Mao, 50 anos depois: as contradições de uma herança incômoda

Erick Kayser

23/11/2026

Em *A Chinesa*, filme que Jean-Luc Godard lançou em 1967, cinco jovens parisienses transformam um apartamento burguês em célula revolucionária: as paredes cobertas de exemplares do Livro Vermelho, as tardes ocupadas por seminários sobre o revisionismo soviético, a linguagem saturada de palavras de ordem importadas de um país que nenhum deles conhecia. Godard filma esses personagens com uma mistura de simpatia e ironia que nunca se resolve inteiramente, e talvez seja essa indecisão o que torna o filme, quase seis décadas depois, um documento tão eloquente. Ali já estava formulado, em chave estética, o problema que a passagem dos cinquenta anos da morte de Mao Tsé-Tung, em 9 de setembro de 1976, recoloca com insistência: o que significou, para o marxismo ocidental, a figura de um revolucionário camponês, chefe de Estado e teórico da contradição, cujo nome serviu ao mesmo tempo de senha para a renovação da crítica anticapitalista e de emblema de algumas das maiores catástrofes humanas do século XX?



A pergunta não admite resposta simples, e a tentação de respondê-la pela via do inventário moral (somando acertos, subtraindo crimes) costuma dizer mais sobre quem faz a conta do que sobre o objeto contado. Mais produtivo é perguntar por que Mao pôde ocupar, na imaginação política ocidental, o lugar que ocupou, e o que essa apropriação revela sobre os impasses da própria esquerda que o elegeu como referência.

O maoismo ocidental foi menos a recepção de uma doutrina do que a projeção de uma necessidade. Depois de 1956, com o relatório Kruschev e a repressão à revolta húngara, o prestígio da União Soviética entrou em erosão acelerada entre intelectuais e militantes que, ainda assim, recusavam abandonar o horizonte revolucionário. Os partidos comunistas europeus, por sua vez, consolidavam uma via institucional que muitos percebiam como acomodação à ordem que diziam combater. Nesse quadro, a ruptura sino-soviética do início dos anos 1960 e, sobretudo, a Revolução Cultural deflagrada em 1966 ofereceram a imagem de uma revolução que se recusava a terminar: um poder socialista que convocava as massas contra a burocracia do próprio partido e prometia atacar a divisão entre trabalho manual e intelectual, entre cidade e campo, entre dirigentes e dirigidos. A China tornou-se uma espécie de tela sobre a qual se projetavam as aspirações antiburocráticas que o socialismo soviético havia frustrado. Daí a extensão de uma constelação heterogênea:

Althusser recorria ao ensaio de Mao *Sobre a contradição*, de 1937, para formular o conceito de sobredeterminação e romper com a totalidade expressiva de matriz hegeliana; Sartre assumia a direção do jornal *La Cause du peuple* e o distribuía nas ruas para desafiar a censura; Foucault debatia com militantes da Gauche prolétarienne a noção de justiça popular; o grupo de *Tel Quel* viajava à China em 1974 em busca de uma revolução que, no relato desconcertado de Roland Barthes, parecia esquivar-se a toda interpretação. Cada um encontrou em Mao algo distinto, e essa pluralidade de leituras indica que o objeto funcionava como um significante disponível para inquietações muito diversas, o que, por sua vez, já anunciava a fragilidade daquela adesão.

Seria, contudo, insuficiente reduzir esse fenômeno a uma moda intelectual ou a um equívoco geracional. Há no pensamento de Mao problemas teóricos que interpelavam o marxismo de maneira legítima e que não desapareceram com o refluxo do maoismo. O primeiro diz respeito à questão da transição. A experiência soviética havia consagrado a ideia de que a estatização dos meios de produção equivaleria, por si só, à superação das relações capitalistas; a crítica maoista ao "revisionismo" sustentava o contrário: a mudança jurídica da propriedade pode deixar intactas a divisão hierárquica do trabalho, a separação entre produtores e meios de produção e a reprodução de uma camada dirigente que se apropria do excedente. É um argumento que remete diretamente a Marx na *Crítica do Programa de Gotha*, em que a subordinação servil dos indivíduos à divisão do trabalho aparece como traço a ser abolido numa sociedade comunista. O segundo problema refere-se ao deslocamento geográfico e social da revolução. Ao fazer do campesinato o sujeito de uma revolução vitoriosa num país agrário e semicolonial, Mao contrariava a expectativa, presente em parte da tradição, de que a transformação socialista viria dos centros industriais. Esse deslocamento encontra paralelos, ainda que não filiações, em outras elaborações do marxismo periférico, como a de Mariátegui, que décadas antes reivindicara para o Peru um socialismo que não fosse cópia de modelos europeus, mas criação histórica enraizada nas formas comunitárias indígenas. E há, por fim, a ênfase na cultura e na luta ideológica como terrenos da transformação social, que aproxima Mao de preocupações gramscianas; embora a guerra popular prolongada, pensada para sociedades de Estado débil e sociedade civil rarefeita, está quase no polo oposto da guerra de posição que Gramsci concebera para o Ocidente capitalista, com suas trincheiras institucionais e culturais densamente articuladas.

O problema é que essas mesmas formulações conviveram, na experiência histórica chinesa, com seu avesso. A promessa de superar a separação entre cidade e campo assumiu, no Grande Salto Adiante, a forma de uma mobilização voluntarista que desorganizou a agricultura, devastou ecossistemas e desembocou na fome de 1959-1961, cujas vítimas se contam em dezenas de milhões. A convocação das massas contra a burocracia, na Revolução Cultural, produziu perseguições, humilhações públicas e mortes em larga escala, e só se sustentou pela autoridade incontestável do próprio Mao: o ataque ao aparelho partidário dependia da sacralização de seu chefe. Não faltaram, já naquele momento, vozes à esquerda que perceberam essa contradição. Os situacionistas, em 1967, interpretaram a Revolução Cultural como luta entre frações da burocracia travestida de insurreição popular. Guy Debord, aliás, oferece uma chave para compreender a própria recepção europeia: o maoismo parisiense foi, em boa medida, uma relação com imagens (o retrato, o livro de bolso, a palavra de ordem) e não com os vínculos sociais concretos que essas imagens recobriam. Não surpreende que parte daquela geração tenha refeito o percurso no sentido inverso, e que antigos militantes maoistas tenham se convertido, no final dos anos 1970, em "novos filósofos" que fizeram da denúncia do totalitarismo uma porta de saída do marxismo e de entrada no liberalismo. Na periferia, o maoismo foi mais do que um repertório intelectual: tornou-se programa de luta armada, com desdobramentos muito díspares, da guerrilha do Araguaia, organizada pelo PCdoB sob inspiração da guerra popular prolongada, ao Sendero Luminoso peruano, cuja violência contra as comunidades camponesas que dizia representar constitui um dos episódios mais sombrios da esquerda latino-americana.

Na própria China, o cinquentenário passou quase em silêncio. Sem cerimônias oficiais nem destaque na imprensa estatal, a data foi lembrada sobretudo por peregrinos em Shaoshan (seu vilarejo natal) e por jovens que, diante do desemprego e da desigualdade, redescobrem nas redes sociais um Mao convertido em conselheiro contra a precariedade, enquanto seu retrato segue pendurado na Praça Tiananmen. A resolução de 1981, que atribuiu ao fundador méritos predominantes e erros graves, permitiu ao Partido erguer uma

economia de mercado sobre a negação de quase tudo o que Mao defendeu e, ao mesmo tempo, extrair de sua imagem a legitimidade da continuidade revolucionária. O resultado é um fundador que não se pode celebrar sem constrangimento nem repudiar sem risco: emblema da ordem e, latente, repertório de sua crítica.

Cinquenta anos depois, talvez a tarefa da tradição marxista, mais do que arbitrar entre reabilitação e condenação, seja tratar o legado de Mao como aquilo que ele efetivamente é: um campo de contradições irredutível tanto ao altar quanto ao arquivo. Walter Benjamin advertia que todo documento de cultura é também um documento de barbárie, e poucas trajetórias do século XX ilustram essa coincidência de forma tão concentrada. As perguntas que o pensamento de Mao colocou — como impedir que a revolução se cristalize numa nova camada dominante, como transformar relações sociais e não apenas formas jurídicas de propriedade, como pensar a emancipação a partir das periferias do sistema mundial — continuam sem resposta satisfatória e não podem ser descartadas junto com as respostas que a experiência chinesa lhes deu.

Essa experiência, porém, expõe também um limite que interessa diretamente a um marxismo antidogmático. Se o determinismo teleológico supunha que o desenvolvimento das forças produtivas conduziria por si mesmo ao socialismo, o voluntarismo maoista apostou que a vontade política organizada poderia comprimir o tempo histórico, saltando sobre as mediações materiais, tais como o metabolismo entre sociedade e natureza, os ritmos da produção agrícola e a persistência das formas sociais herdadas. São erros simétricos, ambos incapazes de levar a sério a historicidade das condições sob as quais os homens fazem sua própria história. O Grande Salto Adiante, com sua guerra contra a natureza e seus altos-fornos de quintal, permanece como advertência de que nenhuma emancipação se constrói contra a materialidade do mundo que pretende transformar. Recordar Mao, hoje, é recusar tanto a amnésia conveniente quanto a nostalgia reconfortante, e manter aberto, contra ele e a partir dele, o problema que ele não resolveu: como fazer da revolução não um salto sobre a história, mas a forma de sua reapropriação coletiva.

Erick Kayser *é historiador (UFRGS).*

Compartilhe nas redes: