

La Naksa del 1967 e la crisi degli intellettuali arabi: la lettura gramsciana di Ibrahim Abu Rabi'

Massimo Campanini (già dell'Università di Trento)

Although Antonio Gramsci considered religion as a primitive form of culture, the Palestinian historian Ibrahim Abu Rabi', professing to walk in his footsteps, emphasized on the contrary the positive role of Islam and the potential hegemonic function of Muslim intellectuals. In the broad framework of the Arab intellect predicament after the naksa of 1967 until the today failed "Arab springs", Abu Rabi' discussed, among others, Muhammad al-Ghazali's and Muhammad al-Jabiri's thought. In Gramscian terms, "optimism of will" can overcome "pessimism of reason" in order to build up a new Arab democratic and socialist city. Contemporary Arab intelligentsia is searching for new ways of expression and it is arguable that religion (Islam) will still enjoy in the future a decisive place.

Hegemony; Popular religion; Arab predicament; Naksa; Arab springs.

Lo spunto per scrivere questo breve contributo mi venuto dalla lettura del recente volume, curato da Patrizia Manduchi, Alessandra Marchi e Giuseppe Vacca, *Gramsci nel mondo arabo*¹. Il volume è utile perché pubblica in traduzione italiana una serie di saggi di pensatori arabi che hanno applicato alla loro analisi politica e politologica categorie gramsciane. Si tratta talora di saggi di alcuni (parecchi) anni fa. Emerge con evidenza, di primo acchito, che i concetti gramsciani più utilizzati sono quelli di egemonia e di intellettuale, peraltro, come ben noto, strettamente intrecciati.

In secondo luogo, emerge con evidenza che si tratta di tentativi di spiegare la realtà del mondo arabo con i paradigmi di Marx e di Gramsci, rimanendo però nell'alveo di un orizzonte teorico *occidentale*, non propriamente arabo, né tanto meno islamico. L'analisi di Abdelkader Zghal sulla società civile tunisina, per esempio, datata 1991, quindi assai prima degli sconvolgimenti della cosiddetta "primavera araba" del 2011, non coglieva a mio avviso con sufficiente precisione le dinamiche di un orizzonte ideale tanto complesso quanto banalizzato anche dalla stessa Accademia come quello dei Fratelli musulmani e delle loro più o meno dirette derivazioni. In Tunisia infatti ha operato e tuttora opera il partito *al-Nabda (Ennahda)*, che, non propriamente assimilabile al mainstream dei Fratelli Musulmani in Egitto, presenta parecchi elementi di novità. Il leader di *al-Nabda*, Rashid Ghannushi, è oggi uno dei pensatori islamisti più autorevoli, e sta cercando di dirigere il partito a svolgere un ruolo egemonico all'interno della Tunisia dopo la rivoluzione del 2011.

¹ MANDUCHI-MARCHI-VACCA 2017.

Molti altri saggi degli autori arabi raccolti nel volume di Manduchi, Marchi e Vacca, soprattutto quelli più “datati”, presentano, a mio modo di vedere, difetti analoghi: si tratta perciò di tentativi che rimangono, più o meno consapevolmente, nell'alveo di un quadro di riferimento teorico occidentalizzante, e sarebbero destinati al fallimento se intendessero chiarire in profondità i meccanismi politici, dei rapporti di potere e di costruzione della “città futura” in un contesto arabo-islamico strettamente attuale.

Per meglio chiarire il mio punto di vista, ritengo utile precisare che categorie di per sé ambigue e plurivalenti come quella di democrazia o modernità o socialismo, non possono essere valutate in un contesto arabo-islamico come se avessero la stessa valenza che hanno avuto o che mantengono tuttora in Occidente. Le categorie politologiche non hanno e non possono avere il medesimo significato in contesti storico-sociali-istituzionali tanto diversi quali potrebbero essere l'Italia fascista di Gramsci o l'Italia democratica del post-fascismo, o, che so, il Marocco della lotta per l'indipendenza (anni Cinquanta) o il Marocco normalizzato di oggi. L'intento di applicare chiavi interpretative gramsciane a un contesto arabo-islamico impone un ri-orientamento concettuale. Il pensiero di Gramsci deve essere uno strumento *euristico* di interpretazione, astraendo ovviamente dalle condizioni storico-politiche che lo hanno ispirato (l'Italia fascista), ma astraendo anche, se necessario, dal marxismo in sé e dalle sue dottrine astrattamente prese; tenuto conto anche del fatto che, si sa, il marxismo di Gramsci è molto originale, se non decisamente eterodosso. In altre parole, l'utilizzazione di Gramsci per spiegare le dinamiche del mondo arabo e soprattutto del mondo arabo-*islamico* deve essere *solo* o prevalentemente metodologica, non inerente – o almeno non necessariamente inerente – alla dimensione ideologica e teoretica dei paradigmi elaborati dal pensatore sardo.

È dunque importante ricordare preliminarmente, come questione particolarmente significativa, che Gramsci, pur apprezzando la “forza” della religione a modellare il senso comune, la considerava una forma primitiva e inadeguata di cultura. A prescindere dalle inevitabili e comprensibili generalizzazioni o imprecisioni che poteva esprimere riguardo al mondo arabo e soprattutto al mondo islamico di cui aveva conoscenza approssimativa e indiretta², è proprio la religione in sé che Gramsci riteneva inefficace a risvegliare la coscienza delle masse e dunque a innescare il processo egemonico. Basta spigolare in contesti diversi:

² Cfr. BOOTHMAN 2009.

«Cosa è l'uomo? non è una domanda astratta, o "obbiettiva". Essa è nata da ciò che abbiamo riflettuto su noi stessi e sugli altri e vogliamo sapere, in rapporto a ciò che abbiamo riflettuto e visto, cosa siamo e cosa possiamo diventare, se realmente ed entro quali limiti, siamo "fabbricanti di noi stessi", della nostra vita, del nostro destino. E ciò vogliamo saperlo "oggi", nelle condizioni date oggi, della vita "odierna" e non di una qualsiasi vita e di un qualsiasi uomo. La domanda è nata, riceve il suo contenuto, da speciali, cioè determinati modi di considerare la vita e l'uomo: il più importante di questi modi è la "religione" ed una determinata religione, il cattolicesimo. In realtà, domandandoci: "cos'è l'uomo?", quale importanza ha la sua volontà e la sua concreta attività nel creare se stesso e la vita che vive, vogliamo dire: "è il cattolicesimo una concezione esatta dell'uomo e della vita? essendo cattolici, cioè facendo del cattolicesimo una norma di vita, sbagliamo o siamo nel vero?" Tutti hanno la vaga intuizione che facendo del cattolicesimo una norma di vita sbagliano, tanto vero che nessuno si attiene al cattolicesimo come norma di vita, pur dichiarandosi cattolico. Un cattolico integrale, che cioè applicasse in ogni atto della vita le norme cattoliche, sembrerebbe un mostro, ciò che è, a pensarci, la critica più rigorosa del cattolicesimo stesso e la più parentoria»³.

Oppure ancora:

«La storia dei partiti e delle correnti politiche non può andar disgiunta dalla storia dei gruppi e delle tendenze religiose. Proprio gli Stati Uniti d'America e il Giappone offrono un terreno d'esame eccezionale per comprendere l'interdipendenza tra i gruppi religiosi e quelli politici. [...] [Negli Stati Uniti] anche il nascere di nuove sette religiose è quasi sempre sollecitato e finanziato dai gruppi economici, per canalizzare gli effetti della compressione culturale-politica. Le enormi somme destinate in America alla attività religiosa hanno un fine ben preciso politico-culturale. Nei paesi cattolici, dato il centralismo gerarchico vaticanesco, la creazione di nuovi ordini religiosi (che sostituisce la creazione settaria dei paesi protestanti) non è più sufficiente allo scopo (lo fu prima della Riforma), e si ricorre a soluzioni di carattere locale: nuovi santi, nuovi miracoli, campagne missionarie, ecc. Si può ricordare, per esempio, che nel 1911-12 al tentativo nell'Italia Meridionale di formare politicamente i contadini attraverso una campagna per il libero scambio (contro gli zuccherieri specialmente, dato che lo zucchero è merce popolare legata all'alimentazione dei bambini, degli ammalati, dei vecchi) si rispose con una campagna missionaria tendente a suscitare il fanatismo superstizioso popolare, talvolta anche in forma violenta (così almeno in Sardegna). Che fosse legata alla campagna per il libero scambio appare dal fatto che

³ Quaderno 10 II, § 54: GRAMSCI 1975, p. 1344 (*Introduzione allo studio della filosofia. Che cosa è l'uomo?*).

contemporaneamente, nei così detti “Misteri” (settimanale popolarissimo, tirato a milioni di copie) si invitava a pregare per i “poveri zuccherieri” attaccati “cainamente” dai “massoni” ecc.»⁴.

Da questo punto fermo possiamo partire per analizzare l’opera di Ibrahim Abu Rabi’, che rovescia come un guanto la prospettiva gramsciana sulla religione, pur richiamandosi metodologicamente a Gramsci per comprendere le dinamiche politiche del mondo arabo. Ibrahim Abu Rabi’ è stato (è morto prematuramente nel 2011 a soli 55 anni) uno studioso palestinese i cui lavori più importanti si sono incentrati sul ruolo egemonico degli intellettuali arabi – un tema totalmente “gramsciano”. La sua analisi ricorre infatti metodologicamente al pensatore sardo con grande frequenza, anche se talvolta solo in filigrana.

Tuttavia, nell’introdurre il suo importante libro *Contemporary Arab Thought. Studies in post-1967 Arab Intellectual History*⁵, esplicitamente ispirato a Gramsci, Abu Rabi’ dichiara in modo diretto che

«La teoria di Gramsci dell’*intelligentsia*, della cultura e dello stato, sembra a me possa darci importanti risposte sulle seguenti questioni del pensiero arabo moderno:

Come si deve descrivere la cultura contemporanea del mondo arabo, e qual è la connessione tra la cultura capitalista (quello arabo è un capitalismo periferico) e la cultura musulmana pre-capitalista?

Qual è la natura dell’*intelligentsia* e qual è il suo ruolo nello stato arabo moderno?

Come dobbiamo interpretare le nozioni gramsciane di intellettuale organico ed ecclesiastico in relazione al mondo arabo?»⁶.

Il paradigma gramsciano dell’egemonia e del ruolo che in essa svolgono gli intellettuali sottende tutta la critica di Abu Rabi’. Ma Abu Rabi’ va ben oltre Gramsci enfatizzando, in modo nient’affatto gramsciano, il ruolo *positivo* della religione. L’intellettuale “organico”, infatti, può (non *deve*, ma può) essere un pensatore “religioso”, un *‘alim* (è il singolare di *‘ulamà*).

«È importante farsi guidare, sebbene non limitare, dalle idee di Antonio Gramsci sul significato dell’intellettuale e del potere, della cultura e della politica, dell’esilio e

⁴ Quaderno 14, § 11: GRAMSCI 1975, p. 1667 (*Argomenti di cultura. Le grandi potenze mondiali*).

⁵ ABU RABI’ 2004.

⁶ *Ivi*, p. 30.

della creatività, della società civile e della religione. La distinzione effettuata da Gramsci tra intellettuali ecclesiastici e organici può risultare utile a dissipare alcune ambiguità circa il ruolo dell'intellettuale nella società araba contemporanea. Cosa ci impedisce dal postulare che l'intellettuale maggiormente organico dell'ultimo mondo arabo è stato l'attivista religioso, che parla il linguaggio delle masse e si identifica con le loro sofferenze e la loro crisi? Gli intellettuali di sinistra sembrano parlare un linguaggio che non viene compreso dalle grandi masse. Chi ci impedisce dal considerare Sayyid Qutb, Muhammad al-Ghazali e Rashid Ghannushi come veri intellettuali organici? È vero che bisogna interpretare le tesi di Gramsci alla luce della situazione specifica del mondo arabo. Ogni importante corrente della storia intellettuale araba contemporanea pretende di avere i suoi propri intellettuali organici, i quali, nei loro discorsi e nei loro scritti riflettono le angosce e le speranze delle masse»⁷.

E Abu Rabi' non è stato il solo a pensarla così. Si legga come il filosofo egiziano Hasan Hanafi (n. 1935), pur sunnita, interpretasse in chiave gramsciana il ruolo degli intellettuali religiosi islamici al tempo della rivoluzione sciita di Khomeini in Iran nel 1979:

«I leader religiosi, gli *imam*, sono i soggetti più capaci di dirigere la rivoluzione islamica. Sono al fianco del popolo, nei mercati e nelle moschee, impegnati a risolvere i suoi problemi e a guidare le sue preghiere. Gli *imam* sciiti hanno il vantaggio, rispetto agli *imam* sunniti, di essere storicamente al fianco dell'opposizione. Dalla rivolta di Husayn all'ultimo *imam* scomparso⁸, i leader religiosi rappresentano il regime del futuro in cui regnerà la giustizia. Il messianismo è una religione rivoluzionaria per eccellenza. Gli *imam* sunniti dovrebbero essere i garanti dell'applicazione della legge religiosa, e non i funzionari utilizzati dallo Stato e venduti alle autorità politiche di ogni regime. Se fosse sopravvissuto, Hassan al-Banna⁹ sarebbe stato un Khomeini. Gli

⁷ *Ivi*, p. 49.

⁸ Husayn, figlio di 'Ali e dunque nipote del Profeta Muhammad, si ribellò nel 680 contro i califfi Omayyadi di Damasco rivendicando per la famiglia del Profeta il diritto all'imamato, cioè alla guida dell'intera Comunità musulmana. Husayn fu massacrato a Kerbela in Iraq dagli Omayyadi, e i suoi discendenti si succedettero come *imam* degli Sciiti, fino al dodicesimo, Muhammad al-Mahdi che entrò in occultamento definitivo nel 941. Gli Sciiti duodecimani o imamiti, dominanti in Iran, in Iraq e in Libano, ritengono tuttora Muhammad al-Mahdi miracolosamente vivo e tenuto nascosto da Dio in un luogo ignoto, in attesa di ricomparire come Messia della fine del mondo.

⁹ Fu il fondatore dei Fratelli Musulmani in Egitto nel 1928. Venne assassinato dalla polizia egiziana, per ritorsione, nel 1949.

intelletuali, così come i leader religiosi, sono gli agenti della rivoluzione. Le università guidano le piazze. Gli intelletuali pensano la rivoluzione, la concepiscono e la trasformano in teoria. Rappresentano lo specchio della coscienza nazionale. Gli studenti e gli insegnanti sono le avanguardie della rivoluzione. La rivoluzione degli intelletuali è condizione per la rivoluzione permanente del popolo»¹⁰.

Profetica e consapevole era comunque l'analisi di Abu Rabi' nel denunciare l'incapacità della sinistra araba contemporanea di sintonizzarsi *davvero* con le esigenze del popolo¹¹, un carattere che il mondo arabo condivideva con quello occidentale dove pure il marxismo era nato. Il caso forse più palmare è quello dei movimenti comunisti, o genericamente di sinistra, in Egitto – paese che interessa particolarmente data la sua centralità geo-politico-strategica e intellettuale. Ebbene, il marxismo e il comunismo in Egitto sono stati marginali¹². Ciò si spiega in vari modi. In epoca nasseriana, a causa di un atteggiamento in certa misura contraddittorio, visto che i comunisti, pur denunciando il carattere a loro avviso non ortodosso, scarsamente popolare e autocratico del socialismo nasseriano (che le correnti più radicali etichettavano come “imperialismo di stato”), non poterono fare a meno di apprezzare l'antioccidentalismo e il terzomondismo del *ra'is*. Per il bene del paese, molte organizzazioni comuniste finirono ad un certo punto per confluire nella Unione socialista araba. Ciò per altro non risparmiò loro le persecuzioni, che proseguirono e si intensificarono addirittura sotto Sadat. Quest'ultimo restrinse sempre più gli spazi di partecipazione, non solo della sinistra di lotta e di movimento chiaramente opposta al suo governo, ma anche al partito di sinistra “legale”, il *Tajammu'*. Vi sono tuttavia altri motivi strutturali che spiegano la marginalità dei comunisti e dei marxisti e la loro sostanziale sconfitta nell'arena della lotta politica egiziana, almeno nel periodo nasseriano-sadatiano (1956-1981): da un lato, il movimento marxista in Egitto fu egemonizzato dalla classe intellettuale; dall'altro, la frammentazione avrebbe marchiato distintivamente il marxismo egiziano. Dunque, da un lato il marxismo e il comunismo egiziano rimasero élitari, in sostanza incapaci di farsi interpreti autentici delle rivendicazioni delle masse (non furono in grado

¹⁰ HANAFI 1982, p. 11 (trad. it. HANAFI 2018, p. 109).

¹¹ Il che, ahimè, non gli impedisce di condividere calorosamente le tesi dell'economista e sociologo egiziano marxista Samir Amin (m. 2018), uno studioso che, credo, Gramsci avrebbe definito “materialista volgare”.

¹² Cfr. GERVASIO 2007.

di produrre, gramscianamente, “egemonia”); dall’altro, la loro frammentazione interna, assai evidente non solo in Egitto ma anche nei paesi europei in ogni epoca, Italia compresa, li privò della capacità di presentare un fronte unito che consentisse loro di resistere vittoriosamente alle pressioni e alle persecuzioni.

Non è dunque casuale il fatto che Abu Rabi‘ in qualche modo abbia preparato l’analisi gramsciana della crisi degli intellettuali arabi dopo la *naksa* (disfatta) del 1967, cioè la guerra dei Sei giorni che vide gli arabi disastrosamente sconfitti da Israele, studiando il pensiero di Sayyid Qutb, il *maitre-à-penser* dell’islamismo radicale o, per meglio dire, Islam politico, impiccato nel 1966 dalla polizia di Nasser.

In un precedente libro, altrettanto importante¹³, Abu Rabi‘ aveva cercato di dimostrare come Sayyid Qutb avesse di fatto, aldilà dei suoi meriti o demeriti, cercato di teorizzare una rivolta totale, anche armata, contro i regimi ingiusti e oppressori, o, per utilizzare un linguaggio appropriato al contesto, “miscredenti”¹⁴. In tal modo, Qutb aveva di fatto preparato la strada a una critica radicale, da parte araba e musulmana, dell’invasione e soperchieria, intellettuale e politica, dell’Occidente. Se Abu Rabi‘ aveva “sognato”, per così dire, o almeno sperato che l’islamismo politico, anche di stampo qutbiano, avrebbe potuto costituire una base globale che avrebbe consentito agli arabi-musulmani di competere con l’Occidente e le sue ideologie (e in tal senso egli sembra aver posto grandi speranze nella Fratellanza Musulmana, diffusa in tutto il mondo arabo, proprio perché potenzialmente in grado di svolgere una funzione egemonica), in tutta apparenza la distorsione terrorista di parte non trascurabile dell’islamismo politico tra la fine del XX e gli inizi del XXI secolo parrebbe costituire una secca smentita a tali speranze. È importante, tuttavia, ricordare che è necessario combattere contro la mistificata e mistificante interpretazione mass-mediale che fa dei Fratelli Musulmani, cui Qutb apparteneva, un’organizzazione *ipso facto* terrorista¹⁵; così come – e ho

¹³ ABU RABI‘ 1996.

¹⁴ Cfr. soprattutto QUTB 1983. La “miscredenza” dei regimi empî consiste, secondo Qutb, nell’usurpare Dio della sua sovranità legislativa. Si tratta dunque di una questione alla fine squisitamente politica.

¹⁵ Nel volume da cui siamo partiti (MANDUCHI–MARCHI–VACCA 2017), è riportato un articolo del ricercatore egiziano Hazem Kandil in cui si argomenta, se non proprio si dimostra, che le categorie gramsciane di egemonia, guerra di movimento e di posizione, e di differenza tra società politica e società civile sono comunque molto

cercato di dimostrarlo in molti luoghi¹⁶ – il pensiero di Qutb è certo un pensiero radicale ed eversivo, ma sofisticato e nient'affatto terroristico (nel senso di colpire indiscriminatamente nel mucchio). Gruppi sanguinari come al-Qaeda, che pure a Qutb hanno fatto riferimento¹⁷, ne hanno sostanzialmente tradito il pensiero che conteneva, per quanto possa sembrare inaccettabile, una carica liberatoria¹⁸.

utili a interpretare la strategia contro-egemonica della Fratellanza Musulmana in Egitto (KANDIL 2017), il che implica che, se pur, almeno in alcune sue componenti come l'Apparato Segreto (*al-nizam al-khass*), la Fratellanza avesse potuto progettare una presa violenta del potere, tuttavia la sua strategia a lungo termine era di tipo culturale-educativo, intesa a realizzare un blocco storico tra intellettuali e masse. Che poi i Fratelli Musulmani, quando per breve tempo (2011-2013) sono stati al potere in Egitto dopo la rivolta di piazza Tahrir, non siano stati capaci di trasformare il loro ruolo contro-egemonico in egemonico, è tesi che avevo già sostenuto in CAMPANINI 2013, e vedasi all'interno dello stesso volume anche il saggio di G. Gervasio e A. Teti, dedicato proprio ai Fratelli Musulmani.

¹⁶ Da CAMPANINI 1999 (ora completamente riscritto in CAMPANINI 2019) a CAMPANINI 2008.

¹⁷ Cfr. AL-QAEDA 2006.

¹⁸ Cito solo alcuni brevi passi: «Questa religione [l'Islam] è il manifesto generale della liberazione (*tahrir*) dell'uomo *su questa Terra* dall'adorazione di tutto ciò che è umano e dall'adorazione delle proprie passioni, che non è altro che una variante della medesima adorazione di ciò che è umano – e ciò attraverso la proclamazione della divinità di Dio solo (sia lode a Lui!) e della signoria che egli esercita sull'universo. Il significato dell'espressione “proclamare la signoria di Dio solo sull'universo” è: rivoluzione totale (*thanra shamila*) contro l'attribuzione all'uomo della sovranità (*hakimiyya li'l-insan*), sotto tutte le forme e profili, relativamente a qualsiasi sistema [politico] o istituzione; ovvero ribellione totale (*tamarrud kamil*) contro ogni genere di *status quo* che viga sulla Terra e in cui, in qualsiasi foggia, il governo (*hukm*) sia attribuito agli esseri umani, che, *mutatis mutandis*, vuol dire attribuire all'uomo la divinità (*ulubhiyya*), cioè [ritenere] che l'autorità (*amr*) appartiene all'uomo e che la fonte del potere (*sulta*) siano gli uomini. Ciò rende gli uomini signori gli uni sugli altri a esclusione di Dio. Invero, la proclamazione [della divinità di Dio solo] implica la eliminazione forzata del potere umano e la sua restituzione a Dio; significa respingere coloro che fanno violenza governando gli uomini con leggi da loro stessi elaborate, attribuendo a se stessi il ruolo di signori e agli altri il ruolo di schiavi; significa annientare il regno degli uomini per affermare il regno di Dio sulla Terra. Come dice il Nobile Corano: “Ed Egli è Dio in cielo e Dio sulla Terra” (Q. 43, *al-Zukhruf*, 84). “Invero il giudizio (*hukm*) appartiene a Dio solo...Egli ha ordinato che adoriate solo Lui...Questa è la retta religione” (Q. 12, *Yusuf*, 40). “O gente del Libro, addivenite a

Per tornare alla crisi dell'*intelligentsia* araba dopo la *naksa* del 1967 in seguito a un *Blitzkrieg* israeliano che fu un capolavoro di strategia militare¹⁹, si ricordi innanzi tutto che la guerra dei Sei giorni, annientando il mito di Nasser e con lui il fascino esercitato per decenni dalle ideologie secolari e fondamentalmente anti-religiose (spesso addirittura anti-islamiche) di importazione occidentale come il socialismo, il nazionalismo, il panarabismo, provocò un *predicament* del pensiero arabo²⁰ che ha avuto effetti esiziali. Anche se alcuni intellettuali marxisti, come Sadiq Jalal al-'Azm (1934-2016), ne hanno tratto motivo per allontanarsi ancor di più dalla religione in generale e dall'Islam in particolare, considerato "colpevole" dell'arretratezza degli arabi²¹, parte cospicua della *intelligentsia* araba si è invece in qualche modo riavvicinata all'Islam, proprio come via d'uscita dai fallimenti della secolarizzazione e dell'occidentalizzazione. Le forme più radicali ed esasperate di questo ritorno all'Islam hanno naturalmente condotto alla nascita del cosiddetto "fondamentalismo", il termine erroneo con cui nella *vulgata* si è alluso all'islamismo politico.

Ma il ritorno all'Islam si è espresso in modo più profondo e durevole nel ricomparire e diffondersi dei simboli religiosi nella società (dall'abbigliamento maschile e soprattutto femminile all'irrigidimento dello statuto familiare), così come nell'accresciuta importanza dell'establishment degli *'ulama* (celebri i casi di predicatori e giuristi di grande autorevolezza presso le masse come Muhammad Kishk, Mitwalli al-Sha'rawi, Hasan al-Turabi, Yusuf al-Qaradawi). Questi intellettuali sono stati spesso "organici" al potere, come Mitwalli al-Sha'rawi con Sadat, ma anche oppositori del potere, come Muhammad Kishk contro Sadat; dentro le istituzioni (come Muhammad 'Amara, legato all'università dell'Azhar, sempre in Egitto o Hasan al-Turabi ispiratore del colpo di stato islamista di 'Omar al Bashir in Sudan nel 1989) o

un discorso equo tra noi e voi... Che non adoriamo altri che Iddio e non associamo a Lui alcuna altra cosa, e che alcuni di noi non prendano come signori altri ad esclusione di Dio. E se rifiutano, dite loro: Testimoniate che noi siamo musulmani!" (Q. 3, *Al 'Imran*, 64)» (QUTB 1983, pp. 17 e 66-67, traduzione mia). Sulla carica liberatoria del Qutbismo, oltre a HANAFI 1982 (2018) cfr. AFSARUDDIN 2013.

¹⁹ Cfr. CAMPANINI 2016b.

²⁰ AJAMI 1981.

²¹ In italiano vedasi JALAL AL-AZM 2016.

fuori dalle istituzioni (come Yusuf al Qaradawi, emigrato in Qatar)²². Essi dunque hanno svolto un ruolo potenzialmente “gramsciano” nella società.

Abu Rabi' svolge un'indagine ad ampio raggio sulla crisi degli intellettuali arabi dopo la *naksa*, occupandosi di parecchi autori. Varrà qui la pena di soffermarsi sullo studio che Abu Rabi' conduce del pensiero dell'islamista egiziano Muhammad al-Ghazali (1917-1996) e del filosofo marocchino Muhammad 'Abid al-Jabiri (1936-2010).

Muhammad al-Ghazali è stato uno degli *'ulama* più influenti del ventesimo secolo. Proveniente in origine dalle file della Fratellanza musulmana, divenne poi un “nasseriano” assumendo atteggiamenti riformisti controcorrente. Abu Rabi' enfatizza soprattutto questo aspetto del pensiero di al-Ghazali che, tuttavia, non è stato alieno da posizioni tradizionaliste. Complessivamente, al-Ghazali ha cercato una via mediana tra tradizione e innovazione, e può essere collocato nel solco della *wasatiyya*, un movimento sviluppatosi specialmente in Egitto di islamisti moderati intesi a promuovere l'Islam ma in un confronto aperto col mondo e le istituzioni moderne²³. Ora, secondo Abu Rabi', Muhammad al-Ghazali avrebbe compreso come la politicizzazione dell'Islam, nato come messaggio essenzialmente religioso, sotto il califfato omayyade (661-750), avesse creato un cuneo tra gli intellettuali e il potere tale per cui l'*intelligentsia* non sarebbe stata più in grado «di produrre una vera filosofia musulmana del governo né di consigliare il popolo riguardo ai suoi diritti e doveri politici nello stato islamico»²⁴. L'effetto dirompente di questa distorsione starebbe nel fatto che «il pensiero politico musulmano come lo conosciamo oggi non è in grado di affrontare le questioni del potere né di riflettere il progresso della storia islamica»²⁵. La stagnazione del pensiero islamico avrebbe condotto allo svuotamento di significato della *shura*, o “consultazione”, il principio teorico-pratico che al-Ghazali, come la maggior parte dei pensatori islamisti contemporanei, mette a fondamento di una autentica gestione islamica del potere o addirittura della “democrazia islamica”.

L'analisi di Abu Rabi' è in linea di massima corretta, ma passa un po' sotto silenzio il fatto che gli stessi *'ulama* sono stati responsabili dell'espropriazione

²² Per quanto riguarda l'Egitto, cui appartengono quasi tutti gli *'ulama* qui citati, si veda innanzi tutto ZEGHAL1996, ma anche, in generale, ZAMAN 2002.

²³ BAKER 2003.

²⁴ ABU RABI' 2004, p. 227.

²⁵ *Ibidem*.

del diritto del popolo al governo, arrogandosi una funzione mediatrice che ne ha rilanciato, dal “Medioevo” fino ad oggi, il ruolo di casta²⁶. Gli *‘ulama*, tuttavia, sono stati davvero, e sono in parte tuttora, un’*intelligentsia* in grado di svolgere una funzione egemonica, funzione in cui hanno spesso fallito anche a causa della loro corritività al potere *en place*²⁷.

Alcune tematiche di Muhammad al-Ghazali si ritrovano in Muhammad ‘Abid al-Jabiri (1936-2010), un pensatore innovativo che, analogamente ad altri prestigiosi intellettuali musulmani come lo sciita ‘Ali Shari‘ati (1933-1977) e il citato Hasan Hanafi (sunnita), ha considerato l’Islam come una “ideologia”²⁸ che può diventare potente strumento di trasformazione storica. Il pensiero islamico ha un carattere marcatamente “ideologico” e forti ricadute politiche, anche quando vorrebbe essere puramente speculativo. Il governo del Profeta a Medina è stato un governo “politico”, ma la successiva presa del potere prima dei califfi omayyadi e ‘abbasidi e poi dei sultani, ha fatto prevalere la politica sull’afflato religioso, lo spirito tribale e la sete di potere sul benessere comunitario, l’autorità di sovrani che sono stati surrettiziamente considerati “inamovibili”²⁹. Richiamandosi a Ibn Khaldun e Averroè, due grandi pensatori dell’età classica dell’Islam, al-Jabiri ha sostenuto che il futuro del mondo arabo-islamico sarà “averroista” per quanto si avrà la volontà di costruire la realtà ontologica della città democratica e socialista. Al-Jabiri condivideva con Gramsci l’ottimismo della volontà, ma cercava di andare oltre il pessimismo della ragione³⁰. Lottare per la libertà e la democrazia è possibile, secondo al-Jabiri, e conferisce un contenuto ontologico all’idea di modernità. L’Islam come ideologia è uno stimolo all’azione; il potere costituente è riattivato e il mondo arabo-islamico ha ancora un futuro.

Ora, Abu Rabi‘ scrive:

²⁶ Per tutti queste questioni (*shura*, ruolo degli *‘ulama*, democrazia islamica, ecc.) cfr. i saggi raccolti in CAMPANINI 2014.

²⁷ Cfr. ancora i precedentemente citati ZEGHAL 1996 e ZAMAN 2002, ma anche ZAMAN 1997.

²⁸ Naturalmente, questi pensatori non intendono l’ideologia nel senso negativo di falsa coscienza, ma nel senso positivo di *Weltanschauung* che “cambia lo stato di cose presente”, come Gramsci del resto.

²⁹ AL-JABIRI 1994.

³⁰ Cfr. in italiano AL-JABIRI 1996. Rimando a EYADAT – CORRAO – HASHAS 2018 (ma uscito nel 2017).

«l'epistemologia, ritiene [al-Jabiri], non è mai stata indipendente dall'ideologia, che, a sua volta, descrive la natura dell'egemonia nella cultura araba e musulmana, e le differenti élite o comunità che sono state attive nel sostenere e nel contrastare questa egemonia. Jabiri non fa riferimento diretto ad Antonio Gramsci e ai suoi scritti sull'egemonia, sebbene sembra aver imparato molto dalle penetranti osservazioni di Gramsci su questo importante concetto. Identificando epistemologia ed egemonia, Jabiri cerca di spiegare quanto è particolarmente enigmatico nell'interfaccia tra ragione, ideologia e società lungo tutta la storia araba»³¹.

Il ruolo positivo dell'ideologia sottolineato da al-Jabiri e Abu Rabi' ritengo essere di ispirazione gramsciana. Ma l'aspetto forse più intrigante che emerge dallo studio condotto da Abu Rabi' su Muhammad al-Ghazali e al-Jabiri è l'enfasi posta sulla filosofia. Qui abbiamo un'altra "sponda" gramsciana: la filosofia araba contemporanea, di cui si sottolinea il valore formativo ed ermeneutico, e tutto il pensiero islamico contemporaneo sono, a mio parere, pensieri della prassi³². Teorizzazioni che, certo, hanno di norma poco a che fare col marxismo "ortodosso" di impronta europea, ma che, anche attraverso l'uso del Corano come teologia della liberazione, anti-neocolonialista e di genere, si protendono alla critica, spesso intransigente, del presente.

A questo punto possiamo domandarci se, oltre cinquant'anni dopo la *naksa*, gli intellettuali arabi abbiano fatto tesoro dell'esperienza storica e, di conseguenza, della dottrina di Gramsci. Sarebbe stato interessante porre la domanda ad Ibrahim Abu Rabi' stesso. Certamente, una spassionata fotografia dello stato attuale dell'*intelligentsia* araba induce a rispondere di no. Gli sconvolgimenti indotti dalle rivolte (o rivoluzioni mancate) delle cosiddette "primavere arabe" non sembrano aver sollecitato tendenze realmente innovative. Anzi, il *predicament* non appare più solo del pensiero arabo, ma degli stati arabi nel loro complesso (all'epoca della *naksa* molti erano dittature, ma apparentemente solide), di cui almeno quattro sono disgregati (Iraq, Siria, Libia, Yemen), altri manifestano gravi sintomi di debolezza (l'Egitto, il Sudan, il Libano, la Tunisia, l'Algeria), altri ancora sembrano stabili ma non è detto lo siano (Marocco, Giordania, Arabia Saudita).

L'intellettualità araba contemporanea è in cerca di nuove vie, e l'esperato laicismo, ferocemente anti-religioso, di Jalal al-'Azam o Adonis, o di altri

³¹ ABU RABI' 2004, p. 261.

³² CAMPANINI 2016a.

personaggi meno noti e assai meno originali, ma ampiamente pubblicizzati in Occidente, a prescindere dai loro effettivi meriti artistici o speculativi, in chiave islamofoba, non sembra corrispondere davvero alle necessità di rinnovamento, sia per l'elitarismo di siffatti intellettuali, sia per il loro radicale rifiuto dell'orizzonte di riferimento religioso, che per ora rimane, e presumibilmente rimarrà, essenziale nella *forma mentis* dell'intellettuale arabo e nell'orizzonte di riferimento quotidiano della gente comune. L'alternativa, speculare e rovesciata, del salafismo iper-conservatore e chiuso su se stesso in attesa di improbabili ritorni dei tempi aurei del Profeta, è altrettanto perdente³³. In termini gramsciani, si potrebbe sottolineare come, anche a causa di decenni di governo dittatoriale, le società civili dei paesi arabi siano ancora troppo gracili per fornire terreno propizio a soluzioni egemoniche. Gli intellettuali non hanno “masse” consapevoli e coscienti da guidare, con cui realizzare “blocchi storici”. Ma qui l'*impasse* è potenzialmente ancora più deleteria: come potranno evolvere le loro potenzialità le società civili di Egitto, Siria o Iraq se le loro istituzioni politiche sono e rimarranno disgregate oppure sottoposte a ferrei, soffocanti regimi di polizia? Il quesito è preoccupante, ma, nella mia pessimistica prospettiva, rimane per il momento senza risposta.

Riferimenti bibliografici

ABU RABI', IBRAHIM, 1996

Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World, State University of New York Press, Albany.

ID., 2004

Contemporary Arab Thought. Studies in post-1967 Arab Intellectual History, Pluto Press, London.

AFSARUDDIN, ASMA, 2013

Striving in the Path of God. Jihad and Martyrdom in Islamic Thought, Oxford University Press, Oxford-New York.

AJAMI, FOUAD, 1981

The Arab Predicament. Arab Political Thought and Practice since 1967, Cambridge University Press, Cambridge.

AL-JABIRI, MUHAMMAD, 1994

Al-'Aql al-siyasi al-'arabi [L'intelletto politico arabo], Markaz Dirasat al-Wahda al-'Arabiyya, Beirut.

³³ GUAZZONE 2016, DI DONATO 2018.

AL-JABRI, MOHAMMED, 1996

Critica della ragione araba, Feltrinelli, Milano.

AL-QAEDA 2006

Al-Qaeda. I testi, Laterza, Roma-Bari.

BAKER, RAYMOND W., 2003

Islam without Fear. Egypt and the New Islamists, Harvard University Press, London-Cambridge (Mass.).

BOOTHMAN, DEREK, 2009

Islam e mondializzazione nei Quaderni del carcere, in G. SCHIRRU (A CURA DI), *Gramsci, le culture e il mondo*, Viella, Roma.

CAMPANINI, MASSIMO, 1999

Islam e politica, il Mulino, Bologna.

Id., 2008

Ideologia e politica nell'Islam tra teoria e prassi, il Mulino, Bologna.

Id., 2013

Le rivolte arabe: verso un nuovo modello politico?, in M. CAMPANINI (A CURA DI), *Le rivolte arabe e l'Islam. La transizione incompiuta*, Il Mulino, Bologna.

Id., 2014

Oltre la democrazia. Temi e problemi del pensiero politico islamico, Mimesis, Milano.

Id., 2016a

Il pensiero islamico contemporaneo, il Mulino, Bologna (terza edizione).

Id., 2016b

Focus del Grandangolo: "Le guerre arabo-israeliane", "Corriere della sera", 10 novembre.

Id., 2019

La politica nell'Islam. Una interpretazione, il Mulino, Bologna.

DI DONATO, MARCO, 2018

Salafiti e salafismo, La Scuola, Brescia.

EYADAT, ZAID – CORRAO, FRANCESCA – HASHAS MOHAMMED (A CURA DI), 2018

Islam, State and Modernity. Mubammed Abed al-Jabri and the Future of the Arab World, Palgrave-McMillan, New York.

GERVASIO, GENNARO, 2007

Da Nasser a Sadat. Il dissenso laico in Egitto, Jouvence, Roma.

GRAMSCI, ANTONIO, 1975

Quaderni del carcere, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. GERRATANA, Einaudi, Torino.

GUAZZONE, LAURA, (A CURA DI), 2016

Storia ed evoluzione dell'islamismo arabo, Mondadori, Milano.

HANAFI, HASAN, 1982

Des Ideologies modernistes à l'Islam révolutionnaire, in *L'islamisme en effervescence*, "Peuples Méditerranéens", n° 21, ottobre-dicembre, pp. 3-13.

HANAFI, HASAN, 2018

La teologia islamica della liberazione, antologia commentata di testi a cura di M. CAMPANINI, Jaca Book, Milano.

JALAL AL-AZM, SADIQ, 2016

La tragedia del diavolo, LUISS University Press, Roma.

KANDIL, HAZEM, 2017

Islamizzare l'Egitto? Sui limiti delle strategie contro egemoniche gramsciane, in MANDUCHI–MARCHI–VACCA, 2017, pp. 250-89.

MANDUCHI, PATRIZIA –MARCHI, ALESSANDRA –VACCA, GIUSEPPE (A CURA DI), 2017

Gramsci nel mondo arabo, Il Mulino, Bologna.

QUTB, SAYYID, 1983

Ma'ālim fi'l-tariq [Pietre miliari sulla via], Dar al-Shuruq, Cairo.

ZAMAN, QASIM, 1997

Religion and Politics under the Abbasids the Emergence of the Proto-Sunni Elite, Brill, Leiden.

ID., 2002

The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change, Princeton University Press, Princeton.

ZEGHAL, MALIKA, 1996

Gardiens de l'Islam. Les oulémas d'al-Azhar dans l'Égypte contemporain, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris.