QIN HUI

A DIVISÃO DO PATRIMÔNIO DA GRANDE FAMÍLIA

O senhor poderia nos contar sua história?

Nasci e cresci em Nanning, capital de Guangxi, no sudoeste da China, onde meus pais trabalhavam na secretaria de Educação do governo da província. Ambos tinham sido ativistas do movimento estudantil contra o regime de Chiang Kai-Shek em Guilin, onde meu pai estudava no Colégio Normal. Minha mãe viera de Zhejiang como refugiada em 1937. Ambos eram membros da Aliança Democrática, um pequeno partido de intelectuais próximo do Partido Comunista Chinês. No início da década de 1950, tentaram, sem sucesso, entrar no Partido e, em 1957, tiveram sorte de escapar da campanha antidireitista. Por influência deles me interessei bem cedo pelas questões políticas e intelectuais. Eu me lembro de ouvir a transmissão das Nove Cartas Abertas do PCC ao Partido Comunista da União Soviética no início da década de 1960, quando tinha só dez anos. Acho que sou capaz de recitar de cor o texto todo de algumas dessas altercações polêmicas da disputa sino-soviética.

Terminei a escola básica em 1966, ano em que irrompeu a Revolução Cultural. Passei os três anos seguintes nominalmente no curso médio, mas, como o ensino foi suspenso, não havia aulas, e eu e meus colegas ficávamos à toa. Quando a primeira rodada de Guardas Vermelhos se formou em nossa escola – voltados não contra "vagabundos capitalistas" mas contra as "cinco castas negras" –, fui excluído por causa do meu histórico familiar "não-vermelho". No entanto, como no resto da China, esse primeiro surto de Guardas Vermelhos foi logo superado por uma onda maior de jovens que respondiam ao chamado de rebelião de Mao,

e, na proliferação de novas organizações da Guarda Vermelha mais para o fim daquele ano, logo me filiei a um grupo dissidente, como um de seus integrantes mais jovens.

No início, sem atrair supervisão nem atenção, alguns de nós começaram a publicar um boletim que passou a ser bastante lido. Para mim foi uma experiência muito excitante, que aumentou minha autoconfiança. No começo de 1967, houve uma nova fase, com a consolidação de vários grupos menores em duas grandes organizações opostas da Guarda Vermelha. Foi o princípio de um conflito que provocou algumas das batalhas mais sangrentas da Revolução Cultural.

Logo Guangxi ficou famosa em toda a China pelas lutas violentas entre facções divergentes de seus Guardas Vermelhos, o que acabou explodindo numa verdadeira guerra civil. Em parte isso aconteceu porque Guangxi era a única região do país onde a secretaria do partido na província manteve-se no poder durante toda a Revolução Cultural; no resto do país, eles foram derrubados. Mas Guangxi controla as rotas de suprimentos para o Vietnã, onde a guerra com os Estados Unidos estava em seu ponto máximo, e o secretário local do partido, Wei Guoqing, tinha excelentes relações com o Partido Vietnamita do outro lado da fronteira, e Mao não quis que fosse removido. Nossa facção combateu Wei em 1967 e 1968. Nossa base era, principalmente, um bairro pobre da cidade. Ali tive reveladoras aulas de sociologia. Nossos partidários eram moradores pobres e marginalizados da cidade que não davam muita atenção a nossa retórica ideológica, mas exprimiam com grande energia as queixas acumuladas contra as autoridades do governo. As atividades econômicas em nossas "áreas libertadas" também não eram nada "planejadas". Em vez disso, a parte mais pobre do bairro vivia cheia de camelôs e vendedores de rua. Quando nós, estudantes, chegamos a pensar na rendição depois que a liderança do Grupo Central da Revolução Cultural, em Beijing, anunciou o apoio inequívoco aos nossos adversários, os pobres quiseram continuar lutando. Entre eles estavam os trabalhadores do porto e das balsas do rio Yong, que a facção liderada por Wei acusava de serem um lumpemproletariado, mais próximos de uma máfia do que de uma moderna classe operária industrial. O contraste entre as palavras de ordem retóricas das facções estudantis rivais e as divisões sociais reais entre os grupos que se aglomeravam por trás delas também era espantoso em Guilin, para onde fui no inverno de 1967. Lá, diversamente de Nanning, nossa facção detinha o poder municipal, enquanto a maior parte dos pobres apoiava a facção de Wei e resistia aos esforços para derrubá-la. Na verdade, a gente comum tendia a apoiar o lado mais fraco nesses conflitos – quem quer que estivesse fora do poder – e depois de fazer sua opção era, também, mais resoluta que os estudantes para lutar até o fim.

O ajuste de contas final aconteceu no verão de 1968, quando Mao lançou uma campanha para dar fim ao caos nacional antes do IX Congresso do Partido, no início de 1969. Em Guangxi, Wei e seus aliados mobilizaram cerca de 100

mil soldados e militantes para esmagar a oposição, sobrepujando muito o nosso grupo. Houve lutas ferozes em Nanning, onde os nossos se entrincheiraram num bairro antigo da cidade, com apenas cem fuzis para todos nós. Tanto os moradores pobres quanto os portuários sofreram pesadas baixas, assim como os estudantes que ficaram com eles. Vinte colegas meus foram mortos no cerco. Tive sorte de escapar: pouco antes do ajuste de contas fora visitar a cidade natal de minha mãe em Zhejiang e, assim, estava longe quando o ataque começou. Quando voltei, nossa escola, como todas as outras unidades de trabalho e comitês de rua em Nanning, consolidava a vitória do regime com a criação de uma nova organização estudantil sob controle oficial, ainda usando ostensivamente o nome de Guarda Vermelha. Os efeitos secundários da luta eram fortes naquela nova organização, e não me filiei a ela. Mas todos os estudantes foram mobilizados para realizar trabalho "voluntário" limpando as ruas – muitas das quais tinham sido totalmente arrasadas, em cenas que lembram *A defesa de Stalingrado*.

O que aconteceu depois da repressão em Nanning?

Tive a oportunidade de continuar minha "educação" por mais dois anos. Abri mão, com o apoio dos meus pais. Então, fui mandado com uma massa de jovens para o repovoamento do campo. Em 1969, cheguei à província de Tianlin, no canto montanhoso de Guangxi, que faz fronteira com Yunnan a oeste e Guizhou ao norte, para superar a divisão entre trabalho mental e manual vivendo com os camponeses. A capital regional do distrito é Bose, onde Deng levantou a bandeira do soviete de Guangxi em 1930. É uma área de minoria zhuang, onde a população fala uma língua mais parecida com o tai do que com o chinês. Três de nós, todos rapazes, fomos despachados para uma aldeia minúscula de onze famílias, de onde tínhamos de caminhar por uma trilha montanhosa de 60 li, ou 32 quilômetros, para chegar à auto-estrada – em geral à noite, para não pagarmos hospedagem – e pegar um caminhão para visitar a cidade, a uns 95 quilômetros. Muitos aldeões nunca foram à cidade de Tianlin em toda a vida. Cinco anos depois, fui transferido, com uma dúzia de outros estudantes, para uma aldeia maior de setenta famílias. Em Tianlin a vida era duríssima em razão da pobreza do povo, ainda que a terra fosse tão fértil que dava para sobreviver de plantas e frutas selvagens sem muito trabalho. O principal produto agrícola é o milho. Para os camponeses, a pobreza significava a falta quase completa de dinheiro. Mas, naquela região de subsistência natural, o Grande Salto Adiante conseguiu criar a fome em massa quando tirou gente demais da terra para "produzir aço" e não permitiu que voltassem. Em todas as aldeias da nossa comuna houve gente morrendo de fome por volta de 1959. Não há dúvida de que a fome foi conseqüência do sistema social e não de um desastre natural.

Como eram as suas relações com os camponeses?

Passei cinco anos na primeira aldeia e quatro na segunda, o único dos jovens enviados a nossa comuna a ficar ali nove anos inteiros. Depois de quase duas décadas, quando nosso grupo voltou para visitar as aldeias, fui o único ainda capaz de me comunicar com o povo local na língua deles. Os anos no campo me influenciaram profundamente, mas isso não significa que eu tivesse as melhores relações do meu grupo com os aldeões. Não é que eu os olhasse de cima. Não, eu tinha a crença ideológica preconcebida de que eles seriam os professores ideais para reformar meu ponto de vista pequeno-burguês. No entanto, na verdade o camponês não é um sábio. Quem venerava os aldeões tinha tanta possibilidade de fazer amizade com eles quanto quem os discriminava. Já alguns de nosso grupo se misturaram facilmente com os camponeses, divertindo-se com piadas sujas ou com fofocas, ainda que, pelas costas, os desdenhassem como limitados e estúpidos. Para mim, todos esses fenômenos eram superficiais; o que eu procurava era a "essência" dos camponeses pobres. Infelizmente, os aldeões raramente mostravam sua "essência", a não ser nas sessões de estudo político organizado.

Minhas boas relações com os aldeões se deveram sobretudo a minha intenção de me transformar num camponês "de verdade" – e exemplar. Enquanto resistiam a ser convocados para as obras de infra-estrutura longe de casa, eu sempre me apresentava como voluntário. Embora tivesse decidido ser realmente independente, abrindo mão da oferta de meus pais de me mandar alguns suprimentos, pedi a minha família que conseguisse remédios para a aldeia. Assim, os camponeses acabaram me aceitando. Quando afinal parti – o último dos jovens enviados a voltar para a cidade –, a maioria das famílias da aldeia mandou alguém para se despedir de mim. Ninguém chorou, mas exprimiram o respeito que sentiam. Falando com franqueza, embora eu tenha me esforçado muitíssimo durante nove anos, nunca me tornei realmente íntimo dos camponeses pobres. Digo isso porque hoje em dia é comum as pessoas concluírem que estudo a sociedade rural por causa da minha ligação com aquele passado. Embora seja mesmo verdade que o conhecimento do campo em primeira mão afetou minha pesquisa posterior, acredito que meus estudos são inspirados pela razão, e não pelo sentimento. Não é exato dizer que luto pelos interesses dos camponeses. Como acadêmico, não posso concorrer a um cargo num sindicato camponês nem num comitê de aldeia. O que faço é apenas tentar ajudar os camponeses a conquistarem e exercerem seus direitos civis, como o direito de se organizar, que lhes permitirão proteger os próprios interesses. O interesse concreto dos camponeses nem sempre é igual ao meu. O que temos em comum é o interesse pelos direitos civis. Estes são da conta de intelectuais, camponeses, operários e outros também. Não me vejo como mero porta-voz dos interesses dos camponeses.

E como foi seu desenvolvimento intelectual naquela época?

Eu tinha uma certa fama de rato de biblioteca entre os aldeões. Minhas leituras eram muito amplas e incluíam obras práticas sobre medicina, máquinas agrícolas, fornecimento de água e eletricidade e outros tipos de tecnologia rural. O conhecimento desses assuntos permitiu que eu ajudasse a resolver muitos problemas da vida na aldeia. Nos meus últimos três anos também fiz algumas coisas para a secretaria de cultura do distrito. Ali, desenvolvi um grande interesse pelos costumes e pela cultura zhuang local, coletei canções folclóricas e aumentei meus conhecimentos antropológicos sobre os zhuang como grupo étnico distinto. O mais importante foi que mantive meu interesse pela teoria social durante esse período. Por causa do isolamento do distrito, ninguém ali dava muita importância ao que eu lia. Aprendi sozinho a ler inglês, com a ajuda do sistema pin-yin chinês, método para surdos-mudos que me foi muito útil durante muitos anos.

A maior parte dos livros eu levara de casa, mas outra boa fonte era a biblioteca do distrito, em Tianlin. Como pouca gente lia naquela época e os regulamentos eram poucos, eu conseguia pegar livros emprestados sempre que tínhamos licença de ir até lá. Nos anos 1960 o governo publicou uma série de títulos apenas para "circulação interna", como material para sua campanha ideológica contra o revisionismo soviético. Mas, como ninguém mais se interessava por eles em Tianlin, não só pude lê-los com toda a atenção como também fiquei com alguns deles. Meu exemplar de *A agricultura socializada da União Soviética*, do acadêmico norte-americano Naum Jasny, foi publicado em agosto de 1965. Outro volume foi *A nova classe*, de Milovan Djilas. Meu caso não era assim tão raro. Nos últimos anos da Revolução Cultural, muitos chineses tiveram os olhos abertos por obras que analisavam o sistema soviético. Era fácil relacionar o que líamos com o que vivíamos. Mas esses livros não mudaram minha fé no comunismo. Na verdade, ingressei no Partido enquanto estava no campo e continuei a ser um comunista ardoroso, sem nenhuma dúvida sobre o sistema, durante toda a minha juventude.

O que fez depois do período nas aldeias?

Como, durante a Revolução Cultural, não houve vestibular durante uma década, as universidades tiveram de recrutar do nada alunos para graduação e pós-graduação num único ano depois da queda do Bando dos Quatro. O ano de 1978 foi importante para a família toda. Num mês, meus pais, que também tinham sido mandados para o campo, noutro distrito, voltaram a Nanning. Minha irmã entrou na faculdade depois de passar pelas provas de admissão recém-reinstauradas. E fui aprovado no curso de pós-graduação da universidade de Lanzhou, na província de Gansu, no extremo noroeste da China. Assim, passei direto da escola elementar para a pós-graduação, pulando o curso médio e a graduação – carreira

só possibilitada, é claro, pela Revolução Cultural. Depois de tanto tempo nas aldeias, tinha uma vontade tremenda de estudar, e isso me absorveu tanto que só tirei férias quando completei o mestrado, três anos depois.

O que o atraiu para o noroeste da China?

Escolhi a universidade de Lanzhou para minha pós-graduação porque o professor Zhao Lisheng fora exilado lá como direitista desde a década de 1950. Minhas leituras tinham me convencido de que era o melhor historiador especialista na posse da terra e nas guerras camponesas na China. Queria trabalhar com ele e lhe mandara de minha aldeia algumas tentativas de ensaios. A análise de classe da posse da terra, das relações de arrendamento e das lutas sociais que se transformaram em guerras camponesas eram temas tradicionais do estudo marxista do campesinato, embora os primeiros historiadores marxistas chineses não tivessem se preocupado com esses conflitos. Na verdade, foram os trotskistas chineses que publicaram a *História das guerras camponesas chinesas*, em dois volumes, no início da década de 1930, sem muita resposta nem seguimento. Na década de 1950, depois da Libertação, Zhao Lisheng foi responsável pelas bases do estudo moderno das guerras camponesas da China. Foi uma "Nova Historiografia" inspirada no marxismo, com muita energia e vitalidade tanto na pesquisa empírica quanto na crítica social. Contudo, nos anos 1970 eram principalmente os antigos paradigmas que despertavam interesse, sem provocar muitas idéias. Foi a preocupação com essa evolução do setor que me aproximou de Zhao, mas, depois que fui para a universidade, ambos abrimos mão do nosso interesse pelos debates "teóricos" da época e nos dedicamos a estudos empíricos. Queríamos identificar as visões sociais que animavam as revoltas camponesas – naturalmente, nem o socialismo científico nem o capitalismo – e acreditávamos que nossa pesquisa tinha de ser, em primeiro lugar, empírica, para avaliar os paradigmas existentes com a necessária distância.

Essa preocupação conduziu minha atenção para uma área onde hoje ficam Yunnan e Sichuan e onde, durante a transição entre as dinastias Ming e Qing no século XVII, um regime camponês rebelde criou um sistema militar de produção, substituindo a organização social patriarcal pela distribuição igualitária da terra e de seus produtos. Ao contrário da maioria dos estudos sobre a rebelião de Taiping, por exemplo, a minha pesquisa baseava-se menos nos decretos e programas oficiais e mais nos registros que documentavam como se realizavam as atividades econômicas naquela versão patriarcal de "propriedade pública" numa economia de pequenos camponeses. Dois longos artigos de pesquisa saíram dessa tese de mestrado. No início dos anos 1980, aceitei um emprego de professor na Universidade Normal de Shaanxi, na venerável cidade de Xi'an. Ainda buscava novos paradigmas para entender a longa história da economia camponesa. A explicação comunista tradicional

das guerras camponesas da China antiga sintetizava-as na fórmula "relações de arrendamento; apropriação da terra; revolta camponesa", na qual a ênfase recaía sobre os conflitos de arrendamento e propriedade entre os donos da terra e os camponeses arrendatários, concebidos como lutas de classe; a repressão do Estado era teorizada como extensão do poder político dos donos da terra. No entanto, o que descobri estudando o registro dos levantes camponeses em toda a China foi o inverso dessa seqüência. O corpo principal dos exércitos camponeses não era formado de arrendatários, mas de aldeões prósperos e até pequenos proprietários que não agüentavam mais a exploração por parte do Estado. A divisão entre os poderosos e os sem-poder era o fator primário, e não as questões de posse da terra.

Essa hipótese recebeu ainda mais apoio com a minha pesquisa sobre a economia rural da planície de Guanzhong, no centro de Shaanxi. Lá encontrei um "feudalismo sem senhor" em que os pequenos camponeses subordinavam-se diretamente a uma estrutura de poder tradicional. A classe superior explorava o campesinato não por meio de sua posição de proprietários da terra ou do capital, mas por intermédio do Estado, que funcionava como um tipo de omnicomunidade que dominava toda a população com seu sistema de registro fiscal. Para mim o principal, naquele caso, não era questionar as definições de feudalismo, mas reexaminar os conceitos básicos do paradigma teórico que havia muito tempo dominava nosso campo de estudo.

Esse interesse me levou a um estudo comparativo entre o período Qin–Han – Estados em Guerra – na China, de 475 a.C. a 220 d.C., e a época greco-romana no Ocidente. Ressaltei que as relações de arrendamento e ocupação da terra eram muito mais desenvolvidas no Império Romano do que na China sob a dinastia Han, embora os dois sistemas apresentassem muitas semelhanças nas relações de crédito, muitíssimo diferentes dos empréstimos com juros elevados da Europa medieval ou do período Tang. Sentia que muitos de nossos conceitos subjacentes continham suposições importadas de estudos da Antigüidade ocidental que não se ajustavam direito às características chinesas. Ao mesmo tempo, também avaliei as interpretações ocidentais atuais da economia greco-romana e propus modelos alternativos para compreendê-la.

Em retrospecto, não dei atenção suficiente à intervenção econômica do Estado autocrático, exemplificada pela capacidade extraordinária do governo Qin–Han de mobilizar recursos humanos em escala imensa para os projetos imperiais. Por esse ponto de vista, a dinastia Han estava mais próxima do Império Bizantino que do Romano. A "desclanificação" deflagrada pelos Qin e pelos Han não significou que os laços de parentesco tivessem sido minados pelos direitos individuais dos cidadãos, mas que o Estado autocrático havia esmagado os direitos de família. O processo foi comparável ao modo como o poder imperial bizantino desmantelou os direitos hereditários romanos. A lei romana que foi codificada a partir da prática

bizantina, embora seja aparentemente bastante "moderna" em seu expurgo dos resíduos hereditários da República Romana, na verdade se afastou ainda mais da noção de cidadania e se aproximou mais das normas do despotismo oriental. A dissolução das comunidades locais sob os Qin e os Han também tomou como padrão o Estado autoritário, e não o indivíduo. Foi uma liqüidação do patriarcado que se encaminhou no sentido oposto da sociedade civil.

O senhor acha que seu desenvolvimento intelectual se beneficiou com a abertura dos anos 1980? Em termos mais gerais, qual sua opinião sobre aquele período?

Olhando para trás, pode-se dizer que me beneficiei. Minha carreira progrediu sem problemas, conforme fui subindo pela escada acadêmica, de professor-assistente a catedrático, mas em termos de estímulo intelectual ou inspiração fiquei muito desencantado na época. No final da década de 1980, o interesse pela história camponesa declinara rápido. Os acadêmicos conservadores estavam voltando ao estudo dinástico tradicional, enquanto outros pegaram a "febre cultural" mais quente da época, fazendo todo tipo de comparação genérica entre "Oriente e Ocidente", em que a cultura se tornava vetor do caráter nacional em vez de fenômeno histórico ou social. Tratar das diferenças entre "a China e o Ocidente" passou a ser um modo de minimizar as diferenças entre o passado e o presente, a elite e as massas, os detentores do poder e os plebeus na China. É claro que admito que a "febre cultural" dos anos 1980, como o Movimento da Nova Cultura de Quatro de Maio no final da década de 1910, foi um momento importante de esclarecimento intelectual. Mas, enquanto no período de Quatro de Maio houve um choque vigoroso entre vários "ismos", agora só se podia falar de "cultura", a ponto de muitas noções modernas, como democracia liberal e socialdemocracia, serem ofuscadas ao se juntarem todas na "cultura ocidental". Em conseqüência, não houve um verdadeiro debate entre posições opostas, como aconteceu depois do período de Quatro de Maio, principalmente entre os pontos de vista conservador e radical.

Foi sintomática do esvaziamento do período a substituição, no meu próprio campo de estudo, do paradigma das "relações de arrendamento e aluguel" por visões de uma "comunidade aldeã harmoniosa", com seu *ethos* protegido pela resistência da nobreza local à penetração do Estado imperial. Mas, se a comunidade local "tradicional" era tão harmoniosa, como explicar as guerras camponesas em grande escala que tantas vezes explodiram na China e desorganizaram de modo notável a vida econômica e sociopolítica? Isso me levou a reconsiderar meu entendimento da sociedade camponesa em geral. Comecei examinando de novo as teorias marxistas da sociedade camponesa e a prática dos socialdemocratas russos, de Plekhanov a Lenin, enquanto investigava as obras anglófonas no campo: Teodor Shanin; os debates entre James Scott e Samuel Popkin sobre os camponeses "morais" contra os

"racionais" no sudeste da Ásia; Philip Huang, sobre a involução da economia agrária chinesa. Em 1985, comecei a estudar a tradição russa de estudos camponeses representada por Chayanov, em colaboração com minha esposa, Jin Yan, especialista em Europa oriental; organizamos a tradução para o chinês da obra de Chayanov *Peasant economic organization* [Organização econômica camponesa], de 1925. Nosso *Mir, reforma e revolução – Nongcun gongshe, gaige yu geming* – foi publicado em 1996. Essa nova direção me afastou dos estudos camponeses estritamente definidos rumo a um ponto de vista mais amplo da história chinesa.

Assim, ainda que eu estivesse desencantado com as mudanças de meu próprio campo de estudo na década de 1980, com certeza meu desenvolvimento intelectual deve muito a esse período. Afinal de contas, foi uma época muito animada, com um clima geral de descobertas. Em termos políticos, muita gente estava otimista com o futuro das reformas, e eu mesmo ainda acreditava no sistema e em sua capacidade de mudar a si mesmo para melhor.

O que mudou seu ponto de vista político?

O movimento social de 1989 alterou tudo. Xi'an foi logo afetada pela agitação em Beijing. Mas durante cerca de um mês, conforme os alunos começavam a boicotar as aulas, os professores eram arrastados para o tumulto e havia comoção crescente por toda parte. Eu estava tão voltado para meu próprio trabalho que quase não notei nada. Lembro que, em 16 de maio, quando a onda de protestos contra o governo chegou a seu ponto máximo, fui como sempre para a sala de aula com minha pasta, num *campus* totalmente deserto. Em 20 de maio, a lei marcial foi decretada e imposto o toque de recolher. Nos dias seguintes, os estudantes ficaram desapontadíssimos por não conseguirem localizar os intelectuais radicais ativos até 20 de maio. Então o comitê do Partido na província endossou a lei marcial e ordenou que todos os seus integrantes também dessem seu apoio. Não consegui mais ficar quieto. Em 24 de maio redigi uma declaração de protesto e fui com alguns membros locais do Partido colá-la como um cartaz com letras grandes, condenando, como violações do estatuto do PCC, a imposição da lei marcial e a deposição de Zhao Ziyang como Secretário-Geral do Partido. Ao reafirmar os direitos democráticos dos membros do Partido, o cartaz dava aos "Quatro Princípios Cardeais" do PCC um teor antiautoritário em vez de antiliberal, exigindo "insistência na liderança coletiva contra o totalitarismo personalista; insistência no socialismo contra o feudalismo; insistência no marxismo contra a Inquisição de estilo medieval; e insistência na ditadura democrática do povo contra a ditadura sobre o povo".

Assim, envolvi-me num movimento que já parecia condenado à derrota. O cartaz teve muita influência em Xi'an. Então veio o ataque final em 4 de junho. Em Xi'an, as manifestações e a resistência civil contra a repressão duraram até o dia 10.

Para mim, esses acontecimentos foram um divisor de águas. Num longo ensaio sobre o movimento social de 1989, Wang Hui argumentou recentemente que o movimento se apegava aos valores do passado socialista e se opunha aos do liberalismo. Se o socialismo de que ele fala é o socialismo democrático, essa era mesmo uma voz em 1989, mas, quando afirma que era antiliberal, está bastante errado. Minha conclamação à "insistência nos Quatro Princípios Cardeais" era mais "socialista" do que os exemplos que Wang Hui dá em seu ensaio, mas de jeito nenhum ela era antiliberal. Foi a primeira vez em que me envolvi diretamente em problemas atuais. Isso não significa que eu não tivesse nenhuma percepção da realidade contemporânea em minha pesquisa. Mas até 1989 minha maior frustração era a crise em nosso campo de estudo, enquanto, depois de 1989, minha atenção concentrou-se em problemas como: para onde vão os camponeses da China? Para onde deveria ir a China camponesa? Assim, no início dos anos 1990, quando a maioria dos intelectuais se afastava dos discursos grandiosos da "febre cultural" rumo aos estudos empíricos, passei dos estudos empíricos para um interesse maior pelos "ismos" teóricos. Em 1994, transferi-me para um instituto de pesquisa de Beijing e, no ano seguinte, comecei a ensinar na universidade de Qinghua. No final da década de 1990, os "ismos" entraram na moda outra vez e de novo senti vontade de voltar aos estudos empíricos. Na minha opinião, uma das fraquezas do atual cenário intelectual da China é a separação do debate sobre os "ismos" do exame dos "problemas" da realidade social. O mérito dos "ismos" em geral está nos valores universais que lhes dão forma; mas a teoria específica de um dado "ismo" costuma ser concebida como resposta a problemas históricos específicos, e não universais. Portanto, quando defendemos os valores universais, temos de tomar cuidado para não confundi-los com problemas universais. Meu lema é: "ismos" podem ser importados; "problemas" têm de ser gerados localmente; e as teorias deveriam ser sempre concebidas de forma independente.

Quais eram os pontos de vista mais amplos de seu campo de estudo que o senhor desenvolvia na década de 1990?

Durante os anos 1980, eu já me convencera de que o que vinha acontecendo na China tinha de ser visto como um processo de desenvolvimento humano de prazo muito mais longo. É claro que foi o período em que as comunas do povo foram dissolvidas e surgiu o sistema de responsabilidade doméstica, que devolvia a iniciativa econômica aos fazendeiros individuais. Foi essa a principal mudança da primeira fase da Era da Reforma de Deng Xiaoping. Interprete-a como último episódio da luta milenar da sociedade humana para "jogar fora os laços da comunidade em busca da liberdade individual". O primeiro estágio desse processo, pensava eu, seria avançar da comunidade tribal primitiva para a

sociedade clássica de homens livres (eu não acreditava que "sociedade escravista" fosse uma definição apropriada para a Antigüidade); o segundo foi avançar da comunidade patriarcal feudal para uma sociedade pré-moderna de cidadãos; e o terceiro foi, agora, passar da nossa comunidade da "tigela de arroz de ferro" de estilo soviético para um socialismo democrático que eu acreditava ser o objetivo da reforma na época.

Depois de 1989, muita gente achou que a repressão militar interromperia o processo de reforma, inclusive de reforma econômica, e causaria a volta ao antigo sistema da "tigela de arroz de ferro". Minha esposa e eu acreditávamos no contrário. Em nossa opinião, já que os tiros de 4 de junho tinham dilacerado o véu suave da "grande família patriarcal", o processo de "dividir as posses da família" provavelmente se aceleraria. Embora fossem pouquíssimas as possibilidades de uma divisão democrática, o "grande patriarca", depois da demonstração para os "pequenos", teria pouco interesse em voltar a remendar o "grande clã" anterior. Seria mais provável uma evolução que lembrasse a supressão por Stolypin da revolução de 1905, que acelerou a dissolução do *mir* (as comunidades aldeãs russas anteriores à coletivização da agricultura). Já sentíamos que vinha fermentando uma combinação de controle político e "liberdade" econômica ao estilo Stolypin. Com a viagem de Deng pelo sul em 1992, ela realmente chegou.

Em termos teóricos, nosso interesse na comunidade e em sua dissolução vinha principalmente de *Gemeinschaft und Gesellschaft* [Comunidade e sociedade], de Tönnies. Marx, em sua obra madura, usa os termos em sentido sociológico, próximo do uso feito por Tönnies, para designar um conjunto social limitado pelo *status* encontrado em sociedades antigas ou subdesenvolvidas. Há diferenças. Marx não só apresenta uma explicação materialista e voluntarista desse processo como também define "comunidade" de modo bem mais amplo. Nos *Grundrisse*, é famosa sua declaração de que "quanto mais longe voltamos na história, mais o indivíduo surge como dependente, como pertencente a um todo maior". Em sua opinião, a evolução desses "todos" passou por formas sucessivas, da família única para a tribo e depois, por meio de "conflitos e fusões", para a unidade total, dominando todas as comunidades menores, que era o "Estado asiático". Em todas essas formações, o caráter pessoal é suprimido; os indivíduos são meramente partes ligadas ao todo, como a propriedade da comunidade; e da dependência do indivíduo em relação à comunidade deriva o apego de todos os seus membros ao personagem patriarcal que a comanda.

Só com o desenvolvimento da "sociedade civil" é que o indivíduo pode romper os laços da comunidade, pela "força da troca", e conquistar a independência humana – e, depois, superar a "alienação" da propriedade privada e avançar para um Estado ideal no qual os indivíduos são ao mesmo tempo livres e unidos. Embora tenha havido algumas mudanças de somenos importância em sua obra posterior,

a opinião básica de Marx sobre a evolução dos membros da comunidade para indivíduos independentes permaneceu a mesma.

Até a ascensão de Stolypin, os socialdemocratas russos se diferenciavam dos populistas sustentando essa mesma posição. Plekhanov falava de "comuna exploradora e indivíduo explorado", tradição que ocupava um terreno intelectual comum a Tönnies. As formas de comunidade social e sua mudança no decorrer do tempo foram muito diferentes na China e no Ocidente. Desde a Antigüidade Clássica até a época medieval e o início da Era Moderna, a sociedade européia se baseou principalmente em pequenas comunidades, enquanto a China desenvolveu a supercomunidade preponderante a partir da Era Qin (221–207 a.C.). Assim, enquanto na Europa a modernização significou união do cidadão individual com uma comunidade abrangente, o Estado monárquico, contra o poder do senhor feudal, na China temos de levar em conta a possibilidade de o cidadão individual e a pequena comunidade de aldeias unirem forças contra o duradouro poder supremo do imenso Estado central, caso se queira concretizar o objetivo da modernização – fazer do cidadão individual tanto a base quanto o fim da sociedade.

Que conclusões políticas o senhor tira desse ponto de vista macro-histórico?

Seja qual for a rota para o desmoronamento final da comunidade, sua dissolução sempre levanta três questões. Primeiro, romper os laços da comunidade e perder sua proteção são dois lados do mesmo processo. O indivíduo é "livrado" deles em ambos os sentidos. Ainda assim, os dois aspectos têm significado diferente para as várias classes sociais, cujos integrantes costumam esperar deles ganhos e perdas diferentes e até conflitantes. Cada classe social lutará inevitavelmente por uma "divisão do patrimônio da família" que melhor atenda a seus próprios interesses. Em segundo lugar, isso significa que a questão de como dividir o patrimônio da família é mais importante do que se deve ou não ser dividido. Apesar da ênfase marxista tradicional nas classes reacionária e revolucionária, na prática ninguém é sempre inerentemente a favor da divisão ou da preservação da comunidade. Na Grécia e na Roma Antigas, tanto aristocratas quanto plebeus revelavam tradições tribais. No início da França moderna, tanto os monarquistas quanto os jacobinos destruíram a comuna rural. Na China de hoje, a "comunidade do grande *wok*" está sendo destruída sob uma pressão dupla, do "pai indiferente" e dos "filhos nada filiais".

Em terceiro lugar, as disputas sobre "como dividir" não distinguem os contendores como "radicais" ou "conservadores", mas envolvem questões de justiça e injustiça, com conseqüências consideráveis para a evolução histórica subseqüente. Quando a sociedade humana evolui além das formas da comunidade tribal, faz diferença se adota o caminho ateniense ou macedônio. Em Atenas, um corpo políti-

co hereditário, dominado pelos mais velhos, foi transformado num corpo político democrático, ou sociedade civil clássica, por uma revolução dos plebeus que incluiu o cancelamento das dívidas e a distribuição igualitária da terra por Sólon para criar a propriedade privada dos plebeus. Houve em Roma um processo comparável com as *Leges Liciniæ Sextiæ*. Na Macedônia, a estrutura tribal evoluiu para uma política de homens fortes, substituindo a hereditariedade pelo poder imperial – incluindo a formação de vastos domínios privados, à moda de Ptolomeu – para criar o domínio monárquico despótico sobre todos os súditos. Do mesmo modo, há duas rotas para sair da comunidade feudal. Numa, os "pequenos" rompem o controle patriarcal e dividem democraticamente entre si o patrimônio existente; noutra, o próprio patriarca, talvez com o apoio de alguns irmãos mais velhos, usa seu punho de ferro para monopolizar o patrimônio da família e expulsar ou escravizar os pequenos. Lenin chamou essas rotas de caminho norte-americano e prussiano para o capitalismo nos debates russos sobre a reforma agrária de Stolypin.

Antes dessa reforma, o czar era reverenciado pelos camponeses como o "paizinho do *mir*", que tanto os liberais quanto os socialdemocratas russos queriam abolir para libertar os camponeses e a terra. Isso, efetivamente, significava a privatização da terra numa linha democrática. Foi por isso que Lenin observou mais tarde que o programa agrário original de seu partido fora "executado por Stolypin". A injustiça das reformas de Stolypin não estava na privatização da terra, mas na expropriação opressora dos camponeses para consegui-la. Na época, os populistas, por um lado, se queixaram com amargura de que a dissolução do *mir* estava destruindo o "socialismo russo tradicional", mais ou menos como alguns "esquerdistas" da China de hoje protestam que Deng Xiaoping destruiu o socialismo de Mao. Por outro, alguns liberais russos apoiaram a oligarquia na época de Stolypin, acreditando que, fossem quais fossem os métodos de sua realização, a privatização seria um benefício e que todos deviam refletir sobre o radicalismo excessivo de 1905 e mudar suas "bandeiras" para cooperar com as autoridades. Hoje em dia, esse tipo de liberal é bastante comum na China.

Qual sua atitude diante dessas posições?

Critiquei ambas. Sou contra o louvor do socialismo tradicional por nossos "populistas" e também contra o apoio de nossos "liberais oligárquicos" à elite do poder ou à privatização pelo Estado policial segundo a linha de Stolypin. No mesmo espírito dos liberais dissidentes (como Miliukov) e socialdemocratas (como Plekhanov e o jovem Lenin) na Rússia czarista, acredito que o problema que enfrentamos hoje não é escolher entre capitalismo ou "socialismo", ao estilo *mir* ou Mao, como se tivéssemos pecado ao abandonar este último; nem entre "feudalismo" ou capitalismo, como se tudo fosse dar certo caso rejeitássemos o primeiro.

O verdadeiro problema a enfrentar é qual dos dois caminhos possíveis, o prussiano ou o norte-americano, a China rural deve adotar: a expropriação do campesinato imposta de cima para baixo por grandes proprietários ou empresas, como na Prússia do século XIX, ou o surgimento de pequenos ou médios fazendeiros modernos independentes de baixo para cima, como nos Estados Unidos do século XIX. Lenin sempre atacou o primeiro e defendeu o segundo.

Na época de Stolypin, a Rússia ainda não era uma sociedade industrial, e seu programa era, principalmente, uma privatização da terra. Esse não é mais o caso na China de hoje. Na minha opinião, atualmente há dois mitos populares sobre a privatização da terra. Um diz que provocará a anexação, a crise social e a guerra camponesa; outro, que automaticamente otimizará a distribuição dos recursos agrários através do mercado. O primeiro é historicamente inexato. A origem da revolta camponesa na China, como já disse, tem menos a ver com os conflitos sobre arrendamentos do que com a expropriação pelo Estado autoritário. Por outro lado, não acredito que, nas condições atuais, a privatização da terra seja a melhor maneira de aumentar a eficiência agrícola ou de resolver os problemas dos camponeses. No geral, continuo convencido da posição de Plekhanov de que os socialistas não preferirão a privatização da terra, mas devem se opor à "expropriação da terra por um Estado policial que varreria todas as conquistas da modernização e reviveria a autocracia asiática". Assim, na China de hoje, o que precisa ser detido não é a distribuição da terra entre os camponeses como propriedade privada, mas o ataque perpetrado pelas autoridades políticas aos direitos dos camponeses à terra. Em particular, onde não surgem problemas de localização específica nem de planejamento nacional, apóio que se dêem mais direitos aos camponeses e se limite o poder do governo. Essa posição não se baseia em considerações econômicas, já que, como expliquei, não acho que o mercado livre da terra vá produzir "grandes fazendas eficientes", mas na crença de que, como grupo social em desvantagem e vulnerável às agressões, os camponeses deveriam gozar de mais direito à terra como linha de defesa contra o Estado. Se as autoridades podem tomar a terra dos camponeses à vontade, que outros direitos civis lhes restarão?

Atualmente, muitos camponeses que moram perto das grandes cidades ou no litoral sudeste tornaram-se grandes proprietários e arrendam terra a trabalhadores das províncias do interior. Noutras regiões os camponeses estão abandonando por completo a terra, deixando-a inculta, para fugir ao peso da tributação. Mas o grande perigo que ameaça a população do campo não é a fusão da propriedade dos camponeses, e sim o Estado expropriar as terras camponesas para empreendimentos comerciais. Hoje esse é um fenômeno generalizado na China. Em Jiangxi, por exemplo, o governo local expulsou recentemente os camponeses de cerca de 3300 hectares, capazes de sustentar 20 mil pessoas, para arrendar a terra a uma empresa supostamente dedicada à agricultura ecologicamente esclarecida.

Na prática, toda a indenização que os camponeses receberam foi uma isenção de impostos; nada ganharam na troca, e, quando protestaram, o governo mandou a polícia calá-los. Se a terra fosse propriedade privada dos camponeses, a empresa teria tido muita dificuldade em conseguir uma área tão grande assim a preço de mercado. A envergadura desse abuso provocou reações fortes, mas esse não é um caso isolado. Assim, muita gente hoje é de opinião que a única maneira de proteger os camponeses é entregar-lhes a terra e privar as autoridades do poder de negociá-la por baixo do pano. Assim, meu apoio a uma privatização condicional da terra na China é mais político do que econômico. Na verdade, a idéia de que as reformas de Stolypin garantiram o desenvolvimento de uma rica economia camponesa na Rússia é, por si só, um exagero.

> *A "aposta nos fortes" de Stolypin fracassou em grande parte por ter subestimado a coesão moral das comunidades aldeãs russas, que resistiram à "separação" das famílias individuais da prática da propriedade coletiva da terra e se mantiveram atentas à conduta oportunista dos camponeses mais ricos. Os bolcheviques, que não tinham raízes no campo e não o entendiam bem, cometeram o mesmo erro no sentido contrário. Tentaram deflagrar a luta de classes nas aldeias russas mobilizando os "camponeses pobres" contra os "culaques". Mas as comunidades aldeãs tampouco gostaram disso; tinham uma fortíssima tradição igualitária e também autônoma, que unia entre si todos os camponeses numa economia moral comum. A coletivização soviética foi um desastre. Já na China o partido tinha raízes profundas no campo e, depois da Libertação, gozava do respeito generalizado dos camponeses, enquanto faltava às aldeias o tipo de organização coletiva e autônoma que marcava o* mir *russo – eram mais parecidas com a "bandeja de areia" de Sun Yat-sen. Isso não explicaria a relativa facilidade com que o PCC conseguiu realizar inicialmente a coletivização na década de 1950, em comparação com o cataclismo provocado pelo PCUS?*

Concordo mais ou menos com essa descrição da coletivização russa e chinesa, embora acredite que, na China, a falta de instituições aldeãs autônomas tenha sido muito mais relevante que a base do Partido no campo. Outra diferença importante foi que as reformas agrárias russas envolveram a inversão total das medidas de Stolypin, eliminando os camponeses independentes e comunalizando as aldeias. A reforma chinesa, ao contrário, eliminou não só os grandes proprietários de terra como também as instituições locais que havia e que nunca tinham sido muito fortes. No entanto, exatamente por faltarem laços comuns entre eles, os camponeses chineses eram bastante incapazes de opor resistência coletiva à vontade do Estado, do tipo que a tradição do *mir* permitiu na Rússia. Para um Estado autoritário forte, é muito mais fácil controlar o campo atomizado que o campo comunalizado.

Por essa razão, hoje em dia, quando falo de privatização, nunca a separo da democratização. Uma sem a outra causará muito sofrimento e levará ao desastre. Em nossas condições atuais, "nenhum tributo sem representação" seria um lema muito poderoso, embora ainda somente esperançoso, para os camponeses da China. Na Europa, todos supõem que, se o governo não protege seus fazendeiros, não cumpre seu papel. Lá a direita defende o *laissez-faire*, e a esquerda, o Estado de bem-estar social. Mas, na situação dos camponeses da China, as duas alternativas são falsas. À maioria da população chinesa – ou seja, o campesinato, que constitui uns 65% dela, cerca de 800 milhões de pessoas – falta tanto liberdade quanto segurança. Precisam, ao mesmíssimo tempo, de mais *laissez-faire* e de mais assistência social.

Hoje em dia, que tipo de serviço está disponível para eles?

A crise dos serviços de assistência social no campo é grave. O colapso mais visível publicamente, discutido agora até nos meios oficiais de comunicação, é a educação rural. Sob a "Lei da Educação Compulsória", espera-se que o governo ofereça educação gratuita a todos os seus cidadãos. Mas, na China, essa lei costuma ser interpretada hoje como o simples dever dos camponeses de mandar seus filhos à escola. É comum as autoridades rurais prenderem camponeses que não querem mandar os filhos à escola, acusando-os de violar a lei e ignorando que não têm condições de pagar as mensalidades.

Na época de Mao a educação era estritamente controlada como "fronteira ideológica" do Estado. Exigia-se das massas que absorvessem um coquetel de doutrinas oficiais. O investimento na educação era ainda menor do que hoje; em sua maior parte, as escolas rurais tinham professores "com patrocínio local" ou "substitutos", pagos, na verdade, pelos próprios camponeses. Mas, como o lar camponês não era uma entidade econômica independente na época e os professores com patrocínio local recebiam seu salário diretamente da unidade de produção, as famílias camponesas não percebiam as despesas com educação como uma pressão direta. Isso era condizente com a situação geral, em que o Estado extraía sua acumulação original direto da "economia coletiva" em vez de usar mecanismos fiscais. O regime maoísta não tributava as famílias camponesas, e, assim, não havia o problema da "responsabilidade camponesa" pelo fardo fiscal, como hoje. Não há por que lamentar o fim daquele sistema – milhões de camponeses morreram de fome –, e os que hoje apontam a ausência de mensalidades escolares naquela época estão sendo, de qualquer modo, unilaterais. Não é que as reformas das últimas duas décadas tenham destruído o sistema de escolaridade compulsória da China. Pelo contrário, o Estado chinês é que nunca cumpriu seu dever de dar educação aos camponeses.

Mas é verdade que os problemas educacionais do campo são diferentes hoje. Na época de Mao, as crianças camponesas nunca eram impedidas de freqüentar a escola por não poderem pagar mensalidades; mas havia casos em que as crianças não tinham escola para freqüentar por causa da insuficiência do equipamento. As condições das escolas eram péssimas, e durante muito tempo só se ensinava o livrinho vermelho de Mao. O sistema de professores com patrocínio local criou condições para a corrupção dos quadros locais, que tinham o poder de fazer nomeações. As coisas melhoraram no início da época da Reforma. O volume da propaganda política nas escolas reduziu-se e a qualidade da educação rural aumentou; outra grande melhoria foi a mudança que permitiu aos professores com patrocínio local se transferir para o patrocínio estatal, por meio de exames unificados de seleção.

No entanto, a situação se deteriorou bastante na década de 1990. De um lado, as mensalidades dispararam nesse período, enquanto, de outro, o novo sistema fiscal mandou "aumentar a receita e reduzir a despesa", encorajando as aldeias, na verdade, a coletar dinheiro dos camponeses. Essa prática não só apagou inteiramente as reformas positivas do início da década de 1980 como, de fato, transformou os professores "com patrocínio do Estado" em professores também com patrocínio local – ou seja, sustentados pelos camponeses. Assim, voltamos à mesma questão: a crise da educação rural é provocada por um Estado que tem poder demais e assume responsabilidades de menos. A situação é tão ruim que hoje existem instituições de caridade por toda parte que tentam levantar recursos para a educação das crianças nas aldeias. No entanto, elas são é controladas, embora não financiadas, pelo governo. As autoridades não dão apoio administrativo nem há regulamentos que controlem a proporção das doações que pode ser usada para cobrir o custo operacional em relação à distribuição de caridade. Naturalmente, em condições sem transparência nem supervisão, isso leva a fraudes e corrupção. Quanto mais ligada ao governo for a instituição de caridade, mais fácil fica encobrir qualquer irregularidade. O mesmo acontece com os serviços de assistência à pobreza, nos quais, durante muitos anos, os fundos foram desviados dos camponeses pobres para o bolso das autoridades locais.

Como os camponeses têm reagido às mudanças no campo desde Mao?

No tocante a seus próprios direitos, os camponeses precisam ver tanto a justiça quanto os benefícios da reforma; no tocante ao desenvolvimento histórico, precisam se transformar de "camponeses" em "fazendeiros". Não é uma questão de propriedade pública *versus* propriedade privada nem de "privatização para o maior" *versus* "privatização para o menor". Em termos mais exatos, é um processo que vai da falta de liberdade para a liberdade; nas palavras de Marx, da "dependência do Homem" para sua "independência". No sistema maoísta, os camponeses da China

eram controladíssimos e recebiam pouca proteção. Aí, no início da Época da Reforma, as comunas do povo foram dissolvidas, e seu principal patrimônio, a terra, foi redistribuído com relativa justiça entre os camponeses, no sistema de "responsabilidade da família". Assim, a princípio os camponeses foram a favor da reforma e demonstraram uma consciência "cívica" bastante forte. A antiga ordem, pelo contrário, dava mais proteção à população urbana, e, portanto, ali o custo de romper as algemas foi mais alto. Além disso, o modo como se dividiu a indústria – o responsável ostensivo ficava com todos os artigos de valor de uma família praticamente falida e expulsava os membros que ali tiveram a "tigela de ferro" – foi injustíssimo. Desse modo, os habitantes urbanos, sobretudo os trabalhadores em empresas estatais, resistiram mais à reforma e se apegaram mais ao sistema anterior.

Mas essas relações se alteraram assim que o processo de reforma se desenvolveu. Nos últimos anos, a mudança contínua, para o campo, dos custos de transição da reforma fez piorar muito a situação do campesinato. Quando a China entrar para a OMC, sua situação ficará ainda mais difícil. De um lado, será um grande golpe para a agricultura chinesa a entrada de importações baratas no país, reduzindo a renda dos camponeses. Esse será um enorme desafio para a população rural. De outro, a extensão de um "padrão internacional" de direitos civis em toda a OMC abrirá as portas para que os camponeses se mudem para as cidades, derrubando aos poucos as barreiras de *status* e trazendo-lhes a liberdade do mercado, liberando mais uma vez seu potencial de desenvolvimento. Será uma oportunidade para a população rural. Se a liberação do comércio e do controle residencial for bem manejada, a OMC trará mais benefícios do que danos aos camponeses da China e, assim, ao país. A questão principal nesse caso é quem será tratado como "cidadão", ou seja, capaz de gozar de direitos iguais perante a lei e de participar de uma competição entre iguais. Se o "tratamento de cidadão" só for concedido aos investidores estrangeiros, mas não aos nossos próprios camponeses, a situação deles vai piorar ainda mais e eles resistirão à reforma. Para os "camponeses" se transformarem em "fazendeiros", é preciso passar – na terminologia de Henry Maine – do *status* ao contrato e adquirir a liberdade de um cidadão moderno. Se esta lhes for negada e se não enxergarem justiça nem benefício nas reformas agora iminentes, serão "obrigados a reagir", como os camponeses russos na época de Stolypin. Nesse caso, o futuro da China pode estar condenado.

No Irã, a "Revolução Branca" do Xá foi um programa capitalista oligárquico de modernização autoritária que provocou uma forte reação fundamentalista e acabou disparando a "Revolução Negra" de Komeini. Isso é muito parecido com o modo como as reformas de Stolypin sofreram uma reação forte da tradição do *mir*, abrindo caminho para a Revolução de Outubro. Mas os camponeses russos detestaram as reformas de Stolypin porque elas os privavam da terra, enquanto a atitude dos camponeses iranianos foi exatamente o contrário. Quando a

Revolução Islâmica varreu as principais cidades do Irã em 1977-79, os camponeses iranianos, cerca de metade da população, se mostraram indiferentes ou hostis ao levante contra o Xá. Tinham se beneficiado de sua reforma agrária, que também distribuíra entre eles terras das mesquitas, e sentiam que deviam lealdade a ele – atacando, às vezes, manifestações revolucionárias e as casas dos donos de terras e dos ativistas islâmicos. Pelas mesmas razões, os grandes proprietários de terras iranianos apoiaram a revolução contra o Xá enquanto os grandes proprietários russos foram o primeiro alvo da revolução de 1917. Menciono tudo isso para mostrar que, na história, nenhuma classe é inerentemente "progressista". Não devíamos nos perguntar que classe pode mobilizar todas as outras para a reforma, mas que tipo de reforma seria justa e beneficiaria a maioria da população, que, na China, é obviamente o campesinato.

Qual foi o impacto inicial da entrada da China na OMC?

O acordo da China com a OMC inclui um teto de 8,5% para os subsídios agrícolas, baixíssimo aos olhos dos negociadores europeus e norte-americanos. Mas o que os estrangeiros não entendem é que os camponeses da China sempre receberam zero de subsídio e até subsídios negativos do Estado. Na prática, então, essa cláusula subsidia os exportadores de produtos agrícolas e tem pouco a ver com os camponeses. Por exemplo, em 2002, primeiro ano da China como integrante da OMC, a balança comercial agrícola do país viu a queda da importação e um aumento acentuado das exportações, tudo com tarifas e subsídios baixos, como combinado, apesar das acusações de burla por parte dos Estados Unidos. Na verdade, o mercado chinês doméstico de cereais estava estagnado havia anos, mas, quando seu preço subiu no Canadá e nos Estados Unidos em conseqüência de desastres naturais no ano anterior, os exportadores chineses aproveitaram a oportunidade. Os subsídios que receberam do Estado chinês não excederam os ditames da OMC, mas foram suficientes para que comprassem cereais dos camponeses a preços baixíssimos e os vendessem com um belo lucro no mercado internacional. Os meios de comunicação oficiais louvaram esse sucesso como "transformar um desafio em oportunidade", quando na verdade se baseava na transferência do custo real para os ombros do campesinato, em mais um exemplo de pesada "tributação sem representação". Uma prática assim significa render-se aos Estados Unidos? Render-se à "globalização"? Render-se à OMC? Ou significa render-se à antiga tradição – do primeiro imperador Qin a Mao Tsé-Tung – de não tratar o camponês como cidadão individual?

É óbvio que, no setor industrial, nenhuma força de trabalho – seja sob o sistema de bem-estar social dos países desenvolvidos, seja apoiada pelos sindicatos do Terceiro Mundo ou das democracias do Leste europeu – pode competir com a

classe operária chinesa, que não tem direito a sindicatos nem a negociações trabalhistas. Do mesmo modo, os fazendeiros ocidentais que contam com subsídios estatais podem achar difícil competir com os exportadores chineses, que podem contar com produtores camponeses que jamais gozaram de nenhuma proteção, somente controle rigoroso – causas que estão por trás de vários "milagres" da China de hoje que costumam parecer igualmente espantosos para a direita e para a esquerda do Ocidente. Na verdade, embora ninguém no mundo contemporâneo vá dizer isso, uma situação dessas não deixa de ter um precedente histórico. Por volta do século XVI, alguns países do Leste europeu se tornaram extremamente competitivos na agricultura comercial ao criar uma "segunda servidão". Nos centros de estudos chineses de hoje há pessoas que entendem isso muito bem. Em algumas discussões internas, afirmam claramente que, como a China não tem vantagens comparativas em termos de recursos nem de tecnologia no mundo de hoje e não pode avançar nem para o socialismo real nem para o capitalismo real, sua vantagem competitiva só pode vir de seu sistema sem igual de mão-de-obra dependente.

Restringindo-me aos fatos, admito que essas pessoas estão bastante certas. Sem esse sistema de mão-de-obra, a China não seria capaz de extrair o "milagre de competitividade" que atrai tanto interesse do Ocidente, do ex-bloco soviético e de muitas democracias do Terceiro Mundo – mas que jamais serão capazes de imitar. No entanto, eu perguntaria se um "milagre" desse tipo é sustentável. Podemos examinar as conseqüências a longo prazo da "segunda servidão" da Europa oriental. Hoje em dia se fala muito nos Estados Unidos sobre a "ameaça da China". Na verdade, como não surgiu nenhuma grande potência da experiência do Leste europeu no século XVI, é muitíssimo duvidoso que o atual milagre chinês possa continuar até o ponto de realmente ameaçar o Ocidente. Mas, ainda que esse tipo de mágica econômica que não trata as pessoas como seres humanos leve a China ao topo do mundo, qual será seu valor? Uma evolução dessas ameaçaria, antes de tudo, a existência do próprio povo chinês.

Seu foco em problemas agrários às vezes lhe valeu o rótulo de populista chinês. O senhor o aceita?

Não, se a conotação da palavra for entendida como essencialmente russa. Poderiam me achar parecido com os populistas norte-americanos. Sou um adversário do populismo em estilo russo, em especial da versão representada por personagens como Piotr Tkachev. Isso não significa que minha oposição tenha a ver principalmente com o terrorismo narodnik. Muitos narodniks não se envolveram em assassinatos, e os envolvidos nem sempre eram narodniks. Minha posição é pela gente comum – e por isso compartilho da visão de mundo dos populistas norte-americanos –, mas contra todo tipo de coletivismo que negue a liberdade pessoal

e suprima os direitos individuais. Às vezes esse coletivismo parece popular por fora, mas na realidade está a apenas um passo da oligarquia. O tipo de populismo que permite que o consenso de cinco pessoas prive a sexta de seu direito de se exprimir se torna facilmente uma oligarquia daqueles que, então, pretendem representar a todos. Witte já disse que, na Rússia, as Centúrias Negras tinham algo em comum com os narodniks: é que estes últimos lutavam por um coletivismo inocente e idealista, e aquelas, por um coletivismo de bandidos. Akhmed Iskenderov também comentou que, na década de 1890, a extrema esquerda e a extrema direita da Rússia formaram uma unidade exótica em relação ao problema do *mir* contra o indivíduo. Na minha opinião, o oposto também é verdadeiro: no final da Rússia czarista, os socialdemocratas e liberais se uniram (sem tanto exotismo) a favor de soltar os grilhões comunitários da liberdade individual. Essa foi uma unidade ao mesmo tempo antipopulista e antioligárquica.

De início os narodniks ficaram famosos com seu programa de "avançar do *mir* para a comuna e para o socialismo", fortalecendo as comunidades aldeãs existentes e se opondo ao "individualismo" da família camponesa independente. Naquela época, os socialdemocratas criticaram isso como forma de "ditadura popular" e "socialismo de Estado", que protegeria o "*mir* explorador" e impediria a liberdade camponesa. Mas, com o tempo, os narodniks moderados ficaram mais tolerantes com os camponeses independentes, enquanto a corrente socialdemocrata liderada por Lenin, ao combater as reformas de Stolypin, mudou de direção, dando cada vez mais ênfase à nacionalização da terra, como se fossem narodniks extremados. Assim, o que Plekhanov condenara como visão narodnik de uma ditadura popular acabou se transformando em realidade nas mãos do alunos, Lenin e outros, que o traíram. Plekhanov era um teórico ocidentalizado, muito familiarizado com a civilização moderna da Europa e suas tradições de socialismo e liberalismo. Mas não estava bem informado a respeito da sociedade russa nem de suas tradições, sobre as quais sabia bem menos, não só que os sociólogos narodniks, como menos do que Lenin.

Mas a ironia da história, e não só da história russa, é que, embora Plekhanov, que entendia a modernização mas não a Rússia, não conseguisse realizar seu programa, os que entendiam a Rússia mas não a modernização concretizaram o seu; mas esse sucesso só levou a uma metamorfose dos males tradicionais da Rússia e ao fracasso da democratização social. Enfrentamos problemas parecidos na China hoje em dia. A lição da experiência russa, na minha opinião, é que a luta constante contra as políticas de estilo stolypiniano só pode se basear nas posições adotadas originalmente por liberais e socialdemocratas; ou seja, apoiar o caminho norte-americano em vez do prussiano para o capitalismo agrário, em lugar de se agarrar a algum tipo de "socialismo" tradicional.

Como, então, o senhor descreveria a série de receitas defendidas para o futuro da China nos debates contemporâneos?

Vamos explicar assim. Da década de 1950 à de 1970, a China poderia ser representada como uma grande família patriarcal; o Estado controlava tudo, sob o domínio do Partido. Nos anos 1980, a "família" não conseguiu mais se manter unida, e foi inevitável a divisão de seu patrimônio. Hoje, todos concordam que a "família" precisa se dividir, mas há muita discórdia sobre como fazer isso. Essa é a questão que define hoje os vários campos na China. Em primeiro lugar, há os que querem reviver as tradições coletivas para resistir à disseminação do individualismo de estilo ocidental. Vêem o que consideram ser o legado socialista da China como antídoto para a doença do liberalismo. É o que chamo de populismo chinês. Seu bastião intelectual está principalmente nas ciências humanas. Um segundo campo são os oligarcas stolypinianos. Seu ponto de vista é simplíssimo: o patrimônio estatal é um butim a ser saqueado, de acordo com o princípio "a cada um segundo o seu poder". Em termos intelectuais, têm representação mais forte entre os economistas. É comum chamarem o primeiro grupo – os populistas, na minha definição – de Nova Esquerda Chinesa, e o segundo – os oligarcas, na minha concepção –, de Liberais.

Tenho criticado ambas as posições, do ponto de vista que provavelmente é o mais forte nas ciências sociais e pode parecer desconcertante no contexto intelectual ocidental. Afinal, minhas objeções à chamada Nova Esquerda da China se baseiam sobretudo na teoria socialdemocrata, e minhas objeções ao programa oligárquico, ou libertarianismo econômico, se baseiam principalmente na teoria liberal. Além disso, as tradições socialdemocratas em que me fundamento não são as dos partidos ocidentais contemporâneos, que parecem estar se voltando para a direita, mas sim o legado clássico da Primeira e da Segunda Internacionais, desde Marx e Engels até Bernstein e Plekhanov. Do mesmo modo, as fontes liberais que consulto não são as da esquerda liberal contemporânea, como as tradições redistributivas de Roosevelt e Rawls, mas o liberalismo clássico de Robert Nozick. Quando critico o campo oligárquico, adoto o argumento de Nozick de que a privatização precisa respeitar a "justiça integral da posse", ou seja, os princípios de aquisição justa, troca justa e reparação justa. Isso significa fugir ao caminho stolypiniano do roubo na privatização do patrimônio público. O fato de que ignoro aqui a tradição de Roosevelt não significa que eu seja contra ela. Mas como falar de um Estado de bem-estar social na China se não conseguimos impedir nem sequer o roubo por atacado da propriedade pública?

No Ocidente, há contradições entre essas duas heranças – a socialdemocracia clássica e o liberalismo clássico – em questões como a assistência social e a regulamentação da economia. Mas elas têm pouca importância na China de hoje. Sua

situação é muito mais parecida com a que enfrentava Marx, que preferia os fisiocratas do livre mercado da França do século XVIII aos mercantilistas voltados para o Estado, e Adam Smith à Escola Histórica alemã; ou, nesse caso, Plekhanov, que temia as conseqüências do programa de Stolypin. Com efeito, frente a um Estado policial, a esquerda sempre defendeu o *laissez-faire* com mais vigor que a direita.

Em termos históricos, a tradição da esquerda no Ocidente foi socialista e não estatista; durante muito tempo o estatismo foi considerado um apêndice da direita. O Estado de bem-estar social defendido pela esquerda de hoje dá mais responsabilidade ao Estado, mas este não é um Leviatã expandindo seu próprio poder indefinidamente, do tipo que os liberais sempre temeram. Por sua vez, os liberais mostraram repetidamente como um Estado grande demais pode ameaçar a liberdade dos cidadãos, mas nunca defenderam que o Estado não deveria ter responsabilidades públicas. Assim, precisamos perguntar: em que condições essas duas tradições se contradizem? A resposta é que isso pode acontecer quando os poderes e as obrigações do Estado se baseiam num contrato social no qual os cidadãos delegam poderes ao Estado e esperam em troca o cumprimento por ele de determinados deveres. O quanto de responsabilidade os cidadãos desejam que o Estado assuma determinará, então, quanto poder delegarão a ele. É nessa situação que os socialdemocratas, que exigem que o Estado assuma mais responsabilidades, entrarão em conflito com os liberais, que exigem que os poderes do Estado sejam limitados.

Entretanto, na China, onde a legitimidade do Estado não se baseia no princípio do contrato social, os poderes do Estado não correspondem de modo algum a suas responsabilidades. Nesse caso, pelo contrário, o Estado goza de enormes poderes e aceita poucas responsabilidades. Nessa situação, a exigência dos socialdemocratas de que as responsabilidades do Estado sejam aumentadas está em harmonia com a exigência liberal de que os poderes do Estado sejam limitados e reduzidos. Afinal, isso levará os dois a um maior equilíbrio. Na China de hoje, precisamos restringir os poderes do Estado e aumentar suas responsabilidades. Só a democracia nos permitirá conseguir essa dupla mudança.

Essa opinião é generalizada?

Essas posições poderiam receber apoio tanto dos socialdemocratas quanto dos liberais, mas essa ainda não é a realidade da China de hoje. Tenho amigos em ambos os campos que critico: a "Nova Esquerda Chinesa" e os "Liberais". No entanto, embora as duas posições sejam toleradas até certo ponto pelas autoridades, a minha não é. Vivemos um período em que os fantasmas de Stalin e de Pol Pot ainda estão à solta, enquanto Suharto e Pinochet seguem na maré do tempo. O primeiro ainda pode roubar a propriedade privada dos outros para os cofres do Estado, enquanto o segundo pode roubar os cofres do Estado para a fortuna particular

dos detentores do poder. Na prática, todos partilham o mesmo resultado tácito; o primeiro ainda pode punir os "Havels" como antes, e o segundo não tem dificuldade para despachar mais "Allendes". Nessas condições, por que os Havels do verdadeiro liberalismo e os Allendes da verdadeira socialdemocracia discutem entre si?

Olhando para o futuro, o senhor acha que a evolução na linha de Taiwan seria um cenário possível na China, com o PCC seguindo o caminho do Kuomintang e relaxando aos poucos seu controle para permitir a transição pacífica para uma democracia multipartidária?

Espero muito por isso, mas será bem mais difícil para a China continental fazer o mesmo tipo de transição. Alguns diriam que é porque o PCC é ainda mais autoritário do que era o Kuomintang, mas não é esse o problema fundamental; com o tempo, qualquer partido pode mudar – veja os partidos comunistas da Europa oriental. A real dificuldade é que a República Popular da China acharia difícil se afastar da estrada stolypiniana que vem seguindo atualmente. Além disso, em Taiwan, na Indonésia e na África do Sul a democratização política aconteceu dentro de um sistema econômico que não mudou. Ali a democratização foi, principalmente, uma questão de conciliação política, de Mandela e De Klerk apertarem as mãos. Na Europa oriental, pelo contrário, a privatização e a democratização aconteceram mais ou menos ao mesmo tempo. Quando a democratização ocorreu, o patrimônio público ainda estava razoavelmente intacto, de modo que sua divisão se realizou por meio de um processo de negociação que, apesar das queixas de todos, foi considerado relativamente legítimo. Ninguém da esquerda nem da direita quer agora inverter o resultado, ainda que a esquerda possa criticar a falta de justiça "substantiva" disso.

Mas na China a privatização está acontecendo antes da democratização. Se todo nosso patrimônio público for confiscado por oligarcas, o resultado será uma pirataria gritante e injusta. Sem dúvida, se a democracia for adiada por mais duzentos anos, as pessoas terão esquecido a injustiça candente perpetrada hoje e aceitarão o resultado. Mas, se a democratização vier logo, não haverá "conciliação política" no estilo Mandela, e sim uma grande raiva popular e a determinação de reverter a injustiça. Aí, o resultado poderia ser outra vez como o da Rússia, com os novos Stolypin da China produzindo uma nova revolução bolchevique e levando mais uma vez a um novo despotismo.

Mas algum funcionário capaz do PCC não lhe diria: "Pois é, é por isso que precisamos manter o poder durante mais meio século pelo menos, e aí vocês poderão ter democracia sem nenhuma comoção"?

Mais cinqüenta anos – será que a taxa atual de crescimento vai se agüentar por tanto tempo? É mais fácil construir a democracia nos bons tempos, em condições

de prosperidade. Mas há um paradoxo aqui, pois é exatamente nesses tempos que a pressão pela democracia tende a ser menor. Seria muito mais fácil criar a democracia na Rússia em 1913 (ou, mais ainda, em 1905) do que foi em 1917. Mas, nos tempos difíceis, o povo grita: "Por que temos de aceitar a injustiça?", como aconteceu em 1917. Por outro lado, essa indignação é rara em termos históricos. Na Indonésia, embora o povo exigisse o julgamento de Suharto como indivíduo, não questionou o regime de propriedade como um todo. Mas a Indonésia não era uma sociedade de transição como a China, onde o resultado pode ser muito mais caótico. Ainda assim, comparando os registros históricos, reconheço que, provavelmente, é um fato da natureza humana que a maioria das pessoas não tenha um forte senso de justiça.

O senhor diz que na Europa oriental o resultado da privatização foi aceito. Diria o mesmo da Rússia, onde a corrupção oligárquica foi tanta que até defensores da privatização tiveram de explicar a pilhagem de hoje como preço lamentável do futuro brilhante de amanhã? A população da China é dez vezes maior que a da Europa oriental ou da Rússia. Não é utópico imaginar uma privatização justa com uma população tão imensa?

É verdade que a democratização da Rússia foi muito menos avançada do que a da República Tcheca ou da Polônia, e assim sua privatização foi muito menos igualitária. O governo de Ieltsin traiu a promessa de dividir e redistribuir o patrimônio estatal, colocando-o diretamente no bolso de uma nova oligarquia. Até a "redistribuição justa" de estilo tcheco teve seus reveses na prática. Mas, de qualquer modo, meu argumento é apenas que a democratização é condição necessária para um processo de privatização relativamente aceitável, não que seja condição suficiente. Numa sociedade democrática, as privatizações podem não ser inteiramente justas, mas numa sociedade não-democrática com certeza serão injustas. Essa é a distinção que quero fazer.

Quando tratam da China, os economistas ocidentais tendem a se dividir em escolas. Uma é o "Consenso de Washington" dos liberais clássicos, que acreditam que, ao evitar a questão da privatização, a China obtém apenas ganhos temporários e enfrentará conseqüências graves no futuro, enquanto os países do Leste europeu que implementaram a privatização radical estão sofrendo dores temporárias, mas garantindo para si a prosperidade a longo prazo. A outra é mais ou menos keynesiana: vê a China como uma "economia sob controle estatal" ou "quase de bem-estar social" e a elogia por não correr para a mercadização excessiva. Ambas estão sob a ilusão de que a transição chinesa é mais "gradual" e "socialista" do que a do Leste europeu. Na verdade, o processo de "dividir o patrimônio da grande família" vem avançando na China de forma tão incansável

quanto na Europa oriental. O que a Europa oriental não poderia igualar é nosso estilo Stolypin de redistribuição – a Rússia está mais perto disso. Acredito num processo de privatização igualitário, justo e aberto, baseado na participação democrática e na supervisão pública; simplesmente, seria prático vender o patrimônio estatal com justeza e usar a receita para financiar os serviços públicos de previdência e assistência social. Por outro lado, se a privatização for uma operação feita no escuro, sob domínio autoritário, seja por "venda" ou "divisão", isso significará inevitavelmente roubar as massas.

Alguns intelectuais chineses lançaram o lema "Adeus à utopia". Não concordo. Os "desastres utópicos" da China no século XX foram provocados por experiências coercitivas, não pela própria utopia. Afinal, a utopia, se com a palavra queremos dizer "ideal que não pode ser realizado", é, em primeiro lugar, uma coisa à qual não se pode apenas dar "adeus", já que nem sempre os seres humanos são capazes de avaliar o que é factível ou não. Assim, não há como passar a pensar apenas dentro dos limites das idéias "realizáveis". Nesse sentido, depois do "adeus" à utopia não haverá mais livres-pensadores independentes. Hayek ressalta de maneira correta os limites do pensamento racional, instando-nos a ter cuidado com o "conceito de razão". Mas foge ao paradoxo de que, exatamente por nossa razão ser limitada, não podemos saber onde estão seus limites. Portanto, é ao mesmo tempo desnecessário e impossível "limitar a razão", enquanto limitar a coação é essencial e possível. Em outras palavras, nenhuma idéia humanista, seja prática ou utópica, deveria ser implementada a um preço destrutivo para a liberdade privada ou para a democracia pública. Devemos sustentar os ideais e resistir à violência. Imaginar uma privatização justa em condições de democracia em nossa vasta população pode ser utópico, mas, sem sonhos assim, abriremos a porta para que o não-democrático avance sem restrições.