



# Gli albori del ba‘thismo tra progetto culturale e ideologia politica nella visione di Michel ‘Aflaq (1935-1945)

MAURO PRIMAVERA

*Università Cattolica, Milano; Fondazione Oasis*

*mauro.primavera@unicatt.it*

## The beginnings of ba‘thism between cultural project and political ideology in Michel ‘Aflaq’s view (1935-1945)

**ABSTRACT:** This paper examines the genesis and development of the proto-Ba‘thist ideology in Syria during the final decade of the French Mandate. It focuses specifically on the intellectual contributions of Michel ‘Aflaq, a Greco-Orthodox Damascene teacher who, influenced by European nationalist movements, formulated a modern iteration of Pan-Arabism. Exploring the nuances of ‘Aflaq’s writings, the paper analyzes his early work (1935-1945), identifying three distinct phases. First, ‘Aflaq sought to adapt and “Arabize” Western concepts and theories, applying them to the specific political context of the Middle East. Second, he attempted to synthesize Islam with Arab nationalism. Finally, he aimed to translate this Islamo-nationalist nexus into practical action in order to achieve independence from the French Mandate.

**KEYWORDS:** Ba‘thist ideology; Michel ‘Aflaq; Pan-Arabism; Western concepts adaptation; Arab nationalism.

La dissoluzione del partito Ba‘th decretata il 29 gennaio 2025 per volontà delle nuove autorità siriane ha segnato la fine di un’epoca per la Siria e per il mondo arabo. Il partito era ormai un “fossile vivente” (Primavera 2023, 69) ultimo rappresentante di spicco del panarabismo socialista. Anche se il “Partito della Resurrezione Araba e Socialista” – questa la traduzione dell’arabo *Ḥizb al-Ba‘th al-‘Arabī al-Ishtirākī* – era stato ormai associato al potere della famiglia al-Asad, in realtà esso ha una storia ben più antica, le cui radici affondando nel dibattito culturale della Siria degli anni Trenta e Quaranta. La nascita del ba‘thismo fu infatti il prodotto di un decennale attivismo politico e di una attenta riflessione teorica, frutto del lavoro di un ristretto gruppo di intellettuali siriani guidati da Michel ‘Aflaq (*Mīshīl ‘Aflaq*, 1910-89), considerato il fondatore di quello che sarebbe stato il partito panarabo più importante e diffuso nel Medio Oriente nella seconda metà del XX secolo. Soprattutto, ‘Aflaq svolse un ruolo fondamentale nell’elaborare l’ideologia ba‘thista, a cui dedicò la sua intera produzione letteraria.

Il presente lavoro, dopo una premessa sulle difficoltà nel leggere e interpretare gli scritti di ‘Aflaq, analizzerà la sua visione del nazionalismo arabo nei primi anni di attività (1935-1945) che col tempo si è arricchito di una terminologia dedicata e di precisi riferimenti storico-culturali riadattati alla situazione politica della Siria mandataria e post-coloniale. Il contributo teorico del pensatore, pur non esente da contestazioni e incomprensioni, persino da



parte dei suoi stessi colleghi, rappresentò il segno distintivo del partito per più di due decenni e influenzò l'intera corrente dei movimenti nazionalistici del mondo arabo del secondo dopoguerra.

## 1. Il nazionalismo di 'Aflaq: una considerazione preliminare

Non è facile esporre, in così poco tempo, il pensiero panarabista del professor Michel 'Aflaq, un pensiero che si sviluppa lungo un arco temporale che supera il mezzo secolo. Il timore che ci prende quando proviamo a sollevare e a discutere questo argomento deriva dal fatto che ci troviamo dinnanzi alla nostra storia araba contemporanea nella sua grandezza e di fronte al destino della nostra grande patria araba... Il pensiero, ogni pensiero, è infatti figlio del suo ambiente culturale e sociale, il prodotto della sua fase storica. Per capirlo, non possiamo separarlo dal suo contesto, altrimenti cadremmo in un labirinto di astrazione, generalità e metafisica.

(Dandashli 1990, 1).

Con queste parole Muṣṭafā Dandashli, ba'thista libanese, aprì il suo discorso al simposio tenu-tosi a Baghdad il 23 giugno 1990 per ricordare l'anniversario della morte del fondatore, quasi a giustificare l'impenetrabile coltre di vaghezza e la fumosità stilistica che avvolge l'intera produzione di 'Aflaq e soprattutto la sua opera più importante, il *Fī sabīl al-Ba'th*. Contrariamente a quanto ci si potrebbe aspettare, il giudizio positivo espresso da Dandashli e dagli studiosi nazionalisti arabi non fu condiviso da tutti i membri del partito, anzi, molti di loro non mancarono di rivolgere sferzanti critiche al Fondatore sia sul piano ideologico che su quello politico; Ṣafadī (1964, 80), inoltre, sottolineò come la natura frammentaria dell'opera fosse il risultato di appunti scritti di getto, prodotti del momento. Anche la pubblicistica in lingue occidentali ha sempre considerato la poca chiarezza del fondatore come una grave debolezza ideologica. Hanna Batatu (1978, 730-31), ad esempio, parla apertamente di un "indisciplinato eclettismo [...] un miscuglio spesso meccanico" che includeva tra le altre cose l'individualismo illuminista, il giacobinismo, l'idealismo di Mazzini, tracce di marxismo-leninismo e una "forte dose" di spiritualismo cristiano e nazionalismo islamico.<sup>1</sup> La critica di Batatu, per quanto fondata, si limitava a un conciso giudizio globale che però non approfondiva la ricchezza dei sotto-temi presenti nell'aflaqismo. Più interessante l'apertura di Dandashli che, nonostante il tono encomiastico dell'orazione, coglieva fondamentali aspetti metodologici e preliminari allo studio dell'aflaqismo, che possono essere riassunti in: lunghezza del periodo di attività intellettuale e di militanza ba'thista; assenza di una struttura organica nelle sue opere, e segnatamente nel *Fī sabīl al-Ba'th*; difficoltà legate allo stile criptico della prosa.

Il primo aspetto è stato spesso trascurato dalla pubblicistica, eppure rappresenta una questione niente affatto secondaria, considerando che l'autore iniziò a scrivere i primi proclami all'età di venticinque anni, mentre l'ultimo discorso lo pronunciò il 7 aprile 1989, in occasione del quarantaduesimo anniversario della fondazione del partito, poco più di due mesi prima

<sup>1</sup> Per una critica di taglio filosofico su questo giudizio di Batatu cfr. Weiss 2020, 1207-1208.



della morte sopraggiunta il 23 giugno. Per quanto la retorica aflaiana rimanga quasi immutata nel tempo, resta il fatto che la sua produzione letteraria ha coperto cinque decenni di storia siriana e irachena, legandosi a contesti e avvenimenti storici molto diversi fra loro. Il criterio cronologico appare, pertanto, l'unico che permette di evidenziare l'evoluzione del pensiero del fondatore che conobbe un'importante fase di sviluppo e affinamento durante gli anni Quaranta e Cinquanta, di pari passo con la trasformazione del Ba' th da movimento a partito. Di conseguenza, la produzione dell'ultimo periodo di vita, composta durante l'"esilio" a Baghdad tra il 1966 e il 1989, non verrà qui presa in considerazione se non marginalmente. Alla luce di quanto esposto, occorre rivalutare la "natura frammentaria" delle opere, permettendo così di individuare agevolmente lo sviluppo di alcuni aspetti dottrinali e mettere in risalto varie contraddizioni ideologiche. Inoltre, la complessità dello stile contraddistingue l'autore tanto quanto la densità dei contenuti trattati. La presente ricerca, nell'impossibilità di decifrarlo nella sua interezza, tenterà di renderlo fruibile, "interpretando" una terminologia interna all'aflaismo, in modo da enucleare i termini e le parole chiave più importanti che eserciteranno un'influenza anche sugli altri membri del partito.

## 2. La prima fase (1935-1941): "nazionalizzare" il nazionalismo

'Aflaq scrisse il primo articolo, "L'età dell'eroismo" (*Ahd al-buṭūla*), nell'ottobre del 1935, quando era ancora insegnante. Si tratta di un conciso messaggio di carattere esortativo, probabilmente rivolto ai suoi studenti, che aveva l'obiettivo di risvegliare le coscienze nazionali delle nuove generazioni, tema molto caro al Fondatore e che ricomparve ciclicamente nel *Fī sabīl al-Ba' th* (cf. Diyāb 2000, 77-78). Per ottenere l'indipendenza era necessario non tanto partecipare all'insurrezione armata, quanto seguire i principî dell'"eroismo" e della fede (*īmān*), ponendo in atto un mutamento di atteggiamento e di mentalità che consisteva in una sorta di resistenza non violenta diretta a valorizzare il senso di appartenenza nazionale; senza eroismo e fede il desiderio di indipendenza avrebbe perso la sua nobiltà di intenti trasformandosi in un "mero odio per lo straniero" ('Aflaq 1986a, 16) che avrebbe portato all'isolazionismo del nuovo Stato di cui non vengono ancora specificate le caratteristiche né l'estensione territoriale. Il concetto di *buṭūla* ("eroismo"), per quanto embrionale, rimase centrale per 'Aflaq che col tempo lo riprese facendolo confluire, quindici anni più tardi, nella famosa teoria del Sovvertimento (*Inqilāb*). Nel testo manca tuttavia un pilastro fondamentale, ovvero il riferimento al nazionalismo, che egli però non cita sostituendolo con la *waṭaniyya*, il sentimento patriottico. specularmente, la stigmatizzazione dei movimenti a matrice religiosa – dipinti come "deboli che affrontano le disgrazie della patria piangendo e dicendo 'non c'è forza né potenza se non in Dio'" (*ivi*, 15) – non avrebbe trovato più spazio in seguito.

L'assenza del termine nazionalismo non era casuale. Il fondatore all'inizio lo omise di proposito e quando finalmente lo introdusse nel 1940 ne *Il Nazionalismo è amore sopra ogni cosa* non ne diede una connotazione del tutto positiva:

Temo che il nostro nazionalismo danneggi la conoscenza intellettuale e la ricerca verbale, perdendo così la concentrazione mentale e il calore emotivo. Sento spesso dagli studenti domande sulla definizione di questo nazionalismo che sosteniamo: si tratta del razzismo basato



sul [legame di] sangue o dello spiritualismo derivato dalla storia e dalla cultura comuni? Nega la religione o invece le lascia spazio?!

(‘Aflaq 1986b, 133).

Si tratta delle due grandi concezioni della nazione derivate rispettivamente dalla scuola francese e tedesca. L’origine europea della teoria rappresentò fonte di imbarazzo per ‘Aflaq, il quale non poteva accettare che i suoi allievi facessero riferimento a un arabismo fondato su canoni e definizioni straniere. “Per loro il nazionalismo è diventato una teoria fra tante” commentò con amarezza in un articolo del 1941 “che si può accettare o rigettare, manco fosse un saggio o un editoriale giornalistico.” Secondo il professore, la causa di questa disaffezione era insita nell’origine del concetto: “tutto questo [avviene] perché il nostro ‘nazionalismo’ ci è arrivato dall’esterno invece di risorgere dalle nostre radici” (‘Aflaq 1986c, 137). Il nazionalismo europeo, qualunque esso fosse, arrecava tre danni principali: il primo e più pericoloso era l’offuscamento e la contaminazione dell’identità; il secondo aveva a che fare con il pensiero astratto (*tafkīr mujarrad*), ovvero l’introduzione di categorie e terminologie europee che però agli arabi suonavano prive di senso; il terzo consisteva nell’alimentare false speranze, poiché prometteva di raggiungere gli stessi risultati a cui erano arrivate le potenze europee semplicemente imitando le loro teorie e non tenendo conto delle loro fallacie dottrinali (*ibidem*).

