

*Dipartimento di Scienze Politiche  
Cattedra di Sociologia Generale e Politica*

## **IL SOCIALISMO ARABO**

**RELATORE**

Prof. Luciano Luigi Pellicani

**CANDIDATO**

Andrea Bernabale  
Matr. 078622

**ANNO ACCADEMICO 2017/2018**

*A mio nonno Cesidio,  
L'argento nei capelli e l'oro nel cuore.*

# Indice

## Introduzione

### Parte I

#### Nell'iperuranio: la via araba al socialismo

##### Capitolo I

###### 1. Alla ricerca di un socialismo extra-europeo

1.1 Le diverse nature del socialismo

1.2 Dare un nome al socialismo

1.3 Acculturazione ideologica

##### Capitolo II

###### 2. Ascesa e declino del socialismo arabo

2.1 Da al-Muqtataf a Salamah Musa

2.2 Dal socialismo all'islamismo

### Parte II

#### Dall'iperuranio al mondo reale: il socialismo arabo nel Maghreb e Mashriq

##### Capitolo I

###### 1. Maghreb. Il nasserismo e la Jamahiriya libica

1.1 Nasser e la "filosofia della rivoluzione"

1.2 Il socialismo islamico: Gheddafi e la Jamahiriya libica

##### Capitolo II

###### 2. Mashriq. Il partito Ba'ath

2.1 La triade ideologica baathista e neo-baathismo

## Conclusioni

## Abstract

## Bibliografia

## Introduzione

Comprendere la natura del socialismo arabo è una tappa fondamentale nella comprensione, decisamente più ampia, dell'evoluzione del pensiero politico arabo contemporaneo.

Duplici è infatti l'obiettivo di questa analisi: in primo luogo, comprendere come la nozione di socialismo possa essere applicata al contesto arabo e come, di fatto, viene declinata. Nel farlo verranno presi in considerazione alcuni importanti aspetti della società arabo-islamica che spiegheranno perché il socialismo, nella tradizionale accezione europea, non può essere replicato in altrettanto modo nella società araba.

Esaurito il discorso attorno la definizione del "socialismo arabo", ulteriore scopo di questa analisi è collocare il socialismo e nazionalismo arabo come tappa preliminare nel processo evolutivo del pensiero politico arabo contemporaneo, processo che culmina con l'emergere e il diffondersi dell'islamismo nelle regioni del Maghreb e del Mashriq.

L'analisi si atterrà, pertanto, ad una struttura discensionale bipartita: dal "mondo delle idee", o dall'iperuranio utilizzando un lessico platonico, fino a calarsi nel "mondo reale". Mentre nel primo si tratta di definire l'ideologia socialista araba (se di socialismo si parla), nel secondo si tratta di comprendere quale forma assuma tale socialismo dinnanzi all'evidenza storica.

In modo quasi automatico, il "mondo reale" è conseguenza delle idee, teorie e contraddizioni emerse nel "mondo delle idee" che funge, in un certo senso, da anticipatore degli eventi storici.

Infine, se la prima parte consiste sostanzialmente nel conflitto tra Islam e secolarizzazione nel mondo arabo, la seconda parte mette in luce come tale conflitto si sia sviluppato in maniera diversa nei paesi del Maghreb e del Mashriq.

## **Parte I**

# **NELL'IPERURANIO: LA VIA ARABA AL SOCIALISMO**

## **Capitolo I**

### **Alla ricerca di un socialismo extra-europeo**

#### *1.1 Le diverse nature del socialismo*

La natura del socialismo non è immutabile.

Seppur tale corrente ideologica sia comunemente ascrivibile al contesto europeo nel quale nasce e si propaga successivamente a livello mondiale, la storia dimostra come tale ideologia sia stata capace di modificare le sue caratteristiche in base al contesto in cui andava affermandosi. Ed è probabilmente proprio per tale caratteristica di adattamento, quasi camaleontica, che il socialismo ha potuto trovare grande diffusione e applicazione nel corso del XX secolo, attestandosi come l'ideologia più influente.

La più grande prova di tale asserzione è la declinazione del socialismo in un contesto totalmente differente da quello europeo dove trova i suoi albori, ovvero il contesto arabo che qui prenderemo in esame.

Nell'analizzare la nascita e la diffusione del socialismo nel contesto arabo occorre anzitutto distinguere due diverse forme di socialismo: la prima forma e declinazione di socialismo è fortemente ancorata alla dottrina marx-leninista, che vede la società socialista come uno stadio intermedio e di transizione verso la società comunista. In tale ottica, lo stato socialista non è altro che un passaggio intermedio e inevitabile verso una società senza classi e senza Stato.

La seconda forma di socialismo - ed è quella che prenderemo in esame - seppur presenta numerose affinità con il socialismo di stampo marxista come l'ostilità verso il colonialismo e l'imperialismo, a differenza della prima, non ha come obiettivo precipuo la rivoluzione globale comunista ma persegue obiettivi differenti, in primo luogo di autodeterminazione della nazione che dev'essere artefice del proprio destino e libera dalle logiche coloniali e neo-coloniali delle potenze imperialiste occidentali.

Ma cambia anche la base sociale che sottende i vari regimi socialisti che, se nel disegno politico marxista è esclusivamente la classe proletaria, nel socialismo "terzomondista" la base sociale di riferimento è l'emergente ceto medio o piccola borghesia, i militari e gli intellettuali.

È proprio quest'ultima forma di socialismo che trova le sue fortune al di fuori dei confini europei, nell'area afro-asiatica e medio-orientale nel periodo post-coloniale. Particolare attenzione ed interesse merita l'approccio e l'articolazione del socialismo all'interno della

società araba, una società arretrata economicamente e fortemente ancorata ai valori religiosi dell'Islam, tanto che la nozione stessa di "ideologia" era prima di allora sconosciuta al mondo arabo. L'emergere di un'ideologia, per di più laica, come il socialismo unitamente ad un'altra ideologia anch'essa laica e di origine europea quale il nazionalismo, rende il fenomeno come una sfida di modernità nei confronti delle comunità arabo-islamiche. Proprio per tali peculiarità il socialismo arabo può essere inteso non tanto come una semplice variazione o deviazione dal socialismo tradizionale ma come un vero e proprio genuino socialismo "arabo".

### *1.2 Dare un nome al socialismo*

Come accennato prima, la nozione di ideologia è un qualcosa di strettamente moderno nel mondo arabo-islamico. L'Islam, infatti, non si limita ad essere solo una fede religiosa ma diventa un qualcosa di onnipervasivo all'interno della società, un impegno sociale, una devozione e tende perciò ad inglobare ogni sfera del pensiero del singolo individuo e della politica stessa, come conferma lo studioso Hamid Enayat: "Il pensiero politico come indipendente e ramo separato dell'attività intellettuale è un'integrazione piuttosto recente alla cultura islamica. La maggior parte dei musulmani ha vissuto e ancora vive sotto regimi che negano loro le libertà fondamentali."<sup>1</sup>

La combinazione della pervasività della fede musulmana unita a regimi autoritari capaci di opprimere le libertà dell'individuo hanno infatti reso impossibile, secondo Enayat, lo sviluppo di un pensiero politico indipendente dalla sfera religiosa, ovvero il pensiero politico laico che si è invece affermato in Occidente. Pertanto, l'approccio allo studio della politica da parte dei teorici islamici è risultato essere sempre relazionato alle discipline religiose della giurisprudenza (*fiqh*) e della teologia (*kalam*) che disegnano le relazioni tra Stato, governanti e Shari'a<sup>2</sup>.

Sempre Enayat ci fa notare come solo sotto l'influenza della cultura europea alla fine del XVIII secolo, le elites islamiche abbiano cominciato ad adottare termini europei in una versione araba. Si usava, infatti, *al-socialiyya* per il socialismo, *al-nationaliyya* per il nazionalismo, *al-demokratiyya* per la democrazia e così via. Successivamente, questi termini arabizzati vennero rimpiazzati da veri e propri termini arabi. Tuttavia, ancora oggi alcuni termini come quello relativo alla democrazia non hanno un preciso equivalente

---

<sup>1</sup> Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, Austin, Texas, 1982, p.2

<sup>2</sup> Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964, p.49

termine arabo. Alcuni tendono a convertirlo erroneamente con il termine *shura*, che invece sembra riferirsi a un concetto decisamente diverso dalla tradizionale concezione democratica.

Ad ogni caso, nel dare un nome arabo ai vari concetti di nazionalismo, socialismo, e democrazia, i moderni pensatori islamici andavano avventurandosi in un terreno poco familiare.<sup>3</sup>

Una conversione più precisa la ebbe, invece, il termine "socialismo" che fu convertito nel termine arabo di *ishtirakiyyah* che assunse pur sempre una varietà di diversi significati e connotazioni. Il termine, che fu legalizzato nel 1934 dall'Accademia della Lingua Araba de Il Cairo, presenta la radice *sh-r-k* già esistente nella penisola araba prima dell'avvento della religione islamica. Tale radice rivela due interessanti connotazioni: la prima connotazione si riferisce al politeismo, la seconda è relativa alla proprietà comune di beni naturali come l'acqua, il fuoco ma anche delle abitazioni, una pratica che già esisteva in Yemen in tempi pre-islamici. Successivamente, con l'affermazione della religione islamica, la radice *sh-r-k* fu esclusivamente associata alla pratica sociale della condivisione e della proprietà comune. Solamente secoli più tardi, in seguito allo sviluppo del socialismo in Europa, il termine *ishtirakiyyah* fu usato nel mondo arabo per tradurre il concetto di socialismo inteso come "riforma della società al fine di eliminare la povertà e le difficoltà per consentire l'equo godimento dei doni della terra."<sup>4</sup>

Tuttavia, come fanno notare alcuni studi, il socialismo, pur essendo entrato nel dibattito politico tra i commentatori islamici verso la fine del XIX secolo, continuò ad essere percepito come un concetto europeo, un corpo estraneo alla società e al pensiero politico arabo. Come tale, il socialismo riguarderà gli intellettuali islamici solamente come spettatori.

Difatti, alla fine del XIX secolo, il termine *ishtirakiyyah* sarà sì utilizzato come equivalente arabo della nozione europea di socialismo ma seguirà, nel mondo arabo, una via e uno sviluppo autonomo che non coinciderà né con l'accezione collettivista né con l'accezione rivoluzionaria.

---

<sup>3</sup> Bassam Tibi, *Arab Nationalism: A Critical Inquiry*, New York, 1981, p.33

<sup>4</sup> Al-Muqtataf, vol.XI, anno XVIII, Agosto 1894, pp.721-729



### 1.3 Acculturazione ideologica

Dopo aver appurato il carattere moderno dell'ideologia nel mondo arabo, occorre ora - per comprendere come il socialismo si sia sviluppato pur non avendo mai profondamente rivoluzionato la società arabo-islamica - esplorare ed analizzare due concetti fondamentali: il concetto di ideologia e il concetto di acculturazione ideologica.

Bisogna quindi prima analizzare la natura dell'ideologia e i suoi rapporti con la società e successivamente analizzare il fenomeno di importazione dell'ideologia o, più semplicemente, di "acculturazione" come spiegato dallo storico inglese Arnold Toynbee.

Verso la fine del XVIII secolo, i filosofi occidentali, interrogandosi sulla natura delle idee e sulle relazioni tra corpo umano e processi psicologici, arrivarono alla conclusione che le idee non erano altro che un prodotto della mente umana, a sua volta condizionata esclusivamente dalla materia, dai processi psicologici interni all'individuo. Tale filone di studi fu infatti chiamato "materialismo fisiologico"<sup>5</sup>.

Un'interpretazione diversa fu invece prodotta verso la fine del XIX secolo: la coscienza non è più considerata essere dipendente solo dai processi fisici e psicologici del singolo essere umano ma è condizionata dalla società. Il pensiero individuale esiste solo in un contesto più ampio, ovvero è condizionato dalla sfera sociale, prima non considerata. Dunque, un approccio e un'interpretazione durkheimiana che tiene fortemente conto della socializzazione dell'individuo e del potere coattivo della società stessa.

Ne consegue che se l'ideologia cambia, cambia anche la società e viceversa<sup>6</sup>. Ideologia e società entrano in un rapporto simbiotico.

Quest'ultima preziosa interpretazione sulla natura dell'ideologia ci permette di spiegare lo sviluppo di un'ideologia occidentale in una società islamica o di qualsiasi società non occidentale, dal momento che le ideologie (intese non solo come ideologie politiche ma anche, e soprattutto, come complesso di valori e corpus normativo sociale) non nascono solo per processi endogeni ma sono prodotte dalla società e possono perciò trasmettersi da società a società e da civiltà a civiltà qualora esse vengano a contatto.

Occorre tenere a mente, infatti, il momento storico per il quale la regione mediorientale è stata soggetta all'influenza straniera colonizzatrice, ovvero quella europea. Le ideologie secolari sviluppatasi in tal periodo, compreso il socialismo, non possono essere quindi

---

<sup>5</sup> Bassam Tibi, *Islam and Modern European Ideologies*, International Journal of Middle East Studies, Vol.18, No.1, Cambridge University Press, 1986, p.17

<sup>6</sup> *Ibidem*.

spiegate come dinamiche sociali endogene ma vanno inserite in un contesto più ampio e, in particolare, all'esperienza coloniale nonché all'incontro tra civiltà e alla progressiva integrazione nel mercato globale dei paesi arabi.

Il cambiamento sociale è quindi indotto esternamente e si verifica nient'altro che un processo di acculturazione o "aggressione culturale", come descritto da Toynbee. Tale nozione, tuttavia, merita particolare attenzione al fine di tratteggiare un'analisi più precisa.

A tal riguardo, Toynbee afferma che quando due civiltà vengono a contatto si manifestano due tipi di processi: radiazione e ricezione. Il primo processo è messo in atto dalla società aggressiva ed è composta da tre elementi fondamentali: economico, politico e culturale e ognuno di essi possiede una differente capacità di penetrare la civiltà estranea.<sup>7</sup>

La capacità di introdursi in una civiltà estranea è assai più elevata per una singola componente di una data cultura (meglio se superficiale), piuttosto che per la cultura nel suo insieme.<sup>8</sup> Ovvero, la civiltà aggressiva scarica i suoi "rifiuti" nella società aggredita e per una caratteristica specifica del processo radiazione-ricezione per la quale "una cosa tira l'altra", il meccanismo diviene inarrestabile. Tale caratteristica si ascrive al fatto che la cultura non è un aggregato ma bensì un sistema i cui elementi sono legati tra loro.

Infatti, dopo essere stata introdotta, (più o meno) volontariamente, una componente allogena destabilizza le fondamenta della civiltà che l'ha accolta, iniziando a convogliare al suo interno le altre componenti della cultura straniera.<sup>9</sup>

Secondo Toynbee, i risultati di tale processo risultano assai evidenti nell'applicazione incondizionata di istituzioni politiche estranee - come, ad esempio, lo Stato moderno - al di fuori del loro ambito di origine e senza i necessari correttivi.<sup>10</sup>

Se significative sono le implicazioni del processo di radiazione, altrettanto lo sono quelle di ricezione operate dalla civiltà aggredita, ovvero la risposta che la società aggredita fornisce dinnanzi alla cosiddetta aggressione culturale.

La ricezione può essere dunque di due tipi: il rifiuto violento di tutti gli elementi appartenenti a una tradizione straniera, oppure l'adozione deliberata soltanto di alcuni di essi. Il primo corrisponde all'idealtipo "Zelota", mentre il secondo all'"Erodiano" in base a una dicotomia che Toynbee traccia in riferimento a due categorie bibliche.

---

<sup>7</sup> Arnold J. Toynbee, *La Civiltà nella Storia*, Torino, Einaudi, 1950, p.524

<sup>8</sup> Arnold J. Toynbee, *Il mondo e l'Occidente*, Milano, Aldo Martello Editore, 1956, p.65

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp.78-84

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 74-78

Lo Zelota è colui che "di fronte a ciò che non conosce cerca rifugio in ciò che gli è familiare"<sup>11</sup>, mentre l'Erodiano è colui che "agisce in base al principio che il modo più efficace di salvaguardarsi contro il pericolo dell'ignoto è quello di impadronirsi del suo segreto", ovvero se egli "si trova a dover affrontare un avversario più altamente abile e meglio armato di lui, risponde mettendo da parte il suo tradizionale metodo di guerra e imparando ad usare contro il nemico le stesse armi e la stessa tattica sue."<sup>12</sup>

Quindi, mentre per lo Zelota la risposta è un rifugio "nell'arcaismo"<sup>13</sup>, l'Erodianesimo è invece una "forma di cosmopolitismo"<sup>14</sup> che "sebbene infinitamente più efficace dello Zelotismo come risposta alla inesorabile Questione Occidentale che sta davanti all'intero mondo contemporaneo [...] non offre una vera e propria soluzione."<sup>15</sup>

Secondo lo storico inglese, infatti, l'inclusione di alcuni elementi esterni è altrettanto nefasta poiché produce instabilità e tende a dividere la società aggredita mediante una stratificazione in termini di potere e risorse economiche, creando un'intelligenza che fa da ponte verso la civiltà straniera.

Tale stratificazione - secondo Toynbee - non è altro che un sintomo di decadenza della civiltà aggredita e testimonia che "non soltanto due civiltà sono venute in contatto ma anche che una delle due è in processo di essere assorbita nel proletariato interno dell'altra."<sup>16</sup>

Toynbee, tuttavia, ritiene anche che mentre sul piano economico e politico l'occidente è riuscito a imporre il suo modello, sul piano culturale non è riuscito a conquistarne l'anima più profonda - l'anima culturale e religiosa - creando, di fatto, un'unificazione tanto diffusa, quanto superficiale.

Dunque, il socialismo arabo risulta essere un prodotto ideologico affermatosi in seguito ad un processo di acculturazione quando le due civiltà - quella europea e quella araba - sono venute a contatto e si ritiene che questo primo contatto tra il medio-oriente arabo e il colonialismo europeo sia datato al 1798, anno della spedizione napoleonica in Egitto. Di lì in avanti, il medio-oriente arabo sarà fortemente influenzato dal pensiero occidentale.

---

<sup>11</sup> Arnold J. Toynbee, *Civiltà al Paragone*, Milano, Bompiani, 1949, p.266

<sup>12</sup> *Ibidem*, p.274

<sup>13</sup> *Ibidem*, p.266

<sup>14</sup> *Ibidem*, p.274

<sup>15</sup> *Ibidem*, p.276

<sup>16</sup> Arnold J. Toynbee, *Le Civiltà nella Storia*, Torino, Einaudi, 1950, p.510

Dimostrazione di tale influenza è la modernizzazione del pensiero politico arabo, riscontrabile anche, e soprattutto, nel modernista islamico Jamal ad-Din al-Afghani le cui opere risultano essere una crasi tra i classici del pensiero europeo e quello arabo. Prende infatti in prestito da Guizot, autore dell'opera "*Histoire de la Civilisation en Europe*", l'idea che la costituzione morale degli individui determini lo sviluppo di ogni civiltà e combina tale nozione con quella di *asabiyya* del grande storico arabo Ibn Khaldun, che affermava sostanzialmente che il grado di solidarietà tra gli individui all'interno di una società sia capace di spiegare l'ascesa e il declino delle varie civiltà.

Combinando queste due nozioni, Afghani innova e modernizza il pensiero islamico concludendo che una forma moderna di Islam serve a rafforzare la costituzione morale degli individui creando un "gruppo di solidarietà" che renda capace la società musulmana di reagire adeguatamente alla sfida del colonialismo.

Sarà proprio al-Afghani, insieme a Muhammad Abduh e Muhammad Rashid Rida, a fondare il "Salafismo modernista", un movimento che tentava di conciliare la fede islamica con i moderni valori occidentali del nazionalismo, democrazia, diritti civili, eguaglianza e progresso<sup>17</sup>, da non confondere con il tradizionale e ultra-conservatore movimento salafita. Nella classificazione di Toynbee sopra descritta, il movimento salafita è assimilabile alla risposta Zelota, al contrario, il salafismo modernista è ascrivibile alla risposta Erodiana.

Tuttavia, come detto prima, le ideologie vanno di pari passo con la società ed è proprio in riferimento alle società arabe delle regioni del Maghreb e del Mashriq che il modernismo islamico si esplica in modo differente. Gli arabi del Mashriq adotteranno il nazionalismo secolare come arma liberatoria dal regime ottomano, che invece trovava nella religione islamica la sua fonte di legittimità. Il nazionalismo arabo nel Mashriq fu infatti sia secolare che pan-arabo e le stesse minoranze arabe di fede cristiana erano riconosciute come parte della *umma*.<sup>18</sup>

Al contrario, nel Maghreb, tale minoranza cristiana nemmeno esisteva e la religione islamica era considerata come elemento di coesione contro il dominatore straniero, ovvero le potenze coloniali europee.

Inizialmente, il nazionalismo arabo era liberale, anglofilo e francofilo e i suoi esponenti erano intellettuali occidentalizzati fortemente influenzati dall'illuminismo europeo.

---

<sup>17</sup> *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, Thompson Gale, 2004

<sup>18</sup> Bassam Tibi, *Islam and Modern European Ideologies*, International Journal of Middle East Studies, Vol.18, No.1, Cambridge University Press, 1986, p.22

Successivamente, l'esperienza coloniale che si verificò in seguito alla conquista del medio-oriente arabo da parte di Francia e Gran Bretagna, portò la classe intellettuale araba a virare verso un nazionalismo populista che ebbe come esponente di spicco Sati Husri, considerato il teorico del nazionalismo arabo.

Dal nazionalismo ne derivò il socialismo, il cui primo scritto in lingua araba risale al 1913 in Egitto grazie ad una pubblicazione dell'intellettuale egiziano Salamah Musa. Tale ideologia era chiaramente populista e nazionalista, come spiegò il socialista arabo George Tarabishi tracciando una netta spaccatura anche dal comunismo: "Quando hanno chiesto il contenuto del nostro socialismo, noi abbiamo risposto: il nostro socialismo è arabo e nazionalista, non internazionalista. E quando ci è stata chiesta la differenza tra il nostro socialismo e il comunismo, noi abbiamo risposto [...] il nostro socialismo è devoto a tutto il popolo e non solo al proletariato: noi crediamo che la coscienza di classe contraddice la coscienza nazionale e l'unità araba; il nostro socialismo accetta in misura ridotta la proprietà privata."<sup>19</sup>

Questa ideologia, che fu capace di mobilitare gli intellettuali e la gioventù araba, sarà poi impiegata dagli autoritari regimi militari arabi in Siria, Egitto, Libia e Iraq come fonte di legittimazione. Dagli anni '60 del novecento iniziarono a proliferare nel mondo arabo una quantità di scritti sul marxismo e traduzioni dei classici del pensiero marxista in lingua araba senza precedenti. Viene legittimo chiedersi come mai il pensiero marxista si diffuse solo negli anni '60 e non prima, anche se i partiti comunisti esistevano già dagli anni '20. La risposta che gli storici arabi danno a questa domanda è che questi gruppi e partiti costituivano una "quantità trascurabile" ma, soprattutto, il comunismo arabo era caratterizzato da un'assoluta separazione tra la teoria e la prassi, come spiegò Elias Morqus ex- membro del partito comunista siriano.

Tuttavia, in seguito alla sconfitta araba nella guerra dei Sei giorni del 1967 e alla successiva crisi di legittimità dei vari regimi arabo-socialisti, coloro che un tempo abbracciarono la causa baathista, nasserista o nazionalista riscoprirono l'Islam come cornice per una nuova ideologia politica, creando un terreno socio-politico favorevole alla re-politicizzazione dell'Islam.

In sostanza, la spinta modernista e l'innovazione culturale nel mondo arabo non furono sufficienti a rovesciare il sottosviluppo di tale regione, rimescolando così politica e religione.

---

<sup>19</sup> Bassam Tibi, *Die arabische Linke*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 1969, p.162

Il sociologo marxista francese ed orientalista Maxime Rodinson interpretò questo riflusso all'islamismo spiegando il carattere debole delle ideologie europee che si affermarono nel Terzo Mondo poiché si basavano sull'influenza europea all'interno di un contesto coloniale, ovvero quello che alcuni antropologi hanno definito un cambiamento culturale esogenamente indotto, o meglio, acquisito attraverso un processo di acculturazione. In altre parole, secondo Rodinson, l'acculturazione produce, in una società non-occidentale, la co-esistenza di aspetti di due culture differenti in una singola ideologia che rendono, pertanto, il fondamentale legame che intercorre tra l'ideologia e la società come un legame "debole".

## Capitolo II

### Ascesa e declino del socialismo arabo

Se nel capitolo precedente abbiamo analizzato le componenti teoriche che hanno reso possibile lo sviluppo del socialismo nel Maghreb e nel Mashriq, nonché il suo declino nel momento in cui si spezza il filo che lega ideologia e società, in questo secondo capitolo analizzeremo il percorso che l'ideale socialista segue dalla sua fase embrionale di "importazione" o "acculturazione" fino alla sua fase "matura" che i vari regimi socialisti arabi poi adotteranno.

#### 2.1 *Da al-Muqtataf a Salamah Musa*

I pionieri del socialismo arabo moderno furono gli intellettuali siriani di fede cristiana in cerca di nuove opportunità di carriera che il religioso regime ottomano negava loro data la sua natura conservatrice, espressione del ceto clericale che teneva in mano la società e tendeva, in modo naturale, a un mantenimento dello status quo.

Fu così che migliaia di cristiani migrarono verso altri lidi, in particolare in Egitto, dove la colonizzazione e amministrazione britannica avrebbe potuto promuovere un clima favorevole allo sviluppo di logiche di mercato dettate dal *laissez faire* e aprire alle nuove opportunità di commercio che il XX secolo riservava.

Potrebbe risultare paradossale ma il socialismo moderno, finora sconosciuto al mondo arabo, fu portato all'attenzione della società araba dagli stessi promotori del principio del *laissez faire*.<sup>20</sup> Nel marzo 1890, la rivista egiziana *al-Muqtataf* pubblicò un articolo nel quale compariva la parola *ishtirakiyyah* (analizzata nel capitolo precedente) che fu usata come corrispettivo della nozione occidentale di "socialismo". In sostanza, il direttore della rivista Ya'qub Sarruf nel promuovere i principi del liberalismo economico o del *laissez faire*, intendeva far luce sul suo antagonista, ovvero il socialismo, che veniva così portato all'opinione pubblica egiziana come un qualcosa da cui prendere le distanze.

Proseguendo in questo progetto, nel 1894 *al-Muqtataf* esaminò la storia del socialismo europeo e dell'anarchismo, prendendo in esame anche i vari pensatori socialisti del XIX secolo come Owen, Saint-Simon, Lassalle, Marx, Bakunin e Kropotkin. Allo stesso tempo esaminava ed esaltava la rivoluzione industriale in Europa come un fenomeno

---

<sup>20</sup> Donald M. Reid, *The Syrian Christians and Early Socialism in the Arab World*, International Journal of Middle East Studies, Vol.5, No.2, Cambridge University Press, 1974, p.179

capace di aver prodotto ricchezza diffusa e di aver fatto le fortune del vecchio continente. La linea editoriale di Sarruf non lasciava dubbi sulla sua contrarietà nei confronti dell'ideale socialista, che tendeva quindi a demonizzare.

*Al-Muqtataf* raccontò e screditò il socialismo fino al 1908, quando fu gradualmente sostituito da *al-Hilal* di Jurji Zaydan, rivista che sosteneva la libera impresa ma che progressivamente vide il socialismo con maggior favore.

Fu invece l'intellettuale cristiano Farah Antun - siriano emigrato in Egitto - il primo ad approcciarsi positivamente all'ideologia socialista.

Antun - che aveva peraltro collaborato con Zaydan - fondò nel 1899 un proprio giornale dal nome *al-Jami'ah* ("La Comunità"), il cui obiettivo precipuo era quello di far luce sugli ideali e sulla società occidentale in modo neutrale (compresi studi sulla scienza e sulla letteratura), ma anche quello di ingaggiare un dibattito sul secolarismo e sulla natura dell'islam e del cristianesimo, dibattito al quale parteciperà anche il modernista Muhammad Abduh che fu tra i fondatori del già citato salafismo modernista.

Tuttavia, l'inclinazione di Antun verso il socialismo è ancor meglio riscontrabile nel suo romanzo "*al-Din wa al-'Ilm wa al-Mal: al-Mudun al-Thalath*"<sup>21</sup> ("Religione, scienza e ricchezza: Le tre città") pubblicato nel 1904 e nel quale Antun, traendo ispirazione dagli scritti di Jean-Jacques Rousseau, descrive delle città immaginarie nelle quali i lavoratori protestano contro i loro padroni per la loro condizione di sfruttamento. All'interno del romanzo, Antun intreccia Marx con i principi dettati dai profeti delle varie religioni monoteiste. L'autore rende infatti chiara l'idea che Dio ha creato tutti gli uomini uguali e che tutti i profeti delle grandi religioni riconobbero tale principio, ma gli avidi imprenditori hanno ora voltato le spalle ai principi egalitari di Mosè, Cristo e Maometto. I lavoratori si appellano invece a Marx e chiedono per loro il 50% dei profitti delle imprese per loro stessi.

Ma c'è di più. In difesa dei lavoratori nasce un ceto intellettuale di chiara ispirazione marxista come avanguardia del proletariato che accusa le autorità religiose di aiutare cinicamente e indirettamente gli imprenditori insegnando ai lavoratori la rassegnazione al proprio destino e condizione di subalternità. Tra gli intellettuali, ne erge uno (più moderato rispetto agli altri e che probabilmente coincide con Antun stesso) che propone un compromesso: un salario minimo, giornata lavorativa di otto ore, regolamentazione del lavoro femminile e minorile e imposte sul reddito progressive. I lavoratori rifiutano il

---

<sup>21</sup> Farah Antun, *al-Din wa al-'Ilm wa al-Mal: al-Mudun al-Thalath*, Alexandria, 1904



compromesso e optano per la soluzione rivoluzionaria che porta le truppe a reprimere i rivoltosi e le città immaginarie periscono in un olocausto.

Il romanzo di Antun non è fine a se stesso ma è carico di significati: l'autore intende infatti adattare il socialismo occidentale al contesto mediorientale sottolineando come per troppo tempo la società araba ha assistito ad un eccessivo individualismo e divisioni interne e come questo individualismo debba essere rimpiazzato da uno Stato socialista cooperativo. Inoltre, Antun rifiuta la lotta di classe e, con essa, la rivoluzione. L'olocausto che chiude il romanzo, infatti, non è - secondo Antun - un esempio da seguire ma, bensì, un ammonimento.<sup>22</sup> D'altronde Antun è ben coscio che parlare di una rivoluzione del proletariato nella società mediorientale pre-industriale ha poco senso data la sua inapplicabilità.

La lotta di classe, dunque, non è auspicabile ma le sue idee sulla necessità di una più equa distribuzione della ricchezza furono importanti, seppur vaghe, componenti del suo socialismo.

Importante è anche la concezione di Antun riguardo un socialismo intrinseco alla religione islamica, cristiana e giudaica: l'intellettuale siriano, infatti, pone le tre religioni sullo stesso piano affermando che esse non hanno differenze negli essenziali.

Di altro approccio al socialismo fu l'intellettuale siriano Shibli Shumayyil che formulò, invece, un socialismo che lui stesso definì "scientifico".

Shumayyil, che nel mondo arabo era meglio conosciuto per aver divulgato le teorie darwiniste, abbracciò la causa socialista solo più tardi e lo fece attraverso un percorso diverso rispetto a Farah Antun. Mosso ed ispirato dalla filosofia di Spencer, rigettava la sua visione sociale della "sopravvivenza del più adatto", affermando invece che la cooperazione, anziché la competizione, era alla base del progresso umano.

Critica dunque la logica darwinista del *laissez faire* e tenta di spiegare la società come un "organismo vivente" in cui ogni membro ha una sua determinata funzione e deve necessariamente cooperare con gli altri membri affinché si determini un benessere diffuso. In tal senso, Shumayyil intendeva dare una connotazione "scientifica" al suo socialismo.

Fu proprio nel 1908 che Shumayyil e Antun andarono a un passo dal fondare un partito socialista in Egitto che guidasse lo Stato al controllo dei salari, al miglioramento della

---

<sup>22</sup> Donald M. Reid, *The Syrian Christians and Early Socialism in the Arab World*, International Journal of Middle East Studies, Vol.5, No.2, Cambridge University Press, 1974, p.182

sanità pubblica, controllo delle scuole e del sistema educativo e a ridurre la disoccupazione. Tuttavia il partito non vide mai la luce e le teorie di Shumayyil incontrarono la forte opposizione dei conservatori musulmani.

Tra i pionieri del socialismo arabo degno di nota è anche Niqula Haddad, che teorizza un socialismo diverso sia dal socialismo "romantico" di Farah Antun sia dal socialismo "scientifico" di Shibli Shumayyil.

Haddad - peraltro più giovane degli altri due intellettuali siriani - nella sua carriera giornalistica aveva collaborato sia per *al-Muqtataf* che per *al-Jami'ah* di Antun ma è solo negli anni '20 che pubblicò il primo libro in lingua araba sul socialismo - escluso il breve pamphlet di Salamah Musa pubblicato nel 1913 - intitolandolo *al-Ishirakiyah* (il nome arabo dato al socialismo), nel quale utilizza un approccio teorico anziché un approccio storico non curandosi, dunque, di ripercorrere la storia del socialismo come altri intellettuali arabi avevano precedentemente fatto nel trattare l'argomento.

La libera impresa è, per Haddad, l'oggetto da demonizzare. L'intellettuale siriano, infatti, dichiara apertamente che il sistema e la società capitalista reprimono le libertà individuali molto più del socialismo, guidando l'individuo all'indolenza e all'anarchia.

L'unica alternativa valida a questo sistema (a suo avviso repressivo) è l'utopia socialista, un capitalismo di Stato nel quale la proprietà privata non è utilizzata per fini di sfruttamento ma è lo Stato stesso a garantire un impiego lavorativo ai suoi cittadini e a controllare l'intera economia del paese. La proprietà privata sarebbe consentita solo entro certi limiti.

Haddad aggiunge anche una condizione necessaria per l'instaurazione della stato socialista: il sistema democratico. Ovvero, la democrazia deve precedere il socialismo e solo dopo essersi consolidato un sistema democratico, allora il socialismo può arrivare al potere mediante la competizione elettorale escludendo, dunque, la possibilità di arrivare al potere tramite la soluzione rivoluzionaria come aveva dimostrato, tre anni prima che Haddad pubblicasse *al-Ishirakiyah*, la rivoluzione bolscevica in Russia. Haddad è dell'idea che un sistema politico pluralistico possa continuare ad esistere all'interno dello Stato socialista.

Sono in pochi tuttavia a ritenere che le teorie di Haddad sul socialismo abbiano avuto un impatto determinante sulla società mediorientale degli anni '20 anche se ebbero certamente più risonanza rispetto a quelle di Farah Antun o Shibli Shumayyil.

Ad ogni caso, la prima stagione pionieristica del socialismo arabo alla quale possiamo ascrivere i vari Antun, Shumayyil, Haddad e intellettuali arabi minori si esaurì prima che

i regimi socialisti arabi videro la luce. Zaydan morì nel 1914, Shumayyil nel 1917, Antun nel 1922, Sarruf nel 1927, mentre Haddad negli anni '50.

Sarà invece Salamah Musa l'anello di congiunzione tra i pionieri siriani del socialismo della prima generazione e il regime socialista di Nasser in Egitto. Musa, infatti, conobbe personalmente Sarruf, collaborò con *al-Hilal* e Zaydan ma sposò le idee sul socialismo di Shumayyil e Antun e si recò successivamente in Europa dove ebbe contatti con i Fabiani e iniziò a leggere gli scritti di Marx.

Quando tornò in Egitto, nel 1913 elaborò un pamphlet sul socialismo intitolato *al-Ishirakiyah*, considerato il primo "libro" sul socialismo in lingua araba che, anche se non ebbe un successo dirompente nella società araba dei primi decenni del '900, fu sicuramente un punto di riferimento teorico per socialisti arabi di seconda generazione.

Ciò che emerge, ancora una volta in questa analisi, è la natura esogena del socialismo arabo i cui pionieri, come abbiamo visto, furono siriani di origini cristiane influenzati dal pensiero socialista europeo come dimostra anche il ruolo fondamentale di Michel Aflaq, intellettuale siriano di origini cristiane che, insieme a Salah al-Din al-Bitar, fonderà il partito socialista Ba'ath.

## *2.2 Dal socialismo all'islamismo*

Dopo aver visto le condizioni che resero possibile lo sviluppo di una via araba al socialismo, occorre ora spiegare perché e come tale ideologia si rivelò un fallimento nel mondo arabo e fu, pertanto, accantonata dai vari regimi come fonte ideologica di legittimazione degli stessi che abbracciarono, invece, arcaiche forme di islamismo politico.

Complessivamente, potremmo spiegare l'abbandono dell'ideologia socialista ricollegandoci a quanto già espresso nel capitolo precedente, ovvero che l'ideologia muore laddove si spezza il filo che la tiene unita alla società, come spiegò Maxime Rodinson. Un legame fondamentale e da tener sempre presente in questa analisi.

Tuttavia, a completare questa spiegazione, il filosofo arabo-marxista Mehdi Amil formulò la cosiddetta "teoria del sottosviluppo", in cui sostanzialmente riteneva che il socialismo non aveva mai appieno penetrato la società e la coscienza degli arabi poiché, essendo stata una "rivoluzione" portata a termine dalla piccola borghesia e non dal proletariato, il socialismo non si era mai trasformato in comunismo e non ruppe mai i suoi legami di dipendenza con il capitalismo. Pertanto, secondo Amil, non si poté nemmeno parlare di rivoluzione ma sarebbe stato più giusto parlare di un semplice cambiamento politico.

Nell'illustrare la sua teoria, Amil parte dalle origini: il modo di produzione pre-capitalista nella società araba colonizzata.

Amil spiega come al tempo del medio-oriente colonizzato vi fossero due differenti modi di produzione: il modo di produzione capitalista e il modo di produzione pre-capitalista e colonizzato<sup>23</sup>. Il secondo, viene necessariamente ad essere subordinato al primo.

Ma c'è di più. L'impatto del capitalismo occidentale crea le basi per la formazione di un'élite all'interno della società colonizzata terzomondista, ovvero la piccola borghesia.

Secondo Amil, l'avvento del capitalismo nel Terzo Mondo è un avvenimento estremamente significativo che trasformerà radicalmente le relazioni sociali e le strutture economiche tradizionali. Nonostante ciò, il Terzo Mondo rimane nella sua condizione di sottosviluppo economico. Bisogna tenere in considerazione che il capitalismo occidentale è un capitalismo di natura industriale mentre la nascente piccola borghesia che si sviluppa nel mondo arabo e nel Terzo Mondo è fortemente collegata al commercio. Si tratta, infatti, di mercanti e proprietari terrieri. Ed è proprio il capitalismo occidentale a bloccare lo sviluppo di un'industrializzazione del Terzo Mondo e un'evoluzione della piccola borghesia araba che rimane sempre in una condizione di subordinazione economica, vendendo i suoi prodotti agricoli all'interno del mercato capitalista.<sup>24</sup>

Amil infatti sostiene che seppure la piccola borghesia araba sarà la forza trainante verso l'indipendenza nazionale, essa non è mai in una posizione di antitesi rispetto alla "relazione strutturale" che la lega al mondo economico occidentale. Anche dopo l'indipendenza, la borghesia terzomondista fallisce nel tentativo di emancipazione dalla subordinazione economica del mercato capitalista.

Inoltre, la creazione e la presenza di una borghesia locale ritarda anche il processo di liberazione e acquisto dell'indipendenza dalle potenze imperialiste poiché, avendo gli effetti del capitalismo generato una stratificazione sociale al cui vertice vi è un'élite piccolo-borghese, la lotta per l'indipendenza non è una lotta unitaria, ma frammentata e non-coordinata. Ognuno appartiene a una struttura sociale indipendente. Successivamente la struttura sociale diviene ancor più complessa ma le classi subalterne sviluppano una visione politica unita contro l'imperialismo in quella che Amil chiama "l'unità della lotta di classe", responsabile dell'emergere di un'attività politica unitaria contro l'occidente.

---

<sup>23</sup> Ibrahim M. Abu-Rabi', *Contemporary Arab Thought: studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, Pluto Press, 2004, p.324

<sup>24</sup> *Ibidem*, p.325

Interrogandosi dunque sulle cause del sottosviluppo arabo, Amil sostiene che la borghesia coloniale, creata dall'imperialismo e a sua volta artefice del socialismo arabo e dei movimenti indipendentisti, non fosse in grado di dar vita ad una vera e propria rivoluzione capace di liberare i popoli arabi dalla condizione di sottosviluppo e dipendenza dal mondo occidentale poiché la borghesia araba era per sua stessa natura dipendente dal capitalismo occidentale, in una logica centro-periferia. Soltanto nel caso in cui la rivoluzione fosse stata di natura comunista e guidata dal proletariato, allora si avrebbe avuto un'autentica rottura dal sistema capitalistico. Tuttavia, il proletariato mancava.

Tale posizione collide con la tesi del politologo siriano Costantine Zurayk che, al contrario, sosteneva che soltanto la nascita e lo sviluppo di una borghesia araba avrebbe potuto guidare i popoli arabi verso la modernità, l'emancipazione e il progresso economico.

Nonostante la critica di Zurayk, Amil fornisce una propria interpretazione - in linea con la precedente - anche riguardo la situazione politica ed ideologica del mondo arabo post-indipendentista. Lo schema che adotta è sempre quello centro-periferia.

Amil spiega come la borghesia araba, con il supporto dei militari e della mobilitazione di massa, acquista il potere nella maggior parte dei paesi arabi. Questo accade, in modo ancor più evidente in Siria, Egitto e Algeria dove la "struttura sociale coloniale" passò sotto il controllo politico della piccola borghesia e del suo partito.<sup>25</sup>

Questi paesi - argomenta Amil - non hanno fatto esperienza di una reale rottura con il capitalismo; la loro struttura è ancora alimentata e mantenuta dal capitalismo mondiale.

In pratica, l'acquisizione del potere è solamente di natura politica, mentre il potere economico risulta essere ancora una volta dipendente dal Centro capitalista. Di conseguenza, la posizione di classe dominante non è seguita da quella di "egemonia di classe", come nel caso della borghesia capitalista.

Mancando di egemonia, la piccola borghesia araba si appropria di termini come il socialismo arabo o islamico al fine di ottenere un'egemonia ideologica.

La teoria di Amil mostra, dunque, come il socialismo non conquistò mai appieno l'anima araba e sia pertanto un'ideologia che trovò un terreno sociale poco favorevole al suo sviluppo. L'esempio più chiaro è fornito, secondo Amil, dall'esperienza nasserista dell'Egitto: dopo la rivoluzione egiziana del 1952, le politiche nasseriste indebolirono fortemente il ceto borghese arabo con le sue nazionalizzazioni e confische a favore,

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p.330

invece, delle classi medio-basse. Tuttavia, la sconfitta militare del 1967, percepita come la debacle del nasserismo, spiana la strada alla rinascita della borghesia egiziana che torna a dominare la scena nel regime di Sadat.

L'esempio fornito da Amil rivela come fosse labile il filo che legava l'ideologia socialista alla società egiziana. Ma c'è di più. L'abbandono dell'ideale socialista significò il passaggio verso regimi politici che includessero maggiormente l'islam all'interno della cornice ideologica.

Il declino delle ideologie secolari nel mondo arabo, in particolare il socialismo e il nazionalismo che dominarono il pensiero politico arabo negli anni '50 e '60, divenne palese dopo la sconfitta araba nella guerra con Israele del 1967, prendendo invece piede il modello islamico iraniano dopo la rivoluzione dell'ayatollah Khomeini nel 1979.

Secondo lo storico arabo Albert Hourani, la tendenza al secolarismo è stata molto forte nel pensiero nazionalista arabo moderno e, anche se il nazionalismo arabo non è mai stato completamente secolare, il principio di unità secondo fattori come la lingua araba e fattori geografici fu molto più forte della coesione per via della fede islamica. Come Hourani, anche lo storico 'Abd al-'Aziz a-Duri dà alla componente araba maggior peso rispetto a quella islamica poiché la coscienza araba è presente già in tempi pre-islamici anche se nella regione del Maghreb l'islam rimane sempre un importantissimo fattore di coesione sociale, a differenza dei popoli arabi del Mashriq dove era forte anche la presenza di minoranze cristiane.<sup>26</sup> Ne deriva che le ideologie secolari si svilupparono con maggior facilità nel Mashriq rispetto alla regione del Maghreb.

Il 1967 e la sconfitta militare araba segna uno spartiacque: nello spiegare la disfatta, gli intellettuali nazionalisti e socialisti arabi si divisero. Alcuni attribuirono la sconfitta a fattori militari, politici e di non aver raggiunto sufficienti livelli di modernizzazione. Altri, invece, iniziarono a virare verso forme più radicali di pensiero di cui l'islam ne sarebbe stato parte integrante.

Il marxista e nazionalista libanese Nadim al-Baytar sosteneva che vi fossero due tipi di ideologie: le ideologie rivoluzionarie che considerano un cambiamento radicale della società come necessario e le ideologie tradizionali (quelle religiose) che cercano di mantenere lo status quo. Baytar spiega come le ideologie rivoluzionarie debbano creare una nuova religione civile per competere con le altre religioni al fine di acquisire il controllo spirituale del popolo. La loro nascita è strettamente legata alla vittoria finale,

---

<sup>26</sup> Michaelle L. Browsers, *Political Ideology in the Arab World*, Cambridge University Press, New York, 2004, p.21

ovvero la vittoria sulle altre religioni. Ne risulta chiaro come il socialismo non sia mai riuscito ad arrivare a questa vittoria, a conquistare la spiritualità della società araba e a spazzar via la religione islamica. A parere di Baytar, islam e socialismo sono in una condizione di antitesi e tentare di conciliare il socialismo e la religione islamica è un tentativo altamente controproducente, essendo l'islam di ostacolo al socialismo in quanto entrambe aspirano ad una egemonia religiosa, la prima spirituale mentre la seconda civile.

Fu così che gli eventi storici della sconfitta araba del 1967 e la rivoluzione islamica in Iran nel 1979, segnarono il progressivo abbandono delle ideologie secolari in favore di un ritorno alla Shari'a, i cui retroscena si intrecciano in un filo conduttore che ci guida sino ai giorni nostri, cui assistiamo alla diffusione del radicalismo islamico nelle sue forme più estreme.

Negli anni '80, molti socialisti arabi subirono il fascino del trionfo della rivoluzione iraniana e si convertirono ad una particolare forma di marxismo-islamico il cui maggior esponente fu proprio il teorico della rivoluzione in Iran Ali Shariati, intellettuale formatosi leggendo Marx, Franz Fanon e Jean-Paul Sartre combinandoli con l'islam sciita.

Tra questi marxisti convertiti all'islamismo, il palestinese Munir Shafiq sosteneva che il mondo arabo fosse diviso in due sfere: una moderna, secolare, composta da un'élite occidentalizzata, mentre un'altra più tradizionale e che Shafiq chiama "originale". La prima collabora con l'occidente al fine di dividere gli arabi ed incrementare i rapporti di dipendenza dall'occidente.<sup>27</sup> La seconda, invece, è rimasta rurale e fedele ad uno stile di vita conforme ai dettami islamici.

L'analisi di Shafiq è, in realtà, la controprova delle precedenti. Ovvero, ci svela che il potenziale rivoluzionario arabo risiedeva non tanto nelle élite piccolo-borghesi fautrici del socialismo ma nelle periferie e zone rurali rimaste arretrate e saldamente fedeli alla religione islamica. Ne consegue che l'unica via veramente rivoluzionaria nel mondo arabo non era altro che quella islamica e non una che fosse espressione di un'élite al potere e di un'ideologia "importata" dall'occidente.

Tuttavia, il tentativo di fondere il marxismo con la religione islamica era ancora una tendenza forte negli anni '80. Ne fu dimostrazione Hasan Hanafi, professore di filosofia all'università de Il Cairo, che tentò una sintesi tra il socialismo nasseriano e l'islamismo. Tra il 1979 e il 1980, Hanafi tradusse in arabo due libri dell'ayatollah Khomeini:

---

<sup>27</sup> Ibidem, p.24

"*Wilayat-i faqih*" ("Il governo islamico") e "*Jihad al-nafs, aw jihad al-akbar*" ("Lotta con se stessi, o il più grande Jihad"). Nell'introduzione del primo volume, Hanafi descrisse la rivoluzione iraniana non solo come una rivoluzione esclusivamente sciita ma come una rivoluzione che dimostra la necessità di un governo islamico per fronteggiare l'imperialismo e il sionismo e per rompere la condizione di sfruttamento e oppressione dei musulmani nel mondo. Hanafi combinava tale necessità e soluzione con elementi nasseristi la cui sintesi può essere riassunta nelle stesse parole di Hanafi: "L'islam è il cuore delle masse e il Nasserismo la loro necessità. L'islam senza il Nasserismo cade nel formalismo, come nel caso dei gruppi islamici. Il Nasserismo senza l'islam cadrà nel secolarismo e sarà sempre minacciato da un movimento islamico."<sup>28</sup>

Occorreva, dunque, recuperare l'eredità e l'autenticità islamica - in realtà mai scomparsa - e che ora riscopriva avere una intrinseca forza e potenziale rivoluzionario, ovvero una forza di mobilitazione che in Iran aveva dato prova evidente del suo successo.

In un contesto nel quale il presente era percepito come un periodo di declino, il ritorno alla *turath* (ovvero le "origini", il "patrimonio" o anche "l'eredità") costituiva il punto di riferimento da cui ripartire, poiché il presente offriva un modo non autentico di essere, uno Stato anti-arabo o anti-islamico.<sup>29</sup>

Bisognava sostituire la coscienza di classe con la coscienza dell'autenticità (*asala*) e, oltre agli emergenti islamisti, anche gli intellettuali socialisti e nazionalisti iniziarono a studiare la *turath* arabo-islamica come un modo per superare le difficoltà del presente.<sup>30</sup>

Anche se rimanevano divergenze tra gli intellettuali islamisti e quelli socialisti, il recupero della *turath* rappresentò un punto d'incontro tra i due gruppi e la stessa *turath* iniziò ad essere misurata in termini di autenticità dall'occidente.

Jacques Waardenburg identificò le varie accezioni che gli intellettuali arabi ora attribuivano all'occidente: l'Occidente come potere politico e potenziale nemico; l'Occidente come fonte di modernità; l'Occidente come modello di vita libero dalle tradizioni; l'Occidente come moderno jahiliyya (barbarismo), "una società frammentata e nel quale prevalgono l'egoismo e la solitudine umana."<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> Hasan Hanafi, *The Relevance of the Islamic Alternative in Egypt*, Arab Studies Quarterly 4, 1982, p.74

<sup>29</sup> Michaëlle L. Browers, *Political Ideology in the Arab World*, Cambridge University Press, New York, 2004, p.29

<sup>30</sup> Ibidem, p.29

<sup>31</sup> S. Taji-Farouki and Basheer M. Naf, *Islamic Thought in the Twentieth Century*, London, I.B. Tauris, 2004, p.268



Waardenburg, attraverso la sua analisi, registra uno spostamento tra gli intellettuali mediorientali da concezioni positive o neutrali dell'occidente verso concezioni negative e anti-occidentali. Anche coloro che nei decenni precedenti avevano subito il fascino dell'occidente e le sue istituzioni capaci di creare un benessere diffuso e pace sociale, consideravano ora l'occidente come un barbaro nemico.

Anche il filosofo marocchino Muhammad 'Abid al-Jabri condivise tale visione negativa dell'occidente e del necessario recupero dell'integrazione politica dell'islam sostenendo che il generale senso di crisi (*azma*), percepita dall'individuo nella propria coscienza, era nient'altro che un senso di disordine culturale nel quale l'individuo diviene incapace di relazionare armonicamente i valori e le idee politiche e sociali derivanti da un'ideologia secolare con la propria coscienza islamica, aggiungendo che "l'Islam non è una chiesa che si può separare dallo Stato."<sup>32</sup>

Con tale asserzione Jabri intendeva dire che storicamente gli arabi costituiscono la "materia dell'Islam", perciò l'Islam è anche parte dello "spirito" degli arabi e, pertanto, l'islam è anche la base della comunità araba.

L'islamismo politico diviene così preponderante nel pensiero arabo contemporaneo fino alla sua estremizzazione. Da notare che tale estremizzazione del pensiero e declinazione dell'islam politico è portata avanti dagli stessi intellettuali fautori, nei decenni precedenti, del nazionalismo e del socialismo arabo. È il caso dello storico palestinese Ahmad Sidqi al-Dajani che per anni fu promotore di una visione pan-araba del medio-oriente.

Dopo l'attacco alle Torri Gemelle dell'11 settembre 2001 e i successivi interventi militari statunitensi in Afghanistan e Iraq, Dajani abbracciò la visione secondo la quale gli Stati Uniti avessero intrapreso una guerra globalizzatrice per imporre la propria egemonia sul mondo e depredate il Medio Oriente delle sue risorse naturali, in particolar modo del petrolio. Questa guerra - secondo Dajani - sarebbe stata intrapresa dagli Stati Uniti contro tutti coloro che si fossero opposti ai progetti egemonici statunitensi. La visione politica di Dajani è palesemente quella di uno "scontro tra civiltà".

L'estremizzazione del pensiero è ben riscontrabile nel suo libro "*Jerusalem, the al-Aqsa Intifada and the War of Globalization*", nel quale Dajani adotta un linguaggio proprio della jihad, descrivendo gli attentati suicidi come "martirii in nome di Dio" e lodando tali

---

<sup>32</sup> Muhammad 'Abid al-Jabri and Hasan Hanafi, *Hiwar al-mashriq al-maghrib: talih silsila al-rudud wa al-munaqashat (East-West Dialog: Followed by a Series of Replies and Debates)*, Casablanca, Dar al-tubqal, 1990, p.45

azioni come forma legittimata di resistenza contro Israele e gli Stati Uniti nella loro missione di dominazione ed egemonia.<sup>33</sup>

Alla luce di questa disamina, l'evidenza storica ci consente di considerare il socialismo arabo come un'ideologia politica e secolare che, oramai, appartiene al passato. In voga per circa un ventennio, negli anni '50 e '60 che seguirono il processo decoloniale, fu progressivamente fuso e poi seppellito dalle istanze islamiste che si sono progressivamente affermate come la più vera espressione della coscienza delle società arabo-islamiche.

I vari regimi arabi del Maghreb e del Mashriq che sposarono la causa nazionalista e socialista furono infatti messi in discussione e rovesciati, prima nel Maghreb dove la coesione dettata da principi islamici è storicamente più forte e poi nel Mashriq dove resiste ancora, in un sanguinoso conflitto, il regime siriano alauita di Bashar al-Assad, ultimo depositario del partito socialista Ba'ath fondato da Michel Aflaq.

---

<sup>33</sup> Ahmad Sidqi al-Dajani, *al-Quds wa intifada al-aqsa wa harb al-'awlama (Jerusalem, the al-Aqsa Intifada and the War of Globalization*, Giza, Markaz al-'lam al-'arabi, 2002

**PARTE II**  
**DALL'IPERURANIO AL MONDO REALE:**  
**IL SOCIALISMO ARABO NEL MAGHREB E**  
**MASHRIQ**

## Capitolo I

### Maghreb. Il nasserismo e la Jamahiriya libica

Dall'iperuranio, dal mondo delle idee muoviamo ora verso il mondo reale e, per la precisione, concentriamo la nostra attenzione nella ricostruzione storico-politica del socialismo arabo. Ovvero, si tratta ora di ricercare lineamenti di socialismo all'interno dei regimi post-coloniali nel Maghreb e nel Mashriq, capire come il socialismo arabo, al di là delle sue formulazioni teoriche, è stato applicato. In altre parole, non è altro che la continuazione o, se vogliamo, dell'attuazione delle prime teorie socialiste formulate dai suoi stessi pionieri in seguito al processo di acculturazione ideologica prima descritto.

Un socialismo di seconda generazione, un socialismo applicato.

#### *1.1 Il nasserismo e la "filosofia della rivoluzione"*

Il primo prototipo di regime socialista arabo che andremo brevemente ad analizzare è quello egiziano capeggiato da Gamal Abd al-Nasser, salito al potere nel 1952 in seguito ad un colpo di Stato e il cui regime sarà considerato come la più tipica e pura formulazione del socialismo e nazionalismo arabo.

Lo stesso Nasser descrisse nella sua opera "filosofia della rivoluzione" due tipi di rivoluzione: le rivoluzioni politiche e quelle sociali.

Le rivoluzioni politiche contribuiscono alla costruzione dello stato-nazione indipendente da condizionamenti esterni, mentre quelle sociali cercano soluzioni a conflitti interni, come ad esempio i conflitti di classe. Secondo Nasser, è nel destino egiziano che queste due rivoluzioni debbano avvenire contemporaneamente.<sup>34</sup>

Qui si riconoscono subito importanti caratteristiche del nasserismo: mentre il socialismo moderno si basa sull'internazionalismo del proletariato che si oppone dunque a logiche nazionaliste e scioviniste, il socialismo arabo pensato da Nasser glorifica la nazione e si oppone al dominio di una classe sociale sulle altre in favore, invece, dell'unità nazionale.

Tale caratteristica denota la peculiare natura del socialismo arabo, il cui pilastro è certamente il nazionalismo, natura invece astrusa ai socialismi europei.

Possiamo tuttavia individuare tre diverse fasi del nasserismo: la prima (1952-1954) che è da intendersi come una fase di consolidamento del potere, accompagnata da diverse riforme a livello domestico, la lotta alle opposizioni e all'eliminazione della presenza

---

<sup>34</sup> Gamal Abd al-Nasser, *Philosophy of Revolution*, Cairo, Information Dept., 1954, p.26

britannica in Egitto. Ideologicamente è, però, una fase di indecisione e vago indirizzo ideologico.

Una seconda fase (1955-1961), invece, può essere descritta come l'offensiva del panarabismo e nella quale l'ideologia di regime assume lineamenti assai più precisi mentre l'attenzione si sposta su problemi non più solo domestici ma anche di eco internazionale come la crisi di Suez e del finanziamento della diga di Assuan, complice anche uno scenario di acuta guerra fredda.

La terza fase inizia invece nel 1961 e si caratterizza per una serie di nazionalizzazioni. Il panarabismo viene riformulato mentre l'attenzione politica si sposta nuovamente a livello domestico. È proprio durante questa terza fase che le basi ideologiche del regime prendono forma e vi sarà maggior attenzione ai problemi economici e politici interni.<sup>35</sup>

Nella prima fase nasseriana, dunque, il socialismo non è né menzionato negli scritti di Nasser né tantomeno applicato. È solo a partire dal 1955-56 che inizia il processo di definizione di socialismo in Egitto con uno slogan che riportava: "società socialista, cooperativa e democratica", slogan che fu successivamente integrato nel testo costituzionale egiziano del 1956.

Nel 1958, il socialismo entra anche nel lessico dello stesso Nasser che inizierà ad utilizzare, per definire il suo regime, tre parole che caratterizzeranno fortemente il regime egiziano: "socialismo, libertà e unità". La stessa formula era già stata adottata dal partito Ba'ath in Siria e nel 1963 il "socialismo" divenne parte integrante dell'ideologia ufficiale in Egitto, Siria e successivamente in Iraq.<sup>36</sup>

Nel complesso, se dovessimo attribuire una specifica peculiarità al socialismo arabo essa sarebbe senz'altro il suo legame indissolubile con il nazionalismo. Al contrario, il carattere secolare del socialismo arabo non può essere considerato un come carattere perpetuo poiché l'islam - in modo più o meno manifesto- farà sempre da cornice a tale ideologia e ne sarà parte integrante nella ri-formulazione del pensiero socialista arabo in seguito alla sconfitta del 1967 e alla morte di Nasser, tanto che sarebbe più corretto parlare, dagli anni '70 in poi, di un socialismo non più arabo ma islamico, come nel caso della Jamahiriya libica di Gheddafi, un socialismo che si fonde con la sfera religiosa e nel quale il panarabismo si converte in nazionalismo arabo locale.

---

<sup>35</sup> George Lenczowski, *Radical Regimes in Egypt, Syria, and Iraq: Some Comparative Observations on Ideologies and Practises*, The Journal of Politics, Vol.28, No. 1 (Feb.1966), pp. 28

<sup>36</sup> *Ibidem*

Tornando al nasserismo - al fine della nostra analisi - non è tanto importante ripercorrere la sua parabola storica di cui bisogna però senz'altro tener a mente la sconfitta militare del 1967, quanto più risulta rilevante far emergere i suoi valori fondativi o caratterizzanti in modo che essi ci permettano di analizzare l'evoluzione del pensiero politico arabo con particolare attenzione nel passaggio dal socialismo all'islamismo.

Il socialismo arabo nella variante egiziana può essere riassunto tenendo presente due insostituibili variabili: il concetto di unità che possiamo assumere come variabile indipendente e il concetto di uguaglianza come variabile dipendente. Questo semplice sistema è già, di per sé, un punto di rottura dal socialismo europeo poiché il punto nevralgico per la costruzione del socialismo arabo non è il modo di produzione bensì l'unità dei popoli arabi, il nazionalismo. Il socialismo arriva in un secondo momento e comunque è inteso in modo profondamente diverso dal socialismo europeo.

Dunque, il concetto di "unità" è da ritenersi come la mutua identificazione degli arabi in termini di razza, etnicità, religione, lingua e regione.<sup>37</sup>

Al contrario, il concetto di eguaglianza è da intendersi come l'abolizione dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo (della liberazione dei popoli arabi in senso lato), il livellamento della stratificazione sociale e la fine dell'alienazione sociale ma tutti concetti dipendenti dalla variabile dell'unità dei popoli arabi.<sup>38</sup>

Il socialismo arabo risulta, pertanto, come un'ideologia la cui base e punto di partenza è il nazionalismo e solo una volta che l'unità dei popoli arabi è stabilita e raggiunta, allora il socialismo può affermarsi ma non nell'accezione socialista europea, ovvero riguardante il modo di produzione e lotta di classe, bensì nell'accezione arabo-nasseriana di liberazione del popolo arabo dallo sfruttamento dell'imperialismo capitalista. Ovvero, il discorso si fa apparentemente più complicato dal momento che il socialismo arabo (nella sua declinazione nasseriana) è arabo poiché implica l'unità dei popoli arabi e socialista nella misura in cui si rivela anti-capitalista intendendo il capitalismo in un rapporto di simbiosi con l'imperialismo e, dunque, in una concezione leninista.

In conclusione, si può facilmente affermare che il nazionalismo precede il socialismo in quanto il primo rappresenta la variabile indipendente, mentre il secondo la variabile dipendente.

---

<sup>37</sup> S. Akhavi, *"Egypt's Socialism and Marxist Thought: Some Preliminary Observations on Social Theory and Metaphysics"*, Comparative studies in Society and History, Vol. 17, No.2, Apr.1975, Cambridge University Press, p. 190

<sup>38</sup> Ibidem, p.191

Tuttavia, il socialismo in Egitto è adottato, oltre che nella sua accezione anti-imperialista, come "soluzione" al problema economico. Ovvero, il socialismo non è tanto un fine politico, ovvero la costruzione della società socialista, bensì risulta essere una necessità economica. Tale osservazione si può riscontrare nel preambolo al capitolo VI della carta costituzionale della Repubblica Araba Unita (RAU) del 1962, dove si evince che "la soluzione socialista al problema del sottosviluppo economico e sociale in Egitto non è mai una questione di libera scelta. La soluzione socialista fu un'inevitabilità storica imposta dalla realtà, la generale aspirazione delle masse e il cambiamento della natura del mondo nella seconda parte del XX secolo."<sup>39</sup>

Si evince, dunque, che il socialismo si impone alla società araba come "necessità", come condizione storica inevitabile, come fallimento del sistema capitalista di arrivare a condizioni di progresso e, pertanto, come adozione del socialismo per necessità della società che, in ultima istanza, è una necessità economica. Sul piano politico, invece, l'intenzione di istillare i valori del socialismo tradizionale alla società araba proponendolo come filosofia sociale per colmare il vuoto ideologico, esso è da considerarsi come un esperimento fallito poiché mal si addiceva alle radici culturali arabo-islamiche e alle realtà sociali della società araba post-indipendentista.

In definitiva, per dare una definizione pratica al socialismo arabo di stampo nasseriano nessuno, se non lo stesso Nasser, potrebbe darne definizione migliore come spiegò egli stesso in un discorso tenuto ad Alexandria: "Il socialismo, in generale, significa eliminazione dello sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo. Eppure, l'applicazione del socialismo varia da paese a paese. Ci sono popoli ai quali piace chiamarlo socialismo arabo sulla base che è un socialismo con un particolare tratto distintivo. Secondo la mia opinione è un'applicazione araba del socialismo e non un socialismo arabo. Credo che esista un solo tipo di socialismo e che ci siano principi fondamentali socialisti. [...] Ci sono alcune differenze tra noi e i comunisti. Noi non crediamo nella dittatura del proletariato; noi crediamo nella democrazia del popolo lavoratore. Noi riconosciamo le religioni e rinneghiamo la crudeltà della lotta di classe e l'abolizione di classe con la forza e la violenza. Potrebbero esserci ulteriori differenze in materia di dettagli, ma è mia opinione che il socialismo è uno solo, anche se la sua applicazione può differire a seconda del luogo."<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> *The Charter* (English edition), p.49

<sup>40</sup> *Al-Ahram*, 9 Agosto 1966

## 1.2 Il socialismo islamico: Gheddafi e la Jamahiriya libica

Abbiamo finora assunto il 1967 come spartiacque del pensiero politico arabo contemporaneo, ovvero come quel momento che segna, in seguito alla guerra dei Sei Giorni, la progressiva sfiducia riguardo le possibilità di successo del panarabismo. Il socialismo e nazionalismo arabo verranno quindi riformulati e ripensati in chiave islamica.

Nel Maghreb, tale spartiacque storico ed ideologico, si manifesta in modo piuttosto evidente: dalla fine degli anni '60 in poi, i regimi che verranno ad affermarsi in tale area saranno regimi fortemente ancorati ai dettami islamici. È il caso dell'Egitto di Sadat, successore di Nasser che riuscirà a ricucire i rapporti tra Stato e Fratelli Musulmani, ma è anche il caso della Jamahiriya libica di Gheddafi, la cui ideologia è ampiamente elaborata e riscontrabile nel "Libro Verde" e nella "Terza Teoria Universale".

Proprio il regime di Gheddafi, affermatosi non a caso nel 1969, sarà l'esempio lampante della conciliazione di nazionalismo, socialismo ed islamismo. Risulta, pertanto, più corretto parlare ora di socialismo e nazionalismo islamico seppure in un ottica di continuità ideologica con il panarabismo di Nasser.

D'altronde, lo stesso Nasser, in un discorso di commiato a Bengasi nel giugno 1970 si espresse così nei riguardi di Gheddafi e del nazionalismo arabo: "Domani partirò (...) ma sento in me una nuova forza, un sangue nuovo (...). Sento che la nazione araba si identifica con voi, e che grazie a voi ha ritrovato l'antica fermezza. Perciò, nel momento del distacco vi dico: il nazionalismo arabo, la rivoluzione araba e l'unità araba sono affidati al fratello Muammar el-Gheddafi."<sup>41</sup>

Parimenti, Nasser fu sempre ritenuto dal giovane Gheddafi come il suo maestro e incisivo fu il pensiero nasseriano nello sviluppo dell'ideologia gheddafiana. In buona sostanza, il gheddafismo non è altro che l'evoluzione del nasserismo.

Due sono infatti i filoni d'ispirazione del colonnello Gheddafi al momento della rivoluzione in Libia: la fede islamica, appresa in famiglia e attraverso la lettura del Corano, e l'ideologia di Gamal Abdel Nasser attraverso la lettura del libro "Filosofia della Rivoluzione" di Nasser stesso. Tale volume era, peraltro, proibito dal regime di Idriss.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> C. Mutti, *Al Qaddafi templare di Allah*, Ed. A. R., Padova, 1975, p.7

<sup>42</sup> N. Mastronardi, *Gheddafi la rivoluzione tradita*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2011, p.159



Dunque, ponendo a confronto Nasser e Gheddafi, si può facilmente osservare come quest'ultimo riprenda gli argomenti del primo e li reinterpreti all'interno di una visione islamo-centrica.

Insomma, l'islam è la vera piattaforma intorno alla quale si articola tutto il complesso del pensiero e dell'azione politica di Gheddafi.<sup>43</sup>

Le prerogative del nuovo regime libico sono infatti enunciate nel testo costituzionale del dicembre 1969 dove appare chiara l'intenzione di Gheddafi di creare una Libia in rivoluzione permanente, libera dall'istituto monarchico concepito come fonte di corruzione e garante degli interessi delle grandi potenze coloniali, ma anche una Libia fondata sull'instaurazione di una vera giustizia sociale che permetta la piena uguaglianza tra i cittadini e, sul versante esterno, il riscatto del popolo libico e arabo attraverso la lotta all'imperialismo e allo Stato d'Israele.

Il Comando del Consiglio della Rivoluzione (CCR) parla anche di socialismo, specificando, comunque che la Libia socialista che s'intende edificare è aliena da altre dottrine importate e non ispirate dal messaggio coranico.<sup>44</sup>

In altre parole, un socialismo islamico diversissimo dal marxismo o da altre declinazioni del socialismo di tradizione europea. Diversità che si manifesta in primo luogo nell'esaltazione della religione, in tal caso quella islamica, come si legge nell'art.2 della costituzione provvisoria, "L'islam è la religione dello Stato e l'arabo è la lingua ufficiale".<sup>45</sup>

È anche un regime - come anche quello di Nasser - di natura populista ed allo stesso tempo fortemente personalistico. Non c'è un'ideologia di partito come nel caso del partito Ba'ath in Siria e Iraq, ma l'ideologia è racchiusa e sintetizzata nel pensiero politico di Gheddafi. La Repubblica Araba Libica presenta, infatti, diversi elementi di autoritarismo ma allo stesso tempo esalta il popolo, quasi nel tentativo di coinvolgerlo in un esperimento di democrazia diretta, tanto che Gheddafi adotterà il termine *Jamahiriyah*, ovvero "governo delle masse", per definire la sua Libia.

Ed è così che Gheddafi costruisce la nuova Libia attorno a tre fondamentali concetti: libertà, socialismo e unità. Lo stesso leader libico, in una intervista del settembre 1969, precisò la portata di tali concetti: "Per libertà noi intendiamo una libertà ad un tempo

---

<sup>43</sup> *Ibidem*

<sup>44</sup> *Ibidem*

<sup>45</sup> in T. Curotti, *La Libia: dalle immigrazioni preistoriche fino ad un'ambigua nazionalità in regime di dittatura*, Ed. Istituto grafico Bertello, Cuneo, 1973, p.239

individuale e nazionale, che elimini la povertà, la colonizzazione, la presenza sul nostro territorio di truppe straniere.

Per Unità intendiamo l'unità di tutti i popoli arabi anche se estrinsecata in una federazione di piccoli governi: ciò dipenderà dalle circostanze.

Per Socialismo, infine, intendiamo innanzitutto un socialismo islamico. Noi siamo una nazione musulmana; rispetteremo perciò, come ingiunge il Corano, il principio della proprietà privata, anche quando si tratti di proprietà ereditaria, godrà di privilegi, affinché possa contribuire allo sviluppo del Paese."<sup>46</sup>

Ora, per Libertà si intende la libertà della nazione libica da ingerenze esterne, consegnare alla Libia la sua piena sovranità. Seppur Gheddafi incorporasse nel concetto di libertà anche la libertà individuale oltre a quella nazionale, tale concetto è piuttosto lontano dalla ragion pratica e rischia di diventare un concetto puramente teorico e astratto, in quanto sempre di autoritarismo si parla.

Il concetto di Unità invece, come abbiamo accennato prima, è un'eredità di Nasser, mentore di Gheddafi. Secondo il leader egiziano "il segreto della forza è l'unità", ovvero, se gli arabi volevano far fronte a ciò che rimaneva del colonialismo o alla minaccia dell'imperialismo dovevano unirsi di nuovo.<sup>47</sup> Nonostante le divisioni del mondo arabo, Gheddafi sposa integralmente tale visione e, fino alla metà degli anni '70 circa, crederà fortemente all'unità della "Grande Nazione Araba".

Come già accennato, dal punto di vista ideologico e dottrinale, Gheddafi offre esposizioni molto più ampie e articolate rispetto al suo "predecessore" Nasser; così Gheddafi propone tre metodi per giungere all'unità dei popoli arabi, come espone in un'intervista del 1973.

Il primo, afferma il Rais, è il metodo "nasseriano", ovvero il raggruppamento di tutti i regimi arabi rivoluzionari tra loro simili, che si appellino agli alti valori di libertà, socialismo e unità.

La seconda via all'unità araba è, invece, il "raggruppamento eteroclito": se vogliamo, è il metodo più anomalo, poiché consiste nell'adesione di vari regimi tra loro diversi ad unirsi. Processo molto lento e complesso.

Esiste poi un terzo metodo, che consiste in un'unione coercitiva, realizzata tramite l'uso della violenza e delle armi. In altre parole, un'unione imposta.

Risulta quasi evidente, al termine dell'esposizione delle tre vie all'unità, che la più auspicabile sia la prima, anche se Gheddafi nel concludere l'intervista, si esprime così:

---

<sup>46</sup> M. Vignolo, *Gheddafi: Islam, petrolio, utopia*, Ed. Rizzoli, Milano, 1982, p.7

<sup>47</sup> N. Mastronardi, *op. cit.*, p.173

"Come si è fatta l'unità italiana? Si è fatta proprio attraverso la convergenza dei tre metodi che le ho illustrato. Alcune parti dell'Italia si sono unite secondo il primo processo, quello ideale; erano infatti dotate di regimi più o meno simili. Numerose altre hanno poi aderito a questo nucleo unitario in base a quel che io chiamo il raggruppamento eteroclitico: i regimi erano diversi, ma tutti hanno accettato di far parte di un'Italia unita (...). Talune, infine, sono state spinte all'unità con la forza delle armi."<sup>48</sup>

Un esempio, peraltro, che ci riguarda da vicino.

Da aggiungere, anche, che Gheddafi intende completata l'unità dei popoli arabi solo quando anche la Palestina, che ogni arabo deve sentire come nazione occupata, sarà liberata da Israele.

Si giunge, poi, al concetto cardine della nostra analisi: il socialismo.

Anche qui, Gheddafi riprende molto del pensiero nasseriano, secondo il quale il socialismo si impone come "necessità" o "soluzione al problema economico".

Anche Gheddafi sposa tale concezione che verrà a costituire la base del pensiero socialista libico, integrato però dai principi del credo islamico.

Il socialismo è quindi affermato nell'art.6 della Costituzione libica, che così recitava:

"Lo Stato tende alla realizzazione del socialismo, applicando la giustizia sociale, per eliminare qualsiasi forma di sfruttamento.

Lo Stato intende promuovere, attraverso l'istituzione del socialismo, il raggiungimento dell'autosufficienza nella produzione ed eguaglianza nella distribuzione con lo scopo di eliminare differenze fra le classi in modo pacifico (...)."

Già nel secondo comma, nel quale si afferma di voler eliminare le "differenze fra le classi in modo pacifico", si evince che non è un socialismo di estrazione marxista fondato sulla lotta di classe, bensì un "socialismo derivante dalla comunità araba e dalla religione islamica, lontano dal socialismo estremista del mondo"<sup>49</sup>, come disse Gheddafi in una intervista del 1969. È, peraltro, un socialismo che rispetta e riconosce la proprietà privata, che non è espropriabile se non "nell'ambito delle leggi", come recita invece l'art.8.

---

<sup>48</sup> M. Bianco, *Gheddafi messaggero del deserto*, Ed. Mursia, Milano, 1977, p.155

<sup>49</sup> M. G. Losano, *Libia 1970*, Ed. Coop. L. To., Torino, 1970, p.152

Il Corano, infatti, rispetta la proprietà privata, aborrisce il materialismo ateo e vuole che la comunità sociale sia fondata sul pieno accordo dei suoi membri, negando così alla radice il concetto marxista della lotta di classe.<sup>50</sup>

A precisare ancor di più il concetto di socialismo islamico è lo stesso Gheddafi nel 1972: "Il nostro socialismo è un socialismo islamico, scaturito dalla tradizione del nostro popolo, dalla sua religione, dai suoi principi (...).

Mentre la parola socialismo è stata utilizzata in Occidente per designare l'appropriazione dei mezzi di produzione da parte della società, per gli Arabi significa invece l'associazione, il lavoro in comune. (...) Ciò vuol dire che la nazione deve essere formata da individui e da classi che collaborano, si completano e si associano per il benessere di tutti."<sup>51</sup>

Ma c'è di più. Gheddafi, oltre a rigettare il concetto di lotta di classe e il socialismo di tradizione marx-leninista in quanto frutto della mente umana e, quindi, imperfetto e limitato, ne suggerisce una nuova versione, ovvero il socialismo coranico o islamico.

Ecco dunque il centro del pensiero sociale di Gheddafi: "È al Corano che bisogna guardare per costruire una società veramente giusta e confacente alla natura umana, perché questo libro, essendo ispirato da Dio, contiene principi eterni e universalmente applicabili (...). L'islam ha proclamato i diritti dei poveri molto prima di Lenin e di Marx e in maniera più valida, definitiva e più giusta."<sup>52</sup>

Per Gheddafi, socialismo e islam si fondono e rappresentano l'unica via di salvezza. Nel 1973, all'università di Bengasi arriva persino a dichiarare che "il Profeta è il capo supremo di tutti i socialisti."<sup>53</sup>

È proprio affermando ciò che "l'allievo" Gheddafi supera il "maestro" Nasser. O meglio, se il socialismo di Nasser si configurava come una variante araba del socialismo, il socialismo islamico di Gheddafi va oltre, costituisce una "terza via". Tale asserzione può risultare ancor più chiara in un sermone pronunciato a Tripoli nel 1972 dove, nell'illustrare ulteriormente la sua ideologia, prende le distanze sia dal socialismo, sia dal capitalismo: "L'islam menziona sia il socialismo che il capitalismo sfruttatore; esistono, su questo tema, numerosi versetti coranici (...). L'islam non ha mai predicato la miseria,

---

<sup>50</sup> N. Mastronardi, *op. cit.*, p.170

<sup>51</sup> C. Mutti, *Op. cit.*, p.29

<sup>52</sup> *Ibidem*

<sup>53</sup> M. Bianco, *op. cit.*, p.148

non ha mai chiesto agli uomini di restare poveri. Condanna, però, tanto l'eccessiva ricchezza che lo sfruttamento (...).

Nella società islamica il capitalismo fondato sullo sfruttamento era considerato un male perché chi si arricchisce oltremisura, è incline al dispotismo e perché l'eccessiva ricchezza è fonte di corruzione.

Inversamente, quando sprofonda nella miseria, quando non possiede nulla, l'uomo può tradire, può lasciarsi fuorviare.

Si tratta di due eccessi ugualmente nocivi e l'Islam li ha banditi entrambi, dando vita ad una società fondata sull'uguaglianza delle chances e sulla giustizia sociale."<sup>54</sup>

Il rischio è quindi quello di sprofondare nella miseria tipica dei regimi comunisti del suo tempo. Se vogliamo, Gheddafi decide di combattere la miseria proprio con il socialismo, la sua versione di socialismo che cura in ogni suo aspetto nella seconda parte del suo celebre *Libro Verde*. Pur etichettando il socialismo come "soluzione al problema economico", in realtà Gheddafi nel *Libro Verde* tocca l'apice di complessità ed utopia del suo pensiero politico.

Se nei tre punti cardine del suo pensiero politico (Libertà- Socialismo- Unità), il concetto di libertà risultava vuoto e astratto, ecco che qui si intreccia con il concetto di socialismo e lascia intravedere una possibile interpretazione di quello che Gheddafi intendeva per libertà a livello individuale: la libertà dal salario.

Nella seconda parte del volume, infatti, Gheddafi vuol far intendere che la libertà sarà ottenuta solo quando i lavoratori diverranno *soci non salariati*, condizione raggiungibile soltanto quando i lavoratori, ancora *schiavi del salario*, perverranno all'acquisizione diretta del prodotto del proprio lavoro e non dovranno più essere costretti a cederli in cambio di un compenso.<sup>55</sup>

Il che potrebbe risultare un paradosso ma, per Gheddafi, è proprio il salario a rendere l'uomo non-libero poiché "nel bisogno scompare la libertà."

Un uomo veramente libero è dunque chi vede soddisfatti i propri bisogni e che non dipende da nessuno per il raggiungimento di questo traguardo; di conseguenza una comunità potrà dirsi felice solo se tutti i suoi membri avranno garantiti i beni materiali loro necessari, come un sufficiente sostentamento, la casa o il mezzo di trasporto.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> C. Mutti, *op. cit.*, p.30

<sup>55</sup> N. Mastronardi, *op. cit.*, p.185

<sup>56</sup> *Ibidem*

Di questo Gheddafi si occupa nel *Libro Verde*, che costituisce una sorta di costituzione materiale parallela a quella formale.

Si legge infatti, riguardo il sostentamento: "(...) Nella società socialista non dovrebbero esserci salariati, ma associati, poiché i proventi sono prerogativa personale dell'individuo, sia nel caso in cui li procuri da se stesso nei limiti delle sue esigenze, sia che detti proventi costituiscano una parte della produzione nella quale l'individuo stesso è un elemento fondamentale. In ogni caso i proventi non possono derivare da un salario percepito per una attività produttiva effettuata per conto di terzi."<sup>57</sup>

Oppure riguardo la casa: "(...) Nella comunità socialista non è ammesso che i bisogni dell'uomo siano alla mercé di alcuno, anche se questi sia la collettività stessa. Nessuno ha il diritto di costruire una casa in più della propria e di quella dei suoi eredi, allo scopo di cederla in locazione. Quella casa non è altro che un bisogno di un altro uomo, e costruirla allo scopo di cederla in affitto è un inizio di sopraffazione del bisogno altrui: significa conculcare un bisogno di quell'uomo stesso. Nel bisogno scompare la libertà."<sup>58</sup>

In buona sostanza, Gheddafi ha una visione particolare del socialismo che si lega al concetto di libertà; ovvero, una società che si può definire dei lavoratori associati e in cui il profitto e il salario scompaiono.<sup>59</sup>

Nel complesso, ai fini della nostra analisi, il socialismo islamico di Gheddafi in Libia può essere considerato in modo ambivalente: ossia può ritenersi, come prima accennato, come "terza via" distante tanto dal socialismo europeo, tanto dal capitalismo indicando una via alternativa per i popoli arabi e islamici; oppure, in un'ottica evolutiva del pensiero politico maghrebino contemporaneo, può essere considerato come uno stadio intermedio tra il socialismo nazionalista arabo di Nasser e l'islamismo dilagante nel mondo arabo contemporaneo.

---

<sup>57</sup> M. El Gheddafi, *Il Libro Verde*, Centro Internazionale Ricerche e Studi sul Libro Verde, Tripoli, 1984, p.29

<sup>58</sup> *Ibidem*

<sup>59</sup> N. Mastronardi, *op. cit.*, p.187

## Capitolo II

### Mashriq. Il partito Ba'ath

Dopo aver analizzato l'evoluzione del pensiero politico arabo passando per l'Egitto di Nasser e la Libia di Gheddafi, muoviamo ora verso la regione del Mashriq. Ivi, noteremo come ugualmente si affermerà l'ideologia socialista nell'accezione araba ma come essa non evolverà in un socialismo islamico.

Al fine di ripercorrere, dunque, l'evoluzione del pensiero politico arabo nel Mashriq, prenderemo in esame la parabola storica ed ideologica del partito Ba'ath, partito socialista e nazionalista che ha dominato la scena politica di quasi mezzo secolo in Siria e Iraq e ultimo depositario dell'ideologia socialista araba.

#### *2.1 La triade ideologica baathista e neo-baathismo*

Come per Nasser e Gheddafi, anche per il partito Ba'ath il proposito originario era quello di costituire un movimento arabo nazionalista che potesse liberare i popoli arabi dal dominio delle potenze imperialiste.

Per decenni, il partito Ba'ath (che tradotto equivale al termine "risorgimento" o "rinascita"), è stato rappresentato da due regimi autoritari tra loro ostili, Iraq e Siria. Entrambi si dichiaravano unici eredi dell'originario partito Ba'ath sfociando in un antagonismo talmente profondo che la stessa Siria, nella prima guerra del Golfo, supportò attivamente il Kuwait.

Ad ogni caso, il partito Ba'ath nasce dalle ceneri dell'impero Ottomano e dal sentimento nazionalista arabo che nasce proprio in seguito alla prima guerra mondiale.

Sarà infatti il sentimento nazionalista, nel periodo tra le due guerre, ad ispirare i padri fondatori del partito baathista: il cristiano ortodosso Michel Aflaq e il musulmano sunnita Salah al-Din Bitar. Nel 1942, i due decideranno di lasciare la loro carriera accademica e si dedicheranno alla creazione di un partito che sposasse appieno l'ideologia nazionalista araba.

Il partito Ba'ath in Siria nasce infatti da questa visione panaraba e sarà espressione di una triade di concetti ideologici che saranno quelli fondativi del partito: libertà (*hurriyah*), unità (*wihdah*) e socialismo (*ishtirakiyah*).

Il concetto di libertà, secondo Aflaq, ha due accezioni: liberazione della *ummah* araba dall'imperialismo occidentale e liberazione del popolo arabo dallo sfruttamento dei

signori feudali, mercanti, borghesia e tutti coloro che, sostanzialmente, cooperano con l'imperialismo. Affinché si realizzi la piena libertà dell'individuo e del popolo arabo, l'unità è una condizione necessaria, essa è come una "missione".

A completare la triade vi è il concetto di socialismo, così definito dallo stesso Aflaq: "*Ishtirakiyah* (socialismo), in parole semplici e come il termine stesso suggerisce, significa che tutti i cittadini debbano condividere (*yashtariku*) la ricchezza e le risorse del loro Paese nel processo di miglioramento delle loro vite e di conseguenza della *ummah*."<sup>60</sup>

In realtà, nulla di nuovo rispetto a quanto manifestato dai regimi di Nasser e Gheddafi prima analizzati. I concetti fondamentali della triade baathista sono infatti concetti condivisi in tutto il mondo arabo, in particolare negli anni della decolonizzazione o immediatamente successivi. Tuttavia, il baathismo fu il primo movimento a condividere e diffondere questi tre concetti, sin dagli anni '40 e quindi ancor prima di Nasser in Egitto.

Al primo nucleo fondativo del partito di Aflaq e al-Bitar si aggiunse poi il gruppo alauita di Zaki al-Arsuzi, del quale era risaputo che non scorresse buon sangue con Aflaq. Veniva così a crearsi una corrente alauita nelle cui file vi erano Wahib al-Ghanim e un giovanissimo Hafiz al-Assad, padre dell'attuale presidente siriano Bashar al-Assad. Tale corrente, peraltro, differiva da quella di Aflaq riguardo il socialismo; concetti cardine di Aflaq erano infatti quelli di unità e libertà, mentre al-Ghanim insisteva nel dare maggior peso a quello di socialismo tutelando gli interessi dei contadini e nazionalizzando l'industria pesante, il controllo sulle risorse naturali e i servizi pubblici.<sup>61</sup>

Negli anni '50 il partito riscosse un notevole successo e tra il '48 e il '51 nacquero le prime branche. Il partito Ba'ath fu quindi replicato in Giordania, Iraq e Libano divenendo ben presto il partito più popolare in tutta l'area del Mashriq e facendo da specchio al movimento dei Liberi Ufficiali di Nasser in Egitto con il quale condivideva gli stessi ideali.

Fu così esternata l'intenzione di unire la Siria all'Egitto, paese che geograficamente costituisce l'anello di congiunzione tra le regioni del Maghreb e del Mashriq.

L'unione tra i due Stati fu realizzata nel 1958 con la creazione della RAU (Repubblica Araba Unita) e costituì un primo passo verso l'unità dei popoli arabi, unità mai raggiunta.

---

<sup>60</sup> M. Aflaq, *Fi Sabil al-Ba'th*, p.214

<sup>61</sup> John F. Devlin, *The Baath Party: Rise and Metamorphosis*, *The American Historical Review*, Vol. 96, No.5 (Dec.1991), Oxford University Press, p.1398



Tutti i partiti siriani, compreso il partito Ba'ath, furono dissolti assecondando le richieste del presidente egiziano Nasser. Subito dopo la dissoluzione del partito, Aflaq precisò: "Noi saremo ufficialmente dissolti ma saremo presenti nel nuovo partito unificato, l'Unione Nazionale. Nato dall'unione di due Paesi, questo movimento non può essere ispirato da principi diversi da quelli del Ba'ath."<sup>62</sup>

Tuttavia, l'esperimento della RAU si rivelò un fallimento: la struttura autoritaria e centralistica della RAU sostanzialmente poneva la Siria in una condizione di subalternità rispetto all'Egitto generando un crescente malcontento tra la popolazione siriana.

L'Egitto di Nasser dominava infatti tutti gli aspetti della politica e dell'amministrazione della RAU e lo stesso esecutivo si riuniva al Cairo, che costituiva il centro decisionale.

Il risultato fu che il 28 settembre 1961 l'esercito siriano insorse proclamando il recesso della Siria dalla RAU e nel 1962-63 il partito Ba'ath siriano fu ricostituito. Nel frattempo, il partito Ba'ath saliva al potere anche in Iraq in seguito ad un colpo di Stato.

Il risorto partito baathista siriano, dopo l'esperienza della RAU, cambiò pelle: molti ex-membri decisero di non unirsi nuovamente al Ba'ath, mentre una nuova generazione si affermava in seno al partito. Questa nuova generazione, di circa vent'anni più giovane rispetto a quella di Aflaq e al-Bitar, tendeva a dare maggior attenzione al concetto di socialismo nella triade ideologica a discapito, invece, del concetto di unità dei popoli arabi, visto anche l'insuccesso della RAU.

Cambiava anche l'estrazione sociale dei vertici del partito che, se prima era principalmente una classe intellettuale, ora si aggiungeva un sostanzioso gruppo di giovani militari (tra cui al-Assad) chiamati anche "regionalisti" per via della loro convinzione che solo la Siria, e non tutto il mondo arabo, fosse il punto nevralgico dell'azione del Ba'ath.

Nel 1966, non solo i militari costituivano una corrente del Ba'ath ma ne divennero la corrente dominante, costringendo Aflaq e Bitar all'esilio in Iraq.

Un ruolo importante nella definizione del neo-baathismo fu svolto anche dalla corrente marxista, che fino ad allora aveva svolto un ruolo marginale. Tra i suoi ideologi spiccava Yassin al-Hafiz, membro del Ba'ath con un passato comunista e legami con i sovietici che nel febbraio 1963 pubblicò una raccolta di articoli chiamata *Fi-al-Fikr a-Siyasi* ("Sul pensiero politico"). Il marxista al-Hafiz sostanzialmente criticava teoria e pratica del

---

<sup>62</sup> *L'Orient* (Beirut), 25 febbraio 1958

vecchio partito Ba'ath e avanzava proposte di per un rinnovamento ideologico basato sui principi del socialismo scientifico.<sup>63</sup>

Sosteneva che le radici del fallimento politico e spirituale del Ba'ath erano da ricercare nella nozione di "socialismo arabo", in quanto narrazione ideologica ostentata dalla piccola borghesia, a suo parere non vera fautrice della libertà del popolo arabo e invece complice di una "rivoluzione dell'alto" che rende pertanto impossibile anche un altro concetto cardine della triade baathista: la libertà. Essa sarà infatti raggiunta solo attraverso l'instaurazione di una democrazia popolare.

Il partito avrebbe dovuto organizzarsi in una "lotta popolare" per stabilire un'autentica democrazia del popolo e impendendo l'interferenza dei militari nella vita politica.

Secondo Hafiz la lotta di classe era inevitabile e il partito avrebbe dovuto rivolgersi ad una intelligentsia, ai lavoratori, piccoli commercianti e contadini piuttosto che ai militari e alla piccola borghesia.<sup>64</sup>

Il pensiero politico di al-Hafiz fu esplicito prima dei colpi di Stato militari in Iraq e Siria che portarono, in entrambi i Paesi in questione, il Ba'ath al potere e, nonostante nella sua dottrina il colpo di Stato per mano militare fosse un peccato capitale così come la dipendenza del regime da una giunta militare, le sue teorie marx-baathiste suscitarono l'interesse dei regionalisti siriani.

I regionalisti, infatti, erano a favore della demolizione della tradizionale leadership di partito e furono d'accordo per un attacco radicale alla proprietà privata e per un programma di nazionalizzazioni. Furono anche d'accordo, in modo a loro funzionale, riguardo il rigetto nei confronti del parlamentarismo che, secondo al-Hafiz, si identificava con il governo della borghesia.

Le teorie di Hafiz furono in realtà distorte dai militari baathisti e prese come un pretesto per realizzare le loro aspirazioni dittatoriali. In primo luogo, negarono il dogma di Hafiz secondo il quale i militari non avrebbero dovuto mai e in nessun modo interferire nella sfera politica.

Fu così che nel settembre 1963 i vertici del partito si riunirono a Damasco per dar vita al nuovo partito Ba'ath; fu stilato un documento di 89 pagine che riassumeva il programma di partito e la nuova ideologia baathista che in alcuni punti riprendeva temi esposti da al-

---

<sup>63</sup> Avraham Ben-Tzur, *The Neo-Ba'ath Party of Syria*, Journal of Contemporary History, Vol.3, No. 3, The Middle East (Jul., 1968), Sage Publications, p.171

<sup>64</sup> *Ibidem*

Hafiz, mentre in altri si presentava in direzione diametralmente opposta alle intenzioni originarie dell'intellettuale marxista.

Fu totalmente ignorato il principio secondo il quale l'esercito avrebbe dovuto tenersi fuori dalla sfera politica che, secondo al-Hafiz, avrebbe rappresentato una minaccia la quale avrebbe generato una nuova elite, una nuova classe dominante, una burocrazia militare.

Il nuovo regime che si apprestava a nascere sotto l'egida dei militari baathisti risultava essere una particolare forma di democrazia popolare fondata su una "fusione organica" di due apparati: esercito e partito. Ne conseguiva, pertanto, una trasformazione stessa dell'esercito, ora più fazioso e politicizzato.

Non tardò ad arrivare anche l'espulsione di tutti i membri della corrente marxista all'interno del partito, incluso Yassin al-Hafiz.

Il processo egemonico dei militari in seno al partito è da ritenersi probabilmente concluso nel 1965, quando nel congresso di partito i militari introdussero una struttura gerarchica basata su istruzioni "dall'alto", tipico di un qualsivoglia regime anti-democratico. Peraltro, il nuovo regime siriano fu fortemente sostenuto dall'Unione Sovietica<sup>65</sup>, nonostante le profonde differenze tra i due regimi.

In buona sostanza, il neo partito Ba'ath fu capace di plasmare la Siria in un secolare regime autocratico fondato sull'oppressione di una burocrazia militare onnipotente e, per certi versi, onnipervasiva.

Il regime di Assad in Siria può infatti essere facilmente riassunto in tre fasi: una prima nella quale viene costruito il consenso attorno al regime, particolarmente sostenuto dal ceto rurale. Una seconda fase caratterizzata dalla lotta del regime baathista contro movimenti islamici sunniti (degno di nota il "massacro di Hama" del 1982). Infine, una terza fase caratterizzata dalle difficoltà economiche e una stagnazione politica.

Tuttavia, se Assad può essere considerato come l'uomo che convertì il baathismo in Siria da un governo di partito in una dittatura, Saddam Hussein fu l'uomo che convertì il baathismo iracheno in una tirannia.<sup>66</sup>

Il regime di Saddam, al potere fino all'invasione statunitense del 2003, può essere infatti classificato come un totalitarismo realizzato, traditore della sua stessa ideologia utilizzata in modo funzionale all'esercizio del suo potere come canale di propaganda.

Il regime alauita di Assad in Siria invece, nel frattempo passato di mano al figlio Bashar al-Assad, resiste ancora al potere nonostante una sanguinosa guerra civile in atto da ormai

---

<sup>65</sup> Ibidem, p.180

<sup>66</sup> John F. Devlin, *op.cit.*, p.1406

più di sette anni e che ha visto, almeno finora, la partecipazione attiva di ferventi gruppi islamisti quali l'ISIS e al-Nusra al fianco dei ribelli siriani.

Prima di trarre le conclusioni della nostra analisi ormai giunta al termine, come per Nasser e Gheddafi anche per i baathisti la minaccia islamista ha bussato alle porte del regime, minandone le sue fondamenta, destabilizzandone il potere e affermando, sostanzialmente, la tesi di Hanafi secondo la quale "l'Islam è il cuore delle masse".<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> H. Hanafi, *op.cit.*, p.74

## Conclusioni

Al termine della nostra analisi, possiamo ora trarre delle considerazioni in merito ai fini di questa indagine sul socialismo arabo.

Innanzitutto, possiamo facilmente affermare che il socialismo, nella sua forma tradizionale e quindi di tradizione europea, ha sicuramente influenzato il pensiero politico arabo ma, tuttavia, il socialismo arabo è un prodotto ideologico profondamente diverso dal socialismo di ispirazione marxista. D'altronde, basti prendere in esame la realtà sociale ed economica araba coloniale e post-coloniale per comprendere che si tratti di una società economicamente arretrata rispetto a quelle europee, caratterizzata da una realtà contadina e pre-industriale. Mancano, pertanto, le basi per lo sviluppo di un socialismo di stampo marxista, nonostante sia riuscita ad emergere e svilupparsi un'intelligentsia marxista.

Da aggiungere poi, la non trascurabile influenza della religione islamica nel pensiero politico arabo che ne ostacola, a sua volta, il materialismo e l'ateismo che caratterizza il socialismo europeo.

Appurata l'impossibilità di sviluppo di un autentico socialismo nel mondo arabo, possiamo avanzare l'ipotesi che proprio il fallimento del socialismo e del nazionalismo arabo, e quindi di ideologie secolari, prelude il ritorno ad un Islam politico. Analizzando la storia del medio-oriente contemporaneo, si può infatti notare come si passi dai regimi secolari, come Nasser in Egitto o l'Iraq e Siria baathista, a regimi che integrino sempre più l'Islam all'interno della cornice politica.

Il socialismo islamico di Gheddafi ne è la prova più cristallina di questa evoluzione del pensiero politico e degli stessi regimi arabi. La Jamahiriya libica è, infatti, la sintesi o il "mondo di mezzo" tra il secolarismo di Stato e l'Islam politico.

Tuttavia, emergono anche delle differenze tra gli Stati del Maghreb e quelli del Mashriq: in quest'ultima regione non si assiste alla sintesi tra Islam e socialismo/nazionalismo. I regimi baathisti in Iraq e Siria rimangono legati ad un secolarismo di Stato e in Siria, la stessa classe dirigente, è in mano alla minoranza religiosa alauita. Questo è anche il frutto della presenza - già ai tempi dell'impero Ottomano - di una moltitudine di minoranze etniche e religiose presenti nella regione che si presenta, dunque, molto più eterogenea rispetto a quella del Maghreb. Tuttavia, alla luce dei più recenti avvenimenti, possiamo prendere atto di come le istanze islamiste abbiano bussato anche alle porte dei regimi baathisti. Dopo la caduta di Saddam Hussein, l'Iraq è sostanzialmente sfociato nel caos,

creando terreno fertile all'emergere di gruppi islamici radicali come al-Qaeda o l'ISIS, quest'ultimo avente l'obiettivo di creare un vero e proprio Stato Islamico.

Anche la Siria ha dovuto fronteggiare, sin dai tempi di Assad padre, l'avanzata di gruppi islamici. Già nel 1982 Hafiz al-Assad represses nel sangue la lotta armata intrapresa dai Fratelli Musulmani, mentre oggi Bashar al-Assad fronteggia la minaccia dei ribelli siriani e di molteplici gruppi fondamentalisti islamici che hanno preso piede durante il conflitto, tra cui lo stesso Stato Islamico. Tuttavia la forza di Assad, al contrario di Saddam, risiede negli alleati: la Russia di Putin, storica alleata della Siria sin dai tempi sovietici e di Assad padre, e l'Iran sciita, che legittima gli alauiti come un ramo dello sciismo.

Ad ogni caso, le differenze tra i baathisti e i nazionalisti arabi del Maghreb sono anche altre: seppur tutti i regimi che abbiamo analizzato si ispirino alla triade "socialismo-libertà-unità", quelli di Nasser e Gheddafi sono regimi personalistici, fortemente imperniati nella loro figura carismatica, tanto da generare correnti ideologiche che portano il loro nome: nasserismo e gheddafismo.

Non si può dire lo stesso dei regimi baathisti, il cui perno è invece il partito, depositario dell'ideologia e apparato coordinatore di ogni sfera politico-sociale.

Morto Nasser, muore il nasserismo. Morto Gheddafi, muore il gheddafismo. Morto Hasan al-Bakr, il regime baathista iracheno può trovare continuità nella figura di Saddam Hussein. Morto Assad padre, Assad figlio può continuare l'opera politica del padre. È il partito Ba'ath il vero fulcro dell'azione ideologica e politica, costruito sul modello dei regimi comunisti.

Altra differenza tra i regimi del Maghreb e quelli del Mashriq riguarda, in senso lato, il potere in relazione al popolo: i regimi di Nasser e Gheddafi, pur essendo regimi autoritari, risultano avere una forte venatura populista. La stessa Jamahiriya libica è, almeno in senso letterale, un "governo delle masse".

Al contrario, i regimi baathisti in Siria e Iraq presentano una forte tendenza dittatoriale, gerarchica, tirannica e, nel caso iracheno, si può parlare anche di "totalitarismo". Ovvero, una concezione della società fortemente stratificata, una "rivoluzione dall'alto" e non opera delle masse, relegate ad una condizione di sudditanza nei confronti del regime che detiene, invece, spazi di libertà di applicazione del potere illimitati ed imprevedibili.

Il tutto può sintetizzarsi nel pensiero del professor Hasan Hanafi, secondo il quale e come già ribadito, "l'Islam è il cuore delle masse" e questa è una condizione incancellabile che tormenterà e busserà alle porte di ogni regime secolare arabo. La storia ne è la prova.

## Abstract

Socialism was the most influential ideology of the last century. Nevertheless its nature is not immutable and developed in a singular way within the arab context.

The aim of this study is to understand the real nature of the arab socialism to comprehend then the evolution of the arab contemporary political thought.

Socialism in the arab world is known as *ishtirakiyyah* and its origin is very recent, being legalized only in 1934 by Cairo's Arabic Language Academy. It will be used as the equivalent of socialism although it will follow a different path from the traditional european socialism, lacking of its fundamental revolutionary component.

It is common opinion between scholars to consider that socialism began to flourish in the arab world thanks to the influence of european colonial powers. This encounter between european and arab civilization determined what the english historian Arnold Toynbee described as the "ideological acculturation".

For this reason, we cannot explain arab socialism as result of endogenous dynamics but it is exogenously induced.

According to Toynbee, when two civilizations comes in contact, two processes occurs: radiation and reception. The first one is acted by the aggressive civilization, while the second one is acted by the attacked society.

In the process of reception, in fact, the attacked society can reply in another two manners: the violent refuse of all the elements belonging to the aggressive society, otherwise it can reply accepting some of them. Toynbee calls the first one behavior "Zelotian" and the second one "Erodian", due to two biblical classification.

Despite that, ideologies run in tandem with society and the line which connected these ones was very weak because, as Maxime Rodinson explained, the phenomenon of acculturation produces, in non-western countries, the co-existence of aspects of two different cultures in a single one. For this reason the line between ideology and society is very weak and determines the failure to apply an european ideology in a non-western country.

The pioneers of arab socialism were christians Syrian intellectuals that moved to Egypt for career opportunities. They were promoters of *laissez faire* principles and demonized socialism. To do that, Ya'qub Sarruf founded a magazine called *al-Muqtataf* having the

aim to introduce the concept of socialism to the arab world through the examination of the european socialism and anarchism history, taking in exam some famous political socialists thinkers like Owen, Saint-Simon, Lassalle, Marx, Bakunin and Kropotkin. At the same time, al-Muqtataf examined and emphasized the industrial revolution in Europe as a phenomenon able to produce a great and general wealth.

Introducing socialism to the arab society, some intellectuals like Farah Antun, Shibli Shumayyil and Niqula Haddad started to have a more positive approach to socialism. It was anymore the ideology to be demonized.

In the Antun's works he seemed to be strongly influenced by Rousseau's philosophy, while Shumayyil insisted on the concept of cooperation, demonizing individualism and competition. Haddad, younger than the other two, openly claimed that capitalist society represses individual freedom much more than socialism. The only alternative is the socialist utopia and a state-run capitalism. Haddad added also one more important condition: the democratic system. That is, democracy have to precede socialism and only when democratic system is established, then socialism can reach the power trough electoral competition.

In 1913, Salamah Musa released a pamphlet called *al-Ishtirakiyyah* (socialism), considered the first book about socialism in arabic language and the author will be the link between the first generation socialism pioneers and the Nasser's regime in Egypt.

Arab socialism raised and touched the peak during the nationalist regime of Nasser but, after the loss of 1967 Six Days War against Israel, this ideology knew a slow decline and the news arab regimes started to advocate for a major inclusion of islamic religion within the political sphere. It was the result of seculars's ideologies failure and, from that moment, the reborn of the arabs countries will have Islam as a point of departure. The victorious islamic revolution in Iran in 1979 showed the success of a revolution leded by Islamic clergy and during '80s much of the marxists intellectuals who praised nasserism or baathism now turned to islamism or political Islam.

Marxist nationalist Nadim al-Baytar sustained that existed two kind of ideologies: revolutionaries and traditional (religious). Baytar explained how the revolutionaries ideologies have to create a new civil religion to compete with others religions in order to achieve a real power and control over society. Their born is closely linked to final victory, that is the victory over others religions. Socialism never reached that victory. Islamic religion always remained the real essence and religion and obstacles the develop of socialism, due to both strive for religious hegemony.



The first political experience of the arab socialism that we have analyzed is the Nasser's regime in Egypt. Here, clearly emerged a crucial characteristic of the arab socialism: its link with nationalism.

Nasserism, in fact, is very different from traditional socialism. European socialism based on the proletariat's internationalism, a logic rejected by Nasser who promoted the glorification of the nation and the national unity.

Only after the unity of the arab peoples is reached, then socialism could affirm itself with its ideas of equality and anti-imperialism.

In a broad sense, socialism is applied more as a "solution" to the economic problem than as a political aim which is the construction of a socialist society. On the political level, the prompt to instill the beliefs of the traditional socialism is to be considered failed, as we have seen, for the specific characteristics of the islamic society.

The Libyan Jamahiriya established by Qaddafi represented the evolution of nasserism in the region of Maghreb. In fact, Qaddafi took inspiration from his "guide" Nasser and advocated for the principles of "socialism-freedom-unity" expressed by Nasser and the Ba'ath party yet. However, the Libyan Rais added one more connotation to the triad: the centrality of Islam.

We can consider Qaddafi as the man who converted arab socialism to islamic socialism, a sort of "Middle World", an intermediate stage between secular ideologies in the arab world and islamist ideologies.

Arab socialism follows a different path in the Mashriq region where Ba'ath party seized power in Iraq and Syria under the regimes of Saddam Hussein and Hafiz al-Assad (followed by Bashar al-Assad). Ba'ath parties as well promoted the triad socialism-unity-freedom but, rather than evolve in a islamic socialism, kept their secular nature. On the other hand, they evolved in tyrannical regimes and totalitarianism, like in the case of Saddam's Iraq.

However, islamist groups arose even in the Mashriq and maybe in a more radical manner. After the fall of Saddam's regime in Iraq as a result of the US invasion in 2003, the country felt in the chaos, creating breeding ground for the emergence of radical islamist groups like al-Qaeda before, and ISIL then.

Assad's Syria experienced the same threat harshly repressing the Muslim Brotherhood during the '80s and nowadays repressing sunni rebels, ISIL and al-Nusra which arose in Syria during the bloody civil war still ongoing.

## Bibliografia

- Abu-Rabi', Ibrahim M., *Contemporary Arab Thought: studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, Pluto Press, London, 2004
- Akhavi, S., *Egypt's Socialism and Marxist Thought: Some Preliminary Observations on Social Theory and Metaphysics*, Comparative studies in Society and History, Vol. 17, No.2, Apr.1975, Cambridge University Press
- Antun, F., *al-Din wa al-'Ilm wa al-Mal: al-Madun al-Thalath*, Alexandria, 1904
- Ben-Tzur, A., *The Neo-Ba'th Party of Syria*, Journal of Contemporary History, Vol.3, No.3, The Middle East (Jul., 1968), Sage Publications
- Bianco, M., *Gheddafi messaggero del deserto*, Ed. Mursia, Milano, 1977
- Browsers, Michaelle L., *Political Ideology in the Arab World*, Cambridge University Press, New York, 2004
- Curotti, T., *La Libia: dalle immigrazioni preistoriche fino ad un'ambigua nazionalità in regime di dittatura*, Ed. Istituto grafico Bertello, Cuneo, 1973
- Dajani, A.S., *al-Quds wa intifada al-aqsa wa harb al-'awlama (Jerusalem, the al-Aqsa Intifada and the War of Globalization*, Markaz al-i'lam al-arabi, Giza, 2002
- Devlin, J. F., *The Baath Party: Rise and Metamorphosis*, The American Historical Review, Vol. 96, No. 5, (Dec.1991), Oxford University Press
- Enayat, H., *Modern Islamic Political Thought*, Austin, Texas, 1982
- Gheddafi, M., *Il Libro Verde*, Centro Internazionale Ricerche e Studi sul Libro Verde, Tripoli, 1984
- Hanafi, H., *The Relevance of the Islamic Alternative in Egypt*, Arab Studies Quarterly 4, 1982
- Hanafi, H. and Muhammad 'Abid al-Jabri, *Hiwar al-mashriq al-maghrib: talih silsila al-rudud wa al-munaqashat (East-West Dialog: Followed by a Series of Replies and Debates*, Casablanca, Dar al-tubqal, 1990
- Hayashi, T., *On Arab Socialism*, The Developing Economies, Vol. 2, No. 1, Wiley Online Library, March 1964
- Kaylani, N. M., *The Rise of the Syrian Ba'th, 1940-1958: Political Success, Party Failure*, International Journal of Middle East Studies, Vol. 3, No. 1 (Jan. 1972), Cambridge University Press

- Lenczowski, G., *Radical Regimes in Egypt, Syria, and Iraq: Some Comparative Observations on Ideologies and Practises*, The Journal of Politics, Vol.28, No. 1 (Feb. 1966)
- Losano, M. G., *Libia 1970*, Ed. Coop. L. To., Torino, 1970
- Mastronardi, N., *Gheddafi la rivoluzione tradita*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2011
- Mutti, C., *Al-Qaddafi templare di Allah*, Ed. A. R., Padova, 1975
- Najjar, F. M., *Islam and Socialism in the United Arab Republic*, Journal of Contemporary History, Vol. 3, No. 3, The Middle East, Jul. 1968
- Nasser, G. A., *Philosophy of Revolution*, Information Dept., Cairo, 1954
- Reid, Donald M., *The Syrian Christians and Early Socialism in the Arab World*, International Journal of Middle East Studies, Vol. 5, No. 2 (Apr. 1974), Cambridge University Press
- Schacht, J., *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964
- Taji-Farouki, S. and Basheer M. Naf, *Islamic Thought in the Twentieth Century*, London, I.B. Tauris, 2004
- Toynbee, A. J., *La Civiltà nella Storia*, Einaudi, Torino, 1950
- Toynbee, A. J., *Il mondo e l'Occidente*, Aldo Martello Editore, Milano, 1956
- Toynbee, A. J., *Civiltà al Paragone*, Bompiani, Milano, 1949
- Tibi, B., *Islam and Modern European Ideologies*, International Journal of Middle East Studies, Vol. 18, No.1, (Feb.1986), Cambridge University Press
- Tibi, B., *Arab Nationalism: a Critical Inquiry*, Palgrave Macmillan, New York, 1981
- Tibi, B., *Die arabische Linke*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 1969
- Vignolo, M., *Gheddafi: Islam, petrolio, utopia*, Ed. Rizzoli, Milano, 1982
- Wahba, M. M., *The Meaning of Ishtirakiyah: Arab Peceptiona of Socialism in the Nineteenth Century*, Journal of Comparative Poetics, No. 10, Marxism and the Critical Discourse, Department of English and Comparative Literature, American University in Cairo, 1990