

Sara Hejazi

**Il velo dell'Iran:
Tasselli dell'identità femminile iraniana fuori e dentro i confini della
nazione**

© CIRSDe (Centro Interdisciplinare Ricerche e Studi delle Donne)

Via S. Ottavio 20, 10124 Torino

tel. 011/6703129, fax 011/6703270

www.cirsde.unito.it

cirsde@unito.it

Sommario

Introduzione : L'identità e il velo.....	1
1.1 Velarsi come atto identitario.....	6
1.2 Fatima e le altre: vecchi e nuovi modelli femminili.....	11
1.3 Quando c'era il Re: l'ingombro del velo.....	15
1.4 La Rivoluzione, i miti, le donne.....	21
1.5 L'individuale nel collettivo: racconti femminili di una rivoluzione.....	25
1.6 Ego e alter Ego.....	40
Bibliografia.....	47

Introduzione: l'identità e il velo

Del velo islamico si è parlato moltissimo, soprattutto in Occidente, da quando l'Islam è diventato il rappresentante di un mondo di valori totalmente opposto a quello occidentale, il lato oscuro dell'ovest, una minaccia racchiusa in usanze diverse e incomprensibili.

Ma sul motivo di tanto interesse da parte del mondo industrializzato verso il velo, si è parlato relativamente poco. Intendo dapprima rivolgermi alla costruzione dell'identità che del velo islamico si è fatta in occidente, considerando questa costruzione nei paesi industrializzati, e soprattutto in quelli con una storia di colonizzazione alle spalle, la contro parte dello scontro/ incontro a partire dal quale la comunicazione, l'acculturazione e la rappresentazione di un'identità prendono forma.

A questo proposito è interessante l'analisi che Edward Said fa del sistema di idee in cui gli orientalisti occidentali hanno fatto rientrare l'oriente, un Oriente creato *ad hoc*, come sito della differenza e dell'esotismo per eccellenza, derivato, in principio, dal rapporto di tipo imperialista dell'Europa con i paesi colonizzati e in seguito, una volta che i paesi colonizzati hanno raggiunto l'indipendenza, perpetrato dal rapporto basato sul sistema economico di tipo capitalista promosso dagli Stati Uniti. Said sostiene infatti che esiste una continuità tra la visione sette e ottocentesca dell'Oriente arretrato, esotico, sensuale, irrazionale e velato, promossa nei libri pubblicati dagli europei viaggiatori, scrittori, missionari, politici e studiosi d'ogni sorta, e la visione dell'oriente nel periodo successivo alla seconda guerra mondiale, che vede tuttavia esasperata soprattutto la pericolosità dell'oriente in quanto islamico, e le cui donne velate assurgono a emblema della "controparte" dell'occidente; viene così a delinearci l'identità di un *noi* definito proprio a partire da ciò che *loro non* sono: razionali, democratici, civili, dinamici, liberi, precisi, morali.

Il corpo femminile gioca dunque, in questa costruzione identitaria a partire dallo scontro con l'altro, un ruolo decisivo, come si vedrà più avanti; spetta infatti alla donna il ruolo di difesa di una presunta verginità culturale intesa come resistenza al dominio occidentale, e come veicolo di continuità culturale per le generazioni future.

Esistono tanti tipi di veli: i più ideologicamente lontani dall'occidente sono i *burqa*, che coprono tutto il corpo, compreso il volto, e che furono introdotti in Afghanistan dal regime dei talebani. L'*hejab* è invece quello a cui si è più avvezzi nelle città occidentali: un foulard che copre il capo, e legato sotto il mento lascia scoperto l'ovale del volto. Il *chador* iraniano ha invece acquistato fama presso il mondo industrializzato dopo la Rivoluzione iraniana: esso avvolge tutto il corpo a partire

dalla testa ma non viene legato; può essere tenuto stretto tra i denti, o semplicemente tenuto con una mano, invisibile, dall'interno. La forma esteriore di questi diversi veli varia a seconda di chi, dove e come lo indossa, e con esso variano i significati di cui il velo è portatore: in Iran, per esempio, s'indossa il chador se si è molto religiosi, o se si sta andando a pregare, mentre nelle grandi città come Teheran è abituale vedere giovani donne con gli hejab colorati, da cui s'intravedono chiome folte che coronano volti truccati. Il velo che s'indossa sul posto di lavoro pubblico è un'uniforme; quello che s'indossa per passeggiare può essere un semplice fazzoletto di seta che copre appena la testa; eppure, il significato implicito di cui il velo è portatore, in occidente, rimane invariato; la donna velata è velata comunque, che essa porti un foulard colorato o un chador nero, il codice che trasmette, della diversità o della lontananza culturale, rimane lo stesso.

Sulla scia del saggio sull'orientalismo di Said, ma nell'ambito più specifico del *gender studies*, scrive la Yeğenoğlu nel suo *Colonial Fantasies*¹: l'autrice introduce una nuova prospettiva nell'approccio con l'"altra", poiché non prende in considerazione la donna islamica in quanto sottomessa o relegata in casa, piuttosto ne considera il corpo come terreno stesso per il discorso imperialista sull'altro orientale: sono le figure velate delle donne islamiche a sfuggire allo sguardo, cioè al sapere, cioè al controllo occidentale, e in quanto tale vanno svelate, vanno scoperte. Dunque l'interesse per il velo è qui un interesse per il controllo di ogni aspetto della società colonizzata.

Il velo infatti non è un semplice significante di un'usanza culturale o di un'identità, bensì, per il *soggetto* europeo, è un segno esteriore di minaccia, in quanto nasconde (chi? Che cosa?) e che rende possibile che il soggetto nascosto sia in grado di postulare un luogo circoscritto e proprio, dunque non controllabile né scibile, che lo renda invisibile agli occhi degli estranei, ma che al contempo gli permetta di vedere. Il velo dunque produce se stesso davanti all'altro, simultaneamente cancellando proprio il processo di questa produzione².

All'oggettivo interesse che è sempre esistito, ma che soprattutto oggi esiste nei confronti del velo islamico, vuoi perché è ormai quotidiano l'incontro-scontro in Occidente con le donne velate, vuoi perché anche loro in parte rappresentano, con tutto il carico semantico negativo e alcuni condivisi luoghi comuni che esse comportano (quali, per esempio, la sottomissione della donna, l'arretratezza del pensiero, l'odio per la modernità e dunque la potenzialità distruttiva insita in quest'odio) l'oggetto contro cui si stanno combattendo le guerre moderne soprattutto a partire dal 2001, si potrebbe attribuire, come spiegazione, la velleità occidentale di civilizzare, modernizzare, quindi liberare l'oriente retrò e le sue donne, rendendole finalmente soggetti pensanti (sono questi almeno i termini della dottrina politica). Tuttavia, secondo Joan Copjec, questo interesse per il velo diventa una vera e propria *ossessione*, a cui non vi è spiegazione razionale, nel momento in cui esso è

¹ Yeğenoğlu M., *Colonial Fantasies: towards a Feminist Reading of Orientalism*, Cambridge University Press, 1998.

² *Ibid.*, p. 41.

sostenuto dalla fantasia, e rientra, cioè, nella sfera del desiderio, del sogno, della chimera; in questo senso il velo dunque nasconde il vero oriente e la sua verità dal sapere occidentale. E' inoltre la metafora di una membrana, uno schermo che ripara dalle fantasie occidentali di penetrazione e possessione, di dominio e di assoggettamento.

Certamente questi testi fanno riferimento ad una lettura in chiave strettamente coloniale del rapporto tra occidente e oriente, che tuttavia non può considerarsi semplice vestigio del passato imperialista dell'Europa: oggi più che mai il medio oriente (Iraq, Libano, Afghanistan, Iran) si presta (o si è prestato) a rappresentazione di un'identità demonizzata, *altra*, con i suoi popoli *velati*, ambigui, mai davvero conoscibili, passivi nell'industrializzazione ma attivi nella guerriglia e nella pratica di incutere terrore e minacciare il mondo civile.

Con poche differenze rispetto ai tempi del colonialismo imperiale, l'asimmetria della relazioni umane tra oriente e occidente rimane immutata in quanto risultato di un'eredità di gerarchie etniche costituite dalla dialettica hegeliana³ del padrone e servitore, del potente e dell'impotente del mondo, dell'attivo e del passivo. Per dirla con Kilani:

“ Nessuna società, compresa quella moderna, sfugge alla sua storia, né ai riferimenti gerarchici che fondano la sua identità e la sua percezione dell'altro. [...] La società moderna non può sfuggire alla gerarchia esterna che ne definisce i rapporti con le altre società, e particolarmente con le società arabe del Maghreb e del Medio Oriente, né alla gerarchia interna dei gruppi che la costituiscono”⁴.

Il velo diventa così un concetto-metafora privilegiato nella costruzione della realtà d'Oriente: ne rappresenta, cioè, la stessa ontologia; inoltre, se la cultura *altra* è come l'altro sesso, l'oriente è la donna nel rapporto duale con l'occidente/maschile e dominatore.

La condizione oppressa della donna orientale non è solo condannata moralmente nel mondo occidentale, ma essa stessa è trasformata in un simbolo di mancanza di libertà e di una natura oppressiva della cultura di un paese: svelare e modernizzare la donna orientale significa quindi trasformare l'intero Oriente, appropriarsene, controllarlo.

Ad ogni modo per gli occidentali il velo, come il corpo della donna velata, non può essere un “terreno neutro” della costruzione dell'identità di un soggetto che sta manifestando, nel momento stesso in cui si vela, l'appartenenza ad una determinata religione; il velo è stato ed è ancora oggi molto più di un semplice segno religioso o di un gesto; attorno ad esso ruotano xenofobie, rimandi impliciti ai rapporti impari tra i sessi, sotto di esso possono nascondersi armi e bombe e terroristi, esso rappresenta ciò che le donne occidentali non sono, né devono essere.

Un discorso sul velo islamico è un discorso articolato e complesso, da un lato perché tanti sono i veli quante sono le musulmane e dall'altro perché non vi è confine fisico e geografico al velo: esso

³ Hegel F., *Fenomenologia dello Spirito*, a .c. di V. Cicero, Milano Bompiani, 1995.

⁴ Kilani M., *L'invenzione dell'altro: saggi sul discorso antropologico*, Edizione Dedalo, Bari, 1997, p. 292.

si trova ovunque, e come detto prima, ovunque si trovi cambia il suo significato a seconda di chi e come lo indossa, a seconda di chi e come lo guarda. Non è dunque mia intenzione trattare il velo islamico come elemento generico che contrassegna un determinato tipo di identità: quella islamica o araba o femminile. Piuttosto vorrei considerare, nella complessità semantica di cui il velo islamico è portatore, il caso davvero interessante e, per certi versi, atipico, costituito dal velo delle donne iraniane. Proprio in *questo* velo sono stati riposti valori altamente contraddittori per le iraniane, per gli occidentali, e per gli iraniani immigrati in occidente; nella storia contemporanea dell'Iran il velo è al contempo l'immagine immutabile di tempi che mutano con grande rapidità (le donne in Iran sono velate, ma in gran parte inserite nel sistema lavorativo, sono la maggioranza nelle università, partecipano attivamente alla vita politica, sono parte attiva nella produzione e nel consumo di cultura, rappresentano insomma un'altra metà del cielo in tutto dinamica e capace di grande trasformazione), l'elemento dell'identità tradizionale e nazionale (sulla scia della filosofia rivoluzionaria islamica il velo è stato riadattato e reinventato come simbolo anti-imperialista e come connotante altamente religioso della rivoluzione), odiato fardello della disillusione post-rivoluzionaria (la polemica sul velo iraniano è sempre accesa come denuncia di un regime ingiusto nei confronti delle donne, simbolo di un vero e proprio tradimento socio-politico) e ancora oggi, indicatore dell'andamento politico interno (a seconda del colore e della lunghezza dei veli delle donne nelle grandi città iraniane si intuisce se le decisioni del governo sono più o meno repressive), e molto di più. In realtà focalizzarsi esclusivamente sul chador (o sui limitati diritti legali delle donne nella Shar'ia), per sviluppare un discorso sulle donne d'Iran è alquanto riduttivo; la realtà globale è complessa, per cui necessita di un'analisi che tenga conto dell'intreccio inestricabile di connessioni geografiche, storico-politiche, di gerarchia sociale ed etnica e di sviluppo, da cui questa realtà è composta. Tuttavia il velo è uno dei tanti fili dell'intreccio, ed è un filo importante perché più che un'azione o un oggetto reale esso è un simbolo, che attraversa piani semantici diversi e spesso contraddittori.

Per certi versi il velo iraniano può essere paragonato al velo del movimento anti coloniale algerino: il velo, in entrambi i casi, è stato manipolato, trasformato in una tecnica di travestimento (poter vedere senza essere visti), trasformato da un elemento della tradizione in un elemento di strategia sovversiva: ciò che era apparentemente uno strumento oppressivo che confinava le donne alla sfera domestica, ora permetteva loro di affermare la propria soggettività e capacità di agire. E, in entrambi i casi, proprio nella particolare congiuntura storica dell'incontro tra le donne e lo "straniero" (inteso come colonizzatore, imperialista, o nel caso delle iraniane, come lo stesso Scia), il velo ha permesso al soggetto femminile di incorporare la propria differenza di fronte all'altro

potente e ostile⁵. Nonostante, per certi versi, ci siano dei parallelismi tra la connotazione storica del velo algerino e quella del velo iraniano, quest'ultimo ha la particolarità di essere inserito in una branca della religione musulmana che si differenzia da tutto il resto del mondo arabo: l'Islam sciita. L'Iran è infatti l'unico paese musulmano con una netta maggioranza sciita, per la quale i dodici Imam rappresentano sia dei reali modelli di vita, sia la speranza in un futuro di giustizia e di rivalsa sociale.

A proposito della costruzione dell'identità, che nel velo iraniano trova la sua componente privilegiata, l'intellettuale ha giocato un ruolo fondamentale su più livelli, sia considerando il fenomeno da un punto di vista storico nazionale, sia considerando la sua attuale configurazione a livello internazionale. Mi riferisco, nel primo caso, a intellettuali come Ali Shariati o l'Ayatollah Taleghani, che con i loro scritti hanno dato forma e teoria alle proteste spontanee degli iraniani per tutti gli anni settanta, facendo dell'Islam sciita (e quindi *anche* del velo) un simbolo rivoluzionario, il codice rappresentante l'unica alternativa di non allineamento né ad Est (il mondo comunista) né ad Ovest (il mondo capitalista).

Nell'era post rivoluzionaria invece, in quello spazio di tempo che è servito agli individui, intellettualmente coinvolti nella filosofia e nel pensiero rivoluzionario, per rielaborare un avvenimento così travolgente quale esso fu, il velo è nuovamente riemerso come filo conduttore o semplice pretesto o anche come codice più diretto per trattare le tematiche politiche, di trasformazione e cambiamento sociale, di esilio, di rapporti tra i generi, di religione, di disillusione e di lotta continua che hanno occupato la maggior parte della produzione di cultura degli iraniani, e soprattutto, delle iraniane all'estero: per citare solo alcuni esempi, il velo è simbolo di continuità e al contempo di rottura nella narrazione a fumetti dei drastici cambiamenti storici avvenuti in Iran negli ultimi trent'anni (*Persepolis*, di Marjan Satrapi), oppure diventa simbolo del compromesso che le donne fanno con la Rivoluzione, intriso di speranze per il futuro, (*Leggere Lolita a Teheran*, di Azar Nafisi), protagonista assoluto della scena assieme alle armi (collezione fotografica *Donne di Allah* di S. Neshat), e poi ancora componente della vita quotidiana che solo accenna alla reale discriminazione del sesso femminile che vige nella *shar'ia* (film *Due donne* di Tahmineh Milani).

Questo articolo terrà dunque conto di tre elementi importanti: il primo è il velo iraniano come codice di una determinata identità, quella rivoluzionaria, carico di contraddizioni non solo nell'incontro o scontro con la sua controparte (l'occidente) quanto nella donna stessa che lo deve indossare; il secondo è la controparte del velo, l'occidente, dove oggi risiedono tantissimi iraniani immigrati dopo la rivoluzione e che diventa lettore, costruttore e oppositore dell'elemento velo, sia perché esso rappresenta la negazione di tutti i valori di cui l'occidente si fa portatore dopo l'illuminismo, sia perché esso lo interessa, lo stupisce e in parte ne popola la fantasia; il terzo

⁵ Fanon F., *The Wretched of the Earth*, trans. Constance Farrington, New York, Grove Press, 1966.

elemento sono gli e soprattutto le intellettuali iraniane, che con l'elemento velo hanno dovuto obbligatoriamente fare i conti nell'era post-rivoluzionaria, sia rinnegandolo come tradimento, sia rielaborandolo e dandogli un altro significato identitario in un altro spazio, in un altro tempo.

1.1 Velarsi come atto identitario

Come molte altre usanze "islamiche", l'atto di velarsi va ricondotto, in realtà, all'epoca pre-islamica del vicino oriente: i primi riferimenti scritti riguardo al velo si trovano in un testo legale assiro-babilonese risalente al tredicesimo secolo a.c. , in cui il velo è riservato alle donne rispettabili, mentre è proibito per le prostitute. Spesso le donne ateniesi delle classi altolocate erano segregate in casa, e l'atto di velarsi era conosciuto nel mondo greco-romano. Il velo e la reclusione femminile esistevano nell'Iran pre-islamico e nell'impero bizantino, le prime due aree geo-politiche ad essere conquistate dai musulmani, anche se non si conosce quale fosse la reale diffusione del fenomeno⁶.

In realtà, l'idea di associare il velo al mondo arabo necessita di una contestualizzazione precisa per avere un riscontro con la realtà: genericamente si tratta di uno stereotipo giustificato, più che da una reale conoscenza empirica, da una lunga tradizione di saperi e fantasie⁷ occidentali sull'oriente, espressi in racconti di viaggio, letteratura e raffigurazioni pittoriche⁸. Infatti se si considera la società complessa come un sistema fitto di rapporti e reti di comunicazione che cambiano continuamente e che sono costituite da quotidiani compromessi tra scelte individuali e collettive, aspirazioni e reali possibilità, non si può non tenere conto proprio della complessità di ciò che è stato ed è tutt'oggi definito "mondo musulmano", altrimenti è grande il rischio di cadere in luoghi comuni, o in orientismi⁹ gratuiti.

Quando si parla di *musulmani*, infatti, si deve tener conto di un'infinità di interpretazioni individuali dell'Islam, inserite in contesti socio-economici e geografici che variano nettamente attraverso tutti i popoli che furono Islamizzati; non tutte le donne musulmane, per esempio, sentono di dover indossare il velo per dimostrare la propria devozione religiosa: inoltre all'interno dell'Islam, oltre alle innumerevoli scissioni, esistono diverse linee interpretative della religione .

L'Islam è infatti permeato da una successione di cambiamenti culturali, segno della complessità dei modi in cui un credo religioso e una realtà sociale scendono reciprocamente a compromessi, che hanno dato origine a società musulmane totalmente distinte, anche se accomunate da un'unica religione: la realtà musulmana del Marocco non è la stessa del Libano, o del Pakistan. Certo la

⁶ Keddie, N.R., *Shifting Boundaries in Sex and Gender* , Yale University Press, New Haven, 2000, p. 3.

⁷ Si veda a questo proposito il testo già citato in introduzione a cura della Yegenoglu.

⁸ Per una lettura approfondita delle rappresentazioni occidentali del velo si veda il testo a cura di Mabro J., *Veiled half-truths: Western Travellers' Perceptions of Middle Eastern Women*, Tauris, London, 1996.

⁹ Mi riferisco agli orientismi di E. Said, di cui si è parlato nell'introduzione.

cornice in cui si inserisce l'Islam come credo religioso è la medesima per tutto il "mondo musulmano": essa è costituita dal Corano, che è la quintessenza dell'anima e del linguaggio della fede, i cui cinque pilastri sono costituiti dalla *sciàada*, (proclama di fede), dalla *salat* (preghiera), dalla *zakat* (elemosina), dallo *sawm* (digiuno), e infine, dallo *hajj* (il pellegrinaggio)¹⁰. Tuttavia questa cornice comune racchiude in sé una moltitudine di diversità dalle quali non si può prescindere per un discorso articolato sull'Islam e sulle sue pratiche, tra cui, senza dubbio, esiste la pratica femminile di velarsi.

Vi sono dunque migliaia di ragioni che spingono una donna musulmana ad indossare l'*hejab* oggi giorno in tutto il mondo, come migliaia sono i messaggi percepiti da chi osserva una donna velata; tuttavia è mia intenzione analizzare soprattutto la questione del velo come azione storica consapevole della donna e come scelta attiva, tralasciando invece di considerare il velo imposto dall'esterno, perché velarsi è stato, soprattutto in Iran, per milioni di donne musulmane, un atto identitario.

A proposito dell'origine, del significato e dell'uso del velo nella religione islamica è illuminante l'excurus presentato dalla Mernissi in *Le Harem politique*: leggendo il capitolo sullo *hejab*¹¹ (p. 109-129) si viene a sapere che la prima sura del corano che fa riferimento ad esso (sura 33, versetto 53)¹² è un'esortazione alla buona educazione, e, nello specifico, all'educazione che si deve avere in casa dello stesso Profeta, ad esempio delle case di tutti i membri della comunità. Vi è infatti un *hadith* tramandato dal testimone Anas, discepolo e seguace di Maometto, che narra che, nel giorno delle nozze tra il Profeta e Zeynab, donna dalla bellezza straordinaria, fosse stata invitata al pranzo nuziale tutta la comunità musulmana di Medina. Tuttavia, una volta terminato il pranzo di nozze, tre invitati grossolani insistettero a rimanere e a gozzovigliare nella casa degli sposi; il profeta, il cui desiderio immediato era di stare solo con Zeynab, ma le cui caratteristiche principali erano la calma e la riservatezza, si allontanò dalla sala da pranzo, andando a porgere i propri omaggi alle altre mogli (aveva allora otto mogli oltre a Zeynab). Quando tornò, i tre rozzi invitati erano ancora seduti al tavolo, offendendo, con la loro prolungata presenza indesiderata, la giovane sposa. Tuttavia Maometto mantenendo ancora la calma, tornò di nuovo da A'isha e ricominciò il giro delle visite alle mogli. Quando finalmente, trascorso diverso tempo, i tre uomini se ne furono andati, Maometto, tenendo un piede dentro la camera nuziale di Zeynab e un piede nella sala da pranzo, fece cadere dal soffitto un *hejab* (tenda) tra lui e Anas, e, proprio in quel momento, gli fu dettato il versetto sull'*hejab*, che si trova nel Corano.

Secondo la Mernissi, l'idea stessa di *hejab*, che traduce dall'arabo con la parola tenda, nasce dunque non tanto per separare i due sessi e creare così una gerarchia di genere, o per proibire il

¹⁰ *Ibid.*, p. III.

¹¹ Fatima Mernissi traduce la parola *Hejab*, dall'arabo, con la parola *tenda*.

¹² Mernissi F., *Le harem Politique: Le prophète et les femmes*, Albin Michel, Paris, 1987.

corpo della donna allo sguardo esterno, come se esso rappresentasse un luogo e uno spazio geografico inaccessibile, bensì sta a indicare un oggetto la cui improvvisa comparsa servirebbe a separare due uomini, o meglio due ambiti differenti della vita sociale: l'ambito pubblico e quello privato. Da un lato della tenda vi è Maometto, che si trova a guidare spiritualmente una comunità aggressiva, con poche norme di auto-disciplina, per trasformarla in un popolo *sottomesso* (è questo il significato della parola *Islam*) ad un unico Dio, con precise regole di vita spirituali, ma soprattutto materiali e sociali, compresa la buona creanza; dall'altro lato della tenda vi è Anas, suo discepolo, che rappresenta l'occhio del pubblico onnipresente, che, infine, dopo l'incidente dei tre invitati, viene escluso per mano divina dalla sfera privata del profeta, o meglio della sua famiglia. La funzione della tenda (*hejab*) è dunque in origine quella di separare in modo tangibile il sacro, lo spazio dell'intimità, dal profano, ciò che è accessibile allo sguardo di tutti, che è condiviso con il resto della comunità. L'oggetto *hejab* e la sua funzione sono specchio dunque dalla necessità, nell'Islam, che è una religione che si fonda sulla vita comunitaria e non individuale, di porre dei confini materiali e immateriali tra gli spazi a cui i componenti della comunità hanno diritto e dovere di accesso, e gli spazi proibiti, di delimitare le sfere allora ancora sconosciute del pubblico e del privato, di regolare, attraverso le dimensioni spazio e tempo, i rapporti tra i membri della comunità, della *'umma*, in quanto i concetti di lecito e illecito non riguardano esclusivamente il comportamento che un fedele ha nei confronti del proprio Dio, ma anche, e soprattutto, quello che i fedeli hanno tra di loro: ciò che è nascosto da un velo o una tenda diventa dunque un oggetto o uno spazio proibito nel momento stesso in cui viene velato.

Se oggi, come si è detto, il velo racchiude in sé infinite intenzioni e significati multilaterali (per chi lo guarda, per chi lo indossa, per chi lo teme, per chi lo promuove), ed è naturalmente associato al mondo musulmano, è importante risalire ad una sua origine, nel Corano, marcatamente sociale e non come mero strumento di sottomissione del genere femminile, finalizzato piuttosto alla rieducazione di un'intera comunità alla luce di una nuova rivelazione religiosa, che all'esclusione delle donne dalla società.

Lo sviluppo successivo dello *hejab* è stato infatti quello di trasformarsi, da separatore tra lo spazio pubblico e privato, a indumento distintivo che separava le schiave dalle donne libere: nel VII secolo, infatti, durante la conquista araba capeggiata da Maometto, violenza e spargimenti di sangue erano all'ordine del giorno, e una comunità inizialmente piccola e povera era entrata in possesso di grandi ricchezze; molti erano gli schiavi e le schiave straniere entrati al servizio dei vincitori. Essi non godevano di alcun diritto, ma erano pura merce. Se qualcuno aveva desiderio di accoppiarsi con una schiava che vedeva per strada, poteva farlo senza per questo essere punito. Questo aveva generato un vero e proprio caos sociale che necessitava di una regolamentazione. Inoltre esisteva ancora allora l'usanza antichissima, per le donne delle classi più elevate, di coprirsi il capo con un

velo; dunque le donne libere, che non erano costrette a lavori di fatica, avevano ripristinato l'abitudine di indossare un velo per evitare di essere scambiate per schiave, e subire impunemente violenza; fu così che il velo divenne più marcatamente l'oggetto capace di preservare l'onore delle donne, e in qualche modo, di renderle libere dalla concupiscenza maschile.

Balzando in avanti nella scala temporale e nel contesto dell'Iran rivoluzionario, l'adozione di ciò che è chiamato *vestito islamico* rispecchiava la turbolenza di un'era in cui l'alienazione sociale e politica poteva venire espressa tramite una versione militante dell'Islam: indossare il velo, più che un atto di modestia o sobrietà, come lo è stato in passato, diventava cioè, in certi casi, un atto cosciente di aggressività, di distanza e di opposizione.

Il velo iraniano è infatti emerso agli occhi di tutta la comunità internazionale a partire dalla Rivoluzione del 1979, anche se viene descritto in racconti di viaggi nei secoli precedenti. Ciò che colpisce è la sua storia così contorta: dapprima esso è stato bandito come simbolo di arretratezza, poi ri-esumato e re-interpretato come simbolo di riaffermazione dell'identità iraniana minata dalle politiche filoccidentali del re Mohammad Reza Scià, poi obbligatoriamente imposto dal fondamentalismo post-rivoluzionario guidato dalla figura carismatica dell'ayatollah Khomeini, e infine, oggi, ripensato nella produzione culturale iraniana e riadattato e negoziato dal popolo tra modernità, contraddizioni, e reali aspirazioni alla libertà politica, di espressione e ad una maggiore giustizia sociale.

Il chador iraniano è un buon esempio di conflitto e negoziazione dell'identità per mezzo di simboli: il conflitto è emerso a partire dalla metà degli anni '60 (con un apice raggiunto nel 1979) allorquando esso è diventato, nell'immaginario collettivo internazionale e iraniano, un mezzo di ribellione non solo ad un modello femminile europeo considerato invasivo e prepotente, ma anche ad uno stile di vita considerato immorale e decadente; se infatti l'Occidente legge oggi la presenza islamica immigrata come intrusa, l'esatta relazione speculare accadeva in Oriente con la presenza europea, che da intrusa voleva imporre dei modelli; è nel chador che veniva racchiuso l'esplicito rifiuto dei nuovi ideologi di questo modello e l'implicita creazione, ri-appropriazione e ridefinizione di una nuova alternativa politica: quella islamica.

D'altro canto la negoziazione emerge dal fatto che il chador è sì re-interpretato e caricato di un nuovo universo simbolico del tutto moderno, ma gli appartiene anche una reale connessione con il passato, con la religione sciita, e con la fetta più credente del paese. Esso è inoltre, come si vedrà più avanti, un semplice atto, da parte di molte donne intellettuali durante la Rivoluzione, di compromesso con la storia, di negoziazione dell'identità, finalizzato al puro rovesciamento dell'*ancien régime*, e nulla ha a che vedere con una reale aspirazione ad una società islamica; oggi, questa negoziazione è ancora più evidente nella società iraniana: velarsi è routine, consuetudine, come lo è truccarsi, lavorare, andare all'estero, in palestra, dal chirurgo estetico, essere moderni. E

tuttavia il conflitto è ancora più che mai intenso, in quanto il velo è lo strumento repressivo di un governo poco democratico, e in quanto la visibilità del chador iraniano in Occidente è passata dall'essere un'esotica narrazione di viaggi e particolarità di un paese lontano e "arretrato", ad essere una presenza tangibile, transnazionale e minacciosa nella sua valenza fortemente politica. Ed è da questa percezione del velo minatorio che scaturisce la rappresentazione consueta che in Occidente si ha dell'Iran, il "paese canaglia" per eccellenza: donne velate dai lunghi chador neri che attraversano le strade di Tehran, così culturalmente lontane dalla nostra modernità da sembrar pronte a rovesciare il nostro sistema di valori costituiti.

Non è questa l'immagine atta a fotografare la realtà di un paese che, a quasi trent'anni dalla Rivoluzione, ha affrontato enormi cambiamenti sociali ed economici ed è attraversato dalla modernità in tutti i suoi strati, nonostante la presenza di un'élite fortemente conservatrice al potere.

Per questa ragione, parlando nello specifico del velo iraniano, bisognerà sì tenere conto degli intrecci politici che in esso hanno trovato piena espressione, e in parte del revival religioso che ad esso è stato collegato, anche se più che di *revival* si tratta di re-invenzione; ma anche, e soprattutto, della trasformazione che ha seguito la Rivoluzione e che trova oggi un paese ricco di contraddizioni, e continuamente alla ricerca di una propria autodefinizione che non sia vista all'estero semplicemente con la lente dell'Islam fondamentalista. Bisognerà inoltre tener conto dell'immagine che l'Occidente consuma oggi dell'Iran e delle sue donne velate, insomma della nuova identità iraniana della diaspora costituita dalle migliaia di intellettuali emigrati a seguito della Rivoluzione, della repressione politica e della guerra con l'Iraq, tra cui la presenza femminile è cospicua e autorevole.

Dal punto di vista storico è vero che la ricerca di un'identità iraniana, che stava alla base dell'elaborazione ideologica della stessa Rivoluzione, è passata attraverso l'essenziale rifiuto dei modelli occidentali (quali per esempio il socialismo, la democrazia parlamentare, il nazionalismo), a favore di un modello di ordine sociale islamico, il cui scopo era la purificazione morale e la ricostruzione ideologica, piuttosto che la modernizzazione della società. Ma questo rifiuto è potuto esistere solo a partire dall'interiorizzazione e dalla familiarità che il paese ha acquisito, a partire dall'inizio del secolo passato, con l'Occidente stesso, i suoi prodotti (materiali e immateriali), i suoi valori. Insomma, solo grazie ad una rapida, iniqua e frammentata occidentalizzazione dell'Iran (e un altrettanto rapido, iniquo e frammentato arricchimento del paese) poteva avvenire il rifiuto di questa stessa occidentalizzazione. E nonostante tutto, la Rivoluzione islamica che a questo rifiuto è succeduta, non ha frenato la modernizzazione del paese: essa ha infatti investito il paese in tutte le sue strutture fondanti.

Non è possibile dunque tralasciare il filo continuo che unisce pratiche sociali del presente, anche se drasticamente cambiate di significato, alla tradizione: il velo iraniano è stato comunque, ed è in

parte tutt'oggi, una pratica che ha riguardato soprattutto una società islamica sciita, con antichissime reminescenze zaraturstiane e, come si vedrà più avanti, fortemente influenzata dalla filosofia, dalla letteratura e dalla pratica del sufismo, nonostante il lato religioso della popolazione sia diventato, per via delle politiche degli ultimi due re e per la rivoluzione, un mezzo di strumentalizzazione politica, di controllo, di opposizione, e spesso il terreno su cui s'intersecano le lotte sociali dell'Iran attuale.

1.2 Fatima e le altre: vecchi e nuovi modelli femminili

Volendo analizzare il ruolo del velo nella politica della costruzione dell'identità femminile iraniana è necessaria una digressione sui modelli che a questa politica fanno e hanno fatto da riferimento; non è mia intenzione considerare l'Islam come una religione monoteista particolarmente politicizzabile, o particolarmente intrisa di modelli di vita che i fedeli possono prendere come esempio; semplicemente l'Islam, in alcuni casi determinati da contingenze storiche particolari, è assurto a ossatura costituiva del linguaggio politico e a tratti è stato trasformato in politica del linguaggio¹³. A tale riguardo più che di un uso del vocabolario islamico al fine di avere una risonanza politica, si tratta di una variante dell'uso del linguaggio della terminologia islamica da parte delle autorità e delle forze di opposizione nei momenti di mobilitazione sociale.

Dunque immagini e simboli appartenenti alla religione vengono utilizzati e trasformati in modelli identitari ed esortazioni politiche per mano di mediatori, intellettuali capaci in qualche modo di manipolare tradizione e saperi per fini precisi. Questo discorso sulla politica del linguaggio nell'Islam è importante per capire come proprio simboli e immagini appartenenti alla religione siano serviti a mobilitare le masse e in particolare le donne iraniane durante la Rivoluzione, fornendo a queste dei veri e propri modelli innovativi ritrovati nella tradizione sciita; una politica del linguaggio capace di trasformare il velo, reminescenza del passato, in nuova promessa per un futuro più giusto. In questa dialettica del rapporto tra modernità e tradizione, religione e politica, si trova la chiave per una comprensione più approfondita del cambiamento sociale avvenuto in Iran durante la Rivoluzione: se è sbagliata la visione troppo rigidamente dicotomica tra Islam come forza culturale avversa al cambiamento e Modernità come forza distruttrice delle società tradizionali¹⁴, questo appare evidente nell'Iran degli anni '70, dove, nonostante fosse avvenuto un vero e proprio mutamento dell'apparato sociale in senso moderno, pure l'Islam, in quanto elemento culturale radicato nella società, era apparso come unica forza sociale capace di legittimare questi cambiamenti, soprattutto di fronte alla minaccia di *westoxication* che il processo di

¹³ Eickelmann F., Piscatori M., *Muslim Politics*, Princeton University Press, 1996, p. 12.

¹⁴ Black, C.E., *the Dynamics of Modernizations: A Study in Comparative History*, Row, New York, 1966.

modernizzazione portava intrinseco dentro sé. E la parte più cospicua del lavoro di modernizzazione da un lato e di legittimazione religiosa dall'altro, è stato compiuto sul ruolo, sull'identità e sul corpo delle donne.

E' dunque nella tradizione sciita che si sono cercate le fondamenta per un nuovo femminismo islamico, rileggendo la storia in un modo e attraverso procedimenti tipici della modernità.

Il cuore del credo sciita è soprattutto costituito dalla storia, dai miracoli e dai martiri di una sacra famiglia e dei suoi discendenti che hanno comune origine da Fatima, figlia di Maometto e capostipite della dinastia che generò i dodici Imam, sangue del sangue di colui che fu il grande mentore della nuova religione monoteista; in quanto capostipite della sacra famiglia Fatima è considerata al pari del profeta.

Pur considerando la complessità, gli scontri, i vari scismi che caratterizzavano gli albori del mondo musulmano, costellato di svariate idee, misticismi, filosofie ed interessi economici di gruppi ed etnie distinte, si ritiene che soltanto con la scomparsa del dodicesimo ed ultimo Imam, l'Imam Mahdi, nel 874 d.c., sia nato e sia dichiarato ufficialmente il vero e proprio Sciismo Imamita, religione di stato in Iran: si dice che l'ultimo Imam, detto anche *Montazer* (l'atteso), fosse figlio di una schiava bizantina, Nargess, figlia dell'imperatore bizantino, discendente diretto di Simone Pietro, il capo della Chiesa Cristiana e dell'undicesimo Imam, discendente di Maometto. La nascita dell'ultimo Imam racchiudeva dunque in sé, secondo la leggenda sciita, i due cicli della discendenza spirituale monoteistica: quella cristiana di Gesù Cristo, e quella islamica di Maometto. Inoltre l'avvento del dodicesimo Imam fu subito impregnato di speranza e fatalismo, tanto che egli, sparito misteriosamente all'età di otto anni, assunse il ruolo di redentore, venuto per salvare la terra dal male ed atteso come un Messia allo stesso modo degli ebrei, come si legge nella Torah ebraica.

Tutti gli Imam sono ritenuti dei santi capaci di mediare tra il mondo terreno e quello divino, di intercedere tra i vivi e i morti, di proteggere la comunità dalle persecuzioni (in particolare quelle dei sunniti). Il dodicesimo Imam ha però, inoltre, il ruolo di rappresentare la fine di un'era e l'inizio di un nuovo e più giusto ordine sociale, e questo credo influenzerà in gran parte l'esito della rivoluzione islamica del 1979, contribuendo a trasferire nella figura dell'allora settantottenne Ayatollah Khomeini tutti i poteri del *Montazer*.

Lo sciismo divenne religione ufficiale dell'Iran nel 1501, anno che corrisponde all'avvento della dinastia dei Safavidi. Prima dell'Islam esisteva lo Zoroastrismo (tutt'ora praticato soprattutto nella città di Yazd) che si basava sul culto di Ahura Mazda, padre del fuoco sacro, unico creatore del mondo e di tutti gli esseri viventi che lo abitano, e la cui metafisica si basa sulla lotta manichea tra il Bene e il Male; l'incontro tra lo zoroastrismo e l'Islam ha dato vita nell'Iran contemporaneo ad una situazione religiosa particolare, fatto di antiche reminescenze della religione precedente (per esempio il rituale del Now Ruz, il capodanno iraniano), forti tendenze al misticismo (esistono in

Iran numerosissime confraternite sufi oggi molto di moda) influenzate dalla presenza nella storia della letteratura e della filosofia persiana di grandi personaggi mistici come Hallaj, Rumi, Hafez e infine un inneggiamento al martirio che ha come modelli i martiri degli Imam sciiti.

Delle caratteristiche della branca sciita dell'Islam brevemente accennate, una cosa che colpisce soprattutto, e che si differenzia notevolmente dal sunnismo, è il costante riferimento che i fedeli fanno alla sacra famiglia di Maometto e soprattutto alle donne di questa famiglia: si è detto che gli Imam intercedono per i fedeli, ma altrettanto lo fanno le figure femminili, le eroine e le martiri che per una ragione o per l'altra ai dodici Imam sono collegate.

Prima tra queste donne è Fatima, figura centrale del nucleo costitutivo della sacra famiglia formata dai cosiddetti *cinque della Casa*: Maometto il padre, 'Ali il marito, Husayn e Hasan, i figli. Maometto concesse solo a sua figlia Fatima di pregare sulle tombe ed onorare i morti, ed è per questo che al contrario dei sunniti, che non costruiscono mausolei e tombe scultoree, gli sciiti onorano i propri morti erigendo mausolei sontuosissimi. Ci sono tradizioni di studi orientali diverse ed opposte sulla figura di Fatima: da un lato essa viene interpretata come una donna cocciuta e piagnucolosa, immagine che deriva dalla tradizione Omayyade, nemica degli sciiti¹⁵, dall'altro si dà di Fatima un'immagine importante in quanto mistica: è lei che riceve i proseliti del padre, che intercede con gli stranieri, che intercede per i morti, e la cui preghiera è perpetua in quanto non soggetta a sospensione nel periodo mestruale, al contrario di tutte le altre donne.

'Ali Shariati, grande filosofo e teologo iraniano a cui si ispirò tutta l'ideologia del movimento rivoluzionario in Iran, basandosi, e al contempo superando questa tradizione della figura di Fatima apportò al credo sciita una versione completamente innovatrice delle figure femminili nella storia dell'Islam: sottolineando infatti da un lato l'inadeguatezza e la limitata influenza dei ruoli femminili nella tradizione islamica e dall'altro la falsità e superficialità del modello di donna emancipata nelle società occidentali, egli tratteggiò un unico e nuovo modello di verità per l'universo femminile: la figlia di Maometto. Ciò che contava per Shariati non era tanto la responsabilità che pesava su Fatima di essere la prima credente della comunità (la *prima* a convertirsi fu Khadija, la moglie più anziana di Maometto, tuttavia Fatima è ritenuta la madre degli sciiti), di avere anche delle preoccupazioni materiali (la lotta per la discendenza), di allevare i suoi figli nel modo più corretto (attraverso l'insegnamento del profeta), di essere all'altezza delle aspettative del padre: ciò che conta è che, dopo un lungo percorso spirituale, Fatima è diventata Fatima¹⁶: è diventata, cioè, fautrice del proprio destino, attrice attiva della propria vita, cosciente della propria identità, da cui scaturisce anche un grande potere: quello di agire. Si può immaginare quanto potesse essere rivoluzionaria la nuova Fatima, risorta dalle ceneri di una figura passiva idolatrata dai fedeli per

¹⁵ Vedi Lammens H., *Fatima et les filles de Mohammad*, Rome, Scripta Pontificii Instituti Biblici, 1912.

¹⁶ Richards Y., *Sh'iite Islam*, Blackwell, Cambridge, 1995, p. 26.

concessione del proprio padre, e rinnovata come figura autonoma, intrisa di realtà e spiritualità insieme, caratterizzata da una forte autostima e identità, meritevole dunque di essere idolatrata.

Con Zeynab, sorella di Huseyn e figlia di Fatima, entra in scena, secondo la filosofia rivoluzionaria, la donna combattente e coraggiosa; una volta acquisita o riappropriatasi della propria identità (una volta diventata Fatima), la donna è capace di scendere in campo per difendere con la lotta la propria famiglia, la propria storia, o proprio l'identità recentemente riconquistata. Esperta nell'arte del linguaggio, dunque capace di parlare alla masse, Zeynab diventa simbolo di intelligenza finalizzata al sovvertimento del potere.

Fatima Ma'sluma, sorella dell'Imam Reza, il cui culto è praticato soprattutto a Qom, dove esiste anche il suo mausoleo, è invece il modello di purezza; di nuovo, per il pensiero rivoluzionario non è una purezza concessa per grazia divina, passiva, che riguarda esclusivamente la castità, o l'etica sessuale, bensì è una purezza attiva, conquistata con sforzo di autocoscienza tramite una grande forza d'animo capace di esercitare l'attrazione della benevolenza divina, grazie alla pratica ascetica, e alla costante ricerca di Dio.

Dunque nel teorizzare un nuovo stato secondo l'ordine islamico, durante gli anni '70, l'identità della figura femminile non era stata assolutamente tralasciata; era stata piuttosto la tradizione ad essere ripensata per poter contenere al suo interno il nuovo modello della donna musulmana: devota ma attiva, impegnata ma modesta, velata ma visibile, spirituale e al contempo immersa nella quotidianità, autonoma ma non individualista, pronta anche al sacrificio, o al martirio, per il bene della collettività.

In questo senso entrano in scena nuovi ed inaspettati veli: il velo di Fatima, che non copre Fatima per nasconderla, ma per conferirle la sua stessa identità e sublimarla nel suo ruolo di mediatrice con gli stranieri, con gli intrusi, con l'Aldilà, con i vivi e i bisognosi, come fosse lo stesso velo della Vergine Maria; il velo di Zeynab, della combattente impavida, che dimostra la sua fede, ma che non rappresenta un ostacolo alla guerra e al sacrificio; il velo di Fatima Ma'sluma, simbolo di una purezza conquistata attraverso una vera e propria pratica ascetica e di devozione assoluta alla divinità, o ad un credo politico. Questi veli, per la filosofia rivoluzionaria, erano certo veli innovativi, in quanto avevano l'intento di trasformare la donna da oggetto velato il cui pensiero era irrilevante, in soggetto auto-velato il cui pensiero poteva provocare grossi cambiamenti sociali e politici; non vi sono dubbi che la Rivoluzione Iraniana abbia finito in realtà per tradire quella giustizia sociale che aveva promesso, sia al genere femminile, sia a tutti i diseredati, gli analfabeti, i malati e nullatenenti del paese; ma senza dubbio, una promessa di giustizia vi era stata, e questa promessa doveva trovare la propria credibilità e le proprie fondamenta all'interno della religione islamica: ed è quello che fece.

Inoltre se si tiene conto del fatto che la Rivoluzione Iraniana è stata fatta dai giovani¹⁷, risulta subito evidente come sia le ideologie politiche estremiste, sia le filosofie Islamiste del tempo venissero interiorizzate in modo intollerante, irrazionale e rigoroso, e risulta evidente con quanta facilità una giovane iraniana potesse aver bisogno, nella generale confusione che caratterizzava gli ultimi anni della monarchia, di un modello molto forte di identificazione sociale. Secondo Khosrokhavar infatti, la gioventù iraniana degli anni '70, prodotto di una storia recente di modernizzazione rapida e di repressione assolutista, era caratterizzata da forti contraddizioni e il suo Islam rappresentava proprio la conseguenza di una modernizzazione della mentalità e in quanto tale si trovava in rottura con l'Islam tradizionale¹⁸. Ciò significa che le ragazze che sentivano allora parlare di Fatima, la intendevano in modo del tutto diverso rispetto alle proprie nonne, e così anche l'atto di velarsi.

Dunque, trattando della filosofia rivoluzionaria Islamista e dei nuovi modelli femminili, bisogna tener conto che si tratta più di una tendenza comune verso una ricomposizione modernista e dispotica della tradizione, che non di un ripristino del passato¹⁹.

1.3 Quando c'era il Re: l'ingombro del velo

Negli ultimi decenni è stata pubblicata una vasta bibliografia sul caso delle donne in Medio Oriente, e dopo la Rivoluzione Iraniana, sul caso delle donne iraniane, a cui si è cercato di dare una prospettiva storica, per comprendere meglio il fenomeno, sul quale tuttavia si presentano opinioni contraddittorie, soprattutto sulle politiche di genere nei governi degli ultimi due Scia di Persia.

Già prima dell'avvento di Reza Scia, il primo Pahlavi, ci fu comunque un preciso momento storico che segnò una tappa importante nella presa di coscienza dell'Iran nei confronti della questione femminile (*mas'ale - ye zan*): la rivoluzione culturale che scaturì, nei primi anni del '900, dall'incontro con l'Europa, durante il quale, nonostante si percepisse in Iran una presenza intrusa, penetrarono nel paese modelli che in parte sconvolsero, se non immediatamente i costumi, alcune certezze culturali; talmente fu forte la natura dell'impatto con questo incontro aggressivo e intrusivo, che si arrivò a pensare che, proprio per far fronte a questa intrusione, bisognasse diventare come l'intruso, cioè europeo.

Se da un lato l'incontro con lo straniero aveva scioccato la Persia, una reazione speculare intrisa di pregiudizi e incomunicabilità apparteneva invece ai viaggiatori europei dell'inizio del secolo scorso, particolarmente colpiti dalle donne velate dell'Iran e dall'idea di Harem, luogo di promiscuità e immoralità, che circolava in Occidente:

¹⁷ Per una sociologia della Rivoluzione iraniana si veda Khosrokhavar F., *L'utopie sacrifiée: sociologie de la Révolution iranien*, Presses de la Fondation Nationale des sciences politiques, Parigi, 1994.

¹⁸ *Ibid.*, p. 33.

¹⁹ *Ibid.*, p. 73.

“Of color here is almost none. The women creep furtively through the byways clad from head to foot in a long, black schroud –like garment drawn closely round them, unrelieved save for a white patch of gauze across the eyes, and disclosing nothing of the figure within, save the feet clad in ungainly bright yellow top-boots. It is the most unpicturesque, ungraceful costume that the most jealous husband could devise. No stranger may look upon the Persian women and see the beauty that many a poem and romance would lead one to believe lies behind those close-drawn veils”²⁰.

Ad ogni modo questo incontro/scontro tra *stranieri*, pose nell’Iran patriarcale e pre-capitalista le basi per una riflessione sulla differenza, da cui nacque l’ispirazione di un nuovo modello femminile, che certamente veniva messo in pratica solo dall’alta aristocrazia persiana dei Quajar, seppure era diventato visibile anche al resto della popolazione, almeno nelle grandi città.

Con l’avvento della dinastia Pahlavi, la *mas’ale-ye zan* divenne più articolata.

Il decreto che aboliva il velo fu del 1936: la dinastia Quajar rimaneva un ricordo, e la nuova dinastia traeva le sue origini dall’ambito militare (Reza Khan era un ex-comandante dei Cosacchi) e s’ispirava alla Germania nazista come modello politico.

L’ispirazione di Reza Scià ad imitare le moderne nazioni europee aveva fatto sì che in Iran comparissero a quei tempi le prime strade asfaltate, i primi autobus e i primi collegamenti ferroviari, mentre per la prima volta nella storia squadre di poliziotti controllavano la grande maggioranza dei territori del paese.

Il colpo di stato militare da parte di Reza Khan si era inserito in un’atmosfera politica di grande disillusione: la rivoluzione costituzionale del 1911 era di fatto fallita e aveva lasciato il paese in uno stato di abbandono, fortemente de-centralizzato, in balia di briganti o delle volontà delle super – potenze quali la Russia e Inghilterra, fattori che alimentavano l’opinione generale che l’Iran avesse bisogno più di un grande dittatore rivoluzionario che di una democrazia²¹; in realtà l’esperienza costituzionale aveva concentrato il potere legislativo nelle mani dei *Majlis* (il parlamento) ma aveva creato un vuoto nel potere esecutivo, per cui qualsiasi decisione venisse deliberata di fatto non poteva essere messa in atto.

Reza Scià aveva dunque puntato alla trasformazione radicale di un paese alla deriva per mezzo della forza dell’esercito: introdusse l’uniforme nazionale ed il concetto moderno di patria e nazione (lui stesso si presentava in pubblico rigorosamente vestito in uniforme), e da questo stesso principio, cioè che l’esercito dovesse rappresentare il modello della nazione, fece derivare l’idea che i cittadini dovessero essere innanzitutto servitori della patria e decretò l’uniforme civile: abolì il velo delle donne e impose un abbigliamento di stampo europeo. In realtà questa decisione di Reza Khan non va interpretata come un mero tentativo di occidentalizzare il paese, ma piuttosto come una tappa

²⁰ Bradley-Birt, F.B., *Through Persia*, 1909, citato in *Veiled Half-truths*, p. 42.

²¹ Najmabadi A., *Hazards of Modernity and Morality: Women, State and ideology in Contemporary Iran*, in *Women, Islam and the State*, a cura di Kandiyoti D., Macmillan Press, London, 1991, p. 51.

fondamentale per avvicinarsi al suo ideale di cittadino-soldato: Reza Khan aveva in mente il modello tedesco e quello turco, anche se, a differenza di quest'ultimo, che era sorto dalle rovine del califfato ottomano per cui fondava la propria legittimità sulla secolarizzazione delle istituzioni, non vi fu una vera e propria rottura con l'Islam, anzi il clero iraniano aveva appoggiato l'instaurarsi del movimento costituzionalista a sfavore dell'assolutismo monarchico, dunque rappresentava una forza progressista ed esercitava una grande influenza sulla popolazione: se lo Scià aveva da un lato creato un nuovo codice penale, infatti, sul modello europeo, la legge sulla famiglia, che riguardava soprattutto le donne, era rimasta invariata secondo la *shar'ia*: questo punto trovava tutti d'accordo: i *Majlis*, come lo Scià; bisognava preservare la morale ed il pudore lasciando invariato il diritto di famiglia.

Oltre ad rivestire il ruolo di trasmettrici di cultura alle nuove generazioni, le donne di Reza Scià dovevano anche essere frugali ed evitare il lusso e lo spreco: dunque le donne erano caricate di una doppia responsabilità, quella di crescere e, di fatto, educare una nazione alla propria nazionalità, e quella di non perdere, nonostante questo compito oneroso, la propria modestia, la propria identità femminile che nel processo di modernizzazione non poteva comunque prescindere dai dettami religiosi della religione islamica: frugalità, modestia e devozione. Inizia dunque da qui il nodo dell'identità della donna iraniana: dall'essere incoraggiata ad uscire dall'isolamento delle mura domestiche e diventare parte attiva della società istruendosi, al non dover abbandonare l'Islam come modello d'identità di riferimento; inoltre, il fatto di escludere le donne dal processo produttivo, riservando loro il lato culturale della questione sociale, limitava il fenomeno innovatore alle donne della classe media o medio - alta; di fatto, per il resto della popolazione femminile, la vita sociale rimaneva immutata, o quasi. Una femminista e giornalista iraniana dell'epoca, Zandokht Shirazi riteneva Reza Scià fautore d'innovazione per la *mas'ale-ye zan*; ma sia sotto il movimento costituzionale, sia sotto il re, le associazioni o i giornali femminili erano stati soppressi, mentre avevano avuto la loro fioritura tra la fine della costituzione e l'avvento del Pahlavi, cioè dal 1910 al 1932; durante questo periodo le donne avevano creato un certo numero di organizzazioni e di riviste femminili, che discutevano tematiche quali i diritti delle donne, la questione dell'alfabetizzazione e il velo²²; tuttavia i tempi erano ancora prematuri, e, dopo l'abdicazione di Reza Khan, destituito dagli alleati dopo la seconda guerra mondiale, la questione femminile fu assorbita dai vari partiti che vennero a costituirsi, quali il Tudeh, o i democratici, o il Fronte Nazionale. Dunque la *mas'ale-ye zan* diventò una questione marginale rispetto alle utopie politiche più ampie, quali vennero definendosi in quegli anni: il sovvertimento dell'ordine sociale esistente e la liberazione dal giogo straniero. Tutte le associazioni femminili divennero dunque, da allora fino alla rivoluzione, dei

²² A.A. Mahdi, *The Iranian Women's movement: a century long struggle*, in *The muslim World*, vol. 94, Oct. 2004, p. 429.

piccoli settori ausiliari nel quadro più vasto del partito politico, occupando così, nella gerarchia di priorità dello sforzo per il cambiamento, uno degli ultimi posti.

Anche se l'espressione "ai tempi dello Scià Mohammad" sembra oggi, quando capita di discutere in Iran sui cambiamenti politici nei salotti della classe media, voler evocare un tabù remoto e patinato da una nostalgica (e ingiustificata) luce aurea, pure bisogna riconoscere che un'ulteriore, profonda e radicale trasformazione verso il modello di uno stato moderno e al contempo altamente repressivo sulla società iraniana, ed in particolare sulla fetta femminile di questa società, abbia avuto il massimo sviluppo proprio durante il governo del secondo Pahlavi, Mohammad Reza Scià, l'ultimo re della Persia.

Gli anni '60 furono infatti gli anni dei grandi cambiamenti sociali, del boom economico e anche del grande sogno, nella mente della famiglia reale, di riportare in vita, come fosse un gigante momentaneamente addormentato, il grande impero persiano. D'altro canto la monarchia, grazie agli ingenti introiti del petrolio, diventava sempre più indipendente dalla società civile, il che rese la partecipazione politica del popolo, che già era molto limitata, praticamente del tutto assente, conferendo esclusivamente alla persona della Scià il reale potere decisionale²³.

Mohammad Reza Scià aveva ben espresso le sue idee riguardo al futuro dell'Iran nei suoi scritti²⁴, in cui appariva chiaro che avrebbe voluto ritagliare sui resti di una presupposta grandezza della razza ariana-iraniana un vestito di modernità sul modello statunitense, in modo tale da trasformare l'Iran, un paese che era ancora, allora, in una fase precapitalistica a livello economico, in quinta potenza mondiale nel giro di pochi anni. Utopie, sicuramente. Ma la doppiezza dello Scià uomo, che portò dritto verso la Rivoluzione del 1978, fu proprio quel miscuglio di patriottismo esasperato (suo padre aveva ripristinato il calendario zoroastriano cancellando i nomi arabi e i nomi turchi dei mesi) e di asservimento nei confronti delle potenze straniere, nonché la costruzione di un'unica, forzata "identità iraniana", frutto della sua fantasia, che in nulla corrispondeva alla realtà frammentata e complessa del paese.

Se Reza Kahn aveva concepito i cittadini di una nazione come dei soldati il cui dovere era render servizio alla propria patria, per Mohammad Reza Scià, che di questi cittadini non aveva più bisogno economicamente, gli iraniani erano dei semplici beneficiari della nazione, e in quanto tali dovevano corrispondere mille grazie al proprio benefattore.

La nuova identità degli iraniani sotto Mohammad Reza Scià era costruita e soprattutto esportata in Occidente in vari modi: per mezzo della corsa sfrenata agli armamenti e del frenetico e continuo

²³ Vedi Najmabadi A., *Depolitisation of a Rentier State: the case of Pahlavi Iran*, in *The Rentier State*, ed. by Beblawi H., and Luciani G., Croom Helm, London, 1987.

²⁴ *Missione per il mio paese* Milano, Rizzoli, 1962; *Risposta alla storia: il testamento politico e morale dello scià*, Milano, Editoriale Nuova, 1980.

acquisto di tutte le più innovative invenzioni belliche²⁵, che aveva lo scopo di dare all'Iran la parvenza di uno stato militarmente molto forte e all'avanguardia; per mezzo della creazione di fabbriche di materiale elettronico, acciaierie e complessi industriali di ogni genere, che avrebbero dovuto rendere l'Iran un paese esportatore di merci moderne ed investirlo dunque di una rapida, ma efficace modernizzazione; per mezzo dell'imposizione di un nuovo abbigliamento nelle strade delle grandi città: cravatta e cappello per gli uomini, tailleurs e tacchi per le donne, che agli occhi degli stranieri, che in quegli anni solcavano le strade delle città iraniane per motivi di affari, avrebbe mostrato un paese all'apparenza simile alle nazioni europee industrializzate.

E ancora la nuova identità iraniana sarebbe stata forgiata per mezzo di quella serie di riforme chiamate la *Rivoluzione Bianca del re e del popolo* che, concepite sotto l'ala protettrice dell'allora presidente americano John Fitzgerald Kennedy, avevano lo scopo di alfabetizzare la popolazione iraniana, introdurre elementi di modernità occidentale come la scolarizzazione per le bambine, la concessione del voto alle donne e la ri-distribuzione delle terre (di fatto quest'ultima riforma non avvenne mai e fu prettamente fittizia, visto che proprio sotto il regno dello Scià la ricchezza in Iran si concentrò esclusivamente nelle mani di una privilegiatissima oligarchia la cui vita ruotava attorno ad un lusso sfrenato); per mezzo dei finanziamenti degli studi della classe intellettuale all'estero, che contribuì ad esportare in occidente un'immagine degli iraniani del tutto singolare: giovani intellettuali ricchi, colti, con ottime professioni erano i rappresentanti degli iraniani all'estero.

La costruzione della nuova identità iraniana e in particolare di quella femminile, non aveva in realtà un effettivo consenso della popolazione: era qualcosa di totalmente estraneo e lontano; se l'usanza passata era infatti una condizione femminile di netta separazione dal mondo maschile, tolto il marito o i parenti stretti, nel sogno modernista dello Scià la donna doveva mettersi in bella mostra sia in pubblico che in privato, e in più servire come forza lavoro mal pagata nell'emergente sistema industriale.

Questo dualismo identitario dilaniato tra innovazione (vissuto come una copia mal riuscita dell'occidente) e tradizione²⁶ (vissuto come sopravvivenza forzata di relitti del passato) ha alienato le donne e ha creato un forte malcontento e l'esigenza di nuove alternative che potessero dare spazio e in parte risolvere la *mas'ale-ye zan*.

Inoltre nell'atmosfera di assolutismo politico creata dal Re stava avvenendo un fenomeno importante: l'emergere di un Islam politico come nuovo paradigma di governo, che scaturiva al contempo dalla politicizzazione di una parte del clero islamico sotto l'egida dell'ayatollah

²⁵ Kapuściński R., *Scià in Scià*, Milano, Feltrinelli, 2001.

²⁶ Si veda a questo proposito l'articolo di Tohidi N., *Gender and Islamic fundamentalism: feminist politics in Iran*, in *third World Women and the Politics of Feminism* a cura di C.T. Mohanty, A. Russo, L. Torres, Indiana University Press, Indianapolis, 1991.

²² Vedi M. Afkhami, *A future in the past: The pre-revolutionary Women's Movement*, a c. di R. Morgan *Sisterhood is global*, Garden City, Anchor Books, 1984.

Khomeini, e dall'Islamizzazione di una politica che era invece stata secolare, grazie alla diffusione culturale di opere di intellettuali quali il già citato Shari'ati e Al-e Ahmad²⁷. In mezzo a questi cambiamenti la questione femminile subì una grande trasformazione: mentre la politica secolare andava scomparendo, il discorso sulle donne all'interno nel filone politico dell'opposizione divenne progressivamente moralistico e Islamizzato; d'altro canto i tempi, i luoghi e le modalità dell'associazionismo femminile di qualsiasi stampo erano rigorosamente controllati e scanditi dall'onnipresente Scià, e infine assorbiti nell'apposito ministero delle Organizzazioni Femminili presieduto dalla sorella dello Scià, Ashraf Pahlavi.

Un altro importante cambiamento fu l'avvento di una nuova generazione femminile istruita che modificò la struttura sociale dell'Iran a partire dagli anni '60; se infatti prima il coinvolgimento delle donne nella società riguardava soprattutto le aristocratiche che svolgevano lavori come volontarie e che godevano del prestigio che queste attività conferivano loro, dalla seconda metà degli anni '60 un intero esercito di donne delle classi alte e medie, iniziavano a lavorare non solo come professioniste qualificate (dottoresse, ingegneri, giudici, professoresse), ma anche nei vari livelli dell'apparato burocratico statale. Nella società iraniana il lavoro femminile retribuito era infine diventato rispettabile.

Nonostante questa entrata aggressiva, se vogliamo, delle donne nella società produttiva, ogni tentativo indipendente, da parte delle associazioni femminili, di apportare dei cambiamenti veniva assorbito dallo stato: dunque sulla questione femminile non era tanto il tradizionalismo intrinseco della popolazione a dare l'ultima parola, bensì il sistema stesso, rappresentato dallo Scià.

Grazie a questi cambiamenti nella popolazione urbana ci furono drastici sconvolgimenti anche nelle istituzioni considerate fondanti per la società, quale il matrimonio²⁸: nelle relazioni tra marito e moglie iniziò infatti ad insinuarsi il modello occidentale (che stava venendo discusso, anche se non ancora rivoluzionato, nei paesi dell'ovest) di emancipazione femminile, di parità tra i sessi. Se infatti la donna aveva iniziato a fare la sua entrata nel sistema produttivo, e nelle mura domestiche era apparso l'elemento del tutto nuovo dello stipendio mensile della moglie, come successe anche in Occidente, questo portò ad una ri-definizione delle parti contraenti il matrimonio. Anche l'espansione dei mezzi pubblici e una certa nuova letteratura illuminata sull'educazione dei figli cambiarono significativamente la struttura delle relazioni matrimoniali.

Se ai tempi del primo Pahlavi i genitori che non avevano organizzato il matrimonio dei figli già nell'adolescenza apparivano genitori negligenti, ora chi si ostinava nella pratica di scegliere mogli e mariti ai ragazzi e alle ragazze veniva visto come un tiranno che metteva a repentaglio il futuro dei

²⁷ L'opera di Al-e Ahmad che ebbe grande successo negli anni '60 e '70 in Iran, e che critica l'occidentalismo dello Scià è: *Occidentosis: A Plague from the West*, Mizan Press, Berkley, California, 1984.

²⁸ Vedi Friedl E., *Tribal Enterprises and Marriage Issues in Twentieth Century Iran*, in ed. By Doumani B. *Family in the Middle East*, New York, 2002.

giovani. Nel giro di poche generazioni, insomma, fu sconvolto il modo di pensare iraniano: tradizione e modernità si fronteggiavano cercando l'una di trovare legittimità nel presente, l'altra di sradicare le certezze del passato, creando attraverso questo scontro quotidiano la consapevolezza, nella popolazione, che qualcosa di grande stava per accadere, come se tutto l'Iran si fosse trasformato in una grande polveriera, pronta ad esplodere da un momento all'altro nella ricerca dell'auto-affermazione.

Intanto, negli anni precedenti la Rivoluzione, si assiste all'intensificazione della repressione e dell'arbitrarietà regia (per esempio la sostituzione del calendario dall'Egira alla fondazione dell'Impero persiano di Ciro il grande) e la fondazione di un unico partito, il *Rastakhiz*, nel 1975, che contribuisce a fomentare il malessere urbano soprattutto della fetta giovanile del paese, che aspira ad una maggiore autonomia politica, ma anche ad un'autonomia di identità, libera dall'influenza straniera.

Tornando ai due Scia votati alla modernizzazione "dispotica" del paese e della sua fetta femminile, i nodi cruciali dei cambiamenti da loro operati furono: la proibizione di indossare il velo, decretato l'8 gennaio 1936 per mano di Reza Scia, il riconoscimento del diritto di voto alle donne, nonché la possibilità di essere elette al Parlamento e al senato nel 1964, la modifica delle leggi esistenti a favore delle donne, e infine la creazione di un ministero delle Pari Opportunità nel 1976; tra questi due periodi, dagli anni '30 agli anni '70, ci fu un grande cambiamento del significato simbolico della *mas'ale-ye zan*: nel primo periodo, sotto Reza Khan, lo status sociale delle donne era visto come simbolo di modernità di una nova emergente nazione; nel secondo periodo, lo status delle donne divenne il simbolo della modernità del re, e della sua benevolenza nei confronti del gentil sesso.

1.4 La Rivoluzione, i miti, le donne

Dal 1977, quando ormai era stato consolidato il movimento ideologico contro lo Scia, le donne rappresentavano un grosso potenziale rivoluzionario, in quanto in esse era racchiuso al contempo il maggior agente di cambiamento sociale e il maggior agente di costruzione dell'identità nazionale; per mobilitare questo grande potenziale formato soprattutto dalle donne religiose, i seguaci dell'Ayatollah Khomeini, allora formidabile oppositore dello Scia, iniziarono a rivolgersi alla fetta femminile dei fedeli; utilizzando i miti religiosi delle donne della sacra famiglia, quali Fatima e Zeynab, come simboli della resistenza contro un governo ingiusto, gli *Ulema* riuscirono a spingere le donne a scendere in piazza per manifestare contro lo Scia²⁹; di fronte a questo inaspettato e del

²⁹ Si veda, oltre a Shariati, anche a cura di Afkhami M., Friedl E., *In the eye of the storm: Women in post-revolutionary Iran*, Tauris, London, 1994.

tutto nuovo movimento di massa, anche alcune donne laiche e appartenenti alla classe media urbana, altamente scolarizzate e senza velo, iniziarono a portare il chador come simbolo di non accettazione della dittatura dello Scià e per essere solidali con la partecipazione massiccia delle sorelle religiose, che provenivano da tutte le classi sociali e da diverse ideologie politiche³⁰. La mobilitazione delle donne religiose era legata ad un fenomeno nuovo di alcune decadi: proprio grazie all'industrializzazione massiccia attraversata dal paese negli anni '50 e '60³¹ una grande fetta della popolazione rurale, che rappresentava lo strato più religioso della società iraniana, si era riversato in massa nelle città, ridefinendo le identità delle classi urbane soprattutto da un punto di vista islamico, portando in auge, per così dire, l'Islam nei discorsi ideologici e filosofici degli universitari che volevano rovesciare il regime monarchico.

E' proprio sul corpo della donna che, in quegli anni, si era incentrato il discorso dell'identità iraniana *gharbazadeh*³².

Questo concetto ruotava sul riconoscimento della donna come creatura fondamentale per la trasmissione della cultura, per la stabilità e la pace sociale, per la resistenza contro il dominio straniero; in base a questa responsabilizzazione del ruolo femminile all'interno della società, nacque il modello negativo della donna *gharbazadeh*, che racchiudeva in sé tutti i mali sociali del tempo: era colei che si truccava troppo, che indossava gonne troppo corte o pantaloni troppo attillati, che fumava in pubblico e che parlava e rideva a voce alta³³. Anche se i parametri di giudizio su chi, come e quanto fosse *gharbazadeh* variavano a seconda del tradizionalismo o della laicità di chi giudicava, il terreno comune su cui si fondava l'identità *gharbazadeh* era la convinzione portante del fatto che la comunità (la società iraniana) fosse responsabile di porre dei limiti al comportamento individuale, e che per mezzo dello *gharbazadegi* l'Occidente stesse mettendo in pratica un vero e proprio controllo colonizzante sull'Iran, sconvolgendo i costumi delle donne e, di conseguenza, di tutti gli iraniani.

Il velo venne ad essere un importante elemento di discussione nella polemica dello sconvolgimento dei costumi, come scrive e traduce la Najmadi citando un articolo del giornale *Zan-e- Ruz* dell'Aprile del 1984:

“[.]In Islamic countries the role of woman is even more sensitive. Islamic belief and culture provides people of these societies with faith and ideals... Women in these societies is armed with a shield that protects her against the conspiracies aimed at her humanity, honour and chastity. This shield is verily her veil. For this reason.[..] the most immediate and urgent task was seen to be

³⁰ Si veda anche Azari F., *Women of Iran. The conflict with the fundamentalist Islam*, Ithaca, London, 1983.

³¹ Si tratta innanzitutto delle riforme di Mohammad Reza Scià, che vennero chiamate *La Rivoluzione bianca del Re e del Popolo*, che consistevano soprattutto in riforme economiche e sociali atte a modernizzare il paese a tappe forzate.

³² E' nel testo già citato di Al-e-Ahmad che si parla dello *gharbazadeh* (letteralmente: *colpito dall'occidente*).

³³ Najmabadi, *op cit.*, p. 64.

unveiling”. Dunque le politiche filoccidentali del re svelavano le donne, secondo la rivista citata, per privarle del proprio scudo sociale.

Seppur posteriore agli anni della Rivoluzione l'articolo di *Zan-e- Ruz* non fa che riportare e riaffermare un pensiero diffuso che stava alla base del movimento rivoluzionario femminile qualche anno prima: il velo veniva allora descritto come uno oggetto capace di distinguere il sacro dal profano (sacra è la donna musulmana attiva sul modello delle donne della sacra famiglia, profana è la donna *gharbazadegi*), uno scudo inviolabile capace di preservare la donna dalla corruzione colonialista, ma soprattutto, (e questo a mio parere è la cosa più importante) il velo diventava, attraverso la donna, uno scudo per la sacralità di tutta la comunità e un atto di resistenza identitaria contro un diverso forte, omologante, ostile. E, se la donna rivoluzionaria era di fatto una donna nuova in quanto racchiudeva in sé tutta la forza trasformatrice delle masse emergenti rurali e tutta l'auto-consapevolezza e l'utopia di quelle urbane, ciò avveniva mediante uno sforzo e una tensione sociale continua sull'identità individuale e di genere, nella prospettiva di superare le barriere dell'arretratezza culturale, senza però perdere l'ideale di modestia e di moralità in cui s'inseriva la cultura nazionale e islamica che aveva fatto da cornice alle ideologie moderne e rivoluzionarie: le donne diventavano dunque delle funambole, in equilibrio tra modernità e modestia, con in mano le sorti della nazione.

I compiti delle donne durante le sommosse rivoluzionarie avevano molteplici aspetti: raccogliere e diffondere notizie, distribuire volantini e pamphlets, dare rifugio e nascondere gli attivisti politici feriti o ricercati dalla Savak. Molte marciarono per le strade, alcune addirittura eressero le barricate contro la polizia, e poche presero le armi e divennero parte attiva del movimento della guerriglia urbana.

In quei momenti, molte donne e uomini attivisti, che provenivano dalla middle class urbana e istruita consideravano il ruolo di Khomeini, la cui voce, nonostante fosse in esilio a Parigi, si sentiva attraverso gli altoparlanti e proveniva dalle moschee delle città, quello di una guida puramente spirituale, in contrasto con lo sviluppo capitalistico a cui stava andando incontro il paese; parallelamente il velo veniva visto come una sovrastruttura o un fenomeno secondario che poteva infastidire solo le femministe occidentali³⁴ o alcune donne iraniane intellettuali da queste ultime influenzate³⁵, e che doveva servire allo scopo più immediato ed importante di fare da elemento collante per l'identità e de-stabilizzatore per rovesciare il regime.

Una volta che gli *Ulema* salirono al potere, iniziarono a porre le fondamenta per la costruzione di una Repubblica islamica; per fare questo richiamarono le donne all'osservanza dei precetti della

³⁴ “Feminist were as guilty of Eurocentric and colonialist attitudes as anyone else, and when Arab women began to be involved in nationalist struggles European women were often quick to point out how wrong they were”, a cura di Mabro J., *op. cit.*, p. 13.

³⁵ Tohidi N., *Gender and Islamic Fundamentalism: Feminist Politics in Iran*, in ed. By Doumani B. *Family in the Middle East*, New York, p. 251.

religione, riconoscendo loro l'importanza del ruolo avuto nella rivoluzione, ma evocando, al contempo, il loro vero posto nell'ordine sociale:

“They [Women] confronted a despot with a clenched fist while holding their child in their other arm, thus ensuring the success of the Revolution”³⁶. Nonostante il pugno serrato delle donne rivoluzionarie, l'altro loro braccio teneva in mano il bambino, dunque finita la rivoluzione avrebbero potuto e dovuto tornare al loro compito principale, quello di mogli e madri.

Così la fetta femminile della rivoluzione fu invitata a ritornare al proprio posto: venne ripristinata la Shar'ia come legge di Stato, venne istituito un decreto che raccomandava alle donne di vestire in modo appropriato, e per questo venne creato un apposito gruppo di vigilanti, le *dokhtar'an Zeynab*, che avevano il compito di controllare i costumi delle donne nella sfera pubblica (e a volte anche privata); gli spazi sociali, geografici e simbolici furono divisi in maschili e femminili; alle donne fu proibito di studiare alcune materie all'università, come giurisprudenza, di esercitare alcune professioni, quali quella del giudice, di praticare gli sport e di seguire gli sport praticati dagli uomini. Le leggi della Shar'ia concedevano al marito di potere divorziare senza addurre alcuna spiegazione, e favorivano l'uomo anche per la custodia dei figli; inoltre il matrimonio temporaneo, detto *mu'ta*, che ha una sua validità legale solo per gli sciiti, e che era stato sospeso dal Re, tornò in vigore; tutti questi cambiamenti provocarono la rabbia e le ribellioni delle donne che avevano partecipato alle manifestazioni rivoluzionarie, ma, ogni loro ribellione fu vista come azione a favore dell'imperialismo occidentale e furono accusate di essere allineate con quel tipo di società decadente, mentre molte manifestazioni femminili contro le nuove misure fondamentaliste furono soffocate nella violenza. La nuova teocrazia fece il possibile per neutralizzare e frammentare le associazioni femminili isolando le donne dagli spazi pubblici, licenziando dal posto di lavoro o forzando alla pensione quelle che erano contro il velo o contro la Repubblica islamica, mentre incoraggiava una certa escalation sociale delle donne favorevoli al regime. Questo causò il pensionamento della maggioranza delle donne laiche che costituivano forza lavoro, l'arresto, la tortura e perfino l'esecuzione delle militanti contro il regime, e l'emigrazione di coloro che non accettarono questa politica.

Ancora una volta le donne iraniane avevano largamente contribuito al processo di cambiamento sociale, ma il risultato di questo cambiamento non fu omogeneo per le donne delle diverse generazioni, delle diverse classi sociali, delle diverse ideologie e culti religiosi.

Il vero successo del clero islamico nella Rivoluzione del '79 fu quello di riuscire a mobilitare anche gli strati più conservatori e tradizionalisti della popolazione contro la dittatura monarchica; persino le donne più restie a partecipare alla vita pubblica erano scese in piazza nei giorni delle sommosse; prima di allora, nessun partito o ideologia politica laica aveva avuto una tale capacità di mobilitare

³⁶ Citato in *Muslim Politics, op. cit.*, p. 84.

strati così diversi del popolo iraniano. La massa delle donne iraniane nella Rivoluzione era infatti altamente diversificata, e altrettanto diversificato era il sogno post-rivoluzionario di ciascuna partecipante: le donne religiose sognavano uno stato islamico basato sulla *shar'ia*; le donne laiche sognavano invece il rovesciamento della monarchia e l'avvento di una democrazia sul modello occidentale; infine le donne associate a fazioni politiche quali i marxisti *fedayin'* o i *mujahedin al Khalk* sognavano la fine dell'imperialismo occidentale e l'instaurarsi di uno stato di stampo socialista. Dunque diversi scopi conducevano la folla femminile rivoluzionaria per le strade e diversi furono i risultati che ciascun gruppo ottenne; si tende infatti a pensare che dopo la Rivoluzione islamica il genere femminile abbia subito un peggioramento per quanto riguarda i diritti delle donne, e la qualità della vita in generale. In realtà non fu così per tutte. Molte donne favorevoli agli *ulema* ottennero di fare carriera all'interno delle nuove istituzioni burocratiche della neo repubblica; si trattava di donne provenienti da famiglie molto tradizionaliste e religiose, per le quali uno stato islamico rappresentava una garanzia di legittimità, e poteva loro permettere di ottenere il consenso di padri, mariti, famiglie tradizionaliste, di lavorare e guadagnare, di entrare, insomma, a pieno titolo nella sfera pubblica, cosa che sotto un governo dai costumi corrotti, quale poteva apparire quello dello Scià, non sarebbe mai stato loro concesso .

Furono invece le donne laiche, provenienti soprattutto dalle classi agiate medio-alte, ad assurgere nell'immaginario collettivo occidentale, e nel processo della costruzione della propria identità, a perdenti della rivoluzione; soltanto queste donne non ottennero alcun privilegio dal cambiamento politico che tanto avevano atteso, e anzi, ebbero molto da perdere: la facoltà di esercitare liberamente le proprie professioni e attività intellettuali, e la facoltà di scegliere di velarsi o meno; infine alcune sono state costrette ad emigrare in Occidente, un po' come profughe, un po' come esiliate, un po' come tradite e offese.

1.5 L'individuale nel collettivo: racconti femminili di una Rivoluzione

Dinanzi alla produzione culturale degli iraniani in occidente ci si trova davanti al fenomeno transnazionale di rielaborazione della propria identità in relazione alla storia collettiva della propria nazione d'appartenenza e all'esperienza individuale incastonata in questa storia; per dirla con Ralph Grillo³⁷: “passando la loro vita attraverso confini, i trasmigranti stessi si trovano a confrontarsi e a prendere parte al processo di costruzione nazionale di due o più stati nazione. Le loro identità e le loro pratiche sono quindi plasmate da categorie egemoniche come razza e etnicità, che sono parte integrante del processo di costruzione nazionale di questi stati - nazione”; è proprio dunque nel

³⁷ Vedi R. Grillo, *Riflessioni sull'approccio transnazionale alle migrazioni*, in *Afriche e Orienti*, autunno inverno 2000, n. 3/4, p. 10.

tentativo, a posteriori, di definire l'Iran di oggi in base all'esperienza passata, e facendolo dall'estero, che gli intellettuali iraniani definiscono l'*altro* e lo rendono accessibile ai lettori del paese d'accoglienza, lo traducono, insomma, contribuendo così a ri-definire sia le proprie identità diasporiche, sia la costruzione dell'identità nazionale del paese d'accoglienza stesso.

In particolare le donne intellettuali, rielaborando una nuova e personale identità individuale e di successo (i casi di donne iraniane diventate famose per l'arte, il cinema, la letteratura, il giornalismo o altro, come si vedrà più avanti, sono innumerevoli) condividendola con un pubblico "consumatore", trae dal vissuto personale e collettivo della rivoluzione lo spunto più grande per una riflessione sulla propria identità anche in relazione alla diaspora: il rifiuto, la disillusione, la rivendicazione dei propri diritti, l' abbandono di un ideale o di una patria ideale, tutti questi diventano elementi ricorrenti nel tentativo di autodefinirsi dapprima come iraniana "tradita" negli ideali rivoluzionari, e in seguito come cosmopolita, la cui estraneità culturale nella vita quotidiana si trasforma in una ricchezza spendibile nel mercato della cultura del paese d'accoglienza, e che conferisce all'iraniana intellettuale uno status privilegiato, per il quale, proprio grazie alla propria nazionalità e alla propria condizione di diaspora, ha qualcosa *in più* da dire; la spendibilità dei prodotti culturali firmati dagli iraniani in occidente è garantita da un'apparente contraddizione della complessità comunicativa della società occidentale che genera un forte interesse nel pubblico: da un lato le politiche internazionali tendono a demonizzare l'Iran, facendolo apparire ormai comunemente come una minaccia nucleare a livello mondiale, e inscrivendola nella lista dei paesi colpevoli di promuovere il terrorismo islamico internazionale e l'antisemitismo arabo; e ancora la stampa tende a diffondere l'immagine di un Iran chiuso, attanagliato dal fondamentalismo e velato in tutte le sue strutture; dall'altro vi è una incessante promozione dei prodotti culturali degli iraniani, e non solo di quelli della diaspora, ma anche degli intellettuali che vivono e lavorano in Iran, come il regista Abbas Kiarostami, ormai assunto ad icona mondiale di una corrente cinematografica d'avanguardia.

In particolare poi le donne iraniane sembrano essere al centro di ogni polemica e accusa a un sistema politico, quello teocratico, incomprensibile agli occhi occidentali, e considerato anacronistico, maschilista, e altamente repressivo: è proprio sul corpo della donna iraniana che si giocano le forze politiche di una parte o dell'altra: i cicli più o meno repressivi, più o meno riformisti del governo iraniano e le accuse più o meno fondate della comunità internazionale.

Se, per dirla con Salih³⁸, "un importante aspetto della migrazione transnazionale è il fatto che essa rende possibile la costruzione della propria identità sociale attraverso l'ottimizzazione di risorse non solo economiche ma anche simboliche tra due o più paesi," il velo diventa il simbolo ottimizzato di

³⁸ Salih R., *Identità, modelli di consumo e costruzione di sé tra il Marocco e l'Italia. Una critica di genere alla migrazione transnazionale*, in *Afriche e Orienti*, autunno inverno 2000, n. 3/4, p. 26.

un'appartenenza culturale, che viene poi contestato, rifiutato, maledetto, ma che comunque fa indiscutibilmente parte del bagaglio culturale dei migranti, così come entra a far parte anche del paese di accoglienza; il corpo della donna diventa infatti il terreno privilegiato per il discorso politico della e sulla Repubblica islamica, dentro e fuori i suoi confini, e le stesse donne iraniane sono le prime a mettersi in discussione e a promuovere una riflessione su se stesse, sulla relazione più o meno conflittuale tra Oriente e Occidente e, ciascuna secondo la propria abilità o arte, tornando spesso indietro nel tempo a quello che è comunemente ritenuto "l'inizio della storia", la rivoluzione del 1978.

Lo stesso succede alle donne della diaspora che non producono cultura e che hanno lasciato l'Iran all'inizio degli anni '80; anche se la loro identità non è pubblicamente discussa, in quanto non sono ufficiali produttrici di cultura ma rientrano piuttosto in quello che Ralph Grillo sintetizza come la categoria delle "integrate ma diverse"³⁹, rappresentanti cioè di un multiculturalismo debole, altamente assimilate alla popolazione di accoglienza, per queste ultime la rivoluzione diventa il punto a partire dal quale questa stessa propria diversità inizia a ridefinirsi; ciò accade innanzitutto perché la loro diaspora segue, nella maggioranza dei casi, la Rivoluzione; poi perché essa è stata un evento travolgente e collettivo dal quale difficilmente si poteva essere esclusi; e infine perché, fatta eccezione per le élite legate alle dinastie regie in cui le donne avevano già in passato assunto importanza sociale all'interno della loro cerchia ristretta, la Rivoluzione che le donne hanno fatto ha rappresentato il debutto in massa del genere nel grande teatro iraniano del divenire storico e del cambiamento sociale, un debutto da protagoniste, tant'è che a tutt'oggi esse non hanno ancora smesso di parlarne, né in Iran né in Occidente, nonostante quello che a volte si è portati a pensare, e nonostante, o forse al contrario proprio per il velo.

Quello che però colpisce di questa massiccia produzione culturale, una volta appurato che delle donne iraniane si parla moltissimo e soprattutto lo si fa perché sono loro stesse a parlare e a far parlare di sé, è la differenza tra le donne della diaspora e le donne rimaste in Iran. Se infatti le donne della diaspora diventate famose in Occidente spesso trattano i temi, ormai assurti a cliché dell'Oriente in generale e dell'Iran in particolare, quali il velo (elemento davvero costante nella produzione culturale iraniana della diaspora), i soprusi del regime (incarcerazioni, ingiustizie, violazione dei diritti umani), la guerra (e la celebrazione della morte), l'intolleranza religiosa e l'Islam ottuso (l'assurdità di alcune pratiche della *shar'ia*), la demonizzazione dei prodotti occidentali (per esempio la *fatwa* di Khomeini contro Salman Rushdie), i temi delle intellettuali rimaste in Iran risultano essere molto meno espliciti.

³⁹ R. Grillo *op. cit.*, p. 15.

In Iran vi è la censura, certamente. Ma, nei trent'anni del periodo definito "termidoriano"⁴⁰ è venuta sviluppandosi una nuova corrente espressiva che ha toccato in generale tutte le forme artistiche, e che può quasi definirsi "velata"; ricca di simboli e allegorie, l'universo espressivo dell'arte iraniana non dice, ma accenna, e trova nella descrizione di quotidianità locali dei significati universali.

Esistono poi dei casi famosi che stanno in mezzo tra la diaspora e la scelta di rimanere in Iran: Mehrangiz Kar, per esempio, avvocatessa rimasta fino al 2000, e in seguito emigrata per essere stata incarcerata, e Shirin Ebadi, premio Nobel per la pace. Quest'ultima in realtà non è mai emigrata, anche se per la sua posizione sociale passa moltissimo tempo all'estero; piuttosto è diventata un personaggio di fama talmente mondiale che è un fenomeno transnazionale a tutti gli effetti. Shirin Ebadi, come Kiarostami, è un prodotto del *made in Iran* altamente esportabile all'estero, e per questa sua stessa esportabilità rientra in qualche modo nel concetto di diaspora identitaria che ha così duramente colpito il paese negli ultimi trent'anni.

Si è parlato da un lato di Rivoluzione come fenomeno collettivo; eppure nella sperimentazione del potere destabilizzante della folla vi sono gli individui, ciascuno con le proprie storie, le proprie utopie e le proprie motivazioni: per questo, quella iraniana non fu una Rivoluzione, ma mille rivoluzioni, ognuna, d'altronde con il proprio esito.

In questo paragrafo vorrei analizzare innanzitutto il fenomeno rivoluzionario dal punto di vista individuale e, nello specifico, dal punto di vista dell'individuo donna; vorrei in tal senso esporre, come esempio per una riflessione sull'identità, alcune storie individuali della Rivoluzione iraniana delle donne: brani estrapolati dalla narrativa di alcune scrittrici iraniane emigrate in Occidente, quali Azar Nafisi e Marjan Satrapi (che sulla Rivoluzione incentra gran parte di *Persepolis*, che è il libro che le ha portato fama internazionale) e storie di donne iraniane sconosciute, emigrate ed inserite in Occidente; esiste infatti la ricorrenza di alcune tematiche nei racconti di tutte queste donne, come il discorso sul rifiuto del passato, o piuttosto sul riconoscimento di essere stata ingenua, di aver valutato male la situazione, di essere stata ingannata; la denuncia di non legittimità del governo degli ayatollah, in quanto governo che non rispecchia ciò che è stato il movimento rivoluzionario, in quanto governo che ha costretto alcune intellettuali ad abbandonare la propria professione, o alcune donne ad emigrare e vedere la propria famiglia sparsa nei cinque continenti; sulla non identificazione col velo e con i precetti Islamici che esso rappresenta, in quanto nessuna delle donne sia intellettuali che migranti sostiene di aver indossato il chador durante l'era dello scia, nonostante la maggior parte si è dichiarata proveniente da una famiglia religiosa e praticante; sulla sensazione di non ritorno, dettata per alcune intellettuali e alcune ex-militanti politiche dall'impossibilità

⁴⁰ Per una periodizzazione e un'analisi della Rivoluzione iraniana comparata a quella francese, si vedano gli studi a cura di Adelkhah F., e Khosrokhavar F., sulla rivoluzione iraniana: *Thermidor en Iran*, 1989, *Antropologie de la Révolution Iranienne: Le rêve impossible*, 1997.

effettiva di tornare, oppure dallo stanziamento ormai definitivo nel paese d'accoglienza; sulla nostalgia per il proprio paese, che è davvero universale. Questi temi sono rafforzati dal fatto che le donne prese in esame risiedono ancora oggi tutte all'estero: Azar Nafisi, Shirin Neshat, Sharnush Parsipur, Mehrnaz Kar, negli Stati Uniti, Marjan Satrapi in Francia, mentre le donne da me intervistate risiedono definitivamente in Italia e in Spagna⁴¹. Ad ogni modo questi temi, che sono il punto di partenza per una ricerca individuale volta a un rinnovamento dell'identità nel nuovo contesto migratorio, sono caratteristici delle donne che, con ogni probabilità, non faranno più ritorno in Iran. Diverso è il discorso sulle intellettuali che producono cultura vivendo e lavorando in Iran, le quali, più che di critica, di rifiuto e di non ritorno, per queste si tratta di una vera e propria riformulazione di un'identità iraniana post-rivoluzionaria, che riesca a recuperare i valori egualitari e i tratti tipici di una quotidianità attraversata dalla modernità scendendo a compromessi e scontrandosi nel conflitto con la Repubblica islamica, le sue contraddizioni, le sue proibizioni e le sue concessioni.

Questa considerazione porta al delinearsi di una vera e propria cesura tra l'Iran rifiutato delle intellettuali e delle donne emigrate in Occidente e l'Iran re-inventato delle intellettuali e delle donne rimaste; da un lato si demonizza, si rimpiange, ci si colpevolizza e lo si fa ancora di più per mezzo degli interventi mediatici dei nostri giorni, pronti a strumentalizzare il rifiuto delle intellettuali emigrate per mostrare un paese i cui chador minacciosi sembrano pronti al martirio contro l'Occidente civile e democratico. Dall'altro lato si recupera, si lavora con il doppio della fatica per ottenere dei risultati, cercando di tirare fuori il buono dal cattivo, si sviluppano modi originali e creativi di autoaffermazione nella Repubblica islamica, i veli delle donne in Iran scendono sempre più per mostrare i capelli che incorniciano volti truccati e mentre si fa dell'estetica una presa di posizione, più che un semplice atto di cura del corpo, ma soprattutto, più che di Islam e fondamentalismo, il discorso intellettuale in Iran tratta di un paese in cui le ingiustizie sociali, la povertà diffusa di gran parte della popolazione iraniana, e il contrasto di questa povertà con una ricchezza spropositata, sono il reale problema interno. Certamente questa cesura deriva da una vera e propria distanza temporale tra il ricordo di un paese che non esiste più nella mente delle migranti e un Iran presente, dinamico e in lotta perenne per l'autoaffermazione a livello internazionale.

Nel libro di Azar Nafisi, *Leggere Lolita a Teheran*⁴², la Rivoluzione è raccontata, per così dire, doppiamente da lontano: il libro è stato scritto quando l'autrice era già emigrata negli Stati Uniti, come rielaborazione di un passato che nel presente la coinvolge ancora molto, mentre al culmine dei fatti rivoluzionari lei stessa si trovava a studiare, come molti altri iraniani allora, all'Università della California. Ciò non le ha impedito di aderire al movimento studentesco iraniano che da un

⁴¹ Queste interviste sono state da me condotte in due diversi periodi: nel 2003-2004 per la ricerca sulla presenza immigrata iraniana a Torino e a Madrid, nel 2005-2006 per quella sull'identità iraniana.

⁴² Nafisi, A., *Leggere Lolita a Teheran*, Milano, Adelphi, 2003.

esilio motivato dallo studio si fa contagiare dalla febbre rivoluzionaria che ha colpito l'Iran; il tono dell'autrice è quasi di autodifesa: la Rivoluzione è stata uno sbaglio perché è stata la causa del suo esilio, ma la colpa va data a qualcosa di più grande, un'entità quasi malvagia, incontrollabile, che ha preso il sopravvento in quegli anni:

“Aderii con riluttanza al movimento degli studenti iraniani. L'arresto di mio padre e le simpatie vagamente nazionaliste della mia famiglia mi avevano avvicinato alla politica, ma ero più una ribelle che un'attivista – benché in quei giorni non ci fosse molta differenza tra le due cose. La militanza mi piaceva anche perché gli uomini del movimento non tentavano di aggredirmi o di sedurmi”.

A proposito della militanza politica come luogo di socializzazione asessuata o neutra, in cui la donna non viene “né aggredita, né sedotta”, parla Khosrokhavar in *l' Utopie sacrifiée*, in cui descrive la militanza politica per le giovani donne iraniane di quegli anni come un canale innovativo nelle relazioni che esse intrattenevano con il sesso opposto; ciò significava, attraverso quest'ultima, la facoltà di poter rivendicare il ruolo di attrici rivoluzionarie in una società in cui la separazione dei sessi era un tratto costitutivo e fondamentale; soltanto dunque nella militanza e nella lotta politica i due sessi potevano raggiungere un'equivalenza, fare parte del popolo, laddove in passato non potevano in alcun modo considerarsi parte della medesima categoria sociale; inoltre la politica ha la funzione di “purificare” l'interazione con i “non intimi”⁴³, nobilitando le relazioni tradizionalmente proibite dalla legge del *namus*, cioè la morale o l'onore della comunità, che si basa sulla buona condotta sessuale delle donne.

La Nafisi continua:

“ Organizzavano gruppi di studio per leggere e discutere *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, di Engels e *il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* di Marx. Negli anni '70, ci sentivamo tutti rivoluzionari - gli studenti iraniani come quelli americani ed europei. Cuba e la Cina erano gli esempi da imitare. Il gergo rivoluzionario e l'atmosfera romantica erano contagiosi, e gli studenti iraniani erano in prima linea. Si davano un gran da fare, a volte con provocazioni piuttosto dure, e finirono anche in carcere per avere occupato il consolato iraniano a San Francisco.”

L'atmosfera di un coinvolgimento rivoluzionario da lontano è evidente anche dai testi che l'autrice cita come opere fondanti per la contro-cultura del tempo: Marx, Engels, pilastri della filosofia occidentale, a cui gli studenti iraniani all'estero avevano più facilmente accesso rispetto invece alle opere lette in Iran, come quelle di Ali Shariati, che era l'autore più letto nelle università, e Al-e Ahmad in minor misura, o i sermoni dell'ayatollah Khomeini, diffusi tramite nastri che venivano divulgati nelle moschee e nei circoli rivoluzionari, o gli articoli dell'ayatollah Taleghani.

⁴³ Khosrokhavar, *op. cit.*, p. 125.

La Nafisi sta ricordando una mobilitazione intellettuale totalmente distinta da quella che si svolgeva in Iran, per esempio intorno alle moschee di Qom e del resto del paese nello stesso periodo, o nelle Università iraniane in quegli anni. Se infatti il coinvolgimento che colpiva gli strati più rurali del popolo proveniva dalle moschee, le classi medie e medio alte, rappresentate dalla nuova gioventù urbana, si riunivano in circoli clandestini presso l'università, di intellettuali che trovavano nella tradizione la legittimità dell'ideologia rivoluzionaria: poeti e scrittori persiani, ritenuti l'anima dell'identità iraniana, venivano letti in questo senso, in chiave anti-imperialista e come sostenitori di una nuova identità nazionale libera dal giogo straniero, e spesso era proprio per mezzo di una qualche forma d'arte che i giovani si aggregavano e si avvicinavano all'ideologia rivoluzionaria.

In realtà Azar Nafisi, figlia di una famiglia altolocata e in quanto tale studentessa residente all'estero, è già lontana dalla Rivoluzione ancora prima di emigrare definitivamente negli Stati Uniti, e descrive il coinvolgimento che gli studenti iraniani avevano all'estero come un sentimento più dettato dalla moda del momento (*"Negli anni '70, ci sentivamo tutti rivoluzionari- gli studenti iraniani come quelli americani ed europei"*) che non da una reale esigenza sentita di autoaffermazione politica. D'altronde la Nafisi, come i suoi connazionali studenti negli Stati Uniti in quegli anni, faceva parte di una classe sociale privilegiata (l'autrice è figlia del sindaco di Teheran ai tempi dello scià), che non era stata investita dal fermento e dall'esigenza di autoaffermazione che invece colpiva principalmente le nuove classi medie urbane.

"[...] Fu un periodo piuttosto schizofrenico, in cui tentavo di conciliare le aspirazioni rivoluzionarie con il genere di vita che preferivo. [...] L'opprimente nostalgia di casa mi suggeriva discorsi appassionati contro i tiranni al potere in Iran e i loro sostenitori americani, e pur senza riconoscermi fino in fondo nel movimento avevo comunque trovato una cornice ideologica che giustificasse una passione così smodata e incosciente.[...]"

Molti studenti iraniani delle classi medie o medio alte dagli anni '60 venivano mandati all'estero per completare la loro formazione e tornare in Iran con una specializzazione americana o europea; era lo stesso scià a promuovere lo studio all'estero, e molti studenti si trovavano ad essere catapultati in un paese straniero, soli, ad una giovane età; la nostalgia è un elemento ricorrente nella stragrande maggioranza dei racconti.

"Alle molte manifestazioni a cui ho partecipato gridando slogan contro il coinvolgimento americano in Iran, alle assemblee di protesta durante le quali discutevamo fino a tarda notte, convinti di parlare dell'Iran, ma in realtà assai più preoccupati di quanto succedeva in Cina, il pensiero di casa mia non mi abbandonava mai. Faceva parte di me, potevo evocarlo in qualsiasi momento e anzi il mio rapporto col mondo si basava su quell'immagine confusa."

Al di là del contenuto di *Leggere Lolita*, il cui linguaggio presuppone l'utilizzo della letteratura per illustrare la realtà o della realtà per capire meglio la letteratura, l'elemento del sogno, è a mio

parere, una delle chiavi di accesso alla comprensione del libro; non mi riferisco tanto al sogno maschilista che l'autrice attribuisce al regime, di rendere tutte le donne iraniane delle Lolite, in preda alla schizofrenia di un Humboldt⁴⁴ carnefice, quanto al sogno dell'autrice stessa sull'Iran: il paese è infatti agognato, idealizzato ed evocato con nostalgia, cristallizzato nel passato, per cui tutto ciò che avviene in seguito, e che trasforma il *suo* Iran in una Repubblica islamica, per lei non ha alcuna legittimità.

Con l'ulteriore sviluppo della narrazione si delinea più nettamente la sensazione di astratto che lega l'"esperienza rivoluzionaria" dell'autrice con la realtà: il segno dell'idealizzazione dell'Iran e della sua distanza sono i discorsi rivoluzionari fatti in America, discorsi che non hanno alcun contatto con la quotidianità reale del paese:

"Sì, quell'immagine era piena di discrepanze, se non addirittura di paradossi. Ne faceva parte la terra che conoscevo e di cui sentivo nostalgia, il paese dei genitori e degli amici e delle sere d'estate in riva al Mar Caspio, ma anche l'Iran fittizio che ci costruivamo assemblea dopo assemblea, litigando su ciò che secondo noi voleva il suo popolo. A quanto pare, secondo il movimento sempre più radicale degli anni settanta, il massimo desiderio del nostro popolo in patria era che non servissimo alcol alle feste e non ballassimo né suonassimo musica 'decadente'. Soltanto canzoni folk o inni rivoluzionari. E che le ragazze portassero i capelli corti o raccolti, se possibile astenendosi dal vizio borghese dello studio"⁴⁵.

In realtà, sulla base di quello che narra l'autrice, all'estero tutta l'ideologia del movimento rivoluzionario veniva banalizzata in pochi concetti chiave e fortemente estremizzati: si richiamava l'esempio rivoluzionario di altri paesi di stampo comunista come la Cina e la Russia, mentre in Iran, nonostante la presenza dei partiti comunisti quali il Tudeh e i Marxisti Fedy'in, l'ideologia Islamista rifiutava sia i modelli di capitalismo occidentale, sia il socialismo di stampo sovietico, secondo cui la religione non era altro che una sovrastruttura destinata a scomparire con l'eliminazione dell' sfruttamento e dell'alienazione; inoltre all'estero non era stata esportata la nuova figura femminile e femminista islamica nella sua complessità, reinterpretata da Ali Shariati, che consisteva nella donna musulmana istruita, capace di guidare le folle, detentrica di grande potere sul modello passato della tradizione sciita reinventata di Fatima e le altre. Mentre la eco lontano di ciò che risultava una legittimazione della modernità attraverso l'Islam, veniva semplificato in un mero ritorno al passato in cui le donne dovessero astenersi "dal vizio borghese dello studio".

Sia per questa partecipazione da lontano alla Rivoluzione iraniana, sia per il sogno tradito di un Iran cristallizzato nel passato, l'autrice sceglie come filo conduttore di *Leggere Lolita a Teheran* la

⁴⁴ Humboldt è il personaggio protagonista del romanzo *Lolita* di Nabokov, ossessionato dal desiderio di realizzare le proprie perverse fantasie pedofile.

⁴⁵ Khosrokhavar, *op. cit.*, p. 108-109.

difficoltà di adattamento ai cambiamenti inevitabili che essa ha portato; il velo diventa l'oggetto di recriminazione di tutto quello che, secondo l'autrice, è il tradimento della Repubblica islamica:

“ L'obbligo di portare il velo mirava a imporre l'omologazione sociale tramite un attacco alla libertà individuale e religiosa, e non era affatto un'azione rispettosa delle nostre tradizioni culturali. Imponendo un'unica interpretazione della religione valida per tutti, il regime islamico privava infatti i cittadini della libertà di pregare Dio nel modo che ritenevano più appropriato. Molte donne che portavano il velo, come mia nonna, lo facevano in virtù del loro credo religioso; mentre altre, come mia madre, che non lo indossavano ma si professavano comunque musulmane, adesso erano etichettate come infedeli. Il velo non rappresentava più la religione, ma lo Stato, che stava in questo modo privando dei loro diritti non solo atei, cristiani, ebrei, bahaisti, fedeli di altre confessioni, ma anche i musulmani stessi per i quali il velo rappresentava ormai più un simbolo politico che un'espressione di fede religiosa”⁴⁶.

Il velo contraddittorio emerge con la presa del potere da parte di Hezbollah, il partito più estremista; il simbolo politico di cui parla l'autrice diventa il primo segnale che la Rivoluzione sta entrando in un'altra fase: la istituzionalizzazione del potere da parte di una piccola fetta della popolazione; durante la rivoluzione islamica ogni azione diventa una scelta politica, anche truccarsi, o vestirsi. Per cui Hezbollah si trova a dover esasperare ogni gesto appartenuto al movimento spontaneo delle masse per convertirlo in legittimazione del proprio potere: velare le donne significa, da un lato, sigillare il taglio islamico che al rovesciamento dell'ancien régime si è dato; dall'altro far tacere gli uomini e le donne oppositori attraverso azioni visibili di repressione delle libertà, creando dei vuoti, di parola e di azione, e disgregando così il movimento.

Anche *Leggere Lolita* è, nel suo insieme, una storia di vuoti incolmabili, di guerre perse e di impotenza, come se per tutta la lettura l'intento dell'autrice fosse quello di narrare la frammentazione dell'identità dinanzi a una disfatta collettiva.

Dinanzi alla disfatta collettiva di un paese, la vita individuale dell'autrice si ricompone lontano dall'Iran, e con l'Iran non ha più nulla a che vedere, se non nel farne il tema della propria arte; la questione del velo viene spesso utilizzata dall'autrice per lanciare un messaggio preciso al lettore: esso è una denuncia nei confronti della Repubblica islamica, della non legittimità del governo dei Mullah in Iran e della difficoltà oggettiva e individuale di emigrare dal proprio paese, quando non lo si fa per motivi economici.

Marjan Satrapi ha dato un versione del tutto innovativa e ironica della Rivoluzione iraniana; la fumettista ha vissuto i grandi cambiamenti della storia iraniana contemporanea nella sua infanzia, attraverso cui filtra fatti importanti:

⁴⁶ Nafisi A., in *Chi ha paura dell'Iran*, a cura di Azam Zanganeh Lila, Sperling & Kupfer, Milano, 2006, p. 7.

“Ci siamo ritrovate velate, e separate dai nostri compagni. In tutte le strade c’erano manifestazioni anti e pro foulard. Mia madre fu immortalata da un reporter tedesco durante una di quelle manifestazioni. Io ero molto fiera di lei. La sua foto fece il giro di tutta Europa, e anche su una rivista del nostro paese. Mia madre aveva paura. Si tinse i capelli e per molto tempo portò gli occhiali neri”⁴⁷.

Per la Satrapi, a differenza della Nafisi, anche se esordisce con il tema del velo, esistono due tipi diversi di manifestazioni rivoluzionarie fatte dalle donne: quelle pro e quelle contro il foulard. Anche lei, che appartiene alla classe alta di Teheran, fa parte di una famiglia progressista, seppur religiosa, e sua madre è tra le donne che manifestano contro l’obbligo del foulard. La Satrapi si riferisce qua ad una precisa fase storica della Rivoluzione: se all’inizio del movimento, infatti, il carattere di opposizione del velo al regime imperiale è ciò che prevale, a partire della presa del potere da parte di Hezbollah esso diventa uno strumento di repressione, cambiando faccia proprio nel momento in cui il movimento spontaneo rivoluzionario si disgrega, radicalizzandosi dietro ad una minoranza religiosa.

“I miei genitori manifestavano tutti i giorni. ABBASSO IL RE. Le cose cominciarono a degenerare. L’esercito si era messo a sparare, e loro rispondevano lanciando pietre. La sera, a forza di camminare e lanciare pietre, i miei erano sfiniti, anche mentalmente. “

Da bambina cresciuta in una famiglia di intellettuali dalle nobili discendenze, (il nonno della Satrapi era un principe, e in seguito divenne primo ministro sotto Reza Scià), la fumettista narra del suo desiderio di partecipare a quelle manifestazioni che tanto infiammavano i suoi genitori e gli adulti intorno a lei:

“Eravamo scese in piazza proprio il giorno in cui non si doveva: “il venerdì nero”. Quel giorno c’erano stati così tanti morti in un altro quartiere della città che correva voce che i responsabili della carneficina fossero i soldati israeliani. Ma in realtà erano i nostri che ce le avevano date. Dopo il venerdì nero, i massacri si succedettero. Vi furono una gran quantità di morti. La fine dello Scià era ormai prossima...[...] Il giorno della partenza dello Scià, il paese conobbe la più grande festa della sua storia”⁴⁸.

Il Venerdì nero, infatti, fu la giornata che segnò la svolta del movimento rivoluzionario: in diverse città dell’Iran vigeva la legge marziale, mentre il comando di Teheran era stato affidato al generale Oveysi, uno dei “falchi”⁴⁹ del regime; tuttavia questa mossa politica non impedì, la mattina del venerdì 8 settembre, ad alcune migliaia di manifestanti di incontrarsi in piazza Jaleh, dove l’esercito, rompendo la tregua delle settimane precedenti, sparò sui manifestanti uccidendone diverse decine. La notizia del massacro di piazza Jaleh si diffuse rapidamente in tutti i quartieri

⁴⁷ Satrapi M., *Persepolis: storia di un’infanzia*, Sperling & Kupfer Editore, Milano, 2002, p. 5-6.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 39-42.

⁴⁹ Ly M., *Iran 1978-1982: una rivoluzione reazionaria contro il sistema*, Prospettiva Edizioni, Roma, 2003, p. 65.

popolari di Teheran, cosa che automaticamente provocò enormi raggruppamenti spontanei di persone che circondarono pacificamente i presidi dell'esercito nelle strade e ai principali incroci: l'esercito aprì nuovamente il fuoco e i morti furono migliaia. Dopo il venerdì nero fu chiaro a tutti gli iraniani, anche quelli che erano inizialmente indecisi sulle parti da prendere che un ritorno allo status quo sarebbe stato impossibile: si era giunti al punto di non ritorno.

La rivoluzione iraniana nella versione di Persepolis, viene vista come una Rivoluzione di sinistra, tradita da un'insidiosa piega religiosa, spuntata verso la fine della Rivoluzione, intollerante e altamente repressiva:

“E' davvero incredibile. La Rivoluzione è una Rivoluzione di sinistra e la Repubblica vuole chiamarsi islamica!”

“Non preoccuparti. Tutto s'aggiusterà. In un paese per metà analfabeta non si può radunare la gente intorno a Marx. La sola cosa che li possa unire è il nazionalismo e la fede religiosa...”⁵⁰.

Il finale di Persepolis è, nella sua ironia, un finale strappa lacrime: la giovane protagonista della storia, che è l'autrice stessa, è costretta ancora giovanissima a lasciare la sua famiglia e l'Iran alla volta di Vienna. Di nuovo viene messo in enfasi il legame tra Rivoluzione e diaspora, mentre se in *Persepolis* la nostalgia come evocazione di un ricordo non è costantemente presente come in *Leggere Lolita*, tuttavia essa compare nel fumetto finale come presagio di qualcosa che caratterizzerà tutto ciò che al lettore è solo dato da immaginare avverrà in futuro: Marji dal vetro della sala d'attesa dell'aeroporto si volta e con sgomento vede la mamma svenuta per il dispiacere di vedere la figlia partire.

Le storie individuali di donne iraniane famose che abbiamo preso in considerazione sono storie rielaborate sottoforma di arte o scrittura, e in quanto tali non devono essere considerate come prodotti giudicabili dall'etichetta che le rimanda ad un'unica categoria: *donne iraniane intellettuali*, con il rischio di banalizzare le loro opere, trasformandole in mere “testimonianze di un'etnia”. Non è questo l'intento. Piuttosto, c'è da considerare che la produzione artistica di queste donne ha come base comune un'esperienza individuale e collettiva insieme, la Rivoluzione Iraniana, che in seguito ha determinato le scelte di ciascuna di queste artiste in merito alla propria vita individuale e alla propria produzione artistica, ma soprattutto riguardo alla costruzione della propria identità di personaggi pubblici grazie all'arte, e di un'identità privata e in parte sofferta, in quanto identità della diaspora.

Diaspora e Rivoluzione sono apparse nel loro binomio inscindibile anche durante la ricerca da me condotta per la tesi di laurea nel 2003 sulla presenza iraniana a Torino e a Madrid⁵¹. La Rivoluzione

⁵⁰ Satrapi, *op. cit.*, p. 62.

⁵¹ Tesi di laurea di Sara Hejazi, *Un'immigrazione atipica: la presenza iraniana a Torino e a Madrid*, 2003.

era il punto di partenza, nella storia individuale delle iraniane, dal quale si sviluppavano in seguito le mille ragioni della diaspora, in quasi tutti i casi definitiva, in Occidente. Racconta una farmacista: “Grazie ai miei amici del liceo mi ero avvicinata ad un circolo di scrittori e pensatori iraniani. A me piaceva molto la poesia, sia leggerla che scriverla, per cui loro erano diventati i miei modelli. Non leggevamo solo le poesie nostre, ma anche quelle della nostra letteratura. Mi piaceva molto la poetessa Forugh Farrokhzad. Allora era il 1976, leggevamo poesie che parlavano di ribellione, di rivolta, di lotta. Questo è stato l’inizio del mio avvicinamento alla politica.”

Il pensiero rivoluzionario anticipa di qualche anno le ondate di manifestazioni che in seguito rovesciarono il regime ed ha un forte legame con ogni manifestazione e forma d’arte espressiva, la poesia, il teatro, le arti figurative.

“Nei giorni della Rivoluzione avevamo sperimentato la potenza dell’unità; credevamo di poter sconfiggere qualsiasi nemico, quando lo Scià se ne è andato abbiamo fatto una festa grandissima. Non avrebbero potuto imporci il velo, pensavamo. Dopo tutto ciò che avevamo conquistato noi dopo anni di lotta. Non ci siamo arrese fino al 1981. Ci fu una grossa manifestazione. Avevano partecipato 500'000 persone: studenti, lavoratori, tutti. Noi ragazze eravamo contro il chador. Dovevamo andare a piedi dalla via principale di Teheran al Palazzo del Consiglio Religioso. L’intenzione era quella di fare una manifestazione pacifica. Eravamo circondati dai *pasdaran*. La manifestazione era stata considerata illegale, come quando c’era lo Scià. Fu un massacro. Arrestarono molte delle nostre compagne. Secondo la legge islamica, una vergine non può essere giustiziata, quindi le più giovani venivano prima violentate e poi uccise. Dopo questo, i miei genitori continuavano a dirmi che dovevo andarmene, che sarebbe stato pericoloso per me. Me ne andai, ma ero sicura che sarei tornata. Sono cambiate molte cose..”

La nuova figura dei *pasdaran* era emersa nella fase finale della Rivoluzione, come braccio repressivo del Nuovo Stato costituito; secondo Khosrokhavar, che tenta di definire il prototipo di chi diventava *pasdar*, esso oscillava tra i due personaggi antagonisti del rivoluzionario fanatico e dello speculatore senza scrupoli, agendo come l’uno e l’altro insieme, da un lato reprimendo e dall’altro arricchendosi illegalmente⁵². Anche questa farmacista, come Mehrangiz Kar, e molte altre, non può più tornare in Iran, a causa del suo attivismo politico, protratto ancora oggi, dall’esilio. In questo caso è evidente come le scelte di una donna durante il periodo rivoluzionario, i circoli, i gruppi o sottogruppi che frequentava, hanno avuto il potere di determinare tutte le scelte che sono avvenute in seguito: partire, non sposarsi per continuare la militanza, vivere nell’utopia del ritorno. Il regime non perdona infatti soprattutto chi ha fatto militanza e opposizione alla Repubblica islamica, anche se sono passati ormai quasi trent’anni.

Non continua la militanza politica invece una biologa residente a Torino:

⁵² Khosrokhavar, *op. cit.*, p. 35.

“Nel 1979 facevo il quarto anno di liceo a Rasht. Ci distribuivano molti volantini, anche a scuola, di nascosto; una cosa che mi ricordo era l’unità di tutti noi. Ero giovane, non sapevo chi ci fosse dietro l’organizzazione delle manifestazioni, quale partito politico...si, l’ideologia era di sinistra.... Ma non aveva tanta importanza, eravamo tutti uniti. Perché eravamo uniti? Sì, si può parlare di unanimità. Perché sotto lo Scià non avevamo alcuna libertà, non c’era la democrazia, c’era la SAVAK. E poi c’era troppa libertà, ma in un senso non positivo. Libertà che con noi non aveva nulla a che fare. Sì, mi riferisco allo gharbzadeghi. Gharbazadeh erano gli uomini, di più le donne di una certa classe sociale, che sfoggiavano macchine, vestiti, i profumi francesi, così. Non c’entravano niente con il nostro paese.”

Dall’esordio della testimonianza di questa biologa emergono subito due aspetti importanti per capire meglio la complessità della Rivoluzione e il ruolo della donna in essa: il primo è la sensazione di unità che esiste in quella che Khosrokhavar chiama la prima fase della Rivoluzione, quella dell’unanimità⁵³. In realtà la percezione di chi partecipa alla Rivoluzione in questa fase è la totale assenza di forze politiche alla guida della rivoluzione, mentre il movimento spontaneo delle masse appare guidato esclusivamente da una volontà unanime di rovesciare il regime monarchico. A questo fenomeno viene ricondotta la debolezza del movimento femminile, in quanto carente di specificità, poiché assorbito dal movimento apparentemente amorfo della massa rivoluzionaria. Il secondo aspetto è proprio il riferimento identitario che l’intervistata fa al concetto di gharbzadeghi; lo gharbazadeh non è solo il tipo occidentalizzato, decadente ed *estraneo* ad una presupposta cultura o tradizione (si riferisce ad un *noi* sottinteso), ma è il simbolo di troppa libertà. Un riferimento alla cultura “nostra” è presente anche nella testimonianza della farmacista, che parla di circoli letterari in cui la lettura e la reinterpretazione di poeti come Hafez, o Rumi, o la poetessa Forugh Farrokhzad servono a ribadire da un lato l’appartenenza nazionale per mezzo di un patrimonio artistico storico (i poeti persiani), dall’altro rimarcare i valori positivi del *noi* ricostruito contro il decadentismo imperialista della monarchia.

Tenuto conto di questo e del fatto che la caratteristica dei rivoluzionari era proprio la giovane età, bisogna chiarire cosa poteva intendere una giovane rivoluzionaria, nel 1979, per “troppa libertà”. Evidentemente non era *quella* (essere occidentali) la libertà a cui i giovani iraniani, e soprattutto le giovani iraniane, aspiravano. Da un lato lo Scià promuoveva un tipo di atteggiamento occidentalizzato, dall’altro reprimeva ogni libertà di espressione, di parola, o libertà politica. Il velo non è ancora in questa fase nettamente definito come elemento di identificazione politica o di opposizione, perché, tra l’essere gharbzadeh o essere velata esisteva una via di mezzo di semplicità, che era forse la più diffusa nelle classi medie:

⁵³ Khosrokhavar, *op. cit.*, p. 33.

“Io non mi velavo, neanche le mie compagne. Ma non ero gharbazadeh. Vestivo in modo semplice, poi facevo atletica, ero sportiva. Non mi interessavano i trucchi e le minigonne. Ma vedi, queste donne gharbzadeh erano fuori luogo, come delle estranee. No, per noi erano molto negative. Io non avevo letto Ahmad e Shariati, perché tanto ne parlavamo già tanto, tra di noi, non c’era bisogno di leggerlo. Le manifestazioni partivano sempre o dall’Università o dal cimitero. Bisognava lottare con i nostri genitori per andarci. Mia madre chiudeva la porta a chiave, non voleva che io andassi. Certo, sai quanti ne morivano? Iniziava sempre come una manifestazione pacifica, e poi finiva che dovevi scappare, se no davvero ti ammazzavano. Sembrava un film dei partigiani. A Teheran mio fratello ha perso un piede nella manifestazione. Un giorno ci hanno chiamato per dirci che un medico volontario l’aveva nascosto nei sotterranei di una libreria vicino all’Università. Non poteva portarlo all’ospedale, se no l’avrebbero ammazzato. L’abbiamo curato noi, io ogni sera gli facevo la medicazione. Sai questi medici volontari si nascondevano nelle librerie vicino l’università, così quando sparavano sulla folla i feriti potevano trovare subito soccorso lì vicino. Dipendeva dalla ferita, se ti salvavi. Tanti volontari si organizzavano così. C’era una grande unità. Ma non era islamica, la Rivoluzione. Dopo è diventata islamica.”

Come Azar Nafisi e Marjan Satrapi, anche l’intervistata sottolinea il fatto che la Rivoluzione sia diventata islamica dopo, ad un certo punto. ...

“Già un po’ di tempo prima che lo Scià se ne andasse, tutti sapevano che se ne sarebbe andato. I soldati non sparavano più. Allora noi ragazze mettevamo i fiori, i gerani, nei fucili. Ormai avevamo vinto. Abbiamo fatto una bella festa quando se n’è andato. Solo le famiglie molto religiose ascoltavano Khomeini. Per noi non era importante. C’era l’ayatollah Taleghani che era molto moderato. Parlava del velo, dicendo che sì, non doveva diventare obbligatorio, che bastava solo coprire i capelli per strada. Era molto tollerante. Un giorno, a Rasht c’era un grande parco chiamato *paarch-e-sciàr*. Lì vicino c’era una sede degli ufficiali della Savak. I rivoluzionari più estremisti sono andati e li hanno impiccati tutti. Tutti al soffitto. E tutti andavano a visitare questa stanza con i poliziotti appesi. Io non sono entrata, mi faceva impressione. Ma davvero era diventato quasi un luogo di pellegrinaggio. Poi sono partita, prima che scoppiasse la guerra. “

Nella testimonianza della biologa non si fa esplicitamente riferimento alla nostalgia in relazione al binomio rivoluzione-diaspora, in quanto l’intervistata, come molte iraniane immigrate torna spesso in Iran, anche se si tratta di un ritorno da turista, distaccato, in un paese in cui si va a ritrovare i propri affetti, più che una quotidianità perduta.

Ma che cosa accomuna tra loro le donne iraniane e i loro racconti sulla Rivoluzione? Alcuni elementi sono ricorrenti, pur considerando la specificità di ciascuna situazione individuale: innanzitutto, abbiamo già detto che per la maggior parte di loro, la Rivoluzione è sinonimo di diaspora, perché è l’origine dell’esilio. Da questa condizione scaturisce un altro elemento ricorrente:

la nostalgia. Esso si trova in *leggere Lolita*, in *Persepolis*, in alcune interviste rilasciate dall'avvocata Mehrangiz Kar, nelle testimonianze delle iraniane che non possono più tornare. Un terzo elemento è la sensazione di unità sperimentata durante l'attivismo politico rivoluzionario: in quel frangente tutte le donne che vi hanno partecipato, intellettuali e non, hanno sperimentato una nuova forma di aggregazione unanime, e un nuovo modo di relazionarsi con il sesso opposto: la politica, le manifestazioni, gli ideali rivoluzionari diventano un luogo "neutro", dove l'interazione tra i sessi è possibile in quanto viene subordinata a movimenti di massa per rovesciare il governo.

In ultimo, il ruolo del velo accomuna le donne della rivoluzione che abbiamo preso in considerazione: per tutte, l'Islam non è parte fondante, all'inizio del movimento, dell'ideologia rivoluzionaria, ma è una delle molteplici forze destabilizzatrici della gioventù iraniana degli anni '70. Il velo, Se per alcune è un legittimo segno di opposizione politica, per altre è un elemento irrilevante fino all'ultima fase della rivoluzione, la presa del potere da parte di Hezbollah: è solo allora infatti, che le donne scendono in piazza contro l'obbligo del velo, o, alcune, a favore; per quelle a favore del velo, esso rappresenta due elementi importanti: il primo è la legittimazione, negli strati più religiosi della popolazione, dell'uscita nella società della giovane donna iraniana, che grazie al velo e alla tutela dell'onore (namus) di cui la Repubblica islamica stessa si fa garante, ha accesso alla sfera pubblica della vita sociale; il secondo elemento rappresentato dal velo è la continuità con la rivoluzione; quando infatti ormai, nella fase finale del movimento si parla di Rivoluzione islamica, il velo diventa un ulteriore elemento che serve a sigillare l'unanimità iniziale della folla, che in realtà è già andata perduta; come alcuni ragazzi diventano martiri pur di non abbandonare l'utopia rivoluzionaria, come ben illustra Khosrokhavar, così le ragazze indossano il chador: la forza dell'utopia è ancora viva nelle menti dei giovani, nonostante i numerosi morti nelle manifestazioni e nonostante la minaccia di repressione che si sta abbattendo sul movimento.

Eppure il velo rientra in parte in quell'utopia nelle frasi che compaiono sui muri: *Sorella, attenta al tuo velo; fratello, attento ai tuoi occhi*⁵⁴, in ricordo di un tempo non tanto lontano in cui velarsi era davvero un atto rivoluzionario.

⁵⁴ Questa frase viene citata in inglese come titolo del libro di L. Azam Zanganeh.

1.6 Ego e alter Ego

Uno dei meriti dell'ancien régime era stato quello di riuscire ad inventare *ex novo* un'identità della classe media⁵⁵, anch'essa recentemente emersa dalla modernizzazione e dall'arricchimento della società, in cui le donne avevano una propria collocazione, per quanto essa fosse ancora secondaria rispetto al predominio maschile nella sfera pubblica.

Era stata, in questo senso, creata una concezione generale della vita in termini di modernità consumistica e, allo stesso tempo, di modernità estranea o straniera, se si tiene conto che fin dalle origini il potere dei Pahlavi, e per *potere* non s'intende solo quello decisionale, bensì anche quello culturale, era stato legittimato dall'aiuto attivo degli inglesi (per la salita di Reza Scià al trono) e degli americani (per il colpo di stato contro Mossadeq nel 1953), e che questi fatti erano noti a tutta la popolazione.

In che senso la visione della vita, e così l'identità della donna, cambiarono sotto le ultime due monarchie dell'Iran, è evidente ascoltando i racconti, dell'epoca, delle donne della *middle class*, oggi settantenni, o guardando delle vecchie foto delle città iraniane negli anni '50 o '60. Mentre fino ai primi anni del novecento la maggior parte delle donne viveva esclusivamente tra le mura domestiche, a metà del secolo scorso si ebbe una fioritura della presenza femminile negli spazi pubblici d'Iran. Le donne borghesi della città appaiono nelle foto di allora vestite alla moda europea, con gonne lunghe fino al ginocchio che lasciano i glutei e le gambe; le pettinature ricordano quelle delle grandi star internazionali del cinema d'epoca, come Marilyn Monroe, ma anche Sophia Loren, Gina Lollobrigida, Ava Gardner, Marlene Dietrich. L'avvento stesso di sale cinematografiche in gran parte delle città d'Iran accompagnò la modernizzazione in corso con i suoi eroi e le sue eroine straniere, con il glamour, con le storie d'amore struggenti così lontane dalle pratiche, considerate allora retrò, di matrimoni forzati, o matrimoni esclusivamente finalizzati alla procreazione, e operarono una vera e propria rivoluzione di costume nella vita quotidiana. Vivien Leigh in *Via col Vento* divenne l'icona della donna forte e innamorata, contrastata nei suoi desideri da una società ottusa, bigotta e borghese, in cui si riconoscevano spesso le donne iraniane della *middle class* di allora:

“Mi piaceva molto *Gone with the Wind*. Non avevamo mai visto baci così appassionati, e poi lei per noi era il simbolo della bellezza assoluta. Per dire che una persona era bella, quando eravamo giovani, dicevamo: è come *Rossella O'Hara*”⁵⁶.

⁵⁵ Khosrokhavar, *op.cit.*, p. 175.

⁵⁶ Tahereh Khanum, Mashad, 2005.

Una foto di mia nonna, nel cui retro vi è scritto “Mashad, 1955” , scattata dunque qualche anno dopo il colpo di stato che ha destituito il nazionalista Mohammad Mossadeq, c’è un gruppo di donne in fila, (tra cui lei) in una strada polverosa della città, tutte in posa per farsi fotografare. Le gambe scoperte, le scarpe col tacco scuro. Tutte sfoggiano sorrisi smaglianti, occhi e labbra truccate e capelli scuri, raccolti dietro la nuca come si usava allora. Dietro la fila spunta il cofano di una macchina decappottabile, che non so riconoscere. Quella foto rappresenta per me, tra le vecchie foto di famiglia, il cartellone pubblicitario dell’epoca dello Scià. Racchiude in sé, nei sorrisi di quelle giovani donne in fila, disciplinate, l’essenza del nuovo modello identitario femminile, di cui parla Khosrokhavar in *Antropologie de la Revolution iranienne* costituito da: bellezza e cura del proprio corpo (trucco, pettinatura), (auto)- disciplina (tutte in fila), sguardo ad Ovest (vestiti occidentali), ostentazione delle nuove possibilità di consumo (spunta la decappottabile).

Non si è più dunque trattato, alcuni anni dopo, negli anni settanta e della Rivoluzione, di una semplice riproposta della questione del velo dinnanzi cui mettere le donne tentate dalla Cultura-Mondo percepita come satanica, o come cultura del Male, ma di un grave e reale problema iraniano di identità dinanzi al velo e all’occidente, e di auto definizione di tutta la società, i cui tentativi di soluzione sono ancora oggi malintesi, estremi, o troppo deboli e infondati.

Nel 1978 la cultura dominante ha così deciso di frapporre tra uomo e donna tutto lo spessore del velo, che fosse quello rigoroso delle zone urbane o quello morale e meno visibile nell’abbigliamento delle zone rurali, perché si trovava alla disperata ricerca di una nuova autenticità identitaria da contrapporre ad una situazione complessa e incerta dal punto di vista politico, morale, spirituale, e da contrapporre a quella creata dall’ancien regime; il velo avrebbe dovuto esprimere nella sua fisicità la differenza tra i sessi e la disparità tra di essi, in nome di un’età dell’oro islamica, in cui ogni cosa era al proprio posto, e decaduta a causa dall’estraneità e dell’asservimento agli stranieri dei regimi monarchici del secolo passato.

Eppure, la nuova identità femminile della classe media si era riflettuta anche nella visione che le giovani donne avevano recentemente sperimentato di se stesse *attraverso* gli occhi degli uomini, in termini di complicità con essi: essere guardate o ammirate, essere desiderate perché fisicamente attraenti; esibire un’acconciatura, un tipo determinato di abbigliamento, anche tutto questo era parte della costruzione dell’identità.

Si può dunque parlare di schizofrenia dell’identità femminile iraniana, allorquando è svanita, per le donne, la possibilità di costruire *fisicamente* se stesse anche attraverso lo sguardo dell’*altro* maschio, che in questo processo di auto definizione diventa l’oggetto destinatario della nuova e riscoperta fisicità femminile dell’epoca Pahlavi?

Per dirla ancora una volta con Farhad Khosrokhavar:

“Le classi sovresposte alla Cultura -Mondo sotto il regime imperiale hanno sofferto per la Rivoluzione non solamente in termini economici, politici, sociali, ma anche e soprattutto sul piano identitario. Esse si sono viste rifiutate sia nelle loro abitudini di consumo che nelle rappresentazioni di se stesse, nella coscienza di sé in quanto esseri umani in carne ed ossa, dotati di una specifica corporeità”⁵⁷.

Il nuovo corpo femminile appena sbarazzatosi della sua propria antica copertura, ha dovuto soffrire del proprio abbruttimento sotto un nuovo velo che non sentiva più come un'estensione naturale di sé, a differenza del passato in cui esso si nascondeva volentieri dietro il chador protettore che gli conferiva identità e sicurezza.

Così, la pratica di vedersi nello specchio dello sguardo altrui (maschile), capace di confermare alla donna la propria identità e la propria bellezza, la propria realtà fisica, entrata ormai a far parte della nuova identità delle donne della classe media e alta, ma anche delle giovani delle classi popolari delle città, e la pratica di affermazione personale attraverso l'autonomia del corpo, sono entrambe svanite a seguito della Rivoluzione islamica che ha voluto cancellare dalla sfera degli spazi pubblici il corpo femminile (persino i manichini, come illustra nel primo capitolo Mehrangiz Kar).

Ma è necessario oggi tornare sulla questione della fisicità, e porsi la domanda se davvero le donne iraniane siano assenti fisicamente dagli spazi pubblici della Repubblica islamica. Non mi riferisco al semplice fatto che, proprio perché è un oggetto molto visibile, il chador conferisca paradossalmente alle donne la visibilità che intende toglierli. Mi riferisco a una reale visibilità femminile negli spazi pubblici, che non sia attribuibile esclusivamente ad un eccesso di non –visibilità, costituita dall'apparizione nelle strade delle città e dei paesi iraniani di “fantasmi neri”, che camminano svelte a testa bassa; ma, come ai tempi del Pahlavi, ad una nuova interpretazione della fisicità all'interno delle norme rigide Islamiche, che scaturisce da volti appariscenti perché truccati, o da altre tecniche di seduzione e di abbellimento del sé, che permettono la rinascita del gioco tra i sessi di rispecchiarsi le une negli occhi degli altri, e viceversa, nonostante l'obbligo di velarsi.

Non credo, in realtà, che si possa negare l'esistenza di una reale schizofrenia identitaria delle donne iraniane a seguito delle esperienze storiche che hanno cambiato la loro vita e il loro modo di comportarsi, vestirsi, mangiare, procreare, lavorare, studiare e tutti gli ambiti possibili della complessità.

Tra gli intellettuali iraniani della diaspora, questa schizofrenia femminile è spesso menzionata per evidenziare quanto la Rivoluzione abbia danneggiato l'"anima" del paese. D'altronde, le donne hanno dovuto sentirsi dire, spesso con la forza, cosa dovevano o non dovevano fare, indossare, pensare, dire, nella sfera pubblica, dai governi del secolo passato, e ogni qualvolta c'era da parte loro un tentativo di definirsi, adeguandosi ai cambiamenti sociali in corso, un nuovo grosso

⁵⁷ Khosrokhavar, *op. cit.*, p. 175.

cambiamento sconvolgeva nuovamente tutte le loro certezze. Questa situazione sociale può aver causato una reale schizofrenia tra le donne che hanno vissuto a cavallo dei grossi cambiamenti che hanno scosso l'Iran del novecento: penso a mia nonna, così elegante ed europea in quella foto degli anni cinquanta, e poi coperta da un lungo e deprimente chador nero, che fa la fila per comprare il pane trent'anni dopo.

Penso alle donne intellettuali della diaspora, che raccontano con quanta difficoltà siano sopravvissute mentalmente al periodo postrivoluzionario, all'attenzione morbosa che il regime riservava al loro abbigliamento, alla loro fisicità, alla loro presenza sulle strade delle città. Una schizofrenia tale da poter essere sopportata solo con l'emigrazione, con una nuova costruzione del sé lontano dal regime islamico.

Ma si può davvero parlare di schizofrenia oggi tra le giovani donne iraniane che sono cresciute sotto il regime e non hanno conosciuto altre forme di governo, se non filtrate dal passato dai racconti dei genitori, o provenienti da un *altrove* lontano, come la televisione satellitare o internet?

Non credo proprio.

Mi trovavo con *Goli*, studentessa, amica, cugina e informatrice in una strada affollatissima del centro di Mashad 2005.

Erano circa le nove di sera, ma, visto il traffico e la folla per le strade, potevano benissimo essere le tre del pomeriggio (in occidente s'intende, visto che in Iran fino alle cinque p.m. tutto è chiuso per la pennichella pomeridiana). Scopo della nostra uscita serale era quella di *divertirci*, cioè conoscere ragazzi. I preparativi per l'uscita erano stati lunghissimi: dapprima ritoccare le sopracciglia, attraverso dolorosi processi di depilazione, poi mettere uno strato di trucco, *khol*⁵⁸ per il contorno occhi, infine il rossetto, poi con massima naturalezza (di *Goli*) un *rupush* ordinario (cioè né corto, né lungo) e un foulard colorato sulla testa, e via, pronte per uscire. Il fatto che fossi sposata era davvero secondario secondo mia cugina, perché essendo occidentale mi era concessa qualsiasi eccezione. Il regime islamico è fatto anche di aperture.

Dunque arrivate in questo quartiere cittadino famoso per essere luogo di incontri tra ragazzi e ragazze mi si è aperto dinanzi agli occhi, come spesso mi è successo in Iran, un universo del tutto nuovo. Tra la folla c'erano ragazze di ogni genere: quelle coperte dalla testa ai piedi, che non tentavano in alcun modo di essere appariscenti (o forse non era loro permesso esserlo), e che si trovavano lì per stare in compagnia, e quelle poco coperte, che portavano un *rupush* che bastava a malapena a coprire i glutei, ma lasciava scoperte le cosce avvolte in *jeans* attillati, e che erano molto appariscenti, fino alle *dark* metallare, con il rossetto nero e l'orecchino al naso, e le *punk*, dal cui foulard spuntavano ciocche di capelli blu o fucsia che cadevano sulla fronte.

⁵⁸ Una sorta di *eyeliner*, che si usa anche in Turchia.

La situazione però era stressante. Passeggiare per quelle strade significava continuamente essere urtati dalla folla; ragazzi, e tantissimi ragazzini, ammiccavano alle ragazze in tutte le direzioni, e migliaia di auto con le autoradio al massimo volume (la musica sarebbe proibita in Iran) sfilavano nel corso, e ogni volta che attraversavamo rischiavamo di essere investite, usanza molto comune nella folle guida iraniana, in cui non esistono semafori, pedoni e segnaletica stradale.

Goli mi ha spiegato che se qualcuno che vedevi tra la moltitudine ti interessava, bastava uno sguardo, un sorriso, e lui, se ricambiava l'interesse, si sarebbe avvicinato velocemente porgendoti il suo numero di telefono e poi allontanandosi. A quel punto, se davvero si era state colpite dal giovane, si poteva telefonare per un ulteriore appuntamento furtivo o per approfondire la conoscenza.

A volte accadeva il contrario, erano le ragazze più coraggiose a dare il numero di telefono ai ragazzi che le interessavano, ma questa era l'opzione più rara, e comunque si rischiava di fare la figura della ragazza "facile". Insomma, erano proprio quelle molto trasgressive, o quelle con problemi di droga a fare il primo passo.

La prima domanda che mi sorse spontanea, vista la folla, era: ma con quanti bigliettini da visita e numeri di telefono già scritti si doveva uscire affinché la distribuzione andasse davvero a buon fine, cioè avesse un seguito?

Ma *Goli*, ridendo, mi ha spiegato che l'incontro di per sé raramente andava a buon fine, e che comunque non era quello l'importante! Il gioco, mi disse, almeno per lei e le sue amiche, stava nel vedere *quanti* numeri di telefono totalizzavi, che equivaleva a quantificare a *quanti* ragazzi eri piaciuta.

Lei e le sue amiche spesso facevano la gara. Il succo del discorso è che vinceva la più bella, la più elegante, la più affascinante, ma il bello del gioco, vista la moltitudine di partecipanti e di possibilità, è che non vinceva sempre la stessa ragazza. Si può dunque davvero parlare di crisi identitaria femminile in relazione alla fisicità? A parte l'esempio che ho fatto, basta camminare per le strade di Teheran, come di Mashad, per vedere come le giovani iraniane siano fisicamente presenti sulla scena pubblica, e come lo siano anche in modo aggressivo o provocante. Oltre alle già citate donne alla moda, coperte da strisce di foulard e *rupush* quasi inesistenti, che lasciano intravedere ogni loro sinuosità, a parte le dita dei piedi dipinte con lo smalto che spuntano dai sandali d'estate, a parte i volti truccati e perfetti di tantissime donne che si vedono e che si notano subito per le strade, io credo che per le giovani iraniane questa sia l'epoca della rivalse fisica sulla Repubblica islamica, da quando essa è nata. Oggi la Repubblica islamica, a differenza degli anni ottanta, per esempio, non ha più alcun controllo sugli *eccessi* femminili nel vestirsi o truccarsi, perché il fenomeno è talmente comune, che servirebbero troppi *basiji* o *komiteh* per fermare tutte le donne truccate che si vedono in giro.

Se la fisicità femminile non stesse d'altronde vivendo la propria rivalse sulla Repubblica islamica, non si spiegherebbe, altrimenti, l'importanza che da tutti, uomini, donne e bambini, viene data alla bellezza del corpo delle donne, e a che questa sia ben visibile pubblicamente. Intanto l'Iran è il paese che realizza più operazioni al naso al mondo in proporzione agli abitanti. La chirurgia estetica è talmente comune, e (relativamente) a buon prezzo, che vi ricorre la maggior parte delle donne della classe media e le giovani della classe popolare. Dal *botox* per le più mature, al tatuaggio-trucco permanente, all'elettrocoagulazione, all'operazione al naso e la liposuzione per le più giovani, rincorrere la bellezza è ormai diventato un *must* tra le donne, e anche tra gli uomini iraniani.

Tra le studentesse che ho intervistato, quasi tutte avevano il naso rifatto e più volte, diventando amiche, mi hanno espresso il consiglio che me lo rifacessi anch'io. In fondo, a pensarci bene, per poter raccogliere numeri di telefono per strada, indossando un foulard e potendo mostrare poco il corpo bisogna per lo meno avere un volto che da solo, senza capelli (se non qualche ciocca) attiri su di sé tutta l'attenzione: e per far questo c'è bisogno di un naso perfetto, possibilmente alla francese.

Dunque la schizofrenia identitaria delle donne iraniane si presenta ad un bivio: da un lato ci sono le donne mature della classe media: molte di loro sono andate via dall'Iran e hanno raggiunto fama e successo parlando dell'Iran. Altre sono rimaste, e hanno sofferto molto per raggiungere una posizione professionale di rilievo nella Repubblica islamica. Molte non hanno realizzato le proprie aspirazioni e molte sentono di aver perso qualcosa credendo nella Rivoluzione, e vivono oggi in modo schizofrenico perché hanno identità estremamente mobili e fragili: esse si spostano da una parte all'altra del pianeta, e si portano addosso il peso del velo e di una contestazione spesso intellettuale, altamente critica, e piena di amarezza.

Dall'altra c'è una gioventù iraniana in grande fervore. Le ragazze hanno incorporato le stranezze della Repubblica islamica alla loro vita in modo così naturale che quasi non hanno più alcun peso: l'esperienza di essere fermate e portate in questura per aver preso un gelato con un compagno dell'università è qualcosa da metter in conto nella quotidianità iraniana, che va contrastato con un atteggiamento di sfida costante al regime; il giorno dopo si ripresentano a prendere il gelato nello stesso posto con lo stesso compagno. E la vita continua. Non si sentono frustrate perché non possono esprimersi da un punto di vista estetico in quanto vivendo e crescendo nel regime, hanno sviluppato mille modi creativi per essere se stesse in Iran anche nelle maniere stravaganti che si usano in occidente: esse usano tacchi a spillo e rossetto contro i *komiteh* e la repressione, hanno una cura estrema della propria bellezza per ribadire la propria presenza fisica nel regime.

Questa guerra dell'aspetto fisico non ha tuttavia nulla a che vedere con la religiosità delle ragazze o la morale; è infatti la comunità stessa, più che la Repubblica islamica, a guidare la morale dei giovani affinché non sia "corrotta", come si è visto nel paragrafo dedicato al *Khostegari*, il rituale

dell'accordo matrimoniale, che rimane oggi un affare di tutta la comunità, a differenza della verginità femminile che invece ha perso il suo ruolo di *namus* della famiglia.

In questi termini io credo che non passerà molto tempo prima che le ragazze in Iran, un giorno, decidano di smettere di portar il velo. Così, di punto in bianco, come quando hanno iniziato a truccarsi, o a metter i jeans attillati, senza che il regime potesse davvero fare qualcosa a riguardo. Per il foulard ci vorrà più tempo senz'altro, a causa della sua valenza politica e religiosa, e anche a causa del valore anti-occidentale che esso ha acquisito negli ultimi decenni del secolo scorso. Ma è anche vero che in Iran persino lo smalto sulle unghie di una giovane donna può avere una valenza politica, ed è oggi un vero atto di ribellione al regime. Dunque non si scende più in piazza con in bocca un'ideologia, per contrastare un governo oppressivo in Iran; la lotta continua a combattersi, ma ha come terreno proprio il corpo femminile e la sua identità, ed in piazza si scende spesso e volentieri, ma lo si fa con qualsiasi pretesto: i mondiali di calcio, il ritorno del premio Nobel Shirin Ebadi da Parigi, lo si fa per manifestare la propria presenza fisica, ma senza ideologie sullo sfondo. Perché, in fondo, i rimpianti rivoluzionari e la nostalgia del passato, o la schizofrenia culturale, sono caratteristiche di una generazione rivoluzionaria estremamente diversa dalle giovani e, sempre in maggior numero istruite, ragazze iraniane di oggi, che non hanno ancora alcun rimpianto, ma centinaia di desideri da realizzare, e per cui sono disposte a tutto.

Bibliografia

- Adelkhah F., *Being Modern in Iran*, Khartala, Paris, 1998
- Adelkhah F., *La Révolution sous le voile*, Paris, Karthala, 1991
- Afary J., *The Iranian constitutional revolution* New York, Columbia, 1996
- Afkhami M., *A future in the past: The pre-revolutionary Women's Movement*, a c. di R. Morgan *Sisterhood is global*, Garden City, Anchor Books, 1984
- Afkhami G., R., *The Iranian Revolution: Thanatos on a National Scale*, Middle east Institute, Washington, 1985
- Al-e Ahmad A., *Occidentosis : A Plague from the West*, Mizan Press, Berkley, California, 1984
- Algar H., *Chador in Islamic Persia*, in *Enciclopedia Iranica*, London, 1996
- Amin C. M., *The making of the modern Iranian women : gender state policy and popular culture, 1865-1946* Gainesville, FL: Univesity Press, Florida, 2002
- Andersen B., *Le comunità immaginate*, Il Manifesto Libri, 1996
- Arjomand S.A., *The Turban for the Crown: the Islamic revolution in Iran*, Oxford University press, 1988
- Arjomand S. S., *A Summary of Fatima's Biography*, Editorial Board of Dar Rah-I Haq Institute, Mashad, 2003
- Appadurai A., *Modernità in polvere*, Milano, Meltemi, 2004
- As'ad Wahid al Qasim M., *The truth about the Shi'ah Ithna-asheri faith*, Ofuq Press, Qom, 2000
- Azam Zanganeh L., *Chi ha paura dell'Iran? Ritratto di un paese oltre la censura e i luoghi comuni*, Sperling & Kupfer Editori, Milano, 2006
- Azari, F., *Women of Iran : the Conflict with fundamentalist Islam*, London, Itaca press, 1983
- Banuazizi, A., *Iranian National Character: A Critique of Some Western Perspectives*, in *Psychological dimensions of Near eastern Studies*, Princeton studies in the Near East, Princeton, Darwin press, 1973
- Brumberg D., *Reinventing Khomeini: the Struggle for Reform in Iran*, University of Chicago Press, Chicago, 2001
- Caplan P., *The cultural Construction of Identity*, Tavistock, London, 1987
- Corbin H., *En Islam iranienne*, Gallimard, Parigi, 1971

- Doumani B., (ed. by) *Family History in the Middle East: Household, property, and Gender*, State University Press, New York, 1998
- Ebadi S., *Il mio Iran: una vita di Rivoluzione e speranza*, Sperling & Kupfer Editore, Milano 2003
- Echghi L., *Un Temps entre le Temps; L'Imam, le chi'ism et l'Iran*, Cerf, Parigi, 1992
- Eickelman Dale F., *Muslim Politics*, Princeton University press, 1996
- Fanon F., *the Wretched of the Earth*, trans. Costance Farrington, Grove Press, New York, 1966
- Fathi, A. *Women and the Family in Iran*, Leiden, Brill, 1985
- Favaro G. e Bordogna, *Donne dal mondo: strategie migratorie al femminile*, Guerini e Associati, Milano, 1996
- Friedl E., Afkhami M., *In the eye of the storm, Women in post revolutionary Iran*, London, Tauris, 1994
- Grillo R., *Riflessioni sull'approccio transnazionale alle migrazioni*, in *Afriche e Orienti*, n. 3/4 autunno inverno 2000 p.9
- Hegel F., *Fenomenologia dello spirito*, a cura di Cicero V., Bompiani, Milano, 1995
- Hannerz, U., *Esplorare la città, antropologia della vita urbana*, Il Mulino, Bologna, 2001
- Imam Khomeini R., *Islamic Government*, The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Work, Teheran, 2002
- Kandiyoti D., *Women, Islam and the State*, Macmillan Press, London, 1991
- Keddie N. R., Baron, B., *Shifting Boundaries in Sex and Gender*, Yale University Press, London, New Haven, 2002
- Keddie N. R. *Roots of revolution, an interpretative history of modern Iran*, New Haven and London, Yale University Press, 1981
- Khosrokhavar F., *L'utopie sacrifiée: sociologie de la Révolution iranienne*, Presses de la Fondation Nationale des sciences politiques, Parigi, 1994
- Khosrokhvar F., *Anthropologie de la Révolution iranienne. Le rêve impossible*, Paris, l'Harmattan, 1997
- Kilani M., *L'invenzione dell'altro, saggi sul discorso antropologico*, Edizione Dedalo, Bari, 1997
- Lammens H., *Fatima et les filles de Mohammad*, Rome, Scripta Pontificii Instituti Biblici, 1912
- Ly M., *Iran 1978-1982 : una rivoluzione reazionaria contro il sistema*, Prospettiva Edizioni, Roma, 2003
- Mabro J., *Veiled Half-truths: western Travellers' Perceptions of Middle Eastern Women*: Tauris, London, 1991
- Mabro J., Fawzi El-Sohl C. (ed. by), *Muslim Women's choices: religious belief and social reality*, Berg, Oxford, 1994

- Mahdi Akbar A., *The Iranian women's movement: a century long struggle*, in *The Muslim World*, Vol. 94, October 2004
- Meijer, R. (ed. By) *Cosmopolitanism, Identity and Authenticity in the Middle East*, Curzon Press, 1999
- Mernissi F., *Beyond the Veil: Male – Female Dynamics in a Modern Society*. Wiley, New York, 1975
- Mernissi F., *Le Harem Politique :Le Prophète et les femmes*, Albin Michel, Parigi, 1987
- Middle East Report, n.233, anno 2004
- Moaveni A., *Lipstick Jihad*, Editrice Pisani, Isola del Liri, 2006
- Moghissi H., *Populism and feminism in Iran: women's struggle in a male-defined revolutionary movement*, New York, S, Martin's Press, 1994
- Motaheri, M., *La Question du "Hijab"*, International Publishing, Teheran, 2003
- Nafisi A., *Leggere Lolita a Teheran*, Milano, Adelphi, 2004
- Nahid Y., *In the shadow of Islam, women's movement in Iran*, London, Zed, 1982
- Najmabadi A., *Women with Mustaches and Men without Beard: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*, University of California press, Berkley, 2005
- Paidan P., *Women and the political process in twentieth century Iran*, Cambridge Univeristy Press, Cambridge, 1995
- Said E., *Orientalismo*, trad.it., Stefano Galli, Bollati Boringhieri, Torino, 1991
- Said E., *Reflections on Exile and other essays*, Harvard University Press, Cambridge, 2000
- Saint-Blancat C., *L'Islam della diaspora*, Edizioni Lavoro, Roma 1995
- Salih R., *Identità, modello di consumo e costruzione di sé tra il Marocco e l'Italia. Una critica di genere alla migrazione transnazionale*, in *Afriche e Orienti*, n. ¾ autunno inverno 2000 p. 26
- Satrapi M., *Persepolis*, Sperling & Kupfer Editore, Milano 2002
- Shariati A., *'Ali*, Collected Works, vol. XXVI, Teheran, Nilufar, 1982
- Shariati A., *On The Sociology Of Islam*, tradotto da H. Algar, Berkley , Mizan Press, 1979
- Shayegan D., *Les illusions de L'Identité*, ed du Felin, Paris, 1992
- Stamboulis E., (a cura di) *Il Velo di Maya, Marjan satrapi, o dell'ironia dell'Iran*, Lizard Edizioni, Ravenna, 2006
- Tohidi N., *Gender and Islamic fundamentalism: feminist politics in Iran*, in *Third World Women and the Politics of Feminism*, a cura di C.T. Mohanty, A. Russo, L. Torres, Indiana University Press, Indianapolis, 1991
- Woman and Islamization: contemporary dimensions of Discourse on Gender Relations* edited by Ask K, e M., Tjomsland, Berg, Oxford, N.Y., 1998

Women in the muslim world, edited by Lois Beck and Nikki Keddie , Cambridge mass., Harvard university Press, 1978

Yann R., *Shi'ite Islam*, Blackwell, Cambridge, 1995

Yegenoglu M., *Colonial fantasies: toward a feminist reading of orientalism*, Cambridge university press, New York, 1998