Nel contrastare le influenze occidentali, il professore arrivò a negare anche il nazionalismo come corpo teorico:

Gli arabi non diventano nazionalisti perché abbracciano il pensiero nazionalista, perché questo non è un pensiero. E non è nemmeno un processo di amore, fede e volontà, dal momento che queste sono sì condizioni necessarie per il nazionalismo, ma non sono il nazionalismo. Fare di ciò un pensiero che venga adottato e si aggiunga come una nuova confessione a quelle già esistenti presso gli arabi, depositandosi sugli strati preesistenti dell’anima araba, aumenta e amplifica la differenza che ci separa dall’omogeneità. Gli arabi non hanno bisogno di imparare qualcosa di nuovo per diventare nazionalisti, ma di trascurare gran parte di ciò che hanno imparato fino ad ora per ricollegarsi con la loro natura pura e autentica. Il nazionalismo non è una scienza ma è rimembranza, un ricordo che vive

(*ivi*, 139-140).

In effetti, il suo intento non era rendere l’arabismo una *forma mentis* quanto un sentimento, già presente nelle coscienze ma che andava risvegliato e sollecitato (v. al-Samarrā’ī 1990, 85-88). Negli anni seguenti ‘Aflaq impostò il suo lavoro lungo due grandi direttrici: non solo la preminenza del panarabismo sulle altre varianti nazionaliste, ma anche il costante tentativo di arabizzare lo stesso impianto teorico, depurandolo dalle caratteristiche di stampo occidentale e integrandolo con elementi storici e culturali appartenenti alla civiltà arabo-islamica, al fine di renderlo più familiare e accettabile ai suoi concittadini.

### 3. Il “ruolo culturale” dell’Islam nel nazionalismo arabo (1941-1943)

Il desiderio di costruire un’ideologia autoctona portò ‘Aflaq a servirsi dell’Islam come strumento principale attraverso cui cercare di superare la dicotomia nazionalistica franco-te-



desca e proporre un modello di Nazione alternativo, una “terza via” né laica né religiosa che costituì l’innovazione più importante della sua dottrina (Gharīb 2005, 248). Affiorata già in qualche scritto del 1940-41 (v. Aḥmad 1993, 51), la concezione islamica del nazionalismo arabo venne chiarita per esteso il 5 aprile 1943, quando il pensatore cristiano pronunciò un famoso discorso all’università di Damasco trascritto nel *Fī sabīl al-Ba‘th* dal titolo “Ricordo del messaggero arabo” (*Dhikrā al-rasūl al-‘arabī*). La complessità e la molteplicità dei temi affrontati nell’orazione la rendono al contempo una lezione di storiografia, una interpretazione teologica e un manifesto programmatico nazionalista.

La ricerca storica fu sempre al centro degli interessi di ‘Aflaq e svolse un ruolo cruciale per la costruzione del suo nazionalismo panarabo (Diyāb 2000, 88), come traspare da un’intervista rilasciata nel 1980 a dei ba‘thisti sudanesi, nella quale dichiarò che il successo del neonato movimento dipendeva soprattutto “dall’interesse verso le precedenti esperienze rivoluzionarie, dallo studio della storia umana in generale – e dagli insegnamenti che se ne potevano ricavare – e dalla nostra storia nazionale.”<sup>2</sup> Per questa ragione nel *Dhikrā al-Rasūl al-‘Arabī* il professore mise in primo piano la sua visione degli eventi storici di lungo periodo, sostenendo che il legame tra il popolo arabo moderno e quello antico fosse stato reciso dalla decadenza (*inḥiṭāt*) e dal ristagno (*jumūd*) culturale e politico degli ultimi secoli, durante la dominazione ottomana (Faraḥ 1984, 8). Egli delineava in questo modo una storiografia araba circolare in cui momenti di splendore o resurrezione (*aṣāla* e *ba‘th*) si alternavano a lunghe epoche di declino. Secondo questo schema, il suo popolo avrebbe attraversato fino al VII secolo d.C. una fase di oscurantismo in cui le affiliazioni claniche erano responsabili delle continue faide interne e di un generale stato di arretratezza nell’arte di governo e nei costumi. Anche dal punto di vista religioso, diverse tribù avevano preferito convertirsi alle altre religioni del Vicino Oriente, ebraismo e cristianesimo, piuttosto che aderire al culto politeista, fonte di rivalità e divisioni interne.

La decadenza ebbe termine grazie all’avvento dell’islam: la diffusione del messaggio divino ad opera di Muḥammad non rappresentò una mera rivelazione religiosa ma ebbe profonde ripercussioni sulla storia, sia di breve che di lungo periodo. Come effetto immediato, la società araba abbandonò la logica tribale e si unificò in una più ampia comunità di fedeli, la *umma*; grazie al nuovo legame ideologico e identitario, che ‘Aflaq (1986d, 142) descrisse come una “scossa vitale,” gli arabi furono in grado di darsi un nuovo ordine sociale e di uscire dalla *Jazīra* come conquistatori. Non solo, ma nei secoli successivi i califfi non si limitarono a espandersi territorialmente, bensì crearono un impero stabile, prospero e intellettualmente fecondo. Il pensatore cristiano enfatizzò il ruolo culturale dell’Islam che a suo avviso addirittura superava lo stesso senso religioso: “le scienze che [gli arabi] hanno creato, le arti che hanno inventato e l’architettura che hanno costruito erano solo una parziale realizzazione di un sogno” che traeva forza dalla resurrezione religiosa (*ivi*, 143).

A ciò si affiancava anche l’“intento umanitario” insito nella natura stessa dell’islam. Infatti, se il Califfato era stato capace di far convivere pacificamente popolazioni di diverse culture e confessioni, ciò era dovuto al fatto che gli arabi non si espansero “per il gusto della conquista [...] né per un pretesto razzista, ma per adempiere a un dovere religioso che comprendeva verità [*ḥaqq*], guida [*hidāya*], misericordia [*rahma*], giustizia [*adal*] e sacrificio [*badhl*]” (*ivi*,

<sup>2</sup> Intervista con i compagni del partito Ba‘th sudanese del 2 agosto 1980 (in ‘Aflaq 1989b, 272).



146). In questo passo è importante sottolineare l'utilizzo di un lessico storico-religioso molto preciso, tra cui spicca la *raḥma*, termine che possiede un significato più profondo della sua traduzione letterale di “misericordia”<sup>3</sup>. Storicamente la parola si riferisce sia al primo contratto sociale islamico stretto tra Muḥammad e i capi tribù della Mecca, che aveva l'obiettivo di ristabilire l'ordine e porre fine alle guerre intestine scoppiate dopo l'Egira, sia al clima di violenza intra-tribale presente durante la *jāhiliyya*. La *raḥma* era quindi una garanzia di pace e ordine sociale che però conteneva le libertà e il desiderio del singolo individuo, caratteristiche del mondo pagano (Mernissi 2022, 87-91). Allo stesso modo l'islam, agli occhi di 'Aflaq, non desiderava eliminare le diversità, bensì rispettarle e mediarle con i suoi principî, assumendo il ruolo di garante per il mantenimento della pace e degli equilibri interni raggiunti.<sup>4</sup>

Alla luce di questa rilettura, il professore utilizzò un suggestivo parallelismo storico tra califfato medievale e il nuovo Stato panarabo. Nella storiografia aflaqiana, il crollo dell'Impero ottomano aveva sancito la fine del ciclo di stagnazione, dando la possibilità al popolo arabo di inaugurare, ancora una volta, la resurrezione (*ba'th*) che restaurasse la condizione di eccellenza e splendore raggiunta dodici secoli prima. Il concetto di Islam venne quindi scisso dal significato propriamente teologico e considerato invece come eredità (*turāth*) storico-culturale comune (*shāmil*) anche agli arabi di fede ebraica e cristiana. Un processo non facile da compiersi, come riconobbe appellandosi ai suoi correligionari:

Quando il loro nazionalismo si sarà risvegliato completamente e avranno riacquisito il loro carattere originale, gli arabi cristiani capiranno che l'Islam rappresenta per loro una cultura nazionale a cui dovranno abbeverarsi finché non la avranno compresa e amata, considerandolo come l'aspetto più prezioso del loro arabismo. Anche se la realtà è ancora lontana da questa aspirazione, spetta alla nuova generazione di arabi cristiani il compito di realizzarlo con coraggio e dedizione [...]

(‘Aflaq 1986d, 148)

Era dunque questa l'unica religione capace di avviare un processo di cambiamento o addirittura una rivoluzione – fino alla comparsa della teoria dell'*Inqilāb* questi due termini vennero usati quasi come sinonimi – che avrebbe posto fine alle miserie della *umma*. L'Islam rappresentò pertanto una sorta di esempio immutabile – o Messaggio Eterno (*al-Risāla al-Khālida*), per usare un termine *ba'thista* – per i giovani nazionalisti che si preparavano a lottare per l'indipendenza e l'unità araba (v. Bakrī 2000, 41-44). Spettava alle nuove generazioni, alla maniera dei seguaci del Profeta, rifondare la società dall'interno divulgando i nuovi valori del panarabismo e soppiantando al contempo le ideologie alternative: non solo quelle di matrice religiosa, ma anche le pericolose deviazioni del nazionalismo che incoraggiavano la frammentazione

<sup>3</sup> Le difficoltà nel tradurre il termine (in italiano reso spesso con “misericordia”, “clemenza” “compassione”) sono esposte in dettaglio nei lavori di Ida Zilio Grandi (cit. in Corrao e Violante 2018) e Roberta Denaro (2006).

<sup>4</sup> A tal proposito il fondatore cita poco più avanti uno dei primi trattati islamici: “Abbiamo visto i Quraysh quando i loro interessi materiali li hanno costretti a scendere a compromessi con il Messaggero nel Trattato di Ḥudaybiyya, insistendo nel negargli la sua rivelazione e la nuova religione. Risulta chiaro da ciò perché diamo la massima attenzione a un sentimento nazionale profondo e radicato, come lo era in origine, in quanto è l'unico garante affinché le riforme sociali siano efficaci, attive e audaci, in accordo con lo spirito e le esigenze del popolo, realizzate perché volute” (‘Aflaq 1986d, 149).



territoriale, la valorizzazione dei particolarismi locali e l'esaltazione di confessioni islamiche non ortodosse nonché di etnie non arabe. L'affermazione del panarabismo come unica versione del nazionalismo arabo avrebbe infine arginato la propagazione delle ideologie occidentali, già ampiamente consolidate da decenni in molti circoli intellettuali levantini ed egiziani, sul modello dell'Islam che aveva contenuto gli influssi "esterni" cristiani ed ebraici.

Terminata questa prima fase, sarebbe iniziata la vera e propria unificazione politica della *umma*, stavolta legata non più dal sentimento religioso ma da quello moderno del nazionalismo: il nuovo Stato avrebbe avuto dimensione simile a quella dei califfati medievali, estendendosi "dal Golfo all'Oceano" (al-Jābarī 1993, 22). L'arabismo sarebbe stato sì ideologia ufficiale, ma si sarebbe avvalso di due strategie per evitare dissidi sociali interni: la prima era l'ecumenismo (*shumūliyya*), un nazionalismo laico ma con considerevoli influssi culturali propri dell'Islam, tale da risultare onnicomprensivo e applicabile per qualsiasi sottogruppo e categoria; la seconda era l'umanesimo e l'umanitarismo (entrambi traducibili in arabo con *in-sāniyya*)<sup>5</sup> che, sulla scorta del patto sociale della *rahma*, avrebbe garantito il rispetto e la tutela delle differenze religiose e soprattutto etniche,<sup>6</sup> al fine di promuovere lo sviluppo economico e la fioritura culturale, dando così inizio a una nuova età dell'oro.

Una struttura teorica così articolata da una parte aveva l'ambizione di presentarsi come evoluzione e superamento del nazionalismo arabo degli anni Trenta (v. Faraḥ 1984, 12), dall'altra mirava a risolvere l'annoso problema dell'originalità ideologica che aveva afflitto il fondatore all'inizio della sua carriera. Come anticipato, la sua riluttanza nell'impiegare la parola "nazionalismo" era dovuta all'origine allogena del termine, maturata in un contesto che disconosceva la storia e le società del Medio Oriente. Nello stesso anno in cui presentò *Dhikrā al-Rasūl al-ʿArabī*, il Fondatore si era scagliato, in un altro intervento, contro quegli studiosi suoi connazionali eredi della *Nahḍa* ottocentesca, "finti intellettuali" tacciati di supportare un pensiero astratto che non trovava riscontro nella realtà. La causa dell'alienazione risiedeva nell'istruzione accademica poiché essi, "avendo studiato in istituti stranieri e occidentali, erano stati privati della cultura araba" ('Aflaq 1986e, 151); accusa che, a ben vedere, poteva essere rivolta allo stesso 'Aflaq, sorboniano e imbevuto di categorie occidentali tanto quanto i suoi colleghi. Questi però, notava il fondatore del Ba'ṯh, avevano dimenticato in modo più o meno volontario il loro passato, abbracciando e diffondendo ideologie ostili ai valori dell'arabismo; tra le più pericolose vi erano sia quella capitalista, percepita come legittimazione economica delle disuguaglianze sociali e del colonialismo, sia quella comunista che, predicando l'ateismo di Stato, entrava in aperta collisione con la rivalutazione dell'Islam che stava elaborando.

#### 4. Radicalizzazione dell'aflaqismo: il jihād ba'ṯhista (1943-1945)

Con la lezione sul "Messaggero Arabo", la *qawmiyya* di 'Aflaq divenne ufficialmente arabismo (*urūba*), cessando quindi di essere un'ideologia di importazione e divenendo parte integran-

<sup>5</sup> V. al-Ṣulḥ 1993: 21-22.

<sup>6</sup> Commentando questo aspetto, Ilyās Faraḥ (1984, 12) nota che la lotta contro i nazionalismi locali per 'Aflaq altro non era che una sorta di "riedizione" di quella condotta contro gli sciovinismi (*shu'ūbiyya*) sorti in seno al califfato abbaside nell'VIII secolo.



te della tradizione intellettuale della Rinascita e dello stesso ba‘thismo. In effetti, lo stesso titolo del volume dell’ideologo, *Fī sabīl al-Ba‘th*, altro non era che una ripresa dell’espressione coranica *Fī sabīl Allah*<sup>7</sup> e la stessa parola “resurrezione” si prestava a facilissime allusioni religiose. Sul piano pratico, l’estensione dell’impianto e la densità dei concetti affrontati aveva l’obiettivo di compiere una sostituzione pressoché totale delle categorie occidentali. In primo luogo, l’unificazione panaraba cercava di ricomporre la grandezza di un antico impero multiculturale piuttosto che rifarsi al binomio patria-nazione tipico degli Stati europei. In secondo luogo, la centralità di un Islam culturale e civile creava un accettabile compromesso tra il laicismo occidentale e il nascente Islam politico di forte valenza teologica. Da ultimo, l’umanitarismo e l’umanesimo della *rahma* si presentavano come una versione arabo-islamica dei diritti umani e della democrazia, anche se va ricordato come entrambi gli aspetti fossero appena abbozzati nella produzione aflagiana delle origini, anzi, era lo stesso concetto di libertà (*hurriya*) a mancare di una precisa definizione. Un discorso simile riguardava i diritti sociali, la cui riflessione fu decisamente più tardiva rispetto alle altre due componenti del futuro slogan ba‘thista fondato sulla triade “unità – libertà – socialismo”.

Il motivo di questo vuoto ideologico era certamente dovuto al momento storico che stava attraversando la Siria, in cui l’obiettivo principale dei gruppi nazionalisti consisteva naturalmente nell’indipendenza dalla potenza coloniale. È in tal senso che bisogna intendere quel “dovere nazionale” (*al-wājib al-qawmī*), espressione che diede il nome a un altro capitolo del *Fī sabīl al-Ba‘th* sempre del 1943, un obbligo morale che doveva far parte dell’attrezzatura mentale della nuova generazione. ‘Aflaq era da sempre un convinto sostenitore del riformismo moderato, e lo sarebbe stato ancora in seguito, tanto che desiderava portare il futuro stato allo stesso livello di sviluppo dei paesi del primo mondo in maniera graduale e pacifica. La presenza straniera, aggravata dalle operazioni belliche degli Alleati, aveva reso impraticabile la possibilità di avviare una transizione lenta, fatto che lo portò a modellare una teoria più radicale e “di lotta”, esprimendosi, come di consueto, con una delle sue parabole storiche:

Nessuno di noi pensa che la generazione di intellettuali, scrittori e artisti comparsi, ad esempio, durante l’era di al-Ma’mūn fosse migliore per via della prosperità della civiltà e della stabilità della Nazione rispetto alla generazione araba dei *mujāhidūn* privi di cultura, ingegno artistico, filosofico e scientifico, ma che avevano però rispettato il dovere di compiere la loro missione storica in relazione alla vita della loro Nazione, ponendo le basi per un suo lungo futuro.

(‘Aflaq 1986f, 160)

La dedizione alla causa indipendentista richiedeva pertanto la temporanea rinuncia a due principî cardine: il primo riguardava la libertà personale (*hurriya fardiyya*) dei giovani ba‘thisti (‘Aflaq 1986a, 159), che dovevano “accettare con obbedienza” le esigenze del momento (‘Aflaq 1986a, 161), dato che la Storia “non aveva creato [gli arabi] per condurre un’esistenza libera, isolata e contemplativa” (*ibidem*), quanto per svolgere un ruolo centrale per la Nazione. La seconda rinuncia, ancora più radicale, prevedeva la sospensione di qualsiasi dibatti-

<sup>7</sup> La formula compare molte volte nel Corano, tra cui nella *sūrat al-Tawba* [Sura del Pentimento], 9:60, in riferimento alla *zakāt*, nella *sūrat al-Baqara* [Sura della Giovenca], 2:154 e nella *sūrat Āl ‘Imrān* [Sura della famiglia di ‘Imrān], 3:13 in relazione al *jihād*. Come per il titolo del libro di ‘Aflaq, le lingue occidentali la traducono in diversi modi: “Per il bene di Dio”, “Sulla via di Dio”, “Verso Dio” ecc.



to che potesse generare “idee contraddittorie e opinioni divergenti” che avrebbero portato all’interno della corrente della *qawmiyya* uno stato di caos che avrebbe compromesso la lotta di liberazione (*ivi*, 162).

Il riferimento alla lotta costituisce un’altra interessante evoluzione teorica. Se si esclude la testimonianza dei volontari ba’thisti in supporto di al-Kaylānī (al-Gaylani) – l’ex primo ministro iracheno che provò, insieme a un gruppo di generali, ad espellere gli inglesi dall’Iraq nel 1941 – è in questo passo che compare il primo riferimento al concetto tutto islamico di *jihād*. L’intellettuale cristiano, in contrasto con quanto aveva sostenuto prima, antepose nel parallelismo storico le operazioni militari dei seguaci del Messaggero alle raffinatezze della corte abbaside. In effetti negli ultimi anni del periodo mandatario il discorso religioso conobbe il suo massimo utilizzo nella retorica aflaqiana. Di particolare intensità, come si deduce dal titolo, fu “Sulla via del Jihād Patriottico” (*Fī sabīl al-Jihād al-Waṭani*), con ogni probabilità la trascrizione di un proclama datato 20 maggio 1945, presente sia nel volume dell’ideologo che negli annali del partito. In esso non solo compare l’invocazione allo “sforzo” che i suoi connazionali sono tenuti a rispettare, ma tale invito viene corredato da un lessico che non si discosta molto da quello dei movimenti a matrice religiosa. Il messaggio vi si configurava quindi come un richiamo (*da’wa*) rivolto alla *umma* – un termine, non va dimenticato, anch’esso di matrice coranica – mentre i caduti sono chiamati martiri (*shuhadā’*),<sup>8</sup> i guerriglieri *mujāhidūn* e *jihād* la loro azione. Quanto alla dominazione francese, essa è definita criminale (*mujrim*) poiché “macchia il suolo arabo con i suoi peccati (*āthām*) e i suoi crimini da venticinque anni in Siria e da più di un secolo in Algeria, Tunisia e Marocco”, aggiungendo che “va purificata” (*taṭhīr*) (‘Aflaq 1986g, 133-4).

## 5. Conclusioni: aflaqismo e ba’thismo

Con questo discorso si concluse l’elaborazione teorica che costituiva la base culturale del Ba’th, che nell’aprile del 1947 divenne un vero e proprio partito politico. Si può affermare quindi che ‘Aflaq, per quanto fosse influenzato da altri pensatori panarabi come Sāṭi’ al-Ḥuṣrī (1880-1968), si differenziava da questi per due aspetti fondamentali. Il primo riguardava la negazione delle origini occidentali del nazionalismo: perché la teoria fosse accettata nel mondo arabo, essa doveva avere origini nella sua cultura e nel vissuto del popolo. Il secondo concerneva la rivalutazione della storia e della religione islamica in chiave panaraba. Del tutto indipendente dal confronto con al-Ḥuṣrī era il tema dei diritti umani inquadrati in una cornice egualitaria, dall’accento alla democrazia ai toni di mediazione nei confronti delle minoranze etniche e linguistiche.

---

<sup>8</sup> Il tema del “martirio” associato alla lotta nazionalista è presente nella letteratura palestinese fin dalla Prima guerra mondiale, come ben descritto nel volume di Francesca Maria Corrao (2007, 17-19). Ad esempio, il poeta Ibrāhīm Ṭūqān (1905-1941), indignato dalla Dichiarazione Balfour, scrisse un polemico verso: “Balfour, hai sangue di martire nel bicchiere, / non vino [...]” (*ivi*, p. 12, traduzione a cura dell’autrice). Ancora più vibrante è l’accusa di ‘Abd al-Karīm al-Karmī (detto “Abū Salmā”, 1909-1980) il quale, durante i moti palestinesi del 1936, scrisse nel poema “Fiamme della poesia” (*Lahab al-qaṣīda*): “alzatevi e guardate Farḥān: ha in fronte il segno della pietà, / avanza digiuno, come leone verso la corda del martirio” (*ivi*, 14).



Il lavoro intellettuale di ‘Aflaq fu fondamentale per la diffusione dell’ideologia del partito in Nord Africa, Levante e Mesopotamia, al punto che, almeno fino alla costituzione della Repubblica Araba Unita nel 1958, “aflaqismo” e ba‘thismo erano termini perfettamente sovrapponibili e interscambiabili. Tuttavia l’incapacità del fondatore nel tradurre i principi e gli ideali teorizzati in azione politica rappresentava un grave limite che influì negativamente sulla sua carriera politica: sconfitto ripetutamente alle elezioni legislative e oscurato dall’ingresso di altri membri popolari e carismatici – primo fra tutti l’avvocato Akram al-Ḥawrānī – non riuscì a comprendere appieno i grandi mutamenti politici e ideologici che stavano avvenendo a livello regionale e internazionale. Soprattutto egli rimase diffidente nei confronti del cosiddetto “socialismo arabo”, la dottrina sociale ed economica che nel corso degli anni Cinquanta si diffuse, anche grazie all’influenza del presidente egiziano Jamāl ‘Abd al-Nāṣir, in gran parte dei movimenti nazionalisti levantini e nordafricani.

Questa posizione venne sempre più stigmatizzata dalla base partitica, al punto che quando il Ba‘th salì al potere nel marzo del 1963, ‘Aflaq, pur considerato come il “padre spirituale” del partito, di fatto non esercitava più un ruolo politico all’interno della leadership. La frattura definitiva avvenne però nel 1966, quando un gruppo di ufficiali alawiti ba‘thisti guidati da Ṣalāḥ Jadīd, di orientamento filosovietico, portò a termine un colpo di stato intra-partitico, costringendo ‘Aflaq a lasciare la Siria. Dopo un breve soggiorno in Brasile e Libano, l’ideologo trovò asilo politico nel Ba‘th iracheno, anch’esso salito al potere e trasformatosi in un regime autoritario. In particolar modo, i leader sunniti del Comando Regionale iracheno Aḥmad Ḥasan al-Bakr e Ṣaddām Ḥusayn non solo gli offrirono protezione, ma lo riconobbero anche come ideologo ufficiale del movimento (Seale 1995, 102). Si venne così a creare una dicotomia tra i regimi ba‘thisti – quello siriano era dominato dalla corrente marxista e alawita, quello iracheno dalla giunta sunnita – che nei decenni successivi fu all’origine di una serie di dispute regionali. La presenza di ‘Aflaq a Baghdad svolgeva un ruolo duplice: da una parte presentava il Comando iracheno come l’autentico promotore del ba‘thismo originale, dall’altra serviva a rimarcare il profondo legame, ideologico e culturale, tra arabismo e Islam sunnita.

Persino la cerimonia funebre del fondatore, scomparso il 23 giugno 1989, fu trasformata dal regime di Baghdad in un’operazione di propaganda e legittimazione ideologica. Infatti ‘Aflaq, nonostante fosse un cristiano greco ortodosso, ricevette una sepoltura di rito islamico perché, come sostenne Ḥusayn nell’orazione funebre, egli si era convertito segretamente all’Islam (Lund, 2014). Anche se la veridicità di quella dichiarazione rimane dubbia, il discorso del presidente iracheno confermava e dava sostanza alla teoria, formulata da ‘Aflaq all’inizio degli anni Quaranta, di un Islam culturalmente parte integrante del messaggio nazionalista arabo.

## Bibliografia

- ‘Aflaq, Mīshīl. 1986. *Fī sabīl al-ba‘th. Al-kitābāt al-siyāsiyya al-kāmila. Al-juz’ al-awwal* [Sulla via della Resurrezione. Tutte le opere politiche. Volume I]. Baghdād: Dār al-Ḥurriyya li-l-ṭibā‘.
- ‘Aflaq, Mīshīl. 1986b. “Al-Qawmiyya ḥubb ‘alā kull shay” [Il nazionalismo è amore sopra ogni cosa]. In Mīshīl ‘Aflaq. *Fī sabīl al-ba‘th. Al-kitābāt al-siyāsiyya al-kāmila. Al-juz’ al-awwal* [Sulla via della Resurrezione. Tutte le opere politiche. Volume I]. Baghdād: Dār al-Ḥurriyya



li-l- ṭibā

- ‘Aflaq, Mīshīl. 1986c. “Fī l-qawmiyya al-‘arabiyya” [Sul nazionalismo arabo]. In Mīshīl ‘Aflaq. *Fī sabīl al-ba‘th. Al-kitābāt al-siyāsiyya al-kāmila. Al-juz’ al-awwal* [Sulla via della Resurrezione. Tutte le opere politiche. Volume I]. Baghdād: Dār al-Ḥurriyya li-l- ṭibā’.
- ‘Aflaq, Mīshīl. 1986d. “Dhikrā al-Rasūl al-‘arabi” [Ricordo del Profeta arabo]. In: Mīshīl ‘Aflaq. *Fī sabīl al-ba‘th. Al-kitābāt al-siyāsiyya al-kāmila. Al-juz’ al-awwal* [Sulla via della Resurrezione. Tutte le opere politiche. Volume I]. Baghdād: Dār al-Ḥurriyya li-l- ṭibā’.
- ‘Aflaq, Mīshīl. 1986e. “Al-Tafkīr al-mujarrad” [Il pensiero astratto]. In Mīshīl ‘Aflaq. *Fī sabīl al-ba‘th. Al-kitābāt al-siyāsiyya al-kāmila. Al-juz’ al-awwal* [Sulla via della Resurrezione. Tutte le opere politiche. Volume I]. Baghdād: Dār al-Ḥurriyya li-l- ṭibā’.
- ‘Aflaq, Mīshīl. 1986f. “Al-Wājib al-‘amal al-qawmī” [Il dovere nazionale]. In: Mīshīl ‘Aflaq. *Fī sabīl al-ba‘th. Al-kitābāt al-siyāsiyya al-kāmila. Al-juz’ al-awwal* [Sulla via della Resurrezione. Tutte le opere politiche. Volume I]. Baghdād: Dār al-Ḥurriyya li-l- ṭibā’.
- ‘Aflaq, Mīshīl. 1986g. “Fī sabīl al-jihād al-waṭanī.” In: Ḥizb al-Ba‘th al-‘Arabī al-Ishtirākī. *Niḍāl al-Ba‘th. Al-juz’ al-Rābi’*. *Min al mu’tamar al-awwal ḥattā al-mu’tamar al-sābi’* [La lotta del Ba‘th, volume IV: Congressi I-VII]. Bayrūt: Dār al-Ṭalī‘a li-l-Ṭibā‘a wa-l-Nashr.
- ‘Aflaq, Mīshīl. 1989. *Fī sabīl al-ba‘th. Al-kitābāt al-siyāsiyya al-kāmila. Al-juz’ al-khāmis: al-Ba‘th wa al-‘Irāq* [Sulla via della Resurrezione. Tutte le opere politiche. Volume V: il Ba‘th e l’Iraq]. Baghdād: Dār al-Ḥurriyya li-l-ṭibā’.
- ‘Aflaq, Mīshīl. 1989b. “Ṭumūḥ al-Ba‘th an yakūna ḥaraka ḥaḍāriyya” [L’obiettivo del Ba‘th è di essere un movimento culturale]. In Mīshīl ‘Aflaq. *Fī sabīl al-ba‘th. Al-kitābāt al-siyāsiyya al-kāmila. Al-juz’ al-khāmis: al-Ba‘th wa al-‘Irāq* [Sulla via della Resurrezione. Tutte le opere politiche. Volume V: il Ba‘th e l’Iraq]. Baghdād: Dār al-Ḥurriyya li-l-ṭibā’.
- ‘Aflaq, Mīshīl. 1990. *Qaḍāyā al-fikr wa-l-mumārāsa* [Questioni di teoria e pratica]. Al-Qāhira: Markaz al-dirāsāt wa-l-buḥūth al-siyāsiyya, Jāmi‘at al-Qāhira.
- Aḥmad, Ibrahīm Khalīl. 1993. “Al-‘urūba wa-l-islām fī fikr Mīshīl ‘Aflaq” [Arabismo e Islam nel pensiero di Michel ‘Aflaq]. In *al-‘Urūba wa-l-islām fī fikr al-ustādh Mīshīl ‘Aflaq*, a cura di Muḥammad Aḥmad Khalafallāh et al. Tūnis: Manshūrāt al-Ṭalī‘a.
- Bakrī, Muḥammad Khalīl. 2000. “Khuṣuṣiyyat al-‘alāqa bayna l-‘urūba wa-l-islām: mawḍū‘ li-wa‘ī al-turāth fī fikr Mīshīl ‘Aflaq” [La particolarità della relazione tra arabismo e islam: il tema del sentimento dell’eredità storica nel pensiero di Michel ‘Aflaq]. In Ḥusayn Gharīb. *Fī sabīl ‘alāqa salīma bayna l-‘urūba wa-l-islām* [Verso una relazione bilanciata tra arabismo e islam]. Bayrūt: Dār al-Ṭalī‘a li-l-Ṭibā‘a wa-l-Nashr.
- Batatu, Hannah. 1978. *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: A Study of Iraq’s Old Landed and Commercial Classes and of Its Communists, Ba‘thists, and Free Officers*. Princeton: Princeton University Press.
- Corrao, Francesca Maria. 2007. *In un mondo senza cielo: Antologia della poesia palestinese*. Firenze: Giunti.
- Corrao, Francesca Maria e Luciano Violante (a cura di). 2018. *L’Islam non è terrorismo*. Bologna: Il Mulino.
- Dandashlī, Muṣṭafā. 1990. *Mīshīl ‘Aflaq wa-l-fikr al-‘arabī al-waḥdawī* [Michel ‘Aflaq e il pensiero arabo unionista], introduzione al Simposio Nazionale di Baghdad del 23-26 giugno 1990, <http://www.markazthakafisaida.org/>



