

Recebido em 28/03/2022 e aprovado em 04/05/2022

A IDENTIDADE CHINESA HOJE NO LIMIAR ENTRE TRADIÇÃO E MODERNIDADE

Cristiano Mahaut de Barros Barreto ¹

Resumo: A sociedade chinesa vem reavaliando nas últimas décadas a imagem de sua própria identidade, negociando a herança de sua história única e milenar diante do influxo de novas ideias advindo de seu sucesso econômico e da inserção crescente na comunidade mundial. Após as experiências radicais do maoísmo e a procura pelo “sucesso econômico em primeiro lugar” da era Deng Xiaoping, os chineses hoje vivem um intenso debate acerca de sua identidade no diálogo com sua história e com o peso da tradição confucionista. O presente artigo, através do estudo comparativo de trabalhos produzidos por alguns dos principais expoentes da sinologia mundial, traça linhas gerais que possam substanciar o início de uma discussão sobre as representações de identidade nacional e de modernidade entre os chineses na contemporaneidade. Partindo dessa análise, ficou claro a importância de compreender como o renascimento da tradição – com a chamada “terceira onda” do Confucionismo – tem provocado intensos debates entre aqueles que tomam o que aqui chamaremos de uma “abordagem culturalista” da sociedade e da identidade chinesas e seus críticos, que apontam para os riscos de manipulação institucional e os problemas teóricos do discurso culturalista. As soluções desse impasse podem determinar a maneira como será avaliado o reposicionamento da identidade chinesa, a estabilidade social da China e o futuro do seu governo.

Palavras-chave: China. Confucionismo. Identidade.

CHINESE IDENTITY TODAY ON THE THRESHOLD BETWEEN TRADITION AND MODERNITY

Abstract: In recent decades, the Chinese society have been reassessing the image of its own identity, negotiating the legacy of its unique and millenary history while facing the influx of new ideas arising from its economic success and growing importance in the world community. After the radical experiences of Maoism and the search for “economic success first” of the Deng Xiaoping era, the Chinese today engage in fierce discussions about their identity vis-à-vis their history, bearing the weight of their Confucian tradition. This article, through the comparative study of texts written by some of the main World sinologists, suggests some guidelines which can substantiate further discussions about the representations of national identity and modernity among the Chinese nowadays. From this analysis it became clear to us the key importance of understanding how the tradition revival – the so-called “third wave” of Confucianism – has provoked an intense debate between those who uphold what we will here call a “culturalist approach” to Chinese society and identity

and their critics, who point to the risks of institutional manipulation and the theoretical shortcomings of the culturalist discourse. The solutions to this impasse could determine how we evaluate the changes in Chinese identity, China's societal stability, and the future of its government.

Keywords: China. Confucionism. Identity.

Introdução

Compreender os caminhos da sociedade chinesa, sua política, economia e ideologia é um desafio para estudiosos e analistas de todo o mundo. Às singularidades da milenar história chinesa soma-se um êxito econômico nas últimas três ou quatro décadas quase sem precedentes na história moderna. Ademais, o sistema político chinês também desafia categorizações fáceis e trafega próximo a um claro autoritarismo, porém evitando os clichês muitas vezes associados a regimes ditatoriais, mostrando-se flexível e aberto às mudanças que julgue necessárias (JACQUES, 2008; MAHBUBANI, 2020). Finalmente, as instituições sociais chinesas, ao mesmo tempo que herdaram um sistema desenvolvido ao longo dos séculos da China imperial, flertam com a contemporaneidade, ainda que com a marca do férreo controle do partido comunista chinês (PCCh).

Se, por um, lado trata-se de uma sociedade muito fechada e repleta de restrições objetivando limitar as influências externas, o governo chinês do PCCh envida esforços cada vez mais ostensivos no sentido da promoção de laços e trocas culturais e econômicas cada vez mais intensos com os demais países. Percebe-se também claramente um nacionalismo mal disfarçado, que deixa entrever o profundo orgulho de seu país e de suas superações nas últimas décadas, e uma relação ambígua com o passado imperial.

Ainda que se inserindo na comunidade internacional e travando uma intensa troca social e acadêmica de ideias, a China parece sempre procurar – particularmente no discurso oficial – a naturalização dos conceitos estrangeiros dentro do contexto chinês, assim reforçando suas especificidades e sua identidade própria. Tornou-se um clichê dizer que na China há um “socialismo com características chinesas”, ou que o país tem um regime político “democrático socialista chinês.” Como podemos interpretar esses

discursos de explícita defesa da identidade nacional chinesa? Quais seriam as bases para pensarmos essa identidade, sua relação com a história da China, o nacionalismo e o patrocínio governamental e os desafios da contemporaneidade?

A identidade nacional chinesa² vem sendo moldada ao longo de sua milenar história, na sua rica e variada tradição, práticas culturais, hábitos comuns e pela língua franca comum, o mandarim³. A despeito de sua dimensão continental e de imensas diferenças – comparáveis àquelas entre os países europeus (COHEN, 2003 p.13; ZHANG, 2008, p.2) – a história do chamado “espaço sinítico” é particularmente marcada por um forte anseio de unidade após a unificação sob a dinastia Qin 秦⁴ (221-206 a.C.) e quase sempre acompanhada pelo receio da fragmentação do império (CHENG 2011; JACQUES, 2008).

É mesmo notável que, a despeito do seu tamanho, a China tenha sobrevivido como unidade política por tanto tempo, a ponto de Mark Elvin classificar sua história como

principal exceção no mundo pré-moderno, o que pareceria ser a regra segundo a qual unidades de extensão territorial e demográfica comparáveis à da China não são entidades estáveis por longos períodos (ELVIN, 1973, p.17).

Esta “entidade estável” necessita ser relativizada uma vez que, em sua milenar história, a China passou por diversos momentos de desagregação política e sofreu diversas invasões bem-sucedidas lideradas por povos nômades habitando a norte e noroeste da área chinesa. A China foi governada por dinastias não chinesas parcial ou totalmente desde a dinastia Jin 晉 (265-420), passando pela dinastia Song 宋 do Sul (1127–1279) e outras, seguido pela ocupação de todo o espaço chinês pelos mongóis (dinastia Yuan 元, 1271-1368) e, finalmente, pelos Manchus (dinastia Qing 清, 1644-1912). Ainda assim, a história da China foi marcada pela continuidade do Império Chinês e de uma linha direta ininterrupta de imperadores sucedendo-se no trono imperial, cada um deles munido do mandato imperial (tianming 天命).

Por outro lado, em suas fronteiras à leste e sudeste, o Império Chinês estabeleceu uma zona de influência e um regime de quase clientelismo extremamente estável e duradouro (KANG, 2010). Um tema constante, como veremos, ao longo de sua história é, portanto, a obsessão pela unidade, uma tendência ao isolamento e não expansionismo, acompanhado do receio de desagregação e do sentimento de continuidade da sociedade chinesa durante todo o período imperial.

Entretanto, após mais de 20 séculos da linhagem imperial, durante os séculos XIX-XX as raízes tradicionais da China foram radicalmente arrancadas. A China ainda hoje preserva em sua memória coletiva os momentos mais conturbados dos conflitos armados daqueles séculos e os radicais experimentos maoístas após a proclamação da república popular em 1949 (COHEN, 2003). Sobre a história destes últimos setenta e poucos anos, de Mao Zedong 毛泽东 até Xi Jinping 习近平, Khan (2018) descreve a China como uma “entidade frágil”, sobrevivendo através de sua conturbada história. Nesse cenário, o processo de reposicionamento da identidade chinesa seguiu um longo processo transitório iniciado quase dois séculos atrás. Como Guo começa em seu livro de 2003:

A busca por uma nova identidade chinesa ganhou força já no final dos anos 1970, acompanhada de reformas econômicas e políticas e do debate cultural sobre tradição e modernidade. [...] À medida que a China tornou-se cada vez mais “desregulamentada” e modernizada, particularmente na década de 1980, ela deparou-se com o que foi amplamente conhecido como uma “crise de fé,” não apenas a perda da fé no comunismo, mas também a perda da fé na cultura e na tradição chineses. (GUO, 2003, p. xi)

A história contemporânea da autoimagem chinesa é, portanto, marcada pelo convívio do orgulho da superação e de sua milenar cultural com um perene receio de desagregação e turbulência, tudo inserido em complexa negociação com a herança tradicional e imperial. Sugerimos no presente artigo investigar as leituras propostas pelos círculos acadêmicos ocidentais e chineses sobre essa identidade nacional chinesa no contexto atual da

República Popular da China, em sua articulação entre passado e presente e sob a influência e orientação do governo do PCCh.

Durante a exploração deste tema, veremos o surgimento de uma série de intrincadas questões: se as raízes (tradicionais) da China foram tão radicalmente arrancadas durante o século XX, com o choque da abertura ao Ocidente e com os experimentos socioeconômicos maoístas, o que restou? Como resgatar (reescrever?) uma história e um passado de glória depois de tamanha rejeição de seu passado, de confrontos e turbulências? Como se auto-identifica (se reconhece) em linhas gerais um chinês e quais são os valores compartilhados pela maioria da população chinesa hoje? Qual a influência do passado imperial chinês na construção dessa identidade dos chineses? Mais do que respostas, traremos aqui sugestões para uma reflexão sobre essas e outras questões relacionadas.

Uma das propostas chave do presente artigo sugere que a tensão entre o passado e a tradição chinesa, e sua identidade e relação com a modernidade gerou duas grandes linhas de interpretação sobre os caminhos da ideologia governamental na China e da formação da identidade nacional chinesa. Essas duas linhas – que chamaremos de “culturalista” e seus críticos – discutem as possibilidades e as dificuldades na conciliação chinesa de seus valores tradicionais confucionistas com uma sociedade contemporânea. Recentemente uma série de pesquisas, livros e artigos têm demonstrado crescente interesse na promoção de estudos da cultura tradicional chinesa, não somente examinados à luz de seu contexto histórico, como também oferecendo propostas práticas para sua aplicação à sociedade contemporânea chinesa e mundial (DU, 1990, 1993; BELL, 2009; WANG, 2017).

Uma tese central deste artigo propõe que a tradição confucionista tem se mostrado particularmente adequada na integração da sociedade chinesa no contexto da contemporaneidade mundial. O Confucionismo, “formatado” para os dias de hoje, apresenta uma notável resiliência, adaptando-se aos tempos atuais e moldando – até certo ponto, substituindo – os princípios associados à modernidade ocidental e naturalizando qualquer processo ou

tendência de “ocidentalização” da China⁵. Desta forma, possibilita o intercâmbio entre a China e os outros países ao mesmo tempo que protege sua tessitura social. Até que ponto o Estado chinês, hoje monopolizado pelo PCCh, terá condições de tomar para si a legitimação associada à essa tradição e continuará a perpetuar-se no poder, essa é uma questão que permanece em aberto e tem sido um dos temas mais debatidos pelos analistas e estudiosos da China. A luta pela identidade chinesa permanece um tema atual e vibrante, envolvendo sociólogos, cientistas políticos e filósofos na China e no Ocidente.

2. A identidade chinesa e o choque da modernidade

A modernidade⁶, tal como em geral a entendemos no Ocidente, representa uma ruptura com as sociedades ditas “tradicionais”, a demolição de suas antigas estruturas de autoridade, a laicização da sociedade e dos modos de conhecimento, o foco no indivíduo e no predomínio da razão (AMES; HALL 1999; RITZER, 2007, p 3068-70).

É uma interpretação amplamente aceita que a modernidade “surge” no Ocidente como resultado de um longo processo de superação da Idade Média, após a Renascença Europeia no século XVI, associada ao período das explorações marítimas europeias, à Reforma Protestante (século XVI), à Revolução Científica (Copérnico, 1543, Galileu 1632, Newton 1687) e às Revolução Americana e Francesa (século XVII) e ao Iluminismo Europeu (séculos XVII e XVIII), culminando na dominação do modo capitalista de produção. Essas “revoluções” marcaram profundamente a forma como o “ocidental” passou a ver seu mundo, sua vida em sociedade, sua atividade econômica e sua própria identidade. É comum, portanto, associarmos a modernidade ocidental à tríade capitalismo, liberalismo e democracia e a uma profunda reforma das instituições civis da sociedade: eleições diretas e universais, liberdade entre poderes e de expressão, existência de uma sociedade civil organizada (imprensa, associações civis, instituições privadas

religiosas, etc.), baseada no princípio de direitos humanos universais. A vida nesta nova sociedade está associada à subjetividade moderna ocidental, que se apresenta como auto-consciente, auto-assertiva, em busca da auto-gratificação e livre em seus desejos e vontades (AMES; HALL, 1999, p.68-75).

Essa trajetória, argumentam Ames e Hall, é, todavia, culturalmente contingente e restringe-se ao percurso da modernidade dita “ocidental,” seu contraste sendo, portanto, marcante diante da história recente chinesa, entre outros lugares⁷. Porém, esse modelo de modernidade foi aquele que acabou por se disseminar no mundo diante do inquestionável sucesso econômico e político da Europa e dos Estados Unidos após os séculos XVII-XVIII. O modelo de expansão capitalista foi criando e abarcando novos mercados nos chamados países periféricos, impondo uma integração não só econômica, mas também cultural.

É diante desse cenário de expansão mundial da Europa e dos Estados Unidos, acelerada a partir do século XIX, que assistimos o inevitável processo de subordinação política e econômica da Ásia (MISHRA, 2012). Na China, especificamente, a imposição política ocidental iniciou-se com a abertura forçada de um Império Qing já enfraquecido e assolado por rebeliões internas (SPENCE, 1996, cap. 7, p. 155-174; FAIRBANK; GOLDMAN, 2006, cap. 9, p. 187-205). O longo processo da derrocada final do Império Chinês ficou, portanto, – a despeito de todas as suas contradições e fragilidade internas – associado às agressões externas impostas pelas potências ocidentais e, pouco depois, também por um Japão reformado. Aqui cabe fazer, de uma forma muito introdutória, um mínimo esboço da milenar história chinesa que ressalte seus aspectos particulares e padrões genéricos, para que assim possam traçar contrastes gerais com o que acima chamamos de “modernidade ocidental.”

Zhao (2004) defende que a história da China possui sete características norteadoras da organização do seu espaço e que contrastam a China com a tradição ocidental. Essas podem ser muito brevemente resumidas: 1) persistente caráter de continuidade; 2) centralidade da ideia de meritocracia; 3) tradição de um Estado forte e paternalista; 4) desprestígio relativo do

militarismo chinês; 5) um olhar para dentro, não expansivo, mas defensivo em procura de um equilíbrio interno; 6) ausência de uma religião transcendental vinculada fortemente ao Estado; e 7) relativa irrelevância das cidades e das classes comerciais como autores políticos. Vemos ao longo de sua história, após a unificação Qin, a progressiva consolidação de uma unidade civilizatória chinesa, calcada na continuidade de um império centralizado e burocrático; nos valores confucionistas integrando a sociedade e o governo; e na grande importância outorgada à cultura – em detrimento de uma sociedade marcial⁸ ou teocrática⁹ – e com exíguo espaço para instituições civis que servissem de contraponto ao poder central (ROPP, 1990, p.109). Em linhas gerais, é possível identificar que o estado feudal aristocrático surgido após a unificação Qin deu lugar, durante a dinastia Song, à instituição de um governo com uma burocracia central letrada pautada pela ideologia neoconfucionista (FAIRBANK; GOLDMAN, 2006, caps. 2 e 4, p. 46-71 e p. 88-107; GERNET 1982, caps 14 e 15, p. 300-348). Essa será a “China imperial burocrática” cujo governo carregará uma noção de estabilidade e continuidade por quase um milênio, até a derrocada do império no século XX.

A estabilidade político-social chinesa foi, entretanto, frequentemente ameaçada pela pressão militar dos povos centro-asiáticos¹⁰. Adicionalmente, a característica inerentemente precária do mandato do céu (tianming 天命) do imperador¹¹ (Zhao 2015, p.17) instigou uma preocupação constante com a unidade política ao longo da história chinesa como forma de garantir a paz e a prosperidade material aos chineses.

Desde os primeiros tempos [...] os escritores chineses parecem ter assumido que um império unificado sob um governante oferecia a única estrutura viável para trazer ordem [à China] (ROPP, 1990, p.91). A unidade era um ideal tão forte porque prometia estabilidade, paz e prosperidade. No entanto, a unidade parecia precariamente dependente de ritmos históricos. O surgimento e declínio de regimes, como o de pessoas e famílias, exigia atenção constante. (FAIRBANK; GOLDMAN, 2006, p.47)

As elites, que interpretavam os costumes e a lei, sempre estiveram dependentes da figura do regente na participação da administração pública,

ao passo que o próprio regente poderia ser repreendido caso se afastasse dos propósitos morais da tradição, que serviriam ao bem comum da sociedade chinesa. Na China Antiga não havia cortes, advogados ou instituições com o poder de punição dos governantes, porém, a tradição acabou por gerar um vasto material escrito que norteava as ações do regente e orientava seu governo na direção da virtude e da harmonia (ROPP 1990, p.109-11)¹². Dessa forma, tradição e poder político estiveram intrinsecamente ligados na promoção de uma sociedade idealizada pela filosofia confucionista, ou seja, meritocrática, justa, antibélica, harmônica e bem ordenada, e que vai se consolidar como a ideologia imperial na época Song (960-1279) (AMES; HALL, 1987; HUANG 1999; LOEWE, 2011; SHEN, 2014).

Em linhas bem gerais, os preceitos confucionistas pregam que a sociedade humana – reflexo direto da ordenação estética da natureza – deva organizar-se em círculos hierárquicos eficientemente constituídos e centrados na figura do “filho do céu” (tianzi 天子). Este, por sua vez, enquanto incentivar e emular a ordem natural simbolizada pelo mandado do céu, tianming, poderá manter o império em harmonia e paz (AMES, HALL, 1987, 1998; GRAHAM, 1989, caps. I.1, II.1, IV.2, p. 9-32, p. 111-136, p. 370-382; GRANET, 1997, caps. X e XIII, p. 261-286, p. 331-348). Ames e Hall (1987, 1998) sugerem tratar-se de uma identidade relacional configurada na sua identificação com os papéis inseridos em uma sociedade profundamente ritualizada. Essa situação tornou o Confucionismo “praticamente criado para [a formação e administração do] Estado” (ZHAO, 2015, p.52) e, já durante a dinastia Han 漢 (206 aC-220 d.C.), criou a mais “impressionante forma de governo concebida até o seu tempo.” (BIELENSTEIN 1980, p.157)¹³. Sociedade e governo formam, assim, uma unidade civilizatória em que não há separação clara entre a esfera do particular e do público, uma vez que o modelo familiar centrado sobre a virtude cardinal da piedade filial, (xiao 孝), organiza as coobrigações das chamadas “cinco relações confucionistas” que, por sua vez, gerem em princípio todas as relações sociais (ALLINSON, 1989; AMES; ROSEMONT, 2009; BODDE, 1991).

O cerne da cultura chinesa desenvolveu-se no contexto da organização desta sociedade singular. Como reflexo perfeito da ordem imanente da natureza (McKNIGHT 1992, p. 6), a civilização chinesa via-se como “tudo sob o céu,” tianxia 天下¹⁴. Todavia, como já olhamos, a história chinesa também foi marcada pelo atrito derivado do problemático contato de sua unidade civilizatória com os povos limítrofes ao norte e noroeste. E embora tenha sido invadida e conquistada em diversas ocasiões por povos de etnia não-Han, a sinização – processo de absorção dos hábitos, língua e tradições estrangeiros por um contexto cultural e social chinês – de Mongóis e Manchus¹⁵ é aceita por quase todos acadêmicos como algo consensual (CHENG, 2011) e reforçou o mito da superioridade civilizatória chinesa perante seus vizinhos históricos.

O contato com o exterior foi, em grande parte, marcado pelo que Fairbank e Goldman (2006, cap.5, p. 108-127) chamaram de a tensão entre a cultura (wen文) e as armas (wu武) que pontuou a história da China: a missão civilizatória chinesa e sua cultura confucionista antimilitarista em constante choque com as populações nômades belicosas das estepes. A tensão na relação com o exterior e a ameaça à civilização chinesa acabou por atingir seu paroxismo com as incursões forçadas das potências ocidentais na China, que tomaram vulto principalmente a partir do século XIX. Antes do contato traumático com as agressões ocidentais, a China não tinha enviado qualquer missão diplomática oficial para outros países, “tendo contado com a periferia [apenas] para manter sua lealdade ao centro através de [um sistema] tributário” (CHENG, 2011, p. 2). O período do contato forçado imposto pelas potências europeias e um Japão marcado pelas ideias ocidentais da era Meiji (1868-1912) ficou marcados no ideário chinês como o “século das humilhações”¹⁶.

A nação chinesa viu-se em uma posição de forte inferioridade militar e tecnológica frente aos agressores externos, sendo obrigada a abdicar de seu modelo tradicional de visão de mundo. O choque diante dos avanços das outras nações e a completa reversão hierárquica sofrida pelos chineses teve implicações profundas na sociedade chinesa a partir da segunda metade do

século XIX e na primeira do século XX. Pôs em dúvida toda a relevância da tradição chinesa, em particular os preceitos confucionistas tão intimamente ligados à elite letrada e que suportava e estruturava o poder organizacional do império. Uma parte dos pensadores chineses passou a recusar tudo o que fosse relacionado ao passado, à tradição e ao Confucionismo e a abraçar técnicas e ideias ocidentais. Para muitos, o império e o imperador estavam intrinsicamente ligados à ideia de um passado retrógrado e do atraso que deveria ser superado: “[a] abertura era a chave para a sobrevivência” (LOVELL, 2006, p. 298).

Essa adoção irrestrita de ideias e valores ocidentais sofreria, entretanto, grande rejeição devido à radicalidade de suas propostas. Outra parcela da intelectualidade seguiu mais de perto a noção de zhongti xiyong 中體西用 (literalmente: “[conhecimento] chinês como substância, [conhecimento] ocidental como uso”), expressão cunhada em 1861 por Feng Guifen 馮桂芬 (1809-1874) e que tornou-se um slogan poderoso contra a agressão ocidental. Ela prescrevia a adoção das técnicas ocidentais, fortalecendo material e tecnologicamente o Império Chinês, porém preservando o núcleo (ti 體, literalmente: o corpo) das ideias tradicionais, considerando que foram elas que constituíram a identidade chinesa durante os milênios de sua existência. Dentre estes, estavam aqueles que, como Kang Youwei 康有為 (1858-1931), viram na reforma radical do Confucionismo uma pré-condição para a adoção de um novo estado imperial chinês.

O esforço chinês por adotar as técnicas ocidentais – contra a própria agressão do Ocidente – usando os meios chineses não é, portanto, uma ideia nova. Todavia, as tentativas para unir a tradição aos novos tempos fracassaram e terminaram na queda do império em 1912 e em décadas de guerras e turbulências internas. A China passou, então, por décadas dos mais radicais experimentos sociais e econômicos conhecidos (SPENCE, 1996, caps. 19-21, p. 489-586; FAIRBANK; GOLDMAN 2006, p. 343-456), negando furiosamente seu passado “retrógrado” durante boa parte do século XX.

Porém, mesmo diante de mudanças profundas e das brutais lutas internas, o sentimento de unidade identitária dos chineses manteve-se vivo e evitou o esfacelamento da nação chinesa no século passado¹⁷. Essa identidade nos parece diretamente associada à continuidade e unidade do Império Chinês se contrapondo aos poderes estrangeiros “não confucionista”, que sempre se apresentaram como ameaças à harmonia interna da China. O movimento de “modernidade” na China a partir do final do século XIX foi assumindo diferentes faces, porém, manteve sempre ligado à problemática relação da China com seu exterior. Uma de suas marcas acabou sendo a inserção da China na “comunidade de nações mundiais” como um país igual aos outros, em contradição direta ao modelo circular-periférico, centrado na figura do imperador (KANG, 2010; SANJUAN, 2015, p. 47).

Durante as décadas que trouxeram a China do Império aos dias de hoje observamos, portanto, a evolução das representações da tradição chinesa, ora como força identitária que devia ser abraçada, ora como âncora retrógrada a ser recusada e superada. Esse movimento pendular continua até hoje, ainda que dentro de uma China estável politicamente e poderosa econômica, tecnológica e militarmente. O sucesso chinês adiciona uma nova camada de complexidade à medida que o contraponto China/Ocidente adquire também uma dimensão de superação e orgulho por parte dos chineses.

3. O Renascimento do Confucionismo

Nas últimas décadas, percebemos um esforço de reavivamento da tradição chinesa no que vários autores chamam de uma “terceira onda” do Confucionismo¹⁸. Esse movimento provocou a multiplicação de estudos sobre o assunto na China (e no exterior) e tem trazido um vocabulário confucionista reformado para o discurso acadêmico e governamental (DU, 1990, 1993). Testemunhamos também um aumento dramático de “Escolas de Aprendizagem Canônica” (guoxueyuan 國學院, literalmente: “institutos de

aprendizagem nacional") nos campi universitários chineses e hoje há quase 400 Institutos Confúcio (Kongzi xueyuan 孔子學院) patrocinados pelo governo chinês em todo o mundo (AMES; HERSHOCK 2018, p. 19).

Sob a rubrica "estudos tradicionais", novas pesquisas dedicam um grande interesse ao conhecimento e renovação das teorias e práticas relacionadas à figura de Confúcio e de um Confucionismo que se ofereça como "antídoto para um auto centramento liberal" e uma "fórmula para uma harmonia religiosa." Seu modelo é defendido por autores como Tu Wei-ming (Du Weiming 杜维明) e surge das propostas dos pensadores da época Song, especialmente Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) e Wang Yangming 王陽明 (1472-1529) (HUANG, 1999). Tem a importante distinção de ser menos voltado para as complexas questões epistemológicas e metafísicas associados ao neoconfucionismo Song. Assim, o Confucionismo contemporâneo de Du e outros autores é menos metafísico e mais sociopolítico e pragmático e, desta forma, possui um apelo mais popular. Ao lidar com a percepção de que o Confucionismo esteve em sua história imperial associado a uma elite, sua proposta atual foi estrategicamente reformulada com o intuito de representar os valores das massas populares (HUA; GUO, 2007, p. 5) e de capitanear um retorno às preocupações morais e estéticas mais simples do Confucionismo clássico (DU, 1990, 1993).

Percebemos também nestas propostas um aspecto religioso que podemos relacionar ao esforço para transformar o Confucionismo em um sistema "ético-espiritual" universal, comparável às outras grandes religiões ¹⁹. Partindo de um contexto do que Wang Tsit-Chan batizou de um "humanismo chinês" (CHAN, 1963, p. 3), podemos dizer que se trata de um humanismo holístico, um "antídoto contra o auto centramento liberal" e uma "fórmula para uma harmonia religiosa", em que ter uma prática ético-religiosa é a prescrição para tornar-se total e virtuosamente humano.

O "Confucionismo da terceira onda" parte, portanto, de valores tradicionais chineses para desenvolver propostas de apelo universal com o propósito ostensivo de promover uma sociedade mais harmônica e justa. São

esses valores que, se praticados à risca, conforme os preceitos dos novos defensores do Confucionismo, poderiam resgatar as utopias que guiavam a idealização da sociedade chinesa sob a orientação virtuosa do imperador e de uma elite letrada e iluminada – lugar hoje ocupado pela burocracia do PCCh. Este sistema ético-religioso contemporâneo de certa forma “traduziria” para os tempos atuais a utopia confucionista dos tempos imperiais, fornecendo o suporte teórico para uma ponte virtual que atende aos anseios da população atual chinesa e que orienta suas relações sociais, ancoradas em seu passado tradicional. A identidade chinesa, espelhada na sua organização social e política, estaria, assim, firmemente fundeada na sua tradição histórica, que melhor representaria aspirações, desejos e sentimentos de pertencimento que definem os contornos da identidade chinesa atual.

Como vimos, o Confucionismo é um modelo filosófico afeito não só a uma vida em sociedade, como também diretamente relacionado às suas estruturas burocráticas e políticas, assim sua aplicabilidade tem um impacto político extremamente relevante. Trata-se, portanto, de uma problemática multifacetada e complexa com implicações diretas sobre a avaliação da legitimidade e das formas de governo na China, bem como modelos de sociedade que estão sendo construídos na contemporaneidade.

4. A abordagem culturalista e seus críticos

O ressurgimento do Confucionismo e sua importância nos sugere o uso de uma abordagem que olhe a sociedade chinesa de hoje com foco em seus próprios termos “culturais tradicionais”, e menos por sua inserção (ou falta de) dentro de uma sociedade mundial globalizada e definida pelos princípios da modernidade ocidental, os já citados liberalismo, capitalismo e democracia. Convencionaremos aqui heurísticamente associar autores que em geral priorizam o aspecto cultural em suas avaliações sobre a sociedade e o governo na China de hoje ao que chamaremos de uma “abordagem culturalista” (DU 1990, 1993; BELL 2015; BELL; WANG, 2020; AMES; HALL 1987,

1998, 1999; JULLIEN 2007; VANDERMEERSCH 2013; AMES;HERSHOCK, 2018; YAN, 2011). Sem esquecer que essa não é uma categoria coesa e que há importante divergências entre esses autores, é possível afirmar que, geralmente, esse grupo heterogêneo compartilha premissas fundamentais. E principalmente – como indica o próprio termo usado para agrupá-los – são autores que olham a cultura como o fator central para entender as sensibilidades chinesas e, através das diferenças culturais, aceitam um certo grau de relativismo e a existência de uma visão de mundo específica dos chineses. Em particular, examinaremos aqui propostas que vinculam a organização sócio-política chinesa às ideias associados ao Confucionismo.

Segundo a abordagem “culturalista”, o peso da cultura é normalmente subavaliado, cedendo espaço frente a economia e a história, em que ainda é muito influente a proposta hegeliana de um desenvolvimento histórico universal (LITTLE, 2020). Autores como Vandermeersch (2013) identificam nas diferenças na formação histórico-cultural e linguística dos chineses – tais como, por exemplo, a ausência no chinês clássico de expressões para a dicotomia direito/poder – uma justificativa para reposicionar a compreensão dos mecanismos de legitimação política e de equilíbrio social chinês fora dos padrões e do vocabulário da história e da sociologia desenvolvidos no Ocidente.

Outra linha de pesquisa que se apoia em preceitos aqui chamados de culturalistas é aquela promovida pelo acadêmico Daniel Bell e colaboradores, em defesa do sistema meritocrático de governo chinês. Para Bell, na China a “democracia” é um desejo compartilhado pela população e governo, porém, ela precisa ser compreendida em seus próprios termos:

os cidadãos nas sociedades do Leste Asiático entendem a democracia em termos substantivos e não procedimentais: isto é, eles tendem a valorizar a democracia por causa de suas consequências positivas, em vez de valorizar os procedimentos democráticos por si mesmos (BELL, 2015, p. 6).

O sistema chinês, segundo Bell, promove explicitamente aqueles considerados como os mais dignos de mérito, estruturando sociedade e

governo no que o autor chamou de “hierarquias justas” tomadas sob uma perspectiva “conservadora-progressiva” (BELL; WANG, 2020). Esse binômio reúne os valores tradicionais (do Confucionismo) e valores progressistas atuais (como igualdade racial, sexual, abolição de castas, recusa de desigualdade econômica extrema, etc.), largamente “importados” pela China. A meritocracia garantiria um planejamento e pensamento de longo prazo, impediria os menos preparados de governar, imputando menor importância à captação de recursos do governo e à retórica associada às eleições no Ocidente e, assim, canalizando esforços e recursos para a promoção do bem-estar global da sociedade chinesa (BELL, 2015).

Embora voltado para uma análise de âmbito político-administrativo, as ideias de Bell procuram sua fonte e suporte teórico na mesma premissa que é sempre tão cara à linha dos “culturalistas”: as hierarquias sociais possuem base e motivação na história e na tradição confucionista e estruturam as relações pessoais e a autoimagem dos chineses. Essa premissa é claramente controversa em seu escopo e implicações – como o próprio Bell e seus colaboradores concedem – porém justificaria-se diante das especificidades da herança cultural chinesa (BELL; WANG, 2020, p. 14). Bell argumenta que as análises propostas também são específicas para o contexto chinês e, neste sentido, relativiza uma aplicação mais universalista:

Não queremos dizer que nossas ideias só tenham validade na China. Porém o que dizemos em favor da hierarquia precisa superar um obstáculo cultural mais alto nas sociedades ocidentais [porém] não abandonamos inteiramente a aspiração à universalidade” (BELL; WANG, 2020, p. 25)

Uma das questões centrais para a abordagem culturalista é a importância da contextualização dos termos e do vocabulário utilizado. O uso descuidado de termos ocidentais aplicados ao contexto e à história chinesa levaria a distorções importantes, ou até mesmo a uma completa reversão das conclusões desejadas. Wu (AMES, HERSHOCK, 2008, p. 323), por exemplo, defende a tese de que democracia (minzhuyi 民主義) na China define-se em oposição à autocracia e à situação de tirania que ocorreu em diferentes

épocas durante o Império Chinês. Para o autor, os modelos das democracias ocidentais que preveem, por exemplo, a separação dos poderes, não precisam ser necessariamente aplicados à China, e sua ausência não implicaria necessariamente uma democracia imperfeita ou desvirtuada.

Este tipo de “apelo” às bases teóricas do Confucionismo oferece mais um apoio à tese culturalista de que a filosofia e os valores confucionistas não só podem ser aplicados à China de hoje, mas também precisam ser aqueles valores que orientarão a sociedade e balizarão a identidade chinesa para o futuro. Outro exemplo claro vemos em Yan (2011), pesquisador que faz um levantamento das teorias políticas de setes dos principais pensadores da época Zhou, traçando paralelos com o momento presente. O autor apoia-se em ideias e estratégias propostas à época Zhou como sugestões que seriam aplicadas em situações geopolíticas contemporâneas nas relações entre os chineses e na estratégia diplomática do país.

Devemos reconhecer, escrevem os autores culturalistas, que não há na história da Ásia um ciclo de superação das sociedades tradicionais com a “chegada” da modernidade. Dessa forma, não haveria uma real incompatibilidade entre a tradição e a contemporaneidade. Mais ainda, equacionar modernização com ocidentalização apresenta-se especialmente problemático na China, uma vez que esse caminho não respeita as diferenças culturais e históricas entre Ocidente e Oriente e sofre forte resistência chinesa às admoestações vindas do exterior (AMES; HALL, 1999, p. 58; JACQUES, 2008). Estas diferenças, entretanto, não precisam pressupor alteridades radicais ou um relativismo solipsístico, e sim, devem ser tomadas de um ponto de vista pragmático-histórico.

Do que vimos acima, torna-se claro que um ponto central do projeto culturalista é a facilidade – dir-se-ia até a necessidade – da acomodação do Confucionismo aos tempos contemporâneos. A crise da pós-modernidade vivenciada pelo Ocidente tomaria necessariamente outros caminhos na China e nas ditas sociedades confucionistas. Por outro lado, como o contato com o exterior e o Ocidente acaba sendo inevitável, de alguma forma ocorre

a “importação” da problemática pós-moderna – carregada de seus questionamentos próprios e exógenos à tradição chinesa – o que torna mais complexa a situação. A abordagem dos culturalistas consiste em dosar o peso dessas questões importadas na China, destacando aquelas específicas do país na formação da identidade pessoal dos chineses.

Com o tempo, a prosperidade dos “países confucionistas” tornou-se a vitrine do PCCh e do governo chinês na tentativa de reforço de sua legitimidade (CHENG, 2011). Os valores culturais chineses foram e são ainda citados como argumentos para explicação de um modelo econômico asiático amplamente exitoso: valorização da família, respeito à hierarquia, entusiasmo pela educação, trabalho árduo e parcimônia. É mais uma etapa na reversão completa e espetacular do status do Confucionismo na sociedade chinesa, de uma época durante a derrocada imperial quando ele fora condenado ao ostracismo, até seu renascimento, que anunciaria uma China hoje em pé de igualdade entre seus pares na comunidade mundial.

Esse é, basicamente, um ponto de partida importante para os autores que veem perigos e fragilidades na argumentação “culturalista.” Suas críticas foram desenvolvidas ao longo de diversas linhas de raciocínio e congregam autores de diferentes vertentes e linhas de estudo, unidos aqui devido à sua oposição aos preceitos da abordagem culturalista que vimos acima.

Em primeiro lugar, encontramos os autores que olham as possíveis consequências políticas que uma visão particularista tem sobre o governo e a sociedade chinesa. Não são autores que criticam diretamente a ideologia e os valores confucionistas, mas sim, que veem a manipulação destes ideais pelo governo do PCCh. Como escreve Anne Cheng, o governo chinês pós-Tian’anmen age

[j]ustificando-se pela necessidade de estabilidade política e social para garantir o desenvolvimento econômico, e respaldado pela nova ideologia “neoconfucionista”, representação simbólica da suposta unidade e continuidade da cultura chinesa. (CHENG, 2011, p. 3)

A crítica propõe que o governo do PCCh estaria apoiando-se em uma retórica “neoconfucionista” com o intuito de disfarçar um nacionalismo apelativo aos sentimentos de pertencimento dos chineses. Porém, em grande parte subverte os propósitos e argumentos do próprio Confucionismo para transformá-lo em um sistema “ético-espiritual” universal adequado à época contemporânea. Para alguns autores, o PCCh e seus líderes tentariam tomar para si a legitimidade de um novo mandato do céu (tianming) repaginado, ostensivamente apoiado pelos preceitos confucionistas de harmonia e bem-estar e conformidade (PERRY, 2015; CI, 2019; FULDA, 2020). São autores que também observam uma forte resistência no discurso oficial do governo chinês em adotar reformas para a promoção de uma democracia em estilo ocidental, diante de um receio quase atávico do risco de turbulências que poderiam ocorrer em caso de um relaxamento do controle governamental (LI, 2008; KHAN, 2018).

Para conter as pressões por uma reforma “democrática,” o governo sustentaria, segundo esses autores, uma harmonia artificializada mantida pela opressão e autoritarismo, assim ameaçando não somente as minorias ou as dissidências chinesas, como também, em última instância, a democracia mundial (STRITTMATTER, 2020). Na visão desses críticos, o culturalismo subestima completamente a dificuldade da adaptação das prescrições confucionistas ao período pós-imperial e a um contexto global totalmente diferente daquele de até dois séculos atrás. Cheng (2011, p. 2) resume como “a problemática questão da sobrevivência do Confucionismo na sociedade moderna – ou pós-moderna.”

Na contemporaneidade a sociedade chinesa, bem ou mal, já recebeu – e continua recebendo – um poderoso influxo de ideias vindas do exterior, muitas vezes estranhas à sua tradição, o que hoje tornou-se exacerbado pelas novas tecnologias da comunicação e pelos efeitos da globalização. O cerne do modelo confucionista, que depende da noção da “China-como-o-mundo,” ideia de civilização que tem o Império Chinês como “única” civilização humana, ou pelo menos seu centro, não seria compatível com a

realidade atual (CHENG, 2011). Nesta visão, a proposta de um modelo baseado no tianxia criaria uma “universalidade chinesa” artificial e distorcida.

Alguns autores, como Zhang (2008) e Fulda (2019), vão ainda mais longe e explicitamente defendem o receituário ligado aos modelos democráticos do liberalismo ocidental como “altamente desejáveis” para a China e partem de “uma crença pré-científica da conveniência da democracia liberal, na China continental, em sua periferia e além” (FULDA, 2019, p. 8). Já para Zhang (2008, p. 18), o forte controle do governo chinês e do PPCh impede que se desenvolva uma sociedade livre e saudável, com mecanismos de freios e contrapesos de poder que seriam favoráveis à desejada democracia.

A abordagem culturalista também pode ser criticada do ponto de vista teórico. Em primeiro lugar, ao promover a distinção e particularidades culturais da China como justificativa principal para sua organização social e política, os culturalistas estariam pecando pelos exageros da essencialização e da “outrificação” da China. A “identidade chinesa” proposta no modelo culturalista, argumentam seus críticos, é um construto artificial que acarreta estereótipos, mitologização e acaba por reproduzir um discurso “neo-orientalista” (no sentido de Said (1977)).

O aspecto relativista da abordagem culturalista abriria, portanto, espaço para estereótipos e caricaturas orientalistas: seja quando olha o Oriente como uma cultura inatamente autoritária e rigidamente hierarquizada, retrógrada e resistente à mudança, e o Ocidente como sua antítese; ou quando enxerga o Oriente através da lente comunitarista, uma harmonia em que cada pessoa possui seu lugar determinado em rede de interrelações, sem egocentrismo e individualismo e, novamente, um Ocidente antitético. É uma visão (estereotipada) que mostra, por exemplo, as “falências da China” no século XIX atribuídas “à natureza especial da sociedade e cultura chinesas” (COHEN, 2003, p. 14; ênfase do autor).

Em rejeição a esse relativismo, a modernidade deveria ser vista muito mais como um processo compartilhado por toda a humanidade do que pensariam os culturalistas. Os modelos culturais pré-modernos não conseguiriam hoje mais

a aceitação e legitimidade em um mundo que, em larga escala, não mais se organiza em sociedades tradicionais. No caso específico da China, a ética de retribuição (bao 報, literalmente: recompensa, mas também, informar, notificar, responder) e de rede de relações (guanxi 關係), que perfazem uma moral de proximidade confucionista, formariam parte de uma visão patentemente “tradicional” ou “pré-moderna.” Seria, portanto, inadequada para um mundo atual que clama por liberdade, igualdade e fairness, criando injustiças, privilégio de familiares, nepotismo, etc. (NYLAN, 2001, p. 355). Mais ainda, não refletiria os anseios de chineses vivendo em uma China agora inserida na comunidade mundial de países.

Sem recusar as especificidades do ideário chinês, os críticos ao culturalismo orientam suas análises sobre a identidade chinesa exatamente ao olhar sua inserção em uma contemporaneidade que compartilha valores modernos universais. Se a tradição traz nuances fundamentais que moldam a identidade chinesa e seu sentimento de pertencimento, estes valores não poderiam ser usados para justificar um relativismo de valores ou a proposta de alteridades artificiais.

Trata-se, sem dúvida, de uma questão complexa que permanece em aberto, em que podemos identificar argumentos válidos em ambos os lados e uma situação indefinida. Mais ainda, os autores em geral reconhecem os limites de suas análises e as dificuldades em traçar um perfil sociológico para toda a sociedade chinesa que servisse à pluralidade de sua realidade. Bell (2015) mostra como o sistema de eleições locais na China envolve histórias de sucesso e fracasso e, na prática, constituem um imenso laboratório para as inovadoras práticas políticas na China. Wang (2014), especificamente, é mais crítico em sua análise detalhada em estudos de caso de eleições locais, que ainda considera como basicamente clientelista, com forte papel do Estado autoritário no processo das eleições locais e não verdadeiramente “democrático.” Já Zhang (2008) apresenta conclusões mais balanceadas, identifica diferenças expressivas que conectam as eleições às características e dinâmicas da economia local e diz que hoje ainda é impossível prever se o

futuro político da China poderá contar com eleições locais amplamente justas. Li (2008), forte crítico da ausência de democracia e constitucionalismo na China, concede, entretanto que as reforma de Deng Xiaoping abriram espaço para o surgimento de um sistema legal pujante, destacando que hoje há 620 faculdades de direito na China, onde entram cerca de 100.000 estudantes todo ano, além de uma série de instituições que “fogem” do controle estatal. Roger Ames e David Hall, ardorosos defensores do culturalismo, reconhecem os “sérios defeitos da tradição do Confucionismo, ilustrados pelo isolamento das minorias, desigualdades de gênero e um desinteresse geral pelo Estado de Direito” (AMES; HALL, 1999, p. 12), bem como o lamentável histórico do governo chinês no abuso dos direitos humanos e seu aspecto claramente “ditatorial.” Finalmente, mesmo um defensor do culturalismo como Daniel Bell reconhece que a ideia de uma “grande harmonia” universal pelo governo chinês atende mais aos interesses próprios da China do que a “ideais cosmopolitas” (BELL, 2009, p. 31).

A quantidade, variedade e qualidade dos estudos produzidos sobre a sociedade chinesa hoje em suas diversas dimensões tem aprimorado muito o conhecimento acadêmico internacional sobre a sociologia e a história cultural da China, permitindo que cada vez mais tenhamos hipóteses mais bem fundamentadas sobre a autoimagem e a identidade nacional dos chineses de hoje. É um tema fascinante que permanece aberto à discussão.

5. Conclusões

Neste artigo procuramos abordar duas questões interrelacionadas: como são construídas na contemporaneidade as representações sobre a identidade nacional e sobre a modernidade entre os chineses. Devido à sua natureza amplamente especulativa, fizemos uma série de generalizações que de forma alguma deveriam implicar na negação da diversidade étnica, cultural e social no dito “espaço chinês”. Não somente há milhões de chineses não-Han vivendo no país, mas também entre os próprios Han é claramente

impossível e completamente artificial querer outorgar “uma” identidade ou “uma” fonte desta identidade para todos. Todavia, a proposição de padrões e aproximações fazem parte do método das ciências sociais e sugerem padrões com valor heurístico relevante, desde que feitas as devidas ressalvas.

A identidade dos chineses e seu sentimento de pertencimento evoluíram e tornaram-se mais complexas ao longo de sua milenar história. O foco do presente artigo foi o estudo de como esse sentimento identitário foi afetado com a queda do império e as transformações maciças desde a segunda metade do século XIX até hoje. Em particular, como o que entendemos em geral como “modernidade” afetou a organização social e de governo dos chineses.

Se deixarmos de lado – provisoriamente, ao menos – a profunda revolução sócio-política acontecida na época Song, a marca da “modernidade” na China nasce, pelo menos em parte, da abertura forçada da China para o exterior e continua com sua inserção na “comunidade de nações mundiais”, como um país em paridade com outros. Como vimos, antes de sua abertura forçada, a China organizou-se sobre um modelo sinocêntrico (zhongguo 中国, literalmente: “país do centro”), com marcado desinteresse pela cultura e política fora de sua área de influência. Os Estados modernos impuseram-se na China, colocando-a em uma posição de forte inferioridade política e tecnológica. Nesse processo, pelo menos uma parte substancial da elite letrada chinesa acabou colocando em dúvida toda a tradição chinesa, recorrendo às “ideias ocidentais” na tentativa de se reposicionar estrategicamente a nação chinesa. Hoje, após recuperar sua pujança geopolítica, a China pergunta-se qual é o espaço para a recuperação de suas tradições e de sua identidade, em novas condições de igualdade. Como vimos, há diversas respostas a essas questões e os diferentes caminhos foram aqui agrupados em duas abordagens, heurísticamente chamadas de “culturalista” e seus críticos.

O discurso “culturalista” é plural e sensível às diferenças culturais entre os povos. Questiona a pretensão de propostas ocidentais como modelos

universais inquestionáveis. Ele critica discursos que empregam clichês fundamentados sobre idealizações que muitas vezes estão muito longe da realidade. Por exemplo, é fácil – e recomendável – criticar o governo chinês em sua repressão aos direitos humanos. Porém, poucos atentam para o fato de que a própria universalidade desses direitos nas sociedades ocidentais tem sua aplicabilidade frequentemente limitada pela ausência de mínimas condições materiais e culturais de vida (RAWLS, 1999, p. 53). Em outro exemplo, o culturalismo propõe que a ideia de hierarquias meritocráticas seja considerada mais adequada e melhor aceita do que o conceito de igualdade universal em uma sociedade chinesa fundamentada em uma tradição confucionista.

Por outro lado, a própria diversidade e pluralidade capitaneada por essa abordagem pode ser subvertida com a supressão da dissensão e da tolerância em prol de uma outra idealização: uma sociedade em perfeita harmonia, prosperidade e bem-estar. Há aqueles que veem o objetivo de “harmonia” da sociedade chinesa como justificativa para um sistema político repressor e autoritário. Outros ainda identificam na proposta culturalista uma relativização extrema de valores pessoais e sociais apresentados como vestígios de um passado orientalista.

Devemos manter o distanciamento crítico e, sobretudo, atentar às idealizações de parte a parte. Porém, é importante observar que optar pela via culturalista ou pela alternativa de seus críticos implica visões diversas – e por vezes, diametralmente opostas – sobre a maneira como representamos a identidade nacional chinesa, seus anseios e idealizações bem como o tipo de sociedade e governo mais adequado e legítimo para a China hoje e amanhã.

Embora o tema do presente artigo envolva uma discussão teórica sobre a “identidade” chinesa e a relação entre modernidade e tradição na China contemporânea, vimos que suas ramificações possuem efeitos diretos sobre questões práticas de ordem política de suma importância para a nação chinesa e seu futuro. Por mais que identifiquemos exageros de parte a parte nas abordagens culturalistas e de seus críticos, nos parece claro que a história

e os valores culturais que remontam a mais de dois mil anos permanecem fundamentais na compreensão das dinâmicas da sociedade chinesa no século XXI. Porém, em contraste marcante após séculos de um olhar chinês quase que exclusivamente voltado para dentro, hoje mostra-se necessário também atentar às novas demandas e interesses provocados pelas trocas intelectuais e culturais entre China e Ocidente, que tendem a se intensificar cada vez mais à medida que o país volta a ocupar seu papel protagonista na história da civilização humana. A nova China inserida na comunidade mundial das nações está reinventando sua identidade diante deste novo e desafiador cenário.

REFERÊNCIAS

ALLINSON, R. (ed). **Understanding the Chinese Mind: the philosophical roots.** Hong Kong: Oxford University Press, 1989.

AMES, R.; HERSHOCK, P. D. (ed). **Confucianisms for a Changing World Cultural Order.** Honolulu: University of Hawaii Press, 2018.

AMES, R; HALL, D. **Thinking Through Confucius.** New York: State University of New York Press, 1987.

AMES, R; HALL, D. **Thinking from the Han.** State University of New York Press, 1998.

AMES, R, D. HALL. **Democracy of the Dead: Dewey, Confucius and the Hope for Democracy in China.** Chicago: Open Court Press, 1999.

AMES, R.; ROSEMONT, H. **The Chinese Classic of Family Reverence: a philosophical translation of the Xiaojing.** Honolulu: University of Hawaii Press, 2009.

BELL, D. War, Peace, and China's Soft Power- A Confucian Approach. **Diogenes** v. 56 n. 221, p.26-40, 2009.

BELL, D. **The China model: political meritocracy and the limits of democracy.** Princeton: Princeton University Press, 2015.

BELL, D; WANG, Pei. **Just Hierarchy: why social hierarchies matter in china and the rest of the world.** Princeton: Princeton University Press, 2020.

- BIELENSTEIN, H. **The Bureaucracy of Han Times**. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- BODDE, D. **Chinese Thought, Society and Science**. Honolulu: University of Hawaii. 1991.
- CHAN, Wang-Tsit. **A Sourcebook in Chinese Philosophy**. Princeton: Princeton University Press, 1963.
- CHENG, A. Universality from a Chinese point of view. **Association Vacarme** | « Vacarme » v. 56, n. 3, p. 29-33, 2011.
- CI, Jiwei. **Democracy in China: the coming crisis**. Cambridge: Harvard University Press, 2019.
- COHEN, P. **China unbound: evolving perspectives on the Chinese past**. London/New York: Routledge, 2003.
- Tu, Wei-ming (DU Weiming). "The Confucian Tradition in Chinese History". IN: ROPP, Paul S. (ed) **Heritage of China: contemporary perspectives on Chinese civilization**. Berkeley: University of California Press, 1990.
- TU Wei-ming (DU Weiming). "Confucianism." In: Arvind Sharma (ed.). **Our Religions**. New York: Harper Collins Publishers, 1993.
- ELVIN, Marl. **The Pattern of the Chinese Past**. Stanford: Stanford University Press, 1973.
- FAIRBANK, J. K.; GOLDMAN, M. **China: a New History**. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- FULDA, A. **The Struggle for Democracy in China, Taiwan and Hong Kong - Sharp Power and its Discontents**. London/New York: Routledge, 2020.
- GERNET, J. **A history of Chinese civilization**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- GRAHAM, A.C. **Disputers of the Tao: Philosophical Arguments in Ancient China**. Chicago: Open Court Publishing Company, 1989.
- GRANET, M. **O Pensamento Chinês**. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 1997.
- GUO, Yingjie. **Cultural Nationalism in Contemporary China: The Search for National Identity Under Reform**. London and New York, Routledge, 2003.
- HUA, Shiping, GUO, Suijian (ed.). **China in the Twenty-First Century Challenges and Opportunities**. New York: Palgrave MacMillan, 2007.

HUANG, Siu-chi. **Essentials of Neo-Confucianism: Eight Major Philosophers of the Song and Ming Periods.** Westport: Greenword Press, 1999.

JACQUES, M. **When China rules the world: the end of the western world and the birth of a new global order.** New York: Penguin Press, 2008.

JULLIEN, F. **Chemin faisant, connaître la Chine ou relancer la philosophie,** Paris, Seuil, 2007.

KANG, D. C. **East Asia before the west: five centuries of trade and tribute.** New York: Columbia University Press, 2010.

KHAN, S. W. **Haunted by Chaos: China's Grand Strategy from Mao Zedong to Xi Jinping.** Cambridge: Harvard University Press, 2018.

LAGERWEY, John. **China: a Religious State.** Hong Kong University Press, 2010.

LI, Cheng. **China's Changing Political Landscape.** Washington DC: Brookings Institute Press, 2008.

LITTLE, Daniel. **Philosophy of History.** Stanford Encyclopedia of Philosophy, edição de Inverno de 2020. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/history/>> Acesso em: 06 abr. 2022.

LOEWE, M. **Dong Zhongshu, a 'Confucian' Heritage and the Chunqiu fanlu.** Amsterdam: Brill, 2011.

LOVELL, J. **The Great Wall - China Against the World.** New York: Grove Press, 2006.

McKNIGHT, B. E. **Law and order in Sung China.** Cambridge University Press, 1992.

MAHBUBANI, K. **Has China Won?** New York: Public Affairs, 2020.

MISHRA, P. **From the Ruins of Empire.** New York: Picador, 2012.

NYLAN, M. **The Five "Confucian" Classics.** Yale University Press, 2001.

PERRY, E. J. The Populist Dream of Chinese Democracy. **The Journal of Asian Studies.** v. 74, n. 4, p. 903–915, nov. 2015.

RAWLS, J. **Theory of Justice** (revised edition). Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

- RITZER, G. **The Blackwell Encyclopedia of Sociology**. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
- ROPP, P. S. (ed.). **Heritage of China: contemporary perspectives on Chinese civilization**. Berkeley: University of California Press, 1990.
- SAID, E. **Orientalism**. London: Penguin, 1977.
- SANJUAN, T. **Atlas de la Chine**. Paris: Autrement, 2015.
- SHEN, V. **Dao Companion to Classical Confucian Philosophy**. Berlin: Springer Verlag, 2014.
- SPENCE, J. **Em Busca da China Moderna**. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1996.
- STRITTMATTER, K. **We have been harmonized: life in China's surveillance state**. New York: Custom House, 2020.
- VANDERMEERSCH, L. **Les deux raison de la pensée chinoise: divinations et idéographie**. Paris: Éd. Gallimard, 2013.
- WANG, Ban (ed.). **Chinese Visions of World Order: Tianxia, Culture, and World Politics**. Durham: Duke University Press, 2017.
- YAN, Xuetong. (BELL, Daniel; SUN, Zhe (ed.), RYDEN, Edmund (trad.)). **Ancient Chinese thought, modern Chinese power**. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- ZHANG, Jiajun. **Marketization and Democracy in China**. London/New York: Routledge, 2008.
- ZHAO, Dingxin. **The Rise of the Early Chinese Empire and Patterns of Chinese History**. In: Lake Forest College, palestra em 25 de Outubro 2004.
- _____. **The Confucian-Legalist State: A New Theory of Chinese History**. New York: Oxford University Press, 2015.

NOTAS

1. Doutor em Linguística pela PUC-RJ, pós-doutor em Linguística pela UFF, atualmente pós-doutorando em Filosofia pela PUC-RJ. E-mail: cristianombb@gmail.com.
2. O presente artigo apresenta uma introdução à questão da chamada "identidade chinesa" de uma forma mais geral, sem envolver-se nas especificidades das diferenças – ainda que sejam muito importantes – entre os chineses de etnia Han vivendo em Hong Kong, em Taiwan e os chineses ultramarinos, bem como das minorias étnicas não-Han (além dos Hui, que são os chineses Han de credo muçulmano) que vivem na China hoje. Dito isso, certamente há uma maior relevância nas discussões aqui propostas para a população Han vivendo na China

continental, dada a relação estreita, como veremos, do discurso oficial do governo da República Popular da China (RPC) e da pesquisa acadêmica conduzida na RPC com a proposta que aqui chamamos de “culturalista”. Mais ainda, muitos chineses ultramarinos e, particularmente, aqueles pertencentes às minorias étnicas da RPC, tem maior dificuldade em identificar-se com as questões relacionadas à herança cultural e histórica da China tratada aqui. (SHAN, W. Comparing Ethnic Minorities and Han Chinese in China: Life Satisfaction, Economic Well Being and Political Attitudes. *East Asian Policy*. v. 2, n. 2, Apr/Jun 2010; BARABANTSEVA, E. *Overseas Chinese, Ethnic Minorities and Nationalism*. London: Routledge, 2011) Para uma discussão sobre identidade dos chineses ultramarinos, veja-se também WANG, G. (*The Chinese Overseas: From Earthbound China to the Quest for Autonomy*. Harvard: Harvard University Press, 2000).

3. No presente artigo não iremos nos debruçar sobre as questões teóricas sobre a conceitualização e as teorias sociológicas e sociopolíticas sobre a formação da identidade nacional ou uma discussão teórica sobre a formação da identidade. Usaremos o termo “identidade nacional” de uma forma heurística, como a ideia de um pertencimento relacionado a membros de uma comunidade politicamente coesa.

4. Caracteres chineses referindo-se a obras e períodos históricos anteriores à simplificação da escrita chinesa na RPC na década de 1950 serão apresentados em sua grafia original, pré-simplificação.

5. O termo “ocidental,” bem como sua contraparte “oriental” (ou mesmo “China”), deve ser considerado ao longo do presente artigo como desprovido de qualquer intenção de simplificar ou essencializar as vidas, histórias e culturas de qualquer uma das áreas aproximadamente correspondentes às línguas indo-europeias e à região do Extremo Oriente de influência da cultura chinesa. A China há muito provou ser uma fonte de admiração e curiosidade para o europeu e a tendência de tratá-la como uma entidade monolítica tem sido esmagadora. O mesmo argumento pode se aplicar à Europa e ao mundo “ocidental”.

6. Entendida menos no sentido sociológico – uma modernidade ligada à renovação, transitoriedade e instabilidade (RITZER, 2007, p. 3068) – e mais no sentido histórico associado às profundas mudanças de normas, atitudes e práticas após um período que convencionamos chamar de “pré-moderno.” A própria complexidade em se conceituar a modernidade transparece através dos temas explorados no presente artigo.

7. Outra obra crítica ao monopólio ocidental do conceito de “modernidade” é WOODSIDE, A. (*Lost Modernities: China, Vietnam, Korea, and the Hazards of World History*. Cambridge: Harvard University Press, 2006). O argumento desse autor consiste em identificar o surgimento da modernidade na Extremo Oriente na organização de burocracias embrionárias que apareceram na China pós-Tang, na Coreia e no Vietnã e que representariam marcas da superação de uma época feudal anterior.

8. Para uma visão mais nuançada e alternativa sobre a importância da classe militar na China tradicional, veja-se FRIED, M. (*Military Status in Chinese Society*. *American Journal of Sociology*, v. 57, n. 4, p. 347-357, jan. 1952).

9. Os movimentos milenaristas taoístas e a expansão do Budismo até a época Tang torna mais complexa a questão da religiosidade na China, que não deve absolutamente ser descartada de forma irresponsável. Embora para fins do presente artigo o foco seja sobre a íntima relação dos preceitos confucionistas com o governo do Estado chinês, veja-se na nota (14) alguns detalhes e referências sobre o tema.

10. A defesa desta unidade aparece representada em um dos mais longevos símbolos da nação chinesa, a Grande Muralha (changcheng 长城), a barreira erguida para proteger a civilização chinesa das hordas invasoras das estepes asiáticas (LOVELL, 2006).

11. O “mandato do céu” do imperador chinês, especialmente na leitura de Mencius (Mengzi 孟子), trará uma estrutura de coobrigação pautada nas “cinco relações confucionistas” (AMES, HALL 1987, 1998; SHEN, 2014, caps. 2, 7, p. 53-80, p. 153-178). O poder do imperador, embora nominalmente quase absoluto, dependia do cumprimento do seu dever de agir em conformidade com as virtudes proclamadas pela cartilha confucionista. Essa estrutura equilibrava o poder imperial ao mesmo tempo que abria espaço para a derrubada de imperadores julgados não virtuosos.

12. Há, todavia, que se precaver contra a ideia de que não havia sistemas legais e a aplicação coercitiva de leis ao longo da história chinesa. Essa foi muitas vezes uma ficção útil propalada pela elite chinesa letrada (McKNIGHT, 1992, p. 2).

13. É importante observar que, embora no presente artigo a tradição chinesa apareça quase sempre abordada pela linha confucionista, ela é muito mais complexa e não se limita aos preceitos normalmente associados ao Confucionismo. Ropp (1990), Zhao (2015) e outros deixam claro que no período imperial, após a unificação Qin, a ideologia que sustentou o Estado e a sociedade chinesa era um amálgama de teses confucionistas e de elementos legalistas inspirado por doutrinas taoístas. O Confucionismo que ascenderá como ideologia de Estado sob os Han e consolidará sua posição frente às outras escolas de pensamento sob os Song foi um produto histórico dessas e de muitas outras influências “não confucionistas.”

14. Como nos fala Jacques (2008), a China não se reconheceria como um Estado no sentido tradicional, mas uma “Civilização-Estado.”

15. Para uma visão mais crítica, especificamente sobre a sinização dos manchus, veja-se ELLIOT, M. C. (The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China. Stanford: Stanford University Press, 2001).

16. A “humilhação nacional” (guochi 國恥) é uma expressão que se refere às incursões japonesas na China nas décadas de 1930/40, mas que pode ser estendida desde as incursões ocidentais a partir das Guerras do Ópio (1839-1842 e 1856-1860 (COHEN, 2003, p. 148).

17. A única exceção ocorreu com a separação política da Taiwan, assunto que até hoje é considerado anátema no discurso oficial chinês.

18. A “primeira onda” deu-se com Confúcio e seus seguidores diretos na época Zhou周 (1122-256 a.C.) e a segunda com o movimento neoconfucionista na dinastia Song.

19. A questão da religiosidade da sociedade chinesa é extremamente complexa e objeto de aguerrido debate entre os estudiosos. A própria concepção de “religião”, tal como encontramos no contexto das religiões monoteístas identificadas com a história do Ocidente, não encontra respaldo no contexto asiático e em particular na China. A proximidade de uma prática ritualizada com a gestão do Estado chinês e o funcionamento de sua sociedade já aponta para uma visão sobre “ritos” muito diversa do que costumamos associar ao senso comum e, na China, a proximidade do controle estatal sobre a prática religiosa já dá sinais do contraste entre o que chamamos de “prática religiosa” no Oriente e no Ocidente.

De qualquer forma, não devemos em hipótese alguma descartar o peso da tradição dita “religiosa” na China – que é representada principalmente pelas correntes taoísta, budista e os cultos locais – e o impacto da espiritualidade na formação da identidade chinesa. Todavia, para fins deste artigo, seguimos a maioria dos autores citados que optam por explorar os aspectos sócio-políticos da aplicação de preceitos relacionados ao (neo)Confucionismo, deixando para outra ocasião a importante, e ainda pouco explorada, questão da religiosidade entre os chineses. Para referências e discussão sobre o tema, veja-se Barrett (IN ROPP, 1990), Bodde (1991, cap. IV), GOSSAERT, V. (Le Concept de Religion em Chine et l'Occident. Presses Universitaires de France « Diogène ». v. 2004/1 n. 205, p. 11-21, 2004) e Lagerwey (2010).