



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

La Società Civile Europea e l'Iran

Collegamenti, Impatti e Sviluppi

Di

Shirin Zakeri

Facoltà di Scienze Politiche
Dottorato di Ricerca Storia d'Europa
Ciclo XXX

Relatore Interno

Prof. Carlo Giovanni Cereti

Relatori Esterni

Prof. Riccardo Redaelli
Prof. Michele Brunelli

A.A. 2017-18

Ringraziamenti

Questo progetto è un inizio del mio percorso intellettuale. Non avrei potuto perseguirlo senza il supporto di molte persone che, sfortunatamente, non potrò nominare tutte qui per motivi di brevità, ma loro sanno di chi parlo.

Per questo particolare lavoro, sono molto grata al programma di dottorato La Sapienza in Storia d'Europa per aver messo a disposizione l'opportunità di svolgere questo percorso. Esprimo soprattutto la mia sincera gratitudine ai miei supervisori, il professor Carlo Giovanni Cereti, Professore di Filologia, religioni e storia dell'Iran e delegato per la Cooperazione internazionale dell'Università della Sapienza.

Ringrazio anche il Professore Alessandro Saggioro coordinatore del corso di dottorato in Storia d'Europa, il Professore Andrea Carteny, Direttore del CEMAS e docente di Storia dell'Eurasia dell'università della Sapienza, Riccardo Redaelli dell'Università Cattolica del S. Cuore di Milano e Michele Brunelli dall'Università degli Studi di Bergamo, per lo sviluppo di questa ricerca in varie fasi e per ricevere il loro feedback che è stato molto stimolante e incoraggiante.

Ringrazio il Professore Arshin Adib Moghaddam dall'università di SOAS e Homa Katuzian dall'università di Oxford per i loro consigli e per avermi anche incoraggiato a lavorare su questo argomento quando sono arrivata a Londra per un periodo di 6 mesi di ricerca, all'Università di SOAS.

Un particolare ringraziamento ad Sig. Ali Dehbashi, direttore dell'istituto Bokhārā, a dott. Mohammed Hashas, ad Alessandro Falbo, dott.ssa Rana Daroogheh, Parmis Zakeri, e a tutte le persone che mi hanno aiutato a realizzare questo lavoro. Questo lavoro lo dedico a mia famiglia e in particolare a mia madre che è stata il mentore principale nel mio percorso di studi.

Indice

Sintesi	7
Capitolo Primo: Introduzione, Metodologia e Struttura della Tesi	8
1.1) Introduzione	8
1.1.1) Breve introduzione sullo sviluppo del concetto di Società Civile nel pensiero europeo	9
1.1.2) Evoluzione e sviluppo del pensiero degli studiosi iraniani sul concetto di Società Civile	13
1.1.3) Le tappe democratiche, istituzioni e la Società Civile in Iran	18
1.2) Metodologia e limiti per la ricerca	21
1.3) La struttura della tesi	24
1.4) Conclusione.....	26
Capitolo Secondo: Il concetto teorico della Società Civile europea e lo sviluppo storico dall'età moderna fino ai giorni nostri.....	28
2.1) Introduzione	28
2.2) La Società Civile nel periodo classico.....	29
2.3) Il passaggio dalla Società Civile tradizionale a quella moderna.....	31
2.4) Il periodo dell'illuminismo; Lo sviluppo e il ruolo della Società Civile in confronto al dispotismo	33
2.5) La Società Civile nel XX secolo.....	40
2.5.1) Gramsci e la filosofia degli Intellettuali Organici.....	41
2.5.2) La Società Civile e la compatibilità con l'Islam in Gellner.....	44
2.5.3) Habermas versus Hegel.....	46
2.6) La Società Civile in pratica, in alcuni paesi europei	48
2.7) Conclusione.....	55
Capitolo Terzo: Il discorso della Società Civile in Iran nel contesto dei termini e delle teorie Europee	57
3.1) Introduzione	57

3.2)	Gli elementi chiave per capire e analizzare la Società Civile in diversi tipi di società	58
3.3)	L'Iran contemporaneo e la forma di stato e di governo nel contesto della Società Civile	59
3.3.1)	La Forma di Stato islamico	61
3.3.2)	Lo Stato dell'Iran sotto la Repubblica islamica e la legge costituzionale	62
3.3.3)	Analisi sul dualismo dello Stato e il potere politico in Iran	70
3.3.4)	La particolarità dello stato Iraniani tra quello <i>Rānetkhār</i> e Lo Sciismo	75
3.4)	La Sfera Pubblica e la Società Civile	88
3.5)	Introduzione della Società Civile come pensiero liberale e il suo rapporto con il movimento di riforma in Iran.....	91
3.6)	L'incompatibilità della Società Civile con l'Islam	94
3.7)	Il movimento sociale nel concetto della Società Civile	96
3.8)	Gli Intellettuali e la definizione del intellettuale pubblico, breve introduzione su identità, pensiero politico e divisione sociale degli intellettuali Iraniani	99
3.9)	Conclusione:.....	117

Capitolo Quarto: forma di Stato, Società Civile e movimenti sociali in Iran: dalla tradizione alla modernità fino all'era del movimento di Riforma.....120

4.1)	Introduzione	120
4.2)	Il Movimento del Tabacco (1891-1892)	122
4.3)	Il Movimento Costituzionale del 1906 da un successo democratico verso un governo assoluto	124
4.3.1)	Gli attori del Movimento Costituzionale	124
4.3.2)	Il Costituzionalismo o Costituzionalismo Condizionale (<i>Mashrut-eh o e Mashruteh-e Mashru'eh</i>)	127
4-3-3)	Iran, dal costituzionalismo all'autoritarismo	132
4.4)	Rezā Shāh e la fine della monarchia Qājār in Iran.....	136
4.4.1)	I Partiti Politici, i Bāzāri e gli 'Ulema durante il regno di Rezā Shāh.....	139
	e del suo successore.....	139
4.4.2)	Mohammad Rezā Shāh: la crisi dei movimenti sociali e dei partiti.....	141
	politici	141
4.5)	Mossadeq, l'Organizzazione del Fronte Nazionale e il Movimento di Nazionalizzazione Petrolifera.....	144
4.6)	La Rivoluzione Bianca e il Partito di <i>Hezbe Rastākhiz</i>	147

4.7)	Alla vigilia della rivoluzione islamica: la Società Civile contro lo Shāh	151
4.8)	La Società Civile e la rivoluzione islamica	152
4.9)	La Costituzione e la Riforma Costituzionale del nuovo governo Iraniano	158
4.10)	La Repubblica islamica e il fenomeno della Rivoluzione Culturale	169
4.11)	La Riforma Costituzionale del 1989, l'istituto del " <i>Velāyat e faqih</i> " (<i>Motlaqah</i>) e i maggiori limiti per lo sviluppo della società civile.....	171
4.11.1)	Le principali riforme della Costituzione: Prima della morte di Khomeini	173
4.11.2)	Lo spazio della Società Civile Nella Costituzione Iraniana.....	176
4.11.3)	La Costituzione: promozione e difesa dello Spazio Pubblico	176
4.12)	Il Presidente Rafsanjāni versus il presidente riformista Khātami.....	178
4.13)	Conclusione	179

Capitolo Quinto: Rinascita della Società Civile Iraniana: il movimento di Riforma, gli intellettuali, le donne e gli studenti181

5-1)	Breve Introduzione sulla nascita del movimento di Riforma.....	181
5.2)	I Partiti Politici; il significato di partito politico e l'interpretazione della Costituzione Iraniana	183
5.2.1)	Le tappe dello sviluppo dei partiti in Iran.....	185
5.2.2)	Breve introduzione del significato del <i>Jenāh</i> in Iran e il suo ruolo politico	188
5.3)	Il potere politico dei Riformisti e dei Conservatori (<i>Eslāhtalabān e Osulgarāyān</i>)	195
5.3.1)	La vittoria del <i>Jenāh-e Rast</i> , Secolari-Moderni; il ruolo degli intellettuali e della Società Civile nel contesto di una definizione collettiva	196
5.3.2)	Khātami e la Terza Repubblica	199
5.3.3)	Il Movimento di Riforma e il progetto di <i>Goftegoy-e Tamadonhā</i>	203
5.4)	Il fenomeno degli intellettuali religiosi e la Riforma	206
5.5)	I moderni intellettuali secolari e la riforma	214
5.6)	Gli intellettuali, l'organizzazione dei gruppi conservatori <i>Jenāh-e Chap</i> (<i>Osulgarāyān</i>) e la Società Civile	217
5.7)	Il Movimento Femminile, il ruolo delle donne per la Riforma.....	220
5.8)	Rinascita dell'attivismo studentesco, scontro dei gruppi riformisti e conservatori	232
5.9)	Conclusione.....	236

Capitolo Sesto: La fattibilità e la realtà della Società Civile in Iran: <i>Bokhārā</i>, <i>Shahr-e Ketāb</i>, e <i>Bonyād-e Sa'di</i>	239
6.1) Introduzione	239
6.2) L'Istituto <i>Bokhārā</i>	242
6.2.1) La Rivista <i>Bokhārā</i> nel collegamento delle riviste in passato.....	243
6.2.2) La Struttura della rivista <i>Bokhārā</i>	245
6.2.3) Il programma di “ <i>Shabhā-ye Bokhārā</i> ” (“Le Serate di <i>Bokhārā</i> ”)	247
6.2.4) <i>Bokhārā</i> e Giovedì Mattina alla libreria <i>Āyandeh</i>	249
6.3) <i>Shahr-e Ketāb</i>	251
6.3.1) Breve introduzione dei diversi settori dell'azienda di <i>Shahr-e Ketāb</i>	253
6.3.2) Le Attività Culturali di <i>Shahr-e Ketāb</i>	256
6.3.3) Il rapporto di <i>Shahr-e Ketāb</i> con l'Italia e gli altri paesi.....	259
6.4) <i>Bonyād-e Sa'di</i>	261
6.4.1) La struttura della Fondazione.....	262
6.4.2) Risorse finanziarie della Fondazione	264
6.4.3) Organizzazione della cultura e delle relazioni islamiche, (<i>Sāzemān-e Farhang va Ertebātāt-e Eslāmi</i>)	264
6.4.4) Il <i>Bonyād-e Sa'di</i> e altre organizzazioni nel campo letterario.....	266
6.4.5) <i>Bonyād-e Sa'di</i> e progetti attuali	267
6.4.6) Gli accordi bilaterali tra il <i>Bonyād-e Sa'di</i> e istituti nazionali e internazionali	270
6.5) Conclusione.....	274
Conclusioni:	276
Bibliografia	279
Sitografia	298

Sintesi

L'obiettivo principale di questa ricerca è affrontare la domanda: quanto può contribuire la Società Civile alla democratizzazione della teocrazia nella Repubblica islamica dell'Iran? Questo progetto si propone di analizzare come la Società Civile iraniana sia diventata un mezzo sostanziale per diffondere la cultura democratica non solo tra le masse, le classi medie e basse, ma anche tra le classi superiori e in alcune istituzioni statali nate per controllare gli enti e le associazioni civili, nonché gli individui e le comunità, siano esse di genere, etniche, linguistiche o religiose. Questi risultati sono stati conseguiti attraverso decenni di attivismo e impegno di attori provenienti da tutti i settori della vita e da tutti gli ambienti ideologici e politici. Inoltre, varie fonti di ispirazione hanno contribuito a tali risultati; alla base di tali fonti c'è l'esperienza europea - sia intellettuale (teorica) che socio-politica (pratica). Il ruolo di pensatori e figure critiche affiliate a un movimento politico per la riforma, ha fornito una posizione unica ai confini tra la Società Civile e quella politica. Questa tesi esamina anche come le figure conservatrici, con diversi valori, abbiano adeguato il linguaggio e il concetto di Società Civile ai propri fini. In definitiva, si afferma che, sebbene la Società Civile sia un concetto politicamente connotato, che può essere utilizzato per servire obiettivi diversi, essa lascia un residuo di pluralismo e di apertura nella sfera pubblica. Gli ultimi movimenti sociali delle donne e degli studenti, soprattutto nel periodo di presidenza Khātami, hanno dimostrato la capacità della sfera pubblica iraniana di conseguire cambiamenti positivi seppure di ridotta portata. Tuttavia, le sfide che la Società Civile iraniana affronta sono state straordinarie, non solo nell'attuale Repubblica islamica, ma anche sotto la prima monarchia Pahlavi, autoritativamente secolare. La situazione politica interna ha anche influenzato molto lo sviluppo di una sfera pubblica aperta alla regione e al mondo, specialmente quando lo Stato si è trovato a far fronte a sanzioni internazionali. Nonostante queste sfide interne ed esterne, gli attori della Società Civile hanno acquisito maggiore legittimità e sostegno all'interno e all'esterno del paese grazie alla cultura della democrazia e alla lotta per la giustizia sociale, che esse difendono e sanno condividere con il grande pubblico. Ciò è accaduto particolarmente sotto la presidenza Khātami, in vista dello sviluppo del Movimento Verde del 2009. L'apertura di diversi istituti privati e semi-privati culturali, artistici e letterari nella sfera pubblica durante il periodo del presidente moderata Rouhāni (2013-2018) è un altro esempio attuale da considerare.

Capitolo Primo: Introduzione, Metodologia e Struttura della Tesi

1.1) Introduzione

Il concetto generale che sottende questa tesi è quello dello sviluppo della società civile, dei suoi attori e degli elementi che la costituiscono. La questione fondamentale che ha portato alla ricerca è stata la struttura contemporanea della Società Civile iraniana e il suo ruolo svolto, sia come concetto, sia nella pratica durante il movimento di riforma del 1997-2005, con una maggiore attenzione verso i contributi dei movimenti sociali e il ruolo della Società Civile per la creazione di una società democratica, lo sviluppo del pensiero pubblico e la possibilità di uno stato semi-democratico sotto la Repubblica islamica dell'Iran. Mentre la letteratura teorica sulla Società Civile è stata il primo punto di riferimento, sono stati messi in luce altri concetti e strumenti teorici che consentono di prendere in considerazione prospettive nuove e complementari. Le teorie dei movimenti sociali hanno aiutato a spiegare la Società Civile iraniana e il movimento di riforma a livello generale, perché i movimenti sociali sono considerati in questa tesi come elementi di una società civile. Infine, il ruolo della leadership intellettuale, vale a dire trasmessa dagli intellettuali pubblici, contribuisce significativamente allo sviluppo teorico ed empirico di questa tesi. Il capitolo seguente affronta criticamente le teorie della Società Civile soprattutto in Europa, dalle sue radici liberali alle sue applicazioni contemporanee, le teorie relative al ruolo degli intellettuali pubblici, degli attori individuali e degli elementi rilevanti delle teorie dei movimenti sociali. Una particolare attenzione è stata dedicata al rapporto tra lo stato e la Società Civile sotto un governo teocratico. In particolare, questa tesi esplora il processo di inquadramento della Società Civile per come è stato generato dai riformisti sociali e politici e dai loro avversari, che sono stati incorporati nella struttura statale durante la presidenza di Mohammad Khātami, nella Repubblica islamica dell'Iran.

1.1.1) Breve introduzione sullo sviluppo del concetto di Società Civile nel pensiero europeo

In questa parte accennerò solo ad alcuni filosofi importanti che hanno elaborato la teoria della società civile. Nel secondo capitolo di questa tesi il pensiero dei filosofi occidentali su forma e teoria della Società Civile verrà descritto e analizzato in forma dettagliata.

Tutti i discorsi contemporanei sulla Società Civile usano il linguaggio della democrazia e vedono la legittimità politica derivare dalle sole pratiche democratiche. Il concetto di Società Civile nella seconda parte degli anni '90 è diventato un discorso fondamentale e importante, particolarmente per i movimenti dell'opposizione nell'Europa centrale-orientale (in particolare in Polonia) che hanno usato l'idea della Società Civile nella teorizzazione della loro lotta per creare una sfera sociale protetta, separata dalla sfera ufficiale dello stato. Sono stati questi movimenti che hanno dato vita ad una applicazione del termine società civile, per la prima volta, nel mondo accademico occidentale, soprattutto per spiegare e proporre più ampiamente il ruolo e il carattere della Solidarietà in Polonia.¹

Ma l'idea della Società Civile è stata teorizzata dagli studiosi europei anche prima dell'età dell'Illuminismo. La sua importanza è stata poi articolata dai filosofi nell'Illuminismo scozzese. Questi filosofi erano in grado di disporre l'universalità della Società Civile come una soluzione alla particolarità della sfera del mercato che stava sempre più ridefinendo il sistema immobiliare della società feudale. Questa particolarità, che per Adam Ferguson rappresentava una grave minaccia alla virtù civica, che era la causa di una crescita intensa degli investimenti nel settore privato e della sua ricchezza, ha spinto all'allontanamento delle persone dagli 'affari dello Stato', **aumentando ulteriormente il ruolo dello Stato nel mantenere la sicurezza; determinando, secondo Ferguson, una vera e propria minaccia di dispotismo.**²

Nella società Europea dell'epoca, ma non solo, la crescente tensione tra individualismo e vita comunitaria assume il primo posto tra le preoccupazioni; in secondo luogo viene posta, la necessità di controllare il potere dello stato e, in terzo

¹ Si veda: Arato A., *Civil Society Against the State: Poland 1980-81*, Telos Press Publishing, 1981.

² Ferguson A., *An Essay on the History of Civil Society (1767)*, edited by Forbes, D., Edinburgh, Edinburgh University Press, 1966, p. 261.

luogo, la necessità di teorizzare il concetto di Società Civile e di riscoprire uno spirito pubblico, per ripresentare e muovere i sistemi verso una soluzione efficace.

Tuttavia, per Ferguson tale pensiero relativo al meccanismo di risoluzione dei problemi, non era probabilmente ancora completo. Il suo pensiero ruotava principalmente attorno ai termini classici di un'unità essenziale tra la Società Civile e lo Stato.³ Il primo filosofo a iniziare a sviluppare una nozione corretta, 'moderna', della Società Civile è stato Hegel, (nella sua filosofia del diritto, scritto da Hegel nel 1821). Anche se articolava la stessa tensione tra l'autonomia e le comunità autonome, come già proposto dai filosofi dell'Illuminismo scozzese, lo faceva senza riferimento ad un'unità etica "dal di fuori". Hegel cercava di risolvere le contraddizioni che esistevano nella Società Civile a causa della sua particolarità in riferimento allo stato universale. È solo a questo punto che l'idea della Società Civile divenne innanzitutto, una questione riguardante la corretta relazione tra lo Stato e la Società Civile stessa (libera) come sfere separate. Per Marx, che andò oltre Hegel nel criticare le implicazioni privatistiche di una Società Civile libera, ogni separazione delle sfere tra Stato e Società Civile doveva essere superata interamente. Marx respingeva il concetto di Hegel di un presunto stato imparziale, 'universale', che governava la società civile; poiché questo stato, aveva favorito il dominio della classe borghese sulle classi subordinate della società civile.⁴

Passò quasi un secolo dalla critica di Marx, prima che Gramsci definisse la Società Civile come una categoria d'importanza propria. Gramsci ha caratterizzato la Società Civile come il regno della cultura e dell'ideologia, o, più concretamente, come l'associazione del reame (costituito dalla chiesa, dai sindacati, ecc.) attraverso il quale lo stato, in circostanze normali, perpetua la sua egemonia o raggiunge il consenso.

Tuttavia, proprio perché questo rappresenta una sfera non statale e non economica, Gramsci, contrariamente a Marx, gli attribuiva un potenziale di doppia autonomia,

3 Keane J., *Civil Society and the State: New European Perspectives*, Verso Books publisher, London, 1988a, p. 44.

4 Marx K., *The Critique of Hegel's Philosophy of Right*, Cambridge U.P. Cambridge, 1970, p. 131. Le "libertà" formali della Società Civile sono state per Marx un vessillo che mascheravano la profonda struttura della disuguaglianza di classe che ha definito in primo luogo questa sfera. Una vera libertà politica poteva essere raggiunta soltanto se la classe operaia avesse assunto funzioni statali che, essendo alienate dalla società civile, rafforzavano il carattere individualistico, egoistico e quindi socialmente atomizzante. In generale, la crescente dominanza dello Stato moderno dalla seconda metà dell'Ottocento porta comunque a un declino di interesse nella sfera della società civile.

sia dal rapporto statale sia dal mercato. Egli è stato dunque il primo ad articolare l'idea che la società civile, in un momento di contro-egemonia, potesse effettivamente essere resistente al potere statale⁵. Il volontarismo, raccontato da Gramsci, della Società Civile contrasta profondamente, naturalmente, con il determinismo strutturale di Marx. Piuttosto che dal cambiamento politico, dipende dal dispiegarsi delle leggi della storia all'interno di una più profonda struttura di produzione su cui poggia la società civile.

L'accento sul tema politico di Gramsci si riflette nella maggior parte delle fonti contemporanee. Come sottolinea Jenny Pearce, la società civile, è utilizzata per identificare piuttosto un'arena di azione voluta, che un'"arma di interazione umana non voluta e non intenzionale" come affermava invece il primo pensiero moderno, quando venne coniato il termine per descrivere il funzionamento delle società commerciali.⁶

Per alcuni teorici, la società civile, crea una "sfera pubblica" i cui confini devono essere protetti dalle intrusioni del potere economico e burocratico⁷ perché causa di un maggiore controllo da parte dello stato e, di conseguenza, di maggiori limiti. Sia in termini di libertà della società da interferenze statali, sia nella rappresentazione pluralistica d'interessi diversi, per ridurre l'ambito del potere economico e burocratico, indipendenza e autonomia degli organi della Società Civile diventano elementi necessari per la democrazia.

Lo studioso Cohen sostiene che i meccanismi alla base della Società Civile devono essere chiaramente distinti dai meccanismi dello stato e del mercato, ma che è anche un errore presumere che la Società Civile sia completamente indipendente dal mercato e dallo stato. Scrive, "... sarebbe un errore vedere la Società Civile in opposizione all'economia e allo stato per definizione ... Una relazione antagonista, tra la Società Civile o i suoi attori economici e statali, sorge quando le mediazioni falliscono, o quando la politica economica o la politica delle istituzioni isolano i processi decisionali dalla comunicazione e dall'influenza di organizzazioni, iniziative e discussioni sociali".⁸

5 Gramsci A., *Selection from the Prison Notebooks on Antonio Gramsci*, ed and trans. By Q. --Hoare and G. Nowell Smith, London, Lawrence and Wishart, 1971. p. 238.

6 Pearce J., 'Civil Society, the Market and Democracy in Latin America', *Democratisation* 4(2). 1997.

7 Cohen J. A. and Arato A., *Civil Society and Political Theory*, Manchester Institute of Technology, 1992.

8 Walzer M., *AA-VV Toward a Global Civil Society*, Berghahn Books, N.Y. 1995, p. 35-39

A ciò il filosofo Contemporaneo Michael Walzer risponde che la Società Civile ha significato quando si riferisce allo spazio tra lo stato e l'individuo. Si tratta di un'arena di associazioni, agenzie individuali e comunità. Walzer definisce l'argomento della Società Civile "lo spazio dell'associazione umana non sfruttata e anche l'insieme delle reti relazionali - formate per amore della famiglia, della fede, dell'interesse e dell'ideologia - che riempiono questo spazio". In seguito, la immagina come un insieme di "persone che si associano liberamente e comunicano tra loro, formando e riformando gruppi di ogni sorta, non per una particolare formazione ma per il bene della socialità stessa; perché siamo per natura sociali, prima di essere politici o economici". Nella critica alla questione dell'unilateralità sulle altre teorie della società civile, Walzer, si riferisce a quattro modelli: il primo sulla questione della definizione, da parte della sinistra, di partecipazione politica attiva, "per vivere bene bisogna essere politicamente attivi"; il secondo riguarda l'ideologia del repubblicanismo: "la buona vita comporta un allontanamento dalla politica repubblicana e un focus sull'attività economica"; il terzo la definizione di capitalismo: "l'ambiente preferito è l'economia cooperativa che comprende sia le donne sia gli uomini". Per il liberalismo, l'attività delle relazioni economiche del mercato, è ciò che consente di vivere bene; e, infine, il nazionalismo per cui è cruciale la dimensione etnica dell'identità politica: per vivere bene è necessaria la partecipazione di uomini e donne che ricordino, coltivino e si appoggino ad un patrimonio nazionale. Quello su cui Walzer punta, è la considerazione della complessità della società umana, gli inevitabili conflitti d'impegno e lealtà". La Società Civile offre uno spazio in cui convivono pacificamente mercato, associazionismo e appartenenze etniche e religiose, senza che nessuno di questi momenti possa aspirare a inglobare e cancellare gli altri⁹. Walzer delinea così un'idea di Società Civile che lo allontana decisamente dalle visioni comunitarie, e rivela le sue aperture di credito nei confronti di un liberalismo inteso come "arte della separazione".¹⁰

Come afferma John Kean, l'altro importante fattore dello sviluppo della teoria della società civile, è l'importanza della libertà dei Media. Nel suo libro, *Media and Democracy*, scrive che le società civili hanno bisogno di una stampa libera, pluralista

⁹ Walzer M., *The Idea of civil society: A path to social reconstruction*, 1991. Dissent 39 (Spring), pp. 293-304

¹⁰ Walzer M., "Liberalism and the Art of Separation", in *Political Theory*, Vol. 12, No. 3 (Agosto 1984), pp. 315-330.

e democratica in cui i media sostengano la loro indipendenza dall'interesse commerciale e dalla censura statale.¹¹

L'opposizione tra stato e Società Civile e la celebrazione mondiale della Società Civile di oggi, sono un sottoprodotto del diffuso disincanto dallo stato occidentale e della lotta contro gli stati corrotti e autoritari in Asia orientale o in America Latina. La Società Civile è un'espressione dello scetticismo liberale nei confronti di una burocrazia onnipotente e moralmente diversa che regola le società sulla linea dell'ordinanza auto-orientata e autistica. Sebbene gli stati totalitari distruggano le società civili, le società civili necessitano comunque di garanzie formali e legali o almeno di tolleranza statale. Le società civili prosperano meglio quando si formano in uno stato democratico protettivo, redistributivo e mediatore dei conflitti sotto uno stato di diritto.

1.1.2) Evoluzione e sviluppo del pensiero degli studiosi iraniani sul concetto di Società Civile

Esplorando i discorsi teorici si può dimostrare la crescita delle richieste da parte del popolo per la partecipazione alla politica e alle decisioni, in riferimento ai movimenti dell'800 e del 900 in Europa. Ma questo sviluppo teorico e pratico non è stato specificato solo in relazione all'Europa, anzi, i maggiori movimenti relativi al concetto della Società Civile sono stati sviluppati nei paesi dell'America Latina, dell'Africa sub-Sahariana e del Medio Oriente; l'obiettivo principale era quello di far cadere i governi teocratici e dittatoriali in maniera non violenta. Ciò che gli studiosi hanno fatto emergere è che, per avere una società democratica bisogna avere una Società Civile forte.

Detto questo non si può escludere un Paese teocratico come l'Iran, caso di studio principale di questa ricerca. Le domande principali che guidano questa ricerca di dottorato sono le seguenti: la Società Civile può contribuire al processo di democratizzazione in uno stato teocratico come l'Iran? Quali sono gli elementi e gli strumenti principali per una collaborazione collettiva verso gli obiettivi

¹¹ Si Veda: Kean J., *The Media and Democracy*, Polity Press, USA, 1991.

democratici della popolazione di un paese? Qual è il ruolo degli intellettuali pubblici e delle figure politiche nel rafforzare la società civile?

Per rispondere a queste domande bisogna prima di tutto comprendere il rapporto tra Società Civile iraniana e sistema politico rispetto a un discorso analitico - storico sugli intellettuali iraniani. Essi sono importanti poiché i discorsi menzionati dovrebbero essere sviluppati prima teoricamente nel pensiero pubblico. Il ruolo e il potere degli intellettuali dimostrano, dunque, quanto quella società è sviluppata ed a che punto e a che livello si trova teoricamente.

Come viene osservato nel capitolo terzo di questa tesi, potremo definire che gli intellettuali, studiosi o pensatori, in Iran, si dividono in diversi gruppi, ognuno dei quali, in seguito, verranno analizzati brevemente.

La prima generazione di intellettuali è emersa immediatamente prima della Rivoluzione Costituzionale ed è stata strumentale nell'articolare i suoi obiettivi e le sue finalità, alle necessità della riforma. Un grande esempio è rappresentato da Abdollāhyof Musavi Shushtari, che per un lungo periodo ha vissuto in India. Al suo ritorno in Iran ha pubblicato il suo libro *Tohfatoḥ-Āalam* nel 1801, descrivendo l'illuminismo occidentale, le riforme militari, scientifiche e religiose. Il suo lavoro si è focalizzato sulla limitazione del potere della monarchia in Inghilterra, sulla separazione del potere, sui principi democratici in occidente e l'eguaglianza di tutti davanti alla legge, sull'esistenza del parlamento, sulla libertà di scelta, sul sistema giudiziario, e sull'esistenza dei limiti dei poteri del Re nella società e nel governo.¹² Fu agli inizi del 900 che gli iraniani si aprirono verso discorsi di modernità. Questo cambiamento verso la modernità è stato un prodotto di fattori soggettivi come l'introduzione di ideali europei, politici e ideologici, nonché di fattori obiettivi derivanti dai cambiamenti demografici dell'Iran e dall'espansione delle sue relazioni commerciali con il mondo esterno.¹³ Il risultato di questi pensieri ha continuamente modificato, per lungo tempo, le nozioni popolari sulla posizione dello Shāh, sulla necessità di limitare il potere politico nel quadro della legge, di garantire il diritto del popolo all'autodeterminazione e il diritto alla libera opinione e alla libertà di espressione.¹⁴ Perciò nell'800 gli iraniani hanno avuto come unico punto di

12 Shushtari Jazāyeri A., *Tohfatoḥ-Āalam*, Heidar Abād, India, 1801, p. 351.

13 Zibākalām S., *Sonnat va Modernism* (Trad.: Il Tradizione e la Modernità), Teheran, Rozaneh, 2013, p. 14.

14 Ivi., p. 16. Ājodāni L., *Roshanfekrān-e Iran dar Asr-e Mashrutiat*, (Trad.: Gli Intellettuali Iranian nell'Epoca del Costituzionalismo) Teheran, Akhtarān, 1396, 2017, p. 12.

riferimento verso l'occidente, intellettuali come Mirzā Abolhassan Shirāzi (diplomatico iraniano in India); Aqā Ahmad Behbahāni che nel suo viaggio in India ha trasmesso i suoi ricordi nel libro *Merat-ol Ahvāl Jahān-Namā*, Soltano-Vāezin in cui riproduce le annotazioni del suo quaderno giornaliero sui cambiamenti e lo sviluppo in occidente, soprattutto sulla libertà di stampa e sulla separazione del potere. Nei loro pensieri l'Inghilterra era vista come il paese di riferimento verso la modernità, la crescita, e lo sviluppo. Mirzā Sāleh-e Shirāzi fu la prima persona ad aver fondato la prima fabbrica statale di stampa in Iran, a Tabriz, oltre al primo giornale con il nome di *Kāghaz-ol-Akbar*. Dopo aver studiato e vissuto in Inghilterra, come altri viaggiatori, ha scritto sul mondo occidentale e sulla sua differenza con la società iraniana sottosviluppata.¹⁵

In generale, quello che ha fatto pensare agli iraniani circa la mancanza di un paese moderno, nel periodo dell'800 e del '900, è stata la pubblicazione di questi diari di viaggio (*Safarnāmeḥ*) da parte dei viaggiatori che si muovevano fuori dall'Iran. Ancora oggi il diario di viaggio si considera, da parte dei lettori iraniani, come una fonte importante per scoprire il mondo.

Intellettuali come Akhondzādeh, o come Mirzā Malkom Khān e Seyyed Jamāladdin Assadābādi, nel '900, hanno richiesto riforme sulla modernizzazione dell'Islam.¹⁶

La differenza tra Iran e occidente ha creato l'esigenza, per gli iraniani di capire e usare le nuove tecnologie e i termini come: libertà di pensiero, uguaglianza sociale, democrazia, nuove forme di governo, filosofia e potere legislativo. La maggior parte di loro avvertiva la mancanza dello sviluppo e l'essere arretrati rispetto all'occidente.¹⁷ Tuttavia gli studiosi del Costituzionalismo erano ispirati al modello 'inventato dagli inglesi e dai francesi, basato sul pensiero di Rousseau e di Montesquieu.¹⁸ Comunque sia, il punto di riferimento per i nuovi discorsi sul

15 Shirāzi M. S., *Majmu'e Safarnāme-hā-ye Mirzā sāle-he shirāzi*, (trad.: Diario di viaggio di Mirzā Sāleh-e Shirāi) a cura di Gholāmosseyn Mirzā Sāleh, Khorshidi, Teheran, 1985.

16 Ajodani M., *Mashroteh-ye Irani* (trad.: Costituzionalismo Iraniano), Teheran, Akhtar, 2003. pp. 219–20.

17 Ādamiyat F., *Afkār Ejtemāi va Siāsi va Eqtesādi Dar Asar-e Montasher Nashodeh-ye Qājār*, (trad.: I pensieri sociali, politici, ed economici non pubblicati nel periodo Qājār), Teheran, Āgāh 1978, pp-99-102: Abu-Tālebe Behbahāni, nel suo libro *Menhaj-al-Ali*, descrive, dopo avere viaggiato in diversi paesi, come Turchia, Saudi Arabia, Iraq, India, Russia e Egitto nel suo libro, perché l'Iran è un paese sottosviluppato e ha tanti problemi ad essere un paese moderno. Egli dichiara che il governo Qājār è un governo ignorante che non ha nessuna conoscenza, né potere per creare le basi e i parametri di un paese moderno. Nello specifico l'inconsapevolezza generale del governo sulla società iraniana e la mancanza di gestione sistematica del potere sono i problemi principali da risolvere per essere un paese moderno.

18 Jahānbegloo R. *Iran va Moderniteh* (trad.: l'Iran e la Modernità), Teheran: Goftar, 2001, p.33

pensiero filosofico erano gli intellettuali europei. Questo riferimento divenne centrale con l'arrivo di Rezā Shāh e dei suoi programmi per inviare studenti in Europa, per ricevere un'educazione di alto livello. Infatti, la seconda generazione ha visto la creazione della dinastia Pahlavi, nella metà degli anni '20, che sarebbe durata fino alla fine degli anni '70. La concettualizzazione della modernità in termini di grande importanza economica e industriale ha creato dei complici dell'istituzione politica autoritaria, in quel momento, per gli intellettuali.

A causa del caos politico in cui viveva il paese, c'era il rischio per gli intellettuali di perdere tutti i guadagni politici della Rivoluzione costituzionale. Fu così che molti di loro cercarono di rafforzare le loro relazioni con il nuovo regime Pahlavi, nella speranza di dare sostanza e direzione alle loro aspirazioni di modernità e progresso attraverso l'europeizzazione e la secolarizzazione.¹⁹ Il discorso importante era quello sostenuto da alcuni intellettuali, che introducevano una maggiore familiarità con la metodologia e le prospettive scientifiche europee.²⁰ Le idee di questo periodo, riguardano i temi del Nazionalismo, quindi i risultati della modernizzazione sono stati l'anti-religiosità, l'eurocentrismo e la centralizzazione dei poteri politici e culturali. La nazione doveva sostituire la religione come legame primario all'interno del tessuto sociale del paese, con l'obiettivo di relegare l'Islam alla sfera privata e anche di creare un nesso tra l'identità iraniana e quella europea.²¹ Intellettuali come Ahmad Kasravi, Mohammad Ali Forughī, Sādeq Hedāyat e Ali Akbar Dehkhodā facevano parte della seconda generazione, la cui particolarità era quella di appartenere ognuno ad un percorso storico diverso.

La terza generazione è emersa negli anni Sessanta e negli anni Settanta e ha enunciato quello che è diventato per molti lo slogan e l'aspirazione della rivoluzione islamica. Questa "generazione rivoluzionaria" e anti-modernista di intellettuali è stata rappresentata dal pensiero di Jalāl Āl-e Ahmad e Ali Shariati e da Dāryush Shāyegān, influenzato a sua volta dagli argomenti dell'orientalista francese Henry Corbin: Shāyegān considera la teoria "modernità alternative" per la questione dell'Iran,²² e le sue idee sono poi diventate l'ideologia spirituale e la filosofia per la

19 Ivi. pp. 30-31.

20 Jahānbegloo R., *Mowj-e Chāhārom* (trad.: la Quarta Ondata), Teheran, Nei, 2002, p. 147

21 Jahānbegloo R., *Iran va Moderniteh*, cit., pp. 34-35.

22 Shāyegān D., *Afsunzadegi Zadehi, Hoviat-e Ghehel Teke va Tafakor-e Sayār*, (in Lingua Francese: Le regard mutilé - schizophrénie culturelle: pays traditionnels face a la modernité), 1989. Teheran, Farzanruz, 2013. P.280.

rivoluzione del 1979.²³ Sia Āl-e Ahmad e Shari'ati hanno fornito argomenti, anche offerti da altre fonti - per esempio dell'orientalista Louis Massignon, Jean-Paul Sartre e Frantz Fanon - per trasformare l'Islam nella fonte primaria di difesa contro il capitalismo occidentale e il comunismo sovietico.²⁴ L'argomento principale di questi due era quello di ritornare verso le radici e l'antioccidentalismo. L'intellettuale Musā Ghaninezādeh (1951), critica Āl-e Ahmad, sostenendo che la sua "ignoranza della realtà della civiltà occidentale, è veramente sorprendente".²⁵ Āl-e Ahmad sosteneva la necessità di adottare la tecnologia occidentale, ma non le sue norme o le sue scienze sociali e umane.

Oggi assistiamo all'ascesa di una quarta generazione di intellettuali iraniani, la cui nascita risale a circa un decennio dopo il successo della rivoluzione, in un momento in cui la modifica delle dinamiche politiche ha reso ancora una volta possibile l'attivismo intellettuale.

La quarta generazione di intellettuali ha affrontato discorsi come il pluralismo, la democrazia e la nozione di società civile. Ma la particolarità di questa generazione è forse l'emergere di nuovi intellettuali come *Roshanfekrān-e Dini* (intellettuali religiosi) che hanno a cuore discorsi come la compatibilità tra democrazia e Islam, la nuova interpretazione della democrazia come *Mardom Sālāriy-e Dini* (Democrazia Religiosa) e la Società Civile islamica (*Jāmeḥ-e-ye Madani-e Eslāmi*), nonché le critiche verso il ruolo del *Velāyat-e Faqih*. Gli intellettuali di questa generazione hanno preso anche come punto di riferimento gli studiosi e i filosofi occidentali principalmente come Karl Popper, Habermas, Locke, Gramsci, ecc.

Gli intellettuali religiosi come Soroush, Kadivar, Mojtahed-e Shabeshtari e Malekiān sono quelli che hanno influenzato, fino a oggi, il pensiero pubblico. Alcuni intellettuali secolari come Dāvāri, sostengono che il compito fondamentale dell'intellettuale è quello di propagare l'ideologia e di impegnarsi in dibattiti ideologici. Ciò significa che, coloro che hanno vere credenze religiose non possono

23 Mirsepāssi A., *Transnationalism in Iranian Political Thought: The Life and Times of Ahmad Fardid*, NY, Cambridge University Press, 2017, p. 117.

24 Behnām J., *Irāniān va Andisheh-ye Tajaddod* (trad.: Iranian e l'idea di modernità), Teheran, Foruzanrooz, 1996. p. 65.

25 Ghaninezhād M. *Tajaddod Talabi va Touse'h dar Iran-e Moāser* (trad.: Modernismo e Sviluppo nell'Iran Contemporaneo), Teheran: Markaz, 1998, p. 55.

essere intellettuali, poiché le credenze religiose sono diverse e sono al di là delle posizioni ideologiche.²⁶

1.1.3) Le tappe democratiche, istituzioni e la Società Civile in Iran

Dopo aver esposto i numerosi discorsi teorici e filosofici sul concetto di società civile, analizziamo ora il contesto socio-politico-storico dell'Iran, attraverso le diverse fasi intraprese da questo Paese nel suo percorso democratico e nello sviluppo della sua società civile, caratterizzata da una popolazione estremamente giovane che segue il paradosso di identità tra tradizionalismo e modernismo, nonché tra religione (sciismo) e nazionalismo persiano, con una visione critica sul rapporto del potere dello stato e del potere pubblico.

L'Iran ha attraversato, principalmente, cinque tappe storiche di transizione verso la democrazia, come verrà dimostrato in seguito. Il periodo costituzionale fu il primo passo e si è verificato con la rivoluzione costituzionale del 1906-7. Questo movimento, tra alti e bassi, è durato ben 14 anni fino al colpo di stato di Rezā Khān, nel 1919. La rivoluzione costituzionale segnò un punto di svolta dalla storia antica all'inizio dei tempi moderni. Il discorso costituzionale ha avvicinato e sviluppato il pensiero degli iraniani al discorso e al pensiero contemporaneo, così come ai concetti di democrazia, organizzazioni e associazioni, stato moderno e di diritto, partecipazione alle decisioni politiche attraverso gli organi di potere come il parlamento (*Majles*), e ad istituti civili come i partiti politici.

Fu il programma di modernizzazione di Rezā Shāh, alla fine del suo regno autocratico, nel 1940, la seconda fase di transizione verso la democrazia e il peggiore danno per lo stesso concetto. Durante questo periodo (1940-1952), concetti fondamentali della vita moderna come i diritti fondamentali della cittadinanza, la libertà di parola, la responsabilità del governo e il governo della legge sono stati introdotti e sviluppati. Rezā Shāh aveva l'obiettivo di costruire il primo stato autocratico moderno. Tuttavia le sue riforme sono state mal sviluppate, e ciò ha avuto conseguenze anche dopo la sua caduta. La vita politica e culturale della società iraniana si basava su istituti moderni quali sindacati, parlamento, partiti e stampa,

²⁶ Dāvāri Ardekāni R., "*Seyri dar Tārikh-e Roshanfekri dar Iran va Jahān*," (trad.: Un giro nella storia dell'intellettualismo in Iran e nel mondo) Teheran, Sokhan, 2013, P. 15.

anziché su concetti fondamentali come gruppi, individui, tribù, governo e religione. Il colpo di stato del 1953 contro il governo di Mossadeq e l'istituzione di un governo autocratico hanno creato una divisione lunga e storica nel processo democratico. Il successivo governo non è riuscito istituzionalmente a controllare le fonti di potere politico sparso e ha creato uno stato centralizzato in un paese in pieno sviluppo economico e petrolifero. In questo processo, le istituzioni civili, i partiti politici e i gruppi, che avevano acquisito un potere indipendente in passato, furono soppressi e la Società Civile e la vita democratica persero la loro forza.²⁷

Il fallimento del progetto dello stato moderno della monarchia Pahlavi e la vincita della Repubblica islamica nel 1979, ha rappresentato il terzo momento democratico e l'emergere di organizzazioni della Società Civile come i partiti politici, gli istituti culturali, i giornali, ecc. Come gli altri successi non ebbe lunga durata e nel giro di un anno sarebbe stato approvato un governo ideologico basato su tre principi, l'Islam sciita, la legge della Sharia e il principio del *Velāyat-e Faqih*. La Società Civile e le arene politiche sotto il governo islamico persero la loro vitalità. La guerra di otto anni tra Iran e Iraq (1980-1988), la secolarizzazione della società e la prevalenza dei discorsi di sviluppo in Iran a seguito delle trasformazioni globali soprattutto in Europa orientale, con il crollo del mondo comunista e del muro di Berlino, hanno creato un ritardo per lo sviluppo della Società Civile e del discorso democratico negli anni '80 e nei primi anni '90.²⁸

La quarta fase si è aperta con maggiori possibilità per la democrazia e per gli spazi della società civile. Questa fase ha preso forma dopo le elezioni presidenziali, con la vittoria di Mohammad Khātami, nel 1997.

Il dialogo tra le civiltà, la tolleranza, la nozione della società civile, la partecipazione attiva, sono diventati termini frequenti nei suoi discorsi, che hanno influenzato positivamente il pensiero pubblico. Gli iraniani hanno riconosciuto il concetto di società civile, di stato di diritto, di globalizzazione e una maggiore apertura dei giornali e delle riviste indipendenti, grazie alle politiche di riforma Khātami.

Con l'espansione dell'opinione pubblica, della cultura e della democrazia politica, la società iraniana ha visto espandere una relativa libertà di stampa, di circolazione e di accesso alle informazioni tra le forze politiche-sociali. Durante questi anni sono

27 Foran J., *A Century of Revolution: Social Movements in Iran*, USA, UCL press, 1994, pp. 174-175.

28 Si veda: Ābrāhāmīān E., *A History of Modern Iran*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967.

stati intrapresi ulteriori passi in avanti per creare e rafforzare la Società Civile e implementare numerosi programmi di sviluppo rivolti agli attivisti e alle organizzazioni, particolarmente alle organizzazioni non governative (ONG) o *Sāzemān hāy-e Mardom Nahād*. Il discorso della democrazia e della Società Civile ha raggiunto il dominio pubblico. Nonostante le limitazioni e le resistenze durante questo periodo di transizione, le forze sociali hanno potuto organizzarsi in una forma di società civile.

La quinta fase è considerata l'ultimo momento per il processo di democratizzazione e di sviluppo della Società Civile, ed è emersa nel 2009 durante le elezioni presidenziali, che hanno visto a confronto i due candidati principali, Mousavi per i riformisti e Ahmadinezhād per i conservatori.

Gli iraniani che non erano soddisfatti, né del risultato elettorale, né delle politiche oppressive e non democratiche del governo, hanno realizzato insieme la più grande manifestazione nella storia dell'Iran contro il governo. Il movimento, riconosciuto come movimento verde, è diventato il più significativo momento di disobbedienza iraniana dopo la rivoluzione islamica.

La nuova generazione di iraniani ha occupato le strade di Teheran e di altre città dell'Iran acclamando il cambiamento. Il movimento avrebbe messo al primo posto la libertà di espressione. Gli iraniani, per la prima volta hanno partecipato a un movimento di massa non-violento e sono riusciti ad esprimere il loro pensiero a voce alta, contro uno stato teocratico, richiedendo il diritto di cittadinanza e la libertà in generale. Quello che è certo è che le forze al potere avevano perso la credibilità morale, in virtù delle brutali repressioni della Società Civile iraniana. Inoltre, affermando il principio repubblicano della sovranità popolare, il movimento verde ha presentato una controversia di legittimità contro la teocrazia iraniana.²⁹

"L'orientamento non violento del Movimento Verde può essere affermato meglio attraverso la costruzione di un nuovo futuro per l'Iran, una chiara pausa storica da un passato violento, radicato nelle lezioni di altre lotte politiche che hanno un sguardo universale, come il movimento anti-colonialista in India, la lotta degli afro-americani per i diritti civili e la lotta contro l'apartheid in Sudafrica".³⁰

29 Si veda gli articoli relativi a Jahānbegloo R., a sito web *Reset Dialogues on Civilizations*, <http://www.reset.it/?s=jahanbegloo&submit=Cerca>, 2011.

30 Hāshemi N. & Postel D., *The People Reloaded: The Green Movement and the Struggle for Iran's Future*, Melvin house publishe, NY, 2010.

Il rapido sviluppo del movimento verde, ha avuto, delle conseguenze importanti nelle sfere intellettuali e artistiche tanto dell'Iran quanto della Diaspora iraniana. Questo periodo ha conosciuto un'esplosione del pensiero del movimento, visibile nei siti, libri, nei blog, nei gruppi Facebook, nelle conferenze accademiche e negli atti generali di solidarietà. All'interno dell'Iran, anche gli attori, i registi, i musicisti e i personaggi sportivi hanno dimostrato il loro sostegno al Movimento Verde. Un movimento che comprende tutti coloro che desiderano un paese libero, democratico e moderno.

1.2) Metodologia e limiti per la ricerca

1) Questa ricerca ha un carattere sociologico e storico. Sociologico, perché cerca di analizzare la natura della Società Civile iraniana e, di conseguenza, le strutture sociali; storico perché si occupa dei cambiamenti nella Società Civile iraniana, verificatisi dal '900 ad oggi. Questa combinazione non solo aiuta a comprendere quanto accaduto in passato, ma ci permette anche di esplorare come la società iraniana sia cambiata e come la società attuale sia differente dal passato. Per evidenziare questo cambiamento mi concentrerò principalmente su quattro elementi: il rapporto tra stato e società; le cause dei movimenti, gli attori sociali, intellettuali e la loro identità, i processi di mobilitazione e i loro risultati nel periodo storico. Questa parte è completata da tre casi di studio, *Bokhārā*, *Shahr-e Ketāb* e *Bonyād-e Sa'di*. Sono questi istituti e organi perfetti per analizzare l'ambito intellettuale e i movimenti letterari e culturali in Iran. Anche se non li si può considerare come esempi di Società Civile strutturata, si tratta di attività dello spazio pubblico e di trasferimenti agli organi della Società Civile iraniana legalmente riconosciuta da parte del popolo e dalle autorità o dai poteri dello stato.

Questa parte si concentra sulla metodologia utilizzata per la raccolta e l'analisi dei dati. Le fonti includono la letteratura sullo stato della Società Civile iraniana, scritta all'interno e all'esterno dell'Iran, e i testi giuridici che riguardano l'azione dei componenti della società civile. Questa ricerca è stata

condotta prevalentemente in Italia e quindi è limitata per ciò che concerne le fonti disponibili al ricercatore. Ciò è dovuto in parte alle restrizioni di viaggio. Una parte della ricerca è stata svolta presso l'Università della SOAS a Londra per un periodo di 6 mesi, da gennaio 2016 fino a luglio dello stesso anno. Questo viaggio ha creato opportunità per l'accesso alle risorse (libri, articoli, bibliografie, riviste) riguardanti gli scrittori Occidentali e gli studiosi iraniani della diaspora. Durante il periodo di ricerca, 2014-2018 sono stati realizzati diversi viaggi in Iran per un'ulteriore consultazione delle materie di ricerca e dei dati disponibili in Lingua Persiana. In generale, per questa ricerca, sono state usate fonti in tre lingue (Persiano, Inglese e Italiano), le traduzioni sono state fatte personalmente.

- 2)** Rispetto al contenuto della tesi, questa ricerca, metodologicamente parlando, esamina, *in primo luogo*, il concetto di Società Civile nella storia dell'Europa: com'è stato teorizzato, sviluppato e criticato nelle fonti occidentali, del passato e del presente, utilizzando un approccio di analisi testuale e di analisi comparativa del discorso nella lettura di questi testi fondamentali e nelle loro critiche. Questi riferimenti principali sono divisi in base al loro: 1) periodo storico, 2) rilevanza socio-politica, e tematica. Ecco perché il piano preliminare definisce periodi che sono anche temi a sé, come il pensiero politico Greco, il pensiero politico Moderno e la Società Civile nell'Europa prima e dopo la seconda guerra mondiale, così come la Società Civile nell'Iran dalla rivoluzione Costituzionale a quella contemporanea della rivoluzione islamica con riferimento al periodo di Riforma Khātami. Gli elementi estratti dalla legge costituzionale comparativa mi aiuteranno a svolgere questo esame. *In secondo luogo*, questo progetto esamina i cambiamenti costituzionali del caso di studio iraniano per quanto riguarda la società civile, su una serie di importanti date, prima e dopo la rivoluzione islamica. Tra questi periodi saranno tracciati confronti costituzionali e giuridici per individuare i cambiamenti socio-politici - il relativo progresso o regresso - che si verificarono nel concetto di Società Civile in base ai mutamenti che l'Iran ha sperimentato.
- 3)** *In terzo luogo*, il fatto che esistono diverse organizzazioni governative e non governative e gruppi di movimenti sociali, anche non tutti registrati in Iran,

significa che il paese è aperto ed è pronto a convenzioni di diritto internazionale a questo proposito. Ciò crea gravi problemi legali quando le organizzazioni non governative sono attive o vogliono essere attive in alcuni settori che toccano l'identità religiosa dello stato, della sua costituzione e di libertà personale. Queste sfide saranno affrontate, anche relativamente, con riferimento alla legge interna. Relazioni e regolamenti statali, nonché relazioni con i gruppi d'intellettuali internazionali e istituti di ricerca saranno utilizzati per una migliore comprensione di queste complessità.

- 4) *In quarto e ultimo luogo* il progetto cerca di ricostruire le parti teoriche e i fatti sul campo per ottenere risultati più autentici che descrivano meglio la Società Civile "nella realtà" iraniana e come si sta evolvendo, in particolare, dall'inizio della Repubblica islamica ai tempi attuali e come può contribuire ulteriormente a un graduale cambiamento nelle fonti di legittimità statali. Questa parte contiene anche una forma di analisi empirico su tre casi di studio attraverso un colloquio fatte da Ali Dehbāshi il fondatore dell'Istituto *Bokhārā*, Ali Asghar Mohammad Khāni il responsabile del Centro Culturale e Internazionale di *Shahr-e Ketāb* e Akbar Gholi l'addetto culturale dell'Ambasciata Iraniana a Roma e rappresentante del *Bonyād-e Sa'di* in Italia.

Traduzione e traslitterazione

La traduzione di citazioni e parafrasi di fonti in lingua persiana è stata effettuata da me e sono state prese decisioni per fornire la rappresentazione più accurata del documento originale. In contrasto con il formato più formale usato *dall'International Journal of Middle East Studies*, il formato utilizzato per termini e nomi originali e per la traslitterazione è simile a quello delineato dal libro di *Mir-Hosseini & Tapper, Islam and Democracy in Iran Eshkevari and the Quest for Reform, Hamid Dabāshi, A People Interrupted* e utilizzato da molti altri autori nel campo degli studi iranici.³¹ Pertanto, l'ortografia inglese standard viene utilizzata per termini e nomi, come Lo Shāh, Khomeini e Khātami; Termini e nomi persiani sono stati traslitterati "per facilità di lettura".

31

Mir-Hosseini & Tapper *Islam and Democracy in Iran Eshkevari and the Quest for Reform*, London, I.B.Tauris & Co Ltd, pp vii-viii.

Esempi: *fatwa, hajj, hijab, Imam, majlis, sayyid, Sunna, shi'a, 'ulama, Mecca, Medina, fiqh, fuqaha, ijtihad, mujtahid, marja' al-taqlid, Corano, zakāt, koms.*

Alcuni nomi sono già stati tradotti in italiano, ad esempio: *Sciita, Shari'a, Sunniti, Sciismo, Shi'a, Doudecimana Imamita, Hojrat-al-Eslām, Āyatollāh, Velāyat-e faqih, Qānun* perciò uso il modello italiano.

Hokumat è stato tradotto con il termine 'governo'; *Dowlat*, con il termine 'stato'. Uso *ā* per *a* lungo in persiano e il (') per dove la parola ha il vocale (*ayn*) come *Sa'di*.

1.3) La struttura della tesi

Questa tesi contiene 6 capitoli compresa l'introduzione, il corpo centrale e la conclusione, ognuno dei quali diviso in modo seguente:

Primo Capitolo:

Breve introduzione sul concetto di Società Civile in Europa e in Iran (lo sviluppo teorico, storico, e pratico) e presentazione della metodologia e della struttura di questa tesi.

Secondo Capitolo:

Le teorie della Società Civile rilevanti per questa ricerca, tra cui la trasformazione della Società Civile come concetto; la transizione dai concetti classici verso i concetti moderni; il concetto di stato (democratico) e la Società Civile (democratica); un quadro teorico per l'analisi della Società Civile nel passato e nel presente dell'Iran, con l'accento sulla storia europea, sulla modernità e sulla struttura sociale.

Terzo Capitolo:

Esplorare il caso iraniano attraverso la letteratura europea fornendo una panoramica storica del contesto iraniano insieme all'analisi sulla forma di stato e di Società Civile nelle diverse forme di stato. In particolare analizzeremo l'incompatibilità della Società Civile con l'Islam; lo stato islamico Iraniano basato su due blocchi: 1) i principi dello stato sciita, 2) lo stato petrolifero, esplorando il ruolo degli intellettuali pubblici e non solo nella sfera socio-politico del paese.

Quarto Capitolo:

Analizzeremo i movimenti sociali che hanno perseguito obiettivi democratici nel percorso storico dalla fine del novecento alla fine del ventesimo secolo con un particolare focus su due movimenti rivoluzionari (1905-6 rivoluzione costituzionale e 1979 rivoluzione islamica), sulla guerra tra Iran e Iraq (1981-9), sulla globalizzazione, e in particolare sul caso dei movimenti sociali e della loro trasformazione, contribuendo in modo significativo all'oggetto di indagine di questa tesi.

Quinto Capitolo:

Analisi delle pratiche della Società Civile iraniana moderna, esplorando la Società Civile dal punto di vista dei professionisti e degli attori, del movimento femminile, degli attivisti studenteschi, degli intellettuali pubblici; con una particolare attenzione sul significato e sui modelli dei gruppi e dei partiti politici nel sistema politico iraniano.

Questo capitolo conterrà dettagli sul cambiamento che si è verificato nel discorso politico e sociale della società iraniana in seguito al movimento di riforma. La natura e lo sviluppo della Società Civile e delle organizzazioni in Iran, e la sua attuale situazione saranno spiegate brevemente. Si afferma che l'emergere dei discorsi della Società Civile abbia portato a nuove relazioni tra Stato e società, al sorgere di una nuova dialettica nonché di nuove contraddizioni e forme di resistenza. Le elezioni presidenziali del 2005 hanno portato ad alcuni cambiamenti nella sfera pubblica, tra cui un rallentamento delle attività civili. Tuttavia, i cambiamenti strutturali hanno suscitato nuove questioni di cambiamento e di riforma. Questa ricerca è diventata parte del presente e del futuro della società iraniana; come abbiamo visto recentemente, al movimento pro-democratico iraniano conosciuto come Movimento Verde, si è contrapposta la fazione conservatrice, la quale ha proposto un proprio modello strutturale di "società civile", contestando l'idea contemporanea di Società Civile presentata dai riformisti come un ideale occidentale per la Repubblica islamica.

Sesto Capitolo:

Il presente capitolo dimostra l'analisi di tre casi di studio come esempi dello spazio pubblico, considerato anche uno spazio simile a quello della Società Civile in Iran. Abbiamo valutato 1) *l'Istituto Bokhārā*, 2) *l'Azienda di Shahr-e Ketāb* e 3) *la Bonyād Sa'di* come tre organi, considerati attivi nel settore Privato, Semi-Privato, e Statale

che stanno in collegamento diretto con il popolo iraniano e non-iraniano nell'ambito accademico, intellettuale, sociale, culturale, e letterario. La comprensione delle attività sociali in Iran è fondamentale per avere una visione ampia dello spazio possibile per la creazione di una vera Società Civile In Iran con parametri internazionali L'altro elemento principale è la valutazione dei dati e delle risorse presenti nel paese, insieme alla preparazione del popolo iraniano per uno stato democratico. La partecipazione attiva del popolo e le attività selezionate di questi centri, sono i parametri più importanti per una valutazione profonda sulla compatibilità della Società Civile dei parametri democratici con il livello della crescita personale, sociale e di pensiero degli iraniani. Dimostrando lo spazio pubblico che gli intellettuali iraniani e stranieri possono condividere i loro pensieri e essere attivi non che oltre passano i limiti da parte del governo.

1.4) Conclusione

L'obiettivo principale di questa tesi, è quello di affrontare il processo di democratizzazione attraverso l'analisi di fattori come i movimenti sociali, la sfera pubblica, i diversi sistemi politici, particolarmente quello dell'Islam sciita, nel contesto della Società Civile in Iran. Dividendo principalmente i tre movimenti significativi della storia del ventesimo secolo come: il movimento democratico, quello della rivoluzione costituzionale del 1906; il movimento nazionalista di Mossadeq del 1953; e in ultimo il movimento per la rivoluzione islamica nel 1979. Questa tesi vuole dimostrare temi e argomenti sulla questione di non sostenibilità della società civile, perciò una società non stabile. Anche se gli iraniani hanno conosciuto negli ultimi cento anni concetti come modernità, libertà, diritto di cittadinanza e diritti civili, ancora oggi cercano di combattere per raggiungere gli stessi obiettivi. La comprensione dei limiti e i fallimenti dei modelli e dei gruppi secolari viene analizzata nel contenuto di questa tesi. Ma forse l'elemento principale da analizzare, sarebbe il periodo di riforma avvenuto durante la presidenza Khātami, riconosciuto anche come il periodo dell'illuminismo iraniano. In effetti, l'ultimo movimento che forse si può riconoscere come il quarto movimento per la democrazia in Iran, è proprio il movimento Verde del 2009, *Jonbesh-e Sabz* in cui le forze protagoniste seguono gli stessi obiettivi del periodo di riforma avvenuto

durante (1997-2005) la presidenza Khātami. Inoltre, l'analisi generale sugli ambiti intellettuali, letterari e culturali del paese potrebbe mostrare alcune indicazioni per una possibile Società Civile strutturata che avrà un potere decisionale sul potere politico del paese. Perciò questa tesi analizza la Società Civile Iraniana fino a periodo di Governo Khātami e per periodo attuale suppongo tre esempi di studio nel ultimo capitolo.

Capitolo Secondo: Il concetto teorico della Società Civile europea e lo sviluppo storico dall'età moderna fino ai giorni nostri

2.1) Introduzione

Il concetto di Società Civile per lungo tempo ha fatto parte della tradizione intellettuale occidentale. La Società Civile come fenomeno moderno è stato un argomento fondamentale evolutivo per gli intellettuali e gli attivisti sociali e politici da associare con vari gradi di definizione, in quanto, qualsiasi forma di democrazia o società presuppone un modello della società civile.

L'idea della Società Civile pare essere stata teatro di confusione e di essere ancora confusa. Nella filosofia politica occidentale, la discussione sulla Società Civile è stata strutturata intorno ai fondamenti della questione politica rispetto al ruolo del dominio della libertà politica. Il suo approccio verso la società, la sua relazione coinvolgente su politica, cultura ed economia, il rapporto tra il pubblico e privato soprattutto tra l'etnia pubblica e gli interessi individuali, hanno presentato gli strumenti fondamentali del pensiero politico moderno. Rispetto alla teoria della Società Civile e della libertà può evidenziare tre diversi elementi al livello di politica, economia e cultura.

Anche se la stessa classificazione esisteva già tramite i pensatori classici come Platone e Aristotele, la sua importanza ha cominciato a prendere forma durante l'Ottocento e l'epoca dell'Illuminismo scozzese; anche perché nel pensiero politico del Seicento "società civile" era ancora sinonimo di "società politica", e quindi dello Stato.³² In un significato originale, il termine Società Civile veniva tradotto dalla latina *societas civilis* ed è entrato nel discorso Europeo nell'epoca del Cinquecento. Il contesto non permetteva la separazione tra lo "Stato" e la "Società" o tra "Politica" e "Società Civile": che semplicemente significava comunità³³ ed era ben diversa dal significato della società naturale o del pre-stato dell'epoca moderna.

La divisione storica di questo capitolo esamina diversi testi chiave per tracciare la natura mutevole della Società Civile sia dalle prospettive storiche che teoriche.

³² Ferguson A. *op.*, cit., pp. 230-235

³³ Kaviraj S. & Khilnani S., *Civil Society, History and Possibilities*, Cambridge university press, 2001, p. 17.

Piuttosto che fornire una panoramica storica completa della società civile, la letteratura e gli autori selezionati sono divisi per fasi, in cui gli eventi storici e influenti pensatori hanno modificato i modi in cui gli attori sociali e politici osservano e utilizzano il termine della società civile. Mentre le definizioni e le influenze sulla Società Civile spesso si sovrappongono; ogni testo fornisce una prospettiva unica da cui viene esaminato il termine, fornendo un ampio dibattito sulla complessità della Società Civile e, altrettanto importante, come la definizione di un termine possa manipolare azioni e risultati sociali e politici. Guardando la nascita e l'evoluzione della società civile, si può valutare il valore di come percepire ed esaminare gli attuali effetti della Società Civile e il potenziale per future trasformazioni nelle sfere sociali, politiche ed economiche.

2.2) La Società Civile nel periodo classico

Nel pensiero classico, la Società Civile e lo Stato erano due argomenti inseparabili di un discorso unico, la collettività. In realtà, attraverso il potere pubblico si creò la forza per rin vigorire e creare le basi per la comprensione del significato della separazione della Società Civile rispetto allo stato. Man mano la Società Civile diventò come una organizzazione del potere pubblico, si riuscì a rendere possibile la civilizzazione. Per Aristotele che seguiva il pensiero del Platone sull'inquadramento della forma morale di comunità e la nozione della società civile, si parlava di "associazione delle associazioni"³⁴ che permetteva ai cittadini di condividere i compiti virtuosi di governare e di essere governati. In questo senso, lo stato rappresentava il 'civile' come una forma di società e 'civiltà', requisiti di una buona cittadinanza. Quindi si trattava di una forma di associazione politica che rendeva migliori i suoi cittadini insieme con il rispetto verso le sfere diverse e le associazioni multiple in cui si viveva la vita quotidiana. Il termine, collegato al concetto di 'civiltà', indicava il rispetto dell'autonomia individuale, fondato sulla sicurezza collettiva e sulla fiducia reciproca tra persone che magari non si erano mai incontrate prima. Richiedeva uniformità di comportamento, regole di condotta condivise, il rispetto della legge e il controllo della violenza. Per queste ragioni,

34 Hodgkinson V. & Foley M. W., *The Civil Society Reader*, Tufts University, London. 2003, p.5.

Società Civile era sinonimo di una buona società,³⁵ di una società nella quale gli sconosciuti interagiscono in maniera civile, mostrando rispetto, tolleranza e fiducia reciproca; una società nella quale diventano possibili il dibattito e la discussione razionali.³⁶

Per i pensatori Greci e Romani la Società Civile fu come parte di un tentativo più generale per stabilire una regolarità delle relazioni umane. La loro tendenza fu di privilegiare la materia politica che ha guidato il loro pensiero sulla “civiltà” come un orientamento verso un mondo buono e i requisiti per una cittadinanza efficace piuttosto che come una questione di relazioni domestiche o di buone maniere; una tendenza che culminò con l'identificazione classica della Società Civile con il Commonwealth politico. Allo stesso tempo, il riconoscimento della vita, che è presente nelle diverse sfere che hanno una propria logica interna, è stato guidato verso un approccio più sfumato che ha reso possibile un riconoscimento della complessità sociale ed i limiti della vita politica.³⁷

Il concetto di 'Società civile' emerse per la prima volta alla fine del seicento e agli inizi del settecento nella lingua parlata in risposta alle polemiche sulla diversità religiosa, sul ruolo della monarchia, sulle relazioni tra Chiesa e Stato, sullo smantellamento dei feudi personali e degli eserciti privati e sulla minaccia endemica di una guerra civile. Il pensiero europeo ha preso spunto pesantemente da precedenti usi latini del termine sul concetto ciceroniano di *Civitas* intesa come un'arena di spazio pubblico neutro sulla famiglia privata e le connessioni tribali; da nozioni del diritto romano di contratto (obbligo) e di partenariato (società) e dai tentativi dei teorici tardo medioevali di definire e delimitare le rispettive sfere di legge divina, naturale e positiva. All'inizio dell'Europa moderna, l'idea di una 'società civile', significava un'identità pubblica collettiva plasmata su istituzioni politiche e giuridiche comuni, la 'società' ha un senso più moderno, come un insieme di relazioni sociali autosufficienti distinte per formare un tale quadro politico-giuridico.³⁸

35 Ivi. p.7

36 Kaldor M., *Global Civil Society: An Answer to War*, Blackerll Publishing Ltd. 2003, p.19.

37 Edwards M., *The Oxford Handbook of Civil Society*, John Ehrenbrg, Oxford University, 2011, p.15.

38 Harris J., *Civil society in British History: Ideas, Identities, Institutions*, Oxford University Press, Oxford, 2005, p.44.

Significativamente, la prima invocazione sistematica della Società Civile in lingua Inglese è venuta dal teologo 'anglicano' Richard Hooker (1554-1600), che alla fine del sedicesimo secolo ha fatto uso del termine nel suo tentativo di costruire una via istituzionale intermedia tra il pensiero teocratico dei calvinisti e del Papato, il pensiero 'separatista' degli indipendentisti religiosi e il pensiero 'assolutista' della sovranità secolare³⁹. Hooker nel suo libro "*The Law of Ecclesiastical Polity*", ha usato il termine 'società civile' in modo intercambiabile con quelli di 'società politica', 'società pubblica', e 'reggimento civile'. Fu messo in chiaro, che ciò cui si riferiva era un insieme di istituzioni di governo che esercitano l'autorità su una data comunità nazionale. Come Hooker, Tomas Hobbes, rappresentò la Società Civile come coincidente con istituzioni di governo efficaci, incarnate nei concetti di '*Commonwealth*', '*Civitas*', 'città', o 'stato civile'.⁴⁰

2.3) Il passaggio dalla Società Civile tradizionale a quella moderna

Lo sviluppo durante il periodo assoluto (1610-1789) si manifestò nella rappresentazione della differenza tra il significato di Società Civile tradizionale rispetto a quella moderna; veniva negato ai cittadini l'accesso al potere politico; all'inizio la critica del potere statale ha preso la forma di una critica morale attraverso i principi universali del diritto naturale.⁴¹ Al periodo settecentesco risalgono le rivoluzioni per la questione dei diritti dell'Uomo, dell'uguaglianza dei cittadini, per la trasparenza e la libertà di pensiero.⁴²

Praticamente dopo il trattato di *Westphalia*, alla fine del 1789, seguito dalle lotte della Guerra Civile Inglese, e dalla Rivoluzione Francese, l'assolutismo venne decisamente rovesciato in nome della sovranità del popolo e dei diritti naturali dei cittadini uguali.⁴³ A tal proposito basti pensare al discorso sull'ineguaglianza tra gli uomini,⁴⁴ in cui Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) puntava su due concetti distinti

39 Si veda: Laslett P. Locke J., *Two Treaties of Government*, second edition, New York and Cambridge, 1965.

40 Si veda: Hooker R., *Of The Law Of Ecclesiastical Polity, A Critical Edition With Modern Spelling*, a Cura di Arthur Stephen McGrade, book I, Oxford University Press, 1593.

41 Ehrenberg J., *Civil Society, Second Edition: The Critical History of an Idea*, NY university press, 2017, p. 70.

42 Hall J. A., *Civil Society, Theory, History, Comparison* Polity Press, USA, 1996. p. 67.

43 Dipali S., *Civil Society and Modern Politics, Global vision*, 2005. p. 64.

44 Rousseau J.J., *Discorso su l'origine e i fondamenti della ineguaglianza*, a cura di V. Gerratana, Editori Riuniti 1968. p. 133.

di Società Civile e società politica, non più visti come sinonimi. Per Rousseau la Società Civile si forma da una serie di sviluppi che modificano progressivamente lo stato naturale fino alla sua scomparsa, tuttavia la Società Civile non è la società politica. La Società Civile si costituisce sulla base della proprietà privata che era assente nelle prime fasi dello stato naturale, e proprio la salvaguardia della proprietà privata che richiede l'edificazione della società politica, con le sue istituzioni e le sue leggi, e quindi l'edificazione dello stato.⁴⁵

Ma al contrario di Rousseau, agli inizi dell'età moderna la Società Civile di Hobbes era una creazione artificiale necessaria ai fini della sopravvivenza, in cui è il potere sovrano costitutivo a rendere possibile la civiltà. La giustizia, la moralità, la cultura, l'arte, la scienza e tutte le altre attività dipendono dall'abilità dello stato a dare forma a una Società Civile che permetta alla popolazione di svolgere le sue attività in pace e sicurezza, invece di vivere nello stato di natura che secondo Hobbes era povero, sporco e violento. Tutto ciò significa sostanzialmente che veniva negata la condizione di libertà delle persone che era l'obiettivo principale dello stato di natura. Nel 1691 nel suo libro *Leviathan*, Hobbes spiega che la Società Civile non può esistere in assenza del potere dello Stato.⁴⁶ È convinto che solo un esercizio singolo del potere, indiviso, potrebbe costruire la Società Civile e rendere possibile la vita lontano dai pericoli mortali. In un mondo definito da crimini religiosi della coscienza individuale e dal perseguimento di interessi privati, solo il potere dello Stato può rendere possibile la civiltà. Tutto ciò, accadeva nel periodo della Rivoluzione Inglese e della Riforma Protestante. La Società Civile di Hobbes ha reso possibile il potere sovrano, costituito dalla politica, e che non può essere distinto dallo Stato.

I pensatori dell'epoca illuministica al contrario di Aristotele, Platone e Hobbes, vedevano la Società Civile come difesa contro le intrusioni ingiustificate da parte dello Stato sui diritti individuali e sulla libertà, organizzata da parte delle associazioni di volontariato. Nel pensiero di alcuni di loro come Alexis de Tocqueville, Ernest Gellner o Robert Putman la Società Civile era autoregolante e universale e doveva essere protetta dallo Stato ed essere resistente di fronte al dispotismo.

⁴⁵ Ferguson A., *op. cit.*, chapter, VIII.

⁴⁶ Hobbes T., *Leviathan*, London, printed for Andrew Crooke, at the Green Dragon in St. Pauls Church-yard, 1651.

2.4) Il periodo dell'illuminismo; Lo sviluppo e il ruolo della Società Civile in confronto al dispotismo

John Locke e Montesquieu sono stati i primi due filosofi a cercare la via per limitare il potenziale di dispotismo dello Stato assoluto. L'idea di John Locke era quella secondo cui la società esiste prima del governo. Gli esseri umani vivono in comunità pre-politica in base al diritto naturale. Perciò si rendono necessari la cooperazione e il rispetto dei diritti di ciascuno, percependo la necessità di un giudice comune e del governo per la protezione contro i pericoli che mettono a rischio la vita e causano la povertà. Pertanto, si rende necessario un contratto tra di loro per stabilire un governo responsabile, pur mantenendo il diritto di cambiare il governo.⁴⁷ Da questa idea si arriva alle concezioni di una società autonoma e auto-regolante, uno Stato limitato e una Società Civile come fonte di resistenza allo Stato.⁴⁸ Tuttavia, l'idea presenta alcuni problemi, in cui si pone l'accento sull'autoregolamentazione, che se portata all'estremo può diventare un elemento per eliminare la politica.

Tra le eredità di questa tradizione ritroviamo non solo un governo limitato, ma anche nozioni di solidarietà e politica, come nei pensieri del nazionalismo etnico, o l'abbandono di politiche pubbliche alla mano invisibile del mercato.

Per i pensatori francesi Montesquieu e, per il suo discepolo, Alexis Tocqueville, il mezzo per limitare lo Stato assoluto era di avere una costituzione definita nella legge e protetta da una forza di contro bilanciamento degli organismi indipendenti. Per Montesquieu, esempio di ciò furono le città e gli Stati dell'Europa medievale che erano centri ricchi di attività indipendenti, sostenitori di ampi diritti.⁴⁹ A suo parere la concezione della Società Civile fu impegnata con la politica, con l'educazione dei cittadini, per facilitare la comunicazione e rendendo il governo più efficace. L'estensione di questa tradizione presenta anche dei rischi di una collaborazione troppo stretta tra lo stato e le associazioni privilegiate all'interno della società civile, come nel corporativismo, o la protezione dell'autonomia associativa per l'espansione della democrazia.⁵⁰

47 Si veda: Rosalie Cole R., "Locke" in *International Encyclopedia of Social Sciences*, New York, 1968; Ebenstein W., Ebenstein A. O., "Locke" in *Great Political Thinkers: Plato to the Present*, Fort Worth, 1991, 425-434.

48 Taylor C., 'Modes of Civil Society', public culture, (3/1), 1990, pp. 95- 118.

49 De Tocqueville A., *Democracy in America*, New York, Harper and Row. 1969. p. 521

50 Floy M., Edwards B. *The Paradox of Civil society*, Journal of Democracy, (38/2), 1996, p. 50.

Nella filosofia politica occidentale, soprattutto durante l'Illuminismo Scozzese, il concetto di Società Civile è stato stabilito e strutturato molto bene. I pensatori dell'Illuminismo consideravano il diritto dello Stato assoluto di dominazione del resto della Società Civile come il peggiore prezzo da pagare per mantenere la pace. La critica illuminista all'assolutismo si sviluppò in due filoni, uno relativo al concetto della trasparenza sui segreti dello Stato e uno sul rifiuto chiaro in favore della complementarità di politica e moralità del Machiavelli.⁵¹

Di particolare influenza l'opera di Adam Ferguson *I saggi sulla storia della Società Civile (1767)*, unica opera importante, Scozzese, in cui la Società Civile svolge un ruolo fondamentale, uno dei primi ad usare il concetto di Società Civile come tema separato per chiarire l'idea di nazione in contrapposizione allo Stato barbaro, rispetto ai temi di civiltà e di civilizzazione.⁵² "Il suo lavoro faceva parte di un'ampia tendenza per la teorizzazione della Società Civile come una condizione naturale per lo sviluppo morale e il progresso intellettuale anziché una sopravvivenza dispositiva artificiale".⁵³

Infatti, dalla metà del '700 fino alla metà dell'800 e con lo sviluppo della rivoluzione industriale, il concetto di Società Civile ha preso nuovo spazio e nuovi ruoli per risolvere l'avanzare della crisi nell'economia di mercato e l'aumento differenziato degli interessi, comprendendo l'importanza della suddivisione del lavoro. Quindi per Ferguson, che vive in un paese in pieno sviluppo a causa della rivoluzione industriale, la Società Civile più articolata e più complessa è quella basata sulla divisione del lavoro. Un popolo non può fare grandi progressi nel coltivare le arti utili alla vita finché non ha diviso e affidato a persone diverse i vari compiti che richiedono abilità e attenzioni specifiche.⁵⁴ Quindi il concetto, sviluppato attraverso i pensatori dell'Illuminismo scozzese, è che il futuro della Società Civile non sta nello scopo dell'organizzazione della politica ma nell'organizzazione materiale della civiltà.

51 Hall, J A., *op.*, cit., P 68. M. Edwards, *Ibid*, p. 18. "Niccolo Machiavelli was unable to theorize civil society outside the traditional categories of Roman republicanism, but his secular economy of power anticipated the appearance of interest-bearing individual that would form the core for bourgeois understanding of civil society articulated by John Locke and Adam Smith".

52 Dipali S., *Civil Society and Modern Politics, Global vision*, 2005, pp. 67-68.

53 Ehrenberg J., *Civil Society, Critical History of an Idea*, New York University Press, New York-London, 1999, p. 91.

54 Si veda: Ferguson A., *op.*, cit., il capitolo, XIV.

L'economia morale di Adam Ferguson e l'espressione di Adam Smith sulla confidenza borghese mostrano come entrambi seguissero il pensiero di John Locke "che la Società Civile si crea da una persona economica, e che la proprietà privata è la condizione necessaria per la società civile",⁵⁵ ciò porta la conseguenza che la teoria secondo cui le leggi dell'economia hanno reso possibile l'organizzazione della Società Civile intorno a vantaggi individuali comportano i benefici della civiltà per tutti. Quindi anche se Hobbes ha privilegiato la politica come forma di transizione dalla barbarie alla civiltà, Locke era sicuro che la forza dell'economia potesse organizzare la Società Civile se ciò fosse stato permesso dalle condizioni di libertà, dal ruolo della legge e se fosse stata protetta dallo stato con limiti al potere coercitivo.⁵⁶

Per quanto la Società Civile sia stata il centro del pensiero degli intellettuali in occidente, anche i rapporti familiari, lo stato e il mercato erano in discussione. Infatti Smith divideva con Locke il sentimento che l'attività del popolo nei mercati, piuttosto che in politica, fosse il vero collante della società civile.⁵⁷ Quindi lo sviluppo dell'economia di mercato è un fondamento della Società Civile e della civilizzazione.⁵⁸

In tutto il periodo dell'800 tra i pensatori scozzesi, l'idea di Ferguson sulla Società Civile fu la migliore.⁵⁹ Le sue analisi della Società Civile hanno influenzato tantissimi pensatori come Benjamin Constant, Hegel e Marx. Nel XIX secolo, la Gran Bretagna⁶⁰ ha continuato a identificare la Società Civile come la 'cornice' o il 'quadro' delle istituzioni giuridiche e di governo che ha reso immaginabili e possibili gli sviluppi sociali e commerciali nel settore privato e volontaristico.⁶¹

Nell'800', nel discorso britannico, la Società Civile è rimasta saldamente collegata alle idee della legge, del Governo, e della Costituzione, con il principale dibattito teorico sviluppato intorno alla Società Civile e alle sue istituzioni radicate sull'idea

55 Kaldor M., *op.*, cit., p. 20.

56 Edwards S., *op.*, cit., pp. 20-21

57 Ibid.

58 Kaldor M., *op.*, cit., p. 25.

59 Waszek N., *The Scottish Enlightenment and Hegel's Account of Civil Society*, Dordrecht, Boston, and London, 1988.

60 Rosanvallon P., *Lo Stato Provvidenza, Tra Liberalismo E Socialismo*, Paris 1981. "La Gran Britannia è stato il primo paese in cui l'assistenza sociale fu organizzata in modo sistematico. Dall'inizio del XVII secolo una serie di *poor laws* (leggi sui poveri) regolamentò e organizzò questa assistenza."

61 Harris J., *op.*, cit., 2005. P.22.

di accordo, utilità, e dei diritti naturali. Il concetto in quel periodo è stato spesso invocato nelle occasioni delle cerimonie pubbliche, come sermoni d'assise, le riunioni per i fedeli alla chiesa, e le celebrazioni patriottiche, per ricordare al pubblico la legittimità della monarchia 'limitata', i legami del governo con il diritto naturale, divino, quello positivo, e il dovere morale di entrambi di obbedienza civile e religiosa. Il problema più grande dello stato e della Società Civile è stato quello relativo alla libertà di religione. Gli intellettuali Britannici avevano cercato di analizzare una serie di casi di studio relativi a scontri tra Chiesa e Stato nella storia europea recente, usandoli per sviluppare una nuova teoria della natura e della distribuzione del potere secolare. Ma non hanno specificato nessuna menzione ad un ruolo distinto per la società civile, come 'società' incaricata di una funzione speciale su ordine pubblico e difesa.⁶²

Durante e dopo la rivoluzione industriale, la Francia e la Gran Bretagna hanno avuto una forte influenza sulla Germania, soprattutto sul pensiero degli intellettuali conservatori e sulla teoria di Hegel; che è stata riconosciuta come la prima teoria moderna sulla società civile.⁶³

Infatti Hegel è stato il primo studioso moderno che ha evidenziato la complicità della Società Civile nel concetto teorico,⁶⁴ e pertanto riconosciuto come il più importante predecessore e ispiratore sull'analisi della Società Civile nel ventesimo secolo. Nel libro di "*The Philosophy of Right (1821)*" egli sostiene la teoria dei sistemi dei bisogni, che spiega come l' "uomo" possa raggiungere la libertà attraverso la transizione da una sostanzialità etica che è immediata e naturale a ciò che è intellettuale e così da essere infinitamente personale e abbastanza alto per aver raggiunto una forma universale. Lo stadio più alto di questa mediazione è la 'vita etica', che si articola in tre concetti: la famiglia, la Società Civile e lo stato, la cui combinazione comprende la natura multiforme delle istituzioni umane.

Hegel spiega che la relazione tra Società Civile e lo stato è complessa; in essa lo stato deve esistere prima della società civile. Tuttavia, lo stato può marginalizzare il suo ruolo all'interno della Società Civile laddove necessario, oppure lo stato può diventare un potere assoluto rispetto all'autonomia della società civile. Hegel

62 Ivi. p. 25.

63 Cohen J. A. and Arato A., *op.*, cit., p. 91.

64 Hall. J. A., *op.*, cit., p. 92.

concepiva la Società Civile come il regno delle contraddizioni e lo stato moderno come il mediatore, espressione della riconciliazione delle tensioni della Società Civile. I dipendenti dello stato, i funzionari della burocrazia e i militari di professione, vivevano definitivamente nella classe universale perché agivano nell'interesse pubblico.⁶⁵

Hegel condivideva anche la visione di Adam Smith, che la Società Civile è stata organizzata e costituita da processi economici, ma non era così convinto che il mercato potesse essere in grado di tradurre il caos del desiderio privato in bene comune. Il suo pensiero sulla Società Civile si basa anche sulle caratteristiche di tutti gli esseri umani, ma ha cercato di andare oltre l'ipotesi ingenua dei sentimenti morali connaturati. La sua affermazione, che la civiltà richieda categorie universali del diritto che siano accessibili a tutti, ha cercato di guidare un'etica universale minima appropriata per le persone che sono completamente autonome negli affari morali. Se le regole sono i requisiti che le persone impongono a se stessi, il percorso che va dalla dipendenza all'autonomia è la strada verso la libertà. Hegel si è preso la briga di dimostrare che l'uguaglianza di fronte alla legge, le istituzioni repubblicane, e le libertà civili non erano abbastanza per proteggere l'autonomia morale e la libertà. Il controllo cosciente delle vite individuali e collettive richiede l'intervento in conformità con i requisiti della ragione. La libertà è ora una struttura determinata da interazioni tra il mondo e le tre sfere della vita sociale, della famiglia, della società civile.⁶⁶ Per Hegel, la Società Civile non era soltanto il sistema dei bisogni,⁶⁷ ma anche la sfera del loro riconoscimento. Ha consentito la possibilità di identificazione tra le persone, e il collegamento della reciprocità, basato su diritti e doveri: esso incarna la razionalità delle norme che hanno determinato il comportamento e che hanno richiesto espandere le attività.⁶⁸ Soprattutto, l'argomento della libertà individuale gioca un ruolo significativo nella discussione di Hegel, lo "Stato" di Hegel è la sfera etica di universalità e di integrazione che completa la necessità e la particolarità

65 Kaldor M., *op.*, cit., p. 21.

66 Ibid.

67 Cohen J. A. and Arato A., *op. cit.*, p. 90. il sistema dei bisogni è il primo livello di società civile. come l'argomento procede attraverso il livello successivo "l'amministrazione della legge" e "autorità generale e corporazione" fa incontrare la persona concreta di nuovo sotto una nuova rubrica: persona giuridica, cliente di autorità generale, e membro dell'associazione.

68 Kaviraj S & Khilnani S., *Civil Society, History and Possibilities*, cit., 2001.

della società civile.⁶⁹ Egli si è discostato dalla nozione della Società Civile come condizione naturale di libertà umana e come storicamente produttrice dell'economia, delle classi sociali, della cooperazione e istituzione interessata con il benessere dell'amministrazione e del diritto civile.⁷⁰ La Società Civile non può superare la natura perché la libertà richiede una maggiore liberazione dai limiti del feudalesimo; non è un caso naturale, come fu definito da John Locke, ma piuttosto un risultato di cambiamenti che avviene nel corso del tempo; Inoltre Hegel si rende conto che "...lo sviluppo esuberante di una parte della Società Civile può, ed è solito, impedire o opprimere le altre parti, motivo per cui la Società Civile non può rimanere o diventare "civile" a meno che non sia ordinata politicamente".⁷¹

Nel 1848 Marx ha criticato Hegel per la teoria dello Stato e della Società Civile nei suoi saggi del *Manifesto Comunista*. Egli ha usato una nozione standard della Società Civile organizzata intorno all'interesse individuale, ma molto presto ha dovuto affrontare i limiti della teoria di Hegel per tenere lo Stato separato dal "sistema dei bisogni". Anche se la Società Civile fosse stata creata per necessità, competizione, divisione del lavoro, proprietà, classe e simili, Hegel non ha mai portato l'economia politica a sopportare la produzione della vita sociale. Mentre Marx ha potuto capire la debolezza della teoria di Hegel agli inizi della sua carriera. Quindi si può dire che Marx ha trasformato la teoria di Hegel sullo Stato e sull'ordinamento dell'economia borghese che la sostenevano in una critica sulla società civile.⁷²

La questione sociale, con l'avvento della Rivoluzione Francese, il cui obiettivo era l'eliminazione della disuguaglianza economica, si è rafforzata all'interno della teoria sociale europea. Il problema sociale e le forze economiche sono diventati per gli studiosi elementi per risolvere i problemi politici dell'epoca. Marx ha avuto una maturazione teoretica durante la rapida industrializzazione e il conflitto politico, perciò è riuscito a rifiutare la visione dello Stato di Hegel come un falso modello universale e si è mosso verso una critica materialistica della condizione sociale, dove la filosofia del diritto è culminata nello stato Prussiano. La critica di Marx verso Hegel è cresciuta fino alla negazione della società civile. In altre parole, Hegel aveva

69 Malcolm Knox T., *Hegel's Philosophy of Right*, Oxford University Press, 1952, p. 267.

70 Keane J., *Civil Society and the State: New European Perspectives*, cit., p. 50.

71 Edwards M., *op*, cit., P. 22.

72 Ivi. p. 23.

scoperto che la Società Civile era stata costituita dai rapporti di classe borghese sempre più caratterizzati da instabilità, pauperismo, e degrado morale. Egli ha guardato allo Stato "universale" trascendendo dal particolarismo della Società Civile in un momento più completo della liberazione, ma i primi lavori di Marx, lo hanno portato a concludere che lo Stato di Hegel era un falso modello universale, che non poteva essere il momento finale della libertà umana. Hegel ha guardato allo Stato come strumento per integrare la Società Civile da fuori verso dentro mentre Marx ha posto l'accento su un processo costitutivo della Società Civile in se e ha trovato la classe universale al suo interno. La sua estensione di emancipazione dalla politica all'economia, dallo Stato alla società civile, dal formale al sostanziale, costituisce il suo più importante contributo alla teoria della società civile. Per Marx l'elemento più importante dopo la separazione dello Stato e della Società Civile era la comprensione di una mediazione tra loro. Con la separazione tra lo Stato e la società civile, il mercato si è sviluppato rapidamente e l'ordinamento politico è stato accompagnato dal processo di democratizzazione.⁷³

Lo studioso Alexis de Tocqueville, famoso per la sua influenza sul pensiero liberale in Francia, era uno dei teorici che presentava la Società Civile come elemento indispensabile per una democrazia stabile e vitale. Ma la sua opinione sulle associazioni di volontariato, quelle che costituiscono il nucleo della loro nozione di Società Civile erano ben distinte dal potere sovrano di Hobbes, le società di capitali previste da Hegel e della classe borghese in Marx. Infatti, mentre il perseguimento del bene materiale nel proprio interesse è stato l'elemento distintivo della Società Civile nella mente di questi due teorici tedeschi, è stato il contenimento benevolo di tale materialismo entro i confini delle istituzioni volontarie (che potrebbe essere visto come estensione della famiglia, o come applicazione pratica della fede religiosa) che ha ispirato la Francia liberale. Per Tocqueville erano associazioni locali di cittadini che agivano insieme negli affari della vita quotidiana. Egli ha osservato che per sostenere un governo limitato in un paese come l'America, senza le associazioni dirette e l'aristocrazia, i cittadini hanno dovuto riunirsi volontariamente in associazioni svolgendo un duplice ruolo. Svolgendo una vita sociale al di fuori della struttura politica, ma avendo anche un'importanza per il

⁷³ Si veda: Marx K., *Critica del diritto statale hegeliano*, a cura di Finelli-Trincia, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1973.

sistema politico costituente, dividendo il potere e fornendo una base per la rappresentazione della diversità sociale.⁷⁴

Gli studiosi moderni sulla Società Civile continuano a fare riferimento ad Alexis de Tocqueville, specificamente nel contesto Occidentale; il suo approccio consente alla sfera della Società Civile di coesistere con lo Stato in un'armonia relativa. Il concetto si inserisce in un programma più vasto di democratizzazione globale da parte degli Stati Uniti e dei suoi alleati Occidentali. La sua versione della Società Civile ha un'applicazione più giusta nei contesti in cui uno Stato democratico già esiste. Questo è in contrasto ai fatti contemporanei, come quelli che considerano la Società Civile indipendente dallo Stato ed in grado di sviluppare una forza di resistenza in confronto al ruolo maggiore dei regimi tirannici soprattutto nell'Europa dell'Est alla fine del ventesimo secolo.⁷⁵

Come sarà indicato nei paragrafi seguenti, la Società Civile e la proliferazione di istituzioni volontarie benevole e libere, riceve un sostegno più ampio da parte degli attori e delle istituzioni che fanno promuovere le caratterizzazioni organizzative per la società civile. Tocqueville vedeva la Società Civile come una protezione della libertà individuale in opposizione all'assolutismo.⁷⁶

In sintesi, I teorici tedeschi del diciannovesimo secolo cominciarono a distinguere 'stato' da 'società civile', mentre nella tradizione britannica erano comunemente governo e tout court 'società', ad essere contrapposte, anche perché l'idea britannica di Società Civile era strettamente legata alle istituzioni dello Stato.

2.5) La Società Civile nel XX secolo

All'inizio del ventesimo secolo, a seguito delle due guerre mondiali e delle conseguenze causate da governi estremisti, fascisti e nazisti in Europa, si è dato un peso maggiore al ruolo della società civile. Intellettuali e studiosi hanno cominciato a valutare nuove teorie sul rapporto tra lo stato e la società civile. La necessità di organi come la Società Civile per creare equilibrio del potere tra il governo e il popolo era il motivo principale per la creazione di nuove forme di organizzazione

74 De Tocqueville A., *op.*, cit., p. 521.

75 Floy M. Edwards B., *op.*, cit., V. 7, n.3.

76 Per un approfondimento si veda: Tocqueville, *op. cit.*,

nazionale e internazionale. Il ruolo delle ONG e delle associazioni è diventato persino uno dei parametri più importanti, dopo la caduta del muro Berlino, per mantenere un equilibrio di potere nella transizione dei paesi dell'ex Unione Sovietica a paesi indipendenti e democratici. I nuovi discorsi che sono stati elaborati in questa fase storica hanno avuto a che fare con il ruolo e la fattibilità della Società Civile sotto i governi teocratici, il capitalismo e la questione della globalizzazione.

2.5.1) Gramsci e la filosofia degli Intellettuali Organici

Gramsci ha tratto il suo concetto principale di Società Civile direttamente da Hegel e, diversamente da Marx, non si è ispirato ad un sistema di bisogni ma alla dottrina della corporazione⁷⁷. Gramsci è il primo scrittore Marxista che ha usato un riferimento testuale da Hegel per la sua analisi sul concetto di società civile.⁷⁸

Egli introduce una profonda innovazione rispetto a tutta la tradizione marxista. La Società Civile di Gramsci non appartiene al momento della struttura ma a quella della sovrastruttura. *In altre parole, Marx e Gramsci a un certo punto, mettono l'accento, non più sullo Stato come aveva fatto Hegel concludendo la tradizione giusnaturalistica, ma sulla società civile. Con una rapida annotazione, Gramsci, riferendosi a Hegel, parla della Società Civile come del "contenuto etico dello Stato".*⁷⁹

Gramsci ha riconosciuto la nuova forma di pluralità e le associazioni specifiche della Società Civile moderna nelle chiese moderne, nei sindacati, nelle istituzioni culturali, locali, nelle associazioni di quartiere, e soprattutto nei partiti politici. Al contrario di Hegel, ha situato tutti e due gli elementi, la famiglia e la cultura politica a livello della società civile. A differenza di Hegel e Marx, comunque, non ha incluso l'economia capitale a questo livello; perciò Gramsci si è concentrato sul problema di una Società Civile indipendente dallo sviluppo economico e dal potere dello Stato. Sicuramente esistevano anche altri argomenti sulla società civile, soprattutto la peculiarità della situazione italiana come il fallimento del liberalismo per raggiungere "l'egemonia" dopo il Risorgimento. Egli teorizza che la Società Civile non appartiene più al momento della struttura bensì a quello della sovrastruttura.⁸⁰ Considerando che

77 Cohen J. A. Arato A., *opt., cit.*, 1992. p. 142.

78 Bobbio N. *Gramsci E La Concezione della Società Civile*, Feltrinelli, Milano. 1976. pp. 22-30.

79 Ibid.

80 Bobbio N., *op, cit.*, p.27.

Gramsci non ha attribuito un unico significato alla Società Civile ciò ha offerto una serie di *abstract* preziosi sulla base delle forme selezionate dal libro *Lettere dal carcere*:⁸¹

“(…) la Società Civile è la sfera in cui i capitalisti, i lavoratori e gli altri si impegnano nei dibattiti delle politiche e ideologie dove i partiti politici, sindacati, enti religiosi e la grande varietà di altre organizzazioni vengono ad esistere. Ciò non riguarda solo i dibattiti di classe; ma anche la sfera dei dibattiti di tutta la popolazione democratica in cui le persone sono raggruppate attraverso il sesso, la razza, la generazione, la comunità locale, regione, nazione e così via. Perciò, questa è la Società Civile in cui avvengono i dibattiti per l’egemonia tra le due classi fondamentali”.⁸²

Rispetto alla seguente descrizione, si possono identificare due chiavi principali: la prima, le entità che costituiscono la società civile, e la seconda, lo scopo della Società Civile come una sfera distinta.

Le organizzazioni e associazioni che costituiscono la Società Civile sono quelle che cadono fuori dal campo del mercato, per esempio, il processo di produzione e di istituzione dello stato. Inoltre, la Società Civile è più una relazione particolare che forma quelle organizzazioni o istituzioni. Al contrario della società civile, la società politica di cui parla Gramsci fa riferimento alla relazione coercitiva che esiste in alcuni organi dello Stato, anche se Gramsci non afferma che tutte le istituzioni dello Stato siano coercitive.⁸³

Con l’analisi delle due forme di relazione, si apre un visone più ampia del ruolo della forma della Società Civile da parte di Gramsci; fondamentalmente, la Società Civile serve come spazio per protestare. Per Gramsci, la Società Civile rappresentava “un’arena strategica contro i tentativi di riprodurre i valori capitalistici e le idee tra gli sfruttatori”.⁸⁴ Questa visione della Società Civile esprime uno dei tanti esempi di come possa essere usata contro il potere coercitivo di una struttura statale già esistente. In altre parole, per Gramsci “...la Società Civile è un’arena, separata dallo stato e dal mercato, in cui l’egemonia ideologica viene contestata, ciò implica che la Società Civile sia costituita da una vasta gamma di organizzazioni diverse e di

81 Veda Simon R., *Gramsci's Political Thought: An Introduction*, Lawrence & Wishart, London, 1982.

82 Gramsci A., *op.*, cit.

83 Si veda: Simon R., *op.*, cit.

84 Howell J. Pearce J., *op.*, cit., p. 34.

ideologie che sfidano e difendono l'ordine esistente. In alternativa, la visione di Gramsci dimostra che la questione della Società Civile va oltre lo scontro Stato-società civile. Si è contestato a Gramsci, che la politica esistente nello Stato esista anche nella società civile.⁸⁵ Egli dà molta importanza al ruolo degli intellettuali nel contesto sociale, nei *Quaderni* punta in modo particolare agli "intellettuali organici", che sono gli intellettuali che scelgono di collocarsi al fianco di una classe sociale e della sua espressione politica, per realizzare appunto l'egemonia sull'intera società. Nei *Quaderni*, Gramsci parla anche della società senza Stato, che egli chiama "società regolata", risultato dell'egemonia, sino ad eliminare tutto lo spazio occupato dalla società politica. Gli stati sinora esistiti sono un'unità dialettica di Società Civile e società politica, di egemonia e di dominio. La classe sociale che riuscirà a rendere tanto universale la propria egemonia da rendere superfluo il momento della coercizione avrà posto le premesse per il passaggio alla società regolata. In un passo la "società regolata" è considerata addirittura come sinonimo di società civile.⁸⁶ Cioè, s'intende, di Società Civile liberata dalla società politica.

Ad esempio, nel caso dell'Italia: Gramsci sottolinea come nella lotta contro il fascismo, il Partito Comunista Italiano abbia dovuto guadagnare posizioni nella Società Civile per sfidare l'egemonia della borghesia. Ha visto il potenziale rivoluzionario della Società Civile per scacciare la borghesia. Così egli suggeriva un'idea di Società Civile in grado di creare una forte contro-egemonia.⁸⁷ In un altro aspetto utilizzato, Gramsci non appare del tutto coerente. In un certo numero di passaggi, la Società Civile è al di fuori dello Stato, ma altrove si fa riferimento a una nozione generale dello Stato, che comprende sia la società politica sia la società civile. Si può differenziare il ruolo della Società Civile nei due modelli dell'Est (Russia) e dell'Ovest, (Italia compresa). In Russia, prima degli eventi rivoluzionari del 1917, l'ordine sociale veniva mantenuto in primo luogo con la forza, dal momento che 'lo Stato era tutto, la Società Civile era primordiale e vulnerabile.

85 Krishnan K., *Civil Society: An Inquiry into the usefulness of an Historical Term.* British Journal Of Sociology 44, no. 3 (1993): p. 375-395.

86 Gramsci A., *Note Sul Machiavelli, Sulla Politica S Sullo Stato Moderno, Quaderni Dal Carcere*, Eundi, Torino, 1949. p. 132.

87 Gentile V., *From Identity-Conflict to Civil Society Restoring Human Dignity and Pluralism in Deeply Divided Societies* LUISS, University Press, Italy, 2013, 77.

Mentre in occidente si stava sviluppando un rapporto corretto tra Stato e società civile'.⁸⁸

L'analisi nel XX secolo dimostra che esistevano vari ostacoli e minacce al processo dello sviluppo di una Società Civile funzionale; il più noto era il dispotismo, seguito dalla seconda e più importante minaccia, il nazionalismo. Con questo si intendono le pratiche di trasferimenti di massa della popolazione, integrazione forzata, pulizia etnica, genocidio attraverso i quali viene creata un'egemonia sociale completa. Questa versione del nazionalismo può essere vista come il collegamento di una sola nazione, reale o costruita, al proprio stato che tale nazionalismo può, rafforzare, creare o sovvertire gli stati, in ogni caso. La considerazione più ovvia è che i nazionalisti possono stare vicino al liberalismo quando sono parte della lotta contro un regime dispotico. La combinazione etnica con l'omogeneità sociale può anche portare a perpetuare l'inciviltà nella società. L'altro problema della Società Civile è la cultura, il desiderio di bilanciare lo Stato per rispettare l'individualismo non è inscritto nel processo storico. L'impatto di forze culturali e istituzionali esterne sembra ancora più potente nelle società dell'Asia orientale, in ogni caso in possesso di un modello culturale con marcata risonanza che incide nell'ideale della società civile.⁸⁹

2.5.2) La Società Civile e la compatibilità con l'Islam in Gellner

Ernest Gellner divide le ideologie comunitariste tra Il Nazionalismo, l'Islam e il Marxismo nel ventesimo secolo. A suo parere, il nazionalismo non è necessariamente antitetico alla società civile; i nazionalismi europei dell'inizio del XIX secolo o anche i nazionalismi postcoloniali hanno costituito il fondamento per la costruzione della democrazia e dello Stato. Perciò il nazionalismo dipende da due parametri importanti: lo Stato e la nazione, ma, in assenza di una società civile, il nazionalismo può anche fungere, come spesso effettivamente avviene, da veicolo per il collettivismo, il populismo e la coesione sociale, offrendo legittimazione alle dittature e alla guerra. L'esempio più noto nella storia del nazionalismo sono i

⁸⁸ Per approfondimento si veda: Chandhoke N., *State and Civil Society*, sage Publications India Pvt Ltd, 1995, capitoli, III, IV.

⁸⁹ Hall. J. A., *op.*, cit., p.13

movimenti come il fascismo in Italia e il nazismo in Germania che sono diventati i più importanti governi dittatoriali del ventesimo secolo seguiti dalla seconda guerra mondiale e dal loro fallimento.

L'Islam, secondo Gellner, è molto simile al nazionalismo per la capacità di diventare 'cultura pervasiva e distintiva dell'appartenenza di un'intera società'. A differenza del Cristianesimo, comunque, l'Islam non ha mai prodotto quell'individualismo protestante che ha dato origine alla Società Civile. Secondo Gellner, l'Islam è sempre stato caratterizzato dalla distinzione tra forme 'alta' e 'bassa' della religione. L'Islam alto è 'scritturale, normativo, puritano, liberale, egualitario e antiestetico, l'Islam basso ha bisogno di sacerdoti, misticismo, riti e santi viventi. Nella seconda metà del ventesimo secolo anche l'Islam ha avuto un ruolo significativo in alcune società nei paesi a maggioranza musulmana.⁹⁰ L'Islam con la differenza del Nazionalismo Europeo si è espresso come fondamentalismo. La questione della fede è intervenuta molto nelle comunità musulmane, perciò l'applicazione delle norme religiose, per i governanti, è divenuta più importante dei principi secolari di una società civile. L'autorità deve rispondere a Dio per l'applicazione delle norme religiose, ma non ai funzionari per creare un ideale civile.

A differenza del protestantesimo, la legge islamica si occupa dei dettagli della vita quotidiana, ma non di politica. Per questa ragione è perfettamente adatta alla 'lunga marcia verso una società industriale disciplinata e moderna'.⁹¹ L'Islam Protestante, incline al risveglio religioso, o fondamentalista è in grado di svolgere la stessa funzione che il nazionalismo ha svolto altrove: fornire una nuova immagine di sé a persone che non possono più identificarsi con la loro comunità o società. Forse l'unico modello dell'Islam che somiglia al Cristianesimo è quello Sciita, che segue la dottrina del dodicesimo Imam, in cui l'ultimo è scomparso. Creando un modello secondo cui l'azione di governo deve essere portata avanti da giuristi, soprattutto esperti della religione. Ne è un esempio evidente il governo islamico in Iran dopo la rivoluzione del '79.

Al contrario dell'Islamismo, afferma Gellner, il Marxismo è stato il primo sistema di credenze secolari a diventare una religione mondiale e un'ideologia di stato in un numero considerevole di regimi politici, aveva messo i limiti all'autocrazia, ma

⁹⁰ Gellner E., *Conditions Of Liberty: Civil Society And Its Rivals*. London: Hamish Hamilton, 1994. p. 25.

⁹¹ Gellner E., *Nazioni e Nazionalismo, Riuniti*, Roma, 1985, p. 46-48

dall'altra parte la natura totalitaria di quell'ideologia che sacralizzò la vita quotidiana, non lasciò spazio alcuno alla dimensione profana. Il problema era la deificazione del presente, il che spiega per esempio il contrasto tra l'era di Stalin e l'era di Breznev⁹² Egli considera che il problema principale del Marxismo non sta tanto nel fatto di aver eliminato ufficialmente l'elemento trascendente della religione, quanto nel fatto di aver reso troppo sacro l'immanente.⁹³ La causa del fallimento dell'Unione Sovietica, è consistita nel creare riti che venivano collegati alla fede ufficiale.

2.5.3) Habermas versus Hegel

Dopo la fine della seconda Guerra mondiale, nel 1945, Il sociologo tedesco Habermas indica che l'espressione 'società civile' ha nel frattempo assunto un significato diverso da quello di 'società borghese' della tradizione liberale, che Hegel descrisse concettualmente come 'sistema dei bisogni', ovvero un sistema di libero mercato che prevede il lavoro sociale e lo scambio di merci. Oggi, a differenza del valore tradizionale marxista, il significato di Società Civile non include più la sfera economica, intesa come sistema fondato sul diritto privato e, governato dai mercati di lavoro, dei capitali e delle merci. Il suo nucleo istituzionale è invece costituito dai rapporti non governativi e non economici e dalle associazioni di volontariato, che ancorano le strutture comunicative della sfera pubblica alla componente sociale del modo-di-vita. Habermas formula la Società Civile come un luogo in cui l'opinione pubblica si forma, attraverso il discorso in cui i privati cercano di creare una comprensione comune degli obiettivi pubblici, che determinano la sicurezza dello Stato. La Società Civile è formata da associazioni, organizzazioni e movimenti che emergono, più o meno spontaneamente, e che, sono capaci di comprendere una rete di associazioni che istituzionalizzano i discorsi e le soluzioni di problemi di interesse generale, all'interno delle sfere pubbliche organizzate. Questi 'progetti discorsivi' hanno una struttura organizzativa non gerarchica e aperta, che rispecchia le caratteristiche essenziali del modello comunicativo, attorno ai quali si cristallizzano

92 Gellner E., *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*, cit., p. 39-40

93 Ivi. p. 49.

e a cui danno continuità e permanenza⁹⁴. Egli afferma che per raggiungere l'obiettivo bisogna limitare la classificazione della sfera pubblica per la questione di solidarietà.⁹⁵

Cohen e Arato nel loro libro di *Civil Society and Political Theory*, definiscono la Società Civile 'come la sfera dell'interazione sociale nello spazio intermedio tra l'economia e lo Stato, costituita principalmente della sfera personale, (in primo luogo la famiglia), e della sfera delle associazioni, (specialmente le organizzazioni volontarie), dei movimenti sociali e delle varie forme di comunicazione pubblica.¹ Tuttavia, il socio-politologo John Kean descrive le società civili moderne come caratterizzate da una pluralità di forme di vita, strutturalmente differenziate e socialmente eterogenee, in modo da essere in grado di condurre una vita morale. L'autonomia e il diritto individuali devono essere assicurati.⁹⁶

In teoria la Società Civile può essere definita come l'interazione delle sfere sociali tra economia e Stato, la sfera delle associazioni come quelle di volontariato, i movimenti sociali, e le forme della comunicazione pubblica. La Società Civile moderna è stata creata attraverso l'auto-costituzione ed auto-mobilizzazione. È stata istituzionalizzata e generalizzata attraverso le leggi, e soprattutto i soggetti dei diritti, che hanno stabilizzato la differenza sociale.⁹⁷

Ma per questa differenza, innanzitutto, è necessaria la separazione della Società Civile dalla società politica dei partiti, delle organizzazioni politiche, delle politiche pubbliche (in particolare, i parlamentari) e dalla società economica.⁹⁸ Soprattutto, è necessaria la riduzione fondamentale del ruolo della politica nella società attraverso l'espansione del libero mercato e della libertà individuale.⁹⁹ In tutto ciò la Società Civile offre alle persone, un modo diverso di pensare al di là degli stati, delle comunità e delle classifiche sociali; si crea uno spazio strutturato per esprimere i pensieri liberi e promuovere le richieste da parte del popolo per una maggiore visibilità sociale e diritti individuali e collettivi. L'argomento affrontato in questa

94 Kaldor M., *Global Civil Society: An Answer to War*, cit., p. 24.

95 Ivi. p. 9.

96 Kean J., op. cit., p. 37. Cohen, J. A. Arato, *Civil Society and Political Theory*, 1992, Massachusetts Institute of Technology p.10.

97 per un approfondimento si veda: Kean J., *Civil Society: Old Images, New Visions*, Stanford University Press, 1999.

98 Jean L., Cohen and Andrew A., op. cit., P. ix.

99 Edwards M., *Civil Society*, Cambridge, UK. 2004. p. 2.

tesi, ossia l'analisi della Società Civile da parte degli studiosi, dovrebbe andare oltre le definizioni della Società Civile che si concentrano esclusivamente sulle organizzazioni. È necessaria una comprensione più completa della Società Civile e dell'apprezzamento di una sfera pubblica che consente diverse voci e idee.

2.6) La Società Civile in pratica, in alcuni paesi europei

In questo capitolo, dopo aver mostrato un'analisi storica del concetto di Società Civile e diverse teorie, dai pensatori classici a quelli moderni sul significato, sullo spazio e sulla sua separazione dallo Stato come un concetto individuale e semi indipendente, mi concentrerò sul ruolo della Società Civile in alcuni paesi europei come esempi. La Società Civile è stata considerata abbastanza significativa e in fase progressiva soprattutto in paesi dell'Europa Occidentale come Gran Bretagna, Germania e Francia in contrapposizione allo Stato assoluto. Uno dei paesi più noti e forti sul concetto della Società Civile è la Gran Bretagna in cui, la figura dei volontarismi e il partito dei laburisti hanno avuto un ruolo significativo durante il '900. In effetti, nel XIX secolo la Gran Bretagna si è contraddistinta per lo sviluppo di forme di associazione politica e religiosa, dello sport e del tempo libero, che, generalmente, hanno contribuito alla relativa stabilità e alla coesione della società britannica e hanno fornito un mezzo attraverso il quale gruppi nuovi o fino ad allora esclusi si sarebbero potuti integrare facilmente nella comunità nazionale. Tanto il passaggio dall'aristocrazia alla democrazia quanto l'integrazione di gruppi come anticonformisti religiosi, operai, e donne sono stati assistiti dall'adattabilità e dall'elasticità di una Società Civile in grado di accogliere nuove sezioni e fornendo loro un posto.¹⁰⁰ L'Illuminismo Britannico è stato ben diverso da quello di Francia e Germania. Il termine 'Società Civile' è stato usato raramente nel XX secolo in Gran Bretagna prima degli anni '90, non perché la sua realtà fosse assente, ma perché il suo attuale stato così completamente dato per scontato non aveva bisogno della discussione, ciò era dovuto al fatto che le famiglie, i quartieri, le strutture comunitarie, le istituzioni economiche non governative e le associazioni di volontariato, già svolgevano un ruolo centrale per 'la società civile'. Il loro ruolo si è

100 Waszek N., *op.*, cit., p. 30.

integrato in modo da far parte dei diritti individuali, della vita privata, della legalità formale, della libertà, della pluralità e della libera impresa. Dopo una breve successione dei gruppi di pressione e dei movimenti volontari in Gran Bretagna, a partire dalla rivoluzione industriale, prima le affinità e poi le tensioni tra di loro, hanno sostenuto la causa dello sviluppo della 'società civile' in maniera spontanea. L'importanza della democrazia ha fatto sì che la 'società civile' diventasse una preoccupazione di moda tra gli intellettuali delle società sviluppate nel corso degli anni '90.¹⁰¹

Prima di questo periodo la componente della volontarietà nella Società Civile era stata alimentata da una combinazione di industrializzazione, valori dell'Illuminismo, e pluralismo nella religione.¹⁰²

All'inizi del ventesimo secolo, proprio dalla prima Guerra Mondiale furono nutrite sia la volontarietà sia le strutture stataliste, ma in genere, la Federazione delle industrie britanniche nel 1916, e due anni dopo, la Confederazione Nazionale delle Organizzazioni imprenditoriali, hanno attirato i datori di lavoro e i sindacati in un processo decisionale più centralizzato; per stabilire precedenti per il controllo centralizzato dell'economia, ha aiutato ad sviluppare idee corporative, e quindi ha aiutato ad avanzare lo statalismo all'interno del partito Laburista. Per affrontare questo movimento il governo Britannico lanciò diversi piani; Uno dei piani cui ancora oggi si fa riferimento per uno Stato assistenziale (*welfare State*) è il Piano di Beveridge del 1942 "*Social Insurance and Allied Services*"; che avrebbe organizzato un sistema britannico di sicurezza sociale. Questo progetto si sarebbe esteso a molti Paesi dopo la seconda guerra mondiale. La sicurezza sociale ebbe l'obiettivo di liberare i cittadini dai bisogni con una garanzia maggiore sulla sicurezza del reddito. Le cause del rischio per la perdita del reddito delle singole persone sono

101 Harris J., *op.*, cit., P. 41.

102 Ivi, P. 232. Il *Moot* è un caso di studio interessante per gli studenti della Società Civile in Gran Bretagna perché mostra la rinascita nel pensiero politico del XX secolo del concetto medievale della società civile. La maggior parte di scrittura sulla Società Civile ha avuto la tendenza a pensare che si tratta di un concetto illuminista, che ha segnato una sfera secolare, moralmente neutrale per attività come le economie. Ma la Società Civile ha avuto un'origine molto più antica, e nel medioevo il concetto era stato usato per descrivere una struttura gerarchica, ordine divino della società, tutte le attività di cui sono stati governati da principi cristiani. Il ceppo più vecchio della Società Civile condiviso con alcune letture moderne l'accento sulla autonomia dei gruppi contro lo Stato, anche se aveva affermato questa autonomia teologico, piuttosto che per motivi economici. È stato questo concetto di Società Civile cristiana che è stato ripreso da continentali teorici cattolici negli anni 1920 e 1930, e che è passato in pensiero politico non cattolico in Gran Bretagna durante la seconda guerra mondiale invece di quella che è stato pensato dal *Moot*. Scrivendo sul *Elites* era a causa di trovare un stato sociale.

rappresentate da rischi sociali come: la malattia, la morte, la vecchiaia, gli incidenti sul lavoro, la maternità, la disoccupazione.¹⁰³ Infine anche il partito Laburista avrebbe adottato le proposte di Beveridge, e dopo la sua vittoria nelle elezioni generali del 1945, avrebbe proceduto ad implementare molte politiche sociali, che divennero note come Welfare State.¹⁰⁴

La presenza di lavoratori, "*Labour's*",¹⁰⁵ nel governo nazionale e il progresso della nazionalizzazione fece 'pianificare' un'ostilità sindacale moderata verso le strutture statali. Dal 1951, tuttavia, il partito Laburista statalista, alleato con i sindacati che erano almeno nominalmente socialisti, sembrava così potente che il governo conservatore da quel momento fino al 1964 non avrebbe avuto alcuna forza di rappresentare una sfida seria. I due alleati da allora fino al 1979 avrebbero dato vita, a tutti gli effetti, ad un dibattito sul quale il partito riusciva a mettere in pratica il corporativismo nel modo più efficace. Nel frattempo il volontarismo di tipo individualista gravitava verso la destra del partito conservatore. Nel corso del 1980, il fenomeno attivista divenne un termine abusivo per il partito dei laburisti, 'il nuovo *Labour*' avrebbe sottolineato maggiori doveri rispetto ai diritti. Uno dei loro obiettivi era di formare una società in contrapposizione alla globalizzazione del mercato e ai Volontarismi, a partire dalla metà del XVIII secolo, si sono presentati su alcuni servizi in maniera più attiva per la società civile: sono migliorate le libertà dello scambio di idee, sono stati reclutati nuovi gruppi in cittadinanza, coltivata la personalità democratica, alimentato il sistema bipartitico, facilitata l'informazione e la legislazione in maniera efficace, e, alzando il tono della politica, hanno contribuito a garantire che il sistema mantenesse il contatto con l'idealista insoddisfatto. La Struttura del volontario ha necessariamente nutrito il temperamento democratico, i sociologi hanno analizzato il corporativismo britannico nella storia del XX secolo,

103 Rosanvallon P., *op.*, cit., p. 129. Paris. Il Regime di assicurazione sociale proposto presenta quattro caratteristiche principale: 1) il sistema generalizzato per coprire il reddito singolo o la posizione lavorativa della popolazione. 2) il sistema unificato e semplice: un solo contributo copre l'insieme dei rischi che possono comportare una privazione del reddito. 3) il sistema uniforme che le presentazioni sono uniformi qualche sia la retribuzione degli interessati. 4) il sistema centralizzato che esso raccomanda una riforma amministrativa a la creazione di un servizio pubblico unico.

104 The post-war Labour party framed its policies towards town and country planning not primarily on redistributive grounds but on the economic and social benefits of an adequate system of planning and land use. 'To plan, not to tax' as a Labour discussion document put it, became the keynote of measures such as the Town and Country Planning Act of 1947.

105 Bisogna focalizzare che la presenza del Partito Laburista in Gran Bretagna nel XX secolo è stato sviluppato fortemente ed il movimento operaio è diventato una forza attiva sul piano parlamentare.

le sue strutture partecipanti sono state devastate dalla tensione tra la condivisione generalizzata, la benevolenza del governo e la promozione del particolare interesse dei loro membri.¹⁰⁶

Un altro piano fondamentale per il benessere di una società protetta e qualificata oltre di quella *Beveridge* è il *Piano Marshall*, che rappresenta il più famoso saggio di teorie britanniche del XX secolo sulla cittadinanza:

in esso si afferma la progressione dello sviluppo civile attraverso la politica ai diritti sociali; dopo la seconda guerra mondiale ha messo a fuoco il conflitto permanente esistente tra 'classe' e 'diritti di cittadinanza'. Nelle società capitalistiche la classe è fonte delle disuguaglianze socio-economiche, mentre la cittadinanza opera in senso contrario, a favore dell'uguaglianza di tipo giuridico. Essere cittadino vuol dire avere "diritti universali condivisi da ciascun membro della comunità. Secondo Marshall è possibile distinguere tre tipi di cittadinanza nello Stato moderno: civile, politica e sociale. La cittadinanza civile fa riferimento essenzialmente ai diritti individuali sanzionati giuridicamente (libertà personale, libertà di parola e di religione, diritto di Proprietà). La cittadinanza politica, invece, si riferisce ai diritti dei membri della società di partecipazione all'esercizio del potere politico (elettorato attivo e passivo).

Il terzo tipo, infine, quella sociale, riguarda le aspirazioni di ognuno a beneficiare di un certo tenore di vita, dell'assistenza sanitaria e della previdenza sociale. La Società Civile è stata compresa come la rete di relazioni, istituzioni e organizzazioni generati in un modo o nell'altro da tutte le comunità, in qualsiasi nazione, a volte all'interno ma spesso al di fuori dello Stato.¹⁰⁷ Negli ultimi anni un secondo uso è diventato comune, in esso la 'società civile' è specificamente identificata con il volontariato, la comunità e le organizzazioni private e con un conseguente progetto per ristabilire alcuni tipi sanzionati di interazione sociale e di associazione.

Nelle società occidentali, questo ha portato a sostenere la forma di una maggiore partecipazione, comunione, e reciprocità nella comunità in cui questi attributi sono apparentemente diminuiti. Nel frattempo, nelle società dell'Europa dell'Est, ex-comuniste, l'attenzione per la società civile, dal 1980, è sorta dalla volontà di

106 Percy A., *Democrazia Reale: Stato e Società Civile nell'Europa Occidentale*, Liviana Editrice, Italy 1991. p. 8.

107 Kumar K., 'civil society', in *Adam and Jessica Kuper*(eds.), *The social science Encyclopedia* (1985), 2nd ed. London and New York, 1996, pp. 88-90.

promuovere le fonti di autorità sociale, la solidarietà, e l'auto-aiuto, e al di là di ciò, ha ottenuto, l'eredità del repressivo stato burocratico. La Società Civile in questo secondo senso, tanto in oriente quanto in occidente, è vista come sinonimo di tolleranza e armonia sociale, 'civile' a suo modo e il tono e nel trattamento di soggetti e cittadini.¹⁰⁸

Gli anni '60 e '70, hanno rappresentato una fase altamente creativa della storiografia tedesca del dopoguerra. Le peculiarità della storia tedesca del XIX secolo sono state spiegate in relazione allo sviluppo liberista della Gran Bretagna, che è servito come modello per la direzione che la Germania avrebbe dovuto' prendere, ma che non ha preso di fatto. In Germania negli anni 70' si è inasprita la crisi dello stato sociale, anche se lo stato sociale si è concentrato più sulla parte del sistema politico-economico, ma ha pure mostrato dei confini sensibili sulla dissoluzione tra lo stato e società. Gli scrittori radicali di sinistra indicavano l'economia nello stato capitalistico alla base dei problemi fiscali e amministrativi irrisolvibili nel lungo periodo.¹⁰⁹

La natura della nazione da poco unificata (e le radici della tragedia tedesca nel XX secolo) sono state spiegate con riferimento all'impossibilità di stabilire una Società Civile di tipo inglese in Germania. Ciò è stato spiegato attraverso la mancata creazione di libere istituzioni, di tolleranza sociale e religiosa, e l'inclusione di una Società Civile di tipo britannico, relativamente liberi dal controllo dello Stato.

A vista pareva che una società senza una classe media, liberale, politicamente ristretta e influente, aveva deciso insieme le strutture e le organizzazioni dello Stato. L'economia tedesca è stata trasformata, ma il connesso sistema politico e sociale, la società e il governo democratico rappresentativo non si erano sviluppati di pari passo, tutto ciò ha portato verso la presunta esistenza di un modello britannico chiaro e inequivocabile; e il fallimento del liberalismo e della Società Civile nella Germania imperiale.¹¹⁰

La nozione di Società Civile ha espresso un programma di costruzione di forme indipendenti della vita sociale dal basso, libere dalla tutela dello stato. Negli stati comunisti degli anni 70' si è cominciato mettere in comune, intellettuali e attivisti

108 Trentmann F., *Paradoxes of Civil Society. New perspective in Modern German and British History*, New York and Oxford, 2000, ix, 5-8; Kaviraj S., Khilnani S., *Civil Society: History and Possibilities*, Cambridge, 2001, pp. 1-6.

109 Dahrendorf R., *Society and Democracy in Germany*, W. W. Norton & Company 1979, pp. 129-30.

110 Harris J., *op.*, cit., pp. 98-99.

politici che hanno cercato di invocare le immagini della Società Civile al fine di mobilitare i cittadini contro lo Stato repressivo e recuperare una sfera privata nella vita sociale.¹¹¹ Questa era la corrente di pensiero nel movimento di solidarietà in Polonia, per esempio, nei primi anni '80. Qui, si diffonde della convinzione che questa indipendenza della società non avvenga solo per sopravvivere sotto la tirannia, che dovrebbe essere una caratteristica importante di una Polonia democratica, bensì viene evidenziato come il movimento sociale in Polonia abbia fatto crescere la Società Civile contro lo Stato.¹¹² Fu proprio il movimento sociale polacco a rappresentare un atto di rinascita per società civile, indipendentemente, l'idea è anche sorta in Occidente.¹¹³

Nelle società leniniste, il concetto della 'società civile' occidentale era vivo e fiorente. Infatti, usando il termine, gli europei dell'est hanno voluto richiamare qualcosa della storia e della pratica del modello di democrazia occidentale. Il concetto è stato in primo luogo, che in Occidente ci fosse già una società civile, e in secondo luogo, che la realtà contemporanea era l'erede di uno sviluppo secolare che trovava espressione nella distinzione tra Società Civile e Stato.¹¹⁴

La Società Civile in Europa orientale agli inizi della età moderna è stata ben diversa dal processo e dallo sviluppo della Società Civile in Europa Occidentale. Nell'Europa Orientale la Società Civile è nata dalla lotta contro l'autorità del partito socialista dello Stato, soprattutto l'opposizione della Società Civile contro lo Stato nell'ideologia polacca del 1976, dove le giustapposizioni sono ben chiare: società contro stato, nazione contro stato, ordine sociale contro sistema politico, vita privata contro potere pubblico, vita pubblica contro stato, ecc. L'idea era stata sempre la protezione e l'auto-organizzazione della vita sociale a fronte dello Stato totalitario o

111 Elliott C. M., *Civil Society and Democracy (Themes in Politics): A Reader*, Oxford University press, Oxford, 2003, p.1.

112 Cohen, J. A., Arato A., *op, cit.*, p. 23.

113 Per un approfondimento si veda: Timothy Hardon Ash, *The Polish Revolution: solidarity London, Granta books*, 1991. Il movimento di solidarietà è riflessa nei simboli utilizzati per combattere il comunismo dal 1950 al 1980. Simboli di speranza, libertà e solidarietà espressa attraverso icone religiose, rose, e il polacco coronata Aquila rimangono un aspetto integrante della memoria collettiva sociale e la cultura per i polacchi. Nel chiarire se la solidarietà è stata principalmente una base di una mossa di unificazione dei lavoratori che sono stati motivati da salari ingiusti e la fame, o un intellettuale movimento definito da una necessità di riaffermare l'identità della Polonia da smembramento regime comunista, lo storico è presentato con la realtà equo e complessa che il movimento è stato fin dal suo inizio una combinazione intimo di entrambi influenze.

114 Cohen, J. A. Arato A., *op, cit.*, p. 11.

autoritario.¹¹⁵ Come è accaduto prima per l'Ungheria nel 1956 e poi per la Cecoslovacchia nel 1968, la Società polacca degli anni 80' e 81' è stata organizzata intorno alle linee di faglia tra la Società Civile e lo Stato, nonostante i conflitti all'interno di ogni polo della dualità. Se la cultura politica polacca è sopravvissuta alle suddivisioni dell'epoca, a causa della separazione tra tradizione, sistema di educazione, religione e la sua mentalità dallo Stato, non ha comunque potuto attuare un reale cambiamento sociale. La società nell'era del post-totalitarismo era molto delicata e conservatrice.¹¹⁶

Nell'Europa dell'Est il processo di democratizzazione, soprattutto durante la Guerra Fredda, è stato molto collegato alla ricostruzione della società civile. La Francia degli anni 70-80 mostrava gli stessi punti critici e problemi riguardanti lo stato assoluto; il concetto è diventato il primo riferimento per il progetto di democratizzazione da parte degli intellettuali e attivisti francesi. È fino a questo punto che il partito di sinistra della Francia si è avvicinato agli Stati totalitaristi dell'Est per una comprensione profonda sul processo di sviluppo della società civile. La differenza va individuata nel fatto che nelle società degli stati totalitari non emergono spazi per i movimenti oppositori all'interno del paese,¹¹⁷ mentre l'andamento del totalitarismo nella società francese lascia spazio ad una ricostruzione della Società Civile e della politica,¹¹⁸ creando le nuove reti di comunicazione, nuove forme di intermediazione e associazione, negli ambiti locali con una grande solidarietà. Quindi il progetto di una società più strutturata si basava sulla costruzione delle nuove norme sociali, una nuova identità culturale e una nuova sfera pubblica,¹¹⁹ ma in quel periodo con lo sviluppo delle forme del neoliberalismo c'era la difficoltà di formulare un concetto adeguato di Società Civile e di Politica e la loro relazione, cosa che la politica di sinistra e gli intellettuali come Rosanvallo non sono riusciti a teorizzare.¹²⁰ Dopo la caduta del muro di Berlino nel 1989 e l'apertura del mondo verso dei fattori di una democrazia adatta per la società, l'idea di Società Civile è

115 Ivi. P.31.

116 Gideon B., *Civil Society and Democratic Theory, Alternative Voices*, London, Routledge, p. 13.

117 Per approfondire si veda: Rosanvallo P., *La Società dell'Uguaglianza*, Roma, Perfezione di Corrado Ocone, Castelvechi Lit Edizione, 2013.

118 Il discorso francese ha preservato i tre parti delle caratteristiche sulla Società Civile da Tocqueville, la società civile, la società politica e lo stato.

119 Rosanvallo P., *op. cit.*, p. 30

120 Ibid, *Herbert Marcuse*; nei anni 1950 e 1960 descrive che I capitalismo è diventato più totalitario che inghiotte tutte le sfere di attività sociale sotto di una sola dimensione delle attività economiche.

tornata al centro dei pensieri intellettuali e sulla scena dei dibattiti politici. Veniva considerato come un argomento per il possesso di una "Società Civile forte", come uno dei pilastri importanti per la democrazia, il "buon governo", il pluralismo, e raggiungendo obiettivi sociali ed economici importanti.

Nel ventesimo secolo il liberalismo britannico, tuttavia ha permesso l'identificazione delle sfere pubbliche che hanno coinvolto lo Stato solo marginalmente o per niente, ma che servono comunque come arene principali di buona cittadinanza, o motivi di reclutamento principali per pratiche politiche desiderabili, piuttosto che essere uno spazio riservato di distanza dalla scena pubblica, la Società Civile da questo punto di vista costituisce la sfera più importante di attività socialmente responsabili. Mentre la tradizione occidentale della democrazia liberale e parlamentare ha conservato la supremazia e l'autonomia della Società Civile nei confronti dello Stato, i paesi dell'Europa centrale [e centro orientale] sono stati caratterizzati da un assoggettamento degli interessi della Società Civile a quelli dello Stato. Oggi questa tendenza sta mutando radicalmente. La stesura di nuove Costituzioni, la nascita di partiti politici liberi e lo sviluppo di economie di mercato hanno portato i politici, gli intellettuali e naturalmente i cittadini dell'Europa dell'Est a riconsiderare le stesse premesse fondanti dell'Organizzazione politica e sociale.¹²¹

2.7) Conclusione

Analizzando il percorso dello sviluppo storico della Società Civile, principalmente in Europa, appare chiaro che in ogni periodo gli studiosi siano riusciti ad analizzare nuovi pensieri per una Società Civile aperta e più rappresentativa nelle decisioni socio-politiche. Il modello del sistema politico è un elemento fondamentale per le attività delle organizzazioni della Società Civile in un paese. La democrazia e la Società Civile sono due pilastri organici che hanno un rapporto reciproco per tutelare la maggioranza dei diritti a favore di un popolo.

I sistemi politici di Francia, Germania, Gran Bretagna e Italia sono democrazie reali ossia liberali che si ispirano a tre principi basilari: 1) il potere politico è conferito

121 Seligman A., *L'idea di Società Civile*, Garzanti, Italia, 1993, p. 17.

dalla sovranità popolare; quindi l'autorità del governo deriva da elezioni libere e a suffragio universale; 2) l'organizzazione allo Stato è fondato sul pluralismo e su una certa separazione costituzionale dei poteri; 3) il potere politico è limitato dalla legge, cioè dalla Costituzione, e la legge costituzionale garantisce un certo numero di diritti civili e politici fondamentali. Ma oltre le democrazie reali, c'è il modello della democrazia partecipativa in cui ciò che bene per il leader è bene anche per i cittadini, perché si apre lo spazio di informazione sull'opinione pubblica e arricchisce la cultura politica democratica non solo dell'élite ma di tutti i cittadini. Anche se qualsiasi modello di democrazia propone una forma di società, ancora oggi non è stato definito quale forma di Società Civile sarebbe adeguata per un sistema di democrazia moderna. Ovviamente il concetto della Società Civile è stato ed è una forma di lotta contro gli stati comunisti, le dittature militari e le autocrazie, in varie parti del mondo.

In tutto ciò la Società Civile è composta da una serie di istituzioni che si basano sullo stato di diritto individuale e collettivo, da garanzie per lo sviluppo e il sostegno di una Società Civile efficace, da uno spazio ampio per una libera sfera pubblica e una pluralità di associazioni indipendenti, questo vale per qualsiasi società che ha intenzione e risorse necessarie per una società pienamente democratica.

L'argomento principale che può essere tratto da questo capitolo è quello dello sviluppo storico e dell'espansione del concetto teorico di società civile, attraverso l'applicazione della letteratura sulla Società Civile che ha cercato di rivendicare la neutralità, nonostante le sue radici affondate nel pensiero liberale e sulla nascita del capitalismo. Inoltre, la correlazione tra la Società Civile e la democratizzazione deve essere meglio capita. Non si sa abbastanza sul ruolo degli intellettuali che si impegnano direttamente con la promozione della società civile. Pertanto, i responsabili politici e gli attivisti che lavorano nell'ambito dello sviluppo della Società Civile devono essere sfidati per quanto riguarda le ipotesi erronee relative ai meriti inerenti la società civile, impegnandosi in una lettura più ampia della stessa. Il rapporto tra Società Civile e democrazia dimostra che una Società Civile viene considerata sufficientemente democratica, quando almeno in alcune delle sue parti la Società Civile è in grado di riconoscerli come partecipanti autorevoli e responsabili.

Capitolo Terzo: Il discorso della Società Civile in Iran nel contesto dei termini e delle teorie Europee

3.1) Introduzione

In questo capitolo concentrerò sulla parte teorica dei rapporti nella Società Civile in Europa e in Iran, descrivendo e valutando diversi concetti relativi allo sviluppo della Società Civile e gli elementi fondamentali per la comprensione e la crescita di una società in via di sviluppo come l'Iran.

Mentre Adam Ferguson ideò la nozione di Società Civile nel Settecento e i pensatori come Hegel e più tardi Gramsci contribuirono a porre le basi della teoria, il concetto fu trascurato in gran parte tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, per poi conoscere un risveglio nella metà del XX secolo. La definizione di Società Civile può essere racchiusa in tre categorie specifiche, vale a dire uno spazio determinato per il discorso critico; lo spazio in cui gli individui negoziano con i centri di controllo del potere politico ed economico; e le istituzioni formali comuni e non governative con particolari caratteristiche, come le attività pacifiche e l'auto organizzazione. Anche se ognuna di queste tre categorie sulla divisione del concetto di Società Civile affronta una parte significativa, la realtà della Società Civile è molto complessa e contestata. Riguardo alla storia e alla cultura di una società, la Società Civile può avere diversi significati e termini. Inoltre, le aspettative o il percorso nel passato, l'utilizzo, l'esercizio o lo studio della Società Civile influenza anche la definizione applicata in un momento particolare. Anche se la struttura della Società Civile è invocata da molti come una soluzione alla maggior parte delle sfide sociali, politiche ed economiche in una società con un rapido sviluppo e una solerte innovazione, ci sono innumerevoli ipotesi circa il significato e le potenzialità della società civile, senza prendere in considerazione la parte teorica e pratica sulla realtà di ciò che la Società Civile rappresenta per i diversi attori in diversi contesti. Perciò la definizione di Società Civile come quella di Democrazia non può essere trasformata o copiata da un'altra società, bisogna essere consapevoli di tutto ciò che succede nel contesto della società globale,

sia presente che passata e poi attraverso il pensiero intellettuale di quella data società si può giungere alla definizione più giusta e adatta.

3.2) Gli elementi chiave per capire e analizzare la Società Civile in diversi tipi di società

Per comprendere la Società Civile e la trasformazione di una società prima di tutto bisogna distinguere i concetti di Stato, Governo e Regime. Ciò vale ancor di più quando stiamo parlando della Repubblica islamica dell'Iran.

Max Weber analizza la struttura dello stato e ci fornisce una base pratica, secondo cui "lo stato è una comunità umana che sostiene con successo il monopolio dell'uso legittimo della forza fisica all'interno di un determinato territorio".¹²² Il governo gestisce lo Stato, pertanto "il governo indica coloro che governano o guidano il paese mentre lo Stato è l'ordine istituzionale attraverso il quale si compie l'atto di guida".¹²³ Il termine regime descrive la forma o l'ideologia dietro un particolare stato e la misura della sua portata, anche se è più comunemente utilizzata quando si parla di regime autoritario.¹²⁴ Importante è che i regimi non vengano considerati come modelli ideali, come le ideologie atte a cambiare le priorità di un sistema, così come i punti di vista per le singole persone nell'ambito di azioni popolari. Un regime da solo può implicare sia le funzionalità classificate sia un insieme di contraddittori. Si possono indicare alcuni regimi che includono atti democratici come il suffragio universale o le elezioni, senza che siano democratici. Nei regimi democratici, l'opposizione è normalmente puntata su individui che esercitano il potere governativo piuttosto che sul regime stesso, o solo su particolari aspetti delle regole e delle procedure. Fu ben chiara la difficoltà per definire il modello delle regole nell'era post-rivoluzionaria in Iran, soprattutto la questione dei cambiamenti proposti dai riformisti, in

122 Sung Ho K., *Max Weber's Politics of civil society*, Yonsei University, Cambridge University press, 1991, p. 78.

123 Moslem M., *Factional Politics in Post-Khomeini Iran*, Syracuse University Press, 2002, p.16

124 Lawson E. T. & McCauly R. N., *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*, Cambridge University Press, 1993, p. 187

diversi momenti nel tempo, in relazione alla procedura o ad un cambiamento del regime stesso

3.3) L'Iran contemporaneo e la forma di stato e di governo nel contesto della Società Civile

Prima di tutto bisogna analizzare la forma di Stato e di Governo in Iran per poter intendere a fondo lo sviluppo e la libertà dei movimenti e il concetto della Società Civile iraniana.

Detto ciò, sottolineiamo che, per forma di Governo s'intende il modello organizzato dallo Stato per esercitare il potere sovrano, ossia gli strumenti che vengono "consegnati per conseguire le finalità statali e quegli elementi che riguardano la titolarità e l'esercizio delle funzioni attribuite agli organi costituzionali"¹²⁵ come il Parlamento, il Governo e il Capo dello Stato. La forma di governo quindi attiene ai rapporti che si vengono a instaurare fra di essi e alle modalità con cui vengono ripartite e condivise le rispettive competenze.¹²⁶

Dunque, per forma di Governo s'intendono i mutevoli rapporti che si stabiliscono tra supremi organi costituzionali in relazione alla funzione di indirizzo politico.¹²⁷ Per il Mortati, la forma di Stato caratterizza "il rapporto fra chi detiene il potere e coloro che ne rimangono assoggettati, e quindi il diverso modo di realizzarsi della correlazione fra autorità e libertà";¹²⁸ invece, per Volpi, in termini più ampi, la Forma di Stato "è l'insieme dei principi e delle regole fondamentali che caratterizzano un ordinamento statale, quindi, che disciplinano i rapporti tra lo Stato da un lato, inteso non come ordinamento ma come apparato titolare del potere di usare legittimamente la coercizione, e la comunità dei cittadini, singoli o associati, dall'altro."¹²⁹

125 Kadivar M., *Velāyat-e Faqih va Democrāsi* (trad.: Il Supremo leader e la democrazia) Teheran, 2002, p. 2.

126 Carrozza P. Di Giovanni A. Ferrari G.F., *Diritto Costituzionale Comparato*, Bari, CLF, Editori Laterza, 2009, p. 675.

127 Lanchester F. *Gli Strumenti Della Democrazia: Lezioni Di Diritto Costituzionale Comparato*, Milano, Giuffrè editore, 2004.

128 Mortati C., *Istituzioni Di Diritto Pubblico*, 9 ed., I, Padova, CEDAM, 1991, p. 135.

129 Volpi M., *Libertà E Autorità, La Classificazione delle Forme di Stato e delle Forme di Governo*, Torino, G. Giappichelli, Editore, 2007, pp. 3-4.

Secondo Hobbes “la differenza fra gli Stati consiste nella differenza tra i sovrani, ossia tra le persone che rappresentano tutti e ciascuno degli appartenenti alla moltitudine. Ora, considerato che, la sovranità risiede o in un solo uomo o in un’assemblea composta da più di uno, e che in quest’assemblea hanno diritto di entrare o tutti o solo certi distinti dagli altri, è evidente che non ci possono essere che tre specie di Stato [...]. Quando il rappresentante è un uomo singolo, allora lo stato è una Monarchia; quando è un’assemblea, aperta a tutti coloro che vorranno riunirsi, allora è una Democrazia o Stato popolare; quando è un’assemblea di una parte solamente, allora si chiama Aristocrazia. Non ci può essere alcun’altra specie di Stato; infatti il potere sovrano deve appartenere integralmente o a un uomo singolo o a più uomini o a tutti”.¹³⁰

Le due grandi categorie usate per la classificazione delle forme di Stato sono: lo Stato democratico e lo Stato autocratico, il primo è caratterizzato da una struttura pluralistica, pluripartitica e a potere ripartito, mentre il secondo è monolitico, monopartitico e a potere concentrato. Sulla base di questi caratteri, lo Stato democratico risulta fondato sulla titolarità collettiva e su un esercizio ripartito del potere, su una modalità di formazione delle decisioni basata sul consenso popolare e sulle finalità proprie di un’ideologia liberaldemocratica. All’opposto, lo Stato autocratico è caratterizzato dalla titolarità ristretta e dall’esercizio accentrato del potere, da una modalità di assunzione e di attuazione delle decisioni basata sull’impostazione e su finalità ispirate ad ideologie antitetiche a quella liberaldemocratica.¹³¹

Con questa differenza si può far entrare l’idea dello Stato dal punto di vista di Hobbes e Locke; per 'società civile' Locke intende un ordine politico il quale è legittimo ed è centrato su uno 'stato soddisfatto'. Locke esprime anche un altro punto conveniente per cominciare un secondo argomento che è distinto sulla natura del potere politico, in cui il contrasto concettuale è tra lo stato e la

130 Pinelli C., *Forma di Stato e Forma di Governo, Corso di diritto costituzionale comparato*, Jovene editore, Napoli, 2009, P. 30. Secondo Bodin; La Sovranità appartiene in maniera necessariamente indivisibile allo Stato e il potere legislativo, prerogativa di chi eserciti la sovranità, sovrasta necessariamente gli altri poteri, quale che sia la forma di Stato.

131 Morbidelli G., Pegoraro L. Reposo A. Volpi M., *Diritto Pubblico Comparato*, Torino, G. Giappichelli, editore, 2009, p. 261.

società civile. Ma la teoria di Hobbes sottolinea l'esigenza di ordine politico come condizione iniziale per tutti gli altri risultati, per conquistare la modernità o 'la vita comoda'.¹³²

L'argomento di Locke suggerisce con preveggenza che questa grande conquista collettiva può trasformarsi in un pericolo, particolarmente intrattabile, alla libertà, se il potenziale potere dello stato sovrano moderno non è sotto una restrizione affidabile. È vero che lo stato sovrano, che ha il monopolio della violenza legittima in una società, è una preconditione per tutte le altre attività nella civiltà moderna. In effetti il pensiero di Locke si è concentrato, in maniera molto precisa, sul liberalismo anche perché questa concezione mostra come lo Stato sia essenziale e debba essere limitato.¹³³

3.3.1) La Forma di Stato islamico

In generale gli Stati islamici sono caratterizzati da un rapporto molto stretto tra la forma di Stato e i principi religiosi. L'Islam prevede una completa disciplina di tutti gli aspetti della vita della comunità e si risolve in un complesso di precetti religiosi e giuridici. Nello Stato islamico la fonte del potere della comunità dei credenti è Dio, unico sovrano. I principi legali dell'Islam sono contenuti nel Corano (libro di Dio), nella pratica profetica, (*Sunna e Hadith*), nell'interpretazione dei giurisperiti e nelle loro opinioni e ragionamenti per analogia.¹³⁴ Lo Stato islamico in teoria è un'organizzazione ideologica in quanto pone la *Shari'a*, e la sua ideologia, al vertice dell'intera struttura ma questo può variare da paese a paese rispetto alla situazione economica, alla storia del paese, alle tradizioni e a vari parametri geopolitici.¹³⁵

Questi principi costituiscono la norma fondamentale, divina, applicabile in tutte le comunità islamiche. Siccome l'unico sovrano è Dio, e da ciò il carattere

132 Kaviral S., & Khilnani S., *Civil Society History and Perspective*, Cambridge University, 2001. P. 291.

133 per approfondimenti si veda: Locke J. *Two Treaties of Government*, ed, Peter Laslett, Cambridge University Press, 1960. Capitolo, XIX.

134 Hallaq W. B., *An Introduction to Islamic Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009. P. 164-165.

135 Si veda per un approfondimento sugli stati islamici: Campanini M., *Storia del Medio Oriente Contemporaneo*, Bologna, Il mulino, 2006.

derivato del potere politico, il potere viene esercitato da un capo legato (*Khalifa*) alla comunità (*Umma*) da un accordo, che fissa i limiti del potere e le garanzie delle persone. Inoltre, il potere del capo è esercitato previa consultazione di un'Assemblea di esperti di diritto. I giudici vengono nominati dal capo in accordo con l'Assemblea, garantendo una separazione fra decisione politica e funzione di verifica giudiziale.¹³⁶

Il Governo della comunità islamica è dunque il governo di Dio, ma nel mondo Sciita, si ritiene di dover affidare a una classe di esperti l'interpretazione del Corano, mentre quello sunnita rifiuta la mediazione di un clero detentore della funzione d'interpretazione di principi coranici e di giudizio sui comportamenti dei fedeli e dei governanti. Detto questo bisogna notare che l'Islam è stata la religione che sin dall'inizio si è connotata sia come movimento religioso che come movimento politico.¹³⁷

Campanini descrive che "la Comunità islamica la umma, era - ed è - una comunità di credenti; per questo il Califfato, l'organismo politico che pretese di governare tutta la umma musulmana, si caratterizzava come un'entità al di sopra dei popoli, degli stati e ancor più delle "nazioni", dato che il concetto di nazione, nient'affatto endogeno, apparve nel pensiero politico islamico solo nel XIX secolo e sotto l'esplicito influsso del pensiero politico europeo, una volta caduto l'impero ottomano".¹³⁸

Vediamo che dopo l'impero ottomano la mancanza dell'ideologia di Califfato come guida ha portato i paesi musulmani verso una crisi ideologica e causato la creazione di nuove ideologie e nuovi stati.¹³⁹

3.3.2) Lo Stato dell'Iran sotto la Repubblica islamica e la legge costituzionale

Questa parte viene cominciata con un'analisi sugli organi costituzionali per una comprensione maggiore sulla forma di stato in Iran. Come primo fattore

136 Si veda: Predieri A., *Shari'a e Costituzione*, GLF editori Laterza, Bari, 2006.

137 Bashiriyeh H. *Jāme'eh Shenāsi-ye Siyāsi: Naghsh-e Niruhāy-e Ejtemāee dar Zendeghi Siyāsi*, (trad.: Scienze Sociale politico: Il ruolo dei Poteri Sociali nella Vita Politica), Teheran, Nei, 1995, p. 233.

138 Campanini M., *Ideologia e Politica dell'Islam*, cit., p. 130.

139 Ivi. Si veda per vari modelli dello stato in paesi islamici. pp. 124-125.

citiamo l'importanza del ruolo *Valiy-e Faqih-e Motlaqeh* (Il supremo leader assoluto) nel preambolo di tutti organi costituzionali.

1) Il Supremo leader assoluto (*Velāyat-e Faqih-e Motlaqeh*)

Secondo la *Sci'ā* duodecimana, la formazione di un governo islamico deve avvenire sotto la guida del profeta o dell'Imam. Il principio del *Velāyat-e faqih*, modello principale degli sciiti imamiti, sancito nel preambolo della Costituzione diventa la radice essenziale della forma di Stato nella dottrina dei duodecimani. Questa teoria viene sviluppata intensamente durante la rivoluzione islamica iraniana nel 1979 da Khomeini, particolarmente nella redazione del suo progetto di Costituzione. La forma di Stato, che il principio del *Velāyat-e faqih* – inteso come un unico vertice politico e religioso del sistema costituzionale della Repubblica islamica dell'Iran, secondo l'Āyatollāh Khomeini, viene assicurato da un giurisperito della legge islamica, che deve essere giusto e pio. “Egli ha il compito di formare un governo e amministrarlo. Questo governante avrà tanta autorità sulla gestione dell'amministrazione, del bene comune e della politica popolare quanta ne ebbero il Profeta e i dodici Imam”.¹⁴⁰ Lo scienziato religioso (*faqih*), *che prende in mano l'instaurazione dello stato islamico è eletto direttamente da Dio per governare e nessuno può negare la sua autorità.*¹⁴¹ Il leader della rivoluzione iraniana ipotizzava dunque l'esistenza di una figura centrale e potente con qualifiche religiose nella Costituzione iraniana. A tale figura è stato dato il nome di *Vali-e faqih*, ossia Guida Suprema.¹⁴² Il principio del *Velāyat-e faqih* fu introdotto nel sistema giuridico iraniano, quindi, come garanzia dell'applicazione della *Shari'a* nella Repubblica islamica dell'Iran.¹⁴³ Esso viene citato una volta nel primo capitolo della Costituzione

140 Khomeini R. M., *Hokumat-e Eslami*, (trad. it: *Il Governo islamico*, n. d. a) Teheran, Centro degli Studi islamici, p.70.

141 Khomeini R. M., *op.*, cit., p. 84-85.

142 In una lettera del 1988 al presidente in quel periodo Ali Khamenei e attuale Supremo Leader, Khomeini spiega che esiste nel mondo, in ciascuna epoca, un solo “giurisperito tutore” (*Vali-e Faqih*), sebbene nel contempo possa esistere più di un'autorità teologica sciita. Questo *Vali-e Faqih* deve essere considerato l'unico rappresentante sulla terra del profeta Mohammed e dei dodici Imam suoi successori e quindi l'unica autorità dotata di poteri assoluti di magistero.

143 Secondo Mesbāh Yazdi il fondatore della scuola religiosa *Haqqāni*, fortemente conservatrice, direttore dell'Istituto Imam Khomeini per la riforma e la ricerca, membro dell'Assemblea degli Esperti e leader spirituale di riferimento di ex presidente Ahmadinezhād, la figura del *Velāyat-e faqih* è indiscutibile: si tratta, semmai, di mettere in discussione gli organi a legittimazione politica come la presidenza della Repubblica o il

come un principio cardine dello Stato, mentre l'ottavo capitolo, che è composto da sei articoli, è dedicato totalmente a descriverne le funzioni.

L'Articolo 5 del cap. 1 Cost. recita: Durante il tempo in cui il Dodicesimo Imam rimane in occultazione, nella Repubblica islamica dell'Iran la tutela degli affari [*Velāyat*] e l'ordinamento del popolo sono affidati alla responsabilità di un giurista [*faqih*] giusto [*'ādel*] e pio [*mu'taqid*], conoscitore della propria epoca, coraggioso, dotato di energia, di iniziativa e di abilità amministrativa, che la maggioranza della popolazione riconosca e accetti come propria guida.¹⁴⁴

2) L'Assemblea degli Esperti (*Majles-e Khobregan*)

L'Assemblea degli esperti è un organo costituzionale della Repubblica islamica, considerato come un organo indipendente dai poteri legislativo, esecutivo e giudiziario. Composto da 86 membri (*manca un numero fisso per i membri dell'Assemblea nella Costituzione, la scelta della quantità dei membri dipende dallo statuto approvato dal Consiglio dei Guardiani, art.108, Cost.*). L'elezione dell'Assemblea degli esperti ha luogo ogni otto anni¹⁴⁵ e si svolge a suffragio universale. La sua esistenza,¹⁴⁶ viste le importanti funzioni svolte, è ritenuta

Parlamento, la figura della Suprema Guida è posta al di sopra della Costituzione perché il suo potere deriva da Dio; per questo il giureconsulto non perde mai la sua legittimità: anche quando il popolo non lo accetta. *La rivista politica, Nasim-e Bidāri, 2012, V.33, p.36.*

144 Ci sono state alcune critiche sulla figura di *Velāyat-e faqih* da parte di alcuni intellettuali religiosi, un gruppo di filosofi, teologi e chierici che intendevano coniugare religione e democrazia e si sono espressi contrariamente al principio del *Velāyat-e faqih* e al ruolo politico degli *ulema*. Tra loro intellettuali come Abdol-Karim-e Soroush, Mohesen Kadivar e Mohammad Shabestari, già membro del Consiglio della rivoluzione culturale, essi criticano innanzitutto la riduzione della religione a ideologia operata dal clero Khomeinista. Soroushafferma che quando la religione diventa ideologia permanente, si riduce a norma regolatrice totalizzante. Al contrario, la religione deve ispirare un quadro minimo, e non massimo, di principi e norme e lasciare spazio alla religiosità. Soroush rifiuta l'interpretazione della religione al *Velāyat-e faqih*: il campo religioso non deve essere controllato e dominato da un clero professionale, e dal "giureconsulto", che mira a conservare e riprodurre il proprio potere mediante l'interdizione della libertà di pensiero altrui; deve rimanere aperto agli intellettuali non clericali, che producono sapere religioso senza utilizzare la religione a fini politici e di status. Anche Shabestari difende l'universalità dei diritti dell'uomo e teorizza l'apertura dell'Islam alla modernità e il valore del sistema rappresentativo, sostiene la separazione tra politica e religione pur in una società religiosamente ispirata. *Eva Patricia Rakel, The Iranian Political elit e, state and society relations, and foreign relations since the islamic revolution, Amsterdam, 2008, pp.121-124.*

145 Per l'eccezione, l'Assemblea eletta nel 2007 resterà in carica per 10 anni, per far coincidere le elezioni del 2017 con quelle per le presidenziali e le legislative.

146 Il sito ufficiale del Consiglio dei Ministri, <http://www.moi.ir/Portal/Home/> : Le elezioni del 15 dicembre 2006 per il rinnovo dell'Assemblea degli Esperti avevano visto la sconfitta elettorale dei candidati vicini agli ultra-radicali. Secondo i dati diffusi dal ministero dell'Interno iraniano, i risultati elettorali per il rinnovo di questo organo costituzionale, che ha il compito teorico di controllare l'operato della stessa guida suprema, hanno sancito l'affermazione dei candidati riformisti e conservatori moderati. Particolarmente significativa la

essenziale nella Repubblica islamica. Si occupa, infatti, di esercitare il compito di “avviare le opportune indagini e consultazioni per verificare la competenza di tutti i candidati al ruolo di Guida” e individuare il candidato superiore agli altri, per qualità morali e competenza, nel caso in cui la maggioranza del popolo non riesca a individuare una persona adatta a tale ruolo. L’Assemblea degli Esperti ha anche il potere di rimuovere il *Vali-e faqih* dalla sua carica. Ciò significa che, laddove il *Vali-e faqih*, per vari motivi, non potesse più esercitare la sua funzione o non avesse più i requisiti necessari, sarebbe estromesso dalla sua carica tramite decisione dell’Assemblea degli Esperti. In altri termini l’unico organo che ha la competenza e l’autorità di delegittimare costituzionalmente il *Vali-e faqih* è l’Assemblea degli esperti.¹⁴⁷ In caso della dimissione della Guida fino alla proclamazione della nuova Guida, un apposito Consiglio, composto dal Presidente, dal Capo del potere giudiziario e da un *faqih* del Consiglio dei Guardiani – scelto dal Consiglio per I Pareri di Conformità delle –, assume ad interim le funzioni della Guida. Se uno di essi per qualsivoglia ragione non sia in grado di adempiere ai propri doveri nel corso di questo periodo, il Consiglio nominerà in sostituzione un altro componente, conservando la maggioranza dei *Faqih* nel Consiglio (art.110, Cost.). A questo punto si ritiene opportuno descrivere il modo in cui tale Assemblea, così influente, viene eletta.¹⁴⁸

In base all’articolo 108 della Costituzione, lo statuto costitutivo dell’Assemblea degli Esperti doveva essere emanato da un organo legislativo denominato Consiglio dei Guardiani. Esso aveva il compito di determinare da un lato il numero dei membri dell’Assemblea e dall’altro lato i requisiti che i candidati all’Assemblea degli Esperti dovevano avere per poter essere ammessi alle elezioni. Nel 1980 lo statuto fu emanato e fu formulato nella seguente versione: i seggi venivano divisi in regioni e nelle regioni che non superavano un milione di abitanti veniva eletto un solo candidato, mentre alle regioni più popolate

vittoria (con più di un milione e mezzo di voti) dell’ex presidente Akbar Hāshemi Rafsanjāni, appartenete dei riformisti, e particolarmente in viso sia al presidente radicale Ahmadinezhād sia alla guida suprema, l’Āyatollāh ‘Alī Khamenei.

147 Hāshemi S., M., *Hoquq-e Asāsi Jomhuri-ye Eslāmi-ye Iran*, (trad. it: Il diritto Costituzionale della Repubblica islamica Iraniana), Dadgostar, Teheran, pp.44-49.

148 Ivi., pp. 90-92.

veniva assegnato un seggio in più per ogni cinquecentomila abitanti eccedenti il milione. La prima Assemblea degli esperti era così formata da 61 membri.

3) Il Presidente della Repubblica islamica

Nella Costituzione della Repubblica islamica dell'Iran, il Potere esecutivo si articola in due organi fondamentali:

- a) Il presidente della Repubblica (considerato, dopo il *Vali-e Faqih*, la più alta carica dello Stato);
- b) Il Consiglio dei Ministri (nominato dal Presidente della Repubblica);

Per quanto riguarda l'esercito e i guardiani della rivoluzione, anche tali organi fanno capo al potere esecutivo, tuttavia non sono comandanti dal Presidente della Repubblica. Il Comandante delle forze armate, secondo la Costituzione, è il *Vali-e Faqih*, il che significa che il Presidente della Repubblica non dispone di nessuna influenza e di nessun potere sulle forze armate del Paese.¹⁴⁹

Il Presidente è la più alta autorità ufficiale dello Stato dopo la Guida Suprema ed è responsabile per l'attuazione della Costituzione e, come capo dell'esecutivo, dell'esercizio del potere esecutivo, fatte salve le materie di competenza diretta della Guida (art.113 Cost.).

Il ruolo del Presidente nella Costituzione iraniana ha avuto due fasi principali nelle modifiche. Prima della revisione costituzionale del 1989, il presidente esercitava il ruolo più importante nella Costituzione, in quanto aveva l'autorità di coordinare il potere esecutivo, il potere legislativo e il potere giudiziario, oltre a nominare il primo ministro e sottoporlo al voto di fiducia del Parlamento. Ma nel 1989 la Commissione costituita da Khomeini – il leader carismatico – si adoperò per sottoporre a revisione diverse parti della Costituzione del 1979 (in particolare la quarta parte del primo capitolo), assegnando alla sola Guida il compito di vigilare e coordinare i tre poteri dello Stato. Inoltre si è proceduto all'eliminazione della figura del primo ministro dalla Costituzione e all'attribuzione delle sue funzioni al

149 Noruzi M. J., *op. cit.*, p.133. La Repubblica islamica ha a sua disposizione una vasta gamma di forze di sicurezza rivoluzionarie e, fra queste, la preminente è il "Corpo delle Guardie Rivoluzionarie islamiche", costituito dai cosiddetti "Pāsdārān". Quest'organizzazione è il pilastro fondamentale del regime e fu fondata da Khomeini con un decreto nel 1979, anno della caduta dei Pahlavi. La stessa Costituzione si occupa dei Pāsdārān all'art. 150 dove statuisce, quale loro compito primario, la protezione della Rivoluzione e delle sue conquiste.

Presidente della Repubblica. Il Presidente, dunque, è titolare dell'azione del governo.¹⁵⁰

4) Il Consiglio dei Ministri

I ministri, come stabilito dalla Legge sull'organizzazione del governo del 1980, successivamente modificata nel 1993, sono ventuno: Affari esteri, Affari interni (che esercita il controllo sulla polizia e sui comitati della rivoluzione islamica), Giustizia (nominato sulla base di una lista di nomi stilata dal capo del sistema Giudiziario), Difesa (che è indicato per prassi dalla Guida Suprema), Economia, Industria, Petrolio, Sviluppo agricolo e rurale, Ricostruzione (istituito nel 1988 dopo la guerra tra Iran e Iraq), Commercio, Scienza, Ricerca e tecnologia, Cultura e guida islamica, Istruzione, Energia, Sanità, Alloggi e sviluppo urbano, Informazione (creato dal comitato per la tutela della sicurezza nazionale, opera nel contro-spionaggio e si occupa dei gruppi politici dichiarati fuori legge nel 1983), Lavoro e affari sociali, Comunicazione, Trasporti, Benessere e sicurezza sociale.

5) Il Parlamento

Secondo la Costituzione Iraniana, e in particolare secondo l'articolo 57, il potere legislativo per diritto divino appartiene al popolo, che esercita le sue decisioni attraverso gli istituti della democrazia rappresentativa e della democrazia diretta. Nell'articolo 58 della Costituzione, viene enunciata la partecipazione del popolo all'elezione dei deputati del Parlamento. Il voto avviene a suffragio universale con una formula maggioritaria uninominale a turno unico, e i deputati durano in carica quattro anni. I candidati eletti si configurano come rappresentanti che cercano di esprimere la volontà del popolo in modo indiretto, in quanto il Parlamento è l'organo legislativo dello Stato che la Costituzione riconosce come assemblea rappresentativa con una duplice funzione, quella di essere un luogo di decisione, ma anche di inclusione delle diversità politiche culturali, etniche e religiose del paese;

150 Esma'ili M., *Naghsh-e Rais Jomhur da Qānun-e asāsiy-e Jomhuri-ye Eslāmi*, (trad.: Il ruolo del presidente nella Costituzione della Repubblica islamica, n. d. a) articolo online sul sito *Moāvenat-e Hoqughi e Omur-e Majles*, (trad, it: la Responsabilità Giuridica e il Parlamentare, n. d. a) <http://hvm.ir/index4.asp>.

invece nell'articolo 59 si disciplina la democrazia diretta, e viene prevista la partecipazione diretta del popolo iraniano attraverso il referendum su diversi argomenti economici, politici, sociali e culturali di particolare rilievo.¹⁵¹ Sulla base di questi due elementi si può sostenere, che il potere legislativo appartiene al popolo e al Parlamento.¹⁵² Le domande di candidature vengono inviate al Consiglio dei guardiani che, in collaborazione con il Ministero degli interni, ha il compito di confermare le competenze e verificare il possesso dei requisiti da parte dei candidati.

6) Il Consiglio dei Guardiani (*Show'rā ye- Negahbān*)

Il Consiglio dei Guardiani è considerato come il custode della *Shari'a* islamica nella Costituzione della Repubblica islamica dell'Iran. I poteri, i compiti e la composizione di quest'organo sono descritti in otto articoli (art 91-99) della Costituzione iraniana. La sua funzione principale consiste nel verificare la conformità degli atti legislativi approvati dal Parlamento con i precetti islamici e con la Costituzione, (art.91, Cost). In realtà, il Consiglio è il garante di un governo islamico in Iran.¹⁵³

Il Consiglio dei Guardiani è formato da dodici membri, divisi in due gruppi: i *foqahā* (religiosi qualificati ed esperti di legge e giurisprudenza islamica) e i giuristi (esperti qualificati nei diversi rami del diritto su proposta della Suprema Corte di giustizia). I primi in realtà si devono occupare delle questioni riguardanti la legge islamica, mentre i secondi hanno compiti più giuridici e tecnici.

La funzione più importante del Consiglio è la determinazione della conformità assoluta di tutte le leggi vigenti nello Stato con principi islamici, assicurando che *“nessun atto approvato dal Parlamento sia in contrasto con essi”* (art. 91 Cost).

151 Hāshemi M., S., *op.*, cit., p. 86.

152 Abghari Ā., *Introduction of the Iranian legal system and the protection of Human Rights in Iran*, London, British institute of International and Comparative law, 2008. P. 159. Dopo la vittoria della rivoluzione islamica, tre volte il popolo ha avuto occasione di partecipare direttamente al voto: nell'aprile del 1979 per la determinazione del sistema governativo; nel 1979 per ratificare la Costituzione; e nel 1989 per la revisione.

153 Varee S. J., *op.*, cit., p. 476.

7) Il Consiglio per i Pareri di Conformità (*Majma'e Tashkhis-e Maslehat-e Nezām*)

Durante i primi otto anni della costituzione iraniana (1979-1986), in diverse occasioni alcuni deputati hanno rassegnato le dimissioni dalla carica di parlamentare a seguito di alcune controversie tra il Parlamento e il Consiglio dei Guardiani. Per risolvere i problemi tra il Parlamento e il Consiglio dei Guardiani, secondo l'articolo 110, il Supremo Leader, ossia la carica più alta, aveva il compito di intervenire. Tuttavia, con l'aumento dei contrasti tra i due poteri, in diverse occasioni le leggi approvate dal Parlamento non vennero confermate dal Consiglio, per motivi non riguardanti la *Shari'a* o la Costituzione e ciò contribuì a creare un clima di tensione all'interno del potere legislativo iraniano. Il Parlamento si era rivolto alla Guida Suprema del tempo, l'Āyatollāh Khomeini, chiedendo un suo intervento diretto per risolvere la questione.¹⁵⁴ Fu proprio sulla base di queste richieste che è stato creato il Consiglio per I Pareri di Conformità. Nel 1988, durante la revisione della Costituzione, effettuata da un Consiglio appositamente convocato da Khomeini¹⁵⁵ (dato che il testo originario della Costituzione non prevedeva procedure di revisione), si introduceva un nuovo organo costituzionale nell'apparato statale iraniano.¹⁵⁶ L'idea iniziale, nella costituzione di questo Consiglio, era quella di dotarlo di poteri per la sola risoluzione delle controversie tra il Parlamento e il Consiglio dei Guardiani, ma dopo una lunga discussione, nell'ambito dell'istruttoria sul provvedimento di revisione costituzionale vennero attribuiti all'organo in questione altri 11 compiti, disciplinati dagli articoli 110, 111, 112 e 177.

Il Consiglio è divenuto quindi competente in materia economica, con riguardo all'abolizione di alcune limitazioni alle importazioni di merci o all'adozione di

154 Abghari Ā., *op.*, cit., p. 24.

155 Si veda il sito ufficiale del Consiglio per I Pareri di Conformità <http://maslahat.ir/DocLib2/About/History.aspx>

156Jahānbegloo R., *Chi Comanda in Iran?*, Roma, Espresso, n. 5/2005. p. 23 “nel 1988 l'āyatollah Khomeini istituì il Consiglio per i pareri di conformità (un'altra traduzione del Consiglio per I Pareri di Conformità), organo consultivo della Guida suprema e da questa direttamente nominato, con il compito di risolvere le controversie fra il parlamento e il Consiglio dei guardiani. Al momento ne è presidente Hojjat-ol Eslām Ali Akbar Hāshemi Rafsanjāni.

misure finalizzate al controllo dell'inflazione, come accaduto particolarmente nel periodo successivo alla guerra tra Iran e Iraq del 1989.

Il nuovo organo, conosciuto come *il Consiglio per I Pareri di Conformità* è divenuto così l'organo decisionale più importante dello Stato nel caso di controversie fra il Parlamento e il Consiglio dei Guardiani. La sua creazione avrebbe dovuto porre fine ai problemi causati in passato da tali controversie. Il Consiglio è nominato direttamente dalla Guida suprema¹⁵⁷ ed è composto attualmente da 48 membri (nell'aprile 2011), anche se il numero non è definito espressamente dalla Costituzione, con un mandato rinnovabile di cinque anni. I membri del Consiglio possono essere suddivisi in due gruppi:¹⁵⁸

8) L'Ordinamento della Giustizia

Il potere giudiziario in Iran è legato molto alla religione, il Corano e gli *Hadith*¹⁵⁹ contengono un'elevata quantità di riferimenti a pratiche giudiziarie. Secondo l'Islam, l'istituzione della giustizia è uno degli scopi fondamentali dei profeti e proprio per questo una delle caratteristiche fondamentali di uno Stato islamico deve essere un forte impegno sul tema della giustizia.

La più alta carica di questo potere è nominata direttamente dal *Vali-e faqih*, per un periodo di cinque anni, ed è denominata capo del potere Giudiziario. Egli deve avere le caratteristiche di un giusto *Mujtahed*, equo, capace, di sesso maschile e iraniano di origine.

3.3.3) Analisi sul dualismo dello Stato e il potere politico in Iran

Secondo *Schirāzi*, la costituzione della Repubblica islamica d'Iran è piena di contraddizioni, che nella loro totalità riflettono la straordinaria gamma di forze

157 Art.112.Cost.

158 Si veda il sito ufficiale della suprema leader, Ali Khamenei, <http://www.leader.ir/langs/fa/?p=contentShow&id=9253>

159 Vercellin G., Istituzioni del Mondo Musulmano, Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino, 2002, pp. 57-60. *Hadith*, sono dei racconti tramandato da una catena ininterrotta di narratori attendibili avente per oggetto un comportamento di *Moametto*, il cui agire era stato ispirato da Dio. L'importanza fondamentale dei *Hadith* è che dopo il Corano il secondo degli elementi fondatori la *Shari'a* sia per i sunniti e sia per gli sciiti con i dodici Imam o dei loro delegati.

politiche coinvolte nella rivoluzione iraniana e la particolare contraddizione di potere esistente tra queste forze. Tra le tante contraddizioni che emergono da questo processo due sono fondamentali e hanno avuto un impatto decisivo sullo sviluppo dello Stato iraniano dalla rivoluzione islamica del '79. La prima è la contraddizione tra gli elementi islamici e non islamici (secolari) della Costituzione che scaturiscono in gran parte dall'affermazione che uno Stato, istituito sulla base della legge *Shari'a* e governato dai giuristi islamici (*foqahā*), sia in grado di offrire le soluzioni a tutti i problemi. La seconda contraddizione, tra i suoi elementi democratici e antidemocratici, nasce principalmente dal conflitto tra le due nozioni di sovranità incarnate nel documento: la sovranità del popolo da un lato e del giurista islamico dall'altra, sovranità che il giurista esercita come deputato di Dio.¹⁶⁰ Lo Stato iraniano è uno Stato islamico-Sciita, basato sull'ideologia proposta da Khomeini considerando che il Corano e la Sunna, che sono le fonti principali della legge islamica, non hanno mai definito o specificato la forma dello Stato, né la *Shari'a* ha mai elaborato dettagli sulla teoria del Costituzionalismo. L'Iran, con il referendum popolare del 1979, ha scelto di assumere la forma dello Stato islamico. La Forma di Stato iraniano è il Governo islamico,¹⁶¹ basato essenzialmente sul principio del *Velāyat-e Faqih* (Supremo Leader)¹⁶² proposto da Khomeini,¹⁶³ ciò significa un governo, dove tutto il potere è concentrato nelle mani di una persona che, per volontà divina, detiene il potere esecutivo e quello giudiziario, oltre al compito di controllare e perfezionare l'esercizio del potere legislativo.¹⁶⁴ (Il discorso di *Velāyat-e Faqih* è approfondito nei prossimi paragrafi.)

160 Schirāzi A., *The Constitution of Iran, Politics and the State in the Islamic Republic*, I.B Tauris Publishers, London. 1997, p. 1.

161 Art. 1 Cost., La forma di Governo dell'Iran è la Repubblica islamica. La nazione iraniana, sulla base della propria tradizionale convinzione nella legge della verità e della giustizia espresse nel Corano e sulla scia della vittoriosa Rivoluzione islamica, condotta sotto la guida dell'eminente leader religioso dell'Āyatollāh Imam Khomeini, ha approvato con una maggioranza del 98,2% dei voti in un referendum nazionale svoltosi il 30 e 31 marzo 1979.

162 Arjomand S. A., *Constitutional Politics in the Middle East With special reference to Turkey, Iraq, Iran and Afghanistan*, Oxford and Portland Oregon, HART Publishing, 2008, P. 58. Il ruolo del capo di stato nel modello iraniano appartiene al *Velāyat-e faqih*, un Supremo leader spirituale con ampi poteri negli affari economici, politici e religiosi. La Guida suprema infatti come viene descritto in seguito, assolve alla funzione di Padre Spirituale del sistema: eletta a vita da un'Assemblea di esperti, non può essere oggetto di critiche e gode di una totale immunità, rappresentando in terra il sostituto del dodicesimo imam in fase di occultamento.

163 Schirāzi A., *op. cit.*, p. 9.

164 Art. 56. Cost., I poteri sovrani della Repubblica islamica dell'Iran sono il potere legislativo, il potere esecutivo e il potere giudiziario, esercitati sotto il *Velāyat-e Amr va Imamat-e Ommat*, (la Guida Suprema

In realtà il termine Repubblica non nega la legittimità divina al *Velāyat-e faqih* ma evoca anche una legittimità popolare.¹⁶⁵ Dunque, il termine Repubblica islamica trova riscontro in un dualismo istituzionale, da un lato esistono apparati costituzionali quali il Parlamento e il Presidente della Repubblica con i suoi ministri; dall'altro, per garantire l'islamicità della Repubblica e la sovranità divina del *Vali-e Faqih*, sono stati istituiti organi come il Consiglio dei Guardiani (*Show'rāy-e Negahbān*), Assemblea degli esperti (*Majles-e Khobregān*) e Il Consiglio per I Pareri di Conformità (*Majma'e Tashkhis-e Maslehat-e Nezām*). Di conseguenza l'ordinamento iraniano, comprende elementi originali rispetto a un governo islamico e tenta di far convivere principi laici, quali la divisione del potere e lo stato di diritto, con quelli religiosi. Quindi, l'ordinamento dello Stato in Iran è caratterizzato dai numerosi centri di potere vagamente collegati e in forte competizione. Accanto agli organi costituzionali e all'apparato amministrativo dello Stato esistono anche le associazioni politico-religiose, le fondazioni rivoluzionarie, e le organizzazioni paramilitari allineate con le varie fazioni del potere religioso.¹⁶⁶

Perché possiamo dire che la forma di governo iraniano non rientra nei modelli di forma di governo presidenziale o parlamentare anche se il Parlamento e il Presidente della Repubblica sono eletti dalla popolazione con suffragio universale? Perché l'elettorato passivo è limitato e controllato dal potere religioso, perché sottoposto a preselezioni dell'organo garante dei valori islamici dello Stato, ossia del Consiglio dei Guardiani. Il presidente della Repubblica per esempio, dopo la sua elezione deve ottenere l'avallo della Guida Suprema e senza il suo benestare non potrebbe accedere alla carica; ciò dimostra chiaramente che la volontà popolare espressa tramite il voto non è efficace senza il concorso degli organi, espressione della volontà divina. Per quanto riguarda il Parlamento, esso ha il potere di legiferare per il paese, ma soltanto nelle materie e negli ambiti che sono chiaramente previsti e disciplinati dalla *Shari'a* (Art. 4. Cost.). Dunque il Parlamento non può legiferare in contrasto con i principi della religione di Stato (l'Islam sciita) e della

assoluta) in conformità con gli articoli seguenti della presente Legge. Questi poteri sono indipendenti l'uno dagli altri.

165 Mirhosseini S. M., *Sākhṭār-e Dolat dar Jomhuriye Eslāmi-ye Iran*, (trad.: Struttura del Governo nella Repubblica islamica in Iran, n. d. a), Teheran. 1998. P. 45.

166 Buchta W. *Who Rules Iran? The Structure of Power in the islamic Republic*, Washington: The Washington Institute for Near East Policy. 2000, pp. 72- 77

Costituzione. La conformità delle leggi ai principi islamici è stabilita con un parere espresso dalla maggioranza dei giurisperiti in diritto islamico, componenti il Consiglio dei Guardiani.

Il Consiglio dei Guardiani è l'organo di controllo dell'islamicità delle leggi approvate dal Parlamento eletto dal popolo.¹⁶⁷ Nel procedimento legislativo vi sono quindi due momenti in cui la volontà divina, espressa dalla guida suprema, si sovrappone a quella terrena della popolazione: al momento della preselezione dei candidati al Parlamento, quando essi vengono scelti dal Consiglio dei Guardiani (rappresentante del *Vali-e faqih*) e nella fase successiva all'approvazione di qualsiasi legge da parte del Parlamento, quando sempre il Consiglio dei Guardiani deve formulare il proprio consenso affinché la legge venga promulgata. Il potere esecutivo, e soprattutto il potere legislativo, sono sostanzialmente nelle mani delle istituzioni religiose e conservatrici della Repubblica: seppur la Carta Costituzionale attribuisca funzioni importanti al Presidente e al Parlamento, sono i loro "vicini" clericali che beneficiano di maggiori poteri.

Il presidente, in quanto preposto alla guida "del potere esecutivo", è responsabile per il funzionamento quotidiano del Paese. Egli, tuttavia, non determina gli orientamenti generali di politica interna ed estera iraniana, né comanda le forze armate o gli organi di sicurezza e Giudiziaria. Questi poteri, come previsto dalla Costituzione, sono invece concentrati nelle mani del "Supremo leader", che è il centro di potere più forte nella repubblica islamica.¹⁶⁸ Anche se il Supremo leader raramente interviene direttamente nella politica istituzionale, egli la controlla attraverso un apparato di "commissari clericali" che agiscono come *longa mano* del leader supremo. Tuttavia, senza cooperazione e collaborazione tra il presidente e il leader supremo, non si potrebbe mantenere la stabilità della repubblica islamica.

167 De Vergottini G., *Diritto Costituzionale Comparato*, Padova, CEDAM, V. I. 2011, PP. 170-171. Le Corti costituzionali, nella funzione di tutela della Costituzione, sono i massimi organi di garanzia giuridica dei principi del regime. (Art. 67, I) Nella Repubblica islamica dell'Iran, caratterizzata da un regime basato sulla assoluta fedeltà ai principi dell'Islam, il Consiglio dei guardiani, previsto dalla Costituzione del 1979 ha il compito di salvaguardare i principi islamici recepiti dalla Costituzione e di assicurare la compatibilità della legislazione emanata dalla Assemblea con tali principi (art. 91).

168 Articolo 57., I poteri sovrani della Repubblica islamica dell'Iran sono il potere legislativo, il potere esecutivo e il potere giudiziario, esercitati sotto il *Velāyat-e Amr va Imamat-e Ommat*, (la Guida Suprema assoluta) in conformità con gli articoli seguenti della presente Legge. Questi poteri sono indipendenti l'uno dall'altro.

Per questo motivo, i due poteri hanno finora collaborato passabilmente, nonostante le loro differenze personali e le rivalità.

Questo dualismo emerge non solo nel rapporto che intercorre tra il presidente e il Supremo leader, ma si rinviene anche con riguardo a tutte le funzioni dello Stato. Esso è particolarmente pronunciato, per esempio, nel ramo legislativo (Parlamento *versus* Consiglio dei Guardiani) e nelle forze armate (militari regolari *versus* Guardia rivoluzionaria (*Pāsdārān*)).¹⁶⁹ L'Assemblea degli Esperti, il leader supremo, il presidente, Il Consiglio per I Pareri di Conformità, il Parlamento, il Consiglio dei ministri, il Consiglio dei guardiani, il potere giudiziario, l'esercito regolare e la polizia si inseriscono in un modello basato su pesi e contrappesi tra organi costituzionali, che fondamentalmente mantiene il suo equilibrio grazie alla presenza del Supremo leader. Il Supremo leader viene spesso identificato come l'autore degli equilibri istituzionali nella forma di governo iraniana.¹⁷⁰

In generale la forma di Stato teocratico, attribuisce ampi poteri al rappresentante di Dio sulla terra per il controllo dell'intera vita sociale, culturale, politica ed economica dei credenti in tutti gli aspetti, morali e materiali che non vengano disciplinati dall'Islam e con riguardo a tutte le nuove esigenze che emergono all'interno della società. La teoria politica del "Governo dell'esperto (*Velāyat-e faqih*) della legge (*Shari'a*)" nel modello iraniano determina la subordinazione di tutte le

169 Buchta W., *op. cit.*, pp. 72- 77. Il "Corpo delle Guardie Rivoluzionarie islamiche" costituito dai cosiddetti "*Pāsdārān*". Quest'organizzazione è il pilastro fondamentale del regime e fu fondata da Khomeini con un decreto nel 1979, anno della caduta dei Pahlavi. L'art. 150 Cost. descrive il compito dei *Pāsdārān*, nella protezione della Rivoluzione e delle sue conquiste. Formalmente sotto il loro comando operano i *Basiji*, un secondo corpo paramilitare, creato anch'esso da Khomeini nel 1979. Il loro potere è inferiore a quello dei *Pāsdārān*, ma non altrettanto si può affermare riguardo al grado di "ideologizzazione". Un altro gruppo è rappresentato dalle fondazioni (*bonyād*) che possono essere suddivise in tre categorie private, pubbliche e caritatevoli-islamiche. Specialmente le ultime due godono di una lunga tradizione in Iran, ma fu solo dopo la Rivoluzione del 1979 che cominciarono ad acquisire l'enorme potere economico e sociale di cui tuttora usufruiscono. Generalmente legati in modo stretto al Leader Supremo, questi organismi non-governativi che si autoproclamano non-profit, svolgono mansioni molto diversificate: dal commercio alla produzione industriale, dalla promozione della propaganda politico-religiosa ai servizi sociali, e così via. In particolare, le più grandi fondazioni pubbliche si occupano della mobilitazione delle masse, dell'indottrinamento ideologico e della repressione del dissenso. Ciò che va sottolineato è che le *bonyāds* hanno un accesso illimitato ai fondi statali e gestiscono i loro interessi in modo del tutto autonomo anche al di fuori del paese, tanto che lo stesso esecutivo non riesce a monitorare in modo preciso il giro d'affari in cui sono coinvolte. Quasi tutte le fondazioni sono guidate da influenti membri del clero o comunque da personale appartenente all'*élite* al potere e, benché siano presenti rivalità personali, il "mastiche" che accomuna i vertici è dato dall'intendimento di sostenere il sistema politico nato con la Rivoluzione islamica, impiegando ogni mezzo a disposizione senza escludere nemmeno la repressione. L'assenza di un controllo statale è evidente nei fenomeni di corruzione e nepotismo che, seppur frequenti, sono conosciuti raramente dall'opinione pubblica, se si eccettuano alcuni scandali nati in seguito alla pubblicazione da parte della stampa di documenti compromettenti fuoriusciti dalle proprie sedi

170 Ivi., p. 21.

componenti laiche della società al potere religioso, rappresentate dalla gerarchia clericale sciita.¹⁷¹ Ma la presenza di elementi di partecipazione popolare nel quadro istituzionale della “Repubblica islamica”, e la legittimazione popolare della Costituzione in forza del referendum del 1979, introducono un, seppur limitato, principio di rappresentatività nel modello iraniano, per cui non lo si può definire come una teocrazia assoluta bensì un originale modello di “teocrazia rappresentativa”¹⁷² o in altri termini un modello di “teocrazia costituzionale”.¹⁷³ Teocrazia perché si basa pur sempre sul principio di *Velāyat-e Faqih*¹⁷⁴ quale fondamento della legge, del governo e della giustizia; rappresentativa, perché questa autorità naturale di Dio deve essere accettata dai credenti tramite un voto popolare (ma in Iran viene scelta attraverso l'Assemblea degli Esperti), e costituzionale perché nella sua forma sono presenti degli organi costituzionali come il Parlamento, il presidente e il capo di stato. Questa definizione sarebbe la descrizione che emerge analizzando la costituzione iraniana ma in pratica è ben diverso, il potere di *Vali-e Faqi*, dopo la riforma del 89' sulla costituzione, è cresciuto, perciò egli è in possesso di un potere assoluto, sia quello divino sia degli Organi costituzionali in quanto egli ha il potere di veto o l'autorità di scegliere direttamente i vertici del potere giudiziario, delle forze armate, della Guardia rivoluzionaria, e di altri importanti organi a livello costituzionale e sociale.

Massimo Campanini menziona che “la Costituzione iraniana preveda un meccanismo di controllo reciproco delle istituzioni che non configura un sistema automaticamente assoluto e dittatoriale” [...] “l'Iran appare come uno stato di diritto, come uno stato governato dalla Legge, che viene incarnato da una Costituzione” come un “documento fondamentale che ha potuto integrare la legittimità del ruolo del Supremo leader.”¹⁷⁵

3.3.4) La particolarità dello stato Iraniani tra quello *Rānetkhār* e Lo Sciismo

171 Khomeini R. M., *Hokumat-e Esālmī (trad. it: Il Governo islamico, n. d. a)*, Teheran, Centro culturale della rivoluzione islamica. 1983

172 Dāvāni G., *Qānun-e Asāsi-ye Jomhuri-ye Eslāmi-y Iran*, (trad.: Costituzione della Repubblica islamica dell'Iran, n. d. a.), Teheran, Edizione di Kiumars, 1997. p. 193.

173 Hāshemi M., *op.*, cit., p. 74.

174 Lanchester F., *op. cit.*, p. 53. La legittimità dei governi fondati sul principio noumenico si basa “sulla trascendenza, in particolare sull'identificazione di chi esercita il potere con la stessa divinità, o sulla designazione da parte della stessa o sull'ispirazione”.

175 Campanini M., *Ideologia e Politica nell'Islam, fra utopia e prassi*, cit, p. 165.

Tutto ciò che riguarda il ruolo della Società Civile in Iran può essere ricondotto a due elementi storici e fondamentali che hanno mantenuto vivo lo status della società civile: Lo stato di petrolio o redditiere¹⁷⁶ (economia) e la tradizione dell'Islam sciita (religione). Sono queste, anche, le cause fondamentali della rivoluzione islamica del 1979, ossia la vulnerabilità di un stato redditiere e le caratteristiche della Islam sciita.¹⁷⁷

❖ ***Lo Stato Rānetkhār traducibile in italiano come "stato redditiere"***

Lo Stato redditiere si riferisce a un paese in possesso di risorse naturali abbondanti dalle quali fondamentalemente dipende l'economia del paese, tra queste petrolio e gas, sono le fonti economiche più importanti che hanno arricchito gli stessi stati. L'Economista Iraniano Hossein Mahdavy sostiene che: "*Stati Redditiere sono quei paesi che ricevono regolarmente quantità sostanziali di entrate dall'esterno. I pagamenti per il passaggio delle navi attraverso il canale di Suez sono entrate esterne. Anche la vendita di petrolio ricavata dai governi dei paesi esportatori può essere un'entrata esterna*".¹⁷⁸ I diversi paesi fondati su questo modello (stato redditiere) sono caratterizzati da uno sfruttamento della ricchezza legata ai fondi pubblici al posto delle importazioni. Il concetto di stato redditiere è stato una delle tante risposte elaborate per spiegare il dominio dei regimi autoritari in Medio Oriente e la visibile mancanza di successo della democrazia nella regione. Mentre molti Stati esportano risorse o si sviluppano tramite altri fattori esterni, gli Stati redditieri si differenziano per la relativa assenza, nel circuito economico, di entrate basate su tasse nazionali; in quanto la loro ricchezza naturale interrompe il procedimento

176 Beblawi H., *Giacomo Luciani, The Rentier State*, Routledge, London, novembre 1987. pp. 49-62. *Lo stato redditiere o ricchi di risorse è una sfida per lo sviluppo di una Società Civile e della democratizzazione. Per questo, i teorici come Hazem Beblawi concludono che la natura dello stato redditiere fornisce una particolare spiegazione alla presenza di regimi autoritari in tali stati ricchi di risorse naturali.*

177 Skocpol T., *Rentire State and Shi'a Islam in Iranian Revolution, Theory and Society*, Vol.11, No.3 (May,1982), pp. 265-283.

178 Mahdavi H., *The Patterns and Problems OF Economic Development in Rentier States: The Case of Iran, In Studies in Economic History of the Middle East. From the Rise of Islam to the Present Day*, Edited by: Cook, M. A. London: School of Oriental and African Studies and Oxford University Press, 1972, p. 428.

della necessità di utilizzare il reddito dei loro cittadini ai fini della tassazione.¹⁷⁹ In altre parole lo Stato prevede di soddisfare la base dei bisogni per il benessere sociale a favore della sua popolazione con la vendita delle sue risorse naturali, mediante cui si coprono le tasse che dovrebbero essere versate da parte dei cittadini, affinché sia possibile investire sulla soddisfazione dei bisogni basilari per lo sviluppo delle infrastrutture e della società.

Il carattere di stato redditiero dell'Iran è evidenziato da diversi punti. In Iran, prima dello sviluppo industriale, già avviato dalle esportazioni del petrolio in diversi paesi in Medio Oriente, era stato dato avvio al suo sviluppo verso uno stato moderno attraverso l'agricoltura e l'economia del commercio. Per questo motivo quando in Iran lo Stato ha cominciato a sfruttare il petrolio, specialmente nell'era della monarchia Pahlavi, il passaggio da paese sottosviluppato a paese in via di sviluppo ha avuto una maggiore velocità. Fu sotto il regno di Mohammad Rezā Shāh che il rinforzo interno dello Stato Iraniano ha cambiato lo stato facendolo diventare sempre più dipendente dai ricavi delle esportazioni di petrolio e gas naturale.¹⁸⁰ Perciò all'inizio degli anni '60 lo stato Iraniano è diventato uno "stato redditiero", riempito di petrodollari, e strettamente legato ai ritmi dell'economia capitalistica mondiale.¹⁸¹ Soprattutto dopo la metà degli anni '60, questo stato non ha avuto bisogno di imporre tasse al proprio popolo, e la base economica è stata sostenuta dalle sue entrate derivanti dalla vendita del petrolio, con un'industria orientata principalmente alle esportazioni, e che utilizzava solo una piccola percentuale della forza lavoro nazionale. I principali rapporti dello stato con la società iraniana sono stati mediati attraverso le sue spese sui militari, su progetti di sviluppo, sulla costruzione moderna, sui sussidi al consumo, e simili.¹⁸² La creazione dello Stato di petrolio significava tuttavia una progressiva erosione dei legami tradizionali tra Stato e società civile. Il concetto dello Stato redditiero è stato avanzato nell'era Pahlavi negli anni '70; la sua teoria nel senso più ampio definisce lo stato redditiero come espressione di quei paesi che ricevono regolarmente notevoli quantità di

179 Uriel A., "Can't Buy, e Legitimacy", *The Elusive and Illusive Stability of Mideast Rentier Regimes*, Journal of International Relations and Development, 2015.

180 Keddie N. R. *Oil, economic policy, and social conflict in Iran*, SAGE journal, First Published July 1, 1979 Volume: 21 issue:1, pp. 13-29.

181 Bashirye H., *Jām'eh-e Shenāshiy-e Siāsi, Naqshe Niroohāye Ejtemāee dar Zendegi Siāsi*, Nashr Nei, Teheran, 1995 /1374, p. 157.

182 Skopol., *op*, cit., p. 270.

rendita economica esterna.¹⁸³ Quindi il governo interviene direttamente nelle questioni economiche e nel profitto, questa azione comporta una serie di svantaggi e ulteriori costi sulla società che fa aumentare in maniera spontanea la probabilità di crimini economici e di corruzione.¹⁸⁴

Per quanto riguarda l'Iran, lo Stato, prima della rivoluzione islamica e durante i diversi regni della monarchia e dopo la rivoluzione, ha rappresentato la struttura più importante per fornire posti di lavoro, in quanto gestiva un'economia basata sulla proprietà e sulle risorse naturali, come il petrolio e il gas naturale, invece che sulla produzione industriale. Con il profitto accumulato dalla vendita delle sue risorse e il possesso di una ricchezza infinita, ha creato i rapporti internazionali per rispondere alle esigenze dei suoi clienti mentre ha diminuito la responsabilità verso i cittadini, che era l'obiettivo principale per creare lo spazio e le figure sociali, religiose e del potere politico.¹⁸⁵ Questa autonomia dello Stato dalla Società Civile è legata alle grandi entrate di petrolio che accedono direttamente allo Stato. Queste entrate, originate al di fuori della struttura della società, influenzano lo sviluppo socioeconomico del paese così come l'impegno politico dello Stato in modo molto parziale. In Iran o negli stati redditieri, non avendo sviluppato un efficace meccanismo amministrativo ai fini della ricerca, il governo soffre di inefficienza in qualsiasi attività, in ambiti che richiedono un'ampia organizzazione. Il potere del governo per corrompere gruppi di pressione o per capire i dissidenti può essere maggiore che in altri stati. Per lo stesso motivo, questo potere è estremamente vulnerabile in quanto il blocco di entrate esterne può danneggiare seriamente la finanza pubblica.¹⁸⁶

❖ *Lo Stato di Shi'a (lo Sciismo)*

Nel mondo musulmano gli sciiti e i sunniti sono i due più grandi gruppi della comunità islamica, i sunniti rappresentano la maggioranza, mentre gli sciiti hanno

183 Yates D. A., *The entire state in Africa, Oil Rent Dependency and Neocolonialism in the Republic of Gabon*, African World Press, Inc. 1996. p. 11.

184 Khasri M., *Rānetjooi va Hazinehāye Ejtemāee-ye Eqtesādi-ye Rāneti* (Redditiere e I costi Socio-Economiche del redditiere, Rapporto di ricerca dell'Istituto di studi strategici, 2002, p. 6.

185 Amirpur K., *Iranian Challenges Institute for Security Studies (ISS)*, 2006.

186 Mahdavi H., *op. cit.*, p. 467.

avuto un ruolo minoritario sia religiosamente sia politicamente.¹⁸⁷ La *Shi'a* duodecimana rappresenta la maggioranza nel mondo sciita, e si concentra in Iran, Iraq e nel sud del Libano. Gli sciiti credono che la guida del mondo islamico, sia spirituale sia temporale, appartenga ad Ali e ai suoi dodici discendenti, come affermato dal Profeta Mohammad mediante l'indicazione dell'Imam della Casa del Profeta (*Ahl al Bait* in arabo).¹⁸⁸

Lo stato dello sciismo è fondato principalmente sulla teoria *della Religione e dello Stato (Din va Dowla)*,¹⁸⁹ la quale interpretava la religione islamica come una guida chiara ed efficace, sia per la vita spirituale sia per la vita sociale e politica dei credenti. Questa idea di trasformare lo sciismo in uno stato islamico, venne sviluppata a partire dal 1501 con la dinastia Safavide, in Persia, con la creazione di uno stato dipendente dall'Impero Ottomano, in cui il diritto di governare poteva essere delegato ad una figura saggia, uno studioso esperto della legge islamica *in primis*, ovvero ad una figura monarchica legittimata dal consenso degli stessi scienziati religiosi.¹⁹⁰ Perciò con l'arrivo dei Safavadi fu applicata la teoria della *Shi'a* Politica, seguendo la teoria Imamita per accrescere il potere e il controllo in Iran.¹⁹¹ Con il regno di Shāh Esmāil I, la religione ufficiale dello stato diventò la *Shi'a* del dodicesimo Imam. Gli 'Ulema poterono decidere se continuare il loro indirizzo

187 Tabātabāi A., *Eslām-e Shieh*, (trad.: l'Islam Sciita, n. d. a.), Isfihān, Edizione Centro di studio e la ricerca per la pubblicazione Ahl-e Beit 1962, pp. 60-65. Circa il novanta per cento dei musulmani sono sunniti, mentre gli sciiti sono circa il dieci per cento e si trovano per la maggior parte in Iran, Iraq e nel sud del Libano. La differenza di questi due rami della religione musulmana riguarda principalmente il problema del successore del Profeta come capo della Comunità. Infatti, la separazione tra queste due scuole avviene dopo la morte del Profeta Mohammad (nel 632 d.C.). Fu proprio in quel momento che sorse una divergenza d'opinione circa il suo successore. Dopo la sua morte, la maggior parte dei credenti ritenevano che il Profeta non avesse scelto nessun successore e spettasse alla comunità islamica il compito di eleggerlo, mentre una minoranza sosteneva che Mohammad avesse già scelto il suo successore nella figura di Ali, cugino e genero del Profeta.

188 Lewis B., *The Shi'a In Islamic History*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 155-165. Momen M., *An Introduction to Shi'ism. The history and Doctrine of Twelve shi'ism*, George Ronal, Oxford, 1985. Il dodicesimo Imam della *Shi'a* duodecimana si chiama *Mahdi*, scomparso nel 941 d.C e che in futuro comparirà nuovamente sulla Terra per la restaurazione della religione e della giustizia, prima della fine del mondo. *L'Imam Mahdi* viene definito l'Imam del Tempo, come lo considerano gli sciiti duodecimani. Egli non solo è presente nello spirito ma è vivo e vegeto, solo che è nascosto sulla terra miracolosamente e si ritiene che tornerà ad apparire senza essere mai morto, alla fine dei tempi. E poiché *l'Imam Mahdi* è in occultazione fa conoscere la sua volontà con altri mezzi. La direzione spirituale e temporale della comunità è in mano ai dotti *Mojtahed* e alle autorità politiche.

189 Abdolmohammadi P., *la Repubblica islamica dell'Iran: il pensiero politico dell'Āyatollāh Khomeini*, De Ferrari, Genova, 2007. p. 51.

190 Keddie N. R. *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from questin to revolution*, New haven, Yale University Press, 1981.

191 Si veda: Lambton Ann K. S., *Theory and practice in medieval Persian government*, London, Variorum, 1980.

politico o cambiare strategia e allearsi con il nuovo potere sovrano.¹⁹² La maggior parte degli 'Ulema e studiosi decisero di collaborare con l'impero Safavide e quindi di legittimarlo. Il pensiero del clero sciita cambiò allora radicalmente, basandosi su due principi: il primo, la conformità dell'autorità del clero nel campo giuridico, sociale e religioso della comunità islamica e il secondo, la legittimazione della sovranità della monarchia Safavide. Quindi, essendo che, anche lo Shāh sarebbe dovuto essere musulmano, egli avrebbe dovuto rispettare le regole religiose e ciò creava un potere maggiore e favorevole. In effetti, la dottrina sciita riuscì a giustificare l'onnipotenza e l'infallibilità. Con l'affermazione del modello della *Religione e lo Stato* si veniva a creare una nuova tendenza politica nel mondo sciita che abbandonava il pensiero di essere solo e unicamente il portavoce spirituale e insegnante delle materie religiose e si entrava completamente nella vita politica del paese. Questa nuova visione permette di comprendere l'atteggiamento attuato da tutta la comunità musulmana nel mondo, volto a occuparsi direttamente della vita politica e a liberarsi da ogni forma di dispotismo, con lo scopo di instaurare un governo equo e giusto, guidato dagli esperti della legge islamica. Quindi, la necessità di intervenire nella vita pubblica della comunità costituiva il nucleo fondante di questa teoria.¹⁹³ In questo periodo potremmo dividere anche gli 'Ulema in due gruppi a livello di dipendenza al governo: il primo sono quelli che furono parte del sistema giudiziario e la preghiera di venerdì e il secondo gruppo erano quelli che non avevano nessun carico politico o statale ed erano dipendente economicamente alle contribuzioni diretta del popolo e i bāzāri.¹⁹⁴

Durante anni '70, in Iran, l'Āyatollāh Khomeini ha rappresentato una delle figure principali di sostegno alla teoria radicale interventista. Borujerdi è stata la figura più autorevole nella stabilizzazione della *Shi'a* duodecimana dopo la scomparsa del Grande Āyatollāh Hāeri, sostenendo le posizioni più moderate sulla Monarchia e sul regno di Rezā Shāh, al contrario di Khomeini che criticava apertamente la condizione dello Shāh, definendolo un dittatore.

192 Vercellin G., *Istituzioni del mondo musulmano*, Torino, Giulio Einaudi editore, s. p. a, 2002, pp. 239-242. Gli 'Ulema rispondono al bisogno presente in qualsiasi società dotata di religione, di organizzazione e di indirizzo in tale dominio, si formano le norme che regolano la vita della comunità dei credenti. Siccome l'Islam è collegato alla *Shari'a* che prevede tutta la quota della quotidianità, gli 'Ulema diventano in ultima istanza anche depositari e arbitri della legittimità del potere.

193 Savory R., *Iran Under Safavids*, Cambridge University Press, 1980. p. 27-30

194 Bashiriye H., op, cit., p. 241.

L'idea di Khomeini, sul il ruolo diretto degli 'Ulema nella politica, appartiene ad un pensiero più vecchio di circa cinquanta anni e viene messo alla prova, persino anche in altri paesi come Iraq e Libano, dove Imam Musā Sadr aveva promosso la nascita *Amal* il partito sciita libanese.¹⁹⁵ Ma Khomeini aveva lavorato sul tema della religione e della politica sin dai diciannove anni mentre studiava teologia nella città di Arak. Il suo maestro, nel *Howze Elmiye*, era il conservatore Āyatollāh Hāeri, conosciuto per le sue critiche dirette verso la riforma e la modernizzazione di Rezā Shāh. Sul tema, Khomeini ha pubblicato due libri: uno, *Kashfo-l Asrār* (la Rivelazione dei Segreti) nel 1943 e l'altro *Hokumat-e Eslāmi* (Il Governo islamico) nel 1970. Nel primo libro ha sviluppato il suo pensiero politico sul ruolo degli 'Ulema e la loro legittimità e nel secondo descrive come viene governato uno stato islamico da parte dei Giuristi religiosi, Esperti come i *Foqahā*.¹⁹⁶

L'idea principale sul ruolo governativo del clero è emerso in Khomeini nel 1942 mentre stava lavorando al suo libro di *Kashfo-l Asrār*. Nel suo libro, fa dei riferimenti al ruolo del clero e alla sua posizione nella Costituzione Iraniana del 1906-7, sottolineando che la posizione degli 'Ulema nella costituzione assicurava che le tensioni osservate nel governo non fossero una minaccia per gli interessi dell'Islam. Successivamente, avrebbe inoltre affermato nel suo libro che la pratica dell'Islam non si limita soltanto ai principi di fede, ma riguarda anche temi come la politica e che questi due sono temi inseparabili. A conferma del suo pensiero usa questa definizione: "*la politica consiste nel guidare la società, con una considerazione precisa e attenta di tutte le questioni riguardanti la comunità e l'essere umano verso la prosperità, questo modello può essere sostenuto soltanto dai profeti e dagli Imam e, conseguentemente, dagli scienziati religiosi (foqahā)*".¹⁹⁷ Quindi i *foqahā* devono essere sia leader sia governatori per stabilire l'ordine sociale islamico e metterne in azione il poter esecutivo. La società islamica dovrebbe essere governata da *Faqih* speciali che siano in possesso del *Marja'-e Taqlid*, ovvero persone che ordinano il rispetto dei precetti del Corano. Questo *Faqih* deve essere anche in possesso di due elementi, uno essere consapevole della legge della *Shari'a* e l'altro della Giustizia. Egli spiega che tutte le leggi e le regole di cui si ha bisogno sono presenti nell'Islam,

195 Campanini M., *Ideologia e Politica nell'Islam, fra utopia e prassi, Cit.*, p. 163.

196 Abdolmohammadi P., *op. cit.*,

197 Khomeini R. M., *Kashf-e Asrār* (trad.: *la Rivelazione dei Segreti*, n. d. a), Qom, Zafar, 1944, p. 184.

sia quelle che si riferiscono all'amministrazione dello stato, alle tasse, ai diritti, alle pene, sia quelle che si riferiscono ad altri problemi. Non è necessaria nessuna nuova legislazione.¹⁹⁸ La religione, invece, "è la forza che muove la popolazione verso la prosperità e il raggiungimento del loro bene, indicandole la via giusta (*Serāt-e Mostaghim*)".¹⁹⁹ Khomeini per legittimare il ruolo della leadership degli 'Ulema usa come referente il Corano e l'*Hadith* del Profeta Mohammed. Quindi, così, ha formalizzato la logica dietro la legittimità del clero, secondo cui la tutela divina per la società islamica è stata affidata, prima al Profeta e poi agli Imam dei discendenti e finalmente, durante l'occultazione dell'Imam Mahdi, a una Giusta *Faqih*, ossia al *Vali-e Faqih*.

La necessità di creare uno stato islamico era dovuta alla necessità di costruire uno stato che sostituisse il regime secolare della monarchia, corrotto a causa dell'influenza coloniale in Iran. Il governo islamico non assomiglia a nessun governo attuale, nemmeno a quello despotico o totalitario, ma ad un regime costituzionale. Khomeini non è radicalmente contrario alla monarchia o alla forma del repubblicanesimo, ma la considera una forma di governo accettabile solo se si applicano i principi islamici. In queste due forme, il potere legislativo è espresso attraverso lo Shāh e la volontà del popolo ma nel governo islamico il potere legislativo appartiene esclusivamente a Dio. Egli afferma che la sua forma di stato islamico non identifica lo scienziato religioso come un sovrano, ma nessuna legge razionale potrà essere contraria alla *Shari'a*, specificando che gli esperti della legge islamica dovranno controllare i due poteri, legislativo e esecutivo e lo Shāh dovrebbe essere eletto da un'assemblea costituente formata esclusivamente da scienziati religiosi di alto livello che hanno conoscenza della giustizia e dell'equità. Secondo Khomeini ogni società, per evitare l'ingovernabilità, necessita di uno Stato che si occupi delle questioni pubbliche dei credenti. Questo Stato sarà legittimo soltanto se sottoposto alla sovranità divina che viene applicata attraverso le leggi di Dio che sono quelle della *Shari'a*, valide per tutti e per sempre.²⁰⁰ Khomeini conferma che

198 Khomeini R. M., *Hokumat-e Eslāmi* (trad.: Il Governo islamico, n. d. a), *cit.*, p. 170.

199 Khomeini R. M., *Sahife-ye Nur*. (trad.: I libri illuminati, n. d. a), Teheran Centro Culturale della rivoluzione islamica, vol. 22. 1989, 168.

200 Khomeini R. M., *Kashf-e Asrār* (trad.: la Rivelazione dei Segreti, n. d. a), Qom, *Zafar*, 1944. pp. 137-161. Khomeini nel suo primo libro, una replica ad un libro anti-sciita, con il titolo "i segreti di mille anni", scritto da uno studente e sostenitore intellettuale laico iraniano Ahamd Kasravi, descrive che i detentori dell'autorità o coloro che hanno il diritto di sovranità nello stato islamico in assenza del Profeta, devono

essendo il Governo di carattere islamico, non sono necessari istituti autonomi fuori dallo stato per assicurare la stabilità del futuro. Per *Hokumat-e Eslāmi*, quindi la divisione tra lo stato e la Società Civile è un fatto non necessario, perché nel tempo del Profeta i due collaboravano e si percepivano comprensivamente in una relazione intrecciata.²⁰¹ Bisogna notare che prima degli anni '60, Khomeini non aveva intenzione di stabilire il ruolo del *Velāyat-e faqih* in Iran o di creare uno stato religioso governato attraverso il clero.²⁰²

Dopo la rivoluzione islamica, la natura dello Stato islamico sciita che Khomeini aveva in mente diventò più chiara. In ritorno dal suo esilio, prima in Iraq e poi da Parigi, nel 1978, risponde alle numerose domande sulla forma del nuovo regime Iraniano. Egli annunciò che lo stato *Hokumat* si sarebbe basato su due principi: la volontà del popolo Iraniano e i principi islamici. Ma la teoria principale sarebbe stata sviluppata da Khomeini durante il suo esilio a Najaf, in Iraq nel 1964, nella forma del *Velāyat-e Faqih*. La teoria conferma che durante l'assenza o "occultazione" del dodicesimo Imam sciita, nella nona epoca (874 d.c), un *faqih* sciita di alto livello, riconosciuto come *Vali-e Faqih*, nel periodo contemporaneo, ha questo obbligo di governare la comunità Sciità fino alla sua ricomparsa. In precedente questa teoria era stata elaborata da studiosi sciiti ma era sempre rimasta sul piano più teorico che pratico. Esistevano principalmente due gruppi in conflitto circa la legittimità dell'idea di Khomeini che il *Velāyat-e Faqih* potesse avere gli stessi potere del dodicesimo Imam. L'Āyatollāh Narāqi, prima di Khomeini, aveva teorizzato che il *vali-e faqih* avesse il compito di "amministrare e curare le questioni quotidiane e di questo mondo a favore del popolo"; per cui egli, insieme ad un comitato religioso, sarebbe dovuto intervenire sulle questione politiche.²⁰³ Allo stesso tempo l'Āyatollāh Khoi faceva parte degli *Ulema* che rifiutavano il concetto del "*velāyat-e faqih*" e lo consideravano scorretto perché ritenevano che il clero si sarebbe dovuto dedicare soltanto alle

essere pienamente conformi alla legge di Dio e ai detti del profeta e fondare lo Stato perfetto islamico. L'eletto di Dio deve essere una persona impeccabile e aliena da imperfezioni. E tali requisiti, secondo Khomeini, li acquisisce solo la figura santa dell'Imam. Per cui, se il profeta ha avuto il compito di rivelare la legge di Dio, l'Imam deve fondare, come il profeta, lo Stato islamico perfetto e assumere oltre al potere spirituale anche il potere temporale.

201 Moslem M., *op.*, cit., p.17

202 Algar H., *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980)*, Berkeley, Mizan Press, 1981, p. 15.

203 Narāqi A., *Āvāhed-ol-Ajjam, Qom, Markaz-ol-Abhas va Derasate Eslāmi*, 1417 (hijr) calendario islamico, p. 97.

questioni spirituali e alle attività didattiche nelle scuole religiose. La loro posizione politica si limitava soltanto ad alcune critiche alle politiche dello Shāh, rispetto alla necessità di un ritorno ai valori islamici.²⁰⁴

Per quanto riguarda lo stato sciita, dal tempo dei Safavidi fino ad oggi c'è una figura principale che ha avuto un ruolo fondamentale nella società islamica, ed è quella del *Marja'-e Taqlid* che significa "fonte di imitazione", il più alto rango religioso raggiungibile nella gerarchia clericale sciita. Dopo il rango di *Hojjat-ol-Eslām*, lo scienziato religioso raggiunge il grado di *Āyatollāh*, che significa "il segno di Dio". Un *Āyatollāh* gode di notevole prestigio e ha normalmente portato avanti approfondimenti negli studi religiosi. Non tutti gli *Āyatollāh* sono *Marja'-e Taqlid*. Un *Āyatollāh* raggiunge tale carica se pubblica una dissertazione religiosa (*Resāleh*) che trova l'approvazione di almeno tre altri *Āyatollāh*. Come si deduce dal significato dell'espressione "fonte di imitazione", il *Marja'-e Taqlid* viene imitato nelle pratiche attinenti la *Shari'a* dai propri seguaci. Spesso vi sono più *Āyatollāh* di tale livello: in questi casi, ogni musulmano sciita è libero di scegliere quale *Āyatollāh* seguire.

Gli sciiti sono incoraggiati a selezionare e seguire un *Marja'* come parte della loro legge religiosa e che può agire come una fonte di orientamento per i suoi seguaci.

Dopo la rivoluzione islamica questo principio è stato utilizzato per stabilire il ruolo del Supremo leader (*Velāyat-e Faqih*) nella Repubblica islamica e con il passare degli anni è stato determinato per creare potere sociale e politico per le figure religiose.

Oltre al *Marja'* esiste anche un altro fattore significativo nello sciismo, quello della carità e del volontariato, che hanno giocato un ruolo determinante nell'ambito socio-politico. Questi fattori sono conosciuti come la *Zakāt* ed è il terzo pilastro dell'Islam e fra i più importanti doveri religiosi. L'imposta o *zakāt* è, o meglio si interpreta come, l'obbligo verso Dio che il musulmano deve perseguire, al fine di purificarsi e rendere legale tutto quello che si possiede (Corano). Preferibilmente, la *zakāt* va versata direttamente. Essa può essere data, anche, ad organizzazioni caritatevoli che se ne prefiggano la redistribuzione. L'importo della *zakāt* è pari al 2,5% del reddito netto dell'anno lunare (calendario islamico) altrimenti il 2,75% dell'anno solare

204 Kāmrvān M., *Revolution in Iran: The Roots of Turmoil*, London and New York, Published by Routledge, 1990. pp. 80-86. Dunque, non condividevano alcuni aspetti della politica laicista del governo, che permetteva comportamenti non conformi alla *Shari'a* islamica, quali l'uso delle bevande alcoliche e la prostituzione. Essi erano preoccupati dell'aumento della corruzione nella società e soprattutto fra i giovani e trovavano nell'Islam l'unica salvezza per le nuove generazioni.

(calendario gregoriano). Le somme affluiscono a un fondo nazionale istituito per legge oppure alle moschee locali, oppure ad associazioni caritatevoli o direttamente ai poveri. Questa tassa è pari al 10% del reddito e vale anche per le imprese. L'altro elemento è il *Khums* che in arabo significa la "quinta parte" ed era la porzione di bottino che il Profeta riservava per sé e per la comunità. Per i sunniti tale istituzione sociale è da considerarsi decaduta con la morte del Profeta; invece per gli sciiti è ancora valida dal momento che i seguaci di un *mujtahid* (*Marja'-e Taqlid*) si sentono in dovere di versargli un quinto dei propri beni per la ripartizione tra chi ha bisogno.²⁰⁵

Questa particolare tradizione, in un certo senso, ha svolto il ruolo di tassazione in modo tale che il rapporto tra leader religiosi e comunità si trasformasse in uno dei governi locali, dove i cittadini forniscono denaro, che le autorità religiose devono utilizzare per fornire beni e servizi a chi ne ha bisogno. Ma questo vale per chi segue i precetti base della religione musulmana sciita. In Iran non esiste un obbligo fiscale per il *Khums* che è invece un atto di volontariato religioso. Ciò è dimostrato ancor di più dalle esenzioni a favore della comunità delle minoranze religiose come quelle di sunniti, ebrei, Zoroastriani, ecc.²⁰⁶

La comunità cerca di posizionare le associazioni di volontariato, che sono responsabili per l'effettiva distribuzione dei beni e servizi acquistati tramite questi finanziamenti del popolo sciita. Uno dei grandi donatori per il *Khums* appartiene alla classe tradizionale dei *Bāzāri-yān* (i commercianti) che hanno sviluppato un rapporto di potere strategico con le figure religiose. Oltre a questo si fanno anche donazioni per rendere possibili eventi quali matrimoni, cura delle malattie, eventi ufficiali, ovviamente per la parte povera e bisognosa della società.²⁰⁷ Mentre la beneficenza può essere somministrata direttamente in queste occasioni, di solito i fondi sono trasmessi a associazioni di volontariato della comunità o *'Ulama* (clero) che hanno familiarità con i bisogni dei membri della comunità locale.

205 Kadivar M., *Teori-e Dowlat dar Feqh-e Shi'eh*, (trad.: *le Teorie dello Stato nel fiqh sciita*, n. d. a) Teheran, casa Editrice Ney, 2001. P. 134-136

206 Ivi. p.178. *Jizya* significa l'imposta di "compensazione" che nel periodo islamico classico ogni persona appartenente di un'altra religione diversa da quella musulmana, che non fa parte della umma islamica, pagava alle autorità islamiche. Con questa tassa, l'autorità islamica garantiva una condizione particolare di protezione (libertà personale, libertà di culto) per i non musulmani monoteisti, cristiani, ebrei, zoroastriani, sabei, induisti, ovvero tutti coloro che professavano religioni monoteistiche rivelate praticate prima dell'avvento dell'Islam.

207 Bashiriyeh H., *The State and Revolution in Iran*, (1962-1982) Routledge V. 27. London., 2011.

A questo punto possiamo fare ricorso all'idea di Hegel sulla società civile, che non può essere considerata uno stato naturale ma che nasce e si sviluppa nel tempo, in un percorso storico. Ciò è quanto accaduto nello sviluppo della Società Civile in Iran che presenta delle esperienze storiche peculiari. La sua particolarità, com'è stato descritto, si forma in due periodi storici: dopo la rivoluzione islamica nel '79 e, soprattutto, durante l'era Pahlavi, momento in cui lo stato redditiero ha avuto un ruolo significativo per quanto riguarda lo sviluppo del rapporto tra lo stato Iraniano e i diritti del cittadino.²⁰⁸ Anche dopo la rivoluzione e la creazione della Repubblica islamica, lo stato poteva continuare la sua azione indipendentemente dalle imposte ed è rimasto il principale decisore sulla divisione delle risorse nei diversi settori in tutto il paese, e non favorendo la privatizzazione a vantaggio del settore privato che avrebbe creato la concorrenza invece che una fonte di reddito da tassazione.

Usando la versione di Hegel sulla questione della società civile, il concetto di Società Civile iraniana si differenzia dal percorso storico occidentale, dove lo stato era considerato come il mediatore nella società civile, i cui interessi corrispondono con gli eventuali interessi degli stati capitalistici. In effetti, in Iran lo stato, storicamente, si posiziona al vertice della Società Civile come figura paternalista, responsabile per il benessere di tutta la popolazione, che si basa sulla propria riservatezza e sul controllo sociale, il quale non è dipendente dalle tasse del settore commerciale per la sua sopravvivenza. Mentre attraverso il *Khums* e la *Zakāt*, cioè le tasse religiose, è stata determinata una concessione del potere al clero religioso all'interno delle comunità, attraverso il controllo sostanziale della ricchezza finanziaria. Le opinioni di Hegel possono essere utilizzate anche qui per mostrare che, le interpretazioni liberali sulla Società Civile non sono sufficienti per la comprensione dei contesti non occidentali. Hegel sosteneva che il potere politico è necessario per interferire e facilitare gli interessi contrastanti tra diverse forze della società civile, per mantenerne la sua "civiltà" (si veda: il secondo capitolo). A partire da questo punto di vista, gli studiosi moderni in Iran dovevano esaminare i rapporti tra i diversi interessi, come il *bāzār* e il clero, che sono stati riconciliati tra loro, in particolare per quanto riguarda alcuni settori della società civile, come ad esempio gli istituti religiosi, che controllano la grande quantità di ricchezza e giocano un ruolo

208 Skocpol T., *op.*, cit.,

significativo per il benessere collettivo. L'importanza di questi rapporti risale ai tempi dei Pahlavi, che hanno usato il potere dello stato per promuovere l'industrializzazione moderna e capitalistica nonché nuove forme di vita urbana. Il *bāzār* di Teheran e di altre città e paesi sono stati scavalcati e schiacciati, sia economicamente sia spazialmente. Dalla metà degli anni '70 lo Shāh fu determinato ad attaccare gli aspetti tradizionali della vita dei *bāzār*, tentando di portare i consigli autoregolanti dei mercanti completamente sotto il controllo statale; ha cercato di estendere il coinvolgimento dello Stato nel commercio all'ingrosso e al dettaglio, e ha lanciato una campagna 'anti corruzione' contro la presunta speculazione nei bazar. Tutto questo ha coinciso con gli sforzi costanti dello Shāh per escludere il clero islamico, gli *Ulema*, dalle attività educative, legali, e di benessere o sicurezza sociale. In tal modo, anche se il *bāzār* ha mantenuto la solidarietà del mondo sociale, ed una forma autonoma nei centri di potere dello stato in Iran, lo Shāh ha attaccato i leader di questo mondo e suscitato il loro atteggiamento difensivo, trasformandoli in una opposizione potenziale che avrebbe dato vita a movimenti di dissenso contro lo Shāh tra gli anni '77 e '78.²⁰⁹ Con la creazione della Repubblica islamica, l'autorità dello Stato e quella religiosa sono state sciolte e la nuova autorità politica si è appropriata di molte associazioni di volontariato.

Dal punto di vista di Ferguson, la relazione tra la riduzione dello spirito pubblico e l'aumento conseguente della corruzione, corrisponde alla crescita della commercializzazione relativa al ruolo del *bāzār* e l'espansione dell'interesse commerciale in Iran. Da una parte, il *bāzār* e il settore privato possono essere considerati nella Società Civile come i fattori attivi per il mutamento sociale, dall'altra i membri del *bāzār* e il settore privato hanno costruito delle alleanze politiche, hanno preso decisioni e messo in pratica azioni in base ai loro interessi. Proprio in questa area i riformisti si sono ritrovati alla fine degli anni '90 ed in questo contesto è emerso il discorso sulla società civile.

Nella lingua persiana il governo e lo stato si definiscono come termini intercambiabili ma la definizione più indicativa è stata proposta dal leader rivoluzionario Khomeini, ossia parliamo di "un sistema politico che godeva di legittimità universale ed eterna - come l'ordine politico del tempo del Profeta che è

209 Ivi. 273.

stato applicato - non è un governo che ha richiesto un meccanismo per il cambiamento".²¹⁰ Egli inoltre spiega che l'idea di un sistema amministrativo è stata ignorata, "...perché il governo è solo quello islamico, la divisione tra Stato e Società Civile non è necessaria ..." per quanto siano simili al tempo del Profeta, sono stati strettamente avvicinati per essere unici. Mentre la nozione di una Società Civile islamica, in particolare com'è stata sviluppata e vista dai riformisti, come l'ex presidente Khātami, sarà discussa più avanti. L'elemento importante che qui va sottolineato, è l'uso dell'Islam come base di un governo sfocato e confuso e i confini tra lo stato e la società. L'organizzazione rivoluzionaria, nata per "... il lavoro a fianco del governo per far fronte alle esigenze socioeconomiche e spirituali della popolazione in generale, e salvaguardare i principi religiosi e rivoluzionari del nuovo regime", doveva essere in grado di operare indipendentemente come una parte della struttura dello stato senza alcuna responsabilità per il governo.²¹¹

Si vede perfettamente nella società iraniana attuale come il governo e lo stato proposti da Khomeini non riescano a soddisfare le esigenze del popolo iraniano e della società civile. Questo contrasto diventa palese in riferimento a diversi attori sociali come le donne, i giovani, gli intellettuali e gli studenti. L'egemonia culturale del modello islamico nella maggior parte degli spazi pubblici è fallita. Analizzando la società iraniana attuale, nella maggior parte delle piccole e grandi città, si può vedere come la classe media si sia secolarizzata invece di essere re Islamizzata, al contrario degli obiettivi della repubblica islamica. Queste classi cercano di creare il loro spazio di vita, di essere prive di qualsiasi segno religioso e dei valori islamici. Fomentando in tal modo una forma di resistenza culturale che spazia dal dissenso silenzioso al mantenimento di stili di vita poco in linea con la morale ufficiale della repubblica islamica.

3.4) La Sfera Pubblica e la Società Civile

Un altro concetto fondamentale è quello di "sfera pubblica", che, similmente alla società civile, è emersa a fianco del capitalismo in Occidente. La sfera pubblica è stata definita come un istituto moderno i cui valori sono portati dai singoli individui nel

²¹⁰ Moslem M., *op, cit.*, p. 17.

²¹¹ Ivi. p. 33.

pubblico, al fine di impegnarsi sui dibattiti nei diversi concetti. Lo studioso più considerevole sulla teoria della sfera pubblica, Jurgen Habermas, conferma la differenza tra la sfera pubblica e il "pubblico". Allo stesso modo, la Società Civile non può essere scambiata con la sfera pubblica o anche semplicemente con la "società".²¹²

Queste distinzioni sono i principali discorsi su cui si focalizzano i concetti della sfera pubblica e della Società Civile con implicazioni ideologiche e politiche, in particolare per quanto si riferiscono agli stati democratici e al percorso di democratizzazione. Il concetto di 'pubblico', all'interno del sistema politico, che si preoccupa per il bene comune e ha la capacità di deliberare su di esso democraticamente, è centrale per il pensiero della società civile. Nel suo ruolo di 'sfera pubblica', la Società Civile diventa l'arena per la discussione e la deliberazione, nonché per l'associazione e la collaborazione istituzionale, e la misura in cui tali spazi prosperano è fondamentale per la democrazia, dal momento che, se solo alcune verità sono rappresentate, se diversi punti di vista sono messi a tacere, esclusi o soppressi, o se alcuni punti di vista sono più forti rispetto ad altri, l'interesse 'pubblico' ne soffre inevitabilmente.²¹³

Secondo Habermas, la sfera pubblica moderna è lo spazio per la battaglia tra lo Stato e la società:²¹⁴ "in questa sfera pubblica, la ragione pratica è stata istituzionalizzata attraverso le norme del discorso motivato, nel quale gli argomenti, e non gli stati o le tradizioni, dovevano essere decisivi".²¹⁵ Ma soprattutto la sfera pubblica può essere considerata lo spazio in cui il dialogo, basato sulla ragione e la razionalità, si svolge e comprende una componente chiave della società civile. Cioè, la sfera pubblica è lo spazio in cui l'opinione pubblica può prendere forma, riferendosi agli strumenti e alle funzioni per criticare e controllare l'organizzazione dello stato autoritario. Comunque, quello che è importante, è apprezzare come la sfera pubblica sia un concetto normativo che da alcuni pensatori viene discusso per l'eliminazione della disuguaglianza nei diversi livelli della società. Perciò, l'attenzione non

212 Habermas J., translated by T. Burger & F. Lawrence, *The structural transformation of the public sphere: an inquiry into a category of bourgeois society*, Cambridge: MIT Press. 1992.

213 Edwards M., *The Oxford Handbook of Civil Society*, cit., 2011.

214 Heath R. L., *Encyclopedia of Public Relations VI Sage Publications*, 2005. pp. 710-712.

215 Calhoun C., *Habermas and Public Sphere*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London. 1992, p. 2.

dovrebbe essere limitata alla semplice esistenza di questo spazio, ma deve anche essere rivolta alle opportunità offerte al suo interno per tutti gli elementi che ne fanno parte.

Le idee sulla discussione della sfera pubblica sono modellate fortemente da fonti dominanti del potere; la sfera pubblica non è uno spazio naturale in cui tutte le voci e le iniziative hanno avuto la stessa importanza e intenzione attraverso il discorso razionale. Comunque quello che si fa notare sul discorso della sfera pubblica per quanto riguarda la mia ricerca è che, non esiste un singolo spazio pubblico, piuttosto, ci sono variabili, interessi, discorsi, e rappresentanti che partecipano con una maggiore attenzione e influenza e che pertanto vengono considerati come rappresentativi della maggioranza. L'idea della sfera pubblica è stata fondamentale per il raggiungimento della democrazia. Essa è collegata alla Società Civile e allo Stato attraverso il principio secondo cui l'intelligence pubblica potrebbe informare le istituzioni statali su come essere diseguate e amministrare e servire gli interessi di tutti i cittadini. In altre parole, se non esiste la sfera pubblica non esiste la società civile, l'una è collegata all'altra. La sua importanza riguarda anche le azioni dirette dei cittadini, organizzati in modo informale in comunità o più formalmente in associazioni di volontariato, ovvero forme di comunicazione pubblica che plasmano le organizzazioni della società civile, per la salute o le questioni che sono indirizzate, dalla povertà all'ambiente.²¹⁶

Nel contesto della società iraniana, i confini socio-politici e le pratiche discorsive, furono un vincolo negli spazi pubblici, in particolare per quello che riguarda le critiche sul governo, e, di conseguenza, l'impatto della maturità della sfera pubblica. Perciò non avendo uno spazio pubblico sviluppato, si creano anche dei problemi istituzionali e di indirizzo della società civile. Analizzando gli ultimi due decenni, per quanto riguarda i cambiamenti del potere politico, procedendo dal presidente riformista Khātami a quello conservatore Ahmadinezhād, all'attuale presidente modernista Rouhāni, si vede perfettamente come il potere politico abbia avuto una forte influenza sia sullo spazio pubblico sia sullo sviluppo delle attività della Società Civile come quelle delle ONG (*Sāzemān hāy-e Mardom Nahād*), delle associazioni senza fini di lucro, o sui luoghi pubblici come teatri, cinema, caffè e librerie. Se la

216 Gideon B., *po.*, cit., pp. 148-189.

Società Civile ha avuto la sua maggiore crescita nel periodo di presidenza Khātami e il suo declino con le politiche conservatrici di Ahmadinezhād, con un'analisi più approfondita della società iraniana potremmo dire che lo sviluppo dello spazio pubblico ha avuto il suo vero successo nell'epoca attuale, perché le attività sociali sono concentrate in più spazi pubblici non strutturati. Alcuni studiosi considerano che la nozione di sfera pubblica o spazio pubblico potrebbe essere un'alternativa locale al concetto di società civile²¹⁷, tant'è vero che attualmente ha una maggiore importanza la sfera pubblica in uno stato autoritario come l'Iran che la Società Civile in sé.

Charles Taylor, nel suo saggio, *Politica Liberale e Sfera Pubblica* descrive "Ciò che la sfera pubblica fa, è consentire alla società di creare un'idea comune, senza la mediazione della parte politica, in un discorso della ragione al di fuori della potenza, che è comunque normativo per il potere, ...la sfera pubblica non può essere vista solo come una forma sociale che limita la politica, ma come uno spazio per la politica democratica".²¹⁸

3.5) Introduzione della Società Civile come pensiero liberale e il suo rapporto con il movimento di riforma in Iran

Proseguendo i cambiamenti sociali e politici degli anni '80 e '90, i sociologi, i politici, e gli attori sul tema hanno risposto che la Società Civile può essere vista come una sfera che funziona attraverso un fattore chiave per lo stato e per il mercato, come il terzo settore. La descrizione della Società Civile si basa sulle teorie e sull'ideologia, secondo cui viene seguito il pensiero liberale come concetto chiave.

Ernest Gellner considerava l'idea di una Società Civile moderna capace di impedire le conseguenze del comunismo. La sua interpretazione sulla Società Civile la considera come "quell'insieme di diverse istituzioni non governative, abbastanza forti da controbilanciare lo Stato, pur non impedendo allo Stato di svolgere il proprio ruolo di custode della pace e arbitro tra i maggiori interessi, capaci di impedirne il

217 Melfa D., a cura di Cresti F. Melfa D. Melcangi A., *Spazio Privato, Spazio Pubblico e Società Civile in Medio Oriente e in Africa del Nord*, Giuffrè Editore, Milano 2008, pp. XV-XXIX.

218 Taylor C., "Liberal Politics and the Public Sphere." In: *Philosophical Arguments*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1995.

dominio e di nebulizzare il resto della società".²¹⁹ Egli descrive che la Società Civile ha bisogno di un'autonomia individuale per confrontare il governo tirannico nelle società segmentate, facendo integrare l'individuo in un'unità sociale.²²⁰ Ma la definizione liberale di Gellner sul ruolo della Società Civile nelle istituzioni non governative, lascia fuori i movimenti sociali e l'attivismo che non si svolgono in un contesto organizzativo. La definizione del pensiero liberale si concentra più sul rapporto tra lo Stato e la Società Civile e non affronta altri fattori che influenzano la società civile, come ad esempio le forze dei mercati e i legami familiari o tribali, tra gli altri. Gli studiosi non hanno rivalutato le teorie della Società Civile da una prospettiva di genere, dopo aver esaminato il ruolo delle relazioni di genere. Per quanto riguarda il capitalismo, servono incoraggiamenti con una maggiore attenzione, in particolare perché lo sviluppo veloce delle forze di mercato è diventato la minaccia più attiva per la democrazia politica e per la Società Civile nella vita contemporanea. La questione della disuguaglianza può avere un impatto non solo sull'economia ma anche sulla vita politica e sociale.²²¹ In tutto ciò, le definizioni liberali sono servite come punto di partenza per le diverse scuole del pensiero politico e sociale per adattare la loro visione e la comprensione della società civile. Le definizioni della Società Civile all'inizio del ventesimo secolo sono state orientate da ciò che i componenti di una Società Civile dovrebbero chiedere, non come comportarsi; di recente, la Società Civile è stata considerata come uno strumento attraverso il quale il controllo dello Stato e del potere dispotico potrebbero essere limitati. Ma un'altra teoria moderna, quella sulla teoria della politica di ritiro, mette in evidenza il ruolo dei politici in cui lo scopo non è quello di prendere il potere, ma piuttosto di mettere fine al dispotismo e consentire la crescita della società civile;²²² che dall'altra parte uno come Gellner la Società Civile è essenzialmente "un ordine amorale", cioè una forma sociale che non obbliga gli individui a condividere un

219 Gellner E., *Conditions of liberty: Civil Society and Its Rivals*, cit., p.5

220 Ivi. p. 8., si veda anche: *The Importance of being Modular* in Hall J.A., *op.*, cit., p. 143.

221 Ehrenberg J., *Civil Society, The Critical History of An Idea*, cit., p. 244.

222 Kean J. *The Politics of Retreat. The Political Quarterly*, 1990, Volum 61/Issue3, p.340-352. *nel disarmare il Leviatano, i politici di ritiro incoraggiavano la crescita di auto-organizzazione della società civile, il cui si discute, i conflitti e le ribellioni li innervosisce ... per tutte queste ragioni, i politici di ritiro tipicamente seminano i semi della loro propria rovina. Alla fine, di solito provano che non può competere con le forze politiche e sociali che essi contribuiscono a scatenare. Diventano vittime dei loro stessi successi; A volte i loro esperimenti va verso delle rivoluzioni sulla riforma della educazione e origini.*

universo morale uniforme o abbracciare indiscutibilmente una visione teleologica singolare del mondo.²²³

Nel caso dell'Iran, l'idea dello studioso John Keane, che ha visitato più volte il Paese ed ha avuto l'occasione di insegnare alcuni argomenti sulla teoria della Società Civile e della democrazia,²²⁴ punta che la politica di ritiro può funzionare come uno strumento per comprendere le politiche moderne iraniane e il movimento di riforma.²²⁵ Il pluralismo che i riformisti iraniani hanno promosso, era di partecipare politicamente, attraverso le divisioni tra i gruppi politici e la moltiplicazione dei candidati sulla divisione del voto, che può essere citata come un fattore per la loro sconfitta nelle successive elezioni (si veda il capitolo quinto per ulteriori approfondimenti). Fino a Governo di Ahmadinezhād ciò che ha mantenuto il governo islamico in Iran è stata la capacità delle forze conservatrici di mantenere il loro potere di dominio dello Stato. I riformisti, che erano al centro dell'attenzione durante la presidenza Khātami, avrebbero potuto richiedere una forte piattaforma di offerte per lo sviluppo sociale ed economico; volevano sopravvivere dopo aver spinto indietro il potere dello stato e hanno concepito e esteso l'attività della società civile.

La politica di ritiro fornisce la prova che disporre limitazioni sul potere dello Stato, rafforzando la società civile, non dovrebbe essere considerato come un fine in sé, ma piuttosto l'inizio del processo per lo sviluppo di una struttura politica. È necessario evidenziare il fatto che, il dibattito tra la Società Civile e lo stato non è una situazione insignificante, in quanto il rapporto diretto tra lo stato e la Società Civile avviene in uno spazio concorrente, affermando che, "i gruppi della Società Civile potranno essere molto più efficaci nel modellare lo stato politico se lo stato ha poteri coerenti per l'impostazione e il rafforzamento della politica. Un buon lavoro di patrocinio non governativo potrà effettivamente tendere a rafforzare e non indebolire la capacità dello Stato. In realtà com'è stato notato da Tocqueville, la Società Civile serve come un'importante arena per la costruzione delle istituzioni democratiche."²²⁶ Tālibov-

223 Gellner E. *op. cit.*, p. 137.

224 Dopo il 2009 è stato accusato di spionaggio e per il suo rapporto con said Hajjarian, uno dei membri del gruppo di riformisti in Iran. Insieme altri studiosi come Habermas e Rorty sono stati accusati di rientrare tra i teorici del progetto di trasformazione della Società Civile e di protesta civile. http://www.bbc.com/persian/iran/2009/09/090909_john_keane.shtml

225 Kean J., *The Politics of Retreat. The Political Quarterly*, 1990, Volum 61/Issue3, pp. 340-352.

226 Cohen, J. A. and Arato A., *op. cit.*, 1992, p.16.

Tabrizi, uno degli intellettuali liberali del periodo del costituzionalismo Iraniano, ha evidenziato che per creare un stato democratico, la libertà dovrebbe essere perseguita con parametri e concetti democratici. Per lui la libertà si basa su sei parametri: la libertà personale, la libertà di espressione, la libertà di permesso, la libertà di stampa, la libertà sociale e la libertà di voto.²²⁷ Rispettando questi parametri si può creare una Società Civile liberale.

3.6) L'incompatibilità della Società Civile con l'Islam

L'Islam come teoria del potere politico è il fattore principale che mette in discussione la sua compatibilità con la società civile. "L'analisi della Società Civile nei paesi musulmani richiede che noi riconosciamo l'Islam non solo come una religione, ma anche come una teoria politica e la principale fonte di legittimazione di potere politico".²²⁸ Nel mondo musulmano gli sciiti e i sunniti sono i due più grandi gruppi della comunità islamica, i sunniti rappresentano la maggioranza, mentre gli sciiti hanno avuto un ruolo minoritario sia religiosamente sia politicamente. L'Iran presenta una maggioranza sciita.

Esistono scrittori con orientamento occidentale che sostengono argomenti in base ai quali la Società Civile è incompatibile con l'Islam, affermando che la struttura della società islamica non risponde alle esigenze per la nascita della Società Civile che invece ha successo e sviluppo nelle società liberali.²²⁹ Gellner è prominente tra i pensatori che trovano l'Islam incompatibile con le condizioni della società civile. In primo luogo, Gellner immagina che "... La Società Civile è un ordine morale".²³⁰ Effettivamente questo parere neutrale, diventa difficile da conciliare con un ordine religioso. Inoltre, Gellner sostiene che nell'Islam manchi lo spazio sufficiente per le

227 Tālibi Najjār Tabrizi A. R., (Tālibov) Abdorahim, *Massāelol Hayāt* (Gli Argomenti della Vita) Tiflis, 1945. p. 209.

228 Kamāli M. H., *Freedom, Equality and Justice in Islam*. Cambridge, Islamic Texts Society, 2001, p. 457

229 Pāyā A., *Muslim Identity and Civil Society: Whose Islam? Which society?* Center for research and Middle East Strategic Studies, An Iranian Quarterly, Vol.3, No.1, 2011. pp. 131-148. "Iftikhar Ahmed, From Teachers College at Columbia University, has summed up on line of argument against such a notion: islamic civil society is an oxymoron. Civil society is a secular construct that exists or does not exist. If we accept the idea of an islamic civil society, then in principle we should also agree to the legitimacy of Christian, Hindu, and Jewish civil societies. But that would be tantamount to celebrating the exclusionist character of societies, an atavistic approach at best."

230 Gellner E. *op., cit.*, p. 137

diverse istituzioni politiche, per gli individui, e per il pluralismo intellettuale.²³¹ Riassumendo, esistono varie sfide per lo sviluppo della Società Civile nell'Islam, come la convinzione che l'Islam è composto da "...aderenti che abitano un mondo vitale legato inseparabilmente a un discorso religioso".²³² L'incapacità di dissociare l'Islam dagli aspetti sociali e politici della società per le sue regole complete sul comportamento personale e sociale ha portato verso le domande riguardanti la compatibilità della Società Civile con il mondo musulmano.

*"L'Islam, nel libro sacro del Corano viene dichiarato come una religione perfetta, con la perfezione dei temi, come una dottrina che si occupa del privato, del pubblico, dell'individuo e della società. L'Islam è un insieme di credenze e pensieri derivanti dal messaggio divino rivelato al profeta Mohammad, che ricomprende il cosmo, l'uomo, la società e l'aldilà, con l'obiettivo di guidare l'uomo verso la prosperità e la perfezione. Per raggiungere questo obiettivo, l'Islam propone la Shari'a come uno strumento fondamentale per lo sviluppo e la crescita dell'uomo sia in questo mondo sia in quello dopo la morte".*²³³

Con questa definizione di religione islamica si apre il problema della separazione di tale sfera rispetto a quella politica. Il rapporto tra la religione e la politica è stato sempre discusso all'interno del mondo islamico, e per questo motivo sono nate diverse teorie concentrate sul ruolo della religione nella politica. Tuttavia, Amin Sājoo richiama giustamente l'attenzione sul fatto che tali sfide non rappresentano il fattore giusto e corretto nelle diverse realtà etniche e culturali, storiche e politiche del mondo musulmano.²³⁴ La realizzazione della Società Civile nel quadro iraniano è un esempio diretto della teoria della Società Civile e la pratica in un ambiente islamico non Occidentale.

231 Ivi. p.29

232 Sājoo A. B. *Civil Society in the Muslim World*, I.B Tauris Publishers, London, 2002, p.7

233 Zanjāni A. A. *Mabāni-ye Andishe-ye Siāsi-ye Eslām* (trad.: *I fondamenti del Pensiero Politico islamico*, n. d. a), Teheran, Moāser, 2000, P. 67.

234 Sājoo A.B., *op. cit.*, p. 8.

3.7) Il movimento sociale nel concetto della Società Civile

La definizione di un movimento sociale lo identifica nella specie di un comportamento collettivo; il collettivo si riferisce al comportamento di due o più individui che agiscono insieme o collettivamente.²³⁵

I movimenti sociali, si definisce nella *International Encyclopedia of the social and Behavioral Sciences*, sono comportamenti collettivi che agiscono al di fuori dei canali istituzionali a favore o contro dei cambiamenti di un'istituzione o della società.²³⁶

Questi movimenti non sono considerati partiti politici o gruppi di interessi ma possono essere supportati o influenzati dai diversi partiti o gruppi.

Anche se proteste contro la disuguaglianza, la tirannia e l'oppressione si sono verificate nella storia umana, i movimenti sociali, come sono oggi conosciuti, sono un prodotto della storia recente. A partire dalla fine del diciottesimo secolo e nei primi anni del diciannovesimo secolo, l'industrializzazione e le trasformazioni concepite nell'agricoltura, nella produzione e nel trasporto ebbero un effetto profondo sulla condizione socioeconomica e culturale in Europa, e in seguito nel resto del mondo. La polarizzazione della società in proletariato e borghesia, affiancata da un cambiamento epistemologico in Europa, ha portato all'emergere dei movimenti dei lavoratori del XVIII e XIX secolo. In seguito, come risposta alle forze occidentali colonizzatrici, emersero i movimenti nazionalisti e anti-colonialisti della prima metà del ventesimo secolo. Secondo Weber, i leader religiosi e ideologici continuamente hanno cercato di formulare nuove definizioni per il mondo e per se stessi.²³⁷ L'analisi dominante dei movimenti sociali in questo periodo era legata alla lotta di classe e all'analisi marxista del movimento del lavoro. In questa analisi, la società è costituita da diverse classi. Il processo di industrializzazione ha portato le due importanti classi della società, la borghesia, specialmente i proprietari delle terre e delle fabbriche e il proletariato, la classe operaia, al conflitto. Questo conflitto era la base per l'emergere del movimento sociale. Con lo sviluppo della società industriale, questo conflitto è cresciuto. L'impulso allo sviluppo del movimento sociale in questo periodo era la cosiddetta "coscienza di classe" che univa il proletariato contro il sistema capitalistico e la borghesia. Già a metà del Novecento,

235 Smelser N. J., *Theory of Collective Behavior*, New York: The Free Press of Glencoe, 1962. P. 3.

236 Smelser N. J., and Baltes P. B. *International Encyclopedia of Social and Behavioral*, Amsterdam/New York, 2001.

237 Ommen T. K., *Social Movements, Issues of Identity*, Oxford University Press, New Delhi, 2010, p. 4.

i movimenti comunisti e fascisti stavano cambiando l'ordine politico dell'Europa e, di conseguenza, i movimenti sociali sono diventati un argomento importante per i sociologi europei. I ricercatori hanno cominciato a contribuire al campo con l'ascesa del Nazismo in Germania e il Fascismo in Italia. Lo studio della personalità autoritaria attribuita a coloro che hanno guidato e partecipato a questi movimenti, divenne un tema popolare.²³⁸ Nell'ultimo quarto del ventesimo secolo, una rivoluzione tecnologica, incentrata sulle informazioni globali, ha trasformato il nostro modo di pensare, in un sistema riassumibile nei termini produciamo, consumiamo e comunichiamo.

Il movimento sociale può costituire un elemento attivo per i processi che possono realizzare i potenziali positivi per la società moderna.²³⁹ Per quanto riguarda la natura della Società Civile può avere ampi effetti su come i movimenti sociali sono formalizzati e rappresentati, e con riferimento ai risultati permette di controbilanciare il potere della Società Civile e lo stato nonché il modo in cui vengono analizzati e interpretati. In effetti, i nuovi movimenti sociali che si sono formati dalle classi di lavoratori e dai movimenti nazionali che avevano dominato la società industriale, come ad esempio i movimenti ambientalisti, le donne, i movimenti per i diritti umani, la pace e la solidarietà, sono emersi tra gli anni '70 e '90 e hanno concentrato la loro azione sullo spazio e sulle questioni che non riguardano direttamente la lotta contro il potere dello Stato, ma finalizzate invece ad aumentare l'autonomia degli individui in relazione ai vari ambiti istituzionali e politici.²⁴⁰ Molti dei nuovi movimenti sociali hanno mosso notevoli passi verso l'istituzionalizzazione e stabilito legami più forti con il sistema politico. I movimenti sociali possono concentrarsi su un caso specifico che si basa sulle attività svolte tra i confini degli ambiti sociali e politici, perciò sono in grado di offrire una visione significativa su una tema determinato.

In Iran, sin dagli inizi del ventesimo secolo sono state sperimentate diverse fasi del movimento sociale, ogni struttura sociale ha creato il proprio tipo di protesta sfociato poi in un movimento che quindi è stato formato attraverso vari cicli di

238 Ivi. P.2

239 Cohen, J. A. and Arato A., *op. cit.*, p. 492

240 Edwards M., *op. cit.*, 2011, p. 71.

protesta nella società.²⁴¹ Durante il governo Qājār, le interferenze della Gran Bretagna e della Russia nella vita politica e economica iraniana, così come le sfide poste da un governo tradizionale, furono i problemi primari per i leader dei movimenti iraniani. Anche la società iraniana è stata esposta a nuove idee attraverso la modernizzazione e il contatto con l'Occidente. Il grande problema era l'influenza dell'imperialismo occidentale che seguiva gli interessi dei leader per aumentare il sentimento nazionale racchiuso in una domanda principale per il popolo iraniano: cosa vuol dire essere Musulmano Sciita o Iraniano? L'Iran negli ultimi anni del XX secolo è emerso come uno stato moderno nazionale, relativamente industrializzato, con una popolazione altamente urbanizzata e istruita e come potenza regionale, mentre l'Iran all'inizio del ventesimo secolo era ancora una società non industrializzata con cultura e classi tradizionali. Tuttavia, lo stato iraniano è sempre rimasto autocratico e con il potere centralizzato. È per questo che lo sviluppo delle istituzioni democratiche in Iran non è stato così profondo come in Europa. Il primo Movimento organizzato nacque per interessi economici e fu il movimento del Tabacco nel 1891, nato contro l'accordo tra il Governo Qājār e l'Inghilterra. All'inizio del Novecento in un'azione collettiva il popolo iraniano, accanto ai diversi gruppi attivi di intellettuali, 'Ulema e Bāzāri, ha voluto cambiare il tradizionale sistema politico attraverso il movimento Costituzionale del 1906. A metà del novecento, dal 1951 al 1953, in reazione al potere egemonico degli inglesi sulle risorse interne del paese, il movimento nazionalista Mossadeq, sostenne la nazionalizzazione dell'industria petrolifera. Altro movimento particolare negli anni '70-'80 è stato il movimento per la rivoluzione, che ha affrontato la dipendenza delle politiche dello Shāh dagli Stati Uniti e la rapida occidentalizzazione del paese. Molti gruppi, soprattutto comunisti, nazionalisti e Islamisti, cercavano di rovesciare il governo, con un'azione che avrebbe portato all'instaurazione della Repubblica islamica.²⁴² Circa un decennio fa, nel 1997, durante la presidenza del riformista Khātami, la società iraniana ha seguito la nascita del movimento di riforma, che ha appoggiato le idee e i diritti della Società Civile e dei cittadini. Questo movimento ha fornito una base per l'emergere di molti altri movimenti sociali, compreso il movimento di

241 Poulson S. C., *Social Movements in Twentieth-Century Iran, Culture, Ideology, and Mobilizing Framework*, Lexington Books, UK, 2006. p. 4.

242 Ābrāhāmian E., *Iran Between Two Revolutions*, Princeton, Princeton Studies on the Near East, 1982, p. 50.

Dovvom Khordād 1997 e il movimento pro-democratico riconosciuto come il movimento Verde del 2009. Analizzando i movimenti sociali negli ultimi 100 anni si può comprendere che l'obiettivo raggiunto indirettamente dai movimenti sociali è quello di cambiare, sviluppare e potenziare la Società Civile iraniana. In questa tendenza, la Società Civile iraniana ha avuto momenti caratterizzati da uno spazio pubblico dinamico per le attività, anche se la maggiore parte di questi anni sono stati di forte repressione. Quindi, come evidenziato, i movimenti sociali in Iran appartengono a diversi cicli di proteste che continuano a dare segnali durante i diversi periodi storici. Ciò ha creato anche forme nuove di azione e forme innovative di protesta, come l'ultima protesta di massa, nel 2009, contro il governo di Ahmadinezhād, conosciuta con il nome di protesta silenziosa (*Eterāz-e Sokoot*), ispirata ai modelli di protesta di Gandhi e il digiuno di silenzio (*Ruzeh-e sokoot*), una passeggiata silenziosa camminando di massa, durata diverse ore nelle strade di Teheran. L'altro problema che affrontano i movimenti sociali in Iran riguarda proprio le manifestazioni pubbliche, non avendo il permesso dalle autorità statali queste azioni possano essere considerate forme di disobbedienza civile.

Nel quarto capitolo approfondiremo ciascun movimento in sé ed analizzeremo lo spazio della Società Civile prima e dopo la nascita della Repubblica islamica Iraniana.

3.8) Gli Intellettuali e la definizione del intellettuale pubblico, breve introduzione su identità, pensiero politico e divisione sociale degli intellettuali Iranian

Secondo la definizione del Dizionario inglese Oxford, un intellettuale pubblico è: "... Un intellettuale che esprime la visione di un particolare su temi popolari che sono destinati ad essere accessibili ad un pubblico generale". *Raymond Aron*, nel suo Libro di *The Opium of the Intellectual*, crede che "Una delle caratteristiche principali dell'intellettuale debba essere l'enfasi sulle aspirazioni del progresso, come la libertà e l'eguaglianza al posto della religione, del potere e della famiglia".²⁴³

L'intellettuale pubblico, come pensatore, ha una posizione certamente privilegiata per poter trattare le idee in modi in cui altri non sono capaci, ma non ha l'obbligo

243 Aron A., *The Opium of the Intellectuals*, Secker & Warburg, London, 1957, p.5.

morale o politico di estendere le conseguenze di tali idee e di pensiero, al mondo stesso.

Il rapporto tra il pubblico intellettuale e la sfera pubblica, con una maggiore attenzione sul ruolo degli individui, fa modellare il concetto di Società Civile moderna. In effetti, tutti gli individui che si impegnano nel pensiero critico, nella ricerca, e nella riflessione sulla realtà della società, e sulle soluzioni proposte per i problemi normativi della società nella loro vita, possono essere identificati come intellettuali se si usa una caratterizzazione simile di base.

Antonio Gramsci, ha scritto nei suoi Quaderni del carcere che “si potrebbe dire che tutti gli uomini sono intellettuali, ma non tutti gli uomini hanno nella società la funzione degli intellettuali”.²⁴⁴ Coloro che svolgono la funzione intellettuale nella società, possono essere suddivisi in due tipi: in primo luogo, gli intellettuali tradizionali, come gli insegnanti, i sacerdoti e gli amministratori, che hanno avuto e hanno ancora oggi la continuità di svolgere gli stessi compiti; e in secondo luogo, gli intellettuali organici, i quali erano visti da Gramsci come direttamente collegati a classi o imprese che li hanno usati per organizzare interessi, per ottenere più potere ed un maggiore controllo. Gramsci analizza che l'intellettuale organico opera per un “imprenditore capitalistico, che crea insieme a lui il tecnico industriale, lo specialista in economia politica, gli organizzatori di una nuova cultura, di un nuovo sistema legale, ecc.”.²⁴⁵

Per esempio gli esperti di relazioni pubbliche di oggi o di scienze della comunicazione che inventano di continuo le tecniche e gli strumenti per battere il mercato per una maggiore vendita di prodotti e prendere la maggior parte dello spazio per gli investimenti, secondo la visione di Gramsci potrebbero essere definiti come intellettuali organici, ossia qualcuno che in una società democratica tenta di ottenere il consenso di potenziali clienti, ottenerne l'approvazione, conquistare i consumatori o l'opinione degli elettori. Gramsci ritiene che gli intellettuali organici siano attivamente coinvolti nella società, cioè, siano costantemente in azione per cambiare le menti ed espandere i mercati; a differenza di insegnanti e sacerdoti, che sembrano rimanere al loro posto, facendo gli stessi tipi di lavoro anno dopo anno,

244 Gramsci A., *The Prison Notebooks*, cit., p. 94

245 Ivi., p. 4

gli intellettuali organici sono sempre in movimento.²⁴⁶ Quindi la sua definizione sull'intellettuale è quella secondo cui si tratta di una persona che svolge un particolare insieme di funzioni nella società, al contrario di alcuni pensatori che descrivono gli intellettuali come "...un piccolo gruppo con elevate capacità d'intelligenza e moralità, dei Re della filosofia che costituiscono la consapevolezza dell'umanità".²⁴⁷ Gramsci esamina che gli intellettuali veri sono "quelli la cui attività non è essenzialmente destinata al perseguimento di scopi pratici, di una ricerca della gioia personale nella pratica di un'arte o di una scienza o una speculazione metafisica", insomma in possesso di vantaggi non materiali, e quindi in un certo modo si potrebbe usare la frase: "Il mio regno non è di questo mondo" per poterli definire.²⁴⁸

Edward Said descrive un'intellettuale come "una figura rappresentativa che conta, qualcuno che rappresenta visibilmente un punto di vista, e qualcuno che cerca di articolare le osservazioni al suo pubblico, nonostante tutti i tipi di barriere".²⁴⁹

Nel contesto iraniano, tuttavia, il destino dell'intellettuale pubblico non è stato così chiuso. Soprattutto nell'età contemporanea la figura dell'intellettuale è molto presente. Il loro maggior sviluppo e la loro presenza si nota soprattutto nel periodo di presidenza Khātami. Intellettuali, religiosi e laici, sono stati impegnati nel discutere e interpretare idee importanti, come i concetti sulla società civile, il pluralismo, e la relazione tra la tradizione e la modernità che sono diventate le parole d'ordine di molti contributi per i dibattiti, riempiendo le pagine di molte riviste e giornali iraniani in quel periodo ed ancora oggi.

Ma per quanto riguarda il movimento intellettuale, nel novecento in Iran, ha avuto inizio dai luoghi accademici specialmente dalle università. Ancora oggi i movimenti intellettuali hanno un ruolo centrale all'interno delle università e con grande partecipazione degli studenti universitari estendendosi poi ad altri ambiti.

Il termine intellettuale, nel contesto persiano, ha assunto due significati, uno classico e l'altro moderno. Quello classico è il *Monavar ol-fekr* che è stato usato alla fine del

246 Said E. W., *Representations of the Intellectual*, New York, in 1994. P.5.

247 Nabavi N., *Intellectual Trends in Twentieth-Century Iran: A Critical Survey*, University Press of Florida 2003, p. 4.

248 Said W. E., *op. cit.*, p.5. Benda J. *The Treason of the Intellectuals*, trans, Richard Aldington, New York: Norton, 1969, p. 43

249 Said W. E. *op. cit.*, p.12.

XIX secolo. *Monavar ol-fekr*²⁵⁰ definisce il pensatore individuale illuminato come uno che ha raggiunto un'alta posizione di apprendimento, moderno e capace di rendere giudizi disinteressati sugli affari pubblici e trasmettere al pubblico la propria conoscenza. Il loro obiettivo principale era di trovare le loro radici venute a mancare ed indebolite a causa di una nazione collettiva. Nel periodo Qājār, libertà e modernità venivano considerati come sinonimi. I termini occidentali come le nazioni moderne di nazione e nazionalismo hanno avuto il loro posto nei termini persiani come *Mihan, Keshvar, Vatan, Mellat, Qowm* e per nazione come: *Mihani, Keshavri, Vatani, Melli, e Qowmi*.²⁵¹

Il termine moderno di intellettuale, *Roshanfekr* (letteralmente significa la mente illuminata), è entrato nello spazio pubblico iraniano all'inizio del novecento, momento in cui l'Affare Dreyfus stava trasformando gli intellettuali francesi in un gruppo distinto con una missione morale.²⁵² Molti intellettuali iraniani che erano attivi nella partecipazione alla rivoluzione costituzionale (1906-1907), hanno avuto un'influenza radicale nel risveglio della rivoluzione Russa del 1917 e in quella del nazionalismo e della democrazia arrivati in Iran attraverso l'Impero Ottomano e l'India britannica.²⁵³ Quindi la prima generazione di intellettuali iraniani aveva come obiettivo lo stabilimento della rivoluzione costituzionale per aprire la strada verso uno spazio più istituzionalizzato e libero.

Il gruppo più importante di intellettuali, durante il periodo del pre-costituzionalismo in Iran, riuniva personaggi che spaziano da: Mirzā Fath-Ali Ākhundzādeh, conosciuto come Ākhundov (1812-78), il quale esercitò una grande influenza sul pensiero di intellettuali, radicali e costituzionalisti rivoluzionari; Mirzā Malkom Khān Nāzem-od-Dowleh (1833-1908) e Mirzā Yousof Mostashār-od-Dowleh (1823-1895), i quali hanno esercitato anch'essi un'influenza effettiva sul pensiero degli intellettuali conservatori specialmente sul clero costituzionalista; Mirzā Abdul'Rahim Tālibov Tabrizi, conosciuto come Tālebuf (1934-1911), è stato un'intellettuale capace di esercitare una grande influenza sugli intellettuali religiosi

250 Āl-e Ahamd J., *Dar Khedmat Yā Khitānt-e Roshanfekrān*, (trad.: A Favore o A Tradire degli Intellettuali) Teheran, Khārazmi, 1979. P. 160-167

251 Gheissari A., *Iranian Intellectuals in 20th Century*, Austin, University of Texas Press, US, 1998, p. 20.

252 Shahābzādeh Y., *Islamism And Post-Islamism in Iran, An Intellectual History*, palgrave macmillan, Oslo, Norway, 2016, p. 11.

253 Gheissari A., *op, cit.*, p. 18.

costituzionalisti secolari. La loro importanza non era solo legata alle idee socio-politico su argomenti come la creazione del parlamento, principi democratici, società civile, diritto civile e sovranità nazionale; loro hanno avuto una maggiore influenza sul pensiero e sulle posizioni socio-politiche di diversi gruppi della società Iraniana, specialmente, gruppi come modernisti, liberalisti e costituzionalisti nell'epoca del costituzionalismo Iraniano e hanno potuto dar vita a sfide molto serie sulla politica tradizionale nella storia e nella società iraniana.²⁵⁴

Gli intellettuali, soprattutto questi ultimi quattro, criticavano continuamente la situazione socio-politica del paese ed erano contro l'idea di uno stato assoluto e a favore di un sistema politico costituzionale parlamentare.

Gli intellettuali interessati come Ākhundov²⁵⁵, Tālibov²⁵⁶, Mostashār-al-Dowleh²⁵⁷ consideravano il problema della modernizzazione dell'Iran la mancanza di una forza normativa e di una sovranità nazionale.

Tra loro Mostashār al-dowleh e soprattutto Malkom khān, nella loro difesa del costituzionalismo per il bene del pubblico religioso e degli 'Ulema che erano molto influenti sull'opinione pubblica, cercavano di dimostrare la compatibilità tra l'Islam e la democrazia occidentale, interpretando e inserendo nuovi concetti dell'Islam riguardanti gli istituti religiosi. Usando la legge islamica, quella *Shari'a* che, a confronto dei principi democratici, alla fine sono state create tantissime contraddizioni tra queste due realtà. Queste interpretazioni e assimilazioni non reali e non adattabili tra i due concetti, l'Islam e la democrazia, hanno creato tantissime confusioni per altri intellettuali soprattutto per il clero favorevole al costituzionalismo condizionato.²⁵⁸ Addirittura è stata la causa della rinascita del gruppo degli 'Ulema religiosi che chiedevano maggiori diritti per il controllo e la supervisione della procedura del costituzionalismo nonché nuovi istituti che erano completamente il contrario degli obiettivi secolari degli intellettuali.

254 Bashiriye H., op. cit., p. 258.

255 Fereydun A., *Andishe-hāye Mirzā Fathali Ākhundzādeh*, (trad.: I pensieri del Mirzā Fathali Ākhundzadeh) Teheran, Khārazmi, 1971.

256 Tālibi Najār Tabrizi A. R., (Talibov) *Massāelol hayāt* (gli argomenti della vita) Tbilisi, 1945.

257 Mostashār-al-Dowleh Tabrizi, Yak Kalameh, *Il FARMAN, The Royal Proclamation* E.G. BROWN and published in his book, *The Persian Revolution of 1905-1909*, New Edition, Mage Publishers, Washington, DC 1995, pp. 353-4.

258 Ājodani L., *'Ulama va Enghelābe Mashrutiat Iran*, (trad.: Il clero e la Rivoluzione Costituzionale dell'Iran) Teheran, Akhtarān, 1383, 2004, pp. 44-58.

Ākhundzādeh e Tālibov puntavano su principi più secolari e avevano una visione più chiara e corretta sulla natura, le basi, e i fondamenti di un sistema politico costituzionalista parlamentare. Detto ciò, nel pensiero di Ākhundzādeh erano ben chiare la differenza e le contraddizioni tra la filosofia del costituzionalismo occidentale e l'Islam;²⁵⁹ mentre ciò non valeva per Tālibov, che aveva diviso la legge fondamentale in due tipi: quella materiale e quella spirituale. Materiale, nel senso di civile e politico, per garantire sicurezza economica e sociale del popolo, e spirituale in riferimento alla legge del Profeta.²⁶⁰

Ma solo nel 1941, con l'influenza del partito comunista *Tudeh*, in Iran si è cominciata a usare la parola "intellettuale", affiancandola per significato a quella di *Roshanfekr*.²⁶¹

In realtà il *Tudeh* è stato il primo partito politico moderno e progressista emerso dopo venti anni di regime di Rezā Shā,²⁶² ad introdurre dei cambiamenti nel paese. Seguiva la teoria marxista per le lotte rivoluzionarie contro il potere dello stato, quindi in quel periodo la maggior parte degli intellettuali si erano posizionati nell'ala sinistra della politica. Gli intellettuali erano più modernisti rispetto alla società e allo stato durante quel periodo. Anche se dal 1960 molti erano rimasti delusi dal partito *Tudeh* ed erano alla ricerca di una alternativa, resta il fatto che i nuovi *Roshanfekr* hanno "... stabilito la loro tradizione nel contesto ideologico di opposizione e di rifiuto dello Stato. In questo senso, il concetto di *Roshanfekr* è stato politicizzato, pertanto l'intellettuale diventa tale esattamente nel momento in cui entra in quella zona dello spazio pubblico che viene conosciuta sotto il titolo generale di mondo della politica".²⁶³ L'idea del *Roshanfekr* non rimane ferma e continua a cambiare durante gli anni sia a livello nazionale sia internazionale, soprattutto a livello politico.

259 Fereyduṅ A., *Andishe-hāye Mirzā Fathali Ākhundzādeh*, (trad.: I pensieri del Mirzā Fathali Ākhundzādeh) Teheran, Khārazmi, 1971. pp. 151-152.

260 Afshār I., *Tāleb oof*, (trad.: Taleb oof) Teheran, Yaghmā, 1952. pp. 214-221.

261 Nabavi N., op, cit., pp. 2. La parola del *Roshanfekr* adottato dall'idea dell'Illuminismo francese e il migliore tradotto come "la mente illuminato", è il termine usato per gli intellettuali precedenti, a partire dalla seconda metà del diciannovesimo secolo fino a circa della seconda guerra mondiale.

262 Ibid. In fact during the Rezā Shāh period (1925–1941) and its intense secularization, the new secular intellectuals became major figures in society and eclipsed the clerical ones. Many of these new intellectuals turned Marxist, even communist

263 Nabavi N., op, cit., pp. 3-5

Negli anni '80 e '90, la nascita dell'"intellettuale religioso" o *Roshanfeker-e dini*, con una vasta ripercussione sulla politica e sulla società, è stata ampiamente discussa in Iran e nei circoli accademici occidentali. Il nuovo pensiero religioso ha provato ad affrontare lo spazio crescente tra le idee su cui è stata fondata la rivoluzione islamica in Iran nel '79 e la realtà dello stato islamico che ne è emerso.²⁶⁴

Questi gruppi del nuovo pensiero, rappresentati in vari indirizzi del pensiero modernista sciita, rimasti fermi durante la guerra con l'Iraq tra gli anni '80 -'88, hanno offerto nuove interpretazioni dell'Islam e hanno cominciato a pianificare la critica teorica dello Stato islamico usando i principi e le fonti primarie dell'Islam e la Sharia come strumenti. Questo sarebbe lo spazio pubblico che apre la possibilità alle critiche, in cui si crea una garanzia per lo status di intellettuale pubblico.

In quel periodo anche i gruppi di intellettuali secolari, che non erano apertamente anti-Islam e alcuni dei quali, anzi, nutrivano addirittura simpatia per i sentimenti islamici, hanno svolto un ruolo nella formazione della visione pubblica nel Iran moderno.²⁶⁵

Il nuovo movimento di riforma degli intellettuali religiosi (*Roshanfekrān-e Dini*) aveva interrelato i ruoli profondi della società in Iran da almeno più di un secolo, con funzionalità socio-economiche, e nuove idee.²⁶⁶ Alcuni di loro, come *Seyyed Jamāl al-Din Asad Ābādi (al-Afghāni)* (1839-1897), hanno avuto anche un ruolo importante nella rinascita islamica in molti paesi musulmani durante la prima metà del XIX secolo.²⁶⁷ Egli sosteneva l'idea che un importante fattore che contribuisce in generale al ritardo delle società musulmane rispetto all'Occidente moderno fosse il declino della filosofia. Per *al-Afghāni* e per i suoi seguaci, qualsiasi riforma dipendeva

264 Mirhosseini Z. and Tapper R. *Islam and Democracy in Iran: Eshkevari and the Quest for Reform*, Library of Modern Middle East Studies, B. Tauris, London 2006, p. 26

265 Si veda: Miresepāssi A., *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization Negotiating Modernity in Iran*, Cambridge University Press, 2011.

266 Tiliouine H. & Estes R. J., *The State of Social Progress of Islamic Societies; Social Economic, Political and Ideological Challenge*, USA, Springer, Cited Alirezā Alavitabār, *Modern intellectual discourse in Iran*, 1997, Le caratteristiche principali delle visioni promosse in questo periodo da intellettuali musulmani: 1) tornare alla tradizione dei primi tempi dell'Islam e fare pulizia della superstizione e delle credenze credulone; 2) condannare il seguire cieco della tradizione ed emulare i leader religiosi senza riflessione critica; 3) sostenere l'idea di panislamismo e contrapporre il nazionalismo radicale in varie località e regioni islamiche; 4) lottare contro il dispotismo e promuovere l'accettazione dei moderni principi politici basati sull'idea di sovranità del popolo; 5) accettare scienze e tecnologie moderne e sostenere la ferma convinzione nella loro compatibilità con l'Islam.

267 Keddie N. R., *Sayyid Jamāl Ad-Afghāni: A political Biography*, Brekeley University of California Press, 1972. p. 2.

da una rinascita filosofica. Egli ha sostenuto che l'Iran non aveva tradizione di una filosofia politica indipendente, ma solo varie idee politiche invariabilmente sottomesse al paradigma di una religione o di un'autocrazia o di entrambi.²⁶⁸ Era contro l'imperialismo occidentale e difendeva l'Islam come opposizione all'imperialismo. Faceva anch'egli parte degli intellettuali a favore della rivoluzione costituzionale. Ma in generale apparteneva all'idea che il risorgimento dei popoli islamici dovesse passare anche per un rinnovato potere politico; credeva che il miglior modello per l'Islam fosse la costruzione di un pan-Islamismo che non necessariamente doveva coincidere in un unico stato islamico, ma poteva essere consentito ai singoli stati islamici di riacquisire la loro antica gloria e l'antico potere.²⁶⁹

La figura più importante dell'illuminazione religiosa per il secondo periodo (1941-1953), che coincide con una relativa apertura nel campo politico, è stata quella di Mehdi Bāzargan, un ingegnere, professore universitario vicino al Dott. Mossadeq e membro del Fronte Nazionale. È stato uno dei più importanti leader della rivoluzione Iraniana del '79. Nel 1961, con l'appoggio di un gruppo di intellettuali religiosi,²⁷⁰ fondò insieme ad Yadollāh Sahābi, (professore di Geologia all'Università di Teheran, scrittore, politico e riformista) e all'Āyatollāh Seyyed Mahmud Tāleqāni (esponente dell'alto clero che ha servito con fedeltà fino alla fine accanto al Mossadeq) un nuovo partito politico, *Nehzat-e-Āzādi* (il Movimento della liberazione); con l'obiettivo principale di dimostrare ai giovani e agli studiosi iraniani l'Islam vero nei contesti moderni per la lotta al dispotismo, all'interno del paese e contro l'imperialismo delle potenze estere.²⁷¹

268 Gheissari A, *op.*, cit.,

269 Campanini M., *Ideologia e Politica Nell'Islam*, cit., p. 139.

270 Keddie N. R., *op.*, cit., 1972 p. 224. Si veda: Pāyā A., *op.*, cit., 2006: caratteristica principale del programma di illuminazione religiosa dei intellettuali musulmani in questo periodo sono stati i seguenti: 1) l'accettazione di realismo ingenuo e la teoria specchio della cognizione: c'è una realtà indipendente che può essere conosciuto come è e senza distorsioni; 2) l'interpretazione dai punti di vista islamico e dottrine per mezzo di scienze moderne empiriche; 3) l'accettazione dell'idea di 'consenso' per spiegare le relazioni sociali; 4) l'approvazione della democrazia liberale come un modello compatibile con le ideali Islam per un buon governo; 5) l'accettazione dei punti di vista espressi nella Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo dell'Università e confermando la loro compatibilità con le idee e gli ideali islamici; 6) l'approvazione della priorità dei valori sociali, interessi e diritti su interessi individuali e dei diritti nel pieno aderenti al concetto di libero arbitrio e agenzia umana; 7) il supporto di strategie riformiste e sostenere la politica di approccio frammentario alle riforme economiche pubblicitarie socio-politico e il rifiuto del radicalismo; 8) l'approvazione di un nazionalismo democratico equilibrato.

271 Keddie N. R., *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*, Yale University Press, 1981, p. 214.

Ciò che tutti e tre avevano in comune era la loro ferma volontà di stabilire un ordine politico, democratico, liberale all'interno di un quadro islamico. Bāzargān ha servito non solo come leader del movimento ma anche come il principale ideologo. Le sue dichiarazioni e i suoi trattati, pertanto, forniscono una sintesi dell'ideologia del gruppo.²⁷²

Decenni più tardi, e poco prima della vittoria della Rivoluzione islamica, Bāzargān sarebbe stato nominato primo ministro del governo provvisorio rivoluzionario. Secondo Bāzargān, la religione doveva controllare e ispirare la politica, non viceversa. Era necessario che la religione risolvesse i problemi degli uomini e ciò poteva avvenire soltanto attraverso il canale politico. Credeva di riavvicinare il nazionalismo iraniano con l'Islamismo sciita usando le due realtà presenti nel paese.²⁷³ Egli credeva che con l'intervento degli *'Ulema* ciò sarebbe avvenuto in modo più dinamico per gli interessi del paese nei temi della cultura, dell'economia e della politica. Egli era convinto che uno stato islamico democratico fosse possibile, specificando che la *Shari'a* aveva in se tutte le norme e le leggi necessarie per la società iraniana e la sua applicazione era fondamentale.

La formazione di questo gruppo di "intellettuali islamici" favoriva soprattutto il clero, ma riuscì, oltre a quello della classe medio - bassa e della classe dei *bāzāri*, ad avere anche un sopporto da parte della classe media borghese e del mondo accademico, che trovavano in questi nuovi intellettuali islamici un Islam completamente diverso da quello proposto dagli scienziati religiosi tradizionali. Infatti, gli intellettuali islamici hanno creato un nuovo spazio nella società iraniana tra il mondo clericale e quello scientifico, mostrando, anche nel pensiero di Bāzargān, che la scienza e la religione potevano convivere.²⁷⁴ Dopo la rivoluzione islamica, il gruppo dei *Melli-Mazhabi* (Nazionale-Religioso) fu creato al posto di altri gruppi, annoverando tra le sue fila personalità di spicco, tra cui il Presidente riformista Khātami. L'obiettivo era quello di conciliare i valori islamici e quelli nazionalisti.

272 Zahedi D., *The Iranian Revolution Then and Now, Indicators of Regime Instability*, US, Westview Press, 2000. p. 125.

273 Ibid.

274 Bāzargan M. *Enghelāb-e Eslāmi*, (trad.: La Rivoluzione islamica, n. d. a), Teheran, Editore Bonyād-e Farhanghi-ye Bāzargān, Vol. 2, 1983, P. 82.

Le figure principali del terzo periodo 1963-1979, che coincide con il periodo di ostilità verso l'Occidente e in particolare verso gli Stati Uniti d'America, sono stati - rispetto alla definizione di pubblico intellettuale - Jalāl Āl-e Ahmad e Ali Shariati, i due intellettuali più influenti sulla politica iraniana, almeno negli ultimi cinquanta anni. Tutti e due hanno giocato un ruolo chiave nella modernizzazione dell'Islam e nell'influenza sul pensiero locale, soprattutto per il periodo del cambio sociale rivoluzionario.

Āl-e Ahmad (1923-69), filosofo e scrittore, noto per la sua critica sociale, diventò importante per il suo libro polemico *Gharbzadeghi*,²⁷⁵ pubblicato nel 1962, il cui titolo è diventato un termine popolare per esprimere i sentimenti anti-occidentali, in cui si articolava una potente critica del potere egemonico dell'Occidente incentrata sul concetto di "Westocication". L'Iran, come parte del mondo musulmano, si sarebbe dovuto affidare con più fiducia al proprio patrimonio tradizionale e letteralmente ritornare alle sue radici, tra cui l'identità religiosa. Āl-e Ahmad cerca di mettere in discussione l'argomento della separazione dell'educazione moderna e della tradizione, perché gli istituti dell'educazione moderna in Iran non si possano sviluppare nelle scuole tradizionali, in modo paragonabile alla trasformazione che consentì alle scuole europee di perdere la propria base religiosa e diventare moderni centri di apprendimento e di ricerca.²⁷⁶ Gli istituti come *Dār al-fonun*, la stampa per i giornali e i materiali di studi europei come il testo teatrale erano troppo occidentali e contro la tradizione.²⁷⁷ Venivano criticati persino gli intellettuali iraniani secolari come Ahmad Kasravi (1890-1946), uno storico della Rivoluzione Costituzionale, critico sociale e radicale riformatore, oppositore del clero sciita e sostenitore della debolezza dell'Islam politico e del governo centrale. Nel libro di *Bekhānnad va Dāvvari Konand*, critica lo sciismo sottolineando che, il principio secondo cui, la scelta del leader per i musulmani (*khalifeh*) appartiene a Dio e non al popolo, uno dei pilastri dello sciismo, non trova fondamento in nessuna parte del Corano.²⁷⁸ Nel 1943 entra a far parte del partito *Tudeh*, in modo da interrompere completamente tutti i legami con il suo passato

275 Āl-e Ahmad J., *Gharbzadeghi*, Ravāgh, Teheran, 1978.

276 Āl-e Ahmad J., 1979 *op.*, cit., pp. 160-167.

277 Ivi. p. 171.

278 Kasravi A., *Bekhānnad va Dāvvari Konand*, (Leggere e giudicare), Pubblicazione Peymān, Teheran, 1944, p. 13.

religioso.²⁷⁹ Usa la parola religione con un nuovo significato per la società iraniana, indicando come religione significhi costruire il paese, la cultura, crescere economicamente, aiutare i poveri ed essere educati.²⁸⁰ Fu assassinato nel 1946 per mano del clero sciita estremista, da Navvāb Safavi che faceva parte dell'organizzazione *Fadaiyān-e Islam*. Āl-e Ahmad nel suo libro focalizzò la differenza tra un intellettuale occidentale e quello iraniano, individuandola nella mancanza di uno spazio libero e pubblico, mentre l'intellettuale occidentale già è in possesso di istituti, laboratori e musei arricchiti attraverso il colonialismo in uno spazio metropolitano e sviluppato, libero di esprimere il suo nuovo pensiero, l'intellettuale iraniano è sottoposto al dominio di un colonialismo incompleto di cui dovrebbe accettare gli attacchi derivanti dalla loro tecnologia, dalla loro cultura, dalle tradizioni e dal pensiero. Āl-e Ahmad era contro la tecnologia occidentale per quanto limitava la libertà del popolo iraniano e ne esprimeva la sua dipendenza.²⁸¹ Ali Shariati, (1933-77) è stato un sociologo formatosi presso l'università della Sorbona. Egli avrebbe portato avanti le critiche del Āl-e Ahmad, articolando la teoria positiva dell'ideologia islamica come una forza moderna e "disegnando una distinzione tra il concetto Occidentale di politica e la nozione di *siyāsat* in Oriente".²⁸² Fu convinto sostenitore della necessità di una base ideologica per la lotta a favore della liberazione nazionale iraniana. Shariati attinse liberamente dal Marxismo per la costruzione di un Islam populista e attivista.²⁸³ Credeva che un "buon" musulmano avesse l'obbligo di rovesciare l'ordine sociale corrotto. Il suo pensiero ha attratto l'attenzione di diversi gruppi di giovani e studenti che ritenevano la religione e il clero simboli di ritardo e immobilismo. Egli ha affermato che i sociologi avevano il dovere morale di criticare i poteri forti. Infatti in quel periodo gli intellettuali religiosi alzarono la voce per seguire obiettivi come radicalità nel pensiero e nell'azione, in cui gli intellettuali musulmani erano contro un approccio moderato e conservatore per portare cambiamenti socio-politici; l'accettazione della teoria della divisione centro-periferia nelle relazioni globali e il

279 Ābrāhāmian E., *Iran Between Two Revolutions*. Cit.,

280 Ivi. p. 19.

281 Ivi. 48.

282 Di Michael M. Fischer J., *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, University of Wisconsin Press, USA, 2003, p. 155.

283 Mirsepāssi A., *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization, Negotiating Modernity in Iran*, Cambridge University Press, 2011, P. 95.

sostegno dell'idea che la salvezza nazionale poteva essere possibile solo attraverso la lotta contro l'imperialismo; l'approvazione di un modello di governo islamico come una sorta di 'democrazia guidata' secondo cui gli intellettuali sono responsabili di condurre il popolo verso un'utopia idealizzata.²⁸⁴ Sono stati questi due intellettuali che hanno promosso lo spirito rivoluzionario per il popolo iraniano. Secondo Bāzargān il primo pilastro dell'Islam, *Tuhid*, (l'unicità di Dio), va visto come un sistema rivoluzionario per la vita dei credenti: "il *Tuhid* non indica soltanto il concetto del monoteismo, ma fa anche sì che in una società islamica tutti i credenti debbano appartenere ad un'unica classe sociale", una società omogenea sotto il profilo socio-economico, senza classi. Infatti, le sue idee sono state definite come "marxismo islamico". Egli vedeva nello sciismo l'unica via per arrivare a un processo rivoluzionario contro gli oppressori interni e l'imperialismo occidentale. Nel suo libro di *Ommat va Emmāmat* (la umma e l'imamato),²⁸⁵ descrive il modello islamico come un governo ideologico con una dottrina politica definita sulla base di un programma rivoluzionario, diretto a cambiare la visione del mondo, le relazioni sociali e il livello di vita degli individui. Non intende rappresentare ogni cittadino attraverso il peso del suo voto e del suo partito ma realizzare una società che possa essere in grado di partecipare alla dottrina islamica, realizzando in questa maniera i suoi obiettivi rivoluzionari.²⁸⁶

Le caratteristiche principali del quarto periodo dello sviluppo del discorso degli intellettuali musulmani iraniani, che ha avuto inizio nel 1988 (fine della guerra tra Iran-Iraq) ed è stato soprannominato 'il periodo di ripensamento e di auto-rivalutazione',²⁸⁷ sono l'approvazione della compatibilità tra scienza, religione e filosofia e il sostegno di un modello adeguato di democrazia islamica.²⁸⁸

Si può aggiungere che il discorso principale tra gli intellettuali iraniani moderni era il concetto della Società moderna nel suo rapporto con la società e la cultura iraniana. Gli intellettuali come Alirezā Alavi Tabār, Ezatollāh Sahābi, Musā Ghanizādeh regolarmente mettevano in discussione concetti come società,

284 Shariati A., *On the Sociology of Islam* edited by Hamid Algār, NY, Mizān Press, 1979.

285 Shariati A., *Ommat Va Emmāmat*, Ghalam, Teheran, 1979.

286 Shariati A., *Fghangh-e Loghat-e Siyāsi*, (trad.: Il dizionario politico, n. d. a), Teheran, *Qalam*, 1983, p. 58.

287 Alavitarā A., *Religious intellectuals in Iran*, Kiyān Journal, N.34. 1997.

288 Tiliouine H. & Estes R. J., *op. cit.*, p. 233.

modernità, Società Civile e lo spazio della religione o *Din* in Iran e pubblicavano articoli soprattutto sul giornale *Kiyān*.²⁸⁹ Il giornale *Kiyān* era uno dei giornali fondati per la pubblicazione di discorsi da parte dei *Roshanfekrān Dini* come il famoso filosofo Abdolkarim Soroush.²⁹⁰

Il Journal *Kiyān* e il Circolo degli individui, con ruoli diretti e indiretti nella sua pubblicazione, presentano una significativa comunanza sullo sfondo degli intellettuali religiosi affiliati al movimento di riforma. Rappresentano una piattaforma prominente nella manifestazione del dissenso islamico che cominciò a essere espresso tra gli "insider" dopo più di un decennio di esperienza dell'Islam al potere, e divenne un polo di attrazione per gli intellettuali le cui idee e scritti formano e costituiscono la spina dorsale del Nuovo pensiero religioso.²⁹¹

Kiyān è stato fondato da un gruppo che aveva già pubblicato la rivista trimestrale *Kayhān Farhangi*, che ha iniziato il suo lavoro nel 1984 e si è basata sull'opera degli intellettuali, dei chierici e dei laici, liberamente inclini a questo paese, che hanno avuto legami con la stabilizzazione rivoluzionaria. Mentre la rivista *Kiyān* e i suoi creatori nel suo complesso sono considerati collettivamente, leader del movimento di riforma, il dottor Abdolkarim Soroush, studioso e proponente della riforma islamica, rappresentava uno dei più importanti fondatori intellettuali religiosi. Ma per la sua teoria sulla "Contrazione e Espansione della Conoscenza Religiosa", che divenne una fonte di conflitti e di controversie, il giornale venne chiuso nel 1990 su decisione dell'autorità clericale, che considerava i suoi argomenti una sfida contro l'autorità religiosa.²⁹²

Bisogna notare che per Soroush un intellettuale religioso deve essere inteso come una persona profondamente religiosa, per la quale la religione non è soltanto materia di ricerca, bensì materia di fede. Egli definisce la Società Civile come società in cui la gente supervisiona il governo, e gli strumenti per questa supervisione dipendono dal periodo, affermando che nel nostro tempo gli strumenti includono la stampa, i partiti politici, guide e associazioni. Egli amplia ulteriormente il concetto,

289 La Riunione del *Kiyān* per la Società Civile, il giornale *Kiyān*, N. 33.

290 Si veda: Campanini M., *Il Pensiero islamico Contemporaneo*, il Mulino, Bologna, 2016. p. 112-120.

291 Mir Hosseini Z. & Tapper R., *Islam and democracy in Iran: Eshkevari and the quest for reform*, London; New York: I.B. Tauris, 2006, p. 27.

292 Si veda per approfondire: Soroush A., *Modārā va Modiriyat* (trad.: Tolleranza e Amministrazione), Teheran, Serat, 1997.

affermando che il pluralismo è anche un pilastro della società civile, in quanto gli individui hanno punti di vista diversi.²⁹³

Sarebbe interessante analizzare come gli intellettuali iraniani, che appartengono ad una parte importante della Società Civile Iraniana, riescano a sviluppare ed elaborare un significato di teoria della Società Civile in generale e nello specifico di quella Iraniana. Ghanizādeh vedeva il discorso della Società Civile nel contesto di modernizzazione e separato dalla società tradizionale, puntando su una società civile in cui le persone abbiano la libertà di decidere separatamente dal potere politico, ma dove questo non significhi approfittare della libertà contro il regolamento generale di una società. Perciò come elemento fondamentale, la Società Civile ha la necessità di un ordinamento preciso e dettagliato in cui sia permessa l'organizzazione della libertà del pensiero. Egli si riferisce a Adam Polany per confermare che la libertà è una realtà e questa realtà crea ordini molto più complessi di quelli che gli esseri umani creano consapevolmente, quindi lo sbaglio dei filosofi come Hegel e Marx era quello di non considerare una differenza tra la logica della libertà e la realtà della libertà.²⁹⁴ Sahābi usando la filosofia e la teoria dello Stato Civile e il Contratto Sociale di Locke sostiene che la Società Civile può essere realizzata se quella società ha attraversato diversi livelli di sviluppo sociale. Perciò quei livelli attraversati da paesi come l'Inghilterra, soprattutto nel Settecento e nell'Ottocento, non erano stati sviluppati e vissuti dai paesi orientali come dall'Iran. In tutto ciò Sahābi crede che nella società iraniana, che non è sostenibile ed è sottosviluppata, il fenomeno di una società nazionale e il nazionalismo possono essere la leva verso una Società Civile completa. La mancanza del senso nazionalistico crea una società devastata, debole e frammentata.²⁹⁵

Lo Studioso religioso Morteżā Motahari (1919-1979), professore universitario, elaborò apertamente insieme ai suoi studenti di filosofia occidentale, il diritto, la politica e la filosofia dell'Islam; creando diversi istituti fuori dall'università per continuare a insegnare anche per chi non era studente universitario. Nel 1960 creò *Anjoman-e Māhāne-ye Dini* (l'Associazione Religiosa Mensile) dove invitava esperti religiosi per discutere il ruolo dell'Islam nella politica. Motahari riuscì a elaborare

293 Soroush A., *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, Oxford University press. 2000, p.64

294 Soroush A., *La Riunione del Kina per la Società Civile*, il giornale Kiyān, N. 33. p. 4.

295 Ivi. P. 7.

nei suoi testi una nuova visione dell'Islam rispondendo alle varie questioni sulla base dei fondamenti teorici nelle fonti primarie della *Shari'a*. Fu il primo a redigere un testo dedicato ai diritti delle donne, "*I diritti delle donne nell'Islam*"²⁹⁶ contenente diversi saggi sulla questione dell'eguaglianza dei diritti fra uomo e donna. La sua idea si basava sul concetto di "eguali ma differenti" rispetto ai diritti degli uomini e delle donne nella famiglia e nella società. Secondo questa teoria, la donna nella famiglia, per "diritto naturale", era diversa dall'uomo e per tale motivo il Corano aveva previsto differenze nei diritti dei due sessi in istituti quali il matrimonio, il divorzio e le successioni. Ma comunque puntando su alcuni filosofi come Rousseau, Voltaire e Montesquieu focalizzava alcuni diritti e libertà appartenenti all'essere umano, che nessun gruppo o autorità può togliergli e tutte le persone sono uguali davanti a questi diritti.²⁹⁷ Nel contesto della Società Civile le donne devono avere gli stessi diritti degli uomini.²⁹⁸ Fu uno degli Studiosi religiosi cui vanno attribuiti diversi saggi e libri per rispondere e risolvere i problemi sulla compatibilità tra Islam e politica, nonché sul diritto di famiglia e delle donne. Critica fortemente la teoria e i libri scritti sulla testimonianza in cui il testimone donna ha un valore inferiore a quello di un testimone di sesso maschile, in cui si afferma che il cervello della donna non è completo e vale la metà di uno uomo. Egli considera questa teoria irrispettosa.²⁹⁹

Tale teoria anche se non rientrava nei pensieri degli 'Ulema ha potuto attirare l'attenzione del mondo universitario e della classe media. La sua devozione per Khomeini e la sua appartenenza al clero inducevano il pubblico a credere che fosse possibile creare un Islam politicizzato e progressista guidato dall'apparato clericale. Nonostante il relativo successo del il progetto di illuminazione religiosa e promozione della democrazia, della giustizia sociale e dei diritti umani fondamentali, ci sono una serie di sfide e carenze che minacciano di indebolire la posizione degli intellettuali musulmani nei confronti delle richieste del pubblico. Ad esempio, gli intellettuali musulmani in Iran hanno ancora un numero esiguo di

296 Motahari M. *Nezām-e Hoquq-e Zan dar Eslām*, (trad.: Ordine del Diritto sulla Donna nel Islam) Teheran. Motahari.ir, libro online.

297 Ivi. p. 13.

298 Motahari M. *Zan va Masāele Ghazāee va Siyāsi* (trad.: Donna e i discorsi giudiziario e politica), Sadrā, Teheran, 2012.

299 Ivi. p. 15.

istituzioni civili. Tra le poche istituzioni create con successo, il Centro Internazionale per il Dialogo tra civiltà, fondato dal presidente Khātami nel 2001, vale la pena di essere notato. Il Centro era attivo come una ONG, conosciuto in Iran con il nome (*Sāzemān hāy-e Mardom Nahād*) senza scopo di lucro nelle attività di ricerca di annunci culturali a livello globale.

Un altro modello del *Roshanfeker-e dini* sono gli intellettuali neoconservatori, che difendono un modello d'ideologia che offre l'unica interpretazione legittima dell'Islam sulla politica alla luce del *Velāyat-e faqih*. Questa interpretazione non è " tradizionale " e si differenzia dal punto di vista dominante dello sciismo in cui il *velāyat-e faqih* è usato come, nella migliore delle ipotesi, una tendenza marginale. Il principio fondamentale di questi intellettuali è l'identificazione del *velāyat-e faqih* con il vero Islam e la condanna di altri punti di vista della religione, in particolare qualsiasi visione che mira a separare la religione dalla politica.³⁰⁰

Alcuni degli intellettuali religiosi, come l'Āyatollāh Hādi Ma'refat, (1931-2007) anche se considerati riformisti, distinguono definitivamente la società islamica dalla società civile, ritenendo questi due elementi incompatibili nella misura in cui la Società Civile si fonda su leggi fatte dall'uomo, mentre la società islamica si basa su regole di rivelazione divina sulla terra.³⁰¹ Egli si riferisce, a questo proposito, al fatto che la *Velāyat-e faqih-e Motlaqah* (regola assoluta del giurista religioso) escluda qualsiasi opposizione alle idee definite dall'Islam. Anche gli intellettuali non religiosi hanno avuto un'influenza in ambienti religiosi. Ad esempio Dāryush Shāyegān, il filosofo e studioso di indianistica, che si occupa di teoria della cultura e filosofia comparata, critica la visione sulla religione in cui non sono presi in considerazione i principali indirizzi del mondo moderno che sono in discussione, come l'omogeneità culturale e assolutismo religioso. La ricerca di un'identità globale basata su una visione monolitica dell'Islam è contraria all'evoluzione del mondo moderno e significa l'isolamento e la regressione della società iraniana. Egli critica l'incapacità degli intellettuali iraniani di comprendere il senso dei filosofi occidentali e per la maggior parte hanno difficoltà di comprendere il concetto teorico e spesso si confondono. Per esempio la maggior parte degli intellettuali iraniani islamici

300 Khosrokhāvarān F. *The New Intellectuals in Iran*, social compass, 2004, p. 191-202.

301 Ma'refat M. H., *Jāme'eh-ye dini va Jāme'eh-ye Madani? Società religiosa o società civile?* Andishe Howzeh 4, no. 2, 1998.

analizza il pensiero di Hegel partendo dal libro di W.T Stace tradotto da Hamid 'Enāyat,³⁰² criticando la traduzione del libro, soprattutto la parte della conclusione, ritenendola non abbastanza adeguata per una conclusione solida, e critica che la maggior parte del lavoro comparativo di Morteżā Motahari, il filosofo e teologo, sia stato ispirato da questo libro; perciò spesso Motahari si confonde tra Stace e Hegel.³⁰³ La sua teoria più importante sull'analisi e l'identificazione del concetto di ideologia è stato sviluppato nel suo libro su: che cosa è una rivoluzione religiosa? In cui dimostra che il *Din* o la religione e la filosofia non possono essere considerati come temi a supporto dell'ideologia. Shāyegān crede che la filosofia e la religione abbiano entrambe consistenza ideologica, e nelle società in cui le tradizioni sacre diventano deboli e gli argomenti filosofici distrutti, l'ideologia emerge.³⁰⁴

Ārāmesh Dustdār analizza che le radici profonde della religione nella cultura iraniana rendono la cultura iraniana basata su un atteggiamento religioso inconsapevole, che vieta la comprensione del mondo moderno sulla base della secolarizzazione e della razionalizzazione. Anche quando gli intellettuali iraniani sembrano pensare in modo non-religioso, è il dominio di un pensiero religioso che li caratterizza.³⁰⁵

La differenza importante con il passato è che il riformismo equivale ad un grande movimento sociale con caratteristiche moderne che lo distinguono dal passato. Gli obiettivi sono la libertà, la società civile, la tolleranza, e il non intervento della religione nella politica. Il nuovo riformismo iraniano rappresenta una rottura con una vista attivista dell'Islam che è stato influenzato da tendenze dell'estrema sinistra all'interno del marxismo e del terzomondismo; e in questo si tratta di un ponte tra la religione di Allah e le tendenze democratiche del mondo moderno. Dustdār, nel suo famoso libro *Emtenā'-e- Taffakor- dar Farhange Dini* (Rifiuto del Pensiero nella Cultura religiosa),³⁰⁶ descrive che la cultura iraniana è una cultura di *Din-khu*, ciò significa che gli iraniani non hanno il potere di pensare, e crede che questa situazione sia stata creata dal governo degli 'Ulema e dalla cultura popolare

302 Eenayat H., tradotto, *The Philosophy of Hegel by Walter Terence Stace*, first publish, 1924.

303 Shāyegān D., *Cultural Schizophrenia: islamic Societies Confronting the West*, Syracuse university press, 1997, p. 124.

304 Shāyegān D. *Qu'est-ce Qu'une Révolution religieuse*, Alibin Michel, Francia, 1991, pp. 135-145

305 Khosrokhāvarān F. op, cit., p. 194.

306 Dustdār A., *Emtenā'-e- Taffakor- dar Farhange Dini* (Rifiuto del Pensiero nella Cultura religiosa) Khārazmi, Teheran, 2004.

e pertanto la responsabilità non possa essere attribuita alla cultura iraniana, ad un partito o gruppo particolare. È stato criticato da parte dei diversi gruppi per quanto riguarda il suo libro, ritenuto molto offensivo e senza una base scientifica contro il popolo iraniano.

Alcuni degli intellettuali moderni iraniani rifiutano l'idea di un "governo religioso" (*Hokumat-e Dini*) perché la vera religione dovrebbe essere limitata alla spiritualità o alla fede interiore dell'individuo e non a qualsiasi tipo di ordine sociale o politico. Essi credono che l'Islam non dovrebbe essere ideologizzato, perché questo significherebbe la fine della sua spiritualità.³⁰⁷

Ma nel contesto del pubblico intellettuale, gli intellettuali iraniani possono essere divisi in due gruppi, gli intellettuali che sono individuali e che sono i primi ad avviare una teoria o ideologia nuova, i secondi sono quelli che non necessariamente introducono nuove teorie o ideologie ma, che contribuiscono, elaborano e criticano discorsi e idee esistenti. I secondi sono quelli che hanno un ruolo più da interpreti. Le persone che interpretano i codici e le norme di una prospettiva o di forma di vita in termini di altre prospettive disponibili delle forme di vita. Questo modello ha evidenziato la possibilità di reciproca comprensione, ma solo attraverso il riconoscimento della differenza. Soprattutto sono quelli più attivi per la trasmissione della loro prospettiva letteraria e della scrittura sul pensiero pubblico. In Iran, la nascita della Società Civile non appartiene ad un concetto originale, ma offre un nuovo approccio per gli intellettuali che cercano una piattaforma su cui si potrebbe basare la riforma. Come viene anche esaminato nell'ultimo capitolo di questa tesi, gli intellettuali affiliati con le fazioni politiche conservatrici hanno usato idee simili per promuovere il sostegno alle politiche conservatrici. Gli intellettuali riformisti iraniani con affiliazione sia allo Stato in generale, e in specifico al movimento di riforma, hanno avuto spazi e posti chiari in cui potevano esprimere i loro pensieri e fino a che punto potevano esprimere opinioni critiche o controversie. I giornali e le riviste dove pubblicavano i loro lavori o i forum pubblici dove parlavano dipendevano dalla loro appartenenza sociale e politica. La loro capacità e volontà è stata quella di spingere oltre i confini, di stimolare la crescita della Società Civile in quanto hanno incoraggiato la partecipazione dei cittadini ad esprimere le

307 Ibid.

loro opinioni in vari forum, un segno di una Società Civile in evoluzione nel contesto iraniano. In effetti la relazione tra il pubblico intellettuale e la società è reciproca, da un lato la società apre, dando maggiore spazio agli intellettuali e dall'altro, la reazione dello stato di maggiore controllo per diminuire questo spazio, facendo nascere una determinazione di potere per gli intellettuali.

3.9) Conclusione:

L'argomento principale di questo capitolo è che, con lo sviluppo storico e l'espansione del concetto di società civile, l'elaborazione del concetto teorico insieme all'applicazione del termine Società Civile hanno cercato di avvicinare la neutralità, anche se la nozione di Società Civile ha radici nel pensiero liberale, assume una maggiore importanza sotto il sistema capitalistico. Inoltre, il legame e i confini tra la Società Civile e la democratizzazione devono essere analizzati meglio, in quanto possono creare confusioni ed essere sopravvalutati.

Perciò rispetto a questa analisi, le strategie e le decisioni dovranno essere valutate e studiate dagli studiosi, per la democratizzazione e lo sviluppo della società democratica attraverso le promozioni di quelle società civili che non sono in grado di raggiungere i loro obiettivi previsti. In particolare, l'attenzione posta sul ruolo degli intellettuali, come principali attori sulle teorie che si impegnano direttamente anche nella promozione della Società Civile dovrebbe essere pianificata e strutturata.

Pertanto, i responsabili politici e gli attivisti che lavorano nell'ambito dello sviluppo della Società Civile devono affrontare le ipotesi e impegnarsi in una lettura più ampia della Società Civile e non solo sugli aspetti negativi o sulla non applicabilità. Nonostante gli inconvenienti e le carenze sopra descritte, la Società Civile non è senza merito. La concezione della Società Civile utilizzata in questa tesi è quella che la descrive come un'arena che comprende non solo organizzazioni ma anche azioni collettive meno strutturate come i movimenti sociali (si veda: prossimo capitolo). Sebbene il dominio della Società Civile sia separato dal settore economico o dal mercato e dalle istituzioni dello stato, la complessità della società detta intersezioni e sovrapposizioni. Infine, il concetto di Società Civile usata in questa tesi non riguarda un settore statico e indipendente della società o il percorso verso la

creazione di una società distinta e utopica. Piuttosto, la Società Civile è considerata come l'arena "...dove i rapporti di potere non sono solo riprodotti ma anche contestati. Una prospettiva più complessa sulla società civile, che include i movimenti sociali, richiede agli studiosi e ai responsabili politici di esaminare e analizzare la sfera in cui gli attori creano, riproducono e ristrutturano il significato di concetti che incidono sull'ordine sociale.

Gli intellettuali iraniani durante i cento anni passati hanno cercato prima familiarità con il concetto della Società Civile negli termini occidentali e poi hanno cercato di teorizzare e sviluppare le teorie su alcuni modelli della Società Civile che potrebbe essere compatibile con la società iraniana. Come ultimi due capitoli di questa tesi che viene fatta diversi esempi e analisi sia a livello intellettuale e sia a livello della sfera pubblica per analizzare le fattibilità e l'effetto della Società Civile in Iran. Ma malgrado tutto con i cambiamenti del potere politico, le teorie non hanno avuto una radice forte nella società iraniana e il pensiero intellettuale iraniana ha dovuto subire e lavorare entro i confini e parametri dichiarati prima da un stato monarchico e un secondo dopo da un stato teocratico, perciò si ha portato in se anche le limitazione alle loro influenze sulla società iraniana.

Ma detto ciò bisogna essere realistici nei confronti degli elementi che bloccano il processo di democratizzazione e bisogna elaborare fundamentalmente questi temi per risolverli. La mancanza di un sistema di tassazione sul reddito, l'uso da parte dello stato dalle ricchezze petrolifere, la costruzione di uno stato islamico che non sia ideologico, l'applicazione del diritto islamico in un paese a maggioranza di giovani, aperto verso la modernità, la mancanza di un spazio pubblico e libero da esprimere, sono alcuni degli elementi che bloccano lo sviluppo di una Società Civile democratica in Iran. Alcuni di questi elementi saranno analizzati a livello socio-politico nei prossimi capitoli di questa tesi, soprattutto nel capitolo quinto in cui si dimostra che, nonostante l'esistenza di uno spazio pubblico e il possesso del potere politico da parte dei riformisti per cambiare le regole verso una società democratica, si è venuta a creare una situazione di forte tensione dovuta a peggiori risultati sulle riforme.

Il prossimo capitolo fornisce l'analisi della storia iraniana incentrata sul ruolo della Società Civile sotto uno stato Teocratico e su come è stata analizzata nella letteratura. L'obiettivo sarà rivelare come la prospettiva che considera la Società

Civile come possibile solo in contesti liberali o che la limita alle associazioni di volontariato, limita la nostra capacità di comprendere e di impegnarsi in ambienti complessi. Inoltre, i restanti capitoli fanno parte di un'affermazione più ampia di questa tesi, di come la Società Civile è stata utilizzata come un quadro, da parte dei riformisti, in linea con le teorie dei movimenti sociali. I seguenti capitoli mostreranno come gli intellettuali riformisti, il movimento femminile e le associazioni studentesche universitarie aggiustarono il loro legame con lo Stato e iniziarono una campagna usando il concetto della Società Civile per migliorare le loro posizioni di potere, come gli attivisti della Società Civile hanno beneficiato della nuova campagna di promozione della Società Civile e, infine, come i conservatori si sono appropriati del linguaggio della Società Civile per raggiungere i propri fini.

Capitolo Quarto: forma di Stato, Società Civile e movimenti sociali in Iran: dalla tradizione alla modernità fino all'era del movimento di Riforma

4.1) Introduzione

Questo capitolo si focalizza particolarmente sull'effetto dei movimenti sociali, intellettuali e sugli eventi fondamentali in un percorso storico, specialmente in tre fasi: la rivoluzione costituzionale, la rivoluzione Bianca seguita dal movimento nazionalista Mossadeq; e la rivoluzione islamica in Iran. Analizzeremo i cambiamenti della Società Civile tradizionale, in Iran, verso una Società Civile moderna.

La Società Civile tradizionale in Iran, all'inizio del ventesimo secolo, nell'area della modernizzazione e dell'occidentalizzazione era influenzata da due principali gruppi, i *bāzāri* (commercianti) e il clero.

Al contrario dello spazio privato dei giudici, gli 'Ulema abitavano tra la gente, nei quartieri della città e dei bazar. Erano presenti nello spazio pubblico e nella vita quotidiana delle persone.³⁰⁸ L'influenza del pensiero e dell'ideologia degli 'Ulema sul popolo iraniano, nel periodo Qajar, era ben più forte rispetto alla loro influenza sul sistema politico, e questo comportò il rispetto dei sovrani Qājār verso le personalità religiose e gli 'Ulema.³⁰⁹

Inoltre l'espressione dell'opposizione socio-religiosa degli 'Ulema contro lo Stato Iraniano ha avuto luogo nelle aree pubbliche della società civile, come le moschee, le madruse, i bagni pubblici (*hamām*) ed i bazar, praticata attraverso le cerimonie, i rituali teatrali, i lutti degli Imam Sciiti, e così via. I due gruppi principali della Società Civile tradizionale dell'Iran, gli 'Ulema e i *bāzāri*, attraverso i legami socio-economici

308 Vercellin G., op. cit., p. 239-242. Letteralmente significa "i sapienti", Gli 'Ulema rispondono al bisogno presente in qualsiasi società dotata di religione, di organizzazione e di indirizzo in tale dominio, si formano le norme che regolano la vita della comunità dei credenti. Siccome l'Islam è collegato alla Shari'a che prevede tutta la quota la quotidianità, gli 'Ulema diventano in ultima istanza anche depositari e arbitri della legittimità del potere. Gli "Ulema hanno presentato un gruppo molto importante, fortemente impegnato nelle questioni normative. Tra i loro compiti specifici ci sono la deliberazione e l'accertamento delle norme, attività che pertengono alla disciplina del Fiqh, cioè lo studio della dottrina giuridico-morale. La loro mansioni li distinguevano da altri tipi di specialisti tra le molteplici tradizionali intellettuali del mondo islamico.

309 Bashiriye H., op., cit., p. 242.

e culturali, insieme ad altri gruppi, hanno usufruito di un'autorità sociale che ha svolto un ruolo cruciale durante le due rivoluzioni principali del ventesimo secolo in Iran; questa autorità civile derivava da una struttura sociale tradizionale perfettamente legittimata.³¹⁰

Le fonti di potere e legittimazione dello stato e degli 'Ulema nell'Iran tradizionale vengono di seguito raggruppate:

Istituzione	Potere	Legittimità
<p>'ULEMA Niyābat-e Imām, Auqāf, (Giurisprudenza), Imāmat-e jom'a, (Il leader delle preghiere del venerdì) Rozah-khāni, tassazione, (Lutti religiosi)</p>	<p>soprattutto in base alla loro alleanza con il bazar e la popolazione urbana</p>	<p>teoria sciita dello stato nella comunità musulmana; Imāmat, ijtihād, e la teoria di gheybat (scomparsa dell'ultimo Imam Sciita, Imam Mahdi)</p>
<p>STATO Burocrazia patrimoniale polizia, tassazione, politica estera</p>	<p>È basata sulle istituzioni tribali, confini comunali e religiosi</p>	<p>Sulla base della dottrina della protezione di dar al-Islam; e la nozione pre-islamica dell'Ombra di Dio</p>

Durante il Novecento, le relazioni con l'occidente, l'aumento dei nuovi intellettuali e il livello medio della società tradizionale, erano la causa di manifestazione e proteste. Gli intellettuali che volevano crescere rapidamente, non erano soddisfatti a causa di uno sviluppo rinnovativo molto lento e della forte corruzione del sistema Qājār. La popolazione media e tradizionale si vedeva senza alcuna difesa verso le concorrenze straniere e accusava i Qājār di rafforzare il potere governativo contro

310 Kamāli M. *Revolutionary Iran, Civil Society and the state in the Modernization Process*, Ashgate, la University of Michigan, 1998, p. 62.

la società piuttosto che verso un potere imperialista.³¹¹ Uno dei personaggi importanti fu Amir Kabir, uno dei sostenitori dell'idea di "stato moderno", anche se, di fatto, non venne raggiunto alcun risultato nel cambiare le strutture patrimoniali dello Stato nel corso del XIX secolo. L'attività più influente di Amir Kabir fu la fondazione della prima scuola superiore di stile europeo (Dār al-Fonun) in Iran nel 1851.³¹² Durante tutto il XIX secolo, l'economia Iraniana si è integrata di più nell'economia mondiale rispetto al suo passato, un gran numero di europei sono venuti in Iran, per prendere accordi e ciò ha permesso maggiori aperture sociali tra gli Europei e gli organi locali. Perciò, alla fine del XIX secolo questi sviluppi portarono alla creazione di una società differente e più aperta verso l'esterno.³¹³

4.2) Il Movimento del Tabacco (1891-1892)

Uno dei movimenti importanti, che ha avuto una grande influenza sul movimento costituzionale, è stato il movimento del Tabacco, iniziato come una forma di protesta regionale da parte dei commercianti di importanti città come Shiraz, Isfahan, Mashhad ecc.³¹⁴, nei confronti di un contratto di concessione creato dal monopolio britannico per l'acquisto e la vendita del tabacco all'interno del territorio Persiano. Diventò la prima protesta e il primo movimento di massa di successo nella storia moderna iraniana.³¹⁵ In effetti, dalla fine del XIX secolo, il dominio politico della dinastia Qājār in Persia è stato ben definito dai legami con l'estero, caratterizzati da una serie di concessioni strategiche che hanno fornito grandi benefici alla corte reale. Le trattative preliminari portarono alla conclusione di un accordo con *l'Imperial Tobacco Corporation di Gran Bretagna*, in cui l'impresa inglese sarebbe stata disposta a pagare una tassa al governo iraniano in cambio di tutti i diritti per la vendita del tabacco all'interno del paese e per la sua esportazione. Con l'arrivo dei dipendenti della società, i bāzāri, hanno applicato tale concessione alle compagnie straniere, pertanto hanno risposto negativamente a quella che consideravano

311 Ābrāhāmian E., *Iran between two revolutions. Cit.*, p. 89.

312 Makki H., *Zendagāni-ye Mirzā Taghi Khān Amir Kabir*, Bongāh-e Tarjome va Nasre Ketāb, Teheran, 1982.

313 Kasravi A., *Tārikhe Mashruteh-e Iran* (trad.: Storia del Costituzionalismo Iraniano), Teheran, Amir kabir, 1984.

314 Azimi F., *The Quest for Democracy in Iran; A century of Struggle Against Authoritarian Rule*, Harvard University Press, US, 2008. pp. 34-35

315 Keddie N. R., *Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891-1892*, cit., p. 1.

un'incursione nei loro interessi economici, ottenendo l'appoggio degli ulema. La cooperazione tra queste due entità si è basata su un interesse reciproco a causa dell'interdipendenza del potere economico del bazar con il potere sociale del clero. In cambio del patronato, il clero, un gruppo di individui molto rispettato nell'Iran sciita, avrebbe supportato le azioni della classe bāzāri.³¹⁶ La sanzione dell'accordo sul Tabacco aveva avuto anche il supporto dei Russi, degli 'Ulema residenti a Karbalā, di Syed Jamāl -e Din Al- Afghāni (Asadābādi) esiliato a Istanbul, di Malekom Khān (intellettuale e il fondatore del giornale *qānun*) da Londra e di tanti altri protestanti furiosi.³¹⁷ Tuttavia, La protesta regionale, promossa dai commercianti del tabacco iraniano, venne in seguito coordinata in tutta la nazione. Il movimento portò al primo successo dell'alleanza tra gli Ulema, i riformatori moderni, e la popolazione distaccata dell'Iran, particolarmente i bāzāri.³¹⁸ Queste proteste costrinsero lo Shāh del Qājār Nāsereddin Shāh ad annullare il contratto di concessione. Molti gruppi mobilitati durante il movimento del tabacco, non soddisfatti, continuarono a spingere lo Shāh a cedere parte della sua autorità politica. Le loro richieste si consolidarono attorno alla necessità di stabilire una monarchia costituzionale e un'assemblea nazionale (*Majles-e- Showrā-ye Melli*). Il movimento, dopo una serie di proteste simboliche per tutto il periodo fino al 1906, ebbe successo nella richiesta, e quindi si giunse alla creazione della prima forma costituzionale di governo in Iran.³¹⁹

Il Movimento del Tabacco ha anche dimostrato che i bāzāri, che hanno iniziato la protesta contro lo Stato, non potevano porsi a guida di un movimento politico. In altre parole, gli 'Ulema hanno svolto il loro ruolo tradizionale di autorità della Società Civile dell'Iran e hanno costretto lo Stato ad accettarli come controparte civile.³²⁰

316 Moaddel M., *Social Movements in Iran*, University of Minnesota Press, 1994. Chapter 1.

317 Ābrāhāmiān. *op., cit.*, p. 95.

318 Keddie, *ibid.*

319 Poulson S. C., *Social Movements in Twentieth- Century Iran*, *cit.*, 2005, si veda: il Capitolo secondo, p. 85

320 Kamāli M., *op., cit.*, p. 80.

4.3) Il Movimento Costituzionale del 1906 da un successo democratico verso un governo assoluto

Il Movimento costituzionalismo fu il risultato di cento anni di lotte e sforzi anticoloniali ed economici contro i Russi, i Francesi, e gli Inglesi in Iran³²¹. Tuttavia La Costituzione Condizionale del 1907 era espressione di una tradizione dualistica del potere, in cui lo Scià veniva rappresentato come l'ombra di Dio sulla Terra, la più alta posizione in politica e i giuristi sciiti (*mojtahedin*),³²² 'fonte di imitazione' (*marāje'-e taqlid*) per la comunità islamica, supponendo il mantello del profeta e dei Santi Imam³²³ Nelle discussioni durante le riunioni per la decisione della forma della Costituzione del 1907, lo Scià non venne più considerato come Ombra di Dio e non vi erano "riferimenti specifici nemmeno allo sciismo".³²⁴ Dall'idea di una duplice fonte di legittimazione del potere deriva la coesistenza di tre diverse fonti del diritto, la giustizia del sovrano, le norme non scritte che regolano il governo dello Stato e quelle di diritto pubblico. Tutte e tre servivano come strumenti per il mantenimento dell'ordine seguendo la legge sacra *Shari'a*.³²⁵

Alcuni pensatori iraniani, che erano già familiari con la civiltà e la cultura europea, erano attivi in Iran e all'estero nel risvegliare il popolo iraniano nella lotta contro l'oppressione e la dittatura;³²⁶ essi influenzavano le idee fondamentali del movimento costituzionalista iraniano del 1906-1907 sulle nuove nozioni di Stato di diritto e di governo costituzionale, ben amalgamate con le vecchie nozioni di giustizia, assieme alla volontà di rimozione del dispotismo, anche in quanto opposto tipologico del governo costituzionale.

4.3.1) Gli attori del Movimento Costituzionale

Com'è stato detto anche in precedenza, i due gruppi principali che hanno avuto una profonda influenza sulla Società Civile in Iran all'inizio del XX secolo sono stati gli

321 Dehbāshi H., *A people Interrupted*, NY. USA. 2007, p. 70.

322 Enciclopedia iraniana <http://www.iranicaonline.org/articles/ejtehad>

323 Kasravi A., *op.*, cit., pp. 225-245.

324 Arjomand S. A., *Constitutional Politics in the Middle East With special reference to Turkey, Iraq, Iran and Afghanistan*, cit., p. 38.

325 Ivi., p. 39.

326 Mirsepāssi A., *op.*, cit., p. 57.

'Ulema e i bāzāri. Questo carattere tradizionale della Società Civile Iraniana ha limitato l'influenza degli intellettuali occidentali e non clericali nel loro contatto con le masse, soprattutto durante il regno di Nāsereddin Shāh che aveva chiuso il rapporto con l'estero e aveva limitato lo sviluppo degli ambiti intellettuali e impedendo agli studenti ad avere accesso ad istituti come scuola, università e viaggi di studio verso le università estere. In tutto ciò, a causa dei legami tradizionali tra gli 'Ulema e il popolo urbano, gli intellettuali non clericali non potevano diffondere le loro idee direttamente tra il popolo, come hanno fatto i loro omologhi europei durante il loro periodo pre-rivoluzionario.³²⁷ La mancanza di persone alfabetizzate, in grado di leggere i giornali e la mancanza di giornali stampati all'interno del paese, hanno reso difficile, in generale, le connessioni tra gli intellettuali e gli abitanti urbani; ciò fino all'avvento del regno di Mozaffar al-Din Shāh, il quale ha aperto le porte verso i giornali liberali come *Habl-al Matin* e *Hekmat, Parvareh* che venivano pubblicati a Calcuta e in Egitto. Anche il divieto di viaggio verso all'estero venne annullato e ciò diede vita a spazi pubblici per le attività sociale e di educazione.³²⁸ Queste libertà da parte dello Shah, al fine di ridurre le proteste, in realtà, crearono gli spazi per l'attività dei gruppi contro lo Shah. Tra queste organizzazioni, solo cinque gruppi hanno avuto grande importanza per la Rivoluzione Costituzionale: il Centro *Gheybi*, Il partito *Ejtemāiyun Āmiyun, Majma-e Ādamiat, Farāmushkhāne*, il comitato *Enqelābi, Anjoman-e Taraqi* e l'associazione *Makhfi*.³²⁹ Anche se questi gruppi furono considerati come la nuova sfera degli intellettuali iraniani, la maggior parte dei membri provenivano dalla classe media iraniana; erano influenzati da pensieri nazionalisti, secolarismi e costituzionalisti, avevano abbandonato le idee del passato e cercavano una nuova visione verso il futuro. Per esempio, con riferimento ai blocchi di personalità e gruppi religiosi, *Anjomanhā-ye Makhfi* (L'associazione Nascosta), nella sua prima seduta ufficiale, avrebbe chiarito in una risoluzione di 18 articoli, che: *si rendeva necessario collaborare con il clero, senza che loro venissero a conoscenza degli obiettivi dell'associazione. Ciò era giustificato dalla necessità di difendere il proprio operato dai gruppi autoritari, dalle opposizioni e dai Mullah, Perciò qualsiasi documento, articolo o notizie da parte dell'associazione,*

327 Bashiriye H., op, cit., p. 255.

328 Maleki M., *Tārikh Enghelāb-e Mashruteh-ye Iran*, (trad.: Storia della Rivoluzione Costituzionale in Iran), Teheran, Elmi, 1984, vol. I, p. 87.

329 Ābrāhāmiān E., op., cit., p. 98

avrebbe dovuto confermare di non essere contro le regole islamiche e nessuna motivazione sarebbe dovuta essere lasciata nelle mani di oppositori del programma costituzionalista.³³⁰

Comunque sia a causa della forma strutturale della società iraniana, intellettuali come Mirzā Fath-Ali Ākhundzāde, conosciuto come Ākhundof (1812-78), Mirzā Malkom Khān Nāzem-od-Dowleh (1833-1908), Mirzā Yousof Mostashar-od-Dowleh (1823-1895), Mirzā Abdul’Rahim Tālibov Tabrizi, conosciuto come Tālibuf (1934-1911), erano stati costretti a prendere in considerazione l’importanza del ruolo degli ‘Ulema per promuovere nuove idee. Malkom Khān giunse alla conclusione che la religione dell’Islam, gli ‘Ulema religiosi e il clero sciita esercitasse un gran potere e un’influenza tradizionale in Iran, e che su questo territorio, senza il potere dell’Islam e degli ‘Ulema non fosse possibile realizzare nessun lavoro significativo.³³¹ Il loro collegamento diretto con la gente, la partecipazione alla loro attività religiosa e sociale, erano i mezzi migliori per agitare il popolo. Ovvio che la rivoluzione francese, i viaggi di molti iraniani verso l’Europa, il movimento social-democratico russo (1901-05) e la rivoluzione Giapponese hanno avuto anche una maggiore influenza critica sul movimento costituzionale in Iran.³³² Considerando che la maggior parte degli intellettuali in Iran, nell’era del costituzionalismo, era a conoscenza del pensiero europeo e vi faceva riferimento, gli intellettuali del *Mashruteh*, percepivano i modernisti e gli universalisti, e perciò citavano gli scritti di Ernest Renan, John Stuart Mill, Voltaire, Montesquieu o di qualsiasi altro pensatore occidentale o Orientalista, come espressione dell’universale e della loro visione del mondo.³³³ L’intellettuale più noto fu Mirzā Malkom Khān, diplomatico; il suo obiettivo principale fu quello di sostenere una riforma sistematica del sistema politico iraniano. Alla fine del 1890 e agli inizi del '900, concetti come "società", "Governance", "sovranità" e "suffragio universale" cominciarono ad essere discussi per la prima volta tra un piccolo ma entusiasta gruppo di intellettuali³³⁴ tra cui

330 Malek zadeh M., *op.*, cit., p. 242-243

331 Nezamod-Dowleh M., *Il giornale Qānun* (trad.: la rivista della Legge), accura di Homā Nātegh, Teheran, Amir kabir, 1984 (2535 shāhanshāhi), N.26, p.3.

332 Maleki M., *op.*, cit., p. 87.

333 Mirsepāssi A., *op.*, cit., 2000, p. 61.

334 Kāmrvā M., *The Political History of Modern Iran, From Tribalism to Theocracy*, Westport, Connecticut London, 1992, p.34.

Akhunzādeh considerato uno dei pionieri del nuovo nazionalismo Iraniano,³³⁵ che cercava di discutere e dimostrare ad altri intellettuali in favore della compatibilità dell'Islam con i principi democratici, la sua incompatibilità.

4.3.2) Il Costituzionalismo o Costituzionalismo Condizionale (*Mashrut-eh o e Mashruteh-e Mashru'eh*)

Il 5 agosto del 1906 Muzaffar al-Din Shāh, a seguito di proteste e manifestazioni, guidate in parte dagli intellettuali e in parte dal clero e dai mercanti ordinò al suo nuovo primo ministro di preparare una bozza di legge elettorale per la prima assemblea parlamentare iraniana.³³⁶

L'articolo 1 della legge elettorale divideva la popolazione in sei classi con diritto di partecipazione attiva e passiva: tale diritto era attribuito ai principi della dinastia Qājār; agli 'Ulema e agli studenti di teologia; ai nobili e ai notabili; ai commercianti con una sede di affari definita; ai proprietari terrieri in possesso di un terreno del valore di almeno 1000 *toman* (valuta iraniana); e ai "negozianti e artigiani" appartenenti a una corporazione riconosciuta, che pagassero quantomeno tasse locali "di media entità". Le occupazioni a basso reddito come operai e facchini ne erano escluse. I collegi elettorali erano 156, di cui Teheran, da sola, ne possedeva ben 96. Le elezioni nelle province dovevano svolgersi in due turni: ogni "classe", doveva scegliere un delegato per il capoluogo della provincia; successivamente, tutti i delegati avrebbero eletto i 162 rappresentanti provinciali all'Assemblea nazionale. Teheran era divisa in quattro quartieri principali e le elezioni qui dovevano svolgersi in un solo turno. Quattro seggi erano destinati a principi Qājār, dieci ai proprietari terrieri, quattro ai religiosi e trentadue alle corporazioni ufficiali.³³⁷

Per esercitare il diritto di voto, secondo l'articolo 2 della legge elettorale era prevista

335 Ābrāhāmīān E., *Iran between two Revolutions*, Princeton, Princeton Studies on the Near East, 1982. pp. 79-80.

336 Arjomand S. A., *The Turban For The Crown, The Islamic Revolution in Iran*, New York Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 35. THE FARMAN (ROYAL PROCLAMATION), OF 5 AGUST, 1906, BY MOZFFAR AL-DIN Shāh" we do enact that an Assembly of delegates elected by the Princes, the Doctors of Divinity ('Ulama), the Qājār family, the nobles and notables, the landowners, the merchants and the guilds shall be formed and constituted, by election of the classes above mentioned, in the capital Tihran ; which Assembly shall carry out the requisite deliberations and investigations on all necessary subjects connected with important affairs of the State and Empire and the public interests."

337 Ābrāhāmīān E., *Iran between Tow Revolution*, cit., p. 86.

un'età minima di venticinque anni e il voto spettava comunque solo agli uomini. Gli elettori dovevano essere in grado di parlare, leggere e scrivere in lingua persiana, quindi su una popolazione di più di 10 milioni abitanti, dei quali il 79% viveva nei villaggi, il 40% aveva un'età inferiore ai 25 anni e, con la impossibilità di partecipazione delle donne alla votazione in base all'articolo 3 della Costituzione, rimanevano solo 648 mila persone aventi diritto al voto. I requisiti necessari per le candidature, in base all'articolo 4 della legge elettorale erano: l'appartenenza ad una di queste sei classi, la conoscenza scritta e orale della lingua persiana, essere conosciuti da parte del governo locale, non essere funzionari statali, avere una conoscenza degli affari dello Stato. La formula elettorale (maggioritario uninominale), per l'elezione dell'Assemblea nazionale, spinse alla formazione di diversi partiti, organizzazioni e giornali.³³⁸ I principali partiti erano quelli moderati e liberali in cui si formavano i membri dell'assemblea con una maggioranza di sessanta membri da parte del bazar-mercanti, anziani della corporazione, venticinque clericali, circa cinquanta latifondisti, nobili locali e funzionari anziani. La maggior parte dei delegati per Assemblea nazionale erano commercianti, religiosi, anziani delle associazioni e notabili liberali, molti dei quali si consideravano membri della nuova classe intellettuale.³³⁹

Il 7 ottobre del 1906 l'Assemblea nazionale iniziò i lavori di redazione della costituzione, che si ispirò al modello belga del 1891. Il modello della Costituzione belga con la sua forma di governo parlamentare, presieduto da un sovrano dotato di scarsi poteri, venne introdotto su proposta degli studenti di Dār ol-Funun che avevano studiato in Belgio. Va detto che i laureati migliori ricevevano una borsa di studio per seguire corsi in Europa soprattutto in Francia e in Belgio per limitare l'influenza russa e quella britannica, e dunque anche il corpo docente di questa scuola veniva dalla Francia e dal Belgio. Bisognava creare una Costituzione che fosse accettabile non solo per Muzaffar al din Shāh – che morì poco dopo aver firmato la dichiarazione originale della Costituzione – ma anche per il suo successore,

338 Ivi, Capitolo secondo. A Teheran, circa trenta gruppi professionali ed etnici formarono le proprie specifiche organizzazioni con nomi come le società delle Asnāfie (corporazioni), dei Mostowfiyān (contabili), dei Dāneshmandān (studiosi), dei Tolāb (seminaristi), degli zoroastriani, degli armeni, degli ebrei, dei meridionali e degli azerbaijani.

339 Brown E., *The Persian Revolution of 1905-1909, electoral and fundamental Law*, London, Cambridge University Press. 1910, pp. 353-400.

Muhammad 'Ali Shāh, che cercò di ampliare le promesse di suo padre, sostituendo il termine *mashr'u* (governo fondato esclusivamente sui principi della *Sahri'a*) con il più moderno concetto di *mashrutiyat* (monarchia costituzionale basata sui valori secolari).³⁴⁰ Questi elementi vennero riconosciuti come la base delle leggi fondamentali (7 ottobre 1907) del paese, anche durante il governo Rezā Shāh e del suo successore, dal 1921 fino al 1979. Ciò ha portato alla creazione di un modello di monarchia costituzionale, fondato sulla classica separazione dei poteri tra esecutivo, legislativo e giudiziario (art. 6. Cost. 1979).³⁴¹ La Costituzione composta da 51 articoli, prevedeva un Parlamento bicamerale; una Camera elettiva "Assemblea nazionale", e un Senato con componenti scelti direttamente dal sovrano. Il controllo sulle attività delle Camere era affidato ad un consiglio ecclesiastico composto da cinque esponenti del clero sciita ai quali era affidato il compito di vagliare la legislazione, verificandone la conformità alla legge islamica.

Parteciparono alla fase costituente anche gli studenti dell'unica scuola d'ispirazione occidentale, (in cui insegnavano professori francesi e belgi che vivevano a Teheran), il *Dār al-fonun*,³⁴² in cui si tenevano lezioni, all'aria aperta, sui sistemi costituzionali europei.

In base all'articolo 2 della costituzione, veniva vietata la formazione di associazioni contrarie ai valori e ai principi dell'Islam e l'articolo 27 prevedeva un doppio sistema di giudizio con corti religiose che giudicavano sulla base dei precetti della legge islamica e corti civili che applicavano le leggi dello stato.³⁴³ Questa proposta venne avanzata dallo sceicco Fazlolah Noori, con alcuni cambiamenti, anche se venne seguita da tante proteste da parte della società secolare che chiaramente dimostravano la volontà di sostegno di una "legge costituzionale e non della sharia".³⁴⁴

Secondo la Costituzione, in base agli articoli 15-31, il *Majles* aveva l'autorità di

340 Bayāt M., *Iran's First Revolution: Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905-1909*, Oxford university press, UK, 1991, p. 158

341 Ādamiyat F., *Ideolozhi-ye Nehzat-e Mashruteh* (L'Ideologia del Movimento Costituzionale dell'Iran), Teheran, Gostar deh, 2009.

342 Una grande scuola di scienze politiche, in cui si tentavano conferenze sui vantaggi del governo costituzionale e anche quelle repubblicanesimo, fondato nel 1852, la sua missione preparare in figli della nobiltà per entrare nella pubblica amministrazione, nel 1900 era un politecnico ben organizzato, con più di 350 studenti.

343 Emiliani M., Ranuzzi de'Bianchi M. Atzori E., *Nel nome di Omar, Rivoluzione, clero e potere in Iran*, Napoli, editore Odaya, 2009, p.124.

344 Kasravi A., *op.*, cit., p. 82.

controllare qualsiasi decisione su “leggi, decreti, trattati, prestiti, monopoli e concessioni” ma soprattutto, disponeva di un potere di controllo sul bilancio della corte. Le sue sessioni duravano due anni ed i delegati erano eleggibili per un secondo mandato (art. 5. Cost. 1907). I membri del *Majles* godevano dell’immunità dall’arresto. Il re rappresentava il potere esecutivo e aveva il potere di comandare le forze armate, dichiarare la guerra e la pace, promulgare le leggi e nominare i funzionari statali più alti in grado, compresi i ministri del consiglio. Lo Shāh conservava inoltre un’importante prerogativa, il diritto di nominare trenta senatori per la camera alta, composta da un totale di sessanta membri, che tuttavia si dimostrò essere un potere vuoto poiché il primo Senato non fu riunito prima del 1949 (art. 45. Cost. 1907).

L’Islam, nella forma dello sciismo fu dichiarato religione ufficiale dell’Iran (art. 1. Cost. 1907). Infatti, la Costituzione prevedeva che solo i musulmani sciiti potessero sedere nel Consiglio dei Ministri. Il potere giudiziario era inoltre diviso tra i tribunali di stato e i tribunali religiosi, i quali conservavano l’autorità di attuare la *Shari’a*. L’Assemblea nazionale doveva eleggere i religiosi anziani nel Consiglio dei guardiani, il cui unico compito sarebbe stato quello di passare al vaglio tutta la legislazione per ratificare la conformità rispetto ai precetti dell’Islam. Tale consiglio avrebbe dovuto funzionare fino al Giorno del Giudizio e alla riapparizione dell’ultimo Imam nascosto Mahdi. Ma come si vedrà più avanti, il Consiglio dei guardiani non fu mai convocato prima della rivoluzione del 1979. Il potere esecutivo poteva proibire i libri “eterodossi”, le associazioni “antireligiose” e le “idee fatali”.

A qualche mese dall’avvento della Monarchia Costituzionale di Ahmad Shāh, lo sceicco Fazlolāh Nuri, che alcuni consideravano il più autorevole dei *mujtahed* (interprete della legge islamica) di Teheran, formò la Società del Profeta per seguire un particolare modello di costituzionalismo, basato su concetti di “*Mashru’eh*”, e riuscì ad unirsi con Ahmed Shāh (il quale non accettava di aver perso una parte del suo potere con la nuova Costituzione) per emanare un’importante *fatwa* nel quale accusava i liberali di essere contro l’Islam e di promuovere un modello costituzionale che sarebbe stato la rovina dell’Islam. In particolare non si accettava che dei laici potessero essere eletti in Parlamento come rappresentanti del popolo e influire sulla guida del paese; ciò in quanto, secondo la concezione tradizionale, soltanto gli esperti della legge islamica sarebbero stati qualificati per accedere a tale

carica.³⁴⁵ La *Fatwa* si accanì, anche sul fatto che Bahāi e Armeni stessero tramando per distruggere l'Islam, per introdurre "innovazioni eretiche" come i parlamenti eletti, o ancor peggio che stessero sostenendo la causa dell'eguaglianza religiosa. Per il clero tradizionalista la sovranità non poteva risiedere che in Dio e la *Shari'a* doveva essere considerata l'unica fonte legislativa.

Lo Sceicco Nuri in questa maniera, fornì un'ideologia a quanti erano contrari alle riforme. Lo Shāh che aveva sempre l'idea di aristocrazia in mente, con la nuova Costituzione aveva perso la maggior parte del suo potere, costrinse allora il clero sciita di Teheran e delle province a prendere posizione nei confronