

Gramsci e o Islam

Derek Boothman

Como citar: BOOTHMAN, Derek. Gramsci e o Islam. In : ROIO, Marcos Del (org.). **Marxismo e Oriente** : quando as periferias tornam-se os centros: Oficina Universitária; São Paulo: Ícone, 2008. p.241-268. DOI: <https://doi.org/10.36311/2008.978-85-274-0962-9.p241-268>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin derivados 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

GRAMSCI E O ISLAM

Derek Boothman

Prof. de Letras Modernas da Universidade de Bologna

1 Introdução

Nas reflexões gramscianas encontramos discussões sobre o Islam tanto nos seus escritos carcerários quanto nos seus textos jornalísticos antes da prisão, em notas que debatem sobre o papel da religião, dos intelectuais religiosos e leigos, das novas organizações estatais árabes do imediato pós-guerra e sobre as relações dos mundos árabe e islâmico com os Estados imperiais. Naquela época, as grandes jazidas petrolíferas não tinham ainda sido descobertas e, portanto, a questão do petróleo, com exceção do Irã e do Iraque, era ainda relativamente secundária para o mundo árabe-muçulmano. Entretanto, os principais argumentos discutidos em tais escritos continuam de grande atualidade, especialmente se pensamos na ainda aberta questão Palestina, o último Estado do Oriente próximo (atualmente chamado Oriente Médio) ainda em vias de formação. A uma

distância de setenta anos da redação destas notas, porém, é compreensível que certos particulares relativos aos temas tratados por Gramsci tenham sofrido modificações, fato que se deve ter em conta para a leitura das mesmas. Note-se ainda que em certas notas, particularmente sobre o Oriente Médio, aparecem alusões bastante indiretas aos acontecimentos então em curso. Assim, para tornar mais clara a argumentação de Gramsci, este texto será complementado por informações sobre o pano de fundo histórico, cujas fontes, quando não atribuídas aos específicos autores, podem ser encontradas sob os respectivos verbetes enciclopédicos. Esta contribuição, portanto, representa uma tentativa de reconstruir o pensamento de Gramsci sobre o mundo islâmico comparando-o, na última parte, com o pensamento de outros marxistas da época.

2 A contribuição do Islam à cultura ocidental

Antes de mais nada, é preciso observar que Gramsci reconhecia plenamente a contribuição que o Islam havia dado à cultura, inclusive à ocidental, e suas notas a esse respeito partem do passado distante. Para ele, os acesos debates da escola parisiense na primeira fase do Renascimento, que refletiam “crescentes exigências da razão”, eram disputas que se deviam às doutrinas de Averroé, ou seja, “à pressão da cultura árabe” (Q5§123). E, no mesmo parágrafo, acrescenta uma correção ao argumento do autor do artigo que está discutindo: é verdade que naquela época a filosofia antiga retornava ao círculo da civilização européia, mas isto não se devia à fermentos intelectuais autóctones ou “às verdades intuídas através do cristianismo” e sim “porque introduzidas pelos árabes e pelos judeus”. Em outra passagem, no Q16§9 e na sua primeira redação (Q4§92), Gramsci reconhece plenamente a contribuição dos árabes à civilização européia através de “toda uma série de empréstimos [...] na culinária: frutas, licores, etc.; na medicina, na química, etc.” (Q4§92). Em um texto B, Q5§42, Gramsci reafirma que na formação dos modernos

Estados europeus e considerando outros Estados, existe o elemento de influência árabe: “na Espanha existe ainda, ademais, o elemento árabe com a sua influência científica no Medievo”. E conclui o mesmo parágrafo com um comentário sobre a “importância para a civilização moderna” do arabismo espanhol. (Nos parágrafos aqui citados é sempre o caso de considerar que quando Gramsci escreve árabe o termo compreende a categoria alargada de “muçulmano”.) Mas depois, em época muito próxima à sua, ele cita, como sinal da capacidade do Islam de renovar-se autonomamente, os desvios de certos círculos religiosos na Turim dos anos precedentes à Primeira Guerra, que “chegavam até acolher as tendências modernizantes do islamismo e do budismo” (Q20§4) – por “modernizante” entenda-se o modernismo religioso-teológico.

3 A península árabe

Sobre a força cultural, mas também política, da pregação religiosa puritano-fundamentalista lê-se no Q2§30, no qual Gramsci, com base num artigo publicado na Rivista d'Italia, discute sobre diversos líderes e transformações políticas advindas no mundo árabe. Um fator relevante que emerge claramente desta nota é a sua capacidade de, com base em poucas informações, localizar os personagens-chaves que em seguida desenvolveriam papéis importantes no mundo árabe. No entanto, o parágrafo todo não é de fácil compreensão sem alguma alusão aos eventos nos quais estavam envolvidos tais protagonistas. A descoberta e exploração do petróleo após a II Guerra no território de Ibn-Sa'ud, fazem dele a personagem mais importante deste parágrafo escrito por Gramsci. Ibn-Sa'ud, um jovem de pouco mais de vinte anos e pertencente a uma família que havia governado e depois perdido grande parte da Arábia, tinha conseguido em 1902 capturar Riyadh com poucos homens e pouco dinheiro. No biênio sucessivo, ele estendeu seu controle, utilizando a cidade como base, até tornar-se dono de metade da Arábia central (o Negged ou “Nejd”),

conseguindo mantê-la inclusive contra outros pretendentes, como os Rashidi que eram apoiados militarmente pela Turquia otomana. O instrumento do seu poder não foi tanto um exército regular quanto a organização militar-religiosa que ele criou, os "Ikhwan" (os "irmãos"), muçulmanos Wahhabiti caracterizados por um fervor puritano que foi o fator unificante das diversas tribos de que era composta a organização. O suporte otomano aos Rashidi induziu o governo britânico a apoiar Ibn-Sa'ud e a fazer dele uma das suas peças chave na região. Aliás, como escreve Gramsci (Q2§30), se soube a partir de uma discussão na Câmara dos Comuns que ele "recebia do governo inglês um salário regular" (desde 1915). Ibn-Sa'ud conseguiu, a partir da sua fortaleza no centro da península e eliminando os Rashidi, abrir uma passagem para o Mar Vermelho, encontrando a faixa litorânea onde estão situadas Mecca e Medina, território com base no qual o Presidente norte-americano, Wilson, e o Premier britânico, Lloyd George, tinham "criado um Estado de Heggias sob o protetorado britânico" na partilha pós-bélica tal como Gramsci já havia notado, dez anos antes, no *Avanti!*.²⁷⁸ Muito audaz politicamente, Ibn-Sa'ud mandou para a conquista do Heggias (ou "Hejaz") os seus Ikhwan e informou aos britânicos que estes últimos haviam agido contra as suas ordens: "Em 1926 (em 8 de janeiro) os Wahhabiti vitoriosos proclamaram Ibn-Sa'ud rei do "Heggias" (Q2§30). Gramsci conclui na frase seguinte do mesmo parágrafo: "os Wahhabiti mostravam-se os mais capazes de unificar a Arábia". Ao invés de pararem neste ponto, entretanto, os Ikhwan pretenderam vencer os não-Wahhabiti, considerados infiéis, e acabaram sendo massacrados por ordem de Ibn-Sa'ud, depois de uma agressão não autorizada contra o novo Estado Iraquiano, como registra Gramsci.

Além de Ibn-Sa'ud, o parágrafo trata de outras lideranças da península árabe como a do Yemen, na figura do imã Yahyà ibn-Mohammad Hamid, normalmente denominado

²⁷⁸ Gramsci, Antonio, *L'Avanti*, edizione piemontese, 11 de fevereiro de 1919, atualmente em *L'Ordine Nuovo 1919-1920*, Einaudi, Torino 1975, p. 216 e *Il nostro Marx 1918-1919*, Einaudi, Torino 1984, p. 540.

simplesmente Yahyà; também de Mohammad Ali, "conhecido como o xeique Idris durante a guerra da Líbia" e ainda do seu aliado, o xerife Husein (Husayn ibn 'Ali) "proclamado rei da Arábia em 6 novembro de 1916" e, por isso, rival direto de Ibn-Sa'ud. Yahyà, líder do Yemen até o seu assassinato em 1948, conduziu, nos primeiros anos do século XX, uma revolta do seu país contra os otomanos que "consolidou a sua independência". Depois, trocando de aliados, "defendeu a Turquia na guerra européia" como forma de oposição ao crescimento do poder pró-britânico do xerife Husayn. A maior importância deste último personagem, entretanto, está nos seus filhos: um tornou-se rei do Iraque e outro emir, e depois rei, da Transjordânia, ambos países da esfera de poder britânico. Idris, por sua vez, era neto de um certo Ahmed ibn-Idris el-Hasani el-Idrisi, que Gramsci chama de "beato marroquino", fundador em 1837 de uma seita sufista, a irmandade Senussi. Depois dos acontecimentos relatados aqui, Idris transferiu-se para a Líbia de onde foi expulso pelo regime fascista italiano até voltar no pós-Segunda Guerra e tornar-se chefe dos Senussi. Sempre sob o nome de Idris, foi chefe de governo e depois rei até ser deposto em 1969 pelo Coronel Muhammad el-Kaddafi. Observe-se ainda que este último foi um político no sentido estrito do termo mas conseguiu reforçar a sua posição junto à comunidade religiosa do seu país casando-se com uma mulher pertencente a uma importante família Senussi.

Todos os quatro personagens discutidos por Gramsci desenvolveram papéis de certa relevância na política do Oriente Médio na primeira metade do século XX. Dois deles, Yahyà e Husayn, reforçaram as suas posições auto-proclamando-se califas ("herdeiros") com base nas suas descendências diretas do profeta Mohammed. Dos outros dois, Idris, como Yahyà, era tanto líder religioso como político, enquanto Ibn-Sa'ud, na condição de rei Saudita, impôs um puritanismo Wahhabita que permanece ainda hoje na península árabe e em alguns outros lugares na forma de um integralismo religioso que às vezes desemboca em um extremismo político – como o dos chamados Talebans, ou ainda, em movimentos que trazem entre seus quadros os autores dos ataques às Torres Gêmeas. Embora não o diga explicitamente, Gramsci sugere uma íntima e

bastante viva ligação entre política e religião nos muitos países onde a presença Islâmica é forte. E confrontando os dois paradigmas – entre sociedades leigas e sociedades tendencialmente teocráticas – coloca-se, para todos os efeitos, sob a mesma linha de Marx quando este se pergunta: “por que a história do Oriente aparece como uma história das religiões?”.²⁷⁹

Gramsci, infelizmente, não vai além da constatação da presença ou da tendência puritano-fundamentalista naquela parte do mundo Islâmico – com exceção da Turquia que nos Cadernos é tratada mais amplamente que o norte da África e a península Árabe – e não se arrisca a dar uma resposta à pergunta de Marx. Quarenta anos depois, uma carta do amigo e então velho Engels, tentava dar uma explicação da conjunção entre política e religião: “Os Beduínos, pobres e conseqüentemente muito rígidos moralmente”, insurgem periodicamente contra as riquezas e a vida de prazeres da cidade. “Estes se unem sob um profeta, um Mahdi, para castigar os apóstatas, para restaurar a observância dos rituais da verdadeira fé e para apropriar-se, como recompensa, dos tesouros dos renegados [...] Todos estes movimentos encobrem-se com o manto da religião mas, as suas origens devem ser procuradas nas causas econômicas”.²⁸⁰ Esta afirmação parece uma exata descrição da performance de Ibn-Sa’ud ao capturar Riyadh com a ajuda apenas dos seus quarenta homens e seus camelos, para depois instaurar um regime puritano sobre a península. Exemplos similares a estes descritos por Engels foram verificados em certos países Islâmicos inclusive em tempos muito mais próximos aos nossos, com a diferença que hoje existe uma relativa riqueza material se compararmos à pobreza multissecular à qual se refere o autor.

É também digno de observação, sobretudo a partir da reconstrução esboçada por Gramsci no Q2§30, que as alianças no mundo árabe, ao menos nas primeiras décadas

²⁷⁹ Marx, Karl, carta a Engels de 2 de junho de 1853, atualmente em Carteggio Marx-Engels, Vol. II, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 212.

²⁸⁰ Engels, Friedrich, “On the history of early Christianity”, atualmente em Marx e Engels, On religion, Foreign Languages Publishing House, Moscow s.d., p. 317.

dó século passado, eram bastante débeis. De fato, em 1920, alguns anos depois da sua aliança com Husein, Idris encontrava-se aliado com Ibn-Sa'ud, então apenas um sultão do Negged. Isto porque Idris se viu "pressionado entre Husein ao norte e Yahyà ao Sul" sendo este último aspirante tanto quanto Ibn-Sa'ud a "promover e dominar a unidade árabe". O sentido completo do parágrafo, não é de todo claro porque Gramsci não escreve nada de explícito sobre o pano de fundo histórico destes eventos, a não ser um ou outro aceno às relações entre os líderes árabes e às potências imperiais. Por isso, o sentido permanece um tanto misterioso até que não se lê o parágrafo Q2§30 à luz do Q2§90, que faz referência às reformas do Paxá Kemal (Kemal Atatürk). A partir de então, se vê claramente que aquelas notas fazem referência à desagregação, ou melhor, ao desmembramento do Império Otomano e às primeiras tentativas de reagregação das suas diversas partes nos Estados que agora conhecemos. Isto, talvez, torne mais claro a referência que Gramsci faz à Yahyà, considerado "herético" pela maioria sunita porque seguidor do ritual zeidita, e que, para poder consolidar sua posição, procurou "insistir [...] sobre a nacionalidade e sobre o fato de que fosse descendente do profeta". Em outras palavras, ele era um defensor da criação dos Estados nacionais em meio à constante tensão existente entre o "cosmopolitismo teocrático" pan-islamista e o "sentimento nacional", isto é, era favorável "à grande heresia sobre a qual se fundamentam as heresias propriamente ditas" como escreveu Gramsci no Q2§90. Aqui, o que Gramsci parece indicar com o termo "cosmopolitismo teocrático" é uma consciência religiosa de caráter popular que transcende as fronteiras normais dos Estados em modo de todo análogo ao catolicismo medieval.

4 O Magrebe

Para atribuir a Gramsci opiniões definitivas é preciso manter a precaução de que estas foram baseadas em artigos que ele leu sem poder consultar as fontes necessárias para verificar certas posições, como no caso dos seus comentários sobre o clero Islâmico. Confiando em um artigo publicado sobre a Nuova Antologia de 1º de agosto 1929 (I santi nell'Islam, de Bruno Ducati), Gramsci remete-se no Q5§90 ao comentário

do autor de que o Islam parece ser caracterizado por uma “relativa ausência de um clero regular que sirva de *trait d'union* entre o Islam teórico e as crenças populares” havendo, conseqüentemente, uma grande distância entre os intelectuais e o povo. O discurso, entretanto, parece referir-se a certas “periferias” do mundo muçulmano e, particularmente, ao Magrebe, objeto de discussão de Ducati. A afirmação a respeito da falta de clero não parece verdadeira caso faça referência a outras partes do mundo Islâmico da época, como é o exemplo da Ásia central,²⁸¹ e menos ainda o seria nos dias de hoje. Em todo caso, acrescenta Gramsci, “seria preciso estudar bem o tipo de organização eclesiástica e a importância das universidades teológicas”. O vínculo entre intelectuais e povo, ao invés de ser baseado sobre livros sacros, permaneceria na forma de um “fanatismo” que daria lugar a “uma quantidade psíquica de emoções e impulsos que acabam por prolongar-se também em tempos normais”. Nas zonas isoladas do Norte da África, a mediação entre o povo e a divindade se dava não tanto através dos intelectuais e do clero quanto através da interposição dos santos populares. Uma vez que muitos destes santos recordavam “os velhos ídolos das religiões vencidas do Islam”, o fenômeno conferia um aspecto quase politeísta à religião popular daquela zona. A observação continua a ter uma certa pertinência ainda hoje, visto que perduram as religiões sincréticas, como aquelas do catolicismo com elementos de animismo, atualmente comuns em certas partes do mundo. Também o comentário sobre o fanatismo continua tendo certa relevância ainda que agora a sustentá-lo exista uma casta intelectual fundamentalista mais difundida do que na época em que escreve Gramsci, acrescentando o fato de que o fanatismo não é nem limitado a uma religião nem apenas à religião enquanto tal.

²⁸¹ Um comunista muçulmano da época, M. Sultan-Galiev, declarou que uma típica paróquia islâmica da Ásia Central soviética tinha entre 700 e 1.000 habitantes, sob a direção de um Mulá e dois assistentes, enquanto um papa ortodoxo tinha em média entre 10.000 e 12.000 paroquianos: ver Carr, Edward Hallett, *A History of Soviet Russia. The Bolshevik Revolution 1917-1923*. Vol.1, Pelican, Harmondsworth 1966, p. 329, nota 3.

Para o sufismo, tendência mística e missionária cuja origem remonta aos primeiros decênios do Islã, os santos poderiam ser “homens privilegiados [...] que podem entrar em contato com Deus” enquanto que para o povo, poderia ser um santo “ou mesmo um homem desconhecido, um peregrino que páre em algum lugar para cumprir obras de ascetismo e caridade”. Gramsci não aprofunda o termo “peregrino”, mas poderia ser entendido ainda no sentido especificamente sufista de “peregrino espiritual”, à procura de contato com a divindade. O sufismo tinha uma das suas bases no Magrebe onde há tempos existiam outras tendências similares, místicas ou semi-místicas, como, por exemplo, o marabutismo (discutido no mesmo Q5§90), fenômeno que também incorporava figuras de santos locais. A afinidade do marabutismo com o sufismo frequentemente induzia à confusão entre as duas tendências. Os Marabutos, segundo Ducati, desenvolviam também a função de juizes de paz e, às vezes, a de chefes das insurreições contra os europeus. Gramsci conclui este parágrafo citando a opinião do autor que tais santos constituíam uma força que poderia representar “o obstáculo maior para a difusão da civilização ocidental” ou então “um auxílio precioso da expansão européia”.

Como se pode ver, também neste caso, os chefes religiosos podiam desenvolver um papel político análogo ao dos quatro personagens discutidos no Q2§30. Naquele caso, entretanto, os personagens eram dirigentes políticos, em primeiro lugar, que desempenhavam também um papel religioso. Porém, no artigo de Ducati, a ênfase é dada à função religiosa dos personagens que poderiam ter, secundariamente, um papel político. O aspecto comum em ambos os artigos de Gramsci é a discussão sobre o ponto de vista instrumental dos autores, interessados apenas nas possibilidades de utilizar melhor, como peças do jogo dos países imperiais ou como condescendentes aos seus projetos, os chefes do mundo muçulmano de então.

* “Viandante” no original em italiano (n. t.)

5 O papel do clero

Contrariando aquela leitura, a questão principal para Gramsci era a adaptação do Islam à civilização moderna. Bastante otimista, o pensador sardo afirma no Q2§90 que, especificamente, “a ausência de uma maciça organização eclesiástica do tipo cristã católica deveria tornar mais fácil a adaptação” a esta civilização que, na sua forma “industrial-econômico-política, terminaria por triunfar também no Oriente” – um juízo que repete para a Índia e para a China no Q7§62. A “dificuldade mais trágica para o Islam”, continua Gramsci no parágrafo do segundo Caderno, seria constituída pelo fato de que os países de maioria muçulmana eram exemplos de “sociedade entorpecida por séculos de isolamento, apodrecida sob regimes feudais” que acabariam sendo postas bruscamente em contato com “uma civilização frenética que já está na sua fase de dissolução”. O cristianismo, por outro lado, tinha “precisado de bons nove séculos para evoluir” e tinha se “adaptado molecularmente”, tornando-se “uma grande hipocrisia social”. O Islam, aliás, já estava em evolução e não seria mais aquele da Primeira Guerra e, segundo pensava, o elemento então dominante em tal evolução era, como ele já havia observado no caso específico de Yahyâ, “o sentimento nacional”. Como Gramsci ressalta aqui, enquanto o cristianismo evoluiu em pequenas etapas num período de nove séculos (parece que a partir do grande cisma cristão entre leste e oeste) “o Islam é obrigado a correr vertiginosamente”.

Existe um vínculo, inclusive lingüístico, entre este parágrafo, Q2§90, e um outro, escrito muito provavelmente apenas alguns dias antes. No Q2§90, Gramsci afirma que “a dificuldade mais trágica para o Islam” consiste na sua “sociedade entorpecida por séculos de isolamento” enquanto no Q2§86, falando da Índia, chama a atenção para o seu “secular entorpecimento social” e continua afirmando que “a crise durará ainda por muito tempo e será necessária uma grande revolução para que se inicie uma solução”. Ele conclui o

parágrafo comentando que muitas das observações que o autor do artigo faz a respeito da Índia, “poderiam ser feitas em relação a muitos outros países e outras religiões. Ter em conta”. Os pontos de semelhança entre os dois parágrafos induz à hipótese de que os comentários sobre o subcontinente indiano – onde além dos hindus viviam também sessenta ou setenta milhões de muçulmanos, fato não comentado por Gramsci – podem ser válidos também para as sociedades Islâmicas em geral.

Fazendo uma comparação com aquilo que ele disse a respeito dos intelectuais da Índia (parágrafos Q2§86 e Q6§32) é, sobretudo mas não exclusivamente, aos intelectuais leigos que ele se remete. Na Índia, os intelectuais “tornaram-se a expressão das classes médias e industriais” produzidas pelo industrialismo, mas Gramsci ainda não via nestas “o novo (espírito crítico) [...] difuso a ponto de formar uma ‘opinião pública’ que se contraponha ao velho” (Q2§86). Os intelectuais leigos, todavia, constituíam a categoria capaz de criar as escolas para as massas indianas (Q6§32). Fica implícito no discurso de Gramsci que a fase de desenvolvimento político dos países árabes-muçulmanos, que ainda lutavam para afirmarem-se como nações, não era a de países sob o domínio colonial no *stricto sensu*, tal como o era a Índia, cujo povo estava vivendo uma fase relativamente avançada do movimento nacionalista (Q2§48 e Q1§134). Os líderes indianos da época, conduziam uma batalha antiimperialista relativamente coerente, enquanto os árabes sobre os quais se discutia no Q2§30, apesar dos filhos de um deles (Husayn), eram de um modo ou de outro todos cúmplices do imperialismo ocidental. Esquematizando, talvez se pudesse retomar as posições gramscianas dizendo que os movimentos nacionais do mundo árabe-muçulmanos não eram caracterizados por uma luta contra a potência imperial enquanto tal, pois, ao contrário, estes tomavam partido de uma ou outra potência (por exemplo, da Inglaterra ou da Turquia Otomana antes da I Guerra Mundial) segundo os seus interesses mais imediatos. Tal imposição foi superada apenas nos primeiros anos após a II

Guerra quando, como exemplo típico do novo nacionalismo, mais ao compasso dos tempos, foi fundado por Michel Af'laq o partido Ba'ath pan-árabe.

6 O exercício do poder imperial

A questão do exercício do poder colonial sobre os países subalternos está, também, na base de uma outra nota (Q2§63) intitulada "Itália e Egito". Como freqüentemente acontece nos parágrafos sobre as questões internacionais, a fonte sobre a qual Gramsci se baseia é um artigo publicado na Nuova Antologia, desta vez extraído do livro *Manuale di questioni politiche dell'Oriente musulmano*, de Romolo Tritonj, autor que Gramsci define como "sério e informado" sobre as questões do Oriente Médio. O texto de Tritonj é centrado sobre a questão das chamadas capitulações, isto é, daqueles tratados através dos quais um cidadão residente no território de um Estado estrangeiro era submetido à jurisdição do seu próprio país e não àquela do Estado hospedeiro. Tal sistema remontava aos tempos nos quais a soberania era vinculada à pessoa e não ao território e, no início, tinha sentido quando se tratava de pequenas delegações comerciais. É fácil intuir, todavia, que também as capitulações tornaram-se logo um instrumento do poder imperial, criando uma classe privilegiada isenta da jurisdição local. A natureza do sistema era tal que a nação subalterna não tinha poderes sobre os estrangeiros nem em matéria de impostos nem em tarifas alfandegárias. No caso particular da Turquia, o novo Estado que herdou os tratados do Império otomano conseguiu um acordo formal para a abolição das capitulações com relação às nações vitoriosas na I Guerra Mundial somente depois da chegada de Mustafa Kemal ao poder, em 1923. O sistema continuou, entretanto, até 1929, resultando, conseqüentemente, em perda de renda, autonomia e dignidade para jovem Estado.

Tritonj exprimia o temor de que, por causa dos quatro pontos sobre os quais se estabelecera em 1922 a independência, ou melhor, a semi-autonomia, do Egito, a Grã-Bretanha pudesse romper a unidade das grandes potências e agir sozinha “afirmando resguardar a ‘proteção dos interesses estrangeiros’” no Egito.²⁸² Para Tritonj, os interesses italianos estavam melhor salvaguardados pelo método das capitulações, tendo-se em conta o que uma iniciativa britânica unilateral poderia significar. (De fato, na seqüência de uma revolta de jovens soldados egípcios, a Grã-Bretanha rompeu com todos os acordos do duplo controle que mantinha sobre o Egito juntamente com a França e ocupou o país provocando, segundo um historiador pró-britânico, apenas na cidade de Alessandria, a morte de cidadãos egípcios mas também a de mais de dois mil residentes não egípcios.)²⁸³

As capitulações serviam, segundo Tritonj, para manter unida a colônia italiana e, naqueles países mediterrâneos onde tinha sido abolida, a emigração italiana tinha cessado ou sido gradualmente eliminada (Turquia), ou ainda, a colônia tinha sido desnacionalizada (Tunísia). A Grã-Bretanha tinha no Egito uma colônia numericamente “muito exígua” e, por isso, não tinha interesse em manter as capitulações mas, aceitando as suas abolições o país imperial teria “vend[ido] a pele alheia”. Gramsci afirma que os italianos “queriam ter a amizade dos nacionalistas mas fazer a política da colônia italiana no Egito, deixando todo o ódio da situação criada pela Europa sobre os ombros da Inglaterra”. Depois, acrescenta um comentário bastante enigmático: “ver nas revistas as opiniões sobre os acontecimentos egípcios de 1929-30”. Isto é, certamente, uma referência às eleições de 1929, vencidas pelo Wafd, um par

²⁸² Além da proteção dos interesses estrangeiros, os outros três pontos eram a segurança das comunicações imperiais, isto é, do Canal de Suez como “estrada maior” para chegar até a Índia, a defesa do Egito e a questão do Sudão – todos pontos (não elencados no parágrafo) concebidos para reforçar o Império Britânico.

²⁸³ McCarthy, Justin, *A History of our Times*, vol. V, Chatto and Windus, London 1900, p. 86.

tido nacionalista moderado, em oposição ao rei Fu'ad.²⁸⁴ Este, investido como rei-fantoches britânico em 1922, tinha sempre tentado excluir os nacionalistas do poder efetivo, dissolvendo o parlamento e governando muitas vezes por decreto real. Entretanto, a vitória do Wafd nas eleições de 1929 conduziu o parlamento egípcio à tentativa de fazer oposição à completa mão livre que Londres desejava manter nos territórios das rotas marítimas em direção à Índia, entendidas como de grande importância estratégica.²⁸⁵ O choque entre Fu'ad e o Parlamento era inevitável: o rei suspendeu a constituição e promulgou uma outra além de uma lei eleitoral formulada com o objetivo de reduzir drasticamente a influência do Wafd. Esta formação, todavia, manteve uma posição relevante e, às vezes, dominante na vida nacional até o crescimento de uma nova geração de nacionalistas mais radicais, cujo máximo representante, Gamal Abdel Nasser, derrubou a corrupta monarquia de Faruq, filho de Fu'ad, no Golpe de Estado dos "Oficiais Livres" em 1952.

Outros comentários de Tritonj a respeito do mundo árabe-islâmico são discutidos por Gramsci no Q5§107. Desta vez, estão em questão as mudanças na situação da Síria, da Palestina, da França e da Grã-Bretanha no que se refere aos acordos pós-bélicos e, como observa Gramsci, quanto ao significado destes para a situação pós-czarista. Recorde-se antes de mais nada que o Império Otomano – aliado das Potências

²⁸⁴ A própria palavra "Wafd" indica "delegação", numa referência à delegação que os nacionalistas egípcios mandaram ao alto comissário Britânico dois dias depois do armistício de novembro de 1918. A administração britânica se recusou a encontrar a delegação e mandou encarcerar o seu chefe carismático, o Paxá Sa'd Zaghul, provocando uma revolta em todo o país. No seu VI Congresso, (1928) a IC julgava a sua oposição ao Imperialismo como "de caráter reformista e colaboracionista de classe" e que a Wafd tinha "mais de uma vez traído a luta pela emancipação nacional" (Sixth World Congress of the Communist International, 1928, *The Revolutionary Movement in the Colonies*, Modern Books, London 1929, pp. 31-32). Recorde-se que a leitura deste juízo sobre a Wafd foi feita durante o Congresso que se caracterizou por propor uma guinada sectária e uma política ultra-esquerdista.

²⁸⁵ Cfr. Hobsbawm, Eric, *The Age of Empire*, Weidenfeld and Nicolson, London 1987, p. 68.

Centrais durante a I Guerra Mundial – compreendia também a Palestina, que tinha representantes no parlamento imperial de Istambul. Recorde-se ainda que os Otomanos tinham tomado medidas repressivas contra o ressurgente nacionalismo árabe e uma vez que diversos Estados e staterelli árabes estavam sob a proteção da Grã-Bretanha, convinha a este último país a consolidação dos vínculos com os árabes para uma função antigermânica, oferecendo a eles mais vantagens do que aquelas que teriam recebido dos otomanos. Em 1915, a independência de uma parte dos territórios árabes foi oferecida pelo alto comissário britânico para o Egito como parte das negociações com Husayn ibn 'Ali, já no poder como Emir do Heggias. Este último teria interpretado que do acordo constava também a independência do território que compreendia a Palestina. No mês de maio de 1916, entretanto, a Grã-Bretanha, a França e a Rússia teriam fechado um acordo não sobre a independência mas sobre isto que, nesta nota, também Gramsci chama de “internacionalização” de pelo menos grande parte da Palestina; tal solução representou “o programa mínimo italiano”. Na seqüência, a queda do czar ofereceu para as outras duas nações, signatárias do acordo, a desculpa para modificar as suas posições e para excluir a Itália desta parte do butim. A Itália, como nota Gramsci, permaneceu “no eixo porque a França teve a Síria sob o seu comando e a Inglaterra a própria Palestina”. A França continuava a ter na sua esfera de interesses também a parte sul oriental da Turquia, zona contígua com a fronteira setentrional da Síria. (Aliás, em 1920, uma tentativa de proclamar Faysal, filho de Husayn, como rei da Síria terminou na sua expulsão do país por parte da França e ele teve de contentar-se com a coroa do Iraque: veja abaixo.) O Pacto de Londres (em abril de 1915) estabeleceu que, e isto foi reconfirmado depois do fim das hostilidades bélicas, para a Itália ficava “a região mediterrânea próxima à província de Adalia” (ou seja Antalya), isto é, a parte sul oriental da Turquia (Q2§19). Escrevendo na coluna “Sotto la Mole” do Avanti!, Gramsci já tinha ironizado por duas vezes com relação às

possibilidades de lucro que os italianos esperavam obter ali. Fazendo referência à lenda virgiliana da fundação de Roma, ele escreveu que “renasceram todos os mitos febeus. O sangue de Enea refermenta nas veias arterioscleróticas de professores, jornalistas, siderúrgicos e armadores; as vontades se estendem em direção ao Oriente e teremos os Argonautas tentadores das difíceis grotas dardanélicas...”.²⁸⁶ Como talvez fosse previsível, um outro tratado (de Sèvres), que deveria ter sancionado a divisão da Turquia nas esferas de influência, não foi nunca ratificado e foi superado por aquele de Losanna (1923) que restabeleceu a soberania turca em Anatólia.

Enquanto isso, as forças mais decisivas da sociedade turca andavam adiante. Em 1920, em Ankara (Angora), em oposição àquilo que permanecia do parlamento otomano de Istambul, depurado dos seus deputados incômodos pelas forças britânicas, convocou-se a Grande Assembléia Nacional que em 1923 nomeou Kemal como presidente da nova república turca. A influência italiana na Turquia esvaneceu rapidamente e seu último movimento parece ter sido aquele mencionado acima, no Q2§19. Neste parágrafo, Gramsci cita, com uma bela dose de ceticismo, a observação de que a Turquia cedera “diante da iminência de uma intervenção italiana” e, como consequência, visto a falha “ação militar de Moscou sobre o Meandro e sobre o Tigre” (ambas as opiniões expressas pelo autor do artigo discutido por Gramsci), aconteceu a “cessão de Mossul ao Iraque (isto é aos ingleses)”. Uma tal cessão de território poderia parecer estranha nos tempos de hoje, mas, recorde-se que os todos lugares mencionados faziam parte do ex-Império Otomano e que os Estados nesta parte do mundo, inclusive o Iraque – até então conhecida como a região da Mesopotâmia –, eram ainda em vias de formação. Graças aos meios de persuasão da R.A.F que

²⁸⁶ *Avanti!*, ed. Torinese, 15 de fevereiro de 1918 e 10 abril de 1919, atualmente em *La Città Futura 1917-1918*, Einaudi: Torino, 1982, pp. 662-4 e em *Sotto la Mole 1916-1920*, Einaudi, Torino 1975 (4ª edizione), p. 474. (A citação no texto é do segundo artigo.)

bombardeou a população civil – sobretudo a kurda – com projéteis de gás,²⁸⁷ Mossul foi induzida, com as suas reservas de petróleo, a unir-se às províncias de Bagdá e Basra para formarem o atual Estado do Iraque, primeiro sob o Emir 'Abd Allah, segundo filho do mesmo Husayn citado acima, e depois, quando este refutou a coroa, sob o seu Irmão Faysal. A Grã-Bretanha conseguiu portanto controlar um bloco de Estados naquela zona: além do Iraque, tinha sob a sua proteção Transjordânia, cujo Emir (rei após a II Guerra Mundial) era exatamente 'Abd Allah; a Arábia Saudita era um dos seus estados-clientes e, como foi observado acima, tinha também mando sobre a Palestina. Em um dos seus raríssimos comentários sobre o Petróleo, Gramsci nota que no Irã “o anglo pérsico Burmah [podia] considerar-se governança britânica” (Q2§54). Enfim, o Egito era impotente no confronto com o governo de Westminster.

Estranhamente, o único comentário de Gramsci sobre a Palestina, a parte aquele sobre a sua internacionalização, foi simplesmente perguntar-se, a propósito da declaração de 1917 do então Ministro do Exterior britânico Balfour, “em que coisa o novo movimento sionista, nascido após a declaração de Balfour, tinha influenciado os judeus italianos?” (Q3§130). Para Gramsci, os judeus italianos não eram objetos de “um anti-semitismo popular (que é o anti-semitismo clássico, aquele que provocou e provoca tragédias)”²⁸⁸ e se declarava não convencido das opiniões do amigo Piero Sraffa, argumentando que seria uma tentativa de “fazer de novo dos judeus uma comunidade isolada”. Isto lhe parecia uma tendência “‘subjétiua’ dos velhos rabinos e dos jovens sionistas”.²⁸⁹ Destes comentários deduz-se que Gramsci considerava improvável a

²⁸⁷ Omissi, David. “*Baghdad and British bombers*”, *The Guardian*, 19 de janeiro de 1991; para ulteriores informações sobre o papel imperial da R.A.F. ver o livro do mesmo autor, *Air Power and Colonial Control: The Royal Air Force 1919-1939*, Manchester University Press, Manchester 1990.

²⁸⁸ Gramsci, Antonio. *Lettere dal Carcere*, Einaudi, Torino 1975 (5ª edizione), p. 591 (carta a Tania de 21 de março de 1932).

²⁸⁹ Gramsci, Antonio, *op.cit.*, pp. 569-570 (carta a Tania de 8 de fevereiro de 1932).

criação de um forte movimento sionista na Itália, assim como, na esteira da declaração de Balfour, ele considerava 'irrealizável a constituição de um Estado israelita na Palestina'.²⁹⁰ Considerando a época em que escrevia e o número bastante limitado de imigrantes judeus em direção à Palestina, talvez não surpreenda que não haja aceno em relação aos eventuais problemas que poderiam nascer no Oriente Médio, apesar da promessa do estadista britânico, feita quando era iminente a conquista de Gaza e de Jerusalém por parte do exército britânico que avançava pelo Egito. Na sua carta-declaração ao Barão Lionel Walter Rothschild, um dos máximos dirigentes da comunidade judaica britânica e membro da família de banqueiros que há muito financiava diversas colônias sionistas na Palestina, Balfour assegurou que, depois da criação ali de uma casa nacional judaica (não como reivindicaram Chaim Weizmann e outros dirigentes sionistas, que a Palestina devesse ser "a casa judaica") seriam respeitados "os direitos civis e religiosos da comunidade não-judaica já existente na Palestina". Em uma nota bastante irônica, (Q3§130), Gramsci se limita a perguntar "em que coisa o novo movimento sionista, nascido depois da declaração de Balfour, teve influências sobre os judeus italianos?".

7 Os movimentos populares

No que diz respeito aos movimentos nacionais ou nacionalistas e ainda aos movimentos populares não operários, podemos tomar como caso paradigmático a posição adotada por Gramsci com relação aos camponeses de um lado e aos reformistas do outro.

Em certos casos, os camponeses conseguiram criar movimentos e ter líderes com uma expressão independente das forças reacionárias do Vaticano. O mais conhecido deles, Guido Miglioli,

²⁹⁰ Gramsci, Antonio. *Avanti!*, 21 de março de 1918 atualmente em *La Città Futura* 1917-1918, op.cit., pp. 758-9.

era católico praticante e líder da esquerda camponesa no Partido Popular italiano. Com exceção de uma crítica inicial feita a Miglioli, quando ele pretendeu ultrapassar à esquerda os comunistas,²⁹¹ o posicionamento de Gramsci em sua direção foi sempre positivo, diferentemente de Serrati (antes da adesão do líder ao PCI)²⁹² que da esquerda bordiguista defendera que os camponeses deveriam ser afastados da influência de Miglioli, inclusive no Congresso de Lion de 1926.²⁹³ A diferença de estratégia com relação a Gramsci não podia ser maior. Enquanto para os bordiguistas Miglioli era inconfiável porque não era comunista, ele já tinha, na realidade, sido expulso do Partido Popular no ano anterior por ter sustentado a tese da unidade sindical inclusive em nível internacional, e trabalharia, pouco depois, junto ao Krestintern, la internacional Vermelha dos Camponeses.²⁹⁴

É significativa a posição de Gramsci em relação à política de frente única, tanto em contraposição aos reformistas quanto à ala esquerda de Bordiga. Estes, no seu protesto contra a exclusão dos organismos dirigentes comunistas da esquerda comunista, se perguntavam por que eram considerados “ortodoxos” por um liberal de esquerda como Gobetti, um expoente do partido autonomista sardo como Emilio Lussu ou um líder católico de esquerda como Miglioli. A resposta de Gramsci era a de que estes não eram ortodoxos, que o liberal Gobetti era “mais à esquerda que os próprios maximalistas” e Miglioli representava o deslocamento à esquerda de

²⁹¹ Artigo não assinado, mas de Antonio Gramsci, no *L'Ordine Nuovo* de 21 de junho de 1919 sob o título *La settimana politica*, atualmente em *L'Ordine Nuovo 1919-1920*, Einaudi, Torino 1954, pp. 244-245.

²⁹² Artigo *Serrati e il fronte unico*, não assinado mas de Antonio Gramsci, no *L'Ordine Nuovo* de 19 de março de 1922, atualmente em *Socialismo e Fascismo*, *L'Ordine Nuovo 1921-1922*, Einaudi, Torino 1966, pp. 480-482.

²⁹³ Spriano, Paolo. *Storia del Partito Comunista Italiano*, Vol.1: Da Bordiga a Gramsci, Einaudi, Torino 1967, p. 502.

²⁹⁴ Spriano, Paolo, op. cit., pp. 434-435.

“determinadas massas camponesas católicas que querem lutar contra o fascismo junto ao proletariado revolucionário”.²⁹⁵ Estes são exemplos que oferecem um paradigma sobre o tipo de alianças que Gramsci tinha em vista e que esperava entre as forças revolucionárias e as massas camponesas e não proletárias do Islam, assim como o papel dos intelectuais e dos dirigentes não comunistas dentro de tais alianças. Os reformistas, entretanto, protestavam que, enquanto os seus expoentes tinham sido excluídos da Internacional, a frente única proposta por esta organização incluía também nacionalistas não socialistas: “O Executivo de Moscou [...] disse que Turati não é digno de pertencer à internacional. E sabeis quem o é para a Internacional? O Paxá Enver, o jovem turco, nacionalista exaltado”. Acena ainda à posição expressa algum tempo antes pelos reformistas alemães contra a exclusão do ilustre economista Rudolf Hilferding enquanto diziam, podiam entrar “o mulah de Kiva e o de Samarcanda, que não sabem nem mesmo quem foi Marx”.

A este ponto é interessante abrir um parêntese para um comentário explicativo sobre Enver e a revolução turca que, sob a direção de Kemal Atatürk, procurou o apoio da Rússia revolucionária. No âmbito da Internacional, Kemal foi considerado o líder de um movimento de libertação nacional que tinha alguns pontos em comum com os bolcheviques. De fato, um certo movimento comunista nativo, que de vez em quando desembocava em soviets camponeses, foi considerado por Kemal como complementar ao seu movimento nacionalista e antiimperialista. Mais do que o conteúdo social da revolução kemalista, entretanto, parece que foi o aspecto nacionalista e especificamente antibritânico de tal movimento que chamou a atenção dos dirigentes da Internacional. Entretanto, com

²⁹⁵ Artigo *Vecchia musica*, não assinado mas de Antonio Gramsci, no *Unità* de 2 de julho de 1925, atualmente em *La costruzione del partito comunista 1923-1926*, Einaudi, Torino 1971, pp. 376-377; a referência a Enver, aos Mulás e também a Hilferding dizem respeito a velhas polémicas social democráticas do período da formação do PCI.

todos os limites da experiência turca, não se sustenta a afirmação do diplomata afegão Sirdar Ikbal Ali Shah (Q2§90) de que as reformas kemalistas representavam não tanto “uma ‘novidade’ mas [...] um retorno ao antigo, ao puro”. Contra esta posição, Gramsci observa (Q10, parte II, §41iv) que, como parte do seu processo de modernização, a Turquia kemalista tinha inovado notavelmente o sistema legal, introduzindo neste, inclusive, códigos ocidentais. Segundo Gramsci, sustentar que as reformas representavam um retorno às origens era demonstrar que no Islam, tal como no catolicismo, já havia um “jesuitismo”, ou seja, era sustentar que os fenômenos positivos já são preexistentes na estrutura ideológica da fé e, por isso, não requerem medidas e reformas radicais de proveniência externa a esta.

O Paxá Enver, chamado em causa pelos reformistas, tinha sido ministro da guerra do império turco otomano no primeiro conflito mundial. Depois, por um certo tempo no imediato pós-guerra parecia que quisesse cumprir um ulterior passo adiante com relação a Kemal e inserir a Turquia na frente antiimperialista mundial. Depois de um encontro com Radek em uma prisão da Alemanha, ofereceu seus serviços ao governo russo e, no verão de 1920, concluiu um tratado de amizade russo-turco. Em setembro daquele ano, apesar da sua responsabilidade no massacre turco dos armênios, Enver foi um entre as diversas centenas de convidados e delegados ao Congresso dos Povos de Oriente em Baku. Lá teve de fazer autocrítica ao mesmo tempo em que apresentava como inimigo do imperialismo britânico, recebendo apoio das organizações revolucionárias, sobretudo, do ex-império otomano. Com base nestes fatos, e por um breve período, cresceu a sua reputação de campeão da revolução mundial nos círculos socialistas ocidentais.²⁹⁶

²⁹⁶ A parte a citação do segundo caderno, as outras informações sobre Kemal e sobre Enver são extraídas de Carr, Edward Hallett, *A History of Soviet Russia. The Bolshevik Revolution 1917-1923*. Vol. 3, Pelican, Harmondsworth 1966, pp. 248-249 e 262-268.

Este pano de fundo ajuda a compreender os motivos pelos quais a Internacional lhe forneceu apoio político, contava sobretudo o seu potencial em relação aos povos orientais e, por isso, se compreende também os motivos da sua defesa por parte de Gramsci. A diferença entre um como Turati, de uma parte, e Enver, ou com muito maior razão Miglioli, da outra, estava nas potencialidades políticas. Turati, junto à direita social-democrática, não teria jamais se deslocado à esquerda enquanto os outros dois dirigentes ofereciam alguma esperança de que pudessem colaborar com as forças comunistas e, mais importante, juntamente com os seus seguidores. No caso de Enver, todavia, o augúrio não era bem fundado: em 1922, foi fazer a mediação entre os pan-islamistas rebelados contra a república dos soviets do Turkestão, que compreendia também representantes dos camponeses muçulmanos (os Dehkan), mas aderiu à rebelião e foi morto em combate.²⁹⁷ *Ex post*, parece que a crítica social democrática sobre eles e outros dirigentes tradicionais, como o “mulá de Kiva” – mais interessados numa gestão personalista do poder que em uma gestão social –, seja justificada. De fato, os revolucionários logo expulsaram o Khan de Kiva (ou “Khiva”). Ao mesmo tempo se deve ter em conta que a própria Khiva, sob o nome histórico de Khorezm, tornou-se uma república soviética, ainda que inicialmente não socialista, em abril de 1920,²⁹⁸ poucos meses depois da polêmica com os social-democratas. Aquilo que se pode dizer é que o fermento na Ásia central, com a formação de soviets e o deslocamento dos camponeses à esquerda assim como das massas populares Islâmicas, era uma justificativa suficiente para a aposta de Moscou e da Internacional sobre o crescimento dos movimentos pró-comunistas e de esquerda entre os muçulmanos da Ásia Central.

Nos escritos de Gramsci os acenos a estes acontecimentos são poucos e algumas vezes indiretos e, freqüentemente,

²⁹⁷ CARR, E. H. *A History of Soviet Russia. The Bolshevik Revolution 1917-1923*. Vol.1, op. cit. na nota 4, p. 343.

²⁹⁸ Carr, E. H., op.cit. Vol 1, p. 340.

aparecem só as conclusões alcançadas sem o raciocínio que as sustenta. Com esta nota de cautela na interpretação dos seus comentários, parece que se pode afirmar que ele não viu qualquer obstáculo insuperável que impedisse o desenvolvimento político em sentido positivo dos países de predominância Islâmica.

Que tipo de conclusões se pode extrair destas notas de Gramsci sobre o Islam e sobre os países Islâmicos? Em primeiro lugar, a escassez de apontamentos sobre a temática não é de modo algum sinal do seu desinteresse mas apenas resultado do fato que no cárcere tinha poucos materiais à sua disposição para que pudesse fazer uma análise aprofundada tanto quanto aquela que fez sobre o cristianismo. Talvez se possa dizer que são três os pontos, ligados entre eles, que Gramsci considera de primeiríssima importância: a questão da religião, aquela nacional e aquela de classe.

De vários modos, o recorte que Gramsci utiliza com relação ao Islam reflete a análise que fez sobre o cristianismo. Encontramos as questões do nexos entre religião oficial/religião popular, dos movimentos de reforma (sobretudo em relação a certa forma de puritanismo) e dos intelectuais – sejam aqueles pertencentes ao clero regular, sejam aqueles mais próximos ao povo e às suas práticas religiosas espontâneas. De fato, como se observou acima, Gramsci sublinha a distância entre a religião islâmica oficial e as crenças populares; distância que naqueles tempos, com ausência dos modernos *mass media*, era maior do que hoje. Uma medida de comparação é certamente a religião católica, mas a distância parece comum a diversas religiões e, para Gramsci, alcança sua máxima expressão “na Ásia Oriental, onde a religião do povo não tem, freqüentemente, nada a ver com aquela dos livros” (Q12§1).

Com o fim do Império Otomano, os países do mundo islâmico discutidos por Gramsci são, na sua maioria e incluindo a Turquia, ou novos ou em vias de formação e, por isso, a organização nacional-estatal do Oriente Médio assume grande relevância neste período específico. Nos seus escritos pré-

carcerários, ele parece colocar ênfase sobre a questão da revolução nacional burguesa e anti-imperialista, sobretudo com referência àquela kemalista, deixando à questão exclusiva das classes um lugar de menor importância. Uma expressão típica desta posição é o seu comentário sobre a política da União Soviética: "É dever do Estado proletário lutar ao lado dos povos oprimidos em direção à emancipação do Imperialismo opressor. [...] Eis porque estes [as repúblicas soviéticas] se simpatizam com o Marrocos, com a China, com a Síria e com os povos norte-africanos".²⁹⁹ Esta política traz suas origens da política definida no Congresso do Povos do Oriente em setembro de 1920³⁰⁰ que foi, depois de um debate sobre os movimentos antiimperialistas e as mobilizações em processo, particularmente na Ásia, sucessivamente reafirmada no IV Congresso (1922) da IC³⁰¹ do qual o próprio Gramsci participou como delegado.

Nos Cadernos, Gramsci dá relevância aos desenhos estratégicos e geopolíticos e à ingerência das grandes potências nos negócios do mundo islâmico. No caso das massas muçulmanas, discute as pré-condições de luta por seus próprios direitos e depois as primeiras ações de tal luta. De fato, a situação política de todo o mundo islâmico nos anos 20 continuava a desenvolver-se,³⁰² mas vincular as lutas nacionais

²⁹⁹ GRAMSCI, Antonio. Artigo *Il Fronte Antisovietista dell'Onorevole Treves*, *L'Unità*, 18 de maio de 1925 e reimpresso no dia seguinte ao sequestro do jornal, atualmente em *La costruzione del partito comunista 1923-1926*, cit., p. 397.

³⁰⁰ Os resultados do Congresso eram bem claros para Gramsci que lhes defendeu em um polêmico artigo *La politica estera del Barnum*, sempre contra Treves, no *L'Ordine Nuovo* de 30 de junho de 1921, atualmente em Gramsci, Antonio, *Socialismo e fascismo: L'Ordine Nuovo 1921-1922*, Einaudi, Torino 1966, p. 219.

³⁰¹ Carr, E.H., op.cit. Vol 3, p. 473.

³⁰² Ver Radek, Karl, relatório ao Executivo ampliado da IC, 15 de junho de 1923, publicada em Inglês como *The international outlook*, Communist Party of Great Britain, Londres, 1923, p. 18: "Companheiros, a Rússia não é o único perigo ao imperialismo britânico. O segundo inimigo no Oriente é constituído pelo mundo muçulmano, atualmente despertando porque encontra um ponto de concentração estatal na Turquia [...] Os muçulmanos indianos estão em fermentação. Isto explica porque a Inglaterra está tentando destruir a Turquia e porque colocou os seus vassalos gregos contra os turcos".

às lutas de classe não era tarefa fácil.³⁰³ No âmbito das internacionais o problema foi colocado por Bukharin que, como muitos outros dirigentes revolucionários de então, via um “inteiro mundo oriental [...] em um período do mais profundo fermento revolucionário. [...] Pode-se dizer que os grandes Estados industriais são as cidades da economia mundial e as colônias ou semi-colônias são as suas zonas rurais”. A solução preconizada foi a de “uma grande frente única entre o proletariado revolucionário da ‘cidade’ do mundo e os camponeses da ‘zona rural’ do mundo”.³⁰⁴ Na metáfora da cidade e campo, pelo menos uma vez, as suas conclusões se assemelharam muitíssimo ao modelo que Gramsci elaboraria no cárcere. As teses das potencialidades revolucionárias dos camponeses tinha sido sustentada por Lenin no II Congresso da Internacional, reafirmada nas conclusões do Congresso dos Trabalhadores do Extremo Oriente, realizado em janeiro de 1922,³⁰⁵ e talvez reforçada ao VI Congresso. Também lemos nas teses deste último Congresso – de redirecionamento sectário e ultra-esquerdista – que os camponeses “junto ao proletariado e como seus aliados, representam uma força impulsionadora (“a driving force”) da revolução”, embora fosse especificado que “na onda de greves em massa que pela primeira vez tomam a Palestina, a Síria, a Tunísia e a Argélia” só “aos poucos, e muito lentamente, os camponeses vão sendo envolvidos na luta”.³⁰⁶

³⁰³ Naqueles países do Oriente Médio e do Magrebe nos quais “não eram desenvolvidas as diferenças de classe, isto é, no Marrocos, entre os Druze, na Síria e na Arábia” as forças populares tinham o dever imane de combater sobre dois *fronts*: aquele nacional-revolucionário contra o imperialismo, que poderia incluir a cooperação temporária com os chefes feudais e patriarcais e, ao mesmo tempo, aquele contra o sistema feudal destes mesmos chefes. Ver aquela parte dos atos do VI Congresso da Internacional no opúsculo *The struggle against war and the tasks of the Communists, Communist Party of Great Britain*, Londra s.d. mas de 1929, p. 32.

³⁰⁴ BUKHARIN, N. I., relatório sobre o movimento revolucionário Internacional ao XII Congresso (1923) do PC russo, citada em Cohen, Stephen, *Bukharin and the Bolshevik Revolution*, Wildwood House, London 1974 (reedição, p. 149).

³⁰⁵ CARR, E. H., op. cit. vol 3, p. 521, aqui cita as palavras textuais do arrazoado do mesmo Congresso (*Der Erste Kongress der Kommunistischen und Revolutionären Organisationen des Fernen Osten*, Hamburg 1922, p. 124).

³⁰⁶ *The Revolutionary Movement in the Colonies*, op.cit. nella nota 7, pp. 28 e 5 respectivamente.

A posição de Gramsci sobre a aliança com os camponeses, expressada diversas vezes nos anos 20, parece bastante consonante com aquela da Internacional. No único discurso que chegou a pronunciar na Câmara dos Deputados, tinha em vista uma aliança deste tipo quando, fazendo referência de novo a Miglioli, afirmou que “as massas camponesas, mesmo católicas, se encaminham em direção à luta revolucionária”.³⁰⁷ A questão chave colocada por ele, presente ainda no ensaio sobre a “Questão Meridional” nas teses de Lion, era aquela de “abrir caminho para uma aliança entre operários e camponeses para a luta contra o capitalismo e o Estado burguês”. Entretanto, para realizar tal aliança, como teve de observar, era necessário destruir a influência do Vaticano que tinha os camponeses como “exército de reserva da reação”.³⁰⁸

Já observamos que Gramsci via não apenas possibilidades de um desenvolvimento autônomo dos movimentos no mundo muçulmano mas também exemplos concretos destes além de uma forte analogia entre os movimentos populares islâmicos, camponeses, e outros, e o movimento camponês católico. A hierarquia religiosa católica era conservadora e conservadores parecem ter sido no plano sócio-econômico também os dirigentes religiosos islâmicos. Tinha, porém, em certos dirigentes islâmicos uma sobreposição de função religiosa e função política e estes freqüentemente desenvolviam um papel moderadamente positivo com relação à questão nacional embora permanecessem mais ambíguos quanto à política sócio-econômica.

A posição adotada por Gramsci a respeito desta última questão poderia parecer banal, mas absolutamente não o é: ele reconhece o potencial revolucionário dos camponeses, uma

³⁰⁷ GRAMSCI, Antonio, *op.cit.* discurso na Câmara, relatado no *L'Unità* de 23 maio de 1925, atualmente em *La costruzione del partito comunista 1923-1926*, cit., p. 84.

³⁰⁸ GRAMSCI, Antonio, intervenção à Comissão política do III Congresso do PCI (Congresso de Lion), atualmente em *La costruzione del partito comunista 1923-1926*, cit., pp. 483-484.

classe não proletária caracterizada no mundo islâmico por uma forte consciência religiosa – como no caso dos camponeses italianos. Uma geração após a redação destes escritos, as posições expressas por certos e importantes partidos comunistas dos países industrialmente avançados eram bastante diversas, tais como, por exemplo, aquela dos comunistas franceses na Argélia. Para eles, os muçulmanos ainda presos “às forças do fanatismo intrínseco àquela religião [...] seriam certamente ‘iluminados’ um dia mas, na espera desta longínqua tomada de consciência, o papel revolucionário, mesmo no seu próprio país, pertenceria à elite européia”.³⁰⁹

Aqui estão claras, de um lado, a negação de qualquer papel revolucionário para as classes não proletárias e, por outro lado, a reivindicação, em modo paternalista da função dirigente de uma “elite” proveniente do país-metrópole e, nem ao menos, diretamente proletária. É nítida a distância tanto das posições precedentemente formuladas pela Internazionale como daquelas formuladas por Gramsci, cujo único ponto de contato é a necessidade de opor-se em àquele tipo de ideologia religiosa que encontra seu aliado nas forças da reação. Talvez, paradoxalmente, o posicionamento “à direita” dos comunistas franceses é que se revelava análogo à posição da ala bordiguista do PCI que entendia que as massas não proletárias não eram capazes de avançar sobre posições anticapitalistas e revolucionárias se não fossem retiradas pelo partido comunista da esfera de influência dos seus líderes.³¹⁰

Enquanto o próprio Gramsci, nas notas aqui discutidas, não aprofunda o discurso sobre uma aliança de classes populares

³⁰⁹ Descrição devida à Maxime Rodinson, *Il fascino dell'Islam* (tr. italiana de M.G. Porcelli), Edizioni Dedalo, Bari 1988, p. 100. Rodinson cita como exemplo deste ponto de vista a “célebre carta endereçada à secretaria do próprio partido pelos comunistas franceses de Sidi-Bel-Abbès, na Argélia”, publicada em Carrère d'Encausse, H. e S. Schramm, *Le Marxisme et L'Asie 1853-1964*, Parigi 1965, pp. 268-271.

³¹⁰ SPRIANO, Paolo. *Storia del Partito Comunista Italiano*, vol. 1: Da Bordiga a Gramsci, Einaudi, Torino 1967, p. 502.

em nível internacional, vêm em mente os seus comentários sobre as relações de classe no Ressurgimento, quando as forças em campo eram “1) a força urbana setentrional; 2) a força rural meridional; 3) a força rural setentrional; 4-5) a força rural da Sicília e da Sardenha” (Q19§26). Estendendo o modelo do Norte-Sul da Itália para a metafórica cidade-campo mundial gramsciana (e também, como vimos acima, bukhariniana) temos as primeiras bases de uma análise das forças em nível internacional, com a prerrogativa de que é necessário dar espaço a uma “força urbana meridional”, então bastante limitada tanto numericamente quanto ideologicamente mas, nas zonas aqui tratadas, já em crescimento.³¹¹ Hoje, mais do que na época, é válido um modelo similar ao “meridione”, sempre entendido no sentido metafórico de “sul do mundo”.

A situação que veio a desenvolver-se demonstrou diversidades segundo o país e a parte do mundo mas, movimentos e líderes, sobretudo antiimperialistas, foram criados à exaustão nos anos sucessivos à morte de Gramsci. A outra luta, mais especificamente classista, no interior de cada país é que se revelou mais difícil de conduzir. Enfim, uma dúvida: nel Q2§90, como já foi observado, Gramsci afirma que “a civilização ocidental na sua manifestação industrial-econômico-política acabará por triunfar no Oriente”. Mas não seria isto o sinal de um certo? Ele não podia certamente prever o desenvolvimento econômico do pós-II Guerra, um tipo de desenvolvimento que não pode ser continuado nem nas formas atuais nem em nível planetário sem criar uma catástrofe global. Sobre este aspecto é preciso seguir modelos mais articulados, aos quais parece que Marx já começava a pensar no final de sua vida,³¹² e sobre os quais é hora de trabalhar.

(Tradução do original italiano de Carolina Saliba)

³¹¹ The Revolutionary Movement in the Colonies, op.cit., pp. 5 e 29.

³¹² MARX, Karl, Ethnological Notebooks, org. de Lawrence Krader, Van Gorcum, Assen 1973, passim.