

- <https://www.lantidiplomatico.it/>
- 22 Giugno 2026 07:00

# L'Islam come «potere costituente» e rivoluzione permanente

di Angela Lano



E desideriamo favorire coloro che furono oppressi sulla terra, renderli guide ed eredi (Cor. XXVIII, 5).

La relazione tra Islam e rivoluzione costituisce uno dei temi centrali della storia politica contemporanea dell'Asia Occidentale. Contrariamente alle interpretazioni orientaliste che presentano l'Islam come una religione essenzialmente conservatrice o incompatibile con la

trasformazione sociale, numerosi intellettuali hanno dimostrato che la tradizione islamica contiene un forte potenziale emancipatore e rivoluzionario. Tra questi, lo storico italiano Massimo Campanini ha evidenziato che l'Islam può essere compreso come una forma di «potere costituente», di «rivoluzione permanente», vale a dire un processo continuo di critica all'ingiustizia, all'oppressione e alla concentrazione del potere.

Per Campanini, il messaggio coranico possiede una dimensione profondamente egualitaria e anti-oligarchica. Fin dall'esperienza fondativa della comunità di Medina, l'Islam si è presentato come un progetto di riorganizzazione sociale basato sulla giustizia, sulla solidarietà e sulla limitazione dei privilegi delle élite. In questa prospettiva, la storia islamica può essere interpretata come una successione di sforzi volti a ristabilire i principi della giustizia sociale e della sovranità popolare di fronte alle diverse forme di dominazione politica, economica e culturale.

In *Al-Islam wa mantiq al-quwa* (L'Islam e la logica del potere), M.H. Fadallah<sup>[1]</sup> spiega che il potere dello sciismo politico non risiede nel popolo in senso generico, bensì nelle masse oppresse alle quali Allah ha promesso la liberazione e che godono della libertà e del libero arbitrio per cambiare la propria condizione, in quanto l'Islam rifiuta il quietismo e incoraggia gli oppressi alla ribellione. E dunque, coloro che non si ribellano, pur essendone capaci, vengono trattati come oppressori e il Corano li condanna esplicitamente.

Secondo Fadallah, la conquista del potere deve servire l'intero Islam e non soltanto il suo ramo sciita; pertanto, essa possiede una vocazione panislamica e, si potrebbe dire, universale, di lotta contro l'oppressione.

Esiste una precisa logica di alternativa politica all'oppressione, una logica di «potere costituente», nello sciismo politico, attuata attraverso l'organizzazione di disobbedienza civile, manifestazioni e sermoni. Tutte queste sono forme di potere che mobilitano le masse diseredate della Terra - una visione condivisa anche dallo psichiatra e antropologo franco-martinicano Frantz Fanon (1968).

Nella tradizione islamica esistono concetti come *intiqad* (vittoria), che promuovono il cambiamento rivoluzionario, cioè il passaggio da una situazione grave e negativa a un'altra positiva: è la «rivolta degli oppressi contro i loro oppressori». La radice araba *n-ʿ-r* significa concedere vittoria, aiuto o sostegno e ricorre in tutto il Corano sottolineando l'assistenza divina e il concetto di aiuto proveniente da Allah ai credenti. Le sue derivazioni comprendono varie forme verbali che significano aiutare, sostenere o concedere la vittoria. Nell'ambito dell'esegesi coranica, questa radice assume una particolare importanza teologica poiché è frequentemente associata alle promesse di sostegno e trionfo divino rivolte a coloro che si impegnano nella causa di Allah. Come evidenzia Campanini, tale ricorrenza rivela la centralità della lotta contro le diverse forme di ingiustizia, dominazione e tirannia nella

tradizione islamica, consolidando la ricerca della giustizia e la difesa dei gruppi oppressi come elementi strutturanti dell'etica coranica.

Tutto ciò che vi è stato concesso (finora) è il fugace godimento della vita terrena; tuttavia, ciò che è presso Dio è migliore e più duraturo per i credenti che si affidano al loro Signore.

Sono coloro che si astengono dai peccati gravi e dalle oscenità e che, pur adirati, sanno perdonare; che rispondono al loro Signore, osservano la preghiera, risolvono le loro questioni mediante consultazione e fanno elemosina di ciò con cui li abbiamo gratificati; e che, quando subiscono un torto oppressivo, sanno difendersi.

E il delitto sarà espiato con il taglione; ma quanto a colui che perdona e si corregge, sappia che la sua ricompensa appartiene a Dio, poiché Egli non ama gli aggressori.

Tuttavia, coloro che si vendicano dopo essere stati offesi non saranno biasimati.

Saranno biasimati soltanto coloro che ingiustamente offendono e opprimono gli esseri umani sulla terra; costoro subiranno un doloroso castigo.

Al contrario, chi persevera e perdona saprà che questo è un principio determinante in ogni questione (Cor. XLII, 36-43).

Si tratta di una teologia islamica della liberazione: gli oppressi, i dannati della Terra, saranno liberati e la loro redenzione li renderà eredi della stessa Terra e delle sue risorse, ma questa volta protetti dalla giustizia e dall'uguaglianza sociale. È la proposta del pensatore 'Ali Shari'ati (1933-1977)[\[2\]](#), uno dei teorici dello sciismo politico, in contatto con diversi rivoluzionari, tra cui Frantz Fanon. Secondo lui, l'Islam è una religione delle masse: la prima scuola di pensiero sociale che riconosce le masse come base, fondamento e fattore cosciente nella determinazione della storia e della società. In questo senso, l'Islam può fornire agli oppressi gli strumenti per la propria redenzione:

Leggiamo in tutto il Corano che il messaggio è rivolto ad al-n?as, il popolo. Il Profeta è inviato ad al-n?as; egli si rivolge ad al-n?as; è al-n?as che è responsabile delle proprie azioni; al-n?as è il fattore fondamentale del declino – in breve, tutta la responsabilità della storia e della società ricade su al-n?as (...) Da ciò traiamo la seguente conclusione: l'Islam è la prima scuola di pensiero sociale che riconosce le masse come la base, il fattore fondamentale e cosciente che determina la storia e la società (Shari'ati, 1979, p. 49).

Da ciò deriva anche che la necessità di sconfiggere gli oppressori ed emancipare gli oppressi è una

caratteristica essenziale dell'Islam, il che lo rende una religione rivoluzionaria:

L'Islam, come ideologia, è rivoluzionario, e l'Islam, come rivoluzione, riconosce questo impulso a lottare per la giustizia sociale e a rivendicare i diritti dei deboli e degli oppressi come la stessa missione profetica, almeno dei profeti del Dio Unico: la profezia del monoteismo è il veicolo della rivoluzione (Campanini, 2005, p. 155).

## **La religione islamica come prassi politica e la lotta degli oppressi contro gli oppressori.**

L'Islam è un insieme di norme e condotte di vita che implica impegno, dialogo e riflessione ideologica nella lotta contro i tiranni e gli opportunisti che raggiungono il potere e finiscono per opprimere i più deboli. «In questi casi, e non potrebbe essere altrimenti - sottolinea lo storico brasiliano Sayid Tenório -, indica l'alternativa della lotta contro le ingiustizie e la corruzione e della difesa dei deboli e degli oppressi» (2022, p. 21).

Negli anni Settanta, la quasi totalità dei Paesi a maggioranza musulmana era sottoposta a regimi politici autoritari: in questo contesto, l'Islam politico acquistò forza come veicolo di un malcontento sociale sempre

più ampio. La repressione sistematica di ogni forma di opposizione da parte dei regimi dispotici creò una logica di radicalizzazione che, pur essendo presente già dagli anni Sessanta, assunse la sua forma più aggressiva negli anni Settanta e Ottanta del XX secolo (Hilu, 2010, pp. 159-160).

In quel periodo, come sottolinea Campanini, l'Islam sviluppò una fisionomia ancora più militante: i movimenti radicali contemporanei acquisirono maggiore autonomia, riformulando un nuovo messaggio educativo e trasformandosi in una tendenza rivoluzionaria i cui discorsi miravano alla trasformazione radicale della realtà per realizzare il «regno dell'Islam autentico» (Campanini, 1999-2015, 2005, 2008, 2012).

Esso si strutturò e si sviluppò come movimentismo e come azione, aggiungendo la caratteristica tipicamente islamica di essere un'ideologia totalizzante e di impegnarsi nel recupero dell'identità tra religione e politica. La politicizzazione dello sciismo con la rivoluzione dell'ayatollah Khomeyni (Khomeini)<sup>[3]</sup>, nel 1979, rappresenta l'«alternativa islamica» che mira a costruire un nuovo potere costituente basato su una lettura modernizzata dei concetti islamici.

La Rivoluzione iraniana guidata da Khomeini portò alla caduta della monarchia di Reza Pahlavi, sostenuta dagli Stati Uniti, e alla costruzione di un nuovo modello politico fondato sulla sovranità nazionale, sull'indipendenza economica e sul rifiuto della tutela

straniera. Per ampi settori del mondo islamico, l'evento simboleggiò la prima grande rivoluzione vittoriosa del Sud globale contro una struttura politica fortemente legata all'imperialismo occidentale nel periodo postcoloniale, poiché non si presentò soltanto come una trasformazione interna dell'Iran, ma come un progetto di emancipazione dei popoli sottoposti alla dominazione esterna.

La critica di Khomeini era rivolta simultaneamente al colonialismo classico, al neocolonialismo e alle élite locali considerate dipendenti dalle potenze straniere. L'indipendenza politica, il recupero della sovranità economica e la valorizzazione delle identità culturali e religiose divennero elementi centrali di questo progetto rivoluzionario (Campanini, 2008, p. 162).

In questo contesto, lo sciismo assunse una particolare rilevanza politica: la tradizione sciita costruì la propria identità storica attorno alla memoria del martirio dell'Imam Husayn a Karbala, nell'anno 680. Questo evento divenne un simbolo permanente della resistenza contro la tirannia e l'ingiustizia: la narrazione di Karbala non è soltanto un ricordo storico, ma un riferimento etico e politico che ispira l'opposizione ai poteri considerati oppressivi.

La lotta delle masse per recuperare la sovranità e il potere coinvolge anche la nozione di jihād<sup>[4]</sup>, lo sforzo sul cammino di Allah (fī sabīlī llāh). Tuttavia, una discussione sul jihād, sottolinea Shari'ati, non può

essere completa senza una spiegazione del significato di shahād, martire: shahād è colui che ha sperimentato lo shuhād (visione della verità). Il sacrificio della sua vita non si basa sull'illusione o sull'agitazione delle emozioni: egli ha intravisto la verità e l'obiettivo.

Se una persona ha raggiunto lo stadio della disponibilità all'auto-annientamento attraverso la visione della verità, al fine di stabilire la verità, il suo titolo è quello di shahād. Il martirio non è terrorismo, ma resistenza eroica all'ingiustizia; il martire, morendo, grida, e il suo grido si eleva come denuncia contro l'oppressione (Shari'ati in Campanini, 2012, p. 55).

Il concetto di martirio (istišhād)[5] è centrale per lo sciismo e rappresenta il sacrificio supremo nel cammino verso la libertà, del quale Husayn è simbolo nella scelta tra il Bene e il Male - credenze che avevano già fondato l'antica tradizione zoroastriana persiana[6] - nella missione di redenzione e liberazione degli oppressi.

Nella visione sciita, l'avvento del regno della giustizia è inevitabile: questa concezione della storia è caratteristica dello sciismo molto più che del sunnismo. L'attesa del Mahd[7], attualmente occultato ma destinato a ritornare alla fine dei tempi per portare la giustizia sulla Terra, è un'attesa messianica ed escatologica. In questo senso, secondo Shari'ati, lo sciismo interpreta in modo più autentico la militanza rivoluzionaria.

La militanza rivoluzionaria in tutto il mondo implica tre principi essenziali. I leader rivoluzionari esigono dai loro seguaci che «mantengano il segreto» (taq?ya) riguardo alle proprie attività, che «si sottomettano agli ordini» della loro organizzazione e che «siano pronti a morire» per la loro causa. Questi tre principi costituiscono anche i principi dello sciismo in azione: «preservazione» o taq?ya; sottomissione agli ordini dell'imam o taql?d; e offrire la propria vita come testimonianza o shah?da (Shari'ati, 1982, p. 77).

A partire dalla Rivoluzione del 1979, questa tradizione iniziò a influenzare diversi movimenti politici dell'Asia Occidentale, dalla Palestina al Libano e allo Yemen, così come in altre regioni del mondo. Il cosiddetto «Asse della Resistenza» è emerso come una rete di attori statali e non statali che condividono l'opposizione all'egemonia occidentale al colonialismo d'insediamento e agli interventi militari stranieri nella regione. Sebbene questo asse comprenda gruppi e governi con orientamenti differenti, la sua matrice simbolica trova una forte ispirazione nella tradizione politica dello sciismo rivoluzionario sviluppatasi dopo la Rivoluzione iraniana. In questo modo, lo sciismo ha cessato di essere visto soltanto come una corrente religiosa minoritaria dell'Islam per assumere anche una dimensione geopolitica e anticoloniale. La resistenza palestinese, i movimenti di contestazione della presenza militare straniera nella regione e le rivendicazioni di sovranità nazionale iniziarono a dialogare, a diversi livelli,

con il linguaggio politico prodotto dalla Rivoluzione iraniana[8].

La base ideologica del sistema repubblicano islamico: il concetto di *vel'ayat-e faqih* e l'organizzazione politica dell'Iran.

Secondo la dottrina sciita, l'autorità legittima della comunità islamica fu originariamente affidata agli imam discendenti del Profeta Muhammad (linea di parentela).

Con la scomparsa del dodicesimo imam[9], avvenuta nel IX secolo, si inaugurò il periodo noto come «Occultazione» (*ghayba*), durante il quale non esiste una guida infallibile visibile che governi la comunità dei fedeli.

Nel corso della storia, diverse interpretazioni hanno cercato di rispondere a questo problema, tenendo però conto del fatto che, come sottolinea Jalali (2013, pp. 15-18) i leader dello Stato islamico non dovrebbero essere scelti dagli uomini, bensì ricevere un'investitura divina.

In questa prospettiva, una figura centrale è quella del *marja' al-taqi'd* («fonte di imitazione»), sviluppatasi alla fine dell'VIII secolo e rappresentante dell'Imam Occulto, *al-Mahd'*. Si tratta di un «Grande *ayatollah*», considerato il giurista e teologo sciita duodecimano dotato della massima autorità in termini di dottrina e

capacità esegetica riguardo al Corano e alle tradizioni, diventando così una fonte di emulazione e imitazione.

Un altro concetto importante, quello di *vel'ayat-e faqih*, generalmente tradotto come «governo», «tutela» o «autorità del giurista islamico», costituisce uno dei fondamenti teorici centrali dello sciismo della Repubblica Islamica dell'Iran.

Khomeini era convinto della necessità di un cambiamento di regime rispetto al precedente governo monarchico di Reza Pahlavi, accusato di corruzione e di subordinazione alle potenze straniere. Per raggiungere questo obiettivo, tuttavia, era necessario concepire un nuovo modello di Stato adeguato alla cultura iraniana. La teoria politica e costituzionale da lui sviluppata fu pertanto denominata «governo del giurista islamico» (*vel'ayat-e faqih*), un sistema nel quale ai tre poteri classici dello Stato (legislativo, esecutivo e giudiziario) viene aggiunta una funzione di «garante», «custode» e «arbitro», affidata a uno specialista del diritto islamico.

Questo modello, sistematizzato da Khomeini nei decenni precedenti alla Rivoluzione iraniana del 1979, cerca di rispondere alla questione della legittimità politica e della conduzione dello Stato in assenza dell'Imam Occulto.

La formulazione rappresenta una delle interpretazioni più influenti, sostenendo che durante l'assenza dell'Imam l'autorità politica dovesse essere esercitata da un giurista islamico qualificato (*faqih*), conoscitore della

legge religiosa e impegnato nella difesa della giustizia sociale e degli interessi della comunità.

Nella sua opera *Hokumat-e Islami* (Governo Islamico), Khomeini sostiene che l'applicazione della legge islamica e la protezione della società contro la tirannia richiedano l'esistenza di un governo fondato sui principi dell'Islam. Per l'autore, la separazione tra religione e politica costituisce una costruzione storica legata all'influenza coloniale e all'importazione di modelli occidentali, incompatibili con la tradizione islamica.

Il *velayat-e faqih* emerge pertanto come una proposta di organizzazione politica destinata a garantire la sovranità nazionale, l'indipendenza dalle potenze straniere e la preservazione dei valori islamici nella sfera pubblica.

Secondo Khomeini, un regime fondato su un'interpretazione rivoluzionaria e progressista dell'Islam era essenziale per impedire che la religione diventasse «l'oppio del popolo» e per opporsi politicamente ai colonizzatori occidentali. Tale opposizione anticoloniale rappresentava, a suo avviso, il pensiero rivoluzionario dell'Islam.

Il principio del *velayat-e faqih* fu incorporato nella Costituzione del 1979 e successivamente riaffermato nella revisione costituzionale del 1989. La Guida Suprema (Rahbar)<sup>[10]</sup> esercita funzioni di supervisione e arbitrato sul sistema politico, agendo come custode

della Costituzione e dell'orientamento generale dello Stato.

La sua funzione non sostituisce gli altri poteri, ma mira ad assicurare la conformità delle decisioni politiche ai principi costituzionali e islamici. In questo senso, il *velayat-e faqih* è concepito come un'istanza di garanzia e di equilibrio istituzionale.

La legittimità dello Stato non deriva soltanto dall'applicazione della legge religiosa, ma anche dall'impegno nella lotta contro l'oppressione (*zulm*), nella difesa dei *mustad'afin* [11] - gli oppressi e i perseguitati - e nella resistenza alle forme di dominazione esterna.

Il termine coranico *mustad'afin* è stato equiparato al concetto postcoloniale elaborato da Frantz Fanon ne *I dannati della terra* (1968), diventando uno dei pilastri delle moderne teologie sociali e della liberazione islamiche. Ciò dimostra una connessione diretta tra i concetti islamici classici e i movimenti contemporanei di lotta contro l'oppressione.

I riferimenti al *velayat-e faqih*, alla lotta in difesa dei *mustad'afin*, e dunque al *jihad fi sabilillah*, allo *shuhada* e all'*istihsad*, rimangono elementi fondamentali per comprendere la traiettoria della Rivoluzione del 1979 e il ruolo svolto dall'Iran nelle attuali dinamiche politiche dell'Asia Occidentale in relazione alle aggressioni coloniali degli Stati Uniti e di Israele.

# Colonialità del potere versus Iran.

Nella prospettiva iraniana, il riferimento storico fondamentale rimane la Rivoluzione del 1979: in questo contesto, qualsiasi tentativo di destabilizzazione interna può essere interpretato come un ritorno alla subordinazione geopolitica.

L'Iran occupa una posizione centrale negli equilibri globali: è un attore fondamentale del Medio Oriente; costituisce il nucleo dell'Asse della Resistenza (Palestina, Libano, Yemen); mantiene relazioni strategiche con la Russia e la Cina; e rappresenta un'alternativa all'egemonia occidentale. Per questa ragione, è sottoposto da anni a una pressione sistemica: sanzioni economiche, isolamento diplomatico e campagne mediatiche.

Per comprendere questa prospettiva è utile il concetto di «colonialità del potere» elaborato da Aníbal Quijano (2005), pensatore peruviano degli studi decoloniali.

Secondo questa teoria, il colonialismo non è terminato con la decolonizzazione formale, ma continua a operare attraverso gerarchie economiche globali, imposizione culturale ed epistemica, controllo politico indiretto, interventi armati e rivoluzioni colorate, presentati come umanitari o finalizzati al cambio di regime.

Il colonialismo contemporaneo, infatti, non si fonda necessariamente sull'occupazione militare diretta, sebbene avvenga nel caso israeliano nei confronti della Palestina, del Libano e della Siria, così come è avvenuto in Afghanistan, Iraq e Libia; esso si manifesta anche attraverso il controllo economico (sanzioni, isolamento finanziario), l'influenza mediatica e culturale e la pressione politica e diplomatica.

Non si tratta di colonialismo nel senso classico del termine (occupazione territoriale diretta), bensì di un modello globale di dominazione che sopravvive anche dopo la fine formale degli imperi. Quijano definisce la colonialità come un «modello mondiale di potere» che struttura l'economia (divisione globale del lavoro); la conoscenza (egemonia eurocentrica); le gerarchie sociali (razzionalizzazione e classificazione dei popoli). In altre parole, la modernità occidentale è costruita su un sistema che continua a produrre centri e periferie anche in assenza di colonie formali.

Secondo la teoria decoloniale, questo sistema continua a manifestarsi oggi attraverso la dipendenza economica, la subordinazione politica e l'egemonia culturale e mediatica.

Applicato all'Iran, ciò significa interpretare le pressioni occidentali non come interventi neutrali - come cercano di presentarli gli Stati Uniti, l'Europa e i media egemonici -, ma come parte di una continuità coloniale nella quale l'Occidente definisce ciò che è «democrazia»;

delegittima modelli politici alternativi; sostiene trasformazioni interne compatibili con i propri interessi.

L'Iran non è mai stato formalmente colonizzato come molti paesi africani o asiatici, ma è stato storicamente sottoposto a forme indirette di controllo: interventi stranieri (come il colpo di Stato del 1953 contro Mohammad Mosaddegh); dipendenza economica legata al petrolio; influenza occidentale durante il periodo dello scia.

Da una prospettiva decoloniale, la Rivoluzione del 1979 può essere interpretata come un tentativo di rottura con la colonialità, cioè con la subordinazione geopolitica, l'imposizione di modelli occidentali e il controllo delle risorse. La rivoluzione islamica iraniana fu percepita non soltanto come un evento nazionale, ma anche come una proposta di ordine alternativo: un sistema nel quale la sovranità, la fede e la dignità dei popoli musulmani diventano strumenti di autodeterminazione e fonti di legittimità nelle relazioni internazionali.

Questo approccio all'Islam come paradigma di resistenza permanente all'oppressione consente una comprensione più ampia delle dinamiche sociopolitiche dell'Asia Occidentale, superando interpretazioni riduzioniste che spiegano i conflitti regionali esclusivamente attraverso divisioni religiose o settarie.

Tale prospettiva permette di collocare questi processi nel contesto più ampio delle lotte per la sovranità, la

giustizia sociale e l'emancipazione anticoloniale, evidenziando il ruolo delle referenze islamiche nella costruzione di culture politiche di resistenza e contestazione dell'egemonia.

L'Islam, soprattutto nella sua formulazione rivoluzionaria contemporanea, appare come un linguaggio politico di liberazione, capace di articolare richieste di giustizia sociale, indipendenza nazionale e resistenza al colonialismo.

In questo senso, la Rivoluzione iraniana del 1979 rimane uno dei principali punti di riferimento storici della lotta anticoloniale contemporanea, mentre lo sciismo continua a svolgere un ruolo centrale nella costruzione delle culture politiche della resistenza in Asia Occidentale. In particolare, gli eventi susseguitisi a partire dall'ottobre 2023, unitamente al ruolo sempre più attivo assunto dall'Iran nel contrasto all'azione neocoloniale degli Stati Uniti e di Israele, hanno profondamente ridefinito il significato della resistenza islamica. Quest'ultima non appare più soltanto come un progetto ideologico o una formulazione dottrinarica, ma si configura altresì come un concreto strumento di contenimento dell'espansione dell'influenza occidentale e, al contempo, come un fondamentale principio di identificazione collettiva per ampi settori delle società arabe e musulmane. Il confronto in atto con gli Stati Uniti e Israele può essere interpretato non come un fenomeno congiunturale, ma come l'espressione di un più profondo processo storico di trasformazione dell'ordine

regionale mediorientale e di contestazione delle strutture di potere consolidate nel periodo postcoloniale.

All'interno di tale dinamica, l'Iran si configura come uno degli attori centrali della ridefinizione degli equilibri geopolitici regionali.

In questa prospettiva, la Repubblica Islamica non ha soltanto sfidato l'ordine politico e strategico sostenuto dalle potenze occidentali, ma ha progressivamente costruito un modello alternativo di influenza regionale, articolato attorno a tre assi fondamentali: la legittimazione ideologica derivante dal riferimento religioso, la capacità di mobilitazione delle società e dei movimenti di resistenza e l'impiego di strategie militari asimmetriche. Di fatto, l'Iran è visto da molti popoli del Sud globale come una concreta possibilità di emancipazione dall'unipolarismo occidentale, dalla dominazione coloniale e bellicista, in un mondo che si sta progressivamente orientando verso l'Asia, verso l'Oriente.

Tuttavia, nonostante ciò, lo sguardo occidentale all'interno di ambienti progressisti e apparentemente decoloniali nei confronti dell'Iran e delle lotte di liberazione nazionale dei popoli indigeni oppressi continua a essere impregnato di suprematismo e colonialismo.

# **Le lotte dei popoli oppressi e la soggettività occidentale: una lettura decoloniale.**

Nel dibattito contemporaneo sulle crisi geopolitiche, la difficoltà di esprimere una presa di posizione libera da stereotipi o pregiudizi nei confronti dei paesi oggetto di aggressioni occidentali rappresenta un importante problema teorico e politico. Secondo Quijano, la modernità occidentale si fonda su una matrice di potere che combina capitalismo, razzializzazione e produzione di conoscenza. La colonialità del potere non si limita al dominio politico ed economico, ma organizza anche la percezione morale e cognitiva del mondo.

In questo quadro, la solidarietà e la presa di posizione non sono mai neutrali, ma vengono filtrate da gerarchie che stabiliscono quali soggetti siano riconosciuti come pienamente umani e degni di sostegno e quali invece non lo siano. Questo schema spiega perché l'empatia occidentale sia spesso più immediata nei confronti di popolazioni percepite come vittime passive, e si indebolisca quando quelle stesse popolazioni sviluppino forme autonome di resistenza. Tra i vari casi, incluso quello palestinese, quello iraniano appare

particolarmente emblematico: pur essendo frequentemente bersaglio di pressioni, sanzioni, minacce e attacchi militari, non suscita una solidarietà unanime nemmeno nei settori più radicali dell'opinione pubblica occidentale. Questa ambivalenza viene spesso giustificata attraverso riferimenti alla «natura religiosa» dello Stato iraniano o alla presunta condizione delle donne, analizzata secondo parametri suprematisti, islamofobi ed eurocentrici.

## **Gerarchie epistemiche e giudizio morale.**

Nelle sue opere, il sociologo portoricano Ramón Grosfoguel sostiene che gli effetti del colonialismo europeo non siano cessati con i processi di decolonizzazione e indipendenza nazionale del XX secolo, ma persistano nella cultura e nelle forme di pensiero. Egli pone particolare attenzione al concetto di razzismo epistemico, ossia al meccanismo attraverso il quale si attribuisce superiorità alla conoscenza occidentale, delegittimando al contempo altre forme di sapere.

In questa prospettiva, il giudizio sull'Iran non è mai puramente empirico, ma è inserito in una struttura epistemica che determina quali sistemi politici siano considerati legittimi. Le dure critiche rivolte all'Iran da ambienti di sinistra, progressisti e secolarizzati diventano problematiche quando vengono utilizzate per

relativizzare o giustificare l'aggressione imperialista. Si crea così una condizione paradossale: la condanna della violenza esterna finisce per dipendere dal grado di conformità interna del Paese agli standard occidentali.

La difficoltà di esprimere solidarietà, o di prendere posizione rispetto all'Iran, da parte di questi ambienti laici può essere interpretata anche come una forma di complicità strutturale delle società occidentali con il sistema capitalistico globale.

In termini decoloniali, questa complicità si traduce in un'interiorizzazione delle gerarchie globali, che porta i soggetti occidentali a identificarsi, anche inconsapevolmente, con la posizione dominante. Tale identificazione produce una difesa implicita dei benefici derivanti dallo sfruttamento globale, rendendo più difficile la costruzione di una solidarietà autenticamente anticoloniale.

Una prospettiva decoloniale consente di riconoscere che le nostre esitazioni sono radicate in gerarchie epistemiche e materiali che continuano a strutturare il sistema globale.

Superare questa condizione richiede un processo di decolonizzazione dello sguardo, capace di mettere in discussione non soltanto le politiche imperialiste, ma anche le categorie attraverso le quali esse vengono giustificate.

(\*) Giornalista, scrittrice, coordinatrice e ricercatrice del NEPAI/UFBa Brasile (Nucleo di Studi e Ricerca sul Mondo Arabo-Islamico dell'Università Federale di Salvador di Bahia, Brasile). PhD in Studi Etnici e Africani (Università Federale di Bahia, Brasile); laurea magistrale in Lingua e Letteratura Araba (Università di Torino, Italia). È autrice di numerosi articoli e libri sul mondo arabo-islamico, tra cui: Islam d'Italia. Milano: Edizioni Paoline, 2005; Nakba. La tragedia del 1948. Imperia: Edizioni Al Hikma, 2009; Verso Gaza, in diretta dalla Freedom Flotilla. Bologna: EMI Editore, 2010; Towards Gaza, live from the Freedom Flotilla. Lulu, 2010; Radicalismo Islamico, Agende Geopolitiche Occidentali e NATO: l'Alleanza che ha distrutto la Libia. San Paolo: Editora Dialética, 2022; Olocausto Palestinese. Imperia: Edizioni Al Hikma, 2025; Congiura contro la Libia. L'alleanza tra neocolonialismo occidentale e islamismo politico nel golpe contro Gheddafi e la Jamahiriyyah. Reggio Calabria: Città del Sole Editrice, 2026.

## BIBLIOGRAFIA.

CAMPANINI, Massimo. Islam e politica. Bologna: Il Mulino, 1999.

CAMPANINI, Massimo. Il pensiero islamico contemporaneo. Bologna: Il Mulino, 2005.

CAMPANINI, Massimo. Ideologia e politica nell'Islam. Bologna: Il Mulino, 2008.

CAMPANINI, Massimo. L'alternativa islamica. Milano: Bruno Mondadori, 2012.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo, in Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas, 2005.

FANON, Frantz. Les Damnés de la Terre, nova ed. La Découverte, 2002.

GROSFOGUEL, Ramo?n. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. Coimbra: Revista Critica de Ciencias Sociais n. 80, mar. 2008,

<https://journals.openedition.org/rccs/697>

HILU, Paulo Gabriel Da Rocha Pinto. Islã: religião e civilização. Uma abordagem antropológica. São Paulo: Editora Santuário, 2010.

JALALI, Alì Reza. La Repubblica islamica dell'Iran, tra ordinamento interno e politica internazionale. Cosenza, Irfan Edizioni, 2013

MACKERT, Jurgen. As Gaza becomes a death camp, German complicity reveals the West's racist 'biopolitics'. 25/08/2025,

[https://www.middleeasteye.net/opinion/gaza-becomes-death-camp-german-complicity-reveals-wests-single-racist-standard?fbclid=IwY2xjawMaYohleHRuA2FibQIxMQABHsywPofLUZpsX6GI42CEEHB2Bvj139pkljYlePLLyo7KkcwceFc5tL1nl8NC\\_aem\\_zO0il5XalzuhsXGW7ViheQ](https://www.middleeasteye.net/opinion/gaza-becomes-death-camp-german-complicity-reveals-wests-single-racist-standard?fbclid=IwY2xjawMaYohleHRuA2FibQIxMQABHsywPofLUZpsX6GI42CEEHB2Bvj139pkljYlePLLyo7KkcwceFc5tL1nl8NC_aem_zO0il5XalzuhsXGW7ViheQ)

MBEMBE, Achille. Necropolitics. Public Culture, vol. 15, n.1, 2003.

MIGNOLO, Walter. Local Histories/Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking. Princeton: Princeton University Press, 2000.

MIGNOLO, Walter. Who speaks for the “Human” in human rights? Hispanic Issues On Line, v. 5, 2009. p. 7-24. Disponível em: <https://hdl.handle.net/11299/182855>.

PICCARDO, Hamza Roberto. Iran e Palestina, tra lotte decoloniali e israelizzazione delle “democrazie” europee. I video. 21/05/2025

<https://www.infopal.it/hamza-piccardo-iran-e-palestina-tra-lotte-decoloniali-e-israelizzazione-delle-democrazie-europee-i-video/>

<https://www.youtube.com/watch?v=LV732504haM&list=PLJ8K0G5-q8cabNRKe2qnB3gVLW0lqnw5t>

PICCARDO, Hamza Roberto. La resistenza islamica e la Umma. 15/05/2026.

<https://www.infopal.it/la-resistenza-islamica-e-la-umma-di-h-r-piccardo/>

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder. 2005

<https://it.scribd.com/document/982795777/Colonialidade-Do-Poder-Anibal-Quijano>

<https://www.scielo.br/j/inter/a/wbtt55LdndtrwkfkvRN5vqb/?format=html&lang=pt>

SALAMANCA, Omar Jabary, Mezna Qato, Kareem Rabie e Sobhi Samour. 2013. Settler Colonial Studies Past is Present: Settler Colonialism in Palestine. Settler Colonial Studies 2 (1): 1–8.

<https://doi.org/10.1080/2201473X.2012.10648823>

<https://www.tandfonline.com/doi/epdf/10.1080/2201473X.2012.10648823?needAccess=true>

SHARI'ATI, 'Ali. On the Sociology of Islam. Berkeley: Mizan Press, 1979.

SHARI'ATI, 'Ali. *Historie et Destinée*. Paris: Sindbad, 1982.

TENÓRIO, Sayid Marcos. *Imalês. Fragmentos da presença de muçulmanos na revoltas contra a escravidão no Brasil*. Curitiba: Appris Editora, 2022.

VERACINI, Lorenzo. *Settler Colonialism and Decolonisation*, *Borderlands e-journal* 6, 2, 2007.

VERACINI, Lorenzo. *Introducing, Settler Colonial Studies*, 2013,

1, 1-12, DOI: 10.1080/2201473X.2011.10648799

WOLFE, Patrick. *Settler Colonialism and the Elimination of the Native*. *Journal of Genocide Research* 8, 4, 2006,

<https://doi.org/10.1080/14623520601056240>.

[1] M.H, Fadallah (1935-2010). *Al-Islam wa mantiq al-quwa*. Beirut: Dar al-Malak, 2003.

Fu un importante religioso sciita duodecimano libanese-iracheno.

[2] <https://shariati.com/>

<https://shariati.com/speeche.html>

Shari'ati sottolinea che All?h è il protettore dei perseguitati e che promette loro la vittoria e l'eredità della Terra: Cor. IV:75, IV:97-98, VIII:26, XXVIII:5.

[3] L'?yatoll?h Ru?oll?h Mo??af?v? M?sav? Khomeyn? (1900-1989) fu un politico iraniano e un religioso sciita che ricoprì la carica di primo Leader Supremo dell'Iran dal 1979 fino alla sua morte, avvenuta nel 1989. Fu il leader della Rivoluzione iraniana, che depose Mohammad Reza Pahlavi, pose fine all'era Pahlavi e trasformò il Paese in una repubblica islamica.

[4] Jih?d deriva dalla radice j-h-d e significa sforzo, impegno, lotta interiore, applicazione diligente e perseverante. Fa parte degli atti di culto o di adorazione ('ib?d?t) ed è soggetto a diverse interpretazioni a seconda delle correnti islamiche. Nella maggior parte dei casi, in Occidente viene tradotto come «guerra santa», ma si tratta di una generalizzazione non corretta. Al-jih?d f? sab?li ll?h è lo sforzo o la lotta sul cammino di Dio, uno «sforzo sacro». L'Islam distingue due tipi di jih?d: il «grande jih?d», che consiste nella lotta contro le passioni e contro l'anima che si smarrisce (l'Ego che si dirige verso il male o che ordina il Male); è lo sforzo sul cammino del Bene, sia sul piano sociale sia su quello personale; è la perseveranza nella fede e nelle avversità della vita. Vi è poi il jih?d minore, il piccolo jih?d: lo sforzo militare difensivo che deve essere compiuto anche con le armi per la difesa della comunità, la ummah, del D?r al-Isl?m, il territorio dell'Islam, quando esso è minacciato da nemici. Ciò non ha nulla a che

vedere con la guerra indiscriminata, con il genocidio delle popolazioni, con la tortura, con gli stupri e simili pratiche, tutte proibite dalla tradizione islamica. Per l'Islam, storicamente, la guerra offensiva o difensiva è un mezzo, una «rivoluzione», per garantire il governo della shari'a contro l'arbitrarietà e la sovranità umana. Chi muore compiendo il jihād è un martire e va in Paradiso. Nel jihād tutto è soggetto a regole: il trattamento dei prigionieri, la divisione del bottino sottratto ai nemici, ecc.; inoltre, il jihād interiore deve avere la precedenza su quello esteriore, anche quando quest'ultimo è in corso, al fine di evitare la brutalità, le azioni ingiuste e simili.

[5] <https://islamshia.org/il-concetto-di-martirio-nellislam-s-a-rizvi/>

[6] Lo Zoroastrismo, o Mazdeismo, è una religione iranica incentrata sull'Avesta e sugli insegnamenti di Zarathushtra (Zoroastro). Tra le più antiche religioni organizzate del mondo, i suoi seguaci venerano una divinità increata, benevola e onnisciente conosciuta come Ahura Mazda, acclamata come l'essere supremo dell'universo. In opposizione ad Ahura Mazda vi è Angra Mainyu, personificato come uno spirito distruttore e avversario di tutto ciò che è buono. La religione zoroastriana combina quindi una cosmologia dualistica del bene e del male con una prospettiva escatologica che prevede il trionfo finale di Ahura Mazda sul male. Lo Zoroastrismo ha plasmato la cultura e la storia iraniane e

ha influenzato in modo significativo l'antica filosofia occidentale e le religioni abramitiche.

[7] Si tratta di una figura fondamentale dell'escatologia islamica, secondo la quale, il Mahd? apparirà nel mondo alla fine dei tempi, dopo che il Dajj?I (l'Anticristo che si proclamerà Dio sulla Terra) avrà compiuto la sua opera devastatrice sulle coscienze dei fedeli. Il Mahd? è quindi incaricato di opporsi al Male, rappresentato dal Dajj?I, preannunciando la fine del mondo (il «Giorno del Giudizio», Yawm al-D?n, ovvero il «Giorno della Religione»), durante il quale Dio decreterà il destino di salvezza o di dannazione dei defunti, risuscitati da tutte le generazioni umane per l'occasione. Secondo la tradizione, dopo il Mahd? verrà Gesù (in arabo, ??s?) per uccidere l'Anticristo e sarà il re della Terra per quarant'anni. Per questo motivo, un minareto della Moschea degli Omayyadi a Damasco è chiamato «?? s?», poiché si ritiene che da esso discenderà colui che è considerato un grande profeta nella cultura islamica.

[8] Convegno capire l'Iran. Tutti gli interventi. Roma, 9/05/2026

<https://www.youtube.com/watch?v=QilGhrlh0zM>

[9] Si riferisce a una radice lessicale che indica "essere davanti" e quindi "essere una guida", che può indicare una guida morale o spirituale, oppure una guida politica.

[10] Il Leader Supremo, spesso chiamato anche Guida della Rivoluzione, è la più alta carica religiosa e amministrativa prevista dalla Costituzione iraniana. Dopo l'assassinio, da parte degli Stati Uniti e di Israele, il 28 febbraio 2026, di Ali Khamenei, l'attuale Leader Supremo è Mojtaba Khamenei.

[11] Si riferisce a coloro che sono considerati più deboli e che sono perseguitati e oppressi. Questo concetto è centrale nella struttura coranica della giustizia sociale. Non riguarda soltanto la povertà, ma anche l'essere privati della sicurezza, della libertà e della capacità di praticare la propria fede, come dimostra l'esempio dei primi musulmani alla Mecca. In versetti come IV:75 e XXVIII:5, il Corano stabilisce un potente tema duplice: da un lato, un ordine divino rivolto alla comunità musulmana affinché si levi in difesa dei perseguitati; dall'altro, una promessa divina rivolta agli stessi perseguitati, secondo la quale, in ultima istanza, saranno loro concessi la guida e l'eredità della terra. Ciò rende la lotta contro l'oppressione un principio centrale della fede e dell'azione islamiche.