vícios sem a circunspeção necessária [...]. O Estado é uma associação que leva em conta toda a ciência, toda arte, toda virtude, toda perfeição; e como os fins de tal associação não são obtidos em muitas gerações, o Estado torna-se uma associação não só entre os vivos, mas também entre os que estão mortos e os que irão nascer.

A grandiloquência com a qual Burke trata do Estado parece fazer par à forma como Mao trata da revolução. Ademais, a “circunspeção necessária” aos críticos do Estado defendida por Burke se por um lado não nega a importância da crítica, não se configurando em uma censura, por outro demanda cautela – algo que parece ser relativamente próximo da perspectiva de Mao de que o Partido tivesse em boa conta as críticas feitas desde que não por inimigos.

Mas o que eu gostaria de salientar é a compreensão do Estado, para Burke, e a revolução, para Mao, como uma associação entre passado, presente e futuro. Do capítulo denominado “Os Jovens”, apresento dois excertos de Mao que, interpretados

conjuntamente, podem ser bastante reveladores. O primeiro extraído de uma entrevista com estudantes em 1957 e o segundo de uma nota a um artigo de 1955:

O mundo pertence a vocês e a nós também, mas, em última análise, o mundo é vosso. Vocês, os jovens, plenos de vigor e vitalidade, estão na primavera da vida, tal como o sol às oito ou nove da manhã. Em vocês depositamos as nossas esperanças. O mundo pertence-vos. A vocês pertence o futuro da China (2010, p.139)

Os jovens são a força mais activa e vital da sociedade. Claro que os jovens devem aprender com os velhos e demais adultos, e devem fazer todo o possível para, de acordo com estes, se empenharem em toda a espécie de actividade útil (2010, p. 139)

No primeiro excerto, Mao afirma que o mundo é tanto dos jovens quando dos velhos. Por “mundo” pode-se entender, em termos temporais, o presente. O mundo parece indicar para o momento exato no qual convivem aqueles que possuem a experiência do passado com aqueles que possuem a vitalidade para avançar para o futuro. Estabelece-se, assim, o contrato entre gerações.

Capítulo 4. Imagens da revolução

Neste capítulo buscarei, por meio da análise de imagens, discutir as relações entre o poder e a história em um contexto revolucionário. Em outras palavras, buscarei ver e ler as imagens produzidas no contexto da Revolução Cultural chinesa (1966-1976) como formas de expressão do poder, veiculação de ideologias, bem como uma maneira de se construir um discurso histórico, engendrando diferentes – e por vezes conflitantes – noções de temporalidade.

De fato, as imagens podem ser utilizadas tanto como um elemento de legitimação de um regime, quanto como uma arma de combate. Na França dos períodos revolucionário e napoleônico tal dinâmica fica patente: durante a revolução uma série de caricaturas eram disseminadas entre a população almejando deslegitimar o governo, ao passo que durante o período napoleônico a representação da figura do imperador, notadamente por Jacques-Louis David, era utilizada como uma portentosa forma de demonstração de poder.

Durante o período de resistência chinesa à invasão japonesa (1937-1945) as imagens foram utilizadas por ambos os lados como um elemento de mobilização política, sendo que o engajamento de artistas se daria de diversas formas, passando pela venda de obras com o objetivo de arrecadar fundos para a resistência, assim como pela confecção de cartoons e outros dispositivos visuais que buscavam tanto aumentar o moral dos soldados chineses quanto criticar os inimigos invasores japoneses, como pintura de murais e a elaboração de xilogravuras (ANDREWS; SHEN, 2012, p.118).

Um exemplo da utilização da imagem como legitimação do regime é a discussão de Lisa Wedeen (1999) sobre o regime de Hafez al-Asad. A autora salienta a forma como noções de temporalidade eram manipuladas pelo governo no sentido de sobreporem tempos distintos, criando uma espécie de identidade entre momentos distintos da história síria, notadamente por meio da constante vinculação da imagem de Hafez al-Asad com a de Saladino, bem como a associação imagética da participação síria na Guerra do Yom Kippur com a vitória de Saladino na batalha de Hittin.

Mas a relação entre tempo e poder por meio de imagens também pode servir como um elemento de disputa. É o que nota João Felipe Gonçalves (2015) no caso cubano, no qual a figura de José Martí é considerada como um herói nacional tanto pelo governo socialista quanto por seus dissidentes em Miami. De fato, ambos usavam a imagem de Martí, em seu sentido metafórico, mas também literal – como no caso dos monumentos

públicos em sua homenagem – como fundamento para suas posições políticas. A disputa sobre Martí se espraiava inclusive para aqueles que criticavam a sua utilização pelos dois lados em contenda, ao afirmarem que o herói revolucionário nacional estaria acima de qualquer tentativa de apropriação de sua imagem.

Os exemplos mencionados acima ilustram a imbricada relação entre imagem, poder e noções distintas de temporalidade, pois, não obstante muitos regimes busquem justificar sua legitimidade a partir das inovações trazidas, há a necessidade coeva de afirmar certas raízes locais, articulando ideais de modernidade e tradição, presentes tanto nos discursos quanto nas inúmeras formas de propaganda visual.

É importante notar também que a utilização da imagem como forma de propaganda política demanda a reflexão sobre a forma como elas eram veiculadas. Tal fenômeno fora notado por João Felipe Gonçalves ao analisar a figura de José Martí e sua utilização ubíqua tanto entre o regime cubano em Havana quanto entre os dissidentes em Miami, conformando o que o autor denominou de “saturação da esfera pública” (2015, p.75).

Lisa Wedeen (1999) aponta para um mecanismo bastante parecido ao tratar do regime sírio sobre Hafez al-Asad, argumentando que a crença na onipresença e onisciência de Asad se devia em grande parte às tentativas de controle do mundo simbólico por meio do uso extensivo da propaganda oficial, sendo um dos exemplos mais candentes as fotos de Asad espalhadas por todo o país. Entretanto, a presença ubíqua de tais imagens não implicaria na aceitação do líder nos moldes pretendidos pelo governo, pois grande parte da adesão era meramente formal.

Vaclav Havel (1990) nota algo semelhante no caso da Tchecoslováquia comunista, argumentando que a profusão de palavras de ordem (“Proletários de todo o mundo, unidos”, e.g.) por lugares prosaicos como lojas de verduras, mais do que simbolizar a adesão ao regime e seus valores, na verdade se configuraria em um mero ato pragmático, visando demonstrar a adesão pública às normas vigentes, de modo a evitar problemas com o governo ou com seus seguidores, em um gesto de “pura disciplina” (p.22).

Nesse sentido, a presença ubíqua da imagem passa a ser tão importante quanto seu conteúdo. No caso dos cartazes chineses, que analisarei no presente capítulo, é importante notar que tanto seu conteúdo quanto sua distribuição se davam sob influência de elementos locais e estrangeiros. Isso porque, as imagens produzidas no período da Revolução Cultural sofriam o influxo tanto da arte ocidental, notadamente o realismo socialista soviético, quanto da arte tradicional chinesa (ANDREWS; SHEN, 2012, p. 132).

Ademais, quanto a sua distribuição se dava um fenômeno análogo, sendo possível notar a utilização tradicional das imagens, na linha do uso doméstico das pinturas de ano novo (nianhua), e seu uso nos moldes soviéticos, como cartazes afixados em repartições públicas, sindicatos, escolas etc.

1. As bases do Realismo Socialista

O chamado realismo socialista pode ser entendido como a forma oficial de expressão artística vigente em alguns regimes socialistas, notadamente na Europa Oriental e na Ásia, tendo sido adotado pela primeira vez durante a década de 1930 na União Soviética sob Joseph Stálin. De fato, a centralização do regime levado a cabo por Stalin implicou em um ponto final aos inúmeros debates sobre o papel da arte na revolução que dominaram o cenário russo por meio das vanguardas, ganhou força com a vitória de 1917 e gozou de relativa liberdade durante o período da Nova Política Econômica (1921/28) sob Lênin (GOSOY, 1992)

De fato, o embate não se deu somente contra a arte denunciada como burguesa, mas também se desenvolveu no seio de setores revolucionários. Logo nos momentos iniciais da Revolução de 1917, organiza-se um grupo denominado “Cultura Proletária” (Prolekult), dedicado ao combate à arte burguesa e em defesa de uma cultura popular, mais acessível ao povo. Como aponta Sheila Fitzpatrick (1976), a aversão de parte significativa da intelligentsia russa em relação aos bolcheviques fez com que estes buscassem apoio em outros setores da intelectualidade, garantindo ao Prolekult um papel destacado na organização de uma cultura revolucionária.

Lenin, todavia, logo levantou-se contra o Prolekult, criticando sua visão estrita de “povo”, pois fazia referência somente ao proletariado, classe ainda incipiente na Rússia nos anos iniciais do regime. De fato, como aponta C. Vaughan James (1973, p.50), Lenin defendia uma forma de expressão cultural que fosse oriunda dos trabalhadores, ao mesmo tempo em que fosse também a eles destinada – trabalhadores entendidos em um sentido amplo (proletários e camponeses). O esforço para ampliar a categoria de trabalhadores, com vistas a ação política e cultural do governo também se deu em outros regimes socialistas, como discutido Kristina Wirtz (2014) que argumenta que o governo instaurado em Cuba com a revolução de 1959 priorizou formas de expressão cultural declaradamente ligadas aos camponeses e negos.

No caso soviético, a dissidência era não só sobre arte, mas também sobre política, e envolvia a tentativa de predomínio do Partido Comunista da União Soviética (PCUS) sobre os demais grupos revolucionários que pleiteavam maior autonomia. O que parece ter ocorrido, tanto na União Soviética quanto na China pós-1949, foi uma tentativa de utilização da arte como justificação do regime e veiculação de sua ideologia. Em ambos os casos também, a centralização do poder político nas mãos de um partido foi acompanhada por um processo de centralização dos meios de produção da arte e da cultura de forma geral.

Assim, em 1934, o Comitê Central do Partido Comunista da URSS busca ter um maior controle sobre a arte produzida e cria a União dos Escritores Soviéticos, limitando as possibilidades de produção de escritores não vinculados ao novo órgão. Assim, em 1934, no Primeiro Congresso dos Escritores Soviéticos, apresenta-se uma definição sobre o que seria o realismo socialista, bem como seus propósitos:

O realismo socialista é o método básico da literatura e da crítica literária soviética. Exige do artista a representação verdadeira e historicamente concreta da realidade no seu desenvolvimento revolucionário. Além disso, a veracidade e a concretude histórica da representação artística da realidade devem estar ligadas à tarefa de transformação ideológica e de educação dos trabalhadores no espírito do socialismo (apud Abram Tertz, 1960, p.24, *tradução nossa*)²³

Diferentemente do que poderia parecer soar uma “arte realista”, a proposta estabelecida na União Soviética não visava somente retratar a realidade como ela é, mas sim contribuir para a transformação do mundo – ou mesmo a construção de um mundo e de uma pessoa nova. A premissa da qual se partia, e que parece ser pouco discutida, é a crença de que a arte realmente teria um papel transformador. Mais do que a mera ideia de imitação da realidade, a realidade deveria ser representada tal como era, mas com a finalidade justamente de ser transformada – além de permitir uma espécie de antevisão do novo mundo.

Assim, a dificuldade em se pensar na possibilidade de uma arte verdadeiramente realista é agravada pela proposta de sua utilização como ferramenta para a mudança da

²³ Socialist realism is the basic method of Soviet literature and literary criticism. It demands of the artist the truthful, historically concrete representation of reality in its revolutionary development. Moreover, the truthfulness and historical concreteness of the artistic representation of reality must be linked with the task of ideological transformation and education of workers in the spirit of socialism (apud Abram Tertz, 1960, p.24)

própria realidade representada. De toda forma, foram esses o nome e as ideias estabelecidas por meio do realismo socialista. C. Vaughan James (1973, p.88) apresenta uma proposta de compreensão para os termos realismo e socialista nesse contexto:

‘Realismo’, neste sentido, significa a arte que se propõe a apresentar uma reflexão e interpretação abrangentes da vida do ponto de vista das relações sociais; ‘Socialista’ significa de acordo com a política do Partido Comunista. O Realismo Socialista baseia-se, portanto, numa relação direta entre o artista e o processo de construção de uma nova sociedade; é uma arte colorida pela experiência da classe trabalhadora na sua luta para alcançar o socialismo (*tradução nossa*).²⁴

Os intentos de construção de uma arte verdadeiramente popular, principalmente quanto ao seu alcance, parecem ter sido o móvel de muitos movimentos artísticos. No caso soviético em específico, mas também no chinês, um elemento que talvez sinalize para a singularidade do realismo socialista seja a tentativa de torná-lo a manifestação oficial do Partido que está no poder, centralizando a política cultural e educacional, bem como os mecanismos de expressão ideológica.

Nesse sentido, caberia refletir sobre o papel exercido por uma forma de arte encarada como “oficial”, ou melhor, localizar onde especificamente estaria o caráter de oficialidade – e.g.: nas formas de financiamento, no público-alvo, nas possíveis restrições e direcionamentos na forma e no conteúdo. Isso porque, durante a história da arte foi recorrente a produção financiada por setores específicos da sociedade e voltada para um público também selecionado. Exemplos notórios são as obras renascentistas, financiadas pela Igreja ou pelas ricas famílias florentinas. Pintores, em épocas e contextos tão distantes, como Rafael, Rubens, Goya e David têm entre suas obras mais célebres retratos de figuras importantes no cenário político de suas épocas – Papa Júlio II, Carlos V do Sacro Império Romano-Germânico, Carlos IV da Espanha e Napoleão, respectivamente.

Todavia, foi na virada do século XIX para o XX, marcadamente com o surgimento das chamadas vanguardas europeias, que novas e radicais formas de expressão ganharam maior proeminência, muitas vezes buscando mais chocar do que agradar o público. É o que salienta Peter Gay (2009) ao notar que sob a definição de modernismo abrigaram-se artistas das mais diferentes tendências políticas, tendo como denominador comum o que

²⁴ ‘Realism’ in this sense means art that sets out to present a comprehensive reflection and interpretation of life from the point of view of social relations; ‘Socialist’ means in accordance with the policy of Communist Party. Socialist Realism is therefore based on a direct relationship between the artist and the process of building a new society; it is colored by the experience of the working class in its struggle to achieve socialism.

o autor denomina de “fascínio pela heresia”, implicando no embate às sensibilidades convencionais. Conforme vimos, tal heresia parece ter sido alvo de constantes tentativas de controle.

Outro aspecto da modernidade é apresentado por Boris Groys (2015, p.15), para quem “sob a condição moderna, uma obra de arte pode ser produzida e apresentada ao público de duas maneiras: como mercadoria ou como ferramenta de propaganda política”. Groys aponta que a segunda categoria teria por característica o fato de não só representar o poder, mas também se inserir na luta pelo poder. No campo das artes pictóricas, tal luta se daria não só pela representação deletéria dos inimigos, mas também pela representação laudatória dos próprios feitos revolucionários, do regime instaurado e do futuro almejado. A representação do poder, como observaremos principalmente no caso chinês, passa pela figuração do passado, do presente e do futuro.

Mas o tom mais despojado e contestador dos movimentos de vanguarda, como o caso russo bem demonstra, seria paulatinamente substituído pela sobriedade de uma forma consolidada de expressão artística (YURCHAK, 2006). O próprio fato de se utilizar o termo “vanguardas”, no plural, já é revelador da existência de inúmeras tendências – tal pluralidade passa a ser malvista quando da consolidação do regime. Exemplos visíveis do embate entre a compreensão oficial e suas possíveis dissidências em regimes socialistas podem ser notados na controversa relação entre Joseph Stalin e Dmitri Shostakovich (VOLKOV, 2004), bem como no próprio estopim da Revolução Cultural Chinesa – o embate acerca e uma ópera crítica aos desmandos de um imperador autoritário, entendido por Mao como uma referência a seu governo.

Mas o espírito das vanguardas não fora abandonado de todo na Rússia revolucionária, sendo possível reconhecer ecos vanguardistas em perspectivas tão pouco vanguardistas como a de Stálin. De fato, para Groys (1992, p.36) a proposta de Stalin para a arte convergia com um dos objetivos centrais da vanguarda russa, qual seja, fazer com que a arte deixasse de meramente representar a realidade para, em um projeto estético-político, transformá-la. Nesse sentido, a décima primeira de suas teses de Marx sobre Feuerbach, defendendo que caberia aos filósofos transformar o mundo ao invés de meramente interpretá-lo, parece ecoar. Todavia, para Stálin o controle do Partido era essencial.

Cabe notar, entretanto, que as formas de expressão artísticas propostas durante o regime de Stálin, não obstante serem para o povo, não nasceriam do próprio povo. Desde sua elaboração até sua execução, as obras nasceriam das mãos de artistas profissionais,

membros da elite cultural que antes flertara com o vanguardismo. Entretanto, o fato de ser voltada para o povo, implicava necessariamente formas mais acessíveis de expressão, distanciando-se de parte das perspectivas vanguardistas.

A necessidade de uma arte acessível – que não fosse “incompreensível para as massas”, como no famoso e irônico poema de Maiakovski – levantava a questão da tradição. De fato, não havia consenso entre a elite dirigente e intelectual sobre a forma mais correta de se lidar com a tradição clássica. Segundo Groys (1992, p.39), analisando o caso soviético, enquanto a postura da vanguarda parecia ser pela destruição do passado, o Partido Comunista soviético pleiteava a utilização da arte clássica como ferramenta para a construção de um novo mundo.

Para tanto, seria central uma política voltada para a arte no sentido de aproximá-la do povo. C. Vaughan James (1973, p.96) nota como a estratégia adotada por Lenin envolvia tanto levar a arte para o povo quanto levar o povo para a arte. No primeiro caso, contava-se com a expansão do acesso ao cinema e ao teatro, bem como com a fundação de novos museus e galerias de arte. No segundo caso, a estratégia passava pela educação das massas, tanto no sentido de melhorar o nível de compreensão e apreciação das obras, quanto pelo fomento à produção de arte por um número maior de pessoas.

Para além de questões práticas e instrumentais sobre como se utilizar da arte, a questão de fundo parece ser um tópico recorrente dentre os movimentos revolucionários, sejam políticos, artísticos ou político-artísticos, e que pode ser expressado por meio da tão recorrente metáfora espacial para tratar do tempo: qual o lugar do passado ou onde colocar o passado? Conforme veremos, na China tal questão também foi posta e debatida por artistas e membros do Partido Comunista Chinês. De fato, ambos os países, em suas respectivas fases pré-revolucionárias, contavam com regimes políticos cuja legitimidade se dava em grande parte por meio da tradição: a China com suas longas dinastias e a Rússia com seu centenário regime czarista.

Não é preciso tomar por verdadeiras todas as conclusões de Edmund Burke para notar que o peso da tradição parece ser um inimigo renitente da revolução, resistindo tanto aos ataques das baionetas quanto dos pinceis. Não por outro motivo, o mote central da Revolução Cultural Chinesa pode ser cabalmente resumido na ideia de combate à tradição. No caso soviético, tais questões permearam parte significativa dos debates acerca do papel da arte em um regime revolucionário.

Na União Soviética, tal debate parece ter sido encerrado, de maneira não espontânea, no decorrer da década de 1930, com a consolidação de Stálin no poder e uma

definição mais precisa sobre qual arte seria doravante produzida. Andrei Jdanov, prócer do Partido Comunista e bastante próximo a Stalin, foi uma das figuras centrais no processo de conformação de uma ideologia oficial, denominada por muitos de *Jdanovismo*. Sua visão sobre o que denomina de *herança cultural* é suficientemente clara:

Nós, bolcheviques, não rejeitamos a herança cultural. Pelo contrário, estamos assimilando criticamente a herança cultural de todas as nações e de todos os tempos, a fim de escolher entre ela tudo o que pode inspirar os trabalhadores da sociedade soviética a grandes façanhas no trabalho, na ciência e na cultura. (apud GROYS, p. 40, 1992, *tradução nossa*).²⁵

A proposta de Jdanov é bastante abrangente e parece indicar para a supressão de fronteiras tanto espaciais quanto temporais. Isso porque a nova cultura seria erigida com base tanto nas heranças culturais de outros tempos quanto de outros lugares. A revolução que logo se estabeleceria como uma influência para o mundo também seria influenciada pelo mundo. Ademais, Jdanov parece não ver problema na assimilação do passado, desde que tal assimilação se dê de forma crítica – um jargão ainda hoje presente nos mais diversos discursos, denominados ou autodenominados, de esquerda.

Outro aspecto a se notar é que a compreensão de cultura esboçada por Jdanov parece ser algo inerte, um antiquário no qual as peças podem ser escolhidas, desde que criticamente, e reutilizadas em outros contextos. Conforme veremos, no caso chinês, o discurso oficial também passava pela valorização de elementos autóctones em conjunto com a absorção de influências exteriores. A revolução parece dilatar-se espaço-temporalmente, abrangendo tempos remotos e regiões distantes.

Paralelamente aos elementos estéticos, discutidos acima, é necessário observar o realismo socialista em seus aspectos éticos. Abram Tertz (1960) – pseudônimo de Andrei Donatovich Sinyavsky, um renomado escritor e dissidente soviético – aponta para a ideia de propósito como eixo principal de toda visão de mundo estabelecida na Rússia após a revolução. Todas as formas de expressão política e artística deveriam se desenvolver sob o propósito de se alcançar o comunismo.

²⁵ We bolsheviks do not reject the cultural heritage. On the contrary, we are critically assimilating the cultural heritage of all nations and all times in order to choose from it all that can inspire the working people of Soviet society to great exploits in labor, science, and culture.

A função, ou missão, do artista se revelaria também na forma de construção das personagens, figuras marcadas pelo heroísmo e abnegação, valores revelados nos inúmeros sacrifícios em prol da luta revolucionária e na construção do comunismo. A recorrência de tal figura levou à construção do termo “positive hero”. Nas palavras de Katerina Clark (1997, p.46):

O “herói positivo” tem sido uma característica definidora do Realismo Socialista Soviético. Espera-se que o herói seja um emblema da virtude bolchevique, alguém que o público leitor possa ser inspirado a imitar, e a sua vida deve ser modelada para “mostrar o movimento progressivo da história” na representação alegórica de uma fase do progresso dialético da história (*tradução nossa*)²⁶

A figura do herói também será observada em outras expressões próprias de regimes socialistas – na China, Mao Zedong seria amiúde representado como uma espécie de “pai da pátria”, enquanto a figura mítica de Lei Feng, representaria o exemplo arquetípico do cidadão comum que, repleto de abnegação e altruísmo, dedica sua vida à causa revolucionária. No caso cubano (GONÇALVES, 2017), a figura de José Martí foi elevada ao patamar de herói não só das lutas de independência de seu tempo, mas também das lutas ocorridas décadas depois de sua morte. Nesse sentido, Martí, o herói nacional serve tanto de inspiração como de justificativa para os atos revolucionários de meados do século XX, bem como para o governo que surge de tais movimentos.

2. *Realismo Socialista e a produção artística chinesa*

A influência do realismo na China, notadamente em sua forma literária, pode ser percebida ainda no começo do século XX, havendo inclusive debates sobre a relação entre realismo e naturalismo. Walter Meserve e Ruth Meserve (1992) atribuem a Lu Xun (1881-1936), reconhecidamente um dos maiores escritores chineses do século XX, uma concepção que vincularia o realismo à ideia de “patriotismo revolucionário”, tendo por base o apreço pela classe trabalhadora, a crítica ao sistema feudal e o desenvolvimento de concepções próximas à ideia de luta de classes.

²⁶ The “positive hero” has been a defining feature of Soviet Socialist Realism. The hero is expected to be an emblem of Bolshevik virtue, someone the reading public might be inspired to emulate, and his life should be patterned to “show the forward movement of history” in allegorical representation of one stage in history’s dialectical progress.

As propostas de intelectuais como Lu Xun, ainda eram incipientes, restritas aos grandes centros urbanos e voltadas para uma ideia de modernização que poderia ser lida como uma forma de ocidentalização. De fato, tal movimento, que começou por meio de protestos estudantis contra a fraca reação do governo imperial chinês contra as imposições do Tratado de Versalhes, desenvolveu-se rapidamente em uma espécie de libelo contra atraso chinês e uma defesa de uma modernização ocidentalizante.

A série de conflitos armados que tomou o país na primeira metade do século XX também impôs questões importantes sobre o papel da arte. O período de guerra contra o Japão (1937- 1945), que foi seguido de uma segunda guerra civil (1945-1949) entre as forças chinesas comunistas e nacionalistas, colocou aos artistas chineses importantes questões. As opções iam desde a fuga para fora do país ou para outra região longe da guerra, a rendição ou colaboração com o invasor ou a resistência – seja com os comunistas, seja com os nacionalistas. De toda forma, os impactos da guerra impuseram mudanças na forma de compreensão da arte, pois para muitos foi premente “colocar a tragédia nacional à frente das questões individuais” (ANDREWS; SHEN, 2012, p.116). Mesmo entre as vanguardas modernistas citadinas, a preocupação passou a ser salvar a cultura e nação da aniquilação pelas forças invasoras japonesas.

Durante o período de guerra, as forças comunistas estabeleceram um governo em Yanan (1936-1948), na província de Xaanxi. Embora o país ainda continuasse dividido, com sua soberania sendo exercida por diversos grupos em diferentes regiões, os comunistas estabeleceram as bases político-ideológicas de seu futuro governo sobre todo o país. Assim, no ano de 1942 ocorre uma importante conferência do PCCh sobre literatura e arte. Em seu discurso, Mao defende que o artista seja encarado como um artesão e não como um gênio ou algum portador de um dom. A arte seria fruto de um trabalho constante de aprendizagem e aprimoramento. Mao também atribuía abertamente à arte um papel ideológico no trabalho de transformação da sociedade por meio da cultura. Como aponta Bonnie S. McDougall (1980, p.32), Mao desenvolveu uma interpretação de Marx de modo a se distanciar de um materialismo estrito:

O que pode ter irritado Mao particularmente foi a acusação de inadequação espiritual ou moral na ideologia do partido. O marxismo não é uma teoria puramente mecanicista e materialista para a promoção do bem-estar econômico, mas uma filosofia altamente idealista (no sentido popular) de procura de justiça e emancipação para os empobrecidos, oprimidos e alienados do mundo. A interpretação maoista do marxismo, mesmo nesta época, tinha uma forte tendência para o idealismo (no sentido filosófico), e Mao estava

profundamente preocupado com o problema da mudança das almas humanas [...] (*tradução nossa*).²⁷

A revolução, na visão de Mao, não deveria se constituir somente na transformação das bases materiais, mas também deveria se espalhar para a cultura de forma geral. Não por outro motivo, desde o início do regime instaurado em 1949, observou-se um árduo trabalho para se conformarem não só novas relações políticas, sociais e econômicas, mas também uma nova forma de representação artística – elemento que parece ser comum a diversos regimes, em diversas épocas, como no caso francês sob Luís XIV (BURKE, 2009), no caso brasileiro durante o Segundo Reinado (SCHWARCZ, 1998).

Chang-Tai Hung (2011) apresenta as diversas dimensões do esforço do governo chinês para construir (ou reconstruir) formas artísticas que representassem o novo momento histórico e os novos valores, passando pela reformulação de espaços públicos, sendo a Praça Tiannamen um dos exemplos mais importantes; a conformação ou adaptação de antigos festivais, paradas e outras formas de comemorações públicas aos desígnios revolucionários; a construção de novas narrativas históricas, visualmente perceptíveis na construção e organização de museus; a profusão de imagens (quadros, pôsteres, cartoons, etc.) visando tanto legitimar o regime instaurado, quanto criticar seus opositores, como discute Chang-Tai Hung (2011).

Em um importante congresso reunindo escritores e artistas em 1949, Jiang Feng, celebrado crítico de arte do período, notou a relevância da estratégia de Mao, desenvolvida ainda durante as lutas revolucionárias das décadas anteriores, de lançar mão da arte como forma de luta política, atingindo trabalhadores, camponeses e soldados. Ao abordar as discussões apresentadas em tal congresso, marcadamente a participação de Jiang Feng, Chang-Tai Hung (2011, p.155) nota os impactos sociais e políticos dessa nova concepção de arte.

O discurso de Jiang não foi de forma alguma uma simples declaração sobre arte. Na realidade, refletiu a urgência com que o Partido Comunista Chinês,

²⁷ What may have irritated Mao particularly was the accusation of spiritual or moral inadequacy in the party's ideology. Marxism is not a purely mechanistic and materialistic theory for the promotion of economic well-being, but a highly idealistic (in the popular sense) philosophy of seeking justice and emancipation for the impoverished, oppressed, and alienated of the world. The Maoist interpretation of Marxism even at this time had a strong tendency toward idealism (in the philosophical sense), and Mao was deeply concerned with the problem of changing human souls [...].

depois de tomar o poder, procurou estabelecer uma política artística eficaz para ajudar a governar e disseminar ideias socialistas no vasto campo da China, um país habitado em grande parte por camponeses analfabetos. Para obter uma resposta rápida, o PCC recorreu a formas populares de propaganda visual. Os comunistas chineses compreenderam que para tomar o poder tinham primeiro de conquistar os corações e as mentes do povo chinês e, para o fazer, sabiam que tinham primeiro de criar ou remodelar imagens políticas apelativas (*tradução nossa*).²⁸

A materialização de uma concepção de arte alinhada aos desígnios políticos do Partido, uma espécie de “arte oficial”, não impediu totalmente a expressão de aspectos individuais dos artistas. Yan Geng (2018), estudando as obras e as biografias de artistas que entre 1949 e 1953 produziram importantes trabalhos representando Mao, argumenta que, não obstante o alinhamento com os ditames do regime, tais artistas puderam expressar suas peculiaridades e contribuíram muito com a construção de novas concepções artísticas na China.

Cabe notar também que as peculiaridades do pensamento de Mao não afastaram de todo a influência da arte soviética sobre os artistas chineses – afinal, o realismo socialista deveria ser a forma de expressão de todos os regimes socialistas. Todavia, com o aprofundamento das divergências políticas e ideológicas entre a China e a União Soviética em finais dos anos 1950, Mao busca estabelecer uma nova forma de compreensão sobre a arte, cuja influência soviética não fosse tão aparente. Sob o termo realismo revolucionário, Mao almejava tanto demarcar seu afastamento dos soviéticos, quanto retomar aspectos característicos do romantismo, como formas heroicas de representação e idealização, seja do povo, seja de seus líderes.

Essa conjugação entre realismo e idealismo foi notada por Walter Meserve e Ruth Meserve (1992, p.37):

A criação do novo personagem heróico na teoria integrada do realismo revolucionário e do romantismo revolucionário, seja na ópera, no drama, no romance, na história, no poema, no filme, na dança ou na pintura, é um objeto universal imitação (ao menos na cena chinesa). Nunca intimidado, nunca

²⁸ Jiang’s speech was by no means a simple statement on art. In reality it reflected the urgency with which the Chinese Communist Party, after seizing the power, sought to establish an effective art policy to help rule and disseminate socialist ideas in the vast country of China, a country populated largely by illiterate peasants. For a quick answer, the CCP turned to popular visual forms of propaganda. The Chinese Communists understood that to seize power they must first capture the hearts and minds of the Chinese people, and to do so they knew they had to first create or refashion appealing political images

recuando, nunca satisfeito com as vitórias, mas determinado a avançar ainda mais, este novo herói é o símbolo do realismo revolucionário onde o real se combina com o ideal, e o mais elevado ideal revolucionário para a China é a realização do comunismo.²⁹

A relevância da arte como elemento revolucionário foi observada de forma ainda mais direta durante a Revolução Cultural. Julia F. Andrews (2010, p.30) defende a divisão da arte produzida durante tal período em dois momentos, marcados por importantes acontecimentos do período. A primeira fase iniciaria em 1966 e terminaria em 1971, com a morte de Lin Biao e buscava combater a cultura tradicional e conformar o culto à figura de Mao. Tal período ainda estaria sob forte influência do que era produzido durante o período da guerra revolucionária, notadamente o regime de Yanan (1935-1947) e a Guerra da Coreia (1950-1953), com forte presença de caricaturas, cartazes e a profusão de retratos de Mao.

O segundo período iria da morte de Lin Biao 1971 até 1976, ano da morte de Mao. Em tal fase Jiang Qing, esposa de Mao, ganharia proeminência, centralizando a produção artística e dando maior relevo a obras de cunho mais acadêmico, como as telas de grande dimensão pintadas à óleo. As representações de Mao continuariam importante, mas agora dividiriam espaço para temas ligados aos camponeses e operários, representados de forma idealizada e heroica.

Conforme já visto, diversas formas de manifestação artística foram utilizadas no intuito não só de se fazer propaganda do regime, mas também para justificá-lo historicamente. Não por outro motivo, um dos estopins da Revolução Cultural fora justamente a polêmica sobre uma ópera histórica, entendida por muitos como uma crítica direta a Mao.

No campo das imagens, o interesse em se contar a história da forma mais conveniente aos propósitos do regime se deu sobretudo por meio das pinturas a óleo, geralmente realizadas em grandes dimensões e com fortes tons épicos (DENTON, 2014). O local de exposição de tais trabalhos gerou um agudo debate acerca da organização dos

²⁹ The creation of the new heroic character in the integrated theory of revolutionary realism and revolutionary romanticism, whether in opera, drama, novel, story, poem, film, dance, or painting, is an object for universal (at least on the Chinese scene) imitation. Never daunted, never shrinking back, never satisfied with victories but determined to advance even more, this new hero is the symbol of revolutionary realism where the real is combine with the ideal, and the highest revolutionary ideal for China is the realization of communism.

museus, principalmente em relação à forma de se construir uma narrativa que desse conta do papel da revolução no escopo de uma história nacional (HUNG, 2011).

Parte significativa das imagens produzidas na China no contexto da Revolução Cultural pode ser organizada em três grandes ramos (ANDREWS; SHEN, p.151, 2012): as pinturas de ano novo (年画 - *nianhù*), as reproduções de pinturas a óleo ou tinta (画片 - *huanpian*) e os quadros de propaganda (宣传画 - *xuanchuanhua*). As pinturas de ano novo, figuras utilizadas como forma de decoração e práticas rituais durante as festas de ano novo chinês, constituem-se em uma forma de expressão artística bastante antiga, sendo utilizada largamente também durante o período pós-revolucionário. James A. Flath (2004), estudando a produção das *nianhua* em regiões camponesas no norte da China, afirma sua importância ancestral na conformação de narrativas e noções temporalidades, indo desde um calendário marcado por rituais e práticas agrícolas, até sua forma de expressão mais política após 1949.

O segundo tipo, a reprodução de pinturas (*huanpian*), foram importantes por tornarem as reproduções pictóricas mais acessíveis. De fato, como acentua Kirk A. Denton (2014), embora as pinturas à óleo fossem a forma privilegiada para se estabelecer uma narrativa histórica revolucionária, os pôsteres, que por vezes reproduziam tais quadros, foram a expressão preponderante no período. Julia Andrews e Shen Kuiyi (2012) acentuam que os *huanpian* eram produzidos durante todo o ano e eram bastante comuns em escolas e unidades de trabalho, servindo tanto como elemento decorativo quanto motivacional.

Por fim, os *xuanchuanhua*, quadros de propaganda, eram diretamente políticos e geralmente eram produzidos no contexto de programas sociais ou campanhas políticas. Em termos formais, combinavam tanto as cores brilhantes das *nianhua* quanto a utilização da perspectiva, bem como do contraste entre luz e sombra – próprio das obras da arte soviética do período (ANDREWS, SHEN, 2012). Sua produção se dava em editoras locais, com relevância para Shanghai, importante centro de produção artística e região na qual Mao exercia grande influência. Sob o controle do Partido, os artistas tinham de buscar a aprovação de chefes locais para o *imprimatur*. No caso de campanhas políticas ou eventos específicos, os artistas eram convocados e executavam obras sob encomenda (POWELL; WONG, 2007).

A utilização simultânea de elementos locais e tradicionais de expressão e formas vindas de fora, seria comum também no campo das artes. Chang-Tai Hung (2011, p.137)

acentua que na pintura a influência do realismo socialista foi bastante presente. Para além da prevalência de aspectos externos da aparência, contrariando as formas tradicionais de pintura chinesa que buscavam enfatizar a expressão sentimental e subjetiva, houve também o surgimento de novos temas, centrados em figuras icônicas como o mártir, o militar, o trabalhador, entre outros.

Todavia, segundo o Chang Tai-Hung (2011), a arte produzida na China, ao menos nos anos iniciais do governo revolucionário, era mais voltada para a crítica de oponentes do que para a glorificação do regime instaurado. No âmbito das pinturas, Chang-Tai Hung (2011) reforça que na China houve um movimento deliberado de mesclar as influências ocidentais com as formas locais de expressão artística. Conforme se verá adiante, a valorização de elementos nacionais (emblemas, paisagens, vestimentas, rostos etc.) foi uma constante em parte dos pôsteres produzidos no período da Revolução Cultural.

3. Análise dos pôsteres

Nesta seção analisarei alguns pôsteres produzidos durante a Revolução Cultural, dando ênfase às noções de temporalidade expressas por meio das imagens. Os pôsteres, selecionados a partir da coleção de Michael Wolf (2015) organizada pela editora Taschen e do banco de dados do site <https://chinese posters.net>, serão agrupados e analisados sob três perspectivas. Na primeira, analiso pôsteres que expressem ideais de revolução e tradição, buscando revelar quais as articulações possíveis entre termos que poderiam, inicialmente, parecerem antitéticos. Na segunda parte abordo a questão da juventude e seu papel em um processo revolucionário. Isso porque, para além da importância da juventude durante a Revolução Cultural, sua imagem ainda hoje pode ser associada a ideias de mudança e futuro. Por fim, analiso pôsteres que reflitam noções de modernização, pois tal ideal refletiu grande parte dos anseios de regimes revolucionários ao redor do chamado “Terceiro Mundo” (ESCOBAR, 2011). Ademais, deve-se considerar que a ideia de modernização foi central nas discussões sobre a possibilidade de uma revolução vitoriosa fora dos eixos do capitalismo do século XIX, pois para autores como Marx o sujeito histórico revolucionário seria o proletariado, categoria social ausente em países pouco industrializados.

Com esta divisão pretendo debater a forma como noções de tempo e temporalidade foram expressas nesses três temas centrais, considerando que todos os três tratam direta e indiretamente da relação da revolução com o tempo.

3.1. Tradição

Dentre as inúmeras análises possíveis sobre a relação entre revolução e temporalidade, iniciarei discutindo a forma como a Revolução Chinesa foi apresentada em cotejo com outros movimentos revolucionários, bem como a maneira pela qual o pensamento de Mao foi situado dentro de uma tradição mais longa de pensamento. A própria ideia de “tradição revolucionária” pode soar como um oxímoro, afinal parte significativa dos usos do termo “revolução” visa contrapor justamente a ideia de “tradição”. Tal contraposição era a base do raciocínio tanto de pensadores tidos como revolucionários como antirrevolucionários – Marx e Burke, respectivamente, seriam exemplos bastante conhecidos.

Embora Marx realizasse também uma interessante análise sobre a Comuna de Paris de 1871, ambos os autores tinham em mente a Revolução Francesa, encarada doravante como o evento paradigmático da própria ideia de “revolução”. Nos movimentos posteriores, desta vez autodenominados de revolução, o caráter de movimento inaugural e transformador (próprio de umas das semânticas possíveis para “revolução”) se misturaria, ou seria dissolvido, em um escopo histórico mais amplo, configurando-se como herdeiros de uma espécie de tradição revolucionária (DONHAM, 1999, GONÇALVES, 2017).

A busca por linhagens não se daria somente no campo dos eventos históricos, mas também na própria formulação teórica da revolução. Iniciando com as obras de Marx e Engels, acerca da luta de classes e da revolução, e seguindo com Lênin em sua importante contribuição sobre a organização do partido, a Revolução Chinesa, sob Mao, também contribuiria com o pensamento revolucionário ao defender a participação camponesa como elemento central de todo o processo, sendo um marco para países pouco industrializados.

O esforço despendido na conformação da imagem de Mao parecia buscar fazer conviver concepções de mudança e de retorno, de tal modo que a singularidade do pensamento de Mao não seria absoluta, pois estaria vinculada aos pensadores que o precederam. Tudo leva a crer que sua autoridade intelectual e política, para ser legitimada, deveria ser apresentada como continuadora de algum tipo de tradição.

Esta perspectiva acerca da legitimidade é representada no pôster 1. A obra apresenta as efigies de Karl Marx, Fredrich Engels, Vladmir Lênin, Joseph Stalin e Mao

Zedong, organizadas cronologicamente da esquerda para a direita. A representação coesa da figura – cuja forma e organização bem lembram o Monte Rushmore (figura 1, anexo) e sua representação dos presidentes estadunidenses George Washington, Thomas Jefferson, Abraham Lincoln e Theodore Roosevelt – parece apontar para uma espécie de linha evolutiva intelectual na qual Mao representaria o estágio final. Mas antes de buscar demonstrar alguma espécie de superioridade de Mao sobre os demais, a obra parece sinalizar para as bases sem as quais o pensamento de Mao não poderia ter sido desenvolvido.



Poster 1: “Vida longa ao pensamento marxista-leninista-maoísta!” (马列主义毛泽东思想万岁!- Ma Lie zhuyi Mao Zedong sixiang wansui!). Artista: desconhecido (1968)

Da mesma forma, o pôster 2 também representa a relação entre as cinco figuras mencionada acima, mas organizadas cronologicamente da esquerda para a direita. Nesse caso, todavia, as figuras dos quatro primeiros são apresentadas de forma mais realista e sobre uma bandeira vermelha, o que poderia representar, metaforicamente, o estandarte revolucionário. A figura de Mao toma o centro da obra, em um movimento de lento caminhar adiante e com um sorriso sereno no rosto. Mao parece se destacar sobre as outras figuras – os demais são representados mais como figuras inspiradoras.



Pôster 2: “Longa vida ao pensamento marxista-leninista-maoísta” (伟大的马克思主义列宁主义毛泽东思想万岁 - Weidade Makesi zhuyi Liening zhuyi Mao Zedong sixiang wansui). Realização: Escola Provincial de Shaanxi (1971)

Nesse segundo pôster há também, ao fundo, uma representação de multidão, dividida ao meio pela figura de Mao. Diferentemente do primeiro pôster, nesse são mescladas as representações de retratos com uma cena de multidão. Embora o simbolismo seja praticamente o mesmo entre os dois pôsteres, o segundo parece somar ao elemento intelectual o elemento político, dada a multidão ao fundo, portando armas e bradando bandeiras e cartazes.

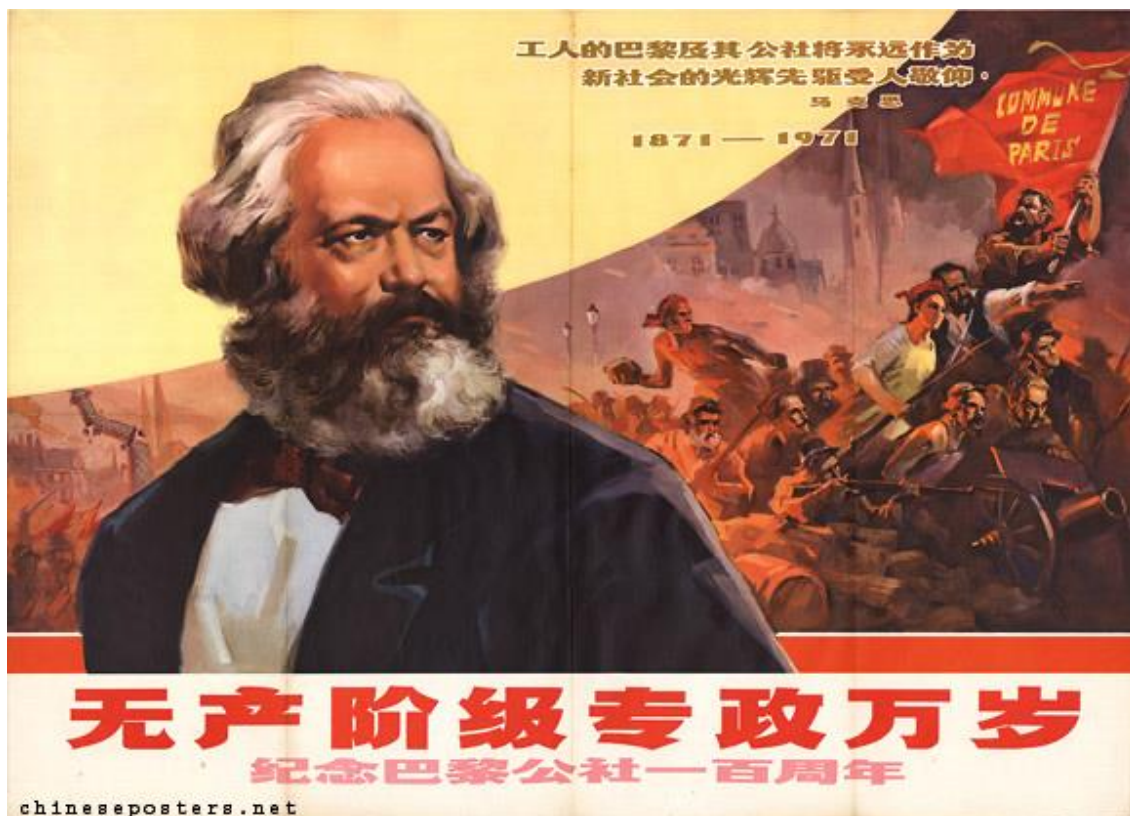
Os dois pôsteres (1 e 2) parecem indicar a preocupação em se apresentar a figura de Mao, e conseqüentemente da Revolução Chinesa, como uma espécie de continuidade e culminação dentro de uma tradição intelectual e política. Os dois pôsteres seguintes (3 e 4) estabelecem uma relação entre a tradição intelectual e política de forma ainda mais direta. Ambas foram realizadas em 1971, no centenário da Comuna de Paris, e apresentam a figura de Marx em primeiro plano e ao fundo os *communards*, avançando com seus canhões e bandeiras, restando ausentes tanto a figura de Mao quanto referências à revolução na China.

O pôster 3 é composto por uma figura de multidão, portando armas e bandeiras, sob a figura de Marx pairando sobre o evento. Em destaque há a figura de um homem que aponta para a direita enquanto avança. A seu lado há uma figura feminina (além de outras espalhadas pela multidão), valorizando o papel da mulher nas lutas revolucionárias. A cena está repleta de bandeiras vermelhas, com destaque para a primeira, na qual há uma referência expressa ao evento histórico tratado.



Pôster 3: “Longa vida à Comuna de Paris!” (巴黎公社万岁! - Bali gongshe wansui!). Realização: Comitê Revolucionário da Faculdade de Teatro de Shangai (1971)

No pôster 4 a figura de Marx parece mais austera, sendo representada em primeiro plano com a face voltada para mesma direção que a multidão representada à sua direita. A multidão também parece estar desfechando um ataque, lançando mão do canhão, da baioneta e de pedras. Novamente há em destaque uma figura feminina. Ao fundo vemos o que parece ser uma cidade em meio à fumaça ou à neblina.



Pôster 4 : “Longa vida à ditadura do proletariado!” (无产阶级专政万岁 - Wuchan jieji zhuanzheng wan sui). Artista: desconhecido (1971)

Nos dois casos, a figura de Marx está em destaque e fora da cena de combate representada ao fundo – cena esta que parece ter sido inspirada em Eugene Delacroix e seu célebre *La Liberté guidant le peuple* (figura 2, anexo), pintada quando da ocorrência de uma outra revolução, também na França em 1830. Nesse caso, as relações entre prática e teoria revolucionária, assim como eventos ocorridos em tempos e locais distintos, ganharia ainda mais relevo: uma representação chinesa, pictoricamente inspirada em uma obra romântica que trata da revolução de 1830, feita comemoração ao centenário da Comuna de Paris de 1871, ressaltando os impactos de tal evento sobre o pensamento de um filósofo alemão do século XIX que influenciaria o pensamento de Mao Zedong, prócer da revolução chinesa de 1949 e da Revolução Cultural de 1966. A profusão de nomes, locais e datas parece bem revelar a tecitura de uma revolução.

Por fim, cabe notar que, embora nos pôsteres 3 e 4 não haja referência direta a Mao ou à China – para além dos caracteres chineses – é de se notar que a comemoração de um evento ocorrido na França e a homenagem a um pensador alemão do século XIX,

só puderam ser concebidas a partir da crença de que tais eventos e ideias seriam parte também da história chinesa, ao menos em seu momento revolucionário – além de ligar de maneira clara e direta o processo revolucionário da China com as demais revoluções.

3.2. Juventude

A imagem da revolução, em seu sentido mais amplo e comum, parece ser correntemente ligada à juventude. Embora a Revolução Francesa tenha tido parte de seus líderes na casa dos 30 anos quando da sua eclosão – Robespierre contava com 31 e Danton com 30, por exemplo – suas imagens parecem transparecer mais um ar de seriedade do que a paixão ou a alegria descontraída. No caso da Revolução Russa, figuras como Lênin e Trotski beiravam os 40 anos em 1917 e suas imagens muito se distanciam da representação de pessoas jovens.

Posteriormente, outros movimentos revolucionários passaram a contar com figuras marcadas por certa descontração e rebeldia juvenil. Figuras como Che Guevara e Thomas Sankara eram muitas vezes representados sorrindo, tocando guitarra ou fumando charuto. Nesse sentido, a figura de Daniel Cohn-Bendit, elevado à posição de liderança do Maio de 68 francês, parece bem representar a chegada definitiva de rostos jovens à política.

Um dos primeiros intelectuais a notar a importância do jovem na política parece ter sido Mao. Seu anseio de levar a revolução ao âmbito cultural deu centralidade à mobilização de jovens estudantes, contrapondo-os às estruturas burocráticas do Partido e ao pensamento tradicional. Mao parece ter entendido que, da mesma forma que não se deve lançar vinho novo em odres velhos, novas ideias demandavam corpos novos.

O movimento incitado por Mao em 1966 foi direcionado eminentemente aos jovens do país, responsáveis por combater os quatro-velhos – velhas ideias, velhos hábitos, velhos costumes e a velha cultura. Aqui a contraposição entre novo e velho parece se dar em detrimento desse último. Em termos ideológicos, as velhas ideias deveriam ser combatidas e não mais reverenciadas – como no caso do que poderíamos chamar de “velhas ideias revolucionárias”. Em termos materiais, o combate se daria contra os “velhos quadros do Partido”.

Desta forma, parte importante das obras do período da Revolução Cultural retratava justamente pessoas jovens, esbanjando animação e jovialidade. É de se salientar que a juventude representada estava associada à adolescência e, talvez, ao início da fase

adulta, não tratando propriamente da infância – mais comum nas obras do ano novo (nianhua).

O pôster 5 foi elaborado em 1970, logo após Mao ter desmantelado as Guardas Vermelhas, dado que essas já tinham saído do controle e levado o país à beira da entropia, com muitos conflitos internos, por vezes armados, entre suas múltiplas facções. O processo de envio de jovens da cidade ao campo já acontecera nos anos 1950, mas foi acelerado a partir do final da década de 1960 face a necessidade de realocar parte da juventude que se tornara ociosa com o fim das Guardas Vermelhas. A campanha foi denominada de “subir as montanhas, descer às vilas” (上山下乡, *shangshan xiexiang*). A ideia central era permitir que os jovens das cidades pudessem ter um contato mais direto com os camponeses, experimentando seus modos de vida, em um processo de “reeducação”.



Pôster 5: “A juventude instruída deve ir para o campo para receber a reeducação dos camponeses pobres e médios!” (知识青年到农村去，接受贫下中农的再教育!- Zhishi qingnian dao nongcun qu, jieshou pinxiazhong nongde zaijiaoyu!) Realização: Comitê Revolucionário da Academia de Arte de Sichuan (1969)

O pôster 5 representa um trem repleto de jovens, efusivamente erguendo exemplares do pequeno Livro Vermelho, enquanto do lado de fora do trem é possível perceber muitas bandeiras vermelhas tremulando. A fumaça branca ao fundo, parece indicar que o trem está se pondo em movimento. No primeiro plano, observamos dois jovens, um menino e uma menina, sorridentes e olhando para o espectador, ao passo que no fundo há uma profusão de pessoas, com contornos menos definidos, que parecem despedir-se de quem estava na plataforma.

A questão de fundo em tal perspectiva envolve a relação espaço-temporal na construção de identidades, pois o campo representaria o local no qual seria possível encontrar as raízes chinesas e onde as tradições ainda se manteriam vivas. O passado mítico é incorporado nas regiões distantes dos centros urbanos. Mas se o fim da viagem era algo próximo à ideia de tradição, o meio seria eminentemente moderno. A figura do trem já foi largamente discutida, principalmente em sua relação com o processo de industrialização e desenvolvimento. Exemplo notório pode ser notado na obra *American Progress* de John Gast de 1872 (figura 3, anexo), bem como nos filmes western como nos célebres *High Noon*, de Fred Zinnemann (1953) e *Once Upon a Time in West* de Sérgio Leone (1968).

No contexto da “marcha para o Oeste” estadunidense, o trem representa o avanço do progresso para regiões supostamente atrasadas ou mesmo não-civilizadas. O trem, para além de um resultado da modernização industrial, também seria seu vetor para o restante do território nacional – ou colonial, como no caso das ferrovias britânicas na Índia ou em regiões da África.

Todavia, no caso chinês durante o período estudado, a modernização deveria pagar tributo à tradição. É o que parece indicar o pôster 6, cujo título aponta justamente para a necessidade de os jovens irem ao campo para aprender e não para ensinar. O centro da imagem é ocupado por três figuras humanas, um jovem e uma jovem, ela com uma mochila às costas e ele levantando o Pequeno Livro Vermelho. Entre os jovens, alinhado verticalmente ao sol, vemos a figura de um homem mais velho, com trajes distintos, provavelmente representando algum povoado camponês, fora das zonas urbanas, também portando um exemplo do Pequeno Livro Vermelho. Os três aparecem sorridentes, como se posassem para uma fotografia.



Pôster 6: “A juventude instruída deve ir para o campo para receber a reeducação dos camponeses pobres e médios!” (知识青年到农村去, 接受贫下中农的再教育!- Zhishi qingnian dao nongcun qu, jieshou pinxiazhong nongde zaijiaoyu!) Realização: Comitê Revolucionário da Academia de Arte de Sichuan (1969)

No plano intermediário vemos aglomerações humanas em um evento que parece ser uma celebração, com tambores, faixas, bandeiras e imagens de Mao. Mais ao fundo vemos um rio e o sol, revelando que tal evento ocorre em um local não urbano. Nesse sentido, o contraste entre as três figuras centrais parece ser não somente em relação à idade, mas também o contraste entre as vestimentas, pois o casaco, a mochila e a gravata parecem simbolizar elementos urbanos, ao passo que o turbante parece representar o contrário, algo relacionado a um povoado camponês.

De toda forma, o caminho proposto parece ser mais no sentido de ruralizar os jovens da cidade do que modernizar os homens e mulheres do campo. A diferença de idade entre as figuras representadas é bastante clara nesse sentido – assim como suas vestimentas marcam uma nítida contraposição entre vestimentas citadinas e as vestimentas mais tradicionais.

3.3. Modernização

Um dos temas centrais das revoluções do século XX foi sem dúvida a ideia de desenvolvimento (GONÇALVES, 2013). É o que parece indicar a frase atribuída a Lênin que socialismo seria a soma entre o poder dado aos soviets e a eletrificação do país. A ideia de desenvolvimento, que tomou conta da América Latina a partir da década de 1950, por exemplo, carrega em si uma visível noção de temporalidade, ainda mais quando vista em relação a seu par antagônico: o atraso, também representado pela ideia de subdesenvolvimento.

Não por outro motivo, a luta pelo desenvolvimento – também representada na luta contra seu oposto, o subdesenvolvimento – foi um dos marcos dos chamados países de Terceiro Mundo, unificando as demandas da América Latina, África e Ásia. Tal ideia se materializava em tendências artísticas e políticas, como nas demandas em organizações internacionais como a ONU.

Em Cuba uma exposição soviética (“Exposição Soviética de Ciência, Técnica e Cultura”), realizada em 1960, um ano antes de o país se declarar formalmente socialista, bem revela a importância da ideia de desenvolvimento, assim como sua relação com a cultura. João Felipe Gonçalves (2013) argumenta que tal exposição foi um ponto de clivagem entre aqueles que apoiavam a via socialista e seus detratores. O encanto com “avanço técnico” e o “progresso industrial” soviéticos fomentaram uma maior admiração pelo socialismo, aos moldes do que ocorria na União Soviética e países do leste europeu.

Embora seja um termo marcadamente polissêmico, o desenvolvimento também parece estar ligado à noção de modernização. Novamente, um termo carregado de temporalidade, pois o moderno é amiúde encarado positivamente como o oposto do arcaico. Todavia, quando se pensa na revolução à luz de Marx, uma contradição parece ser evidente, pois para ele a revolução seria feita pelo proletariado, grupo social próprio das sociedades industrializadas – e, conseqüentemente, modernas e desenvolvidas. Assim, segundo tal visão, a revolução não seria responsável por levar determinada sociedade ao desenvolvimento, mas seria, com efeito, uma resultante do próprio processo de desenvolvimento.

Essa era a teoria, mas na prática parece ter ocorrido o oposto, a revolução prometendo a industrialização, o desenvolvimento e a modernização. Logo no início do regime instaurado na China com a revolução, uma das preocupações foi a de modernizar as relações sociais, com leis que visavam libertar a mulher do jugo familiar, bem como

libertar o camponês da opressão dos senhores de terra. A preocupação com a industrialização também foi revelada no chamado Grande Salto Adiante (1958- 1960), que acabou resultando em um falhanço.

De toda forma, durante a Revolução Cultural, a modernização da cultura andou *pari passu* com a modernização das forças produtivas, fazendo conviver a idealização do modo de vida camponês com a valorização da industrialização e o desenvolvimento das forças produtivas – ou mesmo o desenvolvimento das relações de produção em conjunto com o desenvolvimento das forças de produção.

No pôster 7 vemos a industrialização representada de forma bastante direta: aço, fumaça, tratores e homens e mulheres portando capacete com um projeto em mãos. A imagem ao fundo não se distanciaria muito do cenário de *Metrópolis*, filme clássico de Fritz Lang de 1927 – uma obra marcadamente crítica aos efeitos perversos da industrialização, mas terminando com um apelo à união de classes em suas cenas finais.



Pôster 7 : “Tornando-se mais próspero a cada dia” (蒸蒸日上 - Zhengzheng rishang). Realizador: Grupo de Estudo de Criação Artística de Nanjing (1972)

A modernização representada no pôster 7 representa uma de construção – aqui podendo ser entendida em seu sentido tanto literal quanto metafórico, a construção da

estrutura física do país e a construção de um novo imaginário político e social, respectivamente. Como um deus Janus, a revolução deveria voltar-se para trás e para frente de maneira simultânea.

No pôster 7 não há qualquer menção ao campo ou qualquer idealização de seus habitantes. Camponeses felizes, assim como as passagens bucólicas e idílicas, são substituídos pela cena dura de uma construção. As figuras humanas estão vestidas de uniformes e são representadas em tamanho bastante pequeno – marcadamente quando cotejadas com o tamanho das máquinas e construções que parecem prestes a esmagá-las. Olhando o pôster em seu eixo vertical, vemos torres e vigas, não árvores; olhando o pôster em seu eixo horizontal, vemos caminhões rodado sobre uma terra sem vida.

Outra faceta da modernização está mais ligada à dimensão propriamente social. Isso porque o atraso seria revelado não só pelas péssimas condições de infraestrutura e industrialização ausente ou incipiente, mas também por índices ligados às condições de saúde e aos níveis de instrução da população em geral.

Embora o período da Revolução Cultural seja encarado por parte substancial dos autores como algo bastante negativo ao país (FAIRBANK, GOLDMAN, 2006; DIKÖTTER, 2017), nos âmbitos da saúde e da educação avanços substanciais foram alcançados. Meei-Shia Chen (2005) nota que os avanços observados no período se deram pela habilidade do governo em adaptar aspectos da medicina moderna/ocidental à realidade chinesa.

Dentre as medidas salientadas pela autora, podemos mencionar o estabelecimento de programas de saúde por meio do movimento de massas, a ênfase no atendimento à população rural, a integração entre a medicina tradicional chinesa e a medicina ocidental, bem como as campanhas de médicos itinerantes.

O pôster 8 parece representar alguns dos aspectos mencionados. Aqui a paisagem bucólica aparece novamente: ao fundo vemos uma área plana, tomada por tendas e cavalos em sua margem direita; no plano intermediário vemos bovinos, com seus sinos e outros petrechos que indicam serem domésticos; no que parece ser o centro do quadro, vemos um médico atendendo a um jovem, enquanto uma enfermeira ao fundo preenche seu formulário e outra, mais à frente, prepara a vacinação das crianças.



Pôster 8: “Mostrando Carinho” (关怀 – Guanhuai). Artista: Dong Zhaohui (1970)

A cena faz menção a alguma das campanhas de medicina itinerante, muito comuns na China do período – o fato de o atendimento médico não ser em um hospital, mas no campo, é bastante claro nesse sentido. Além disso, as vestimentas e as barracas parecem indicar que o atendimento médico está sendo dispensado para algumas das inúmeras minorias que conformam a China.

O tom do quadro parece ser bastante alegre, com a presença marcante de crianças. O tapete vermelho se destaca no canto inferior direito, junto a uma maleta médica e os frascos e ampolas; as tendas fazem um contraponto ao aparato médico disposto na mesa central e os jalecos brancos contrastam com as cores vivas das roupas dos locais. A integração ente os elementos da medicina moderna e os modos de vida tradicional parecem se dar sem que haja a sobreposição de um sobre o outro. Leva-se a medicina moderna, mas respeita-se os modos de vida local – ao menos essa parece ser a mensagem veiculada.

Não por coincidência, Marx, como homem de seu tempo, reivindicou seu pensamento como sendo a versão científica do socialismo. Não por coincidência também a ciência de Marx falhou ao não perceber que a revolução não eclodiria vitoriosamente nos países modernos, industrializados e com um proletariado numeroso e organizado. As

inúmeras revoluções que ocorreram por todo o século XX tiveram por palco sociedades pouco industrializadas, utilizaram elementos tradicionais como forma de legitimação e, ao invés de serem paridas pela modernidade, buscaram gerá-la por meio de medidas como os planos quinquenais.

Anexo - figuras citadas:



Figura 1: Memorial Nacional do Monte Rushmore, Dakota do Sul (esculpido em 1927-1941). Fotografia por Kerem Yucel, AFP/Getty Images. Disponível em: <https://www.natgeo.pt/viagem-e-aventuras/2020/11/a-triste-e-controversa-historia-do-monte-rushmore>.



Figura 2: La Liberté guidant le peuple. Eugene Delacroix, 1830. Disponível em: <https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/c101006587>



Figura 3: American Progress. John Gast, 1872. Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/American_Progress

Capítulo 5. A Revolução Cultural em debate: discurso oficial e memória.

Neste capítulo discutirei as formas como a ideia de “revolução” e as noções de temporalidade a ela relacionadas foram mobilizadas por aqueles que viveram durante a Revolução Cultural. Para tanto analisarei o livro *Cisnes Selvagens* de Jung Chang (2006) e *The Unknown Cultural Revolution* de Dongping Han (2008). Ambos os autores viveram na China durante o período da Revolução Cultural e em seus respectivos livros relatam experiências pessoais e reflexões sobre esta período da história do país.

Jung Chang nasceu em 1952, na província de Sichuan, sendo filha de membros importantes da sessão local do Partido Comunista. Durante sua juventude cerrou fileira nas Guardas Vermelhas, embora seus pais tenham sido perseguidos durante o período. Em 1978, por meio de uma bolsa de estudos, a autora viaja para o Reino Unido, país onde passa a residir.

Dongping Han nasceu em uma fazenda coletiva na província de Shandong na década de 1960. Seus pais, como grande parte dos habitantes da região, somente foram alfabetizados durante a Revolução Cultural. Sua infância e adolescência decorreram entre os estudos escolares e o trabalho no campo. Em 2000 tornou-se professor no Warren Wilson College, nos Estados Unidos.

Em linhas gerais, Jung Chang é bastante crítica ao governo, principalmente ao denunciar a forma arbitrária e injusta com a qual seus pais foram perseguidos durante a Revolução Cultural. A perspectiva da autora é importante para se perceber uma outra faceta da propaganda oficial. Se em capítulos anteriores, discuti a visão oficial da Revolução Cultural por meio do Pequeno Livro Vermelho e da análise dos cartazes, neste capítulo discutirei a forma como tal propaganda era percebida e sentida por seus destinatários.

A perspectiva de Dongping Han é contrária à de Jung Chang, pois o autor busca salientar justamente os aspectos positivos da Revolução Cultural. Suas reflexões também partem de suas experiências pessoais, além de mobilizar dados econômicos e sociais para demonstrar como o período da Revolução Cultural foi marcado por avanços.

A apresentação que se segue será centrada, majoritariamente, no livro de Jung Chang e, subsidiariamente, no livro de Dongping Han, à guisa de efeito comparativo, para demonstrar que há ainda hoje uma acirrada disputa sobre o que significou a Revolução

Cultural para a China e para seus habitantes. Nesta disputa, foram mobilizados diversos conceitos, dentre eles o de “revolução” e as temporalidades por ela representada.

Deve-se notar, todavia, que não foram só os discursos oficiais que mobilizaram noções de temporalidade ligadas ao termo “revolução” com uma finalidade abertamente política. Os indivíduos recebiam tais mensagens por meio de um processo de interpretação e interação, pois a propaganda visava justamente mobilizar as massas. Neste processo de recepção, as noções de temporalidade também eram tensionadas e redundavam em formas de crítica ou apoio ao governo e a seu discurso. Nesse sentido, tanto Jung Chang quanto Dongping Han relatam suas experiências por meio da utilização de adjetivos como “velho” e “novo”, além de substantivos como “progresso” e “tradição”, para elogiar ou criticar as medidas e os discursos oficiais.

Mas antes do estudo sobre as essas obras, é necessário um debate prévio sobre o que denominarei aqui de “condições sociais da produção da memória”, vale dizer, o contexto social e político no qual as narrativas individuais, romances e autobiografias, sobre a Revolução Cultural foram produzidas, sua relação com as narrativas oficiais, o contexto histórico no qual se inseriam e as relações de classe envolvidas em tal processo.

Se durante a última década do chamado Período Maoísta a China presenciou um agudo embate entre forças do Partido e estudantes, com a participação também de trabalhadores, após 1976, tal debate não esmoreceu de todo, manifestando-se doravante no âmbito das narrativas.

Nesse sentido, retomo aqui os argumentos de Michel-Rolph Trouillot (2015, p.29), para quem a história pode ser entendida como *fato* e como *narrativa*, sendo ambas acepções interligadas, vale dizer, “*the materiality of the sócio-historical process (historicity 1) sets the stage for the future historical narratives (historicity 2)*”. A partir desta interpretação acerca da história, Trouillot aborda a questão do silenciamento, entendido como a resultante da manifestação do poder na história.

Pois o que a história é muda com o tempo e o lugar ou, melhor dizendo, a história só se revela através da produção de narrativas específicas. O que mais importa são o processo e as condições de produção de tais narrativas. Somente um foco nesse processo pode revelar as formas pelas quais os dois lados da historicidade se entrelaçam num contexto particular. Somente através dessa sobreposição podemos descobrir o exercício diferencial de poder que torna possíveis algumas narrativas e silencia outras (*tradução nossa*).³⁰

³⁰ For what history is changes with time and place or, better said, history reveals itself only through the production of specific narratives. What matters most are the process and conditions of production of such narratives. Only a focus on that process can uncover the ways in which the two sides of historicity intertwine in a particular context. Only through that overlap can we discover the differential exercise of power that makes some narratives possible and silence others.

Trouillot (2015,) muito habilmente, aponta como a manifestação do poder na história, notadamente por meio do silenciamento, pode se dar tanto no campo do processo sócio-histórico quanto no campo das narrativas. Isso porque, se por um lado nem todos os eventos podem se converter em fontes, por outro, mesmo dentre as fontes existentes, há um processo não aleatório de seleção.

Tal processo é bastante claro quanto se trata de narrativas nacionais, ligadas a revoluções ou não, nas quais há um processo de seleção e silenciamento, animando as fontes do passado com interesses surgidos no presente. Nesse sentido, as narrativas nacionais não seriam neutras, mas nasceriam de polos a partir dos quais buscariam englobar a história de todo um povo. Este fenômeno foi notado por Ilan Pappé (2010, p.6) ao analisar a formação da Palestina moderna

Na perspectiva da modernização, os palestinos locais, a sociedade subalterna, não são objeto válido para os historiadores, a menos que tenham sido, ou até que sejam, modernizados. Ocorre que as elites da Palestina conseguiram tornar-se ocidentalizadas, razão pela qual a narrativa da modernização do país é mais a sua história do que a história do “povo”. A elite deixou para trás provas escritas do seu mundo, o que ajudou os historiadores a reconstruir a história das elites como se fosse a história da Palestina (*tradução nossa*).³¹

A perspectiva de Pappé é bastante profícua para se observar o caso chinês, principalmente durante o processo de reforma e abertura iniciado em finais dos anos 1970, na qual o Partido pleiteava revigorar sua imagem abalada como órgão dirigente, ao mesmo tempo que ensaiava um processo de aproximação com o chamado Ocidente. Em tal processo, os eventos tumultuosos dos anos 1960/1970 deveriam ser inseridos na narrativa histórica nacional de uma forma que se garantisse sua não repetição ao mesmo tempo em que se evitava uma crítica frontal, que poderia abalar o próprio regime como um todo.

Em termos de narrativa, era necessário defender a retomada do poder pela elite dirigente do Partido Comunista Chinês, grande parte perseguida durante a década final de Mao, por meio da crítica à Revolução Cultural. Não é demais lembrar que durante tal período, a perseguição imposta por Mao se voltou prioritariamente para os intelectuais e para os altos quadros do Partido, justamente parte dos que voltaram ao poder após 1976.

³¹ In the modernization view, local Palestinians, the subaltern society, are not valid subject matter for historians unless they were, or until they are, modernized. It happened that Palestine’s elites succeed in becoming Westernized, which is why the narrative of the country’s modernization is more their story than the “people’s” story. The elite left behind written evidence of their world, which helped historians to reconstruct the elites’ history as if it were Palestine’s history.

Com efeito, durante os anos 1970, no que ficou conhecido como *Scar Literature* ou *Literature of the Wounded*, uma série de obras foram publicadas relatando os sofrimentos, de intelectuais e membros do Partido, durante os anos da Revolução Cultural (ROY, 2017). Isso servia de contraponto também ao novo momento pelo qual a China passava, com a elite dirigente se pleiteando mais diretamente a modernização e uma maior inserção no cenário internacional.

O significado literário da literatura da cicatriz [scar literature] reside principalmente no seu potencial para servir como um fórum para reflexões morais. Embora muitas das primeiras histórias denunciem a Gangue dos Quatro pelos males do país e, assim, evitem questões de responsabilidade pessoal, logo obras mais ousadas abordaram a culpa dos personagens por sua participação na perseguição de seus entes queridos. O epíteto “literatura dos feridos” [literature of wounded] chama a atenção para o sofrimento das vítimas, mas essas obras insinuam cada vez mais o papel de seus personagens também como vitimizadores (KNIGHT, 2016, p.295, *tradução nossa*).³²

As perseguições impostas durante a Revolução Cultural, por certo, foram duras e muitas vezes arbitrarias. O risco de levar o país à guerra civil foi notado mesmo por Mao, que em finais dos anos 1960 resolveu dissolver as Guardas Vermelhas. Todavia, o que parece ter havido durante o período imediatamente posterior à morte de Mao foi um processo de generalização, no qual os sofrimentos de determinadas classes foram hipostasiados como se se tratasse do sofrimento de toda a nação.

Tal fenômeno faz com que a noção de dissidente político se torne ambígua, pois em certo sentido os autores que escreveram de forma crítica à Revolução Cultural convergiram com os interesses do Partido de condenar o período no qual este esteve sob ataque cerrado, enquanto aqueles que esboçam uma visão mais positiva sobre a Revolução Cultural parecem atingir perigosamente os interesses do Partido em garantir a estabilidade, evitando-se movimentos como os ocorridos na última década de Mao.

É de se notar que o processo de abertura durante Deng Xiaoping (1978-1990) fora bastante limitado, de modo que muitos autores e autoras, como Jung Chang, tiveram suas obras censuradas durante muito tempo. Assim, tendo-se em vista que a posição de dissidente é bastante oscilante nas discussões sobre a Revolução Cultural, optei por

³² The literary significance of scar literature lies primarily in its potential to serve as a forum for moral reflections. Although many of the early stories denounce the Gang of Four³² for the country’s ills and thus avoid issues of personal responsibility, soon bolder works broached character’s guilt over their participation in the persecution of their loved ones. The epithet “literature of the wounded” draws attention to the suffering of the victims, but these works increasingly hinted at their characters’ roles as victimizers as well (KNIGHT, 2016, p.295)

analisar a experiência de uma autora e um autor, ambos chineses, com visões opostas sobre o citado evento.

Tal debate não ficou restrito as autobiografias e romances sobre o período, mas se desenrolou também em nível acadêmico. À guisa de exemplo, apresento três visões distintas sobre a Revolução Cultural, elaborada por três acadêmicos que estudam o mesmo tema, mas sob perspectivas distintas: Frank Dikötter (2011), Xie Chuntao (2007) e Mobo Gao (2017).

Frank Dikötter (2011) escreve uma trilogia sobre a vida das pessoas comuns sob o comunismo na China, abordando momentos-chave da história chinesa: a revolução comunista e os anos iniciais do governo (1945-1957), o período da Grande Fome (1958-1962) e o período da Revolução Cultural (1962-1976). As três obras são bastante críticas ao regime chinês, notadamente à figura de Mao. Não por outro motivo, a Revolução Cultural é tratada pelo autor como um ato de vingança de Mao sobre seus inimigos, reais ou imaginários. Os resultados teriam sido catastróficos, principalmente pela desorganização econômica e política e por gestos de violência disseminados por todo o país. Nas palavras de Dikötter (2011, p. XIII):

A Revolução Cultural, então, também foi sobre um velho que acertava contas pessoais no final da sua vida. Estes dois aspectos da Revolução Cultural – a visão de um mundo socialista livre do revisionismo, a triagem e a vingança contra inimigos reais e imaginários – não foram mutuamente exclusivos. Mao não viu qualquer distinção entre ele e a revolução. Ele foi a revolução. Um indício de insatisfação com a sua autoridade era uma ameaça direta à ditadura do proletariado (*tradução nossa*)³³

O estudo de Dikötter (2011), em linhas gerais, é bastante crítico à Revolução Cultural e, embora traga no subtítulo a expressão “*a people’s history*” parece inserir o povo somente como objeto dos desígnios de um único e poderoso agente, Mao Zedong. Cabe mencionar que o autor, apesar de centrar parte de sua análise discutindo os erros de Mao, apresenta também relatos de diversas pessoas que sofreram diversos tipos de perseguição, indo da impossibilidade de se encontrar trabalho até o sofrimento de sevícias físicas, passando por sessões públicas de humilhação, destruição de bens e outras formas de violência.

³³ The Cultural Revolution, then, was also about an old man settling personal scores at the end of his life. These two aspects of the Cultural Revolution – the vision of a socialist world free of revisionism, the sorting, vengeful potting against real and imaginary enemies – were not mutually exclusive. Mao saw no distinction between himself and the revolution. He was the revolution. An inkling of dissatisfaction with his authority was a direct threat to the dictatorship of the proletariat.

A Revolução Cultural também foi discutida por quadros do próprio Partido Comunista Chinês. Xie Chuntao (2007, p.50), professor da Escola Central do Partido Comunista, no que poderíamos entender como uma visão histórica oficial acerca do período, parece criticar os equívocos da Revolução Cultural enquanto, ao mesmo tempo, tenta preservar a imagem do Partido.

Durante a Revolução Cultural, numa atmosfera de extensão equivocada da luta de classes, mentiras, conversa fiada e clichés tornaram-se uma prática comum, e várias tendências malignas, como o formalismo, o anarquismo, o liberalismo, o individualismo extremo e o jogo político estavam se espalhando (*tradução nossa*).³⁴

Segundo o autor, os equívocos do período se deviam a concepções exageradas, notadamente quanto a ideia de luta de classes, e seus efeitos negativos recairiam sobre o Partido. Embora o livro de Xie Chuntao seja sobre o Partido Comunista, é revelador que não haja qualquer menção aos sofrimentos por parte da população quando ele trata da Revolução Cultural. A participação de Mao é tratada de forma breve e criticada por suas compreensões equivocadas da realidade chinesa – não se devendo a uma personalidade doentia e vingativa, como querem autores como Dikoter. Xie Chuntao (2007, p.52) termina celebrando a capacidade do Partido em aprender com seus erros:

Não há partido que nunca tenha cometido erros. O que é importante é saber se ele consegue tirar lições dos erros [...]. Tudo isto prova que, enquanto pudermos resumir adequadamente todos os erros no processo de construção do Partido, os erros tornar-se-ão uma fortuna valiosa para fazer avançar o progresso do Partido (*tradução nossa*).³⁵

Além das análises que explicam a Revolução Cultural como fruto da perversidade de Mao e as que explicam tudo como um grande equívoco dele, há autores que entendem que a Revolução Cultural não foi um período marcado somente pela violência. Mobo Gao (2008) critica perspectivas que entendem tal período como fruto dos desatinos de um líder vingativo, combatendo as visões de autores como o próprio Dikötter e, diretamente, de Jung Chang (2012). O título do seu livro é bastante claro em relação a sua proposta

³⁴ During the Cultural Revolution, in an atmosphere of erroneous extension of class struggle, lies, empty talk and clichés became a common practice, and various evil trends, such as formalism, anarchism, liberalism, extreme individualism and playing politics were spreading.

³⁵ There is no party that has never made mistakes. What is important is whether it can draw lessons from the mistakes [...]. All the prove that as long as we can properly summarize all the mistakes in the process of Party building, the mistakes will become a valuable fortune to advance the progress of the Party.

analítica: *The Battle for China's Past*. Logo na introdução, ao resumir as ideias gerais do primeiro capítulo de seu livro é possível ver a perspectiva do autor sobre a Revolução Cultural (GAO, 2008, p.9):

Este capítulo argumenta que a Revolução Cultural, embora muito violenta, não foi uma calamidade de dez anos para a China; que o partido e a elite intelectual não podem falar em nome de todos os chineses; que as causas da violência foram exageradas; que houve muitos desenvolvimentos construtivos e criativos durante a Revolução Cultural que foram ignorados ou denegridos pela narrativa pós-Revolução Cultural; e que a desconstrução da cultura e da tradição foi exagerada (*tradução nossa*)³⁶

Em um forte tom revisionista, Mobo Gao (2008) busca rebater pontualmente o que considera as principais mitificações sobre a Revolução Cultural, em uma crítica que parece ser direcionada às interpretações do passado, mas visando atingir aos grupos e ao modelo político e econômico que ascendeu ao poder com Deng Xiaoping. Embora seu tom combativo possa, por vezes, tornar suas críticas excessivamente personalizadas, alguns pontos são de suma importância para a discussão do presente capítulo e para o trabalho de forma geral (GAO, 2008, p.16)

Não há dúvida de que muitos sofreram e morreram durante o período de dez anos. Alguns cometeram suicídio, outros morreram em combates entre facções ou após serem torturados [...]. Eu próprio fui colocado em prisão domiciliar quando era apenas um adolescente e tive de enfrentar sessões de luta todas as noites durante duas semanas por razões que agora parecem ridículas [...]. A denúncia e condenação da Revolução Cultural por parte daqueles que sofreram de uma forma ou de outra é compreensível e pode ser a forma de um indivíduo enfrentar e curar o trauma emocional. Contudo, participar no projeto oficial de reduzir tudo ao rótulo de “dez anos de calamidades” é outra questão (*tradução nossa*)³⁷

Assim, se por um lado não buscarei discutir a veracidade, ou sequer a verossimilhança, das alegações de cada autor, por outro não as utilizarei como forma de explicação para a Revolução Cultural como um todo. O que pretendo é justamente

³⁶ This chapter argues that the Cultural Revolution, while very violent, was not a ten-year calamity for China; that the party and elite intelligentsia cannot speak on behalf of all Chinese; that the causes of violence has been exaggerated; that there were many constructive and creative developments during the Cultural Revolution that have been ignored or denigrated by the post-Cultural Revolution narrative; and that the deconstruction of culture and tradition has been exaggerated.

³⁷ There's no doubt that many suffered and died during the ten-year period. Some committed suicide, others died in factional fighting or after being tortured [...]. I myself was put under house arrest when I was only a teenager and had to face struggle sessions every night for two weeks for what now seem ridiculous reasons [...]. Denunciation and condemnation of the Cultural Revolution by those who suffered in one way or another is understandable and can be an individual's way to cope and heal the emotional trauma. However, to participate in the official project of reducing every thing to the label of “ten years of calamities” is another matter.

analisar as impressões individuais de Jung Chang e Dongping Han acerca das temporalidades mobilizadas politicamente na ideia de revolução durante o período, seja a percepção dos autores sobre as políticas e a propaganda oficial, seja a própria reflexão dos autores e seus relatos sobre suas experiências.

Assim, tendo-se em vista o acalorado debate sobre a Revolução Cultural, neste capítulo busquei contrapor duas visões pessoais acerca dos eventos que varreram a China entre os anos 1966 e 1976, focando na forma com a qual os autores mobilizaram em seus respectivos discursos, noções sobre o tempo em sua relação com o processo revolucionário em curso durante a Revolução Cultural.

1. *Jung Chang* e os duros tempos da Revolução Cultural

O livro de Jung Chang, *Cisnes Selvagens*, é uma autobiografia, e tem como pano de fundo o tumultuado período história chinesa que vai de finais do século XIX até 1978. De fato, a autora não trata somente da própria biografia, mas também apresenta um pouco da história de sua avó e de sua mãe. Neste capítulo da dissertação, analisarei o livro de Jung Chang a partir do décimo quarto capítulo, centrando-me no período da Revolução Cultural.

Ao discutir o período imediatamente anterior à Revolução Cultural, a autora aborda a construção do culto a Mao, descrevendo como a propaganda oficial mobilizava a relação entre passado e presente para fazer ressaltar os avanços alcançados com a vitória revolucionária de 1949 em comparação com o período anterior. Em uma passagem, a autora relembra os mecanismos utilizados em sua escola para justificar a perseguição aos inimigos de classe:

Para nos encher de ódio contra os inimigos de classe, as escolas iniciaram sessões regulares para “lembrar o ressentimento e refletir sobre a felicidade”, nas quais os mais velhos nos falavam das misérias da China pré-comunista [...]. Eu saía dessas sessões me sentindo arrasada com o que o *Kuomintang* tinha feito, e apaixonadamente devotada a Mao (CHANG, p.324)

As noções de temporalidade expressas neste evento representam a revolução, ao menos a de 1949, como uma ruptura, delimitando um *antes* perverso e um *presente* alvissareiro. A crítica ao passado, expressa no evento escolar, tinha uma dupla função.

Por um lado, mostrava os sofrimentos da população comum e, por outro, a faustosa vida dos fazendeiros ricos.

Para nos mostrar o que seria a vida sem Mao, de vez em quando a cantina da escola preparava uma coisa chamada “refeição do ressentimento”, que se supunha fosse o que os pobres tinham de comer sob o *Kuomintang* [...]. Desde 1964, também se haviam aberto grandes casas como “museus de educação de classe”, para mostrar de que modo os inimigos de classes, como os fazendeiros, viviam no luxo, explorando o suor e o sangue dos camponeses antes do advento de Mao (CHANG, p. 324/325)

A contraposição entre ricos e pobres é suficientemente clara para demandar uma análise mais demorada. A denúncia veiculada pela escola não recai sobre a pobreza absoluta da população, mas se volta para a questão de desigualdade. Assim, o que se está acusando são as promessas não cumpridas pela revolução de 1911, cujas diretrizes estabelecidas por Sun Yat-sen eram o nacionalismo, a democracia e o bem-estar social. É de se notar também que essa acusação busca combater um passado não tão distante. Ao contrário dos muitos discursos de Mao que denunciavam o feudalismo, as campanhas descritas por Jung Chang atacavam um passado imediatamente anterior a chegada dos comunistas ao poder. De fato, como podemos notar na citação anterior, os professores não se referiam às mazelas da China imperial, mas da China pré-comunista, criticando também o período republicano.

Outro aspecto a se observar é o uso do termo “ressentimento”. Tomando-se a célebre discussão de Max Scheler (1961), podemos observar que o termo cria projeções para o futuro e para o passado. Isso porque uma das fontes do ressentimento é algo feito no passado e considerado injurioso e que demanda, no futuro, algum tipo de compensação, amiúde consubstanciado em algum tipo de vingança.

Assim, a ideia de ressentimento parece permitir a compreensão da ideia de “revolução” expressa no evento escolar também como uma forma de acerto de contas com o passado, em uma perspectiva muito próxima à discutida por Walter Benjamin (1987), como já visto. De toda forma, sua utilização estratégica parece buscar um efeito duplo de deslegitimar o passado e legitimar o presente, colocando-os como contrapostos. Isso fica claro no relato sobre uma visita que a autora fez a uma antiga casa transformada em museu com a intenção de denunciar as mazelas chinesas pré-1949:

Achei o museu incrivelmente chocante. Havia esculturas de camponeses sem terra que tinham de pagar um arrendamento exorbitante. Uma delas mostrava como o fazendeiro usava duas medidas diferentes: uma grande para recolher o

grão e uma pequena para emprestá-lo – e a juros escorchantes. Também havia uma câmara de tortura e uma masmorra com uma jaula de ferro dentro de água suja [...]. Dizia-se que uma das salas abrigava três amas-de-leite que lhe forneciam leite humano, que ele [o fazendeiro] acreditava fosse o mais nutritivo (CHANG, p.327)

Nota-se assim, a construção de um museu não para glorificar o passado, mas para denunciá-lo. Museus como o do holocausto, ou os inúmeros museus sobre presos e desaparecidos políticos, vitimados por regimes autoritários da América Latina, parecem ser relativamente comuns na atualidade. Todavia, a forma como a autora descreve o museu visitado parece remeter não só a uma crítica a um governo específico, mas a um modo de vida que deita raízes na história secular da China.

É de se notar também o contraste com os inúmeros museus chineses que, na atualidade, buscam celebrar o passado, dando ênfase aos grandes impérios e buscando, assim, conformar o discurso de que o crescimento chinês seria mais um retorno a seu antigo estatuto do que propriamente uma inovação.

Todavia, no caso apresentado pela autora, a valorização do presente não se daria pela valorização do passado, por meio do estabelecimento de uma relação de continuidade. A reflexão de Jung Chang (2006, p. 327) é bastante clara sobre a utilização do passado como forma de celebrar o presente: “o culto a Mao era conjugado com a manipulação das lembranças infelizes que as pessoas tinham de seu passado. Os inimigos de classe eram apresentados como malfeitores perversos, que queriam arrastar a China de volta aos tempos do *Kuomitang*”.

A utilização do tempo como elemento político foi afirmado pela autora também para tratar da Revolução Cultural. Como já discutido na introdução, Mao buscara a partir de 1966 insuflar a juventude do país a se rebelar contra as estruturas políticas, consubstanciadas no Partido Comunista e em seus quadros dirigentes. Jung Chang, que em 1966 contava por volta de 14 anos, justifica a preponderância dada por Mao aos jovens a partir de características que lhe seriam peculiares.

Eles [os jovens] tinham sido criados no fanático culto da personalidade de Mao e na doutrina militante da “luta de classe”. Eram dotados das qualidades da juventude – eram rebeldes, destemidos, ávidos por lutar por uma “causa justa”, sedentos de aventura e ação. Também eram irresponsáveis, ignorantes e fáceis de manipular – e inclinados à violência (CHANG, p. 356)

A compreensão da autora sobre a juventude é bastante crítica, obliterando a capacidade de agência dos jovens que se engajaram nos movimentos da década de 1960, dando a eles ares de autômatos a serviço de Mao. Tal afirmação se torna ainda mais

problemática ao se notar que durante os anos 1960 jovens se rebelaram em inúmeros países e de diversas formas, não sendo uma característica exclusiva dos jovens chineses doutrinados pelo maoísmo.

De toda forma, a juventude, elemento visto positivamente por Mao, é identificado pela autora pela ingenuidade e pelos anseios violentos. Isso tudo seria reforçado pelo discurso de Lin Biao aos jovens que se reuniram em Tiananmen em 18 de agosto de 1966, conclamando a destruição das quatro velharias: “velhos hábitos, velha cultura, velhos costumes e velhos hábitos”.

Os anseios fomentados durante a Revolução Cultural por destruir tudo que fosse velho, em uma tentativa desbragada de reescrever a história são denunciados pela autora em uma passagem na qual ela relata como os nomes de ruas eram modificados para refletir os novos valores

Em Chengdu, as ruas perdiam velhos nomes como “Cinco Gerações Sob um Mesmo Teto” (uma virtude confuciana), “O Choupe e o Salgueiro São Verdes (verde não era mais uma cor revolucionária) e “Dragão de Jade” (um símbolo do poder feudal). Tornaram-se ruas “Destruam o Velho”, “O Oriente é Vermelho” e “da Revolução”. Um famoso restaurante chamado “A Fragrância do Vento Fresco” teve sua placa feita em pedaços. Foi rebatizado de “O Cheiro de Pólvora” (CHANG, p.362).

A representação oficial sobre o passado como algo negativo, apresentando a revolução como uma ruptura, seria, em outros momentos, negada. De fato, segunda a autora, a tentativa oficial de apagar todo o passado era relativizada quando se tratava de um passado idealizado positivamente. Um exemplo sonante é a casa de Mao, visitada por Jung Chang em seu périplo como membro da Guarda Vermelha.

Visitamos a velha casa de Mao, que tinha sido transformada num museu-santuário. Era mais ou menos grandiosa – muito diferente da ideia de uma cabana de camponeses explorados, como esperava que fosse. Uma legenda embaixo de uma enorme foto da mãe de Mao dizia que ela fora uma pessoa muito bondosa e, como sua família era relativamente rica, muitas vezes dera comida aos pobres (CHANG, p.398)

A inversão de perspectivas foi notada de pronto pela autora. Os camponeses ricos eram inimigos somente em alguns casos. Saliento também o fato de a idealização de Mao não se dar por meio de um antes e um depois, como parece ser comum nas narrativas revolucionárias, ou mesmo religiosas, como na célebre passagem da conversão de Saulo na mitologia cristã. O passado de camponês rico de Mao não parece levar a qualquer contradição com a narrativa oficial sobre a vileza dos camponeses ricos. Sua riqueza era

transformada de algo negativo em algo positivo por meio da prodigalidade com a qual repartia com os pobres.

Ao renunciar à ideia de ruptura em benefício da continuidade, pode-se vislumbrar ares do que Pierre Bourdieu (1986) denominou de “ilusão biográfica”, na qual elementos do presente contaminam o passado, de modo a construir uma narrativa coerente na qual o passado conflua naturalmente para o presente. Com efeito, Bourdieu aponta como grande parte das biografias e autobiografias incorre no erro de buscar o sentido de uma vida por meio da reconstrução do passado, estabelecendo uma relação ordenada entre eventos que prenunciariam toda a trajetória posterior:

Temos, sem dúvida, razão ao assumir que a história autobiográfica é sempre inspirada, pelo menos em parte, pelo desejo de dar sentido, de dar razão, de trazer à tona uma lógica que seja ao mesmo tempo retrospectiva e prospectiva, uma consistência e uma constância, estabelecendo relações inteligíveis, como a do efeito à causa eficiente ou final, entre estados sucessivos, constituindo-se assim em etapas de um desenvolvimento necessário (BOURDIEU, 1986, p.69, *tradução nossa*).³⁸

Em sua análise, Bourdieu nota criticamente como a tentativa de se buscar uma “razão” para a vida de biografados acaba por estabelecer ligações artificiais, escolhendo-se quais os elementos da personalidade seriam ou não relevantes para a construção da imagem buscada, transformando o biografado em uma personagem. Todavia, a continuidade atribuída à biografia de Mao contrastaria com a forma com a qual a história do país era apresentada de forma geral. Jung Chang afirma que o frenesi em enterrar o passado culminou na queima de livros. A autora descreve uma passagem na qual, após ter sua casa invadida por membros da Guarda Vermelha local seu pai tem parte de seus livros destruídos:

Antes, na esteira da queima de livros pelos guardas vermelhos adolescentes, muita gente queimara suas coleções. Mas meu pai, não. Agora fazia uma débil tentativa de proteger seus livros indicando as coleções de encadernações marxistas. “Não tente enganar a nós guardas vermelhos!”, berrou a sra. Shau [...]. Pegou alguns clássicos chineses impressos em papel de arroz [...]. Depois derrubaram os livros e os jogaram em imensos sacos de juta que tinham trazido. (p.416)

³⁸ On est sans doute en droit de supposer que le récit autobiographique s’inspire toujours, au moins pour une part, du souci de donner sens, de rendre raison, de dégager une logique à la fois rétrospective et prospective, une consistance et une constance, en établissant des relations intelligibles, comme celle de l’effet à la cause efficiente ou finale, entre les états successifs, ainsi constitué en étapes d’un développement nécessaire (BOURDIEU, 1986, p.69).

A autora segue denunciando que o destino dos livros seria a fogueira. Em passagens anteriores, ficamos sabendo que seus pais eram membros do alto escalão do Partido em sua localidade. O fato de seu pai possuir livros clássicos chineses e livros marxistas, parece revelar nada mais que um interesse por parte dele em conhecer o pensamento tradicional chinês conjuntamente aos ensinamentos revolucionários.

Tal postura parece se coadunar com os preceitos defendidos por Mao em seus discursos, conforme visto no capítulo sobre o Pequeno Livro Vermelho. Isso se explica pela defesa insistente de Mao na construção de uma via revolucionária propriamente chinesa, que se colocasse como continuadora de uma tradição revolucionária ao mesmo tempo que pusesse em relevo os aspectos próprios da história e da realidade chinesas.

Entretanto, o disposto no Pequeno Livro, e lido *ad nauseam* pelos membros da Guarda Vermelha, parecia se chocar com as conclamações de Lin Biao sobre a destruição das “quatro velharias”. A solução radical proposta pelos jovens parece indicar para a não necessidade de se conhecer o passado, consubstanciado nas obras chamadas de “clássicas”, uma vez que o presente já seria o suficiente.

A compreensão de que o passado era, em certo sentido, irrelevante em relação à história do país, ideia plasmada na destruição de obras clássicas, não era seguida em relação às histórias individuais. As muitas condenações durante a Revolução Cultural se deram por meio de manipulações de eventos biográficos de membros do Partido que passaram a ser perseguidos, de modo a tornar o passado algo de suma relevância.

A busca, ou construção, de um passado desabonador foi descrito por Jung Chang ao tratar das perseguições sofridas por sua mãe. Elementos como o fato de o pai de sua mãe haver sido considerado um caudilho em seu tempo, bem como acusações falsas em relação ao envolvimento dela com o *Kuomitang*, foram utilizados como forma de acusação. Segundo Jung Chang, Mao chegara a criar todo um aparato voltado a tais investigações:

Naquele tempo, todo sequaz do capitalismo tinha uma ou mais equipes investigando seu passado nos mínimos detalhes, porque Mao queria a história de todos que trabalhavam para ele inteiramente verificada. Em diferentes épocas, minha mãe teve quatro diferentes equipes investigando-a, a última das quais com posta por umas quinze pessoas. Elas eram enviadas de várias partes da China (CHANG, p.450)

Elementos do passado, quando conveniente, eram usados para condenar as pessoas no presente. Assim, muitas pessoas foram perseguidas sob a crença de estarem contaminadas por marcas indeléveis do passado, mesmo que por razões que fugissem de

seu escopo de ação, como no caso de pertencerem a famílias denominadas “negras”. Como discute Jisheng Wang (2021), ainda em 1966 surge entre membros das Guardas Vermelhas, principalmente os filhos de importantes militares e quadros do Partido, uma visão de que a prática política dos genitores deveria ser considerada como um elemento abonador ou desabonador.

Alguns grupos em específico, passaram a marginalizar outros agrupamentos que tivessem em suas fileiras elementos que não possuíssem “origens vermelhas”. Tal teoria, conhecida como *blood line theory*, grassou principalmente entre os primeiros bandos das Guardas Vermelhas, mas passou a ser combatido como uma espécie de desvio ideológico por parte dos líderes da Revolução Cultural. De toda forma, nesses casos, o passado seria a referência única para se avaliar a situação das pessoas no presente.

Em outro diapasão, o passado poderia ser utilizado também como forma de legitimação. Como já discutido em outros capítulos, era relativamente comum o discurso em defesa de uma espécie de “tradição revolucionária”. Ao contrário de representar um oximoro, a ideia de acoplar uma revolução em um escopo mais amplo de revoluções foi usado em praticamente todos os processos revolucionários.

Tal relação pode ser percebida na vivida descrição que Jung Chang faz de uma estátua de Sun Yat-sen, considerado o líder intelectual da revolução de 1911. Nas palavras da autora (p.462)

No centro de Chengdu, no meio da principal rua comercial, havia uma estátua de bronze de Sun Yat-sen, que liderada a revolução republicana de 1911, responsável pela derrubada de 2 mil anos de governo imperial. A estátua fora erigida antes da chegada dos comunistas ao poder. Mao não era particularmente simpático a qualquer líder revolucionário antes dele, incluindo Sun. Mas era vantajoso politicamente reivindicar sua herança, por isso deixou-se a estátua ficar, e o terreno em volta dela tornou-se um viveiro de plantas. Quando estourou a Revolução Cultural, guardas vermelhos atacaram símbolos de Sun Yat-sen até Zhou Enlai baixar uma ordem protegendo-os (p.462)

Para a autora, a defesa de Sun Yat-sen por Mao se deu mais por questões estratégicas do que por alguma admiração sincera. Em todo caso, a decisão de Mao em preservar a estátua, não obstante as investidas das Guardas Vermelhas, revela que nem todas as ideias “velhas” deveriam ser destruídas – ou que Sun Yat-sen e suas ideias não poderiam ser enquadrados propriamente como “velhos”.

Em um discurso de 1956, realizado em comemoração a Sun Yat-sen, Mao esboça uma posição respeitosa, vislumbrando-o com um predecessor legítimo da revolução comunista de 1949. Nas palavras de Mao (2012, p.395):

Prestamos-lhe homenagem pela contribuição significativa que deu durante período da Revolução de 1911 quando conduziu o povo ao derrube da monarquia e à fundação da república [...]. Completamos a revolução democrática que o Dr. Sun Yat-sen deixou inacabada e transformámo-la numa revolução socialista. Estamos agora no meio desta revolução [...]. Como muitas das grandes figuras da história que estiveram na primeira linha dirigindo o curso dos acontecimentos, também o Dr. Sun teve suas insuficiências. Tais insuficiências devem ser explicadas à luz das condições históricas para que possam ser compreendidas; não devemos ser demasiado críticos em relação aos nossos predecessores.

Mao não somente encara Sun como seu predecessor, como o eleva ao patamar das grandes figuras da história. A tentativa de preservá-lo de críticas é facilmente perceptível na parte final da citação, na qual Mao conclama que Sun não seja avaliado somente por seus erros, não obstante assuma que esses existiram. Esse adendo final da fala de Mao parece servir também para afastar qualquer perspectiva de idolatria ou uma forma de culto, na medida em que reconhece a existência de deficiências na conduta de Sun, mas que devem ser consideradas em ponderação com as condições históricas na qual viveu.

Voltando à citação de Jung Chang, é interessante notar que a figura de Sun Yat-sen deveria ser preservada da destruição ao passado justamente por ter sido ele um dos destruidores do passado. A autora é explícita nesse sentido ao notar o papel da revolução de 1911 na destruição de um regime com mais de dois mil anos de existência.

Outro aspecto de idealização do passado, apontado pela autora, se dava com a perspectiva de que os camponeses eram a base cultural da sociedade chinesa como um todo, configurando-se em um exemplo a ser seguido por todos, notadamente os intelectuais citadinos. Sob tal perspectiva é que Mao, a partir dos anos 1969, enviou para o campo milhões de jovens, sob o pretexto de reeducá-los pelo trabalho. A vida na cidade moderna seria trocada pela vida tradicional no campo.

Jung Chang nota como tal expediente não tinha só seus fundamentos ideológicos, mas possuía uma função prática, qual seja esvaziar as cidades dos estudantes rebelados que tinham, em grande parte, saído de qualquer controle. Dado que as regiões cultiváveis já eram densamente povoadas, a saída encontrada era o envio para regiões ainda mais afastadas.

Assim, aspectos que geralmente são atribuídos ao atraso, como o analfabetismo, passaram a ser apresentados pelo discurso oficial como elementos fortemente desejáveis, em um processo contrário a qualquer noção de modernização. É o que nota Jung Chang (2006, p.480):

Em janeiro de 1969, todos os estudantes secundários de Chengdu foram mandados para uma área rural em algum ponto de Sichuan. Íamos viver em aldeias, entre os camponeses, para ser “reeducados” por eles. Não se especificou no que, exatamente, se esperava que nos educassem, mas Mao sempre afirmou que as pessoas com alguma educação eram inferiores aos camponeses analfabetos, e precisavam reformar-se para ficar mais parecidos com eles. (p.480)

A autora segue descrevendo suas vivências em tão insólita paragem. A maneira como foi forçada a aprender a cozinhar, prática não recorrente em sua realidade anterior, a necessidade de se buscar lenha dada a falta de eletricidade, os desafios provenientes de práticas antigas de adubação do solo com excrementos, entre outros. Todo o esforço seria fundamental no processo de reeducação, pois “o sacrifício fazia parte da ‘reforma do pensamento’. Em teoria, devia ser apreciado, pois nos levava mais perto de tornar-nos uma nova pessoa, mais parecida com os camponeses” (CHANG, 2006, p.486). A noção de “nova pessoa” parece não ser tão nova assim, pois estava baseada em uma aproximação com um modo tradicional de vida.

De toda forma, muitas das críticas à Revolução Cultural também lançaram mão do expediente de contrapor passado e presente. O discurso oficial a partir do período de Deng Xiaoping passa a tratar a Revolução Cultural como uma espécie de desvio da revolução de 1949. A revolução de 1949 é pintada em cores positivas, algo que começa a desbotar com o Grande Salto Adiante e se perde completamente com a Revolução Cultural. Nesta perspectiva, valoriza-se a primeira revolução (1949) em detrimento da segunda (1966), tratando a primeira como uma ruptura positiva e a segunda como uma ruptura negativa.

Tal visão foi apresentada pela autora em uma passagem na qual relata a forma como seu irmão foi bem recebido em Yibin, na província de Sichuan, região na qual seus pais foram importantes líderes políticos.

As pessoas de Yibin tinham criado um grande anseio pelos dias de paz, por autoridades que não abusassem de seu poder, por um governo dedicado a fazer tudo funcionar. O foco dessa nostalgia era o início da década de 1950, quando meu pai era o governador. Fora então que os comunistas haviam atingido sua maior popularidade – logo depois de substituírem o *Kuomintang*, acabarem com a fome e estabelecerem a lei e a ordem, mas antes de suas incessantes campanhas políticas (e sua própria fome, induzida por Mao). (CHANG, p 519).

Segundo a autora, os anos iniciais do regime eram encarados pelas pessoas de Yibin com um sentimento de *nostalgia*, pois este período havia sido marcado pelo fim da fome e pela imposição da lei e da ordem. De toda forma, essa forma de idealização do passado proposta pela autora parece ser bastante peculiar, pois parte de uma clivagem

entre uma fase positiva da revolução e uma negativa, não se configurando em um discurso propriamente anti-revolucionário. A perspectiva temporal esboçada pela autora parece ser um V invertido, no qual parte-se de um período negativo sob o Partido Nacionalista (no qual reinava a fome e a anarquia), uma fase positiva na década inicial da vitória revolucionária (na qual a fome havia sido combatida e a ordem imposta) e, por fim, uma fase negativa marcada pela fome e por inúmeras agitações políticas, tendo por corolário a Revolução Cultural.

Esse fatiamento temporal, seguido de seu preenchimento com adjetivos laudatórios ou depreciativos, parece ser constante seja entre os defensores da Revolução Cultural, seja entre seus críticos, e revelam como a manipulação do tempo era central em todo o processo revolucionário, tanto por seus apoiadores quanto por seus dissidentes.

Em uma outra passagem no mesmo capítulo a autora trata de um triste episódio no qual um estudante comete suicídio após ser humilhado por um de seus professores pelo fato de sua mãe não ser casada e ter cinco filhos de pais diferentes. Jung Chang reconhece que as questões relacionadas à “ilegitimidade” de filhos haviam sido formalmente abolidas, não obstante, na prática ainda era relevantes. O veredito de Jung Chang (2006, p.521) sobre o ocorrido é bastante taxativo:

A Revolução Cultural não apenas nada fez para modernizar os elementos medievais na cultura da China, mas na verdade deu-lhes respeitabilidade política. A ditadura “moderna” e a intolerância antiga alimentavam-se uma a outra. Quem se desviasse das atitudes conservadoras seculares podia agora tornar-se uma vítima política.

Não fica suficientemente claro a razão de a Revolução Cultural ter contribuído para dar respeitabilidade a práticas medievais, segundo a autora. De toda forma, é de se supor que as propostas de Mao, na prática, foram lidas pela autora como incitações a todo tipo de levantamento social e desordem. Tais elementos, possivelmente, contribuíram de alguma forma para fazer exsurgir elementos medievais que eram contidos pela ordem estabelecida após a vitória revolucionária de 1949.

A proposição da autora parece ser a de que a Revolução Cultural amalgamou o pior de dois mundos, para não dizer de dois tempos, a saber práticas modernas de ditadura e práticas antigas de intolerância. Nesse sentido, o regime capitaneado pelo Partido Comunista seria moderno, não refletindo formas antiquadas de poder monárquico. Por outro lado, para além da “China legal” estabelecida com a revolução, haveria uma espécie

de “China real”, na qual a mentalidade medieval restaria à espera de qualquer abalo para emergir.

Segundo a interpretação da autora, o passado não seria propriamente o *passado*, entendido como algo que já ocorreu, havendo uma espécie de transmutação de um substantivo em um adjetivo. Não haveria mais que se falar em *o passado*, mas coisas com atributos de passado, como no caso explícito de “intolerância antiga”. Da mesma forma, a persistência do passado, em um tom fortemente negativo, seria percebida também nas formas de produção.

Ao retratar a dura rotina de trabalho na comuna em que passou a viver, Jung Chang (2006, p.524) denuncia o verdadeiro atraso com o qual parte significativa do campesinato da China no período

Ali [na comuna de Deyang], como em Ningnan [comuna na qual trabalhara anteriormente], não havia máquina alguma. Os métodos eram mais ou menos os mesmos que há 2 mil anos, a não ser pelos fertilizantes químicos, que a equipe recebia do governo em troca de grãos. Não havia praticamente animais de tiro, a não ser búfalos para arar. Tudo mais, inclusive transporte de água, estrume, combustível, legumes e grãos, era feito inteiramente à mão, e nos ombros, usando-se cestas de bambu e barris de madeira numa vara.

À exceção dos fertilizantes químicos, pode-se dizer que a sensação da autora foi a de ter voltado no tempo. É de se notar que a própria menção à data de “2 mil anos” pode ser entendida como um efeito retórico hiperbólico ou mesmo em seu sentido literal, dada a noção de que ali não havia qualquer toque de modernidade, exceto pelos fertilizantes já mencionados.

A ausência de traços de “modernização” denunciados pela autora leva a um ponto-cego na própria ideologia maoísta que, se por um lado, louvava a vida simples do camponês, por outro, defendia um acelerado processo de modernização. A contradição parece ser aparente, dado que em termos ideias termos contrastantes podem ser facilmente aproximados.

É de se notar também que o choque parece ser somente da autora, ali representando a massa de estudantes citadinos que foram ao campo, forçadamente ou não. O que a autora trata como trabalho penoso, parece ser a rotina de parte significativa da população, para a qual a modernidade ainda não havia chegado e, assim, vivia no passado. Ademais, se nada ali havia mudado há dois mil anos, não haveria como se afirmar que o regime sob Mao seria o responsável por tais mazelas. Com efeito, a noção dos camponeses parecia ser bem diferente

Os camponeses organizaram uma sessão “de desabafo” para descrever como haviam sofrido sob o *Kuomintang*, e promover gratidão a Mao, sobretudo entre a nova geração. Alguns camponeses falaram das infâncias de fome incessante, e lamentavam que seus próprios filhos fossem tão mimados que muitas vezes tinham de ser bajulados para comer a comida toda (CHANG, p. 526)

Tomando-se as descrições da autora, os camponeses faziam certa confusão, atribuindo ao regime do *Guomintang* sofrimentos que, de fato, haviam passado sob os comunistas. De toda forma, é de se notar novamente o uso da acusação do passado como forma de valorizar o presente por parte do discurso oficial. No caso descrito isso parece ser ainda mais importante, dada a preocupação com a falta de conhecimento das gerações mais novas acerca das dificuldades do passado, donde a necessidade de “sessões de desabafo”.

De fato, a questão geracional foi uma preocupação constante nas reflexões de Mao e parece ter sido um dos elementos centrais da Revolução Cultural, como também nota a autora em diversas passagens. A revolução no campo da cultura, como proposto por Mao, passaria pelo engajamento massivo da juventude do país na luta contra uma mentalidade renitente voltada para o passado, que resistia, não obstante as muitas tentativas de modernização do país.

Por outro lado, a autora nota também a ambiguidade do discurso oficial que valorizava o rompimento com o passado, ao mesmo tempo que impingia aos jovens modos de vida tradicional. Operando por meio de idealizações, o discurso oficial durante a Revolução Cultural qualificava o passado e o futuro de maneira ambígua e por vezes contraditória, dando à ideia de “revolução” uma maleabilidade própria aos discursos políticos.

A visão crítica da autora, por sua vez, parece lançar mão dos mesmos expedientes. Suas interpretações sobre os discursos e as práticas oficiais também partem da mobilização e da disputa sobre o significado da “revolução” em termos de temporalidade. Com efeito, uma de suas críticas mais duras à Revolução Cultural foi o fato de ela ter feito ressurgir elementos feudais na sociedade chinesa.

Parte substancial das acusações de Jung Chang se baseia na crença de que a Revolução Cultural representou uma ruptura não com o passado feudal, mas com a própria revolução de 1949, significando uma espécie de desvio. Por outro lado, a valorização da vida camponesa, levada ao limite com o envio de jovens cidadãos ao campo, revelam uma tentativa de retorno ao passado, por meio da valorização da tradição.

A perspectiva da revolução, notadamente a de 1966, como uma ruptura foi esboçada também pelos defensores da Revolução Cultural. Neste caso, a ruptura não seria vista como uma espécie de desvio, mas como um enfrentamento aos erros cometidos após a revolução de 1949. Neste sentido, conforme veremos na próxima sessão, a Revolução Cultural seria, de fato, uma ruptura com a mentalidade tradicional que ainda existia na China mesmo após a vitória comunista, representando uma espécie de continuidade com o espírito original da revolução de 1949.

2. *Dongping Han* e os bons tempos da Revolução Cultural

As discussões de Dongping Han apresentam um tom mais positivo da Revolução Cultural, sendo que grande parte das conquistas positivas alegadas pelo autor no período se deveria ao rompimento com o pensamento tradicional chinês – que teria permanecido vigente, não obstante a vitória revolucionária de 1949.

A concepção da relação conflituosa entre passado, presente e futuro, parece constituir uma das premissas da análise do autor. Tal conflito se materializaria nos debates em torno da educação. Como já discutido anteriormente, a revolução vitoriosa em 1949 teve de manter forçosamente muitos quadros oriundos do regime anterior, dado que o tempo para a formação de novos quadros seria relativamente extenso.

Ademais, não só antigos quadros seriam mantidos, como a própria mentalidade pré-revolucionária não seria batida de imediato. Nesse sentido, Dongping Han aponta a grande resistência oferecida por professores com formação acadêmica face aos trabalhadores e camponeses que começaram a participar do processo de ensino nas escolas. Tal processo fazia parte das diretrizes apontadas por Mao ainda durante o Grande Salto Adiante, como bem nota Dongping Han (2008, p.90)

Os desafios exigiram uma revisão do sistema educativo existente para o tornar aberto aos segmentos desfavorecidos da sociedade chinesa, aos filhos dos chamados camponeses pobres e médios e aos trabalhadores. Desde o Grande Salto Adiante, o Governo chinês tem falado em eliminar as três lacunas: entre as áreas urbanas e rurais, entre o trabalho mental e manual, e entre trabalhadores e agricultores (*tradução nossa*)³⁹

³⁹ The challenges demanded an overhaul of the existing educational system to make it open to disadvantaged segments of Chinese society, children of the so-called poor and middle peasants and the workers. Since the Great Leap Forward, the Chinese Government had been talking about eliminating the three gaps: between urban and rural areas, between mental and manual labor, and between workers and farmers.

A perspectiva implícita na visão do autor parece ser a suplantação das diferentes temporalidades. Com efeito, era recorrente na década de 1960 a constatação de que as sociedades subdesenvolvidas, hoje “sociedades em desenvolvimento”, conviviam com uma contradição interna na qual setores atrasados (camponeses da área rural) conviviam com setores modernos (classes médias, voltadas para o trabalho na indústria ou profissões liberais, dentre as quais a intelectualidade).⁴⁰

Tomando-se a proposta de Mao por seu valor de face, como vimos na discussão sobre o Pequeno Livro Vermelho, a ideia não seria propriamente substituir o setor atrasado pelo moderno, mas fazê-los conviver de uma forma construtiva, vale dizer, construir um ambiente no qual tais diferenças não se reflitam em processos de exclusão, mas em um processo de abertura mútua. Em termos mais diretos, um presente no qual coubesse o passado e o futuro.

O autor reconhece que por um lado os novos professores, oriundos das classes camponesa e operária, possuíam pouca formação educacional, por outro, sua admissão nos quadros escolares permitiu a ampliação do acesso a um número maior de alunos, além de introduzir novas formas de aprendizado, ligadas à agricultura e ao trabalho manual.

De toda forma, inicialmente houve uma forte rejeição aos novos quadros, fenômeno que segundo Dongping Han (2008, p.100) se deve à prevalência da mentalidade tradicional chinesa.

Do ponto de vista das crenças tradicionais chinesas, permitir que estes agricultores e trabalhadores menos instruídos liderassem as reformas educativas era ultrajante. Como poderiam os menos instruídos liderar os mais instruídos? Fundamentalmente, esta era uma questão filosófica. As críticas refletiam a arrogância da elite instruída chinesa e a sua mentalidade estreita em relação ao conhecimento. Embora estes trabalhadores e camponeses não tivessem educação formal, o que tinham era conhecimento prático e uma perspectiva diferente sobre a educação. Eles enfrentaram as inclinações e os preconceitos tradicionais nas escolas e na sociedade chinesas porque sentiram que tinham uma missão nas reformas educativas (*tradução nossa*)⁴¹

⁴⁰ Em linhas gerais, o pensamento desenvolvimentista latino-americano partia da constatação da desigualdade estrutural entre setores modernos e setores arcaicos da economia. Tal diagnóstico pode ser percebido, no caso brasileiro, na obra de Celso Furtado e Milton Santos.

⁴¹ From the standpoint of traditional Chinese beliefs, allowing these less educated farmers and workers to lead the educational reforms was outrageous. How could the less educated lead the better educated? Fundamentally, this was a philosophical question. The criticism reflected the arrogance of the Chinese educated elite and their narrow mind-set toward knowledge. While these workers and peasants had no formal education, what they did have were practical knowledge and a different perspective on education. They braved the traditional bias and prejudice in Chinese schools and society because they felt they had a mission in the educational reforms.

Assim, a não aceitação do novo modelo imposto por Mao seria resultado da prevalência do pensamento tradicional, pautado na divisão entre prática e teoria, entre trabalho intelectual e trabalho manual – em última instância, entre moderno e arcaico. Nesse sentido, a Revolução Cultural representaria um rompimento com a mentalidade tradicional, rompimento esse não alcançado com a revolução de 1949.

Fazendo-se outro recorte, Dongping Han (2008) entende que a própria clivagem entre trabalho intelectual e trabalho manual representaria uma forma tradicional de pensamento, cujo resultado prático seria a conformação de uma barreira ao processo de desenvolvimento. A persistência desse pensamento *tradicional* seria notada mesmo dentre os membros do Partido Comunista.

Assim, creio ser possível afirmar que, segundo o autor, a transformação *pelo* Partido Comunista teria por limite a necessidade da própria transformação *no* Partido Comunista. Sem embargo das mudanças modernizadoras instauradas a partir de 1949, sendo a libertação feminina no ponto de vista jurídico e a divisão de terras dois exemplos notórios, muito da mentalidade tradicional ainda permanecia, donde a necessidade de uma revolução abertamente no campo da cultura. Dongping Han (2008, p.104) é bastante claro nesse sentido:

Esta atitude e comportamento são um legado da cultura tradicional chinesa, onde a aprendizagem através dos livros foi elevada acima de todas as outras atividades, e outros compromissos práticos – agricultura, artesanato e comércio [...] foram menosprezados. Este preconceito elitista tradicional é, sem dúvida, parcialmente responsável pelo atraso da China em relação ao Ocidente em ciência e tecnologia. É também a razão pela qual Mao Zedong enfatizou a necessidade de reformar a elite educada no processo de modernização da China. A elite instruída da China precisava de reformas, o que implica aprender coisas novas, tal como os quadros comunistas precisam de reformas (tradução nossa)⁴²

A longa citação é bastante elucidativa quanto à perspectiva do autor e aponta para o problema da posição da China em relação aos demais países, notadamente os ocidentais. Obviamente, a própria noção de atraso é eminentemente relacional, dado que se é atrasado em relação a algo. Assim, o atraso da China seria face as potências ocidentais e se deveria,

⁴² This attitude and behavior is a legacy of traditional Chinese Culture, where book learning was raised above every other activities, and other practical engagements – farming, craftsmanship, and commerce [...] were looked down upon. This traditional elitist bias is, no doubt, partly responsible for China's lagging behind the West in science and technology. It is also the reason Mao Zedong stressed the need to reform the educated elite in the process of China's modernization. China's educated elite needed reforming, which meant learning new things, just as Communist Cadres need reforming.

ao menos em parte, à manutenção do pensamento tradicional que relegaria a um segundo plano os saberes técnicos em benefício do saber livresco.

Outro aspecto visível da resistência do pensamento tradicional apontado por Dongping Han (2008, p.108) é a valorização da caligrafia.⁴³ O autor apresenta o depoimento de uma série de críticos ao novo modelo escolar, tendo por alvo a péssima caligrafia dos alunos oriundos das escolas reformadas.

Usar a caligrafia como medida de talento e escolaridade era natural e adequado na antiga China, porque era assim que as crianças eram treinadas. Isso era o que contava naquela época, e muitas pessoas usavam seu talento para caligrafia para se enfeitarem. Mas a caligrafia como medida de qualidade da escolaridade moderna é ridícula (*tradução nossa*)⁴⁴

A denúncia do autor reforça a ideia de que a revolução política por si só não é capaz de fomentar mudanças nas mentalidades, donde a necessidade de uma transformação urgente no campo cultural. A revolução na cultura seria essencial também para a consolidação de um modelo mais democrático de sociedade.

Analisando as transformações nas relações entre alunos e professores, Dongping Han argumenta que foi com a Revolução Cultural que se iniciou um processo de construção de uma relação mais horizontal entre alunos e professores. Isso se dava pelo fomento a uma maior participação dos alunos em sala de aula e pela mitigação da autoridade do professor advinda de uma noção rigidamente hierarquizada. Novamente, é o combate ao pensamento tradicional que pauta as perspectivas de Dongping Han (2008, p.111)

Não foi fácil para professores e pais de mentalidade confucionista aceitarem certa igualdade em sala de aula. Compreensivelmente, eles criticaram a falta de disciplina durante a Revolução Cultural e voltaram a apoiar uma sala de aula mais regulamentada quando a Revolução Cultural foi denunciada na China. Isto mostra que não é fácil um nova cultura democrática criar raízes. Algumas pessoas dizem que são necessárias três gerações para criar um homem nobre. O cultivo da cultura e dos valores democráticos levará certamente tempo (*tradução nossa*)⁴⁵

⁴³ De fato, no período em que realizei um intercambio na Universidade de Hubei tive algumas aulas de caligrafia como parte do currículo básico, conjuntamente a aulas sobre história, pensamento e cultura chineses. Colegas estudantes que estavam lá há dois anos afirmaram que tinham aulas de caligrafia quase que diariamente, embora no período grande parte da comunicação escrita se dar por celular e computador.

⁴⁴ To use handwriting as a measure of talent and schooling was natural and proper in the old China because that was how children were trained. That was what counted then, and many people used their handwriting talent to decorate themselves. But handwriting as a measure of quality for modern schooling is ridiculous.

⁴⁵ It was not easy for Confucian-minded, teachers and parents to accept some equality in the classroom. Understandably, they were critical to the lack of discipline during the Cultural Revolution, and they changed back to supporting a more regimented classroom when the Cultural Revolution was denounced in China. This shows that it is not easy for a new

A temporalidade aqui aparece sob a forma de gerações, vale dizer, mudanças profundas no aspecto cultural não se dariam de maneira imediata, demandando um esforço que atravessa gerações para consolidar algum resultado. Cabe notar que o tempo de três gerações pode parecer muito, mas quando comparado aos séculos que levaram o pensamento confucionista, denunciado pelo autor, a se consolidar na cultura chinesa, torna-se um tempo notadamente curto.

Outro aspecto apontado pelo Dongping Han como sendo um resultado positivo da Revolução Cultural o desenvolvimento agrícola, cujos avanços, segundo o autor, se deveriam à mudança na cultura política e no avanço da educação sobre o campo. Um dos fatores que fomentou a transformação política foram as muitas campanhas lançadas por Mao, com vistas a engajar e mobilizar a população com diversas finalidades, indo do aumento da produção à aberta perseguição política de seus oponentes.

Um dos movimentos discutidos por Dongping Han foi a campanha “Crítico Lin Biao, Crítico Confúcio”. Iniciada em 1973, sob a liderança de Jiang Qing, esposa de Mao, tal campanha fora na verdade a junção de um movimento prévio que fomentava a crítica a Lin Biao, morto em 1971 em um acidente após ser acusado de tramar um plano para derrubar Mao.

Em linhas gerais, tal campanha visava consolidar uma interpretação da história chinesa que fosse consoante ao pensamento maoísta. Assim, não se pleiteava somente uma nova leitura da história, mas a crítica às leituras anteriores, notadamente a perspectiva confucionista, baseada fortemente na ideia de hierarquia. O debate não seria só histórico, acerca dos eventos, mas também historiográfico, na medida em que o confronto se dava também entre interpretações e metodologias de análise histórica.

Dongping Han (2008, p.122) ressalta o papel da campanha em fomentar uma transformação cultural profunda.

Durante milhares de anos, os aldeões chineses viveram vidas muito apolíticas, raramente se envolvendo em política. O fato de Mao e outros líderes da Revolução Cultural terem visto a necessidade de envolver os aldeões comuns, a maioria dos quais eram analfabetos e considerados ignorantes pela elite educada, era em si revolucionário e democrático (*tradução nossa*)⁴⁶

democratic culture to take root. Some people say that it takes three generations to bring up a noble man. The cultivation of democratic culture and values will definitely take time.

⁴⁶ For thousands of years, Chinese villagers lived very apolitical lives, seldom getting involving in politics. The fact that Mao and other Cultural Revolutions leaders saw the need to involve common villagers, most of whom were illiterate and were considered ignorant by educated elite, was in itself revolutionary and democratic.

De fato, um dos aspectos históricos debatidos era a compreensão do campesinato como sujeito das transformações políticas do país, principalmente ao dar maior relevo às inúmeras rebeliões camponesas que varreram a China por séculos. Tal visão contrariava a concepção confuciana fortemente contrária ao papel do sujeito comum, dando preponderância aos nobres, literatos, mandarins e a figura do imperador.

Entretanto, o autor parece corroborar, inadvertidamente, com a visão *tradicional* de que os camponeses eram pouco ativos politicamente. Seu raciocínio parece defender a ideia de revolução como uma forma de ruptura, vale dizer, seria por meio da Revolução Cultural que uma nova forma de sociabilidade surgiria por meio da participação dos camponeses na política e em contraposição com sua inação secular.

Assim, para além da ruptura política, a Revolução Cultural, por meio do movimento de crítica a Confúcio, realizaria uma ruptura também no campo das mentalidades. Nas palavras de Dongping Han (2008, p.123)

O tema principal da campanha foi criticar a mentalidade elitista na cultura chinesa. Denunciou-se a filosofia confucionista de *shang zun xi ayu er bu yi* (é regra geral que a elite é respeitável e que as pessoas comuns são estúpidas). Promoveu-se a ideia de Mao de que as massas são a força motriz da história e que a elite é por vezes estúpida enquanto os trabalhadores são inteligentes (*tradução nossa*)⁴⁷

Tanto no campo político quanto no cultural, a Revolução Cultural seria positiva na medida em que representava uma profunda ruptura com o passado chinês, consubstanciado na preponderância da mentalidade confuciana, que perduraria na China, não obstante a revolução comunista em 1949. Desta forma, além de entender a revolução como uma ruptura com o passado, o autor também a compreende como um processo distendido no tempo.

No que parece ecoar aspectos do discurso de Mao analisados no capítulo sobre o Pequeno Livro Vermelho, Dongping Han (2008, p.151), embora defenda a Revolução Cultural como uma benfazeja ruptura com o passado, salienta que ela foi na verdade somente um passo em uma caminhada muito mais longa e árdua.

⁴⁷ The major theme of the campaign was to criticize the elitist mentality in Chinese culture. It denounced the Confucian philosophy of *shang zun xi ayu er bu yi* (it is a general rule that the elite is respectable and that ordinary people are stupid). It promoted by Mao's idea that the masses are the motive force of history and that the elite are sometimes stupid while the working people are intelligent.

O empoderamento político é um longo processo. Na China, onde o funcionalismo foi dominante durante milhares de anos, este processo não só será longo, mas tortuoso. A Revolução Cultural foi uma das primeiras tentativas de capacitar os chineses rurais comuns contra o funcionalismo. Ela só teve sucesso até certo ponto. A negação completa da Revolução Cultural após o regresso de Deng Xiaoping ao poder em 1978 foi como uma geada rápida e profunda nas tenras colheitas da primavera. Reverteu e, em muitos aspectos, destruiu, o processo de empoderamento político na China [...] (*tradução nossa*).⁴⁸

A perspectiva favorável à Revolução Cultural e contrária às reformas de Deng Xiaoping são suficientemente claras para demandar uma análise mais profunda. De toda forma, o quadro esboçado pelo autor não é propriamente o conflito entre burgueses e proletários, mas entre camponeses e os funcionários do governo. Ao estabelecer o oficialato como o inimigo a ser vencido, Dongping Han estende seu conflito para uma dimensão histórica muito mais profunda do que a visão marxista clássica da luta entre burguesia e proletariado. De fato, tais categorias são fruto da sociedade industrial iniciada na Europa em finais do século XVIII.

O embate proposto pelo autor, quando vistos nos quadros da história chinesa, remonta a séculos de organização imperial sobre o país, vale dizer, o confronto entre a massa camponesa e os membros do aparato dirigente. Assim, o oficialato poderia tanto ser a nobreza que exercia o poder próximos aos imperadores, quanto os membros do Partido Comunista. O retorno de Deng Xiaoping ao poder representaria não só a retomada, ao menos parcial, do poder pela elite instaurada no poder em 1949, mas o retorno da mentalidade da oficialidade, atrelada ao exercício do poder e displicente em relação às massas camponesas.

Assim, a Revolução Cultural seria, na visão do autor, um breve intervalo na história chinesa no qual a democracia seria exercida de forma mais direta pelo povo. As tentativas de levar à frente transformações sociais profundas teriam sido bloqueadas por um tipo de mentalidade tradicional, presente tanto no passado feudal da China, quanto na elite dirigente do Partido Comunista.

O fim da Revolução Cultural representaria, assim, o retorno à ordem – isso tanto para Jung Chang, quanto para Dongping Han. A diferença estaria na compreensão de cada

⁴⁸ Political empowerment is a long process. In China, where officialdom had been dominant for thousand of years, this process will not only be long but tortuous. The Cultural Revolution was one of the first attempts to empower ordinary rural Chinese against officialdom. It only succeeded to a limited extent. The complete negation of the Cultural Revolution following Deng Xiaoping's return to power in 1978 was like a quick deep frost on tender spring crops. It rolled back and in many respects destroyed the process of political empowerment in China [...].

autor sobre o que seria a citada “ordem”. No caso da autora, a ordem pode ser entendida como o enfrentamento do caos, ao passo que para o autor, a ordem deveria ser entendida como a mentalidade antidemocrática, fruto da sociedade feudal chinesa.

Em ambos os autores, a Revolução Cultural também parece simbolizar uma ruptura, mas sob perspectivas diferentes. No caso de Jung Chang, a Revolução Cultural representaria o rompimento com o processo de ordem e desenvolvimento que havia se iniciado em 1949, enquanto para Dongping Han, a Revolução Cultural representaria o rompimento com a mentalidade elitista confuciana, que não fora de todo debelada em 1949.

Nota-se, dessa forma, como não só noções de temporalidade foram mobilizadas para fins políticos, como tiveram múltiplas semânticas, por vezes contraditórias. Assim, mesmo que os autores pareçam concordar de que a Revolução Cultural se tratou de uma ruptura, tal ruptura foi valorada de maneiras distintas. Retomando a perspectiva de Mao sobre a construção de termos de forma relacional, é possível afirmar que pensar a revolução como “ruptura” ou “continuidade” são definições cujo conteúdo positivo ou negativo vai depender da forma como são relacionadas às ideias de passado, presente e futuro.

A defesa de uma revolução pode se dar tanto em apresentá-la como uma continuidade quanto por representar uma ruptura a depender com o que se rompe ou o que se continua. Nesse sentido, defensores e detratores de uma revolução partem de idealizações do passado, positiva ou negativamente, bem como de imaginações acerca do futuro, que pode representar tanto o temor das incertezas, quanto a possibilidade de uma transformação positiva.

As narrativas apresentadas bem revelam que a própria ideia de “revolução” suscita medos e esperanças, mobilizando o apego ou o desprezo ao passado, bem como o anseio ou o temor pelo futuro.

Conclusão

Na presente dissertação busquei discutir as noções de tempo engendradas no uso do termo revolução em discursos oficiais e não-oficiais, bem como por meios escritos e visuais. Parte da reflexão desenvolvida tem por base o trabalho de meu orientador, João Felipe Gonçalves, a respeito da relação entre tempo e revolução no caso cubano. Em termos gerais, minha pesquisa também indicou certo distanciamento entre a ideia veiculada por parte da literatura de que a revolução estaria ligada, ao menos desde a Revolução Francesa, a uma ideia de ruptura voltada para o futuro. Com efeito, tanto a noção de “ruptura” como a de “futuro” parecem ser apenas algumas das perspectivas propostas no uso do termo “revolução”, não guardando qualquer proeminência em relação às noções de “retorno”, “permanência” ou mesmo de “passado”.

No caso chinês em específico, a noção de uma trajetória radiante obstada pela intervenção ocidental a partir de meados do século XIX com a Guerra do Ópio, faz com que a ideia de passado seja dividida em um passado positivo, anterior à intervenção estrangeira, e um passado negativo, após a intervenção. Não por outro motivo, a revolução de 1949 é tratada amiúde como uma espécie de retorno da China a seu *status quo ante* e não propriamente uma ruptura.

No caso da Revolução Cultural (1966-1976) a relação parece ser mais complexa, pois haveria a premente necessidade de se justificar a eclosão de uma nova revolução em um contexto já marcado pela vitória revolucionária de menos de duas décadas antes. Outro aspecto importante se refere ao fato de se tratar de uma revolução voltada alegadamente para o aspecto cultural, o que implicou em discussões sobre tradição e modernidade, entre outros termos que se relacionam com noções distintas sobre o tempo.

Em um primeiro momento, o foco no combate às “quatro velharias” (velhas ideias, velha cultura, velhos costumes e velhos hábitos) parecia indicar que o aspecto propriamente “cultural” da Revolução Cultural seria a ruptura com aspectos do passado que não haviam sido eliminados com a revolução de 1949. Todavia, observando-se o material empírico, foi possível notar que na prática a relação de tempo e revolução era mais complexa.

A discussão feita no primeiro capítulo buscou justamente apresentar alguns elementos históricos fundamentais para que a Revolução Cultural fosse entendida em um contexto mais amplo, vale dizer, como parte de um processo mais longo de oscilações entre tentativas de mudanças graduais e transformações radicais. A pressão exercida pelas

potências estrangeiras e a cada vez mais notável incapacidade do governo imperial de gerir o país culminaram em tentativas malogradas de reformas, por parte do governo, e intencionadas revolucionárias, por parte das muitas sociedades secretas disseminadas por todo o país.

A tensão entre reforma e revolução foi aparentemente resolvida em 1911, com a chamada Revolução Xinhai, que solapou o milenar regime imperial e instaurou uma república no ano seguinte. As três décadas que se seguiram a 1911 foram marcadas por conflitos internos e externos, sendo marcantes as duas guerras civis entre nacionalistas e comunistas (1927-1937 e 1946-1949) e a invasão japonesa da Manchúria em 1931, seguida pela Segunda Guerra Sino-Japonesa (1937-1945). Seria apenas em 1949, com a vitória comunista, que o país passaria a gozar de maior estabilidade, não obstante a Guerra da Coreia (1950-1953) e a pressão internacional por conta da Guerra Fria.

Após a vitória comunista em 1949 o país passaria a gozar de maior estabilidade interna e passaria a se voltar para a questão do desenvolvimento. Neste contexto, a relação com a União Soviética foi fundamental não só por influenciar o modelo industrial almejado pelo governo chinês, mas também por servir de parâmetro às reformas arquitetônicas e a produção artística de modo geral na China. Em termos de temporalidade, ficava cada vez mais clara a ideia da existência de uma espécie de “tradição revolucionária”, sendo a vitória dos comunistas chineses em 1949 um capítulo a mais em uma longa trajetória de revoluções, envolvendo a revolução francesa de 1789, mas também a Comuna de Paris de 1871 e a Revolução Russa de 1917.

Se neste período a ideia de revolução parecia se voltar mais para o passado do que para o futuro, com a Revolução Cultural iniciada em 1966, o ataque ao passado ganharia mais importância. Com efeito, a alegada necessidade de se enfrentar as “quatro velharias” parece indicar de maneira clara para o combate ao passado. Entretanto, como vimos nos capítulos sobre o Pequeno Livro Vermelho e os cartazes do período, na prática o combate ao passado era mais matizado, sendo comum o combate a um determinado aspecto do passado, tido como deletério, seguido pela valorização de aspectos tidos como positivos.

A possibilidade de múltiplas perspectivas temporais sobre a ideia de “revolução” foi discutida no segundo capítulo desta dissertação. Iniciando com as visões que representam o que parece ser a compreensão mais corrente de revolução como uma ruptura radical com o passado, busquei demonstrar que a revolução, seja como categoria analítica, seja como categoria da prática, também pode apontar para um desejado retorno ao passado. Tal perspectiva ficou clara quando da discussão sobre obras que tratam da

revolução em contextos não europeus, como Haiti, Cuba e Etiópia. Nesses casos, a revolução parece se ligar mais ao passado e ao presente, em uma perspectiva de “revolução” como um processo contínuo, do que com a ideia de ruptura em direção ao futuro.

No segundo capítulo apresentei também alguns apontamentos sobre a antropologia da história e a perspectiva de que a história, bem como a compreensão sobre o tempo, não é um elemento dado, uma categoria *a priori* como defendia Kant, mas uma construção social. Assim, diferentes culturas possuem diferentes formas de organização da experiência individual e social em relação ao tempo, implicando também em diferentes compreensões acerca da história. Um exemplo importante em relação a minha pesquisa pode ser percebido na discussão sobre a noção de tempo no pensamento chinês e suas diferenciações basilares entre as tradições confucianas e taoístas, por exemplo.

Nos dois capítulos iniciais busquei apresentar algumas das ideias que norteariam as discussões dos demais capítulos, notadamente aspectos históricos e teóricos da pesquisa. No debate histórico, busquei, em linhas gerais, apresentar elementos centrais à compreensão da Revolução Cultural em um contexto histórico mais amplo, ao passo que no segundo capítulo, busquei apresentar alguns elementos de um longo debate acerca da revolução, da história e do tempo. De fato, esses três elementos (revolução, história e tempo) são recorrentes nas representações discursivas e imagéticas da Revolução Cultural.

Assim, como vimos na análise do Pequeno Livro Vermelho, uma coletânea de textos escritos antes de 1966, mas utilizada como principal guia ideológico no período da Revolução Cultural, Mao oscilava entre noções de passado, presente e futuro ao tratar da ideia de revolução. Por vezes, a revolução simbolizaria uma espécie de ligação no presente entre passado e futuro. Isto ficou claro nas passagens nas quais Mao discute a questão da juventude e da revolução, trazendo à baila a questão geracional.

Outro aspecto interessante das reflexões de Mao, colacionadas no Pequeno Livro Vermelho, é sua compreensão sobre a coexistência entre passado e futuro, em uma abordagem próxima à tradicional noção chinesa de Yin e Yang. Como vimos em algumas passagens do Pequeno Livro Vermelho, Mao defendia a impossibilidade de o futuro eliminar o passado, como seria o caso da ideia de “progresso”. O passado e o futuro coexistiriam em todos os momentos históricos, sendo que a própria noção de passado e futuro somente fariam sentido quando contrapostas, não existindo de forma absoluta e isolada. Mao afastava assim a ideia de uma revolução que representasse o rompimento

radical com o passado, em benefício de uma compreensão mais matizada na qual o passado e o futuro existiriam conforme o ponto de vista da análise.

A complexa relação entre tempo e revolução também ficou clara na análise dos cartazes produzidos no contexto da Revolução Cultural. Conforme vimos, a própria confecção de cartazes revela a coexistência de elementos tradicionais e modernos, pois, se por um lado a utilização de cartazes como forma de propaganda política estava ligada a moderna máquina de propaganda soviética, por outro lado a produção e disseminação de cartazes também deitava raízes na tradição chinesa.

Em relação ao conteúdo, os cartazes também pareciam veicular noções ambíguas sobre revolução e temporalidade. Se por um lado alguns cartazes apresentavam cenas de máquinas em proporções monumentais, em uma ideia de desenvolvimento econômico por meio da industrialização, outras pareciam propagar formas idílicas de vida no campo, com uma clara valorização da perspectiva mais próxima a um ideal de tradição camponesa chinesa. Esta perspectiva em muito condiz com a defesa de Mao de que a revolução somente seria vitoriosa se fosse voltada aos camponeses e não somente aos proletários.

Para Mao, os camponeses seriam não só a classe revolucionária, mas também representariam as verdadeiras raízes da cultura e da sociedade chinesas. Assim, a visão de um desenvolvimento que implicasse na industrialização e na paulatina substituição dos camponeses por operários era matizada por uma compreensão positiva sobre os modos tradicionais de vida camponesa. Novamente, a ideia de revolução não representaria somente uma ruptura com o passado, mas também, em muitos aspectos, uma valorização idealizada do passado.

A utilização política de diferentes compreensões sobre o tempo também foi percebida na análise dos discursos formulados por agentes não-oficiais, conforme discutido no capítulo final desta dissertação. Neste caso, posturas mais favoráveis à Revolução Cultural, como a de Dongping Han, tendiam a tratá-la como uma benfazeja mudança, ao passo que seus críticos, como Jung Chang, afirmam que os resultados deste movimento foi a perpetuação do atraso. Conforme visto, tanto a crítica quanto a defesa da Revolução Cultural passavam pela mobilização de noções distintas de tempo, com divergentes valorizações sobre o passado chinês e o papel da revolução como elemento de transformação social, política e econômica. Este fenômeno pode ser notado tanto nas avaliações de Dongping Han e Jung Chang sobre as narrativas oficiais que testemunharam, como em suas próprias avaliações pessoais acerca dos eventos históricos que vivenciaram.

Em linhas gerais, a visão tradicional de que a revolução simbolizaria uma ruptura radical em direção ao futuro parece não se sustentar quando observamos o uso do termo “revolução” por aqueles que a vivenciaram, como agentes, vítimas ou mero espectadores – como já discutido por autores como Gonçalves (2017) e Donham (1999), por exemplo. A clareza conceitual parece inexistir na vida cotidiana, notadamente em momentos no qual as palavras e as imagens são mobilizadas como armas de convencimento e imposição de ideias, como no caso de uma revolução.

Anexo: Cronologia

- **1839-1842: Primeira Guerra do Ópio**, motivada pelas tentativas chinesas de banirem a importação do ópio exportado pelos britânicos. Resulta na derrota chinesa e no início da derrocada da Dinastia Qing.
- **1893: Nasce Mao Zedong**, na província de Hunan, oriundo de uma família relativamente próspera, notadamente após a ascensão de seu pai de camponês pobre para um dos agricultores mais ricos da região.
- **1894-1895: Primeira Guerra Sino-Japonesa**. Causada pela ascensão japonesa na região que, após a rápida modernização econômica e militar, passa a disputar com a China a influência sobre a Coreia.
- **1898: Reforma dos Cem Dias**. Programa de reformas tentadas durante o curto reinado do imperador Guanxu e pelo intelectual Kang Youwei. As reformas visavam a modernização na educação, no exército e na burocracia. Foi barrada por um golpe de Estado urdido entre as elites conservadoras, capitaneadas pela imperatriz Cixi.
- **1911: Revolução Xinhai**. Considerada como a primeira revolução chinesa, resultou na derrubada da Dinastia Qing (1644-1911) e na instauração da república em 1912.
- **1919: Movimento Quatro de Maio**. Movimento iniciado com protestos populares contra o Tratado de Versalhes, que permitiu que territórios chineses antes dominados pela Alemanha, passassem ao controle do Japão. O movimento agitou a intelectualidade chinesa, sendo importante no desenvolvimento da literatura (como destaque para Lu Xun) e no pensamento político. Acusava o atraso da China e defendia uma modernização de amplo espectro.
- **1921: Fundação do Partido Comunista da China**. O evento ocorre na cidade de Shanghai, contando com a presença de 12 delegados e sob forte influência da União Soviética.
- **1927-1937: Primeira Guerra Civil Chinesa**: conflito entre o Partido Nacionalista (*Guomindang*) e o Partido Comunista, após estes serem expulsos de uma aliança com os nacionalistas. A aproximação entre os dois partidos havia sido defendida por Sun Yat-sen, fundador do *Guomindang*, mas foi abandonada com a chegada de Chiang Kai-shek ao poder em 1926.
- **1934-1935: Grande Marcha**. Perseguidos pelos exércitos do Partido Nacionalista (*Guomindang*), os comunistas fogem de Jiangxi e se instalam ao norte, na cidade de Yan'an, província de Shaanxi, percorrendo a pé mais de 10 mil quilômetros. O evento marca a vitória intelectual de Mao em defesa de uma revolução camponesa, em detrimento da revolução proletária defendida pelos assessores soviéticos.

- **1937-1945: Segunda Guerra Sino-Japonesa.** Resulta do avanço das políticas expansionistas do Japão em relação à China, iniciada em 1931 com a invasão da região da Manchúria, em busca de recursos, notadamente matérias-primas para a produção industrial. Na china, ocorre a formação de uma Frente Unida, envolvendo os comunistas e os nacionalistas.
- **1946-1949: Segunda Guerra Civil Chinesa.** Com a derrota japonesa na Segunda Guerra Mundial, a aliança formada entre nacionalistas e comunistas se dissolve e a guerra civil é retomada.
- **1949: Vitória Comunista.** Em 1º de outubro desse ano, Mao faz um discurso na Praça da Paz Celestial proclamando a República Popular da China.
- **1958-1960: Grande Salto Adiante.** Capitaneado por Mao, foi um movimento que visava a rápida industrialização do país por meio, dentre outros, da construção de pequenas siderúrgicas espalhadas pelo país que seriam responsáveis por fornecer insumos às indústrias. A falta de conhecimento técnico faz com que o plano seja um fracasso.
- **1958-1961: Grande Fome.** Surge como um reflexo do fracasso do Grande Salto que, além de produzir insumos de pouca qualidade e impossíveis de serem utilizados, desviou recursos do campo, diminuindo a produção. Isto, somado a eventos climáticos adversos, fez eclodir surtos de fome pelo país e abalaram o poder de Mao.
- **1963: Movimento de Educação Socialista.** Fomentado por Mao, foi um movimento que visava reforçar a coesão ideológica e expurgar do partido os quadros considerados reacionários. Muitos autores entendem se tratar de um prelúdio à Revolução Cultural.
- **1964: Organização do Pequeno Livro Vermelho.** Coletânea de trechos de discursos de Mao Zedong, organizada pelo marechal Lin Biao para ser distribuída para os quadros militares. Nos anos seguintes, o livro passa a contar com uma distribuição massiva, tornando-se um dos símbolos da Revolução Cultural. Formalmente, era conhecido como “Citações do Presidente Mao Zedong”.
- **1966: Início da Revolução Cultural.** O movimento inicia com a agitação de estudantes que passam a colar cartazes acusando quadros do Partido Comunista de burocratismo e revisionismo. Em agosto, Mao apoia publicamente os movimentos de agitação, bem como a formação das Guardas Vermelhas.
- **1967: Período de Agitação.** Em janeiro, Shanghai enfrenta conflitos entre setores da Guarda Vermelha, beirando uma guerra civil. Os conflitos se espalham por todo o país, atingindo outras cidades importantes, como Wuhan.
- **1968: Período de Contenção.** Mao busca conter os surtos de violência, viajando pelo país e emitindo discursos menos inflamados. Em dezembro Mao promove uma campanha de reeducação, fomentando o envio de jovens da cidade para o campo, a pretexto de conhecerem as condições de vida de grande parte da

população, ao mesmo tempo em que esvaziava os movimentos de agitação estudantil.

- **1969: Período de Controle.** Mao coloca fim formalmente às Guardas Vermelhas, buscando estabilizar o país.
- **1972: Visita de Nixon à China.** Fruto do afastamento da China em relação à União Soviética, bem como da tentativa chinesa de se reposicionar no cenário internacional.
- **1975: Programa das Quatro Modernizações:** com o suporte de Mao, Zhou Enlai lança um programa visando a modernização do país nos setores agrícola, industrial, de defesa e de ciência e tecnologia.
- **1976: Morte de Mao Zedong.**

Referências

- ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANDREWS, Julia F; SHEN, Kuiyi. *The Art of Modern China*. California: Universidade da Califórnia, 2012.
- ARENDDT, Hannah. *Sobre a Revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- BENSON, Linda. *La Chine depuis 1949*. Bruxelas: Editions de L'université de Bruxelles, 2011.
- BENJAMIN, Walter. "Sobre o conceito de História. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BIANCO, Lucien. *Les origines de la révolution chinoise (195-1949)*. Paris: Galimard, 2007.
- BIRREL, Anne. *Chinese Mythology: An Introduction*. Londres: John Hopkins University Press, 1993.
- BONNIN, Michel. *The lost generation: the rustication of China's educated youth (1968-1980)*. Hong Kong: Chinese University Press, 2013.
- BOURDIEU, Pierre. "L'illusion biographique". **Actes de la recherche en sciences sociales**. Vol. 62-63, juin 1986. Disponível em: https://www.persee.fr/issue/arss_0335-5322_1986_num_62_1 (acessado em 20/11/2020)
- BOURDIEU, Pierre. *Language and symbolic power*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- BOURG, Julian. "Principally contradiction: the flourishing of French Maoism". In: COOK, Alexander (Edt.). *Mao's Little Red Book: a global history*. Reino Unido: Cambridge University Press, 2016.
- CABESTAN, Jean-Pierre. *Le système politique de la Chine populaire*. Paris: PUF, 1994.
- CABESTAN, Jean-Pierre. *Le système politique chinois*. Paris: SciencesPo, 2014.
- CAMPESTINE, Ying Chang. *Revolution is not a Dinner Party*. Estados Unidos: Henry Holt and Co., 2007.
- CASTELLI, Alberto. "On Western and Chinese conception of time: A comparative study". **Academic Journals – Philosophical Papers and Review**. Vol (64), pp. 23-30, Set. 2015.
- CHAKRABARTI, Sreemati. "Empty symbol: the Little Red Book in India". In: COOK, Alexander (Edt.). *Mao's Little Red Book: a global history*. Reino Unido: Cambridge University Press, 2016.

- CHAI, David. "Zhaungzi's Meontological Notion of Time". **Dao: A Journal of Comparative Philosophy**, 13.3, pp. 361-377, Sept. 2014
- CHANG, Jung. *Cisnes Selvagens*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- CHANG, Jung; HALLIDAY, Jon. *Mao: a história desconhecida*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- CHATTERJEE, Partha. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- CHEN, Meei-Shia. The Great Reversal: Transformation of Health Care in the People's Republic of China. In: COCKERHAM, William. *The Blackwell Companion to Medical Sociology*. Estados Unidos: Blackwell, 2005.
- CHENG, Anne. *História do pensamento chinês*. Petrópolis: Vozes, 2008
- CHIANG, Yung-ching. "Sun Yat-sen's Three Great Principles: a Comparative Analysis of Guomindang and Communist Interpretations". In: SHINKICHI, Eto; SCHIFFRIN, Harold Z. *China's Republican Revolution*. Tokyo: University of Tokyo Press, 1994
- CHUN-CHIEH, Huang; HENDERSON, John B. *Notions of Time in Chinese Historical Thinking*. Hong Kong: Chinese University of Hong Kong Press, 2006.
- CHUN-CHIEH, Huang. "Historical Thinking in Classical Confucianism-Historical Argumentation from the Three Dynasties". In: CHUN-CHIEH, Huang; ZÜRCHER, Eri; (Ed.). *Time & Space in Chinese Culture*. New York: E. J. Brill, 1995.
- CLARK, Katerina. Socialist Realism without Shores: The Conventions for the Positive Hero. In: LAHUSEN, Thomas; DOBRENKO, Evgeny. *Socialist Realism without Shores*. Estados Unidos: Duke University Press, 1997.
- COOK, Alexander (Ed.). *Mao's Little Red Book: a global history*. Reino Unido: Cambridge University Press, 2016.
- DENTON, Kirk. *Exhibiting the Past: Historical Memory and the Politics of Museums in Postsocialist China*. Washington: Sheridan Books, 2014.
- DIKÖTTER, Frank. *A Grande Fome de Mao*. Rio de Janeiro: Record, 2017
- DIKÖTTER, Frank. *The Cultural Revolution: a people's history 1962-1976*. Londres: Bloomsbury, 2016.
- DONGPING, Han. *The Unknown Cultural Revolution: Life and Change in a Chinese Village*. Nova Iorque: Monthly Review Press, 2008.
- DONHAM, Donald L. *Marxist Modern: An Ethnographic History of the Ethiopian Revolution*. California: University of California Press, 1999.
- DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

- DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. *Algumas formas primitivas de classificação*. In: MAUSS, Marcel. *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- DUTT, Prakash Vidya. “The First Week of Revolution: The Wuchang Uprising”. In: WRIGHT, Mary Clabaugh. *China in Revolution: The First Phase (1900-1913)*. New Haven and London: Yale University Press, 1968.
- ESCOBAR, Arturo. *Encountering Development: the Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os nuer*. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- FAIRBANK, John; GOLDMAN, Merle. *China: uma nova história*. Porto Alegre: L&PM, 2006.
- FITZPATRICK, Sheila. *Rivoluzione e Cultura in Russia*. Roma: Editori Riuniti, 1976.
- FLATH, James. *The Cult of Happiness: Nianhua, Art and History in Rural North China*. Vancouver: University of British Columbia Press, 2004.
- FUNG, Yu-lan. *A Short History of Chinese Philosophy*. New York: The Free Press, 1985.
- GAL, Susan. “A Semiotics of the Public/Private Distinction”. **A Journal of Feminist Cultural Studies**, 13.1, 2002.
- GAY, Peter. *Modernismo: o fascínio da heresia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- GONÇALVES, João Felipe. *Sputnik Premiers in Havana: A Historical Ethnography of the 1960 Soviet Exposition*. In: GORSUCH, Anne; KOENKER, Diane. *The Socialist Sixties: Crossing Borders in the Second World*. Indianapolis: Indiana University Press, 2013.
- GONÇALVES, João Felipe. “Revolving Revolution: Ruptures, Returns, and Repetitions in Haiti and Cuba. Não publicado (s/d).
- GONÇALVES, João Felipe. *Martí versus Martí: Nacionalismo e hegemonia em Havana e Miami*. **Novos Estudos Cebrap**, v. 102, p. 6-87, 2015.
- GONÇALVES, João Felipe. *Revolução, Voltas e Reveses: Temporalidade e poder em Cuba*. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 32, nº 32 fevereiro/2017.
- _____. “*Revolution: Ruptures and Returns*”. Palestra de encerramento da Conferência Internacional “*Revolution Talks: Ethnographies and Histories of a Polysemic Term*”. São Paulo: Universidade de São Paulo, 12 de junho de 2018.
- GEERTZ, Clifford. *Person, Time, and Conduct in Bali*. In: *The interpretation of cultures*. Nova Iorque: Basic Books, 1973.
- GREENHOUSE, Carol J. *A Moment's Notice: Time Politics across Cultures*. Nova Iorque: Cornell University Press, 1996.

GROYS, Boris. *The Total Art of Stalinism: Avant-Garde, Aesthetic Dictatorship, and Beyond*. New Jersey: Princeton University Press, 1992.

GROYS, Boris. *Arte, Poder*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2015.

GUIHEUX, Gilles. *La République Populaire de Chine: histoire générale de la Chine*. Paris: Les Belles Lettres, 2018.

GUOQI, Xu. *Strangers on the Western Front: Chinese Workers in the Great War*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.

HAW, Stephen. *História da China*. Lisboa: Tinta da China, 2016.

HARDING, Harry. *The Chinese state in crises, 1966-9*. In: MACFARQUHAR, Roderick (ed.). *The politics of China: the eras of Mao and Deng*. Estados Unidos: Cambridge University Press, 1997.

HAVEL, Václav. *El poder de los sin poder*. Madrid: Encuentro Ediciones, 1990.

HOBSBAWN, Eric. *A Era das Revoluções*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2012.

HOLCOMBE, Charles. *Una historia de Asia oriental: de los orígenes de la civilización al siglo XXI*. México: Fondo de Cultura, 2016.

HUNG, Chang-Tai. *Mao's New World: Political Culture in the Early People's Republic*. New York: Cornell University, 2011.

JAMES, C. L. R. *Os Jacobinos Negros: Toussaint L'Overture e a revolução de São Domingos*. São Paulo: Boitempo, 2019.

JAMES, C. Vaughan. *Soviet Socialist Realism: Origins and Theory*. Londres: Macmillan Press, 1973.

JHOUN, N. "Daoist Conception of Time: Is Time Merely a Mental Construction?". **Dao: A Journal of Comparative Philosophy**, pp. 583–599, 2020.

JIANHUA, Chen. "Chinese 'Revolution' in the Syntax of World Revolution". In: LIU, Lydia. *Tokens of Exchange: The Problem of Translation in Global Circulation*. Estados Unidos: Duke University Press, 1999.

JIANHUA, Chen. World revolution knocking at the heavenly gate: Kang Youwei at his use of geming in 1898. **Journal of Modern Chinese History**, v. 5, n.1, p. 89-108, 2011.

JIANHUA, Chen. The Discursive Turn of "Revolution" and the Revolutionary Turn of "Discourse". **Contemporary Chinese Thought**, v. 44, n.1, p. 8-35, 2012.

JIN, Chongji. "Two Issues Concerning the Wuchang Uprising". In: SHINKICHI, Eto; SCHIFFRIN, Harold Z. *China's Republican Revolution*. Tokyo: University of Tokyo Press, 1994.

KING, Richard. *Art in turmoil: the Chinese Cultural Revolution, 1966-1976*. Canadá: University of British Columbia Press, 2010.

- KARL, Rebecca. *Mao Zedong and China in the Twentieth-Century World*. Londres: Duke University Press, 2010.
- KOSELLECK, Reinhart. “Critérios históricos do conceito moderno de revolução”. In: KOSELLECK, Reinhart *Futuro do Passado: Contribuições à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.
- KNIGHT, Nick. *Marxist Philosophy in China: From Qu Qiubai to Mao Zedong, 1923-1945*. Holanda: Springer, 2005.
- KNIGHT, Sabina. *Scar Literature and the Memory of Trauma*. In: DENTON, Kirk A. (org.). *The Columbia Companion to Modern Chinese Literature*. New York: Columbia University Press, 2016.
- LAIKWAN, Pang (org.). *Listening to China’s Cultural Revolution*. Estados Unidos: Palgrave Macmillan, 2016.
- LAMBERT, Denis: *Géopolitique de la Chine*. Paris: Ellipses, 2009.
- LANJUN, Xu. “Translation and internationalism”. In: COOK, Alexander (Edt.). *Mao’s Little Red Book: a global history*. Reino Unido: Cambridge University Press, 2016.
- LEACH, Edmund. Dois Ensaios a Respeito da Representação Simbólica do Tempo. In: LEACH, Edmund. *Repensando a antropologia*. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- LEESE, Daniel. *Mao Cult: Rethoric and Ritual in China’s Cultural Revolution*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2011.
- LEESE, Daniel. “Revolution”: conceptualizing political and social change in the late Qing Dynasty. **Oriens Extremus**, v.51, p.25-61, 2012.
- LI, Cunxin. *Adeus China: o último bailarino de Mao*. Curitiba: Fundamento, 2015.
- LIU, Xiaobo. *Não tenho inimigos, desconheço o ódio: escritos e poemas escolhidos*. Porto Alegre: LP&M, 2012.
- LU, Xing. *Rethoric of Mao Zedong: Transforming China and Its People*. Carolina do Sul: University of South Carolina, 2017.
- MACKINNON, Stephen R. “Wuhan’s Search for Identity in the Republican Period”. In: ESHERICK, Joseph (edt.). *Remaking the Chinese City: Modernity and National Identity, 1900-1950*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- MALARNEY, Shaun Kingsley. *Culture, Ritual and Revolution in Vietnam*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2002.
- MAO, Zedong. *Citations du President Mao Tse-Toung*. Beibao: Foreign Publishing House, s/d.
- MAO, Zedong. *Citas del Presidente Mao Tse-Tung*. Beijing: Ediciones em Lenguas Extranjeras, 1966.

- MAO, Zedong. *Citations du President Mao Tse-Toung*. Paris: Éditions du Seuil, 1967.
- MAO, Zedong. *Quotations from Chairman Mao Tse-Tung*. Nova Iorque: Bantam Books, 1967.
- MAO, Zedong. *O Livro Vermelho*. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010.
- MAO, Zedong. *Obras Escolhidas V. 1 a 5*. São Paulo: Alfa-Omega, 2011.
- MAO, Zedong. *Il Libretto Rosso*. Itália: Edizioni “Il Lumino”, 1992.
- McDOUGALL, Bonnie S. *Mao Zedong’s ‘Talks at the Yan’an Conference on Literature and Art’*: a Translation of the 1943 text with commentary. Michigan: Centro de Estudos Chineses da Universidade de Michigan, 1980
- MENGYU, Li. “The Unique Values of Chinese Traditional Cultural Time Orientation: In Comparison with Western Cultural Time Orientation”. **Intercultural Communication Studies**, pp.64-70, XVII: 1 2008.
- MESERVE, Walter; MESERVE, Ruth. Revolutionary Realism: China’s Path to the Future. **Journal of South Asian Literature**, vol.27, nº2 pp. 29-39, 1992.
- MEZZETI, Fernando. *De Mao a Deng: a transformação da China*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2000.
- MIAO, Chi; DARD, Olivier; FLEURY, Béatrice; JACQUES, Walter. *La Révolution culturelle en Chine et en France*. Paris: Riveneuve, 2017.
- MORAVIA, Alberto. *La rivoluzione culturale in Cina*. Itália: Bompiani, 1967.
- PALMER, David Scott. “The influence of Maoism in Peru”. In: COOK, Alexander (Edt.). *Mao’s Little Red Book: a global history*. Reino Unido: Cambridge University Press, 2016.
- PALMIÉ, Stephan; STEWART, Charles. *Introduction for na anthropology of history*. In: Hau Journal of Ethnographic Theory 6 (1).
- POTTER, Sulamith H.; Potter, Jack M. *China’s Peasants: the anthropology of a revolution*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2000.
- PRYA, Lal. “Maoism in Tanzania: material connections and shared imaginaries”. In: COOK, Alexander (Edt.). *Mao’s Little Red Book: a global history*. Reino Unido: Cambridge University Press, 2016.
- QINGYA, Meng. “Le petit livre rouge de Mao, une rhétorique au service de la révolution”. **Trans- Revue de littérature générale et comparée**. V.28, 2022.
- ROBINET, Isabelle. *Taoism: Growth of a Religion*. California: Stanford Press, 1997.
- ROY, Dhriti. “Transition in Chinese Literature, Chinese Literature in Transition: a Critical Study of ‘New Period Literature’ and its Representative Literary Genre, ‘Scar Literature’” In: PANDEY, M. S (ed.). **Journal of the Department of English: Research and Criticism**. Banaras Hindu University Varanasi. New Series Volume 8, 2017.

- ROUX, Alain. *A China no século XX*. Lisboa: Piaget, 2006.
- ROUX, Alain; XIAO-PLANES, Xiaohong. *Histoire de la République Populaire de Chine*. França: Armand Colin, 2018.
- SCHWARCZ, Vera. *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919*. Los Angeles: University of California Press, 1986
- SCHELER, Max. *Ressentiment*. Nova Iorque: The Free Press of Glencoe, 1961.
- SHII, Akira. “Sun Yat-sen Policy toward Soviet Russia”. In: SHINKICHI, Eto; SCHIFFRIN, Harold Z. *China’s Republican Revolution*. Tokyo: University of Tokyo Press, 1994.
- SNOW, Edgar. *La Longue Revolution*. Paris: Éditions Stock, 1973.
- SPENCE, Jonathan. *Em busca da China moderna: quatro séculos de história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- TEIWES, Frederick. *Leadership, Legitimacy and Conflict in China: From a Charismatic Mao to the Politics of Succession*. Nova Iorque: 1984.
- TERTZ, Abram. *On Socialist Realism*. Estados Unidos: Pantheon Books, 1960.
- TIANYU, Feng. “The New Policies in Hubei”. In: ESHERICK, Joseph W.; WEI, George. *China: How the empire fell*. New York: Routledge, 2014.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing the past: power and the production of history*. Boston: Beacon, 1995.
- VERDERY, Katherine. *National Ideology Under Socialism: Identity and Cultural Politics in Ceausescu’s Romania*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- VOLKOV, Solomon. *Shostakovich and Stalin: The extraordinary relationship between the great composer and the brutal dictator*. New York: Alfred A. Knopf, 2004.
- WEDEEN, Lisa. *Politics, Rhetoric, and Symbols in Contemporary Syria*. Chicago: Universidade de Chicago, 1999.
- WIRTZ, Kristina. *Performing Afro-Cuba: Image, Voice, Spectacle in the Making of Race and History*. Chicago: Chicago University Press, 2014.
- WOLF, Michael (org.). *Chinese Propaganda Posters*. China: Taschen, 2011.
- WHORF, Benjamin Lee. *An American Indian model of the universe*. In: *Language, Thought and Reality*. Massachusetts: MIT, 1995.
- WU, Yiching. *The cultural revolution at the margins: Chinese socialism in crises*. Estados Unidos: Harvard University Press, 2014.
- XIE, Chuntao. *Governing the Party: How the CPC Works*. Beijing: New World Press, 2017.

YANG, Jisheng. *The world turned upside down: a history the Chinese Cultural Revoution*. Nova Iorque: Farrar Straus and Giroux, 2021.

YOUNG, Ernest P. “Yuan Shikai Rise to the Presidency”. In: WRIGHT, Mary Clabaugh. *China in Revolution: The First Phase (1900-1913)*. New Haven and London: Yale University Press, 1968.

YURCHAK, Alexei. *Everything Was Forever, Until it Was No More: The Last Soviet Generation*. Princeton: Princeton University Press, 2006.

ZHENG, Xiaowei. *The Politics of Rights and the 1911 Revolution in China*. Stanford: Stanford University Press, 2018.

ZHENGYUAN, Fu. *Autocratic Tradition and Chinese Politics*. Estados Unidos: Cambridge University Press, 1993.