

ORIENTALISMO SINOLÓGICO

REFLEXÕES ACERCA DE UM CONCEITO ANALÍTICO PARA A HISTORIOGRAFIA CHINESA

Fernando Cauduro Pureza  

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Este artigo começou a ser escrito durante a pandemia global do COVID-19, como forma de refletir sobre o que estava acontecendo em relação aos discursos referentes à China na imprensa brasileira. Para além do preconceito existente diante da possibilidade de a cidade de Wuhan ser o epicentro do vírus, os ataques xenofóbicos da extrema-direita brasileira nas redes passaram a antagonizar a China e acusar o país de ser responsável direto pela disseminação do vírus. Um novo tipo de “perigo amarelo” foi retomado no imaginário da mídia de massas, estimulados até mesmo por ministros e chefes de Estado, demonizando tudo aquilo que pudesse ser enquadrado como “oriental”.¹

Não é de hoje, é bem verdade, que há um estigma xenofóbico com os ditos “orientais” no Brasil. Trabalhos clássicos como o de Jeffrey Lesser² e Rogério Dezem³ apontaram que, na esteira da migração de trabalhadores chineses e japoneses entre o final do século XIX e início do século XX, a reação de animosidade perante os ditos “orientais” foi uma constante em diversos setores da sociedade brasileira.⁴ Todavia, o foco deste artigo não se concentra especificamente no preconceito brasileiro contra os “orientais”,

1 “Em meio a surto de coronavírus, orientais no Brasil relatam preconceito e desconforto”, *Folha de São Paulo*, Edição online, 3 de fevereiro de 2020, 

2 Jeffrey Lesser, *A negociação da identidade nacional*, São Paulo: Ed. UNESP, 2001.

3 Rogério Dezem, *Matizes do “amarelo”: a gênese dos discursos sobre os Orientais no Brasil (1878-1908)*, São Paulo: Ed. Humanitas, 2003.

4 Uma das hipóteses explicativas para a origem dessa aversão reside, por sua vez, na clássica obra de Célia Maria Marinho de Azevedo, *Onda negra, medo branco*, em que mostra brevemente como foi aventada a ideia de que chineses pudessem substituir da mão-de-obra escrava de origem africana e os impactos que isso gerou na disseminação de um racismo anti-asiáticos (ou “anti-orientais”).

mas sim nas narrativas historiográficas sinológicas que consumimos – auferindo que elas podem eventualmente estimular esse preconceito ainda hoje. De fato, Edward Said já demonstrou que, ao contrário do que o senso comum crê, a distância entre o imaginário acadêmico e os preconceitos contra os “orientais” não é tão grande assim.⁵

Em linhas gerais, o que apresento aqui como hipótese é que a sinologia acadêmica, tal como consumimos no Brasil (e que lentamente começamos a produzir), pode estar entremeada de certas dinâmicas orientalistas que convém atentar. Não obstante a China ser o maior parceiro comercial brasileiro dos últimos anos, o impacto geopolítico dessa posição não afetou profundamente a relação acadêmica no campo da historiografia para os pesquisadores brasileiros. A demanda acadêmica por livros sobre a História da China aparentemente manteve-se relativamente estável, sem grandes obras sendo traduzidas nos últimos anos. O mercado editorial brasileiro, por sua vez, produziu poucos livros de caráter historiográfico⁶ e, quando o fez, não garantiu a sua reedição – o que torna alguns desses livros raridades nas mãos de colecionadores. Os sinólogos brasileiros constantemente se deparam com uma bibliografia mais ampla em inglês ou francês, eventualmente em espanhol, que possibilita a eles maior contato com pesquisas recentes. O chinês, por sua vez, ainda é um limite intransponível no acesso a historiografia – são ainda escassos os trabalhos sobre a história da China produzidos no Brasil em que podemos identificar acesso a uma bibliografia produzida por intelectuais chineses.

O acesso a língua, por sua vez, tende a interferir no acesso a produção historiográfica. Se francês e inglês são línguas dominantes para o acesso às pesquisas mais recentes, isso significa também aproximar-se

5 Edward Said, *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

6 Contudo, as biografias aparentemente seguem em alta no mercado, que o diga a autora Jung Chang, cujas obras *Mao: a História desconhecida* e *A Imperatriz de Ferro* foram publicadas pela editora Companhia das Letras. Uma rápida prospecção em conhecido site de vendas de livros encontrou somente quatro biografias de Mao Zedong no mercado editorial brasileiro – ainda que seja um número baixo, dificilmente haverá um personagem histórico chinês com mais biografias publicadas no Brasil.

de centros de pesquisa de universidades prestigiadas de países anglófonos ou francófonos. Por sua vez, é possível afirmar que isso incide também nas interpretações usuais sobre a história da China que formulamos no Brasil.

É aqui que proponho deslocar a discussão para uma categoria específica, a de “orientalismo sinológico”, ou seja, aquilo que Daniel Vukovich chamou de uma lógica da “diferença chinesa”, na qual o Ocidente se permite narrar o outro convertendo-o em objeto –no caso, o ‘objeto’ é uma nação multiétnica que hoje possui uma população de 1,3 bilhão de pessoas.⁷ Para Vukovich, o que confere sentido à produção do campo de “estudos chineses”, ou “sinologia”, é precisamente o poder do sujeito capaz de domesticar as contradições de seu objeto em um discurso que lhe seja exógeno. Assim, creio ser possível afirmar que a categoria de “orientalismo sinológico” estabelece, no campo da historiografia (mas não só), a necessidade de analisarmos tanto as representações quanto também os sujeitos que emitem os discursos sobre a China. Desta forma, uma historiografia “ocidental” produzida sobre a China é capaz de dizer muito sobre o próprio Ocidente, ou sobre como intelectuais ocidentais enxergam os chineses e seus processos históricos. Por sua vez, este artigo pretende dialogar especialmente com intelectuais brasileiros e latino-americanos, a fim de levantar questões sobre as formas pelas quais a China, enquanto objeto histórico, é refletida a partir de determinados centros de poder.

Orientalismo sinológico: definindo um conceito

Em recente livro intitulado *Sinologia hoje*, o historiador e sinólogo André Bueno apresenta brevemente o argumento do sinólogo belga, Simon Leys,⁸ em seu artigo “Orientalism and Sinology”. Nele, Leys afirmava que “a sinologia

7 Daniel Vukovich, *China and Orientalism: Western knowledge production and the P.R.C.*, London and New York: Routledge, 2012. pp. 10-12.

8 Simon Leys era o pseudônimo de Pierre Ryckmans, adotado pelo autor para poder escrever sobre a China após a Revolução Cultural sem que sofresse perseguição política. Ver: “Obituary: Pierre Ryckmans”, *The Economist*. August 23rd, 2014 edition, 

havia se construído de forma independente das celeumas orientalistas”, já que “o domínio da língua chinesa seria a chave de acesso ao mundo sínico” e, portanto, toda análise sinológica contemplaria a própria materialidade etextualidade que a civilização chinesa promovera ao longo de séculos. A posição de Leys parece ser uma das mais destacadas na crítica à noção de orientalismo para os estudos sinológicos, mas ela certamente é passível de críticas.⁹

Inicialmente, a crítica teria de partir da própria trajetória de vida de Leys, um intelectual belga cujo envolvimento com a China passou de entusiasmo com a revolução de 1949 até a denúncia anticomunista após os eventos da Revolução Cultural. Seus estudos sobre a civilização chinesa geraram inúmeras obras, dezenas de livros e artigos sobre história, cultura, filosofia e literatura e, por sua vez, fica expresso no conjunto dessa obra um conhecimento íntimo da língua chinesa, o que, segundo ele, seria suficiente para rejeitar a pecha de “orientalismo”. Todavia, uma das críticas de Edward Said à produção de conhecimento sobre o “Oriente” é que ela se recusaria a olhar para o seu próprio lugar social de produção.

Escrita em 1978, a obra *Orientalismo*, de Edward Said, foi um marco no campo dos chamados Estudos Culturais da época, propondo-se a fazer uma inquietante pergunta: afinal, o que legitimava instituições e personalidades do Ocidente a construir uma imagem do Oriente? A partir dessa pergunta, Said chega a uma inquietante resposta: o Oriente, enquanto representação do Ocidente, não possui um “real” puro por trás de suas representações. Como o próprio intelectual palestino ressalta em sua obra, “nunca houve nada parecido com um Oriente puro ou incondicionado; do mesmo modo, nunca houve uma forma imaterial de Oriente, e muito menos algo tão inocente como uma “ideia” do Oriente”.

Entendido, portanto, como uma representação capaz de construir o próprio objeto, Said irá entender que a ideia de uma ciência capaz de estudar o “Oriente” é, antes de mais nada, um projeto de dominação cuja

9 Andre Bueno, “Sinologia e orientalismo no Brasil” in André Bueno (Org), *Sinologia hoje*, Rio de Janeiro: Projeto Orientalismo-UERJ, 2020.

historicidade se encontra no século XVIII – cujo marco talvez seja justamente a odisséia de Champollion na reconstrução dos hieróglifos egípcios a partir da Pedra de Rosetta.¹⁰ Assim, os “orientalistas”, verdadeiros “heróis que resgatavam o Oriente da obscuridade, alienação e estranhamento”, cumpriam assim também um papel político significativo no qual o lugar social da produção do conhecimento sobre esse outro era eivado por circunstâncias políticas que, por sua vez, também eram construídas pela cultura. Na formulação de Said, se a Pedra de Rosetta é um marco, também o são as disputas entre ingleses e franceses no final do século XVIII, seja pela colonização da Índia, seja pelo domínio ultramarino no Atlântico, ou até mesmo pelo controle da própria história do Antigo Egito.¹¹

Nesse ponto, convém ressaltar que, pela lógica de Said, o argumento de Leys não possuiria sustentação. Os eruditos orientalistas do final do século XVIII e início do século XIX jamais poderiam negar a importância do domínio da língua para estudar esse outro tido como “oriental”. Paris, por exemplo, foi um centro de estudos de sânscrito no início do século XIX e, como ressalta o próprio Said, foi no final do século XVIII que textos “orientais” foram descobertos pelos europeus e convenientemente traduzidos.¹² A linguística e a filologia, ao contrário do que pensava Leys, foram campos que alimentaram o orientalismo e permitiram que ele se autonomizasse como um campo por si próprio. De fato, ao dominar a estrutura linguística e apropriar-se dos textos religiosos (como ignorar o papel dos britânicos na reforma hindu de 1829?),¹³ o que restava era invariavelmente uma forma de representação do “Oriente” bastante imobilizada em termos

10 Said, *Orientalismo*, pp. 34; 130.

11 Afinal, não é mero acaso que apesar de encontrada pelos franceses, a famigerada Pedra de Rosetta hoje se encontra no British Museum, como uma espécie de dupla prova da “superioridade britânica”; em parte, perante os franceses no contexto do século XIX e em parte, por sua vez, perante o próprio Egito, que foi colônia dos ingleses entre 1882 até 1956.

12 Said, *Orientalismo*, p. 28.

13 Para essa questão, ver o artigo de Lata Mani, “Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India”, *Cultural Critique*, n. 7 (1987), pp. 119-156, [↗](#).

como “pensamento”, “civilização” e “cultura”, criando um outro fixo no tempo e no espaço para a apreensão do Ocidente.

É Said que retoma essa premissa com bastante perspicácia:

A própria possibilidade de desenvolvimento, transformação, movimento humano – no sentido mais profundo da palavra – é negada ao Oriente e ao oriental. Estes, como qualidade conhecida e, em última instância, *imobilizada ou improdutivo*, vieram a ser identificados com uma espécie ruim de eternidade: disso provém, quando o Oriente está sendo aprovado, frases como “a sabedoria do Leste”.¹⁴

O quanto tal descrição efetivamente pode servir para entendermos as formas pelas quais a história chinesa foi narrada numa historiografia produzida a partir do Ocidente? A título de hipótese, a obra de Adrien Chan, *Orientalism in Sinology*, apresenta uma ideia original: a de que o princípio da sinologia enquanto campo “ocidental” foi desenvolvido não propriamente por uma intelectualidade secular, típica do Iluminismo – tal como Said concebia – mas antes, por missionários jesuítas na China que se concentraram principalmente na questão da cosmogonia chinesa e na ausência de uma concepção espiritual de “pecado”.¹⁵ Assim, essa dissociação seria central na construção de concepções de “mentalidade chinesa”, sempre marcadas por uma profunda distinção moral. Essa distinção teria sido a base de toda uma política da diferença que era referenciada nos primeiros estudos sobre a China produzidos no século XVIII.

O agravante dessa concepção, como ressalta o próprio Chan, é que ela compreende que a sinologia tomou forma como um campo de saber especificamente ocidental, com mais de dois séculos de história e vinculado especificamente a determinadas instituições do Ocidente cuja ideia de diferença foi central na formação do campo. A base dessa reflexão, como o próprio Adrien Chan indica, é que não havia um termo chinês análogo à “sinologia” antes dos estudos feitos em universidades inglesas e

14 Said, *Orientalismo*, p. 214. Grifos meus.

15 Adrian Chan, *Orientalism in Sinology*, Palo Alto/Dublin: Academica Press Bethesda, 2010.

francesas no século XIX,¹⁶ demarcando que o problema da “diferença” era uma construção ocidental.¹⁷ Além disso, não obstante o olhar de superioridade que a intelectualidade cortesã da Dinastia Qing emitiu para com os “bárbaros” ocidentais, a ciência chinesa nunca criou um campo específico de estudos sobre os costumes e as experiências desse outro “ocidental”.¹⁸

Assim, se para o pensamento ocidental a cosmogonia chinesa foi o ponto de partida da transformação da China em “objeto”, talvez seja somente a partir de 1750 que o pensamento europeu começou a mobilizar categorias racializantes para o estudo de um outro não-europeu. Intelectuais do calibre de Immanuel Kant e Georg Friedrich Hegel foram capazes de conceber um “ser chinês” que serviria como base posterior das transformações da sinologia, que transitaria entre um discurso de fascínio e exotismo produzido pelos jesuítas e migraria para uma concepção secular na qual as “culturas orientais” seriam alheias à mudança, praticamente imóveis no tempo.¹⁹ Tal transformação permite compreender que, ao buscar textos antigos e estruturas linguísticas arcaicas, a intelectualidade ocidental do

16 Chan, *Orientalism in Sinology*, p. 23. Arif Dirlik, por sua vez, em *Culture and History in Post-Revolutionary China* afirma que, na esteira do nascente nacionalismo chinês, o *Guoxue* (国学), os chamados “estudos nacionais”, seriam o referente chinês da sinologia. Todavia, trata-se de uma criação moderna chinesa e posterior às agressões imperialistas do século XIX, inclusive como base da reação nacionalista decorrente do final da dinastia Qing (1644-1911). Portanto, enquanto reação ao imperialismo ocidental, o *Guoxue* é diametralmente oposto da sinologia, ao menos no que diz respeito às suas origens. Há que se considerar as diferenças entre o *Guoxue* e a chamada “sinologia ocidental”, ou *Xifang Han Xue* (西方汉学), mas Ben Hammer questiona se essa distinção ainda é válida na atualidade no artigo “O fim da sinologia ocidental”.

17 A discussão talvez possa ser mais complexa se considerarmos a recente obra de Bill Hayton, *The invention of China*. Hayton problematiza que os termos da diferença concebidos pela dinastia Qing eram substancialmente diferentes daqueles estruturados no pensamento ocidental do século XVIII, de tal forma que isso explicaria até mesmo os impasses da embaixada de Maccartney e os posteriores desdobramentos nas relações entre a Inglaterra e a dinastia Qing.

18 Ho-Fung Hung, “From Qing Empire to the Chinese nation: an incomplete project”, *Nations and nationalism: Journal of the Association for the Study of Ethnicity and Nationalism*, v. 8, n. 4 (2016), pp. 660-665, [DOI](#) p. 87.

19 Hung, “From Qing Empire to the Chinese nation”, p. 89. Ver também: Shuchen Xiang. “Orientalismo e positivismo iluminista: uma crítica da sinologia anglófona, literatura comparada e filosofia” in André Bueno (Org.), *Sinologia hoje* (Rio de Janeiro: Projeto Orientalismo-UERJ, 2020), p. 129.

século XIX tinha em mãos os próprios testemunhos desta suposta imobilidade – além de conferir erudição aos especialistas acerca da China.²⁰

Isso gerou paradoxos interessantes, produzindo uma sinologia que se achava responsável por representar a estabilidade da sociedade chinesa – ou “manter a harmonia social em um mundo em constante transformação”.²¹ Disso decorreu uma forma específica de orientalismo que Hung denominou como “orientalismo romântico”, que entendia a sociedade chinesa como uma sociedade “em declínio” e que, portanto, cabia aos intelectuais ocidentais auxiliarem na recuperação dos elementos da era dourada do antigo “Reino do Meio”.²² Esses intelectuais românticos se tornaram, no século XIX, a posição dominante das academias anglófona e francófona na nascente sinologia, debruçando-se sobre o taoísmo e o confucionismo como elementos fundadores e até mesmo visando associá-los ao cristianismo.

Contudo, no final do século XIX, uma mudança na sinologia europeia pode ser apontada aqui. A “Era dos Impérios”, como denominada por Eric Hobsbawm, tinha seu início após o colapso econômico de 1873-1874 e, apesar de a China ter sido duramente agredida por ingleses e franceses nas guerras do ópio (1839-1842 e 1856-1860), a corrida imperialista foi particularmente virulenta sobre o território comandado pela dinastia Qing. Nesse contexto, intelectuais como James Legge e Jan Jakob Maria de Groot,

20 Hung, “From Qing Empire to the Chinese nation”, p. 90. A título de ilustração da permanência desse impacto, é possível afirmar que nenhum livro chinês é mais vendido no Brasil do que o clássico *A Arte da Guerra*, de Sun Tzu. Creio ser possível afirmar que o livro ganhou especial destaque no Ocidente após o filme *Wall Street* (1987) dar destaque ao personagem Gordon Gekko, que lia a obra do general chinês do século V a.C. para pensar nas estratégias que derrotariam seus adversários na Bolsa de Valores de Nova York. Como John Sullivan afirmou em “Notes from a Sun Tzu skeptic”, porém, convém ressaltar que a ideia de Sun Tzu como uma espécie de metonímia da “sabedoria estratégica chinesa” é muito mais um produto do Ocidente do que da própria China. Ver em: [🔗](#).

21 Chan, *Orientalism in Sinology*, p. 31. Essa forma específica de representação é bastante cara ainda hoje, inclusive a veículos de mídia que, ao abordarem a política contemporânea chinesa, ainda empregam termos como “mandato celestial”, não obstante os mais de 100 anos da Revolução Xinhai. Ver: “Coronavirus tests Xi’s ‘heavenly mandate’ but proves a godsend for his surveillance state”, *Washington Post*, 3 Mar., 2020, [🔗](#)

22 Hung, “From Qing Empire to the Chinese nation”. pp. 89-91.

reverenciados como alguns dos sinólogos mais importantes do final do século – e base das reflexões de Max Weber sobre o confucionismo e o taoísmo,²³ – podem ser sintetizados pela perspectiva que Norman Girardot chamou de “hermenêutica da suspeita”.²⁴ Nessa perspectiva, acredita-se que há uma ausência de coerência interna dentro de um determinado código cultural e que somente uma razão externa a ele poderia lhe dar alguma objetividade. Embora tal perspectiva seja a base do racionalismo moderno, é curioso perceber que na perspectiva de Shuchen Xiang, essa “hermenêutica da suspeita”, dentro da sinologia, operou pela aplicação de uma racionalidade externa aos textos religiosos basilares da antiga “civilização chinesa” e, trazendo uma “razão europeia”, passaram a ver neles justamente a razão do atraso da China.²⁵ Dito de outra forma, para Ho-Fung Hung, o orientalismo sinológico “romântico” abriu passagem para, com o mesmo conjunto de textos, embasar um orientalismo sinológico racista, cujo nexos explicativo seria a incapacidade de uma razão chinesa tornar-se inteligível ao sujeito europeu, ou na qual a dinâmica do atraso aparecia como parte de uma “estrutura mental” tipicamente chinesa.

Essa “estrutura mental”, para remetermos aqui a Pierre Bourdieu, que operou e foi operacionalizada nos estudos sinológicos por meio de um paradigma evolucionista, acabou centrando o seu foco principalmente nos estudos comparativos das religiões – não obstante considerar que a força desse paradigma adentrou em outras ciências, como a neurologia (e sua derivação pseudo-científica, a craniologia).²⁶ Ademais, para além de um

23 Hung, “From Qing Empire to the Chinese nation”, pp. 96-97.

24 Xiang, “Orientalismo e positivismo iluminista”. p. 141.

25 Shuchen Xiang faz uma síntese muito apropriada para essa questão: “Como alguém pode simpatizar com uma tradição que é desprovida do aspecto definidor da liberdade humana - a capacidade de criar significado?”. Xiang, “Orientalismo e positivismo iluminista”, p. 143.

26 Em artigo de 2003, Hung cita o artigo “Observations on a Chinese Brain”, publicado em 1894 na revista britânica *Brain*. Na literatura eugênica da época, considerava-se que o cérebro dos chineses era mais próximo do cérebro dos chimpanzés do que dos europeus. Ho-Fung Hung. “Orientalist knowledge and Social theories: China and the European conceptions of East-West Differences from 1600 to 1900”, *Sociological Theory*, v. 21, n. 3 (2003), pp. 269-270, [↗](#).

racismo abertamente expresso aqui, uma das formulações centrais nessa sinologia em transformação era a possibilidade de explicar, por meio de uma visão comparada e hierárquica as razões pelas quais a China estava “atrasada” diante de um outro Ocidente, que enxergava a si próprio como moderno e civilizado.

Essa perspectiva nem sempre era abertamente racista, é verdade, mas a ideia do “atraso” chinês é premente de uma sinologia que se desenvolveu ao longo do século XIX e que influenciou trabalhos no próprio século XX. Um exemplo célebre dessa perspectiva são as formulações de Max Weber acerca da modernização do capitalismo, em especial as considerações postas em seu estudo *A Religião da China*. Nessa obra, o sociólogo alemão define o confucionismo num espaço “anti-moderno”, valorizando harmonia, família e patrimonialismo – e, portanto, incapaz de criar uma estrutura mental que favorecesse o desenvolvimento das forças capitalistas.²⁷ Dessa forma, o confucionismo nada mais era que uma metonímia dessocializada e deshistoricizada da sociedade chinesa, como se fosse a mesma força política a partir de Confúcio e que se manteve estabilizado ao longo de séculos. De fato, segundo Pezzutto, a obra de Weber seguiu a influência do clérigo americano, Samuel Johnson, que em 1873 escrevera sobre o “imobilismo chinês” em seu livro *Oriental Religions*. E, tanto Johnson quanto Weber, “encontraram” no confucionismo uma mentalidade propensa à estagnação econômica.²⁸

27 “Da relação com o Deus transcendental e com o mundo, tão corrupto quanto a criatura, eticamente irracional, por outro lado, seguia-se a absoluta impiedade da tradição e a tarefa absolutamente inescapável de um trabalho constantemente renovado de superação e domínio eticamente racional do mundo enquanto tal: a objetividade racional do ‘progresso’. Enquanto no Confucionismo há a adaptação ao mundo, no Protestantismo há a tarefa da transformação racional”. Max Weber, *Religião da China: confucionismo e taoísmo*, Curitiba: Antonio Fontoura, 2018, p. 206.

28 Sophie Pezzutto, “Confucianism and Capitalist Development: from Max Weber and Orientalism to Lee Kuan Yew and New Confucianism”, *Asia Studies Review*, v. 43, n. 2 (2019), pp. 224-238, [DOI](#), p. 3. Também Jean François Billeter destaca que mencionar de maneira uniforme religiões como o confucionismo e o taoísmo “nos impede de aprender a história e as prolongações que ela opera no tempo presente”. Jean François Billeter, “Um sinólogo frente à China: Reflexões atuais e inatuais”, *Cadernos de História UFPE*, v. 12, n. 12 (2017), 13.

Não cabe aqui uma análise sistemática da obra weberiana, embora talvez seja relevante salientar a crítica de Edward Said ao sociólogo alemão, argumentando que ele travara diálogos diretos com o pensamento orientalista, com o pensamento orientalista, em que do século XIX que achavam que havia uma espécie de diferença ontológica entre as ‘mentalidades’ econômicas (e religiosa) do Oriente e do Ocidente”.²⁹ Todavia, como Sophie Pezzutto aponta, quatro anos depois da publicação de *A Religião da China*, o Movimento Quatro de Maio explodia nas ruas de Beijing e possibilitou a ascensão de inúmeros intelectuais chineses críticos ao confucionismo. Em certa medida, toda a construção do tipo ideal weberiano foi abalado pelo ruído do movimento estudantil chinês.

Mas se a *tour de force* confucionista perdeu fôlego como explicação totalizante dos impasses chineses históricos, (o que a própria Pezzutto questiona, dadas as constantes reinvenções do confucionismo no século XX – inclusive para além da China), a busca pela modernidade tornou-se regra dos estudos sinológicos no Ocidente. O argumento weberiano de uma China que não desenvolvera o seu capitalismo da mesma forma que o Ocidente – ou sequer desenvolvera – estava excessivamente ligado a uma *mentalité* chinesa e uma parte significativa da sinologia, especialmente na historiografia do século XX, aceitaria a premissa weberiana.³⁰ Mas o foco no desenvolvimento do capitalismo (ou sua ausência) abriria possibilidades mais amplas, nas quais os sinólogos do século XX se deteriam sobre as raízes de uma “modernidade chinesa” que não se explicasse somente por uma “mentalidade” ou “pensamento”.³¹

29 Said, *Orientalismo*. p. 264.

30 Weber afirma, na conclusão de sua obra, que “não se trata de considerar os chineses como não ‘dotados’ para as exigências do capitalismo”, mas afirma que “não se pode negar que as peculiaridades fundamentais do ‘espírito’ – neste caso, a atitude prática no mundo –, tão condicionado em seu desenvolvimento pelos destinos políticos e econômicos, mas também em virtude dos efeitos atribuíveis a sua própria lógica, estavam fortemente implicados nesses obstáculos”. Weber, *Religião da China*. pp. 212-214.

31 Convém ressaltar que o fogo cerrado da maior parte dos críticos do “orientalismo sinológico” parece se concentrar especificamente num campo constituído entre Inglaterra e Estados Unidos, deixando de lado a sinologia de matriz francesa. Contudo, a ideia de “pensamento” aqui expressa, ou “pensamento chinês” para ser

O impasse da “modernidade” chinesa

Na tradução chinesa de sua obra clássica, *Em busca da China Moderna*, Jonathan Spence visualiza uma espécie de tríade de sinólogos contemporâneos nos quais ele, John K. Fairbanks e Immanuel Hsu fariam parte.³² Os três autores, de fato, possuem algumas das obras mais grandiosas sobre a história da China e, tanto Hsu quanto Spence concentram-se na “modernidade” como princípio condutor das suas narrativas. Tratam-se de três historiadores que consolidaram o campo da sinologia no contexto pós-guerra a partir de epicentros como Harvard, Yale e Santa Barbara.

Para Spence, a questão da modernidade chinesa pode ser definida pela ideia de ‘busca em andamento’ – ou seja, ele considera, em seu livro originalmente publicado em 1990, que a China ainda não havia se tornado efetivamente moderna.³³ Mas haveria, contudo, um processo de “modernização”, iniciado no século XVII, com a queda da dinastia Ming, que poderia ser apreendido. Todavia, ainda havia um problema: o que era a “modernidade” para Spence? Nas palavras do historiador anglo-americano, “entendo que uma nação ‘moderna’ é, ao mesmo tempo, integrada e receptiva, segura da sua própria identidade sem deixar de ser capaz de juntar-se a outras, em pé de igualdade, em busca de novos mercados, novas tecnologias e novas

mais específico, por sua vez retoma o clássico do sociólogo francês, Marcel Granet, *La pensée chinoise*, publicado em 1934. Todavia, convém ressaltar que Granet, ao contrário de Weber, não extrai nenhuma derivação de sua análise sobre o pensamento chinês acerca do capitalismo ou da modernidade. Como Bony Schachter afirma, Granet não abandonou a filologia clássica enquanto metodologia analítica, mas a sua combinação com a sociologia durkheimniana permitiu uma análise focada nas “especificidades de pensamento, sociedade, ética e espírito institucional”. Bony Schachter, “O que é a sinologia? Uma introdução para o público lusófono” in André Bueno (org), *Sinologia hoje*, (Rio de Janeiro: Projeto Orientalismo-UERJ, 2020), p. 19.

32 Essa foi uma referência particularmente difícil de rastrear para um leitor não iniciado em chinês. Havia menções a ela no verbete de Immanuel Hsu, na Wikipedia em inglês, direcionando para um site da Shin Hsin University, de Taiwan. Todavia, a referência com a devida citação só foi possível encontrar em um blog de um estudante de Hong Kong: 王. Ainda que sejam fontes muito obscuras e sem o devido rigor acadêmico, convido os leitores iniciados no chinês para atestarem, a partir da tradução do livro de Spence, a existência desse comentário.

33 Jonathan Spence, *Em busca da China Moderna: quatro séculos de história*, São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 12.

ideias”. Dessa forma, contudo, a China, no final do século XX, não faria parte dessas nações modernas de forma “convincente”, segundo o autor. Em outras palavras, a modernidade chinesa seria um projeto ainda inconcluso e assim seria enquanto sua liderança era resumida “a uma gigantesca burocracia cujos líderes insistem no próprio direito de definir, em nome de uma verdade superior, as aspirações das pessoas em virtualmente todas as esferas da vida”.³⁴

Essa preocupação de Spence com a força do Partido Comunista Chinês exige cautela. A ideia de lideranças procurando definir, “em nome de uma verdade superior, as aspirações das pessoas” parece remeter a certos clichês anticomunistas, mas ela também possibilita que tracemos um paralelo com um episódio narrado em seu próprio livro (e tratado como mera anedota). Yuan Shikai, o primeiro presidente da República Chinesa, diante da pressão japonesa no contexto da Primeira Guerra Mundial, viu-se cada vez mais isolado politicamente. Um dos assessores de Yuan nesse período era Frank Goodnow, professor americano de Ciência Política e que estava na China ajudando na elaboração da constituição da República. Goodnow foi um dos responsáveis pela ideia de que a China “ansiava por um símbolo de autoridade central acima do presidente e que, portanto, a restauração do império seria bem-vinda”.³⁵ A ideia foi obviamente rejeitada e o curto período da restauração monárquica chinesa aumentou a quantidade de protestos que, cumulativamente, deflagraram-se no contexto da revolta de Quatro de Maio, em 1919.

34 Spence, *Em busca da China Moderna*, pp. 12-13. Arif Dirlik considera que uma das posições mais frágeis desse argumento é justamente a ideia de que seria possível traçar um marco específico daquilo que é, ou não, moderno. Chamando Spence de “positivista”, Dirlik considera que essa iniciativa de traçar a modernidade do outro remonta ao século XVII europeu e às velhas controvérsias entre “antigos e modernos”. É possível afirmar que se trata de uma crítica dura, mas não obstante, acertada, no sentido de que essa narrativa pressupõe um modelo de modernidade já conclusa e definida. Arif Dirlik, *Culture and History in Post-Revolutionary China. The perspective of global modernity*, Hong Kong: The Chinese University Press, 2011. p. 9-11.

35 Spence, *Em busca da China Moderna*. p. 285.

A figura de Goodnow é motivo de chistes, considerada a grande contribuição de Harvard à “democracia chinesa”.³⁶ Seus dois rascunhos acerca da constituição chinesa eram paradigmáticos: o primeiro deles defendia que o general Yuan Shikai assumisse a presidência vitalícia da República de forma autocrática. O segundo, por sua vez, o coroava imperador da China, não obstante a Revolução Xinhai já ter triunfado e o Kuomintang ser uma força política a ser considerada. Curiosamente, Spence nunca viu na figura de Goodnow um burocrata que “insistia no direito de definir, em nome de uma verdade superior, as aspirações das pessoas”, não obstante o nítido orientalismo e até mesmo o monarquismo envergonhado do professor emérito.³⁷ Dessa forma, há que se considerar até que ponto as iniciativas de modernização chinesa planejadas (e inclusive conduzidas pelas mãos dos ocidentais) não padeceram do mesmo mal – se pecaram em algo, talvez seja na sua própria ingenuidade.

Já Immanuel Hsu, por sua vez, tem em seu livro *The Rise of Modern China* um exemplo paradigmático da busca por uma modernidade chinesa. Infelizmente, essa obra de fôlego ainda não foi lançada no mercado editorial brasileiro, não obstante a especificidade do autor ser um historiador sinólogo efetivamente chinês – ou sino-americano, considerando em especial sua formação acadêmica.³⁸ Contudo, trata-se de um dos poucos estudos que efetivamente se pergunta, em seu primeiro capítulo, quando inicia-se, afinal, a modernidade chinesa, ilustrando dois campos interpretativos: aqueles que localizam a modernidade no século XIX, após a Guerra do Ópio (1839-1842) e aqueles que veem nos primeiros contatos entre chineses e os missionários europeus no século XVI a origem da “modernidade chinesa”.³⁹ Não

36 Ver o texto de Chenghua Guan: “The color of innovation is East crimson”, *The Color of Innovation – Harvard Blogs*, 13 Out., 2012. [🔗](#)

37 Noel Pugach. “Embarassed monarchist: Frank J. Goodnow and Constitutional Development in China, 1913-1915”, *Pacific Historical Review*, v. 42, n. 4 (1973), pp. 499-517, [🔗](#).

38 Hsu nasceu na cidade de Shanghai, em 1923 e, no ano de 1949, chegou aos Estados Unidos, onde concluiu seus estudos na Universidade de Minnesota (1950) e Harvard (1954).

39 Immanuel Hsu, *The Rise of Modern China*, Oxford: Oxford University Press, 2000, pp. 4-6.

obstante, Hsu identifica que a ênfase no século XIX estaria tomada por uma influência marxista, que consideraria que a modernização chinesa seria fruto do imperialismo britânico e do Tratado de Nanking (1842).⁴⁰ A outra concepção, voltando aos tempos da dinastia Ming, seria a favorita de “historiadores tradicionais chineses”, que considerariam que a modernidade chinesa é fruto da própria sociedade cortesã existente na época (o que igualmente explicaria seu colapso no século seguinte). Para Immanuel Hsu, ambas perspectivas devem ser mediadas, pensando a modernização chinesa como um longo processo iniciado na própria ascensão da dinastia Qing (1644-1912).

Esse recorte cronológico, que retoma os primórdios da dinastia Qing e os últimos dias da dinastia Ming não é a única coisa que Hsu e Spences partilham. Ambos foram sinólogos consagrados que comungaram de espaços e agendas de pesquisas a partir da tutela de John K. Fairbank, famoso sinólogo americano que atuara no Departamento de Estado do país prestando consultoria a temas referentes à China.⁴¹ Trata-se de autores que ainda hoje se apresentam como nomes de referência da sinologia na historiografia contemporânea, ainda hoje, os principais nomes de referência da sinologia na historiografia contemporânea. Todavia, convém procurar situar o campo específico de atuação dessa sinologia.

Em termos teóricos e políticos, seus livros se dedicavam a uma narrativa protocolar e até mesmo linear sobre o processo de modernização chinesa, uma espécie de trajetória contínua, que se iniciaria no século XVII e, em certo sentido, sequer estaria completa. Essa proximidade em termos interpretativos pode estar ligada ao fato de que Fairbank, Hsu

40 O Tratado de Nanking foi assinado em 1842 por autoridades chinesas e inglesas, pondo fim à Guerra do Ópio. Ele é considerado o primeiro tratado desigual o qual a China será submetida ao longo dos séculos XIX e XX, conferindo não apenas a posse territorial de Hong Kong aos britânicos, mas também o acesso a portos no interior do Império chinês, além de um estipêndio monetário em forma de indenizações de guerra.

41 A participação de Fairbank foi durante a Segunda Guerra Mundial, mas como o obituário do *New York Times* afirma, após 1945 ele continuou atuando como um dos *China Hands*, na condição de lobista para os interesses americanos na China. Ver: “John K. Fairbank, China Scholar Of Wide Influence, Is Dead at 84”. *New York Times*, 16 Set., 1991, 

e Spence atuaram juntos em Harvard, o que os vincula a um lugar institucional específico.

Um lugar que, cabe ressaltar, era bastante contestado. Em 1972, o historiador marxista Joseph Esherick, da Universidade de Berkeley, na Califórnia, acusou os sinólogos de Harvard de fazerem “apologia” ao imperialismo. Para Esherick, a interpretação de Fairbank de que os estrangeiros teriam sido responsáveis pela modernização institucional da China são importantes contribuições para legitimar o papel do imperialismo ocidental no país.⁴² Nessa linha de raciocínio, a recusa chinesa ao não se engajar no livre-comércio com os ingleses no século XIX (nos eventos que precipitaram a Guerra do Ópio) era resultado de uma política de reclusão “insuportável” e que, portanto, ignoraria um *telos* comum ao período, ou seja, o estabelecimento de um sistema internacional de comércio e moeda. Nesse aspecto, a Guerra do Ópio torna-se um elemento acidental⁴³ e sua

42 Joseph Esherick, “Harvard on China: the apogetics of imperialism”, *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, v. 4, n. 4 (1972), pp. 9-16, [↗](#), p. 9. A posição de Escherick ecoa a do artigo de James Peck “The Roots of Rhetoric: the Professional Ideology of America’s China Watchers”, *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, v. 2, n. 1 (1969), pp. 59-69, [↗](#). O artigo em questão levantava a acusação de que a sinologia americana de Harvard estava diretamente comprometida com o imperialismo americano, o que gerou uma réplica de John K. Fairbank na qual afirma que tanto os modernizadores quanto os marxistas-leninistas padeceriam do mesmo mal (a dizer, a perspectiva externa imposta sob a China). Paul Cohen analisa esse debate como um ponto de profunda inflexão na sinologia americana da época, motivada especialmente pela Guerra do Vietnã e por um contexto no qual o campo passa a se redesenhar ressignificando a concepção de imperialismo não mais como algo ligado a uma visão chinesa, mas sim como algo cognoscível pelos próprios cientistas sociais e historiadores americanos. Todavia, Cohen destaca que este escrutínio crítico foi visto por Fairbank, na época, como um sentimento de culpa de estudiosos americanos diante dos crimes do imperialismo (fossem eles reais, ou imaginários). Ver: Paul Cohen, *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past*, New York: Columbia University Press, 1984, pp. 97-103. Todavia, chama atenção que Cohen não mencione as críticas de Esherick à Fairbank, cuja crítica vai além dos debates acerca da teoria da modernização. Em nota semelhante, Cohen dedica agradecimentos à Fairbank em seu livro *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past*. O quanto essas duas notas estão relacionadas, é difícil afirmar sem evidências mais detalhadas.

43 O termo “acidente” é usado pelo próprio Fairbank ao analisar os eventos da Guerra do Ópio: “Por volta do século XIX, a posição chinesa no âmbito das relações internacionais, como a política isolacionista contemporânea do Japão, era defasada e não mais sustentável... Ao exigir equidade diplomática e oportunidade comercial, a Grã-Bretanha representava todos os Estados ocidentais, que cedo ou tarde, teriam

centralidade nas análises sobre a modernidade chinesa recai para a condição de “mitologia nacionalista”.⁴⁴ Inevitável pensar novamente no papel da concepção de modernidade de Hsu, que entende a centralidade da Guerra do Ópio como parte de uma narrativa “nacionalista e marxista”.

A crítica de Esherick, todavia, deixa de lado uma problemática comum à formação do campo da sinologia no século XX: a ênfase na modernidade chinesa, que aparece como eixo central tanto para Hsu como para Spence. É possível afirmar que o “enigma chinês” se tornou uma obsessão partilhada por diferentes sinólogos e, independentemente de onde se posicionavam, um dos marcos desse processo de modernização se dá a partir da interação com os europeus: em outras palavras, a “modernidade” chinesa teria um forte componente indicando que ela se tratava de um processo que ocorreria “de fora para dentro”. A partir dessa posição emerge a busca por uma explicação devidamente adequada para explicar o porquê da China, tão avançada economicamente entre o século XIV e o século XVIII, ter sido incapaz de desenvolver um modo de produção capitalista⁴⁵ – ou, segundo a concepção

exigido as mesmas coisas que os ingleses. Foi um *acidente* histórico que a dinâmica do interesse comercial britânico no comércio chinês fosse centrado não somente no chá, mas também no ópio”. Ver: Esherick. *Harvard on China*. p. 10. Grifos meus.

- 44 De certa forma, autores como Frank Dikötter e Julia Lovell concebem que a narrativa de uma Guerra do Ópio forjada contra os chineses em benefício dos interesses britânicos é um mito de ordem nacionalista e que adentrou nas narrativas do Partido Comunista antes mesmo do período revolucionário. No que diz respeito a esse artigo, não há como se aprofundar sobre tais questões, mas em ambas as obras a guerra ganha um contorno de inevitabilidade – não pela dinâmica do imperialismo britânico na Ásia, mas sim pela intransigência e pelo proibicionismo operado pela dinastia Qing. Por outro lado, Daniel Vukovich retoma a obra de Hu Sheng, historiador ligado ao Partido Comunista Chinês, na qual considera que a guerra é oriunda da razão econômica do imperialismo britânico e obliterar tal relação acaba por reabilitar a ideia de uma “necessidade” de intervenção estrangeira militar e violenta para o desenvolvimento chinês. Ver Frank Dikötter, Lars Laaman & Zhou Xun, *Narcotic culture: A History of drugs in China*, Chicago: University of Chicago Press, 2004, pp. 1-3. Julia Lovell. *The Opium War: drugs, dreams and the making of China*. London: Picador, 2012. p. 27. Ver também: Daniel Vukovich. “China e pós-colonialismo: reorientando todos os campos”, André Bueno (Org.), *Sinologia hoje*, Rio de Janeiro: Projeto Orientalismo-UERJ, 2020, p. 121.
- 45 Talvez a obra mais emblemática sobre esse dilema seja ainda o seminal estudo de Kenneth Pommeranz, *A Grande Divergência: A China, a Europa e a construção da economia mundial moderna*, Lisboa: Editora 70, 2013. Todavia, como Giovanni Arrighi destaca, a partir de Pommeranz, diversos outros economistas se engajaram nesse debate, apresentando dados acerca do dinamismo econômico tanto durante a

de Immanuel Wallerstein, o porquê de a China não ter se convertido no centro da economia mundo capitalista.⁴⁶ Giovanni Arrighi deixa claro, contudo, que essa visão histórica focada num paradigma da “falta” chinesa tende, por sua vez, a engendrar uma estratégia comparativa que não apenas “explicaria” o capitalismo tal como ele emergiu, com suas raízes nitidamente europeias, mas mais do que isso: promoveria também a legitimação de um tipo ideal de capitalismo que emergiria justamente de condições específicas da Europa.⁴⁷

Em certa medida, a crítica proposta por Arrighi recai novamente sobre essa matriz weberiana que adentrou os estudos sinológicos. Ao deslocar-se da religião para a economia, Weber instituiu uma explicação para o “atraso” chinês que passou a ser partilhada como nexos causal, considerando que a Europa, com suas mentalidades e formações culturais específicas, seria o berço do capitalismo por seus “próprios meios”. Dito de outra maneira, o foco da análise, não obstante direcione seu olhar para a história chinesa, se utiliza dela como “reflexo” para poder vislumbrar o processo de desenvolvimento do Ocidente. Dessa forma, como analisar uma transição para a modernidade que se centre no ritmo de desenvolvimento específico da sociedade chinesa ao longo dos séculos, sem com isso recair em tipificações amparadas no modelo europeu?

Mesmo que obras como as de Spence ou Hsu, compondo essa sinologia historiográfica de matriz americana, carreguem consigo a ideia de que o processo de modernização da China ainda está no seu fazer-se, destacando suas particularidades, a modernidade chinesa ainda está imbuída de uma “falta” sempre que colocada lado a lado do Ocidente. Nesse ponto, Harry Harootunian, marxista americano e considerado fundador dos estudos críticos asiáticos nos Estados Unidos, lançou uma significativa provocação aos seus colegas “orientalistas”. Em seu artigo “Memories

dinastia Ming (1383-1644) e, especialmente durante a dinastia Qing (1644-1911). Ver: Giovanni Arrighi, *Adam Smith em Pequim: origens e fundamentos do século XXI*, São Paulo: Ed. Boitempo, 2008, pp. 40-54.

46 Immanuel Wallerstein, *O sistema mundial moderno, volume 1: A agricultura capitalista e as origens da economia-mundo europeia no século XVI*, Lisboa: Edições Afrontamento, 2000, pp. 60-63.

47 Arrighi. *Adam Smith em Pequim*, pp. 48-54.

of underdevelopment’ after Area studies”, o autor afirma que a ênfase na “modernidade” é apenas uma representação equivocada da acumulação capitalista e que, portanto, a formação de um Estado-nacional numa ordem liberal e a primazia de mercados auto-reguláveis seriam constituintes dessa razão “modernizadora”.⁴⁸ De fato, a “modernização” seria não apenas uma lente analítica para os cientistas dos chamados *area studies* (o qual a sinologia teria lugar de destaque), mas também uma política relacionada às estratégias ocidentais durante a Guerra Fria.

Para Harootunian, a ênfase na modernização permitia replicar lógicas coloniais que possibilitavam construir uma representação idealizada dos Estados Unidos e das suas demandas globais por democracia liberal e livre mercado.⁴⁹ Nesse aspecto, continua o autor, a ênfase na modernidade pressupõe uma dinâmica estável de acúmulo, uma espécie de caminho a perseguir cujo *telos* está dado *a priori* no binômio “Estado-nação” e livre-mercado. Entendidos enquanto caminhos inevitáveis, compreende-se que mesmo a agressão imperialista pode ser lida como um estímulo inevitável para a modernização. Ou, em outras palavras, não se trata somente de uma apologia do imperialismo no século XIX, mas de concepções imperialistas de poder no próprio século XX que justificam a agressão colonial.⁵⁰

O argumento de Harry Harootunian, ao ser deslocado para a sinologia, nos permite elaborar uma problematização ainda mais complexa, pois ao lidar com a questão da teoria da modernização, isso implica reconhecer que a tarefa de “modernizar” a China foi um encargo do Partido Comunista Chinês – se não na concepção de um livre-mercado capaz de regular a si próprio, ao menos a construção de um Estado-nacional moderno após as ruínas da Invasão Japonesa, da Guerra Civil e da longa fragmentação territorial da China. Esse é o argumento que sustenta, por exemplo,

48 Harry Harootunian, “‘Memories of Underdevelopment’ after Area Studies”, *Positions: East Asia Cultures Critique*, v. 20, n. 1 (2012), pp. 7-35,  pp. 7-8.

49 Harootunian, “Memories of Underdevelopment”, pp. 9-10.

50 Anibal Quijano, “Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina” in Edgardo Lander, *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* (Buenos Aires: CLACSO, 2005), p. 130.

o sociólogo americano Barrington Moore Jr., em sua clássica obra de 1966, *As origens sociais da ditadura e da democracia*, ao destacar a tarefa do Partido Comunista Chinês na concepção de uma política agrária que visasse superar a condição do campesinato. Em certo sentido, diante da incompletude de uma “revolução burguesa” na China, Moore Jr. pôde afirmar que cabia ao Partido Comunista cumprir a missão histórica da desestruturação do campesinato enquanto classe.⁵¹

À medida que o partido ganha essa dinâmica de “agente” político da superação do “atraso chinês”, uma outra narrativa sobre a modernização é engendrada. Ela passa a se tornar uma condição inequívoca para solucionar os impasses de uma determinada etapa histórica – uma narrativa muito diferente daquela que herdava sua inspiração de Weber e do orientalismo sinológico do século XIX, enxergando o “não-desenvolvimento” chinês como inerente de estruturas mentais praticamente insuperáveis. André Gunder Frank, um dos principais teóricos da modernização no século XX, desenvolveu nove pontos distintos que explicariam o porquê, então, do Ocidente ser o berço da Revolução Industrial e do capitalismo moderno. Inspirado em Pommeranz, o economista alemão compreendeu que a questão é menos o que “faltou” ao desenvolvimento chinês e sim muito mais o fato de que a economia chinesa não apenas era plenamente desenvolvida – ela era um dos maiores centros da economia mundial antes de 1750, destino último de imensas quantidades de prata vindas do Ocidente.⁵²

Essa leitura específica foi vista por Perry Anderson como uma interpretação de “historiadores”, diferenciando-a das interpretações dos “economistas” e “sociólogos”,⁵³ em que se pese que tal distinção seja discutível – em especial,

51 Barrington Moore Jr, *As origens sociais da ditadura e da democracia: senhores e camponeses na construção do mundo moderno*, Lisboa: Edições Cosmo, 1973, pp. 268-269.

52 Andre Gunder Frank, *Re-orientar: la economía global en la era del predominio asiático*, Valencia: Universitat de Valencia, 2004, p. 143. De fato, Gunder Frank afirma que até meados do século XIX, não obstante as agressões imperialistas de ingleses e franceses, a balança comercial chinesa seguiu sendo superavitária graças à produção de chá, cerâmica e seda, além de sua autossuficiência em têxteis. Ver: Frank, *Re-orientar*, p. 345.

53 Perry Anderson, *Duas revoluções: Rússia e China*, São Paulo: Ed. Boitempo, 2018, pp. 63-64.

considerando o que Daniel Vukovich fala sobre uma “ausência chinesa” nos debates historiográficos da sinologia ocidental.⁵⁴ Além disso, mesmo que Pommeranz e Gunder Frank não sejam eles historiadores de ofício, seu trabalho focado em uma História Econômica abre brechas interpretativas que questionam a base de uma sinologia que compreendeu as particularidades da cultura chinesa de forma particularmente orientalista, atribuindo-lhe uma concepção essencialista de “atraso”. Isso posto, a afirmação de Perry Anderson de que esses autores estariam justificando o crescimento da economia chinesa por seu “legado milenar do passado imperial” requer cautela.

Em termos analíticos, a perspectiva de Gunder Frank, Pommeranz e também de Giovanni Arrighi, permite que se perceba as contradições da própria dinâmica econômica chinesa a partir da sua “era moderna” (considerando aqui em especial os séculos XVII e XVIII). Assim, a partir dessa análise é possível recuar para a construção de uma temporalidade calcada no objetivo de superar o “subdesenvolvimento”, como autores como Harry Harootunian e Arif Dirlik destacam. Tal concepção, que embasou modelos historiográficos e até mesmo concepções políticas do século XX, colocou no centro do debate a ideia de “superação” do atraso não pela mimese do modelo europeu, mas pela possibilidade de uma síntese chinesa. Mesmo que por vezes a ideia do “desenvolvimentismo” venha ser marcada por um profundo “nacionalismo metodológico”,⁵⁵ ela ainda assim implica em reconhecer posições de poder e estruturas geopolíticas em eventuais aventuras no campo da história comparada.⁵⁶ Por sua vez, ao formular tal dinâmica, temporalidades distintas são reveladas, construindo uma narrativa histórica focada nos ritmos “desiguais e combinados” do desenvolvimento para além do modelo ocidental – ou, dito de outra forma, ela escancara a possibilidade de ver diferentes níveis e ritmos de desenvolvimento ao longo

54 Vukovich, “China e pós-colonialismo”, p. 117.

55 Uma importante crítica sobre o nacionalismo metodológico e seu impacto na sinologia pode ser vista em Pablo Blistein, “Sinologia: história intelectual chinesa e estudos transculturais” in André Bueno (Org.), *Sinologia Hoje* (Rio de Janeiro: Projeto Orientalismo-UERJ, 2020), pp. 97-110.

56 Harootunian, “Memories of Underdevelopment”, p. 31.

da história, sem necessariamente imprimir um *telos* específico a todo e qualquer processo de modernização.

Esse é um aspecto importante, pois há uma narrativa corrente no senso comum de uma China que, no século XXI, parece ter finalmente atingido o *telos* do capitalismo avançado. Contudo, as contradições desse processo exigem que a sinologia, enquanto campo, fique atenta às análises de viés orientalista. É nesse sentido que se insere a crítica contemporânea de Daniel Vukovich.

Semelhança (*sameness*): o desenvolvimento da “sinologia orientalista” na China pós-revolucionária

A obra de Daniel Vukovich, *China and Orientalism*, dentro do *corpus* de autores citados nesse artigo, talvez seja a que melhor evidencia as peculiaridades do chamado “orientalismo sinológico”. Todavia, duas questões precisam ser colocadas em perspectiva: a primeira é de ordem temporal, pois na apresentação do livro já se destaca que o argumento reside em uma “nova forma” de orientalismo sinológico – o que, por sua vez, acaba deixando de lado as antigas formas, que foram previamente apontadas até aqui. Vukovich concentra-se, portanto, numa sinologia que olha para as especificidades do contexto pós-revolucionário chinês e para a abertura de mercado durante o governo de Deng Xiaoping, a partir de 1978.

A outra questão trata precisamente de uma dificuldade na tradução: para poder explicar essa nova “sinologia orientalista”, Vukovich emprega um termo cuja tradução para o português é imprecisa, mas que pode ser pensada como “semelhança” (*sameness*).⁵⁷ Na sua obra, o historiador australiano identifica um processo pelo qual a China converteu-se em Ocidente,

57 A referência à “semelhança” talvez exija maior precisão. O sufixo *ness*, no inglês, transforma adjetivos em substantivos. Nesse caso, como *same* pode significar “igual”, ou “mesmo”, não parece haver um equivalente literal no português. A própria ideia de “semelhança” precisa ser conduzida de forma cautelosa, já que *sameness* se refere a um comportamento de emulação e mimese.

ou “genericamente equivalente” ao Ocidente.⁵⁸ Em certo sentido, isso parece contrastar profundamente com a evolução do campo da sinologia ocidental que foi traçado até aqui. A impossibilidade de modernização chinesa, entendida como um longo e lento processo inconcluso mesmo conforme o século XXI se anunciava, é aqui substituída por uma interpretação que considera que a China atingiu sua devida modernidade, cada vez mais semelhante (*sameness*) ao Ocidente liberal. Em termos discursivos, como aponta o autor, o status chinês se modificou e “a China está se tornando mais democrática, normal, civil, criativo-artística (avant-garde), liberal e aí por diante”.

Todavia, Vukovich identifica que nessa modalidade de pensamento, a China ainda não completou sua transfiguração definitiva. Ainda resta ela livrar-se daquilo que não condiz com essa visão de modernidade – a dizer, o maoísmo e seu passado revolucionário. Dessa forma, o principal obstáculo para a China completar sua modernidade é livrar-se justamente dos seus elementos marxistas – na concepção do autor, trata-se menos de um olhar sobre o regime comunista chinês e, mais especificamente, uma visão despolitizante e generalista sobre a própria sinologia.

A origem dessa argumentação, por certo, estaria na própria Guerra Fria: a transposição conceitual entre um “despotismo oriental” para o “totalitarismo socialista” era comum em teóricos como George Kennan que, diante da Revolução Chinesa de 1949, identificava que a adesão ao socialismo se baseava nas raízes dos regimes despóticos da antiga História chinesa.⁵⁹ O quanto essa concepção não influenciou sinólogos ocidentais ao longo do século XX é difícil até mesmo mensurar. Contudo, o ponto de ruptura dessa visão está justamente nas reformas de Deng Xiaoping – afinal, ao estabelecer as bases do chamado “socialismo de mercado”, a República Popular Chinesa estaria se distanciando de seu passado revolucionário e, curiosamente, entrando em um processo de modernização capitalista.

Não cabe aqui debater capitalismo ou socialismo em termos tão genéricos. Mas é possível tecer uma consideração curiosa: por essa

58 Vukovich, *China and Orientalism*, p. 1.

59 Vukovich. *China and Orientalism*, pp. 9; 17; 21-22.

perspectiva, o fator de “atraso” da modernidade chinesa não é somente uma ideia preconcebida de *mentalité* imóvel: é também uma formulação dicotômica na qual revolução e modernidade se contrapõem – e onde as próprias estruturas e instituições oriundas da revolução carregam consigo os resquícios de um longínquo e ahistórico passado chinês.

Daniel Vukovich aponta o quão ahistórica é essa formulação, pois ela tende a ignorar por completo a ação imperialista na história chinesa. “O encontro da China com a modernidade veio na forma de um imperialismo muito real” e “simplesmente não haveria a RPC e a revolução comunista chinesa sem isso”, como escreve o autor em outro texto.⁶⁰ Assim, a efetiva modernidade da China estaria ligada à violência imperialista e, portanto, seu “totalitarismo socialista” seria indissociável não do “despotismo oriental”, mas sim da ação modernizadora dos reformadores europeus e americanos, empoderados pela ideia de “superioridade ocidental” que as armas e o livre-mercado lhe conferiam.

O problema da China após a revolução de 1949 parece ser justamente o sentido do seu desenvolvimento. Retomemos o argumento de Jonathan Spence, no qual a China ainda não havia atingido sua modernidade em 1990. Por essa ótica, as revoluções, tanto em 1911 quanto em 1949, não parecem ter criado condições para uma modernização chinesa e, assim, os processos revolucionários não podem ser entendidos como dinâmicas modernas e sim como elementos que instauraram a permanência do “atraso”.

Quando Wang Chaohua respondeu ao ensaio “Duas revoluções”, de Perry Anderson, um dos pontos que a autora defendeu é justamente que os historiadores ocidentais tendem a deixar de lado a Revolução Xinhai em suas análises sobre a Revolução Chinesa.⁶¹ Invariavelmente, olham para os

60 Vukovich, “China e pós-colonialismo”, p. 120.

61 Segundo Perry Anderson, uma das vantagens da Revolução Chinesa foi justamente ter ocorrido depois da Revolução Russa e, portanto, os erros e vacilações do PCUS teriam sido superados pelo PCCh – o que explicaria a permanência do socialismo chinês. Ver: Anderson, *Duas Revoluções*, p. 67. Para Wang Chaohua, o problema da interpretação de Anderson reside numa leitura comparativa que abandona a simetria entre as duas maiores revoluções socialistas do século XX (a dizer, a Revolução Russa e a Revolução Chinesa). Essa ausência de simetria no tratamento de ambas é criticada

eventos entre 1949 até 2020 como se fossem parte de um grande contínuo, o que faz com que a própria Chaohua defenda que, por uma questão histórica, a Revolução de 1911 seja um princípio analítico fundante para a história do século XX na China. Afinal de contas, a queda da dinastia Qing e o nacionalismo de Sun Yat-Sen apontavam para caminhos de uma longa luta anti-imperialista que o país travaria ao longo do século XX.⁶² Todavia, o julgamento de Immanuel Hsu – que considerava que o imperialismo europeu “trouxe seus benefícios” (como, por exemplo, na introdução de tecnologias modernas e no desenvolvimento do “espírito empreendedor” no país) – é de que a República criada em 1912 era incompleta, pois não fizera sua transição democrática e tampouco se preocupara com o bem-estar do povo.⁶³ A tradição revolucionária chinesa, incompleta em sua *démarche*, seria incapaz de modernizar o país e não solucionara os problemas oriundos do arcaísmo do antigo Reino do Meio.

Há duas formas de observar essa relação com o passado revolucionário chinês: a primeira delas parece ser pela sua negativa, valendo-se da “metáfora histórica” – que, de acordo com Marshall Sahlins, concebe a narrativa histórica como estrutura textual/cultural de imobilidade.⁶⁴ Dessa forma, os eventos da conjuntura revolucionária reencenariam as estruturas estáveis e imóveis do período dinástico chinês. Assim, Spence considera que, durante a Guerra Civil, Chiang Kai-Shek tinha “a mesma gama de opções com que se defrontara a corte meridional dos Ming depois que os manchus tinham tomado Pequim e a planície do Norte da China, 305 anos antes” e que nos meses seguintes a abril de 1949, “os exércitos comunistas avançaram para consolidar seu domínio numa velocidade sem paralelo desde as vitórias dos manchus e seus colaboradores chineses em

como um viés seletivo pouco afeito à historicização e que ignora que a Revolução Xinhai precedeu à Revolução de Fevereiro.

62 Wang Chaohua, “Uma resposta à ‘Duas Revoluções’ de Perry Anderson” in Perry Anderson, *Duas revoluções: Rússia e China*, São Paulo: Ed. Boitempo, 2018, pp. 77-79.

63 Hsu. *The Rise of Modern China*, pp. 488-492.

64 Marshall Sahlins, *Ilhas de História*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, p. 141.

1645-6”.⁶⁵ O uso de metáforas históricas, contudo, parece dialogar com concepções mais antigas do “orientalismo sinológico”, pois tende a focar em uma permanência dos fenômenos – ou mesmo em seu imobilismo estrutural, ainda que elas tratem de algo que reivindica justamente a sua destruição.⁶⁶

A segunda, por sua vez, reconhece o ineditismo da tradição revolucionária chinesa, mas tende a mistificá-la com concepções “psicologizantes”. Immanuel Hsu, por exemplo, considera que um dos fatores cruciais do sucesso do novo regime após 1949 foi o “controle psicológico”, ou um “sútil e devastador programa conhecido no jargão jornalístico como ‘lavagem cerebral’ que transforma a sociedade inteira em um grande “laboratório de controle das massas”, remodelando a “sociedade e o povo de maneira nunca antes vista na história chinesa”. Assim, na impossibilidade da metáfora – afinal, era algo “nunca antes visto” – o que restava era a explicação casuística: a lavagem cerebral e o controle psicológico.⁶⁷

65 Spence, *Em busca da China Moderna*, pp. 484-486. Um exemplo recente de uma historiografia calcada na metáfora histórica está na obra de Julia Lovell, *A Grande Muralha*. Nele, a Grande Muralha da China ganha contornos de metáfora histórica e fio condutor da narrativa, permitindo conectar desde a criação da muralha no século III d.C. até a Grande Firewall da China do século XXI. Ver: Julia Lovell, *Grande Muralha: a China contra o mundo. 1000 a.C. – 2000 d.C.*, Rio de Janeiro: Ed. Record, 2008.

66 Ainda assim, essa crítica deve ser levada com certa cautela. Em artigo de 1996, Arif Dirlik propõe entender, a partir da China, a ideia de um “auto-orientalismo” (*self-orientalism*) no qual seria possível compreender que uma das consequências dos processos de modernização na Ásia foi precisamente o empoderamento de elites intelectuais a partir de discursos orientalistas contra os nativos. Nesse sentido, as metáforas históricas que prezavam por esse imobilismo não eram apenas fruto de intelectuais comprometidos com o imperialismo, mas também de uma intelectualidade chinesa. Isso, contudo, não reduz a dimensão de poder de discursos historiográficos ocidentais que recaem em tropos orientalistas e em suas metáforas históricas – mas certamente induzem a uma agenda de pesquisa para pensar na ramificação do Orientalismo nas relações de poder em contextos asiáticos. Ver Arif Dirlik. “Chinese History and the question of Orientalism”, *History and Theory*, v. 35, n. 4 (1996), pp. 116-117, [↗](#).

67 Hsu, *The Rise of Modern China*, pp. 659-660. A referência de Immanuel Hsu possivelmente está dada pelo trabalho do jornalista ligado à CIA, Edward Hunter, que escreveu o livro-reportagem *Brain-Washing in Red China*. Que Hsu não faça crítica ao fato de o livro ser uma típica peça de propaganda americana da Guerra Fria só evidencia o quão mistificada era sua visão da revolução de 1949. Timothy Melley, no artigo “Brainwashed! Conspiracy theory and ideology in the Postwar United States” afirma que a teoria da “lavagem cerebral” se tornou moeda corrente não só na extrema-direita americana e sua sanha anticomunista, mas que também adentrou o cinema, a literatura e a cultura americana dos anos 1950 e 1960, combinando “mistérios

A ideia de psicologizar a revolução, como situa Hsu, aparece também em Spence. Um exemplo disso pode ser visto na leitura que o próprio autor atribui à Revolução Cultural, nos anos 1960. Para ele, não obstante os impasses políticos do período, os jovens chineses passaram a receber estímulos para executarem “incontáveis atos de sadismo calculado”. De fato, na leitura de Spence, um dos combustíveis da erupção de violência do período foi justamente o fato de que a juventude se sentia reprimida, irada e consciente de sua impotência, pois “durante anos, tinham sido convocados a levar uma vida de sacrifício revolucionário, contenção sexual e obediência absoluta ao Estado”.⁶⁸ É curioso que o nexos explicativo da Revolução Cultural gire, portanto, sob a repressão sexual dos jovens chineses.⁶⁹ A tentativa de psicologizar jovens chineses serve também para colocá-los em contraponto a juventude ocidental dos anos 1960 – de um lado, os jovens utópicos da geração do amor livre e, do outro, a juventude chinesa, reprimida sexualmente. A rigor, essa estrutura argumentativa condiciona o limite da modernização chinesa a dois pontos: por um lado, a ação direta do partido decidido a “manipular as massas” e realizar “lavagem cerebral” e, por outro lado, a caricaturização da psiquê individual dos milhares de jovens que ingressaram nas Guardas Vermelhas. Em ambas as leituras, a psicologia se sobrepõe à narrativa historiográfica.

De fato, esse tipo de argumento parece emergir como uma espécie de um bloqueio epistemológico – diante da incapacidade da História, enquanto disciplina, de fornecer uma explicação coerente para os atos de violência da Revolução Cultural, Hsu e Spence apelam para um psicologismo rasteiro e sem referências adequadas. Entretanto, onde Spence viu repressão e impotência

do oriente” com a “racionalidade soviética” Ver: Timothy Melley. “Brainwashed! Conspiracy theory and ideology in the Postwar United States”, *New German Critique*, v. 35, n. 1(103) (2008), pp. 145-164, [↗](#).

68 Spence, *Em busca da China Moderna*, p. 571.

69 Emily Honig afirma que uma narrativa excessivamente centrada na repressão estatal ao sexo enquanto “tabu” ignora que a questão das sexualidades emergia muitas vezes às margens do Estado, cheias de contradições e dinâmicas próprias nas quais leituras dicotômicas entre dominação/resistência tendem a suprimir o contraditório em prol tanto de uma narrativa apologética quanto de uma demonização do maoísmo. Emily Honig, “Socialist sex: the Cultural Revolution revisited”, *Modern China*, v. 29, n. 2 (2003), 143-175, [↗](#).

(sexual inclusive), outros autores forneceram análises mais profícuas. Um historiador abertamente maoísta como Mobo Gao afirma que muitas manifestações de violência desse período foram fruto de uma disputa interna dentro das fileiras do partido – e não mero resultado de uma mentalidade cujo “sadismo calculado” estaria vinculado à repressão sexual.⁷⁰ Até mesmo historiadores críticos ao maoísmo como Yan Jiaqi e Gao Gao, em *Turbulent Decade: A History of the Cultural Revolution*, afirmam que, não obstante a Revolução Cultural tenha sido um “movimento que destruiu a natureza humana, a civilização, a democracia e o direito”, ele foi também um período de “formação de muitas organizações, acompanhadas por lutas, disputas, divisões e até mesmo lutas armadas praticamente imediatas entre esses grupos”.⁷¹ Independentemente das posições políticas postas, ao contrário da obra de Spence, nenhuma dessas narrativas trata da repressão sexual ou do sadismo como fator explicativo para Revolução Cultural.

Parece inegável, todavia, que enquanto artifício retórico, apostar na repressão sexual como nexos explicativos retoma a antiga formação da sinologia ocidental, na qual a “mentalidade chinesa” seria capaz de explicar sua própria perda. Não é à toa que autores chineses como Mobo Gao e o casal Yan Jiaqi e Gao Gao, ainda que em posições políticas distintas, não se valham de tal artifício nas suas obras. A tradição na qual Spence está inserido, contudo, considera que tal formulação é aceitável, ainda que o historiador não tenha como lançar mãos de evidências sobre o “sadismo” dos jovens chineses. Ao construir uma psicologização dos sujeitos, por sua vez, sua leitura menospreza a dinâmica das disputas políticas internas, tornando-as secundárias perante uma violência que emerge como pulsão sexual. Nesse ponto, a narrativa de Spence remonta o seu próprio *telos* autodeclarado na introdução da obra: a China não atingiu ainda a modernidade – ou, de outra forma, controlaria de formas muito mais salutares a sexualidade de seus jovens.

70 Mobo Gao. “Debating the Cultural Revolution: do we only know what we believe?”. In: *Critical Asian Studies*. 34:3. 2002. p. 423-424.

71 Jiaqi Yan & Gao Gao, *Turbulent Decade: A History of the Cultural Revolution*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1996, pp. xxiii-xxiv.

Contudo, é possível observar aqui um impasse. Para a sinologia ocidental aparentemente há, sim, um *telos*: a modernidade positivada e inconclusa a qual a China pós-revolucionária parece dirigir-se, mas que ainda não chegou.⁷² A tragédia chinesa é que, não obstante toda a violência do imperialismo e das revoluções, mostra-se incapaz de atingir a noção de modernização comum ao Ocidente, sempre estando em “falta” com as potências imperialistas do século XIX. Em Immanuel Hsu, autor profundamente crítico do maoísmo, a incapacidade chinesa de modernizar-se residia sim, em aspectos “psicológicos”, mas em um em específico: a desconfiança perante o partido, um dos “resultados mais desastrosos da Revolução Cultural”.⁷³ A luta fratricida do partido culminou num cenário que, após o julgamento da Gangue dos Quatro⁷⁴, a liderança partidária precisou estabelecer novas diretrizes para angariar o apoio popular e construir outras bases para a legitimidade política para além da figura do “grande timoneiro”. Nenhuma dessas bases, contudo, estaria de acordo com o modelo de democracia liberal a qual Hsu e Spence referenciavam. Sem essa base, o que restava era usar de artifícios retóricos que ou diluíam a temporalidade chinesa por meio das metáforas históricas, ou simplesmente apagavam a historicidade para construir uma psicologização rasteira dos sujeitos (manipulados ou reprimidos sexualmente).

Vukovich considera que a história da era de Mao e o maoísmo são indispensáveis na formação do “orientalismo sinológico” contemporâneo.⁷⁵ Logo, narrativas que constroem uma visão do maoísmo calcado em “lavagem cerebral” ou “repressão sexual” agem, de certa forma, promo-

72 É curioso notar que a posição de Spence é contemporânea à de Francis Fukuyama sobre o “fim da história”, para demarcar as mudanças da sociedade ocidental no imediato fim da Guerra Fria. Contudo, não é possível afirmar que Spence tenha sido leitor direto de Fukuyama, ou mesmo que este tenha inspirado a análise do sinólogo.

73 Hsu, *The Rise of Modern China*, pp. 811-814.

74 A Gangue dos Quatro era um grupo político próximo de Mao Zedong durante a Revolução Cultural, composto por Jiang Qing, Zhang Chunqiao, Yao Wenyuan e Wang Hongwen. Com a morte de Mao, as disputas políticas internas do Partido Comunista Chinês levaram Hua Guofeng ao poder e, consequentemente, a uma depuração política da chamada Gangue dos Quatro, que acabaram sendo presos em outubro de 1978.

75 Vukovich, *China and Orientalism*, pp. 47-48.

vendo a negação de um processo histórico. A figura de Mao e o maoísmo, entendidos enquanto “estrutura racional-prática-afetiva”, se dissipa. O quão surpreendente é para o sinólogo ocidental se deparar com uma tradição política que não é somente “terror, violência e manipulação”?⁷⁶

De fato, Vukovich salienta que historiadores como Mobo Gao (*Debating the Cultural Revolution*) e Wang Zheng (*Call me Qingnian but not Funu*), ao complexificarem as narrativas sobre a Revolução Cultural, apontam para a possibilidade de ler o maoísmo numa perspectiva “de baixo”, o que por sua vez fragiliza o núcleo semântico que constitui a definição do maoísmo pelos “sinólogos orientalistas”.⁷⁷ Por esses motivos, não é de se espantar que Daniel Vukovich veja, no século XXI, uma sinologia que persiste tratando a revolução como ‘atraso’, resquícios do ‘terror’ e da ‘lavagem cerebral’ que ainda persistem na sociedade chinesa.

De certa forma, tal sinologia parece confinar os chineses a duas jaulas de aço: ou são passivos diante das metáforas históricas, que sempre os lança ao período dinástico, ou são passivos perante o legado de “terror” e “lavagem cerebral” – cujos resquícios persistem no Estado ainda hoje. No fundo, porém, a percepção de Vukovich é de que a própria sinologia ocidental não reconhece os anos revolucionários chineses como elementos da própria modernidade da China, o que possui imensas implicações políticas.⁷⁸ A principal delas, na sua leitura, é de que a História da China

76 A título de exemplo, poderia ser citada aqui a obra *Uma vida chinesa*, a autobiografia do artista Li Kunwu. Não obstante o caráter memorialista, as principais mudanças na vida do protagonista se dão acompanhadas das marcações de tempo da vida de Mao Zedong nos primeiros dois volumes. O terceiro, por sua vez, cruza diversas referências entre 1978 e 2007, com uma marcação temporal mais incerta e fluida. Ver: Philippe Otié & Li Kunwu, *Uma vida chinesa*, Rio de Janeiro: Ed. Martins Fontes, 2018.

77 Inevitável se referir aqui à Julia Lovell e seu livro *Maoism: a global history*, no qual a autora define o maoísmo e a figura de Mao como um conjunto ideológico que deveria ser tomado com a mesma repulsa que Hitler ou Stalin. Nesse sentido, a sua própria visão de um maoísmo diverso, contraditório e multifacetado esbarra em constantes declarações que o tomam como conjunto unívoco e singular – baseado no terror. Ver: Julia Lovell, *Maoism: a global History*, London: The Bodley Head, 2019, p. 27.

78 Arif Dirlik alega que um desses efeitos pode ser constatado também na historiografia chinesa no contexto pós-revolucionário. Segundo ele, desde 1978 o marxismo perdeu espaço acadêmico e os historiadores mais jovens buscam alternativas teóricas mais condizentes com projetos nacionalistas, ou amparados na ideia de integração a uma

acaba perdendo sua própria historicidade, algo que fica evidente a partir dos eventos em Tianamen, em 1989.⁷⁹ À medida que a sinologia ocidental viu nos protestos uma espécie de “marcha inexorável” rumo à modernização capitalista – não muito diferente da leitura que especialistas americanos fizeram sobre o colapso do bloco soviético na mesma época –, a história recente da China parecia estar alijada de seus processos de modernização e suas contradições, resolvendo-se somente a partir da adesão ao livre-mercado e a um modelo de democracia liberal de caráter ocidental.

Como ressalta Wang Chaohua, em sua resposta a Perry Anderson, as revoltas que culminaram em Tiananmen deveriam ser lidas, contudo, como uma “explosão da luta de classes” e ela considera que a repressão do regime chinês foi a resposta que o capital esperava para efetivamente se deslocar geograficamente para as Zonas Econômicas Especiais chinesas, marcando inclusive uma ruptura com a antiga tradição revolucionária.⁸⁰ Em nota semelhante, Jean Billeter considera que os eventos de 1989 deram a tônica futura da vitória do mercado e da obliteração da história, transformando as diferenças entre China e ocidente como meras diferenças culturais.⁸¹

Disso não surpreende a afirmação de Dirlik, em que mais e mais as narrativas historiográficas produzidas sobre a China busquem integrá-la ao mercado capitalista global. Nesse ponto, parece-me que essa postura é herdeira direta de uma série de narrativas que buscaram transformar o passado revolucionário chinês, com todas suas contradições, em uma narrativa psicologizante e ahistórica. Se, no século XX, terror e manipulação constituíam a chave da explicação da “modernidade incompleta” chinesa, os eventos de 1989 poderiam reorganizar o rumo da China e estabelecer,

economia capitalista global, muitas vezes entendendo o contexto revolucionário como arcaísmo. Ver: Dirlik, *Culture and History in Post-Revolutionary China*, p. 63.

79 A referência aqui é ao chamado massacre de Tiananmen foi resultado da ação repressiva do governo da República Popular da China contra os manifestantes que se organizaram na referida praça entre 15 de abril e 4 de junho de 1989. O próprio Vukovich utiliza um capítulo inteiro de seu livro *China and Orientalism* para discutir como os eventos de Tiananmen foram cruciais na consolidação do que ele chama de orientalismo sinológico contemporâneo.

80 Wang, “Uma resposta à ‘Duas Revoluções’”, p. 75.

81 Billeter, “Um sinólogo frente à China”, p. 13.

com isso, seu caminho rumo à “semelhança” com o Ocidente, mimetizando Europa e Estados Unidos rumo ao *telos* do capitalismo liberal.

Mesmo diante da retomada do controle político do PCCh após 1989, as revoltas recentes na China são insistentemente representadas como marcha inexorável da história.⁸² Assim, a sinologia ocidental do século XXI estaria, na visão de Vukovich, erigindo histórias que tomam a vitória do mercado como destino inefável ao mesmo tempo em que se apaga cuidadosamente as tradições revolucionárias chinesas. *Sameness, but Maoless*.⁸³

Considerações finais

Refletir sobre a validade do conceito de “sinologia orientalista” é ainda uma discussão inicial em um país onde a própria sinologia anda a passos lentos como o Brasil. Todavia, conforme a sinologia torna-se campo considerável e consolidado nas universidades brasileiras, convém ressaltar a importância de um conceito que se apresenta, por si só, como crítica. Ao afirmar “o orientalismo” de um campo de estudo, o que está se dizendo é, na proposição clássica de Edward Said, que está se criando um “espelho” distorcido do Ocidente – nesse caso, um espelho que fala mandarim e recita os poemas de Lu Xun, mas ainda assim distorcido.

Ao acusar a presença de um orientalismo na sinologia ocidental, não se espera que os pesquisadores simplesmente deixem de lado uma vasta produção bibliográfica, repleta de erudição. E tampouco trata-se de exigir que pesquisadores tenham que aderir acriticamente às versões oficiais da historiografia chinesa do PCCh, ou das versões historiográficas referendadas por *think-tanks* americanos, como uma espécie de paródia da Guerra Fria. Trata-se, contudo, de propor uma pergunta: os historiadores que se

82 Essa retomada se deu pela consolidação da posição de Deng Xiaoping dentro do Politburo chinês e do subsequente afastamento de Zhao Zhiyang, secretário geral do PCCh durante os eventos de Tiananmen.

83 Trata-se de um jogo de palavras que, em tradução livre, significa: “Semelhante, mas sem Mao”.

debruçam sobre a sinologia estão se permitindo refletir criticamente sobre o que é esse objeto ‘China’ que estão propondo a estudar? E, ao fazerem isso, estão levando em consideração o seu próprio lugar de produção social do conhecimento histórico?

Tais questões podem ser pensadas a partir do fato de que diferentes intelectuais, de diferentes partes do mundo e até mesmo de tradições intelectuais e campos do conhecimento distintos, parecem todos capazes de falar de um mesmo objeto, a China. Por trás dessa convicção, a certeza de que se trata de um objeto transparente e translúcido, uma palavra que tão logo enunciada já se associa a um significante específico e que o leitor, por sua vez, rapidamente irá fazer a associação com o mapa mundial, com hábitos, cores, bandeiras, costumes, fenótipos, alimentos e, por fim, preconceitos. Em suma, a sinologia ocidental se constituiu historicamente como um campo no qual a China é perfeitamente capaz de evocar a “geografia imaginária” que Edward Said se refere quanto assinala a produção do Oriente no discurso europeu do século XIX.

Ao evidenciar a importância de uma categoria como “orientalismo sinológico” e seus desdobramentos ao longo do tempo, o que pretendo destacar é justamente que esse outro, ‘China’, está longe de ser transparente e de que sua própria constituição como objeto não é nada neutra – em especial, em tempos de disputa hegemônica na economia mundial. De fato, as narrativas que imaginam um objeto estável precisam constantemente usar de artifícios retóricos para manter essa estabilidade à mostra para os ocidentais. Entre o final do século XVIII e as primeiras décadas do século XXI, a estabilidade da China nas narrativas ocidentais deve ser encarada como objeto de análise histórica, ou seja, como uma longa formulação que, ainda que varie em conteúdo, na sua substância tende a cristalizar o objeto.

É bem certo que pelo próprio espaço, há pouco que se apontar em termos de solução, mas creio que é possível sempre apontar para um olhar epistemológico crítico, ou uma “hermenêutica da suspeita” em sentido inverso ao de Norman Girardot. Em outras palavras, não se trata de suspeitar

da documentação histórica produzida por chineses ao longo do tempo, mas sim de suspeitar desse “lugar ocidental” capaz de produzir uma narrativa sobre o outro. A suspeita não invalida toda a produção sinológica, é bem verdade, mas pressupõe plantar uma constante semente de dúvida: quem está emitindo um enunciado sobre a China e por quê? Essa suspeita torna-se, por sua vez, constitutiva de uma preocupação epistemológica sobre a sinologia, tornando-a menos transparente do que o campo se pressupõe.

De fato, ao observar o desenvolvimento histórico do campo da sinologia no Ocidente, creio ter ficado evidente que autores como Said, Chan, Hung e Vukovich são fundamentais na construção dessa “hermenêutica da suspeita”, instrumentalizando pesquisadores, autores e mesmo leitores para desconfiar das inúmeras narrativas produzidas pelos especialistas sinólogos. Mais do que buscar um senso positivista sobre a “verdadeira” China, a questão que se coloca é o que define esse objeto de estudo e como isso foi mudando ao longo dos séculos. Recusar essa questão é, em última instância, reforçar a crença na objetividade, calcada “na língua e no empirismo” e creio que ela tende a fragilizar a própria força explicativa das Ciências Humanas.⁸⁴

Para os historiadores, em especial, não é propriamente novidade as referências ao lugar social da produção historiográfica⁸⁵ e sequer deveria ser encarado como ‘modismo’. Trata-se de instrumento epistemológico fundamental para não cairmos em interpretações ingênuas sobre os nossos estudos, mas, nesse caso, é também um apelo a essa “hermenêutica da suspeita” em relação à sinologia ocidental. Esse tipo de virada epistêmica pode ser crucial para as humanidades se debruçarem sobre a sociedade e a cultura chinesa questionando suas próprias motivações, suas bases literárias e historiográficas, seus financiadores, seus centros de estudo etc.

Como afirmei no começo, este artigo foi motivado inicialmente pela observação de que a sinofobia crescia em níveis vertiginosos durante

84 Vukovich, “China e pós-colonialismo”. p. 124.

85 A referência direta aqui é a obra de Michel de Certeau, *A escrita da História*, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

a COVID-19. Passada a pandemia, parece difícil afirmar que a “sinofobia” reduziu – afinal, concluo esse artigo sob o risco eminente de um novo governo Trump e de uma continuidade da guerra comercial entre Estados Unidos e China nos próximos anos.⁸⁶ Mas de seus desdobramentos, compreendo que o principal papel dos historiadores nesse debate não é se apregoar num empiricismo ingênuo, mas sim criar um alerta acerca da importância da crítica e da teoria para a História da China construída no Ocidente – e nas suas periferias, como o Brasil.

Recebido em 30 ago. 2024

Aprovado em 25 abr. 2025

doi: 10.9771/aa.v0i71.63319

86 Este artigo foi inicialmente produzido na perspectiva de um possível segundo governo Trump. Durante a revisão editorial, contudo, o governo assumiu e engajou-se diretamente numa guerra comercial com a China, com uma escalada drástica na política tarifária dos Estados Unidos. Retorna-se à máxima blochiana de que toda História é História do tempo presente.

O presente artigo visa apresentar a categoria de “orientalismo sinológico” a partir de reflexões de Edward Said, Hung, Chan e Vukovich. Ao longo do artigo, demonstrar-se-á que a historiografia ocidental referente à China, não obstante sua erudição, é eivada por concepções orientalistas que tendem a *estagnar* e *estereotipar* o desenvolvimento histórico da sociedade chinesa. Dessa forma, analisando algumas das principais obras historiográficas referentes a China produzidas nos países anglófonos, pretende-se demonstrar como a formulação do conceito de “orientalismo sinológico” permite apreender limites teóricos e epistemológicos de algumas das principais obras da sinologia ocidental. No final, o artigo apresentará algumas reflexões sobre os impasses que o “orientalismo sinológico” impõe aos pesquisadores e como, em certa medida, podemos estabelecer um plano de ação visando superar os limites políticos e epistemológicos dessa forma específica de “orientalismo”.

Orientalismo | Sinologia | China

SINOLOGICAL ORIENTALISM: REFLECTIONS AROUND NA ANALYTUCAL CONCEPT FOR CHINESE HISTORIOGRAPHY

The following paper intends to present the category of “sinological orientalism” from the reflections of Said (1996), Hung (2003), Chan (2010) and Vukovich (2013). Over the course of this article, we pretend to show that Western historiography referring to China, regardless of its erudition, it is engaged by orientalist conceptions that tend to stagnate and stereotype the historical development of Chinese society. Therefore, analyzing some of the main historiographical works about China that were produced in anglophone countries, we intend to show off how the idea of “sinological orientalism” allows us to learn some of the theoretical and epistemological limits of some of those Western sinology works. In the end, the paper shall present a few reflections about the deadlocks that “sinological orientalism” imposes to the researchers and how, in a certain way, we can establish a framework to overcome the political and epistemological limits of this specific form of “orientalism”.

Orientalism | Sinology | China