- Denaro, Roberta. 2006. *Dal martire allo šahīd. Fonti, problemi e confronti per una martirografia islamica*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Diyāb, ‘Izz al-Dīn. 2000. *Muqāraba min mafhūm al-dawr al-ḥadārī fī fikr Mīshīl ‘Aflaq* [Un approccio al concetto di ruolo culturale nel pensiero di Michel ‘Aflaq]. Al-Qāhira: Dār Diyāb li-l-nashr.
- Farah, Ilyās. 1984. *‘Aflaq wa-l-Ba‘th wa-l-‘urūba wa-l-islām* [‘Aflaq, il Ba‘th, l’arabismo e l’islam]. Tūnis: Manshūrāt al-Ṭalī‘a.
- Gharīb, Ḥusayn. 2000. *Fī sabīl ‘alāqa salīma bayna l-‘urūba wa-l-islām* [Verso una relazione bilanciata tra arabismo e islam]. Bayrūt: Dār al-Ṭalī‘a lil-Ṭibā‘a wa-l-Nashr, 2000.
- Ḥizb al-Ba‘th al-‘Arabī al-Ishtirākī. 1986. *Niḍāl al-Ba‘th. Al-juz’ al-Rābi‘. Min al mu’tamar al-awwal ḥattā al-mu’tamar al-sābi‘* [La lotta del Ba‘th, volume IV: Congressi I-VII]. Bayrūt: Dār al-Ṭalī‘a li-l-Ṭibā‘a wa-l-Nashr.
- al-Jābirī, Muḥammad ‘Ābid. 1993. “Al-‘Urūba wa-l-islām fī fikr al-ustādh Mīshīl ‘Aflaq.” [Arabismo e Islam nel pensiero del professor Michel ‘Aflaq]. In *al-‘Urūba wa-l-islām fī fikr al-ustādh Mīshīl ‘Aflaq*, a cura di Muḥammad Aḥmad Khalafallāh et al. Tūnis: Manshūrāt al-Ṭalī‘a.
- Lund, Aron. 2014. “The Miserable Afterlife of Michel ‘Aflaq.” *Carnegie Endowment*, 10 marzo. <https://carnegieendowment.org/middle-east/diwan/2014/03/the-miserable-afterlife-of-michel-’Aflaq?lang=en>
- Mercuri, Michela e Alberto Gasparetto (a cura di). *Polveriera Mediterraneo. Dall’Afghanistan all’Algeria, le nuove sfide per l’ordine mondiale*. Milano: FrancoAngeli.
- Mernissi, Fatema. 2002. *Islam and Democracy*. New York: Basic Books.
- Primavera, Mauro. 2023. “La presidenza di Bashar al-Assad tra riformismo, ideologia e geopolitica.” In *Polveriera Mediterraneo. Dall’Afghanistan all’Algeria, le nuove sfide per l’ordine mondiale*, a cura di Michela Mercuri e Alberto Gasparetto, 69-82. Roma: Franco Angeli.
- Şafadī, Muṭā‘. 1964. *Ḥizb al-Ba‘th, Ma’ sāt al-mawlid, ma’ sāt al-nihāya* [Il partito Ba‘th: una tragedia dall’inizio alla fine]. Bayrūt: Manshūrāt Dār al-Adab.
- al-Sāmarrā’ī, Shafīq ‘Abd al-Razzāq. 1990. “Al-Qawmiyya wa-l-waḥda fī fikr Mīshīl ‘Aflaq [Nazionalismo e unità nel pensiero di Mīshīl ‘Aflaq]. In Mīshīl ‘Aflaq. *Qaḍāyā al-fikr wa-l-mumārāsa* [Questioni di teoria e pratica]. Al-Qāhira: Markaz al-dirāsāt wa-l-buḥūth al-siyāsīyya, Jāmi‘at al-Qāhira.
- Seale, Patrick. 1965. *The Struggle for Syria: A study in Post-War Arab Politics, 1945-1958*. London: Oxford University Press.
- al-Şulḥ, Raghīd. 1993. “Al-Qawmiyya wa-l-Insāniyya fī fikr al-ustādh Mīshīl ‘Aflaq” [Nazionalismo e umanesimo nel pensiero del professor Michel ‘Aflaq]. In: *al-Qawmiyya wa al-Insāniyya fī fikr al-ustādh Mīshīl ‘Aflaq. Muḥāḍarāt mukhtāra min al-nadwa al-qawmiyya ḥawla fikr al-ustādh Mīshīl ‘Aflaq, Baghdād, 23-26 ḥazīrān 1990* [Nazionalismo e umanesimo nel pensiero del professor Michel ‘Aflaq. Selezione di conferenze del simposio nazionale sul pensiero del professor Michel ‘Aflaq. Baghdad, 23-26 giugno 1990]. Tūnis: Manshūrāt al-Ṭalī‘a.
- Weiss, Max. 2020. “Genealogies of Ba‘thism: Michel ‘Aflaq between personalism and Arabic nationalism.” *Modern Intellectual History* 17 (4): 1193-1224.