

## LO SPIRITO DELLA RIVOLTA MICHEL FOUCAULT E LA RIVOLUZIONE IRANIANA

**STEFANO MARENGO**

*Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione, Università di Torino*  
stemarengo@yahoo.it

### **ABSTRACT**

Forty years after the establishment of the Islamic Republic and the rise of “theocracy”, we have almost completely forgotten the original role that Islam played in Iranian uprising in 1978-79. Instead, in late 1978, such an originality was grasped by Michel Foucault who, in his analysis of Iranian facts, developed the concept of “political spirituality”. This paper aims therefore to show the genesis of this core concept, on the one hand, in the tradition of Shia Islam and, on the other hand, in the research program on the counter-conducts that Foucault himself was developing at the end of the 1970s. The need to clarify this concept is due to at least two reasons: firstly because it provides an hermeneutic key to highlight the irreducibility of the Iranian uprising - and of its Islamic inspiration - to its theocratic results; secondly because it conceptualizes the most radical form of resistance to power in terms of an autonomy that is gained in the exposure of life itself to the risk of death.

### **KEYWORDS**

Michel Foucault, Iranian revolution/uprising, Shia Islam, counter-conduct, political spirituality.

### **I**

L'immagine dell'Iran che ormai da quattro decenni domina il nostro discorso pubblico è l'esito di un riduzionismo quasi grottesco. Il regime instaurato dal clero sciita, si dice, dimostra quanto la rivoluzione del 1978-'79 sia stato un errore della storia, l'inciampo di un popolo che ha preferito rinchiudersi nel sogno oscurantista e intollerante del passato invece di guardare avanti e muoversi sulle tracce di un Occidente libero ed emancipato.

Una simile caratterizzazione da «impero del male» tradisce l'approccio ideologico di chi, tra le classi dirigenti di Europa e Stati Uniti, considera l'Iran un'area strategica che proprio l'Occidente dovrebbe tornare a dominare al più presto, vuoi per avere libero accesso alle immense risorse petrolifere del paese, vuoi per la posizione geografica centrale che esso occupa nel Medio Oriente. Su un altro

piano, si può ritenere che l'immagine caricaturale dell'Iran serva a edulcorare le responsabilità che proprio l'Occidente ebbe nel determinare il contesto sociale e politico in cui maturò la rivoluzione. Infatti, benché sia tra le pochissime regioni del globo a non aver mai conosciuto un dominio coloniale diretto, nel XIX secolo e per buona parte del XX l'Iran è stato dapprima territorio di contesa per gli interessi geostrategici russi e britannici, e successivamente tassello fondamentale della politica internazionale degli Stati Uniti. A partire dagli anni Venti del Novecento, le mire delle potenze occidentali erano state sostenute da accordi di mutua garanzia con la monarchia Pahlavi, un regime divenuto sempre più dittatoriale e sanguinario a partire dal secondo dopoguerra. Due, in questo quadro, sono le date significative: il 1953, che vide il colpo di stato militare sostenuto dai servizi segreti britannici e statunitensi e la conseguente deposizione di Mohammad Mossadegh, il primo ministro democratico che aveva nazionalizzato l'industria petrolifera; e il 1963, anno in cui lo Shah, sempre con il sostegno occidentale, avviò la cosiddetta "rivoluzione bianca" per la modernizzazione forzata del paese e completò la svolta autoritaria del regime<sup>1</sup>.

La rivoluzione del 1978-'79 fu l'esito niente affatto sorprendente di queste premesse. Fatalità storica, quindi? Il governo dei chierici come unica alternativa a un despota? L'immagine di comodo che dell'Iran ci siamo fatti potrebbe indurci a pensarlo. La verità, però, è che la nostra inerzia ideologica oblitera del tutto il fatto che quella rivoluzione fu un evento ben più sfaccettato e plurale del suo epilogo "teocratico": fu un reale sollevamento di massa, un moto eterogeneo e corale che ebbe come protagonisti di primo piano movimenti femminili e studenteschi<sup>2</sup> così come diverse forze politiche laiche, liberali, socialiste e nazionaliste<sup>3</sup>. Certo, l'islam giocò un ruolo essenziale. Ma quale ruolo? Come va compresa l'"ispirazione religiosa" di quella rivolta? Queste, mi pare, sono le domande che ancora oggi dobbiamo porci per provare a comprendere l'Iran nella sua complessità.

<sup>1</sup> Per i riferimenti alla storia dell'Iran contemporaneo cfr. Abrahamian 2008.

<sup>2</sup> Per uno studio sociologico della rivoluzione iraniana si può fare riferimento a Khosrokhavar 1993b. In merito, in particolare, al ruolo determinante della popolazione giovanile si veda anche Khosrokhavar 1993a.

<sup>3</sup> In un contesto diverso da quello occidentale, il concetto di laicità deve essere usato con estrema cautela. Per i miei scopi, in questo caso illustrativi più che analitici, mi limito a considerare laici unicamente quei movimenti o quelle forze politiche e sociali che non hanno una guida religiosa. Un discorso in parte analogo andrebbe svolto anche per i concetti di liberalismo, socialismo e nazionalismo, che in un paese come l'Iran (ma non solo) hanno conosciuto declinazioni affatto originali, irriducibili agli schemi politici propri dell'Europa e degli Stati Uniti. Ad esempio, un movimento come quello nazionalista, che noi saremmo indotti a collocare all'estrema destra dello spettro politico, fu essenzialmente una forza anticolonialista, e proprio per questo si schierò in molte circostanze su posizioni del tutto simili a quelle delle forze socialiste.

Nelle pagine che seguono tenteremo di impostare una linea di ricerca su tali questioni a partire dai contributi che Michel Foucault dedicò all'Iran rivoluzionario.

Come sa bene chiunque frequenti questi temi, Foucault, all'epoca dei fatti reporter d'eccezione per il «Corriere della Sera»<sup>4</sup>, guardò con estremo favore, talvolta con entusiasmo, agli eventi iraniani<sup>5</sup>. Tale circostanza, ben più di qualsiasi altro aspetto del suo complesso percorso politico e intellettuale, è stata oggetto di polemiche virulente e censure senza appello, diventate sempre più drastiche man mano che si affermava l'immagineedulcorata dei sollevamenti del 1978-'79 come brodo di coltura del fondamentalismo islamico. In questo senso, il filosofo francese è stato spesso qualificato come un «orientalista alla rovescia»<sup>6</sup>: una locuzione che, nella sua accezione debole, gli attribuisce un'ingenua visione terzomondista tale per cui l'emancipazione dell'uomo procederebbe soltanto dalla rivolta dei

<sup>4</sup> Nel 1978 Foucault si recò due volte in Iran: la prima dal 16 al 24 settembre, la seconda dal 9 al 15 novembre. In particolare durante il primo soggiorno, egli ebbe modo di incontrare diversi esponenti dell'opposizione al regime dello Shah. Tra questi vanno segnalati almeno il grande ayatollah Shariat-Madari, esponente del clero tradizionale che avrà un'influenza decisiva sulla concezione foucaultiana dell'islam sciita, e Mehdi Bazargan, fondatore del Comitato di difesa dei diritti dell'uomo. Divenuto primo ministro della neonata Repubblica Islamica, quest'ultimo sarà il destinatario, nell'aprile del 1979, di una lettera aperta redatta da Foucault per chiedere la fine delle violenze che da mesi insanguinavano il paese: cfr. Foucault 1979c.

<sup>5</sup> Foucault è sempre riluttante a impiegare la parola «rivoluzione», termine che, a suo avviso, ha il difetto insormontabile di ricondurre il sollevamento iraniano, in tutto ciò che ha di inaudito e di originale, negli schemi rassicuranti di una storia razionale e, quindi, padroneggiabile. Si tratta di un approccio, tipico dello storicismo occidentale in tutte le sue varianti, che addomestica la rivolta ricercandone la legittimità, giudicandone le forme, definendone le leggi di sviluppo, fissandone le condizioni preliminari, gli obiettivi e le maniere di giungere a compimento (Foucault 1979d: 791). Cfr anche Foucault 1978k: 60. Su questo tema si vedano Cavazzini 2005b: 62, Wahnich 2014 e Cremonesi et al. 2018: 302, che peraltro fornisce un'interessante analisi degli eventi iraniani comparandoli ad alcuni momenti cardine della Rivoluzione Francese.

<sup>6</sup> Il riferimento, ovviamente, è a Edward W. Said, che proprio nel 1978, nella sua opera più nota, definiva l'orientalismo come la strategia attraverso cui la cultura europea, intrecciando sapere erudito e pratiche coloniali, ha legittimato la propria «missione civilizzatrice» producendo un'immagine dell'Oriente come luogo di fanatismo, spiritualismo, dispotismo e irrazionalismo abitato da un'umanità inferiore o comunque bisognosa di correzione. Si veda, ad esempio, Said 1978: 47. «Orientalismo alla rovescia» è l'espressione con cui Achcar 2008 indica quelle posizioni di pensiero che ribaltano il segno dell'orientalismo e, quindi, almeno tendenzialmente, sono disposte ad accordare un valore positivo alle manifestazioni politiche e culturali «orientali», a cominciare dall'islamismo. È pur vero che Achcar non qualifica la posizione di Foucault come un *orientalisme à rebours*; l'espressione mi pare tuttavia molto efficace per caratterizzare un certo tipo di critiche che, negli anni, sono state mosse alle tesi foucaultiane. Vale comunque la pena notare che, in un'intervista concessa al filosofo libanese Fàres Sassine nell'agosto del 1979 ma pubblicata per la prima volta soltanto nel 2013 sulla rivista lionese «Rodéo», Foucault dichiara di conoscere il lavoro di Said e di ritenerlo «molto interessante» (Foucault 2018a: 357). Cfr. anche Cremonesi et al. 2018: 305.

popoli sottosviluppati contro l'Occidente corrotto e corruttore, mentre nella sua accezione forte lo considera ideologicamente colluso con la teocrazia islamista<sup>7</sup>.

Si tratta di critiche che non reggono a una lettura appena approfondita dei testi. In primo luogo, risulta difficile credere che Foucault, la cui ricerca si muoveva da sempre sui binari della più radicale relativizzazione storica, potesse fare appello a categorie metastoriche come quelle a cui rimanda ogni approccio orientalista. Per quanto riguarda, invece, il sostegno al regime teocratico, il rimprovero è quanto meno bizzarro se rivolto a un intellettuale notoriamente libertario che aveva fatto della critica di ogni potere assoggettante (e non ultimo proprio di quello religioso) la cifra del proprio impegno politico<sup>8</sup>. In verità, forse, Foucault ebbe semplicemente il merito di vedere molto prima di altri - in alcuni casi con diversi anni di anticipo - come il mondo musulmano in generale stesse diventando una «gigante-

<sup>7</sup> È la posizione assunta, ad esempio, da Afray & Anderson 2005. Gli autori, che appaiono interessati unicamente a demolire «ogni possibile segno positivo di quanto accaduto in Iran» dopo la rivoluzione, nel perseguire questo scopo non esitano a tracciare un ritratto riprovevole del filosofo francese, presentato come «un amorale perverso, pederasta, pedofilo, antifemminista». Per loro Foucault è «nella migliore delle ipotesi, un “mistico”, un romantico appassionato che ha esotizzato l'Oriente, un nostalgico del sistema aristocratico e paternalista delle civiltà orientali, che nelle sue ricerche ha privilegiato la voce del potere silenziando quella dei giovani e delle donne. [...] un sadico affascinato dal martirio, dalla sofferenza, dal suicidio e un accolito del marchese De Sade». Foucault, inoltre, avrebbe considerato l'Oriente (e l'Iran in particolare) il luogo in cui dare sfogo alle sue pulsioni di «misogino omosessuale vecchio stampo per il quale il rapporto omoerotico era sovrapproduzione di ragazzi usati quali oggetti sessuali». Cfr. Vanzan 2014. Il lavoro di Afray e Anderson è un esempio di *character assassination* intellettuale che interpreta abusivamente la biografia di Foucault e ne manipola arbitrariamente l'opera, spesso presentata unicamente in parafrasi o tramite l'opinione dei suoi detrattori. I due autori, tuttavia, non si rendono conto che, nel momento stesso in cui fanno del filosofo francese un irrecuperabile orientalista, a trasparire è il loro stesso orientalismo: al fine di dimostrare la loro tesi, infatti, essi sono costretti a edificare un'immagine monocromatica dell'Iran (e dell'islam) come dominio di un dispotismo irrazionale e fanatico - un'immagine niente affatto diversa, in fondo, da quella, descritta in precedenza, della Repubblica islamica oggi dominante in Occidente.

<sup>8</sup> In Italia diversi equivoci sulla posizione di Foucault sono sorti con la pubblicazione, nel 1998, del *Taccuino persiano*, il volume, edito da Guerini e Associati, che avrebbe voluto riunire gli scritti foucaultiani sull'Iran. I due curatori, Renzo Guolo e Pieluigi Panza, pur non limitando la scelta dei testi ai soli reportage già usciti sul «Corriere della Sera» (è infatti proposta al lettore anche la già citata lettera aperta a Mehdi Bazargan), non menzionano mai diversi contributi in cui il filosofo francese, facendo chiarezza sull'oggetto e gli obiettivi della propria analisi, prende risolutamente le distanze dalla deriva teocratica impressa da Khomeini alla rivoluzione. È il caso, ad esempio, dell'articolo *Inutile de se soulever?*, originariamente comparso sul quotidiano «Le Monde» (n° 10661, 11-12 maggio 1979, pp. 1-2) e in seguito ripubblicato nei *Dits et écrits*, la grande raccolta di testi foucaultiani uscita in prima edizione nel 1994. Un secondo limite del *Taccuino persiano* sta poi nella scarsa conoscenza che di Foucault paiono avere i curatori. Guolo, in particolare, proponendo una critica, spesso ingenerosa, quasi tutta incentrata sul concetto di «microfisica del potere», non sembra consapevole del fatto che, proprio nel biennio 1978-'79, il filosofo francese ha iniziato a impiegare categorie analitiche del tutto inedite. Come vedremo ampiamente, è proprio di questo sviluppo che occorre tenere conto se si vuole comprendere la posizione foucaultiana sugli eventi iraniani. Su tutto questo cfr. Cavazzini 2005a: 20-22 e Marzocca 2005: 97-103.

sca polveriera» (Foucault 1979b: 63), e per questo avvertiva che il problema dell'islam «come forza politica è un problema essenziale per la nostra epoca e per gli anni che verranno. La prima condizione per affrontarlo con un minimo d'intelligenza è di non iniziare a metterci dell'odio» (Foucault 1978h: 708. Traduzione mia).

Occorre operare delle distinzioni chiare. Se, come vedremo, Foucault si ingannò su Khomeini e non seppe prevedere l'esito teocratico della rivoluzione (ma è poi la preveggenza la dote dell'intellettuale?), non per questo la sua analisi della rivolta e della sua ispirazione islamica perde di validità. Centrale, per cogliere questo punto, è la nozione di «spiritualità politica», concetto che egli elabora per descrivere il carattere originale del sollevamento iraniano e che non può essere in alcun modo ridotto a un'istanza teocratica.

## II

In termini generali, e tuttavia utili per inquadrare il discorso, si può dire che ogni rivoluzione conosce (almeno) due fasi. La prima è quella del disassoggettamento, della sovversione dello *status quo*, la seconda è quella della creazione di un nuovo *status quo*, e quindi di nuove forme di assoggettamento incommensurabili alle precedenti. Naturalmente è appena il caso di osservare che la produzione di un nuovo ordine avviene in base alle condizioni di possibilità poste dalla sovversione. Questo elemento di continuità non deve tuttavia far perdere di vista il più profondo iato che rende le due fasi solo in parte sovrapponibili (Chevallier 2004: 80). Soffermiamoci, per ora, sulla “prima fase”, quella che Alain Badiou chiama «rivolta storica»:

la rivolta diventa storica quando lo spazio che occupa comincia a non essere più circoscritto e nell'ambito di tale spazio si fonda la *promessa di una temporalità* nuova e più estesa nel futuro; quando la sua composizione comincia a non essere più uniforme ma a tratteggiare come un mosaico, a poco a poco, la *rappresentazione unificata di tutto il popolo*; e quando, infine, alle recriminazioni negative della pura rivolta segue l'affermarsi di una domanda comune, la cui soddisfazione dà un primo senso alla parola «vittoria» (Badiou 2011: 41. Corsivi miei).

La questione a cui Foucault cerca di dare una risposta non riguarda il futuro possibile della rivoluzione, ma le ragioni e le dinamiche della rivolta stessa. Perché si insorge? Che cosa induce un popolo assoggettato al più rigido controllo disciplinare a scendere in piazza sfidando la violenza del regime? Come è possibile la coalescenza, nella protesta, di strati eterogenei della popolazione (le donne e gli studenti insieme alle organizzazioni politiche, come abbiamo detto, ma anche operai e intellettuali, religiosi, impiegati e funzionari, famiglie e ceti popolari)? In

che modo emerge quella parola d'ordine che unifica le masse esprimendone la volontà: la fine del regime dello Shah? Nei suoi primi articoli, Foucault dedica ampio spazio a un'analisi quasi sociologica della situazione iraniana. C'è, naturalmente, lo Shah stesso con la sua famiglia e la sua ristretta cerchia di potere, vertice di un sistema di governo dispotico e corrotto (Foucault 1978b: 25). C'è l'esercito, un'armata tanto potente quanto divisa, incapace di governare e orientare la rivolta<sup>9</sup>. Ci sono, infine, le diverse classi sociali, tutte accomunate da un senso di sradicamento che è il principale portato della "rivoluzione bianca" voluta dal sovrano<sup>10</sup>, dal rigetto di una "modernizzazione" in stile occidentale che, in un'epoca di lotte anticoloniali, suona come un arcaismo<sup>11</sup> e alimenta il risentimento (Foucault 1978b: 22; Foucault 2018b: 75).

Ora, ad avviso di Foucault, è proprio in ragione di questa condizione di sradicamento che, sin dall'inizio e in modo affatto spontaneo, l'islam è divenuto il collante simbolico della rivolta iraniana: «Dove cercare protezione, come ritrovare ciò che si è, se non in quell'islam che, da secoli, regola con tanta cura la vita quotidiana, i legami famigliari, le relazioni sociali? Il suo rigore, la sua immobilità non sono stati la sua fortuna?» (Foucault 1978c: 30). La religione, in questo senso, non è soltanto un "valore rifugio". Essa, al contrario, è il vero elemento propulsivo dell'insurrezione: «intorno alle vesti nere e grigie dei mullah» si discute su come cacciare lo Shah e gli americani, se prendere le armi, se appoggiare o meno i deputati di opposizione dando così l'illusione che la libertà sia tornata in Iran (Foucault 1978c: 31). Le moschee, insieme alle piazze, sono i veri focolai della protesta: gremite all'inverosimile, spesso al loro esterno devono essere installati degli altoparlanti per consentire a chi non è riuscito a entrare di ascoltare i discorsi dei leader religiosi - gli stessi discorsi che, registrati sui nastri delle musicassette, verranno poi diffusi clandestinamente in tutto il paese, alimentando un comune senso di rivolta (Foucault 1978j: 55).

<sup>9</sup> «L'esercito può così permettere o impedire una soluzione. Non può né proporre né imporre una, salvo quella che trovasse in se stesso. È un lucchetto invece d'essere una chiave» (Foucault 1978a: 20). Nel corso dei suoi reportage, Foucault ritornerà più volte sulla situazione dell'esercito, maturando una valutazione sempre più negativa sulle possibilità di una presa del potere da parte dei militari: cfr. anche Foucault 1978g e Foucault 1979b.

<sup>10</sup> Foucault si sofferma in particolare sulla riforma agraria, di cui sono scontenti i grandi proprietari, «ma anche i piccoli contadini, subito indebitati non appena dotati di un pezzo di terra, e costretti a emigrare in città. Scontenti gli artigiani e i piccoli industriali, perché la creazione di un mercato interno ha giovato per l'essenziale ai prodotti esteri. Scontenti i commercianti dei bazar, soffocati dalle attuali forme di urbanizzazione. Scontenta la classe ricca che contava su uno sviluppo industriale nazionale, e a cui non resta che imitare la casta del governo versando i propri capitali nelle banche californiane o nell'immobiliare parigino» (Foucault 1978b: 22-23). Foucault ritornerà più volte sul tema dello scontento, ad esempio quando elencherà gli scioperi intrapresi dagli operai delle raffinerie di petrolio, dal personale di Iran Air, dai funzionari delle dogane e degli uffici delle imposte (Foucault 1978j: 52-54).

<sup>11</sup> Su questi aspetti cfr. Cavazzini 2005b.

Tutti, ci informa Foucault, manifestano per le strade inneggiando all'islam, ed è in questo contesto che, contro lo Shah, si afferma la parola d'ordine del «governo islamico».

«Che cosa volete?» Per tutto il tempo del mio soggiorno a Teheran non ho sentito pronunciare una sola volta la parola «rivoluzione». Ma, quattro volte su cinque, mi è stato risposto: «Il governo islamico» [...] Che cosa significa questo e proprio in un paese come l'Iran, paese a grande maggioranza musulmana, ma non arabo e non sunnita, e quindi meno sensibile d'un altro al panislamismo e al panarabismo? Un fatto deve essere chiaro: per «governo islamico», *nessuno in Iran intende un regime politico nel quale il clero svolga un ruolo di guida o di inquadramento*. (Foucault 1978d: 37. Corsivo mio)

C'è qui un primo aspetto essenziale: per il senso comune della rivolta, la rivendicazione del «governo islamico», fatta propria anche da intellettuali laici e studenti di sinistra (Foucault 1978c: 31), non evoca un modello istituzionale teocratico, il “potere dei chierici”. Essa designa piuttosto un ideale e un'utopia, «qualcosa di vecchissimo e anche di lontanissimo nel futuro: tornare a ciò che l'islam era ai tempi del Profeta; ma anche avanzare verso un punto luminoso e lontano, in cui [sia] possibile rinnovare una fedeltà piuttosto che conservare un'obbedienza» (Foucault 1978d: 37-38). La locuzione «governo islamico» rimanda quindi a un fondamentale desiderio di giustizia e di equità, a uno slancio universale che non si precisa in chiare forme istituzionali. Prosegue Foucault:

Nella ricerca di questo ideale, la diffidenza nei confronti del letteralismo mi è sembrata essenziale, con la fede nella creatività dell'islam. Un'autorità religiosa mi ha spiegato che sarebbero necessari lunghi lavori di esperti, civili e religiosi, scienziati e credenti, per chiarire tutti i problemi ai quali il *Corano* non ha mai preteso di dare una risposta precisa. Ma vi si possono trovare degli orientamenti generali: l'islam valorizza il lavoro; nessuno può essere privato dei frutti della sua fatica; nessuno dovrà appropriarsi ciò che appartiene a tutti (l'acqua, il sottosuolo). Per quanto riguarda le libertà, esse saranno rispettate nella misura in cui il loro uso non nuocerà al prossimo; le minoranze saranno «protette» e libere di vivere a modo loro, a condizione di non danneggiare la maggioranza; tra l'uomo e la donna non vi sarà «disuguaglianza» di diritti, ma «differenza», perché vi è una «differenza di natura». Per quanto concerne la politica, che le decisioni siano prese a maggioranza, che i dirigenti siano responsabili dinanzi al popolo e che ciascuno, com'è previsto dal *Corano*, possa alzarsi e chieder conto a colui che governa. (Foucault 1978d: 38)

Questa spiegazione, senz'altro vera, non convince del tutto il filosofo francese. Il generico richiamo all'emancipazione è a suo avviso troppo algido per poter muovere un intero popolo, innescarne il sollevamento corale «sotto la minaccia dei proiettili» e «a rischio magari di un bagno di sangue»<sup>12</sup>. Come si può spiegare il

<sup>12</sup> L'8 settembre 1978, «venerdì nero», l'esercito aprì il fuoco sulla folla assembrata in piazza Jaleh, a Teheran, provocando tra i duemila e i quattromila morti. Come traspare bene dai suoi re-

crescere di una «rivolta a mani nude» a fronte di una repressione che ha già provocato migliaia di morti? La semplice prefigurazione teorica di un cambiamento politico-istituzionale non sembra capace di scaldare a tal punto i cuori. È a questo punto, allora, che Foucault elabora la sua originale lettura dell'ispirazione religiosa del sollevamento, il quale, per lui, va inteso non come un ripiegamento nei confini rassicuranti dell'identità islamica, ma essenzialmente come volontà di «introdurre nella vita politica una *dimensione spirituale*», come tentativo di far sì «che questa vita politica non sia, come sempre, l'ostacolo della spiritualità, ma il suo ricettacolo, la sua occasione, il suo fermento» (Foucault 1978d: 38-39). È a coronamento di queste riflessioni, nella conclusione del reportage del 22 ottobre 1978, che viene introdurrà la nozione di «spiritualità politica». Ecco il passo:

vi è anche un'altra domanda che mi preoccupa. Essa riguarda questo piccolo angolo di terra, il cui suolo e il cui sottosuolo sono la posta in gioco di strategie mondiali. Quale senso ha, per gli uomini che l'abitano, cercare, a prezzo della loro stessa vita, quella cosa che noi altri abbiamo dimenticato nel modo più assoluto, dopo il Rinascimento e le grandi crisi del cristianesimo: una *spiritualità politica*? Sento già degli europei ridere; ma io, che so ben poco dell'Iran, so che hanno torto (Foucault 1978d: 40)

Si tratta di un brano che, a una lettura isolata, solleva più problemi di quanti non ne risolva. Di certo l'occasione della sua stesura<sup>13</sup> - un articolo di giornale scritto "a caldo" - non contribuisce a renderlo più intelligibile, anzi può avvalorare la tesi di un Foucault sedotto dall'irrazionalismo. Che cosa dobbiamo intendere, quindi, per «spiritualità politica»? A mio avviso, una risposta esaustiva è possibile solo mettendo in dialogo la tradizione dell'islam sciita - e in particolare dello scisma duodecimano, prevalente in Iran - e le specifiche ricerche sulle pratiche di disassoggettamento/soggettivazione che Foucault stava conducendo proprio al termine degli anni Settanta.

### III

Daniel Defert e François Ewald, curatori dei *Dits et écrits* foucaultiani, ci informano<sup>14</sup> che il filosofo francese, in preparazione del suo primo viaggio in Iran, si dedicò alla lettura di Paul Vieille, il "sociologo dell'islam" mediterraneo e iraniano, e soprattutto di Henry Corbin, il celebre iranista i cui scritti, per quanto spesso segnati da un eccessivo entusiasmo "teosofico", sono tutt'ora tra le migliori intro-

portage, Foucault fu impressionato dalla determinazione con cui gli iraniani, nonostante il massacro, proseguirono senza paura nella protesta, sfidando la repressione. Cfr. Foucault 1978f: 44.

<sup>13</sup> Cfr anche Foucault 1978e.

<sup>14</sup> Cfr. la nota introduttiva a Foucault 1978a.



duzioni al pensiero islamico disponibili in Europa<sup>15</sup>. Ora, è proprio la familiarità di Foucault con i testi di Corbin a suggerirci di ricercare nella tradizione filosofica e religiosa sciita una possibile chiave ermeneutica per comprendere che cosa egli intenda quando parla di «spiritualità politica». Naturalmente non si tratta affatto, in questa sede, di svolgere un'analisi esaustiva dello sciismo duodecimano<sup>16</sup>. Sarà sufficiente, per i nostri scopi, evidenziarne alcune caratteristiche più o meno note. La loro pertinenza al nostro discorso credo che risulterà evidente.

In primo luogo, come Corbin non si è mai stancato di ripetere, lo sciismo può essere definito come la gnosi dell'islam. Una dottrina sapienziale, quindi, una teosofia il cui scopo è aprire la via alla comprensione del senso riposto (esoterico, *batin*) dei testi sacri, andando oltre il loro significato letterale (essoterico, *zahir*). Questo aspetto ha direttamente a che fare con la credenza nelle figure dei dodici imam, vale a dire i discendenti di Mohammad che hanno illuminato la parola profetica<sup>17</sup>. Ciascuno di essi, infatti, pur essendo un semplice uomo, è considerato il destinatario di un particolare favore divino che lo rende padrone di una conoscenza perfetta dei testi sacri e, quindi, detentore di un'autorità politica e religiosa autentica sulla comunità. La sua missione storica e spirituale è appunto quella di commentare e interpretare il *Corano* e la *Sunna*, chiarendone i significati riposti. Ne viene che la fede sciita, che tra i suoi testi di riferimento ha anche le raccolte delle tradizioni (*hadith*) degli imam, si incardina su una *prassi ermeneutica costitutivamente aperta*<sup>18</sup>: Foucault sembra alludere proprio a questo tratto quando, in un

<sup>15</sup> Tra i numerosi scritti di Corbin, morto peraltro proprio nel 1978, vanno almeno menzionati i quattro volumi di *En Islam Iranien*, usciti in Francia nel 1971 e oggi in corso di traduzione anche in Italia per l'editore Mimesis. Nelle prossime pagine faremo riferimento, in particolare, al primo di questi volumi, interamente dedicato allo sciismo duodecimano. Cfr. Corbin 1971.

<sup>16</sup> Per una valida introduzione all'islam sciita cfr. ad esempio Capezzone & Salati 2006, Gritti & Anzera 2007 e Helm 1997.

<sup>17</sup> Si tratta della credenza che, più di altre, meglio contraddistingue l'islam sciita in confronto all'islam sunnita e le cui radici storiche risalgono alla faida che divise la comunità dei credenti all'indomani della morte del profeta, allorché fu necessario scegliere una nuova guida della comunità stessa. In quella occasione, com'è noto, la disputa fu risolta a maggioranza e a prevalere furono i sostenitori di Abu Bakr, il primo dei quattro califfi "ben guidati" della tradizione sunnita. Gli sconfitti (che costituiscono il primo nucleo storico dello sciismo), guidati dal cugino e genero di Mohammad, Ali Ibn Abi Talib, si opposero a questa scelta ritenendo che la carica di califfo potesse essere esercitata solo da un membro della famiglia del Profeta e che Mohammad stesso avesse designato proprio Ali come suo successore. Come suggerisce la parola stessa, la tradizione sciita duodecimana, a partire da Ali, riconosce in tutto dodici imam, ai quali conferisce una funzione non solo storica, ma metafisica e soteriologica, di collegamento tra sfera umana e sfera divina. Particolarmente importante è il dodicesimo imam, il Mahdi, che interrompe o, piuttosto, sospende la serie: nato nel nono secolo d.C., si ritiene che egli sia ancora vivo, benché non visibile, occultato, e che tornerà a mostrarsi alla fine dei tempi per portare pace e giustizia, diffondendo l'islam in tutto il mondo.

<sup>18</sup> Sullo sciismo come gnosi, la distinzione essoterico-esoterico e la funzione ermeneutica e teosofica degli imam cfr. in generale Corbin 1971: 71-120.

passo già riportato, parla di «diffidenza nei confronti del letteralismo» e di «creatività dell'islam» (Foucault 1978d: 38).

Alla luce di tali premesse, è facile capire come lo sciismo tradizionale non riconosca alcuna legittimità religiosa al potere temporale, se non a quello esercitato dagli imam stessi. Di conseguenza, a seguito della Grande Occultazione (*al-ghaybat al-kubra*) del dodicesimo imam (il *Mahdi*), nessun uomo o istituzione umana può avanzare pretese di sovranità politica; quest'ultima appartiene soltanto all'ultimo imam e verrà legittimamente esercitata soltanto quando egli tornerà a manifestarsi (Fleury 2001: 121). D'altra parte è anche indispensabile evidenziare come, a seguito del massacro di Karbala (su cui ritorneremo a breve) e, soprattutto, con la presa del potere da parte dei califfi Abbasidi, furono gli stessi imam ad abbandonare ogni rivendicazione di sovranità temporale. Questa rinuncia alla dimensione politica fu opera, in particolare, del quinto e del sesto imam, Mohammad al-Baqir e Jafar al-Sadiq. Il loro imamato, declinato nei termini di una missione spirituale, fu determinante nel conferire allo sciismo i suoi peculiari tratti gnostico-teosofici (Capezzone & Salati 2006: 82).

Per tutte queste ragioni, l'orientamento di fondo della dottrina sciita duodecimana è sempre stato quello di porre una distanza incolmabile tra sfera religiosa e sfera politica. Ma questa distanza - si badi bene - non comporta in alcun modo indifferenza nei confronti delle cose del mondo. Sarebbe un errore ritenere che lo sciismo, rinunciando all'esercizio del potere sovrano, dismetta ogni ruolo politico. La storia dell'Iran degli ultimi secoli ci fornisce anzi le testimonianze di un coinvolgimento sempre più intenso dei dotti religiosi nelle questioni della *res publica*. Nel XVI secolo, ad esempio, con l'ascesa dei Safavidi e la proclamazione dello sciismo come religione di stato, gli *ulama* duodecimani furono indotti ad una significativa svolta dottrinale, stabilendo che un re sciita giusto, pur non potendo godere di piena legittimazione, non andava nemmeno considerato del tutto illegittimo<sup>19</sup>. Nel corso del XIX secolo, con lo strutturarsi della *marja'iyya*, ossia la gerarchia informale che caratterizza il "clero" duodecimano, i dotti religiosi preminenti per scienza e consenso (*maraji al-taqlid*, "fonti dell'imitazione") videro progressivamente crescere la loro influenza sociale e politica, cosa che emergerà con chiarezza in occasione della rivoluzione costituzionale all'inizio del Novecento<sup>20</sup>. Lo sciismo, insomma, non predica il ritiro dal mondo, non si limita all'attesa

<sup>19</sup> Sullo sciismo in epoca safavide cfr. in generale Capezzone & Salati 2006: 207-267. Per quanto riguarda l'approccio di Corbin, egli non manca occasione di far notare come lo sciismo abbia storicamente rischiato di smarrire la propria vocazione gnostica proprio in quei periodi in cui più marcati sono stati i suoi compromessi con il potere temporale. D'altra parte, come ha mostrato Amir-Moezzi 2015, alla medesima tradizione duodecimana non è affatto estranea la ricerca di una legittimazione teologica della politica.

<sup>20</sup> Sull'istituzione della *marja'iyya*, oltre a Capezzone & Salati 2006: 272-278, si veda anche Mervin 2004: 66-68. Per un quadro storico più dettagliato sull'evoluzione sociopolitica dello sciismo duodecimano cfr. Amjad 1989 e Kadivar 2015.

escatologica del Mahdi e, in ultima analisi, riconosce la necessità di battersi per un governo giusto delle cose umane, ossia un governo conforme ai principi contenuti nel *Corano*; ma questa lotta, al contempo politica e religiosa, deve avvenire (e forse può avvenire soltanto) senza sovrapporre o identificare autorità spirituale e autorità temporale, senza rivendicazione, da parte dei religiosi, della sovranità politica. Le due sfere rimangono ben distinte.

Ecco perché, nel 1978, Foucault può sostenere che all'orizzonte della rivolta non si profila un governo teocratico (Foucault 1978d: 37). Più ancora, quello alimentato dalla fede sciita è a suo avviso un *atteggiamento di fondamentale irrequisitezza che il credente deve sempre assumere nei confronti di ogni potere costituito*<sup>21</sup>. È quanto emerge con efficacia dal lungo passo in cui il filosofo francese menziona il suo incontro con il grande ayatollah Shariat-Madari:

[gli iraniani] aspettano il ritorno del dodicesimo Imam che farà regnare sulla terra il vero ordine dell'islam. Ma questa fede non annuncia il grande avvenimento ogni giorno per ogni domani, e nemmeno «essa accetta indefinitamente tutte le lunghe sciagure del mondo». Quando ho incontrato l'ayatollah Shariat-Madari (senza dubbio la più alta autorità spirituale oggi in Iran) una delle sue prime frasi è stata: «Noi aspettiamo il Mahdi, ma ogni giorno combattiamo per un buon governo». Lo scisma di fronte a un potere costituito, arma i suoi fedeli di una continua impazienza, ispira loro un ardore che è, unitamente, politico e religioso. Anzitutto, è un fatto di fede. Per gli sciiti, il *Corano* è giusto perché esprime la volontà di Dio, ma Dio stesso ha voluto essere giusto. È la giustizia che ha fatto la legge, e non la legge che ha costruito la giustizia. Questa giustizia, bisogna leggerla, naturalmente, dentro il testo dettato da Dio al Profeta, ma la si può anche decifrare nella vita, negli insegnamenti, nella saggezza e nei sacrifici esemplari degli Imam, nati, dopo Ali, nella casa del Profeta e perseguitati dal governo corrotto dei califfi. Questi aristocratici arroganti che avevano dimenticato la vecchia giustizia egualitaria. E, in attesa che il dodicesimo Imam, ridiventato visibile, la ristabilisca nella sua perfezione, bisogna, col sapere, con l'amore di Ali e dei suoi discendenti, con il martirio anche, difendere, contro il cattivo potere, la comunità dei credenti. [...] bisogna denunciare l'ingiustizia, criticare l'amministrazione, sollevarsi contro le misure inaccettabili, biasimare e prescrivere (Foucault 1978c: 32-33)

Ben si capisce come, insieme all'approccio esoterico-iniziatico e all'inquietudine politica, a dominare per intero la religiosità sciita sia l'idea del martirio. Alla sua base si trova la vicenda, storica e spirituale, del terzo imam, Husayn, che nel 680 d.C., insieme alla sua famiglia, fu trucidato dalle truppe califfali omayyadi presso il villaggio iracheno di Karbala. La sua morte, nella memoria sciita, si trasformò presto in «un dramma a cui pongon mano e cielo e terra, e, addirittura, in sacrificio redentivo per la salvezza del mondo» (Bausani 2017: 414), una vicenda, quindi, dall'indubbio valore esemplare, che va letta, al contempo, come esaltazione della grandezza inarrivabile dell'imam-martire e come modello che tutti i fedeli do-

<sup>21</sup> Sullo scisma "contestatario" cfr. in particolare Fleury 2001: 120.

vrebbero imitare<sup>22</sup>. Occorre però non fraintendere: il martirio non ha nulla a che fare con un'ideologia suicida o con una pulsione indiscriminatamente distruttiva; al contrario, esso è *l'accettazione della propria morte come prezzo della testimonianza della verità e della giustizia*. Nelle parole di Ali Shariati, il grande sociologo le cui idee sono non a caso da molti considerate alla base della rivoluzione iraniana, il martirio è «l'unica ragione per esistere, l'unico segnale di presenzialità, l'unico mezzo di attaccare e di difendere e l'unico modo di resistere, così che la verità, il diritto e la giustizia possano rimanere vivi in un'epoca e sotto un regime in cui la nullità, la falsità e l'oppressione dominano».<sup>23</sup>

Ora, per Foucault, che peraltro nei suoi reportage e in altre interviste dimostra di conoscere Shariati<sup>24</sup>, a rendere possibile la rivolta è proprio questa disposizione etica al martirio, la scelta consapevole del pericolo da intendere non come gesto ultimo di disperazione, ma come *atto che sottrae l'individuo alla presa di un potere perverso e, così facendo, apre la via alla sua disarticolazione*. Di fronte al sacrificio della propria vita, infatti, nessuna istanza di dominio può essere efficace.

Il movimento attraverso il quale un uomo solo, un gruppo, una minoranza o un popolo tutto intero dice: «Non obbedisco più», e getta in faccia al potere che considera ingiusto il rischio della sua vita – questo movimento mi pare irriducibile. Perché nessun potere è capace di renderlo assolutamente impossibile [...]. Tutte le forme di libertà acquisite o reclamate, tutti i diritti che si fanno valere, anche riguardo alle cose apparentemente meno importanti, hanno qui senza dubbio un punto ultimo di ancoraggio, più solido e più prossimo dei «diritti naturali». Se le società stanno insieme e vivono, vale a dire se i poteri non sono «assolutamente assoluti», è perché, dietro ogni accettazione e coercizione, al di là delle minacce, delle violenze e della persuasione, c'è la possibilità di questo momento in cui la vita non si scambia più, in cui i poteri non possono più niente e in cui, davanti alle forche e alle mitragliatrici, gli uomini si sollevano (Foucault 1979d: 790-791).

<sup>22</sup> Sulla redenzione attraverso la sofferenza si veda in particolare Ayoub 1978. Il martirio di Husayn e dei suoi famigliari viene ogni anno commemorato nei primi dieci giorni del mese lunare di muharram, e in particolare nel decimo giorno, con la celebrazione della Ashura. Si tratta di una ricorrenza dal valore simbolico difficilmente sovrastimabile: non è un caso che, nel 1978, le più grandi manifestazioni contro lo Shah ebbero luogo proprio a muharram. Per dare la misura del radicamento anche popolare del culto di Husayn si possono ricordare le *tazieh*, sacre rappresentazioni che, ad Ashura (ma non solo), rievocano il dramma di Karbala. Su ciò cfr. ancora Ayoub 1978: 141-196 e Bausani 2017: 434-453.

<sup>23</sup> Cfr. Campanini 2005: 165. Nato a Mashhad nel 1933 e morto in circostanze più che sospette a Londra nel 1977 (fu forse ucciso dalla Savak, la polizia segreta dello Shah), Shariati è tra gli intellettuali musulmani più interessanti e complessi del Novecento. Una figura senza dubbio divisiva, osteggiato tanto dallo Shah quanto dal clero sciita (tradizionalista e khomeinista). Il suo contributo più originale sta nell'aver reinterpretato l'islam come un'ideologia rivoluzionaria al centro della quale si collocano i temi della liberazione degli oppressi, della giustizia sociale e della lotta di classe. Per un'introduzione al suo pensiero si può fare riferimento allo stesso Campanini 2005: 153-165, a Guolo 2007: 14-27 e soprattutto a Cristiano 2006.

<sup>24</sup> Cfr. ad esempio Foucault 2018a: 360-361.

Per il filosofo francese la disponibilità al martirio, la sua irriducibilità, è qualcosa che sfugge alle consuete categorie analitiche, all'ordine che esse rintracciano o pongono nel succedersi degli eventi storici. Ancora di più: il martirio è ciò che sospende la storia stessa e apre la porta alla possibilità di un tempo nuovo (Foucault 2018a: 351-352; Chevallier 2004: 82).

#### IV

Il 1978, per Foucault, è una data cruciale, e non solo per via degli eventi iraniani. Nei primi mesi di quell'anno, egli tiene al Collège de France una serie di lezioni, poi pubblicate col titolo *Sicurezza, territorio, popolazione*, che costituiscono uno dei suoi lasciti intellettualmente più complessi. Il nucleo tematico del corso subisce continui spostamenti grazie ai quali vengono perfezionati o anche elaborati *ex novo* una serie di concetti che diventeranno presto centrali nell'economia del discorso foucaultiano. Tra questi, vanno segnalati almeno quelli di biopolitica, governamentalità, pastorato e controcondotta.

Se si considera, in particolare, la nozione di controcondotta, non è improprio considerare queste lezioni come le prime testimonianze dell'interesse nascente, da parte di Foucault, per lo studio delle strategie di soggettivazione - un filone di ricerca che impegnerà il filosofo francese negli ultimi anni della sua vita, portandolo dapprima a confrontarsi con le pratiche ascetiche del cristianesimo primitivo, poi con gli «esercizi spirituali» di cura di sé che fiorirono nell'antichità greca e romana.

Nell'ambito di *Sicurezza, territorio, popolazione*, vanno intese come controcondotte tutte quelle prassi che, a livello individuale o collettivo, mirano a produrre/incrementare lo spazio di autonomia del soggetto nei confronti di una certa configurazione del potere<sup>25</sup>. Occorre subito osservare che questa autonomia non significa in alcun modo una libertà essenziale, trascendente e originaria dell'essere umano, una libertà che, in quanto tale, annullerebbe il potere. Per Foucault potere e autonomia sono sempre immanenti, non isolabili, e questo al punto che il potere è tale solo nella misura in cui si dà un soggetto autonomo su cui può esercitarsi, mentre un soggetto può definirsi autonomo soltanto rispetto a un'istanza di potere che lo vorrebbe assoggettare. D'altra parte, l'autonomia stessa è in quanto

<sup>25</sup> Il tipo di potere che Foucault analizza in questo caso è il «potere pastorale» che è andato affermandosi con il cristianesimo. Esso «ha ad oggetto la condotta degli uomini», «come strumento si avvale di metodi che permettono di condurli e come obiettivo interviene sulla maniera in cui si conducono e si comportano» (Foucault 2004: 144). Tra le pratiche finalizzate a «condurre la condotta» dei soggetti si devono almeno menzionare gli istituti della confessione e della direzione di coscienza, ai quali peraltro si associa il potere del clero come depositario del significato autentico della rivelazione, mediatore tra la realtà profana e quella divina e, quindi, amministratore dell'economia complessiva della salvezza. La nozione di controcondotta, di conseguenza, designa ogni genere di strategia volta a combattere la conduzione pastorale.

tale la facoltà di esercitare potere. Se volessimo fare ricorso a un'immagine, potremmo dire che il piano di immanenza è popolato da punti di potere autonomi, molteplici, variamente orientati e in continua interazione reciproca. Questi punti sono individui, ma anche istituzioni, dottrine, discorsi, strumenti, architetture... insomma tutto ciò che, per Foucault, costituisce un *dispositivo* attraverso cui il potere transita e si organizza. Ne consegue che nessuna specifica controcondotta è in quanto tale universalizzabile. In altri termini, le controcondotte possono essere colte e definite soltanto nello specifico contesto in cui si dispiegano: non si eserciteranno mai nel vuoto metafisico di una libertà assoluta, ma sempre a contatto con una certa disposizione concreta del potere<sup>26</sup>.

Il passo ulteriore che Foucault compirà da qui a breve sarà di tematizzare direttamente il lavoro che, per produrre la propria autonomia, il soggetto è chiamato a svolgere su se stesso, dall'“interno”, per così dire, e non soltanto sulle istanze “esterne” del potere. L'autodisciplina – ciò che, nel più tardo lessico foucaultiano, verrà chiamato «estetica» o «stilistica dell'esistenza» – rende anzi insensata la stessa distinzione interno-esterno: se il potere è tale perché si esercita su un soggetto, il lavoro su di sé del soggetto sarà *eo ipso* un lavoro sul potere, oltre che, beninteso, un esercizio di potere. Ora, è precisamente questa «etopoiesi» come prassi volta a dare forma al proprio modo d'essere ciò che Foucault designa con il termine «spiritualità».

Vale la pena rilevare, *en passant*, come in fondo stia tutta qui la ragione per cui il filosofo francese, seguendo la lezione di Bloch (Foucault 2018a: 351), dimostri tanto interesse per alcuni aspetti della sfera religiosa. La religione, in effetti, è un ricettacolo di spiritualità che ha reso storicamente possibile l'affermarsi di controcondotte intese a ridefinire lo statuto della soggettività e disarticolare le relazioni di potere date. Questo non significa, tuttavia, che la religione sia interamente riconducibile a questa ricerca di autonomia – la storia, è persino banale sottolinearlo, ci offre innumerevoli esempi di impiego degli apparati religiosi come dispositivi di assoggettamento, – né che l'unica spiritualità possibile sia necessariamente di marca religiosa<sup>27</sup>. Al contrario, proprio nel breve periodo che intercorre tra le lezioni

<sup>26</sup> Foucault si sofferma in particolare su cinque esempi di controcondotta pastorale: l'ascesi, intesa come pratica solitaria di perfezionamento di sé (quindi non soggetta a un'autorità di controllo esterna al soggetto); la formazione di comunità religiose rigidamente egualitarie, nelle quali vige il principio, ad esempio, del sacerdozio universale, che risulta così sottratto alla presa di un clero istituzionale; la mistica come forma di comunicazione immediata dell'anima con Dio; l'esame delle Scritture senza la mediazione pastorale; la fede escatologica che, annunciando l'imminenza del giudizio finale e il prossimo ritorno di Cristo, squalifica la chiesa nella pretesa di esserne il tramite (Foucault 2004: 153-164).

<sup>27</sup> Cfr. Foucault 2018b: 76.

di *Sicurezza, territorio, popolazione* e i reportage iraniani, è lo stesso Foucault a mettersi sulla strada di quella che potremmo ben definire una «spiritualità laica»<sup>28</sup>.

Per quanto concerne il nostro tema, il punto determinante è che, per il filosofo francese, le reali poste in gioco della rivolta iraniana possono essere comprese solo facendo ricorso a questo concetto di etopoiesi. Il brano seguente è, al riguardo, più che significativo:

Sollevandosi, gli iraniani si dicono – ed è forse questa l'anima del sollevamento: dobbiamo sicuramente cambiare regime e sbarazzarci di quest'uomo [lo Shah], dobbiamo cambiare questo personale corrotto, dobbiamo cambiare tutto nel paese, l'organizzazione politica, il sistema economico, la politica estera. Ma soprattutto *dobbiamo cambiare noi stessi*. Occorre che il nostro modo d'essere, il nostro rapporto con gli altri, con le cose, con l'eternità, con Dio ecc., siano completamente cambiati, e *non ci sarà rivoluzione reale che alla condizione di questo cambiamento radicale nella nostra esperienza* (Foucault 1979a: 748-749. Traduzione mia. Corsivi miei)

Ma Foucault va ancora oltre e, in un passaggio successivo, evidenzia come proprio questa esigenza di trasformazione di sé sia stata agita dagli iraniani attraverso il reimpiego creativo della spiritualità sciita<sup>29</sup>:

Credo sia qui che l'islam ha giocato un ruolo. Fascino che esercita questo o quello dei suoi obblighi, questo o quello dei suoi codici? Può darsi, ma soprattutto, in relazione alla forma di vita che era la loro, *la religione è stata per essi come la promessa e la garanzia di trovare di che cambiare radicalmente la loro soggettività*. Lo sciismo

<sup>28</sup> Vanno in questa direzione i concetti di «ontologia dell'attualità», di «illuminismo» e di «critica», che Foucault discute con costante riferimento a Kant a partire dalla conferenza *Qu'est-ce que la critique?*, pronunciata alla Sorbona nel maggio del 1978 davanti ai membri della Société Française de Philosophie: cfr. Foucault 1990 e Cremonesi et al. 2018: 300-302. Questo rilievo sulla spiritualità laica dovrebbe essere sufficiente per mostrare come Foucault, contrariamente a ciò di cui i suoi detrattori lo accusarono, non si accostò alla rivoluzione iraniana con l'intento di ricavarne un modello valido anche per il contesto europeo. Al contrario, almeno per ciò che concerne l'Occidente, egli ritenne sempre del tutto inverosimile un ritorno del sacro e del profetismo come posizione politica e filosofica (Foucault 2018a: 359).

<sup>29</sup> È qui il caso di dedicare almeno un accenno alla posizione di Christian Jambet. A differenza di Corbin, che insiste quasi esclusivamente sugli aspetti «teosofici» del pensiero sciita, egli ne evidenzia anche la dimensione pratica, di trasformazione del sé. Al centro della «filosofia islamica» si colloca, in questa lettura, la figura del saggio capace, per quanto è possibile all'uomo, di rendersi simile a Dio (Jambet 2012: 52). La stessa conoscenza non può, in questo senso, essere distinta dalla propria incorporazione etica, anzi si configura come un'arte di vivere finalizzata a produrre l'esperienza di una metamorfosi dell'anima (Jambet 2012: 119). La parola profetica non è mai, almeno in linea di principio, qualcosa di subito passivamente dal soggetto, ma quest'ultimo è chiamato ad un costante lavoro su di sé per rendersi capace di accogliere la rivelazione. Si tratta, evidentemente, di un approccio ermeneutico che conferma e fortifica quanto abbiamo detto fin qui e può costituire un'ottima base per lo sviluppo di una linea di ricerca originale sull'islam, specie nella sua variante sciita. Tutti questi temi sono esposti magistralmente da Cavagnis 2012a, che analizza la posizione di Jambet in continuità con quelle di Corbin, Pierre Hadot e dello stesso Foucault.

è per l'appunto una forma di islam che, con il suo insegnamento e il suo contenuto esoterico, distingue tra ciò che è la semplice obbedienza esterna al codice e ciò che è la vita spirituale profonda; *quando dico che essi cercavano attraverso l'islam un cambiamento nella loro soggettività, questo è del tutto compatibile con il fatto che la pratica islamica tradizionale era già presente e assicurava la loro identità*; nel modo in cui hanno vissuto come forza rivoluzionaria la religione islamica, c'era altra cosa che la volontà di obbedire più fedelmente alla legge: *c'era la volontà di rinnovare la loro esistenza tutta intera riannodando la relazione con un'esperienza spirituale che essi pensavano di trovare al cuore stesso dell'islam sciita* (Foucault 1979a: 749. Traduzione mia. Corsivi miei)

Non c'è alcuna contraddizione tra istanza di rivolta e appello a una tradizione religiosa millenaria. La tradizione (ogni tradizione) non è un che di inerte e perennemente identico a se stesso, ma qualcosa che può prestarsi a essere trasformato in base alle esigenze del presente. È proprio ciò che è avvenuto in Iran, dove *il patrimonio spirituale dell'islam sciita è stato rinnovato da un desiderio rivoluzionario al quale ha fornito la propria grammatica e il proprio immaginario* (Foucault 2018a: 353). Questo è avvenuto perché, come dicevamo, la rivolta non si esercita mai come libertà assoluta, ma sempre come autonomia in contesto: il sollevamento non consiste «nel rigetto globale dell'insieme dei codici, dei valori, dei saperi e poteri che organizzano una data società, ma al contrario in un *nuovo investimento*, in una modificazione di questi codici» (Cavagnis 2012b: 70. Corsivo mio).

«Spiritualità politica» è allora questa volontà di trasformazione di sé attraverso il reinvestimento creativo della tradizione intesa come sfondo formativo del soggetto; è la produzione della propria autonomia in un contesto di cui il sé è esso stesso un effetto<sup>30</sup>. Nel caso iraniano, l'oggetto del reinvestimento sono precisamente quegli aspetti della religiosità sciita che abbiamo prima isolato: la produttività ermeneutica dell'islam, l'irrequietezza nei confronti del potere costituito, la disposizione etica al martirio. Se impieghiamo la parola «mito» per designare uno schema narrativo esemplare capace di produrre effetti di realtà, possiamo dire che questi tre elementi, nel 1978, sono venuti a costituire la mitologia della rivolta. Come l'imam Husayn, l'uomo che si erge a mani nude di fronte alla minaccia dei fucili si sottrae alla presa del potere e, nell'accettazione del rischio estremo che ciò comporta, sospende il normale fluire del tempo storico per testimoniare la possi-

<sup>30</sup> Una nota non marginale a questo discorso riguarda ancora una volta il tema del martirio, che possiamo adesso definire come il vertice unico del lavoro etico su di sé e della rivolta politica. Nella figura del martire, infatti, l'accettazione del pericolo estremo della morte, in quanto prezzo da pagare per affermare la verità, fa tutt'uno con la disarticolazione del potere. In quest'ottica, il martirio può essere accostato alla questione cui Foucault dedicherà le sue ultime ricerche: la pratica antica della *parresia*, il «parlar franco», il «dire la verità» di cui si è persuasi in faccia al potere accettando con coraggio i pericoli che possono derivarne. Di questo «gioco parresistico» la riflessione greca ha fornito molteplici definizioni ed esempi. Tra questi, a risultare centrale per la sua portata etica e politica è quello in cui la *parresia* viene esercitata anche al prezzo estremo, ossia la morte del parresista (Foucault 2009: 23). Ecco, in definitiva, cos'è il martirio. Cfr. Cremonesi et al. 2018: 306.



bilità di vivere altrimenti, secondo verità e giustizia (Schirone 2005: 136). Dovrebbe a questo punto essere del tutto chiaro come il «governo islamico», tante volte invocato in quel contesto, lungi dall'essere un appello al dominio dei chierici, vada per l'appunto inteso come il desiderio che «questa vita politica non sia, come sempre, l'ostacolo della spiritualità, ma il suo ricettacolo, la sua occasione, il suo fermento» (Foucault 1978d: 39). «Governo islamico» è l'ideale di un potere che asseconda lo slancio del soggetto verso la trasformazione di sé e del mondo secondo verità e giustizia. È di questo slancio che la teocrazia di Khomeini sarà la negazione più recisa<sup>31</sup>.

## V

Giunti a questo punto, è indispensabile affrontare proprio la *vexata quaestio* del rapporto tra la rivolta iraniana e l'istituzione della Repubblica islamica. In che modo sono legati i due eventi? Tra di essi c'è continuità o discontinuità? Il sollevamento che rovesciò lo Shah portava già in sé, fatalmente, i semi della teocrazia, oppure quest'ultima si è potuta imporre soltanto a seguito di una rottura che ha profondamente mutato il corso e il senso del sollevamento stesso? A seconda delle risposte che scegliamo di dare a tali questioni, muta profondamente il giudizio complessivo che possiamo maturare anche sulla posizione di Foucault.

In realtà, come in ogni vicenda storica, anche nel caso iraniano elementi di continuità e di discontinuità sono strettamente intrecciati. Se, da un lato, il sollevamento fornisce senza dubbio le condizioni di possibilità per l'istituzione della teocrazia, dall'altro, nondimeno, i due eventi rimangono reciprocamente irriducibili. Come si articolano questi due piani? È qui che dobbiamo fare i conti con la figura di Khomeini.

Oggi non ci si può accostare che con una certa perplessità a quei passi in cui Foucault abbozza il ritratto dell'ayatollah come di un personaggio «quasi mitico» (Foucault 1978k: 59). In uno dei primi reportage, ad esempio, si legge: «La situazione dell'Iran sembra essere sospesa, legata alla sfida tra due personaggi dal blasone tradizionale: il re e il santo; il sovrano in armi e l'esule inerme; il despota con, di fronte, l'uomo che si erge con le mani nude, acclamato da un popolo» (Foucault 1978d: 36). È un'immagine, questa, che stride fortemente con l'autoritarismo e la violenza di cui Khomeini si renderà responsabile a partire dal suo ritorno in Iran dall'esilio parigino, nel febbraio del 1979.

Foucault si sbagliava. Complici anche gli spunti che aveva ricavato dal dialogo con il grande ayatollah Shariat-Madari, egli aveva finito con il considerare Khomeini come un leader il cui carisma, per quanto politicamente potente, si inscrive-

<sup>31</sup> Su questo punto si veda Marzocca 2005: 108.

va nel solco del tradizionale “sospetto” sciita nei confronti della politica stessa. Un passo, a questo proposito, è decisamente rilevante

«Nessun capo di Stato, nessun leader politico, anche appoggiato dai mass-media del suo paese, può oggi vantarsi di essere oggetto di un attaccamento così personale e così intenso. Questo legame dipende probabilmente da tre elementi: Khomeini “non è qui”: da quindici anni vive in un esilio da cui non vuol tornare che una volta partito lo Shah; Khomeini “non dice niente”, nient’altro che no allo Shah, al regime, alla dipendenza; infine Khomeini “non è un uomo politico”: non ci sarà un partito di Khomeini, non ci sarà un governo Khomeini. Khomeini è il punto di incontro di una volontà collettiva» (Foucault 1978k: 59)

A fronte di questa previsione evidentemente erronea, occorre essere chiari su un punto: essa non è il frutto di miopia o di cieco entusiasmo rivoluzionario da parte di Foucault. Alla sua base c’è piuttosto la profonda ambiguità di Khomeini, che nei mesi della rivolta seppe presentare se stesso come un leader religioso del tutto disinteressato all’occupazione del potere. A questo proposito è indispensabile evidenziare come, benché negli anni Sessanta egli avesse dedicato ampie ricerche all’elaborazione di un modello politico teocratico, nel 1978 le sue intenzioni apparivano orientate in tutt’altra direzione (Kadivar 2015: 124-126, Abdolmohammadi 2009: 95-97). Col senno del poi, si può dire che questa non era altro che un’illusione; al termine degli anni Settanta, tuttavia, essa appariva confermata da fatti molto concreti, come la decisione dello stesso Khomeini di non ripubblicare il suo libro del 1970 sul *Governo islamico* (Cavagnis 2012b: 59) e, soprattutto, le frequenti dichiarazioni pubbliche in cui lo stesso ayatollah affermava che né lui né altri religiosi avrebbero mai esercitato un potere politico diretto in un nuovo governo (Keddie 2003: 240). Dissimulazione coscientemente perseguita? Grande inganno orchestrato dal leader religioso? Non abbiamo gli elementi per fornire una risposta precisa a simili interrogativi. La tesi che possiamo legittimamente sostenere è che fu proprio l’immagine che egli seppe fornire di sé come autorità morale incorruttibile a renderlo protagonista indiscusso del sollevamento. In questo senso, riferendosi all’ayatollah ancora in esilio in Francia, Foucault ha perfettamente ragione nel dire che

«il punto di coesione [della rivolta] si trova fuori del paese, fuori delle organizzazioni politiche, fuori di ogni possibile negoziato, in Khomeini, nel suo inflessibile rifiuto, nell’amore che ciascuno individualmente nutre per lui. Era impressionante sentire un pilota di Boeing, mentre parlava a nome dei compagni: “In Francia avete il bene più prezioso che l’Iran posseda da un secolo. Sta a voi proteggerlo.” Il tono era imperioso. Ancor più impressionante sentire gli scioperanti di Abadan: “Non siamo particolarmente religiosi”. In chi avete allora fiducia? In un partito politico? “No, in nessun partito.” In un uomo? “No, salvo in Khomeini, e in lui solo.”» (Foucault 1978j: 54)

Quando, nelle strade di Teheran, le folle inneggiavano a Khomeini, non lo facevano per invocare la venuta di un potere teocratico, ma perché la figura stessa

dell'ayatollah, nella sua condizione di esule perseguitato, era il simbolo pressoché perfetto della lotta contro il dispotismo dello Shah. Agli occhi degli uomini in rivolta, egli non era il chierico che ambiva al potere, ma l'incarnazione più potente e integerrima di una tradizione spirituale veneranda che, contro gli abusi dell'autorità costituita, tracciava il contorno dell'identità di tutto un popolo e si poneva come baluardo non espugnabile della resistenza<sup>32</sup>.

Rientra tra i grandi paradossi del consenso il fatto che una critica radicale del potere finisca spesso per sfociare in nuovi propositi di dominio. Nel caso di Khomeini, fu proprio la capacità di concentrare su di sé il *pathos* della rivolta a consentirgli di ergersi a guida politica indiscussa dell'intero paese nel momento stesso in cui, dopo quindici anni di esilio, rimetteva finalmente piede in Iran. La transizione che ne seguì fu tra le più rapide che la storia ricordi: nel giro di pochi mesi fu istituita la Repubblica islamica e la rivolta entrò in fase di riflusso; nel frattempo, venne avviata la repressione sistematica di tutti coloro che, per una ragione o per l'altra, si opponevano ai progetti teocratici del leader e del clero militante che intorno a lui si era raccolto.

Sul piano della storia politica, è sicuramente all'altezza di questi avvenimenti che va individuata la frattura che rende la rivolta iraniana irriducibile all'avvento della teocrazia. Ciò che però normalmente non si osserva è che, alla base di questa frattura, se ne colloca un'altra, più antica e meno visibile, che ha direttamente a che fare con la vicenda storica della spiritualità sciita. Detto in breve: *la rivoluzione politica in Iran è stata resa possibile da una precedente rivoluzione teologica*. Con questo mi riferisco, ovviamente, alla ricerca teorica che, negli anni Sessanta, Khomeini dedicò al tema del «governo islamico». È in questa fase, infatti, che hanno la loro prima origine alcuni dei principi che diventeranno dottrina dello stato nell'Iran postrivoluzionario, a cominciare dal concetto di *velayat-e faqih*, la «tutela del giureconsulto», in base al quale ogni potere politico fa capo, in ultima istanza, all'esperto di legge coranica (*fiqh*), e in particolare a colui che è riconosciuto come il migliore tra i sapienti<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Questa analisi deve molto alle ricerche condotte da Farhad Khosrokhavar sul ruolo che, nella rivoluzione, ebbero le diverse componenti del clero e, soprattutto, sulla loro immagine sociale. Si tratta di un'indagine indispensabile per comprendere tutti gli eventi del 1978-'79, dai primi sollevamenti fino alla presa del potere da parte di Khomeini e al consolidamento della Repubblica islamica. Vista la complessità del tema, che mal si presta a essere riassunto, rimando per un inquadramento generale a Khosrokhavar 1997.

<sup>33</sup> Il principio del *velayat-e faqih*, come è facilmente intuibile, è il fondamento dell'istituto della Guida suprema (*Rahbar-e moazzem*), massima carica costituzionale della Repubblica islamica dell'Iran. Per una buona introduzione alla «tutela del giureconsulto» cfr. Arminjon 2010 e Arjomand 2014. Per un inquadramento storico e teorico più ampio dell'elaborazione teologico politica sciita cfr. il già citato Amir-Moezzi 2015 e soprattutto il già più volte citato Kadivar 2015. Di notevole interesse sono anche le considerazioni storico-sociologiche che si trovano in Arjomand 1984: 264-270, dove viene peraltro tracciato un parallelo tra teocrazia sciita e teocrazia cattolica.

In questa sede non possiamo soffermarci analiticamente su tutte le implicazioni teologiche che l'elaborazione di questa nozione ha comportato, né possiamo ricostruire il percorso che condusse alla sua prima introduzione nella costituzione iraniana e alle sue successive ridefinizioni. Per i nostri scopi, ci basterà evidenziarne le ricadute su quegli aspetti della spiritualità sciita che abbiamo prima isolato. Si tratta di effetti dirompenti. In primo luogo, nel momento stesso in cui non solo il potere temporale viene religiosamente legittimato, ma lo si rivendica per il giurista islamico, *a venir meno è la stessa distinzione tra sfera politica e sfera religiosa che i dotti sciiti avevano per secoli rimarcato con vigore*<sup>34</sup>. In Khomeini ciò che è politico è immediatamente religioso, e viceversa; nella sua visione, anzi, il governo arriverà addirittura a sopravanzare, per importanza religiosa, gli stessi “pilastri dell'islam” (Guolo 2007: 38). In secondo luogo, e di conseguenza, *viene anche fortemente compromessa la “creatività ermeneutica” propria dell'approccio tradizionale*: nella misura in cui al giureconsulto è attribuita una funzione essenzialmente normativa, a venir privilegiato sarà inevitabilmente il lato essoterico/letterale della parola profetica, a tutto discapito dei suoi aspetti esoterici/spirituali. Dal lato del soggetto, un simile appiattimento letteralistico, in quanto tale spersonalizzante, non si configurerà come un appello al fedele ad intraprendere un cammino di perfezionamento di sé al fine di intendere il significato riposto della rivelazione, ma egli sarà in primo luogo tenuto ad *assoggettare se stesso al comando meramente esteriore della legge* (Enayat-zadeh 2011: 147-148).

Tralasciando altre importanti implicazioni della rivoluzione teologica khomeinista, mi sembra utile evidenziare come essa abbia comportato anche una ricodificazione dell'etica del martirio. Nella cornice appena tracciata, infatti, mi pare che la figura del martire si iscriva non più come colui che, nel percorso di perfezionamento spirituale, è disposto, al prezzo della propria vita, a testimoniare verità e giustizia contro un potere che le nega, ma come colui la cui vita, interamente assoggettata all'ingiunzione legalistica, è nella completa disponibilità del potere stesso. Se, per la tradizione spirituale sciita, il martirio è celebrazione, nella morte, della vita vera e giusta, nella teocrazia, con una singolare inversione del paradosso,

<sup>34</sup> È quindi del tutto sbagliato ritenere, come si fa per lo più in Occidente, che il khomeinismo sia un tentativo antimoderno di “riavvolgere il nastro della storia” e di riportare la società iraniana a una condizione “medievale”. Semmai è vero proprio il contrario: nella misura in cui Khomeini rivoluziona la tradizione sciita, la sua idea teocratica è una risposta del tutto inedita e, in un certo senso, chiaramente moderna alle sfide poste dalla modernità stessa – la modernità imposta dallo Shah così come quella dell'Occidente che lo sorregge. Arjomand 1989 sostiene molto opportunamente che «la rivoluzione islamica può essere vista come la tradizionalizzazione di uno stato-nazione modernizzante e allo stesso tempo come la modernizzazione della tradizione sciita». Un discorso in buona parte analogo dovrebbe essere svolto, nel contesto sunnita, rispetto a tutti quei movimenti fondamentalisti che, in maniera più o meno diretta, si rifanno all'eredità ideologica del salafismo. L'islamismo, in altri termini, non è mero ripiego tradizionalistico, ma reazione moderna alla modernità. Se non si coglie questo punto, le conseguenze politiche possono essere disastrose.

*la vita diviene essenzialmente sacrificabile per la difesa e l'esaltazione del potere che ne dispone - un potere che dà la morte.* Pensiamo agli innumerevoli adolescenti reclutati durante la lunga guerra contro l'Iraq: alla partenza per il fronte il regime dava loro le "chiavi del Paradiso" (semplici chiavi di plastica prodotte in serie), simboli della promessa che, immolandosi contro il nemico, avrebbero di certo ottenuto un posto alla destra di Allah. (È qui, probabilmente, che incomincia ad affermarsi una certa concezione del martirio come ideologia omicida-suicidaria).

Da tutto ciò emerge chiaramente come la "teologia politica" di Khomeini si contrapponga frontalmente alla "spiritualità politica" della rivolta<sup>35</sup>. Tra l'emancipazione che questa inseguiva e il fanatismo dei chierici al governo si spalanca un abisso che ancora Foucault fu tra i primi a indicare:

La spiritualità alla quale si riferivano quelli che andavano a morire [nella rivolta] è incommensurabile con il governo sanguinario di un clero integralista. I religiosi iraniani vogliono autenticare il loro regime attraverso i significati che aveva il sollevamento. Non si farebbe nulla di diverso da loro squalificando il fatto del sollevamento perché c'è oggi un governo dei mullah [...]. Di qui, per l'appunto, la necessità di far risaltare ciò che c'è di irriducibile in un tale movimento, e anche di profondamente minaccioso per ogni dispotismo, quello di oggi come quello di ieri (Foucault 1979d: 793. Traduzione mia)

<sup>35</sup> Anche per questo, contrariamente a quello che per lo più si crede in Occidente, la posizione di Khomeini non è mai davvero diventata senso comune in Iran, anzi ha dato origine a laceranti spaccature anche in quegli ambienti religiosi che saremmo propensi ad associare all'idea di teocrazia. I più ampi dissensi si registrarono da subito negli alti ranghi del clero tradizionale. Il già più volte menzionato ayatollah Shariat-Madari, ad esempio, fu un irriducibile oppositore della «tutela del giureconsulto» proprio come lo fu del dispotismo dello Shah, e per questa ragione fu posto da Khomeini agli arresti domiciliari. Su una posizione analoga si schierò l'ayatollah Khoi, che all'epoca era considerato il leader sciita più prestigioso e influente al mondo: cfr. Khosrokhavar 1997: 36. Anche tra il clero militante khomeinista si manifestarono, negli anni, profonde spaccature. Il dissenso più celebre, in questo caso, è senza dubbio quello dell'ayatollah Montazeri: inizialmente considerato il delfino dello stesso Khomeini, nella seconda metà degli anni Ottanta prese risolutamente le distanze dal regime, denunciandone la violenza e proponendo una revisione integrale del *velayat-e faqih* (cfr in generale Arminjon 2014; si veda anche Abdo & Montazeri 2001). In anni più recenti, e partendo da posizioni teoriche anche molto diverse, rinomati intellettuali di ambiente religioso hanno avanzato critiche sempre più radicali della teocrazia, arrivando spesso ad un completo abbandono del principio della «tutela del giureconsulto»: tra questi possiamo menzionare Mohsen Kadivar, Abdolkarim Soroush e Mohammad Shabestari. Di assoluta rilevanza è infine la posizione quietista del grande ayatollah Ali al-Sistani, di origine iraniana ma come il suo maestro, il già citato grande ayatollah Khoi, residente nella prestigiosa sede irachena di Najaf. Sistani, che a tutt'oggi è considerato il *majra al-taqlid* vivente di più grande prestigio e sapienza, si è più volte schierato per un modello di stato civile e non religioso, contrapponendosi peraltro con frequenza alla Guida Suprema iraniana, Ali Khamenei (cfr. ad esempio Khoei 2014). Per una rassegna su questo punto si vedano in particolare Khosrokhavar & Mottaghi 2014 e Arjomand 2015.

Oggi, a quarant'anni di distanza, sarebbe interessante, oltre che politicamente fondamentale, sapere che cosa resta, in Iran, di quella spiritualità, quali trasformazioni ha subito e in quali forme si manifesta. Il minimo che si possa dire è che di certo rimane propria degli iraniani una fondamentale inquietudine verso il potere, come dimostrano le proteste di massa che, periodicamente, hanno scandito questi quattro decenni, l'ultima delle quali, il cosiddetto «Movimento verde» sorto all'indomani delle elezioni presidenziali del 2009, ha fortemente destabilizzato la Repubblica islamica. Probabilmente oggi la spiritualità in Iran va cercata nei luoghi più distanti dalla religione istituzionale, nelle pieghe di una società che, come effetto solo apparentemente paradossale del dominio dei chierici, è senza ombra di dubbio tra le più secolarizzate e moderne dell'intero mondo musulmano. Può proprio la secolarizzazione essere la forma attuale, e del tutto originale, di quella trasformazione di sé a cui da sempre invita la sapienza islamica sciita? La tesi è tra le più suggestive.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ABDO G., MONTAZERI H.A. (2001) *Re-Thinking the Islamic Republic: A 'Conversation' with Ayatollah Hossein 'Ali Montazeri*, in «Middle East Journal», vol. 55, n° 1, pp. 9-24

ABDOLMOHAMMADI P. (2009), *Il repubblicanesimo islamico dell'Ayatollah Khomeini*, in «Oriente Moderno», n° 1, pp. 87-100

ABRAHAMIAN E. (2008), *A History of modern Iran*, Cambridge University Press, Cambridge (tr. it. *Storia dell'Iran. Dai primi del Novecento a oggi*, Feltrinelli, Milano 2013)

ACHCAR G. (2008), *L'Orientalisme à rebours: de certaines tendances de l'Orientalisme français après 1979*, in «Mouvements», n° 54, pp. 127-144

AFRAY J., ANDERSON K.B. (2005), *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seduction of Islamism*, The University of Chicago Press, Chicago

AMIR-MOEZZI M. A. (2015), *Le shiïsme et ses paradoxes*, in «Les Temps modernes», n° 683, pp. 93-109

AMJAD M. (1989), *Shiism and revolution in Iran*, in «Journal of Church and State», vol. 31, n° 1, pp. 35-53

ARMINJON C. (2010), *L'instauration de la «guidance du juriste» en Iran. Les paradoxes de la modernité chiïte*, in «Archives des sciences sociales des religions», n° 149, pp. 211-228.

——— (2014), *De l'apologie à la critique des institutions de la République islamique: l'héritage doctrinal contrasté de l'ayatollah Montazeri*, in «Studia Islamica», vol. 109, n° 2, pp. 303-328

ARJOMAND S.A. (1984), *The Shadow of God and the Hidden Imam*, The University of Chicago Press, Chicago and London

——— (1989), *History, Structure, and Revolution in the Shi'ite Tradition in Contemporary Iran*, in «International Political Science Review / Revue internationale de science politique», vol. 10, n° 2, pp. 111-119

——— (2015), *La Théologie politique shi'ite. Transformation idéologique, traduction constitutionnelle*, in «Les Temps Modernes», n° 683, pp. 133-159

AYOUB M. (1978), *Redemptive Suffering in Islam. A Study of the Devotional Aspects of Ashura in Twelver Shi'ism*, Mouton Publishers, The Hague-Paris-New York

BADIOU A. (2011), *Le Réveil de l'histoire*, Lignes, Paris (tr. it. *Il risveglio della storia. Filosofia delle nuove rivolte mondiali*, Ponte alle Grazie, Firenze 2012)

BAUSANI A. (2017), *Persia religiosa. Da Zaratustra a Baha'u'llah*, Libreria editrice ASEQ, Roma

CAMPANINI M. (2005), *Il pensiero islamico contemporaneo*, il Mulino, Bologna

CAPEZZONE L., SALATI M. (2006), *L'islam sciita. Storia di una minoranza*, Edizioni Lavoro, Roma

CAVAGNIS J. (2012a), *Corbin, Hadot, Foucault. Mise en dialogue de Qu'est-ce que la philosophie islamique?* de Christian Jambet, in «Cahiers philosophique», n° 128, pp. 111-125

——— (2012b), *Michel Foucault et le soulèvement iranien de 1978. Retour sur la notion de «spiritualité politique»*, in «Cahiers philosophique», n° 130, pp. 51-71

CAVAZZINI A. (2005a), *Foucault in Persia. Prima e dopo il reportage iraniano*, in *Michel Foucault. L'islam e la rivoluzione iraniana*, Mimesis, Milano, pp. 19-48

——— (2005b), *Modernizzazione, arcaismi, non-contemporaneità*, in *Michel Foucault. L'islam e la rivoluzione iraniana*, cit., pp. 49-66

CHEVALLIER P. (2004), *La spiritualité politique, Michel Foucault et l'Iran*, in «Revue Projet», n° 281, pp. 78-82

CORBIN H. (1971), *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques 1. Le shī'isme duodécimain*, Gallimard, Paris (tr. it. *Nell'islam iranico. Aspetti spirituali e filosofici 1. Lo shī'ismo duodecimano*, Mimesis, Milano 2012)

CREMONESI L., IRRERA O., LORENZINI D., TAZZIOLI M. (2018) *Foucault, the Iranian Uprising and the Constitution of a Collective Subjectivity*, in «Foucault Studies», n° 25, pp. 299-311

CRISTIANO R. (2006), *Tra lo Scià e Khomeini. Ali Shariati: un'utopia soppressa*, Jouvence, Roma

ENAYATZADEH S. (2011), *L'imamisme et son détournement politique contemporain*, in «Cités», n° 46, pp. 144-152

FLEURY C. (2001), *L'imam, chef de la communauté politique et spirituelle*, in «Cités», n° 6, pp. 119-133

FOUCAULT M. (1978a), *L'armée quand la terre tremble*, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, Gallimard, Paris 2001, pp. 662-668 (tr. it. *L'esercito, quando la terra trema*, in *Taccuino persiano*, Guerini e Associati, Milano 1998, pp. 13-20).

——— (1978b), *Le chah a cent ans de retard*, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., pp. 679-683 (tr. it. *Lo Scià ha cento anni di ritardo*, in *Taccuino persiano*, cit., pp. 21-26).

——— (1978c), *Téhéran: la foi contre le chah*, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., pp. 683-688 (tr. it. *Teheran: la fede contro lo Scià*, in *Taccuino persiano*, cit., pp. 29-34).

——— (1978d), *Ritorno al Profeta?*, in *Taccuino persiano*, cit., pp. 35-40

——— (1978e), *À quoi rêvent les Iraniens?*, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., pp. 688-695.

——— (1978f), *Une révolte à mains nues*, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., pp. 701-704 (tr. it. *Una rivolta a mani nude*, in *Taccuino persiano*, cit., pp. 43-46)

——— (1978g), *Défi à l'opposition*, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., pp. 704-706 (tr. it. *Sfida all'opposizione*, in *Taccuino persiano*, cit., pp. 47-50)

——— (1978h), *Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne*, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., p. 708.

——— (1978j), *La révolte iranienne se propage sur les rubans des cassettes*, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., pp. 709-713 (tr. it. *La rivolta iraniana corre sui nastri delle minicassette*, in *Taccuino persiano*, cit., pp. 51-57).

——— (1978k), *Le chef mythique de la révolte de l'Iran*, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., pp. 713-716 (tr. it. *Il mitico capo della rivolta iraniana*, in *Taccuino persiano*, cit., pp. 57-60)



——— (1979a), *L'esprit d'un monde sans esprit*, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., pp. 743-755

——— (1979b), *Une poudrière appelée islam*, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., pp. 759-762 (tr. it. *Una polveriera chiamata islam*, in *Taccuino persiano*, cit., pp. 61-66)

——— (1979c), *Lettre ouverte à Mehdi Bazargan*, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., pp. 780-783 (tr. it. *Lettera aperta a Mehdi Bazargan*, in *Taccuino persiano*, cit., pp. 67-70)

——— (1979d), *Inutile de se soulever?*, in *Dits et écrits II. 1976-1988*, cit., pp. 790-794

——— (1990), *Qu'est-ce que la critique?*, in «Bulletin de la Société Française de Philosophie», n° 2 (tr. it. *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma 1997)

——— (2004), *Sécurité, territoire, population*, Seuil/Gallimard, Paris (tr. it. *Sicurezza, territorio, popolazione*, Feltrinelli, Milano 2005)

——— (2009), *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, Seuil/Gallimard, Paris (tr. it. *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II*, Feltrinelli, Milano 2011)

——— (2018a), *Entretien inédit avec Michel Foucault 1979* (intervista con Fàres Sassine), in «Foucault Studies», n° 25, pp. 351-378 (ed. or. in «Rodéo», n° 2, 2013, pp. 34-56).

——— (2018b), *Quand Foucault s'enthousiasmait pour la révolte iranienne*, in «Le Nouvel Observateur», n° 2779, pp. 73-78.

GUOLO R. (2007), *La Via dell'Imam. L'Iran da Khomeini a Ahmadinejad*, Laterza, Roma-Bari

GRITTI R., ANZERA G. (2007), *I partigiani di Ali. Religione, identità e politica nel mondo sciita*, Guerini e Associati, Milano

HELM H. (1997), *Shi'a Islam. From religion to revolution*, Markus Wiener Publishers, Princeton

JAMBET C. (2011), *Qu'est-ce que la philosophie islamique?*, Gallimard, Paris

KADIVAR M. (2015), *La naissance du «souverain juriste». Généalogie de la théorie de l'État shi'ite*, in «Les Temps Modernes», n°683, pp. 110-128

KEDDIE N.R. (2003), *Modern Iran. Roots and Results of Revolution*, New Heaven, Yale University Press

KHOEI H. (2014), *The quiet ayatollah of peace*, in «The World Today», vol. 70, n° 5, pp. 38-40

KHOSROKHAVAR F. (1993a), *La révolution islamique en Iran et ses acteurs juveniles*, in «NAQD», n° 5, pp. 91-110

——— (1993b), *L'utopie sacrifiée. Sociologie de la révolution iranienne*, Presse de la FNSP, Paris

——— (1997), *Le clergé iranien et la révolution islamique en Iran*, in «NAQD», n° 10, pp. 29-56

KHOSROKHAVAR F., MOTTAGHI M. (2014), *Les intellectuels contre la théocratie?*, in «Vacarme», n° 68, pp. 183-198

MARZOCCA O. (2005), *Al di sotto della storia, a ridosso della politica*, in Michel Foucault. *L'Islam e la rivoluzione iraniana*, cit., pp. 97-114

MERVIN S. (2004), *Les Autorités religieuses dans le chiïsme duodécimain contemporain*, in «Archives de sciences sociales des religion», n° 125, pp. 63-77

SAID E.W. (1978), *Orientalism*, Pantheon Books, New York (tr. it. *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano 2015)

SCHIRONE M. (2005), *La Rivoluzione Iraniana e la modalità pastorale di esercizio del governo*, in Michel Foucault. *L'Islam e la rivoluzione iraniana*, cit., pp. 133-141

VANZAN A. (2014), *Recensione a J. Afray, K.B. Anderson, Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seduction of Islamism*, in «DEP. Deportate, esuli, profughe», n° 25, pp. 118-122

WAHNICH S. (2014), *Foucault saisi par la révolution*, in «Vacarme», n° 68, pp. 138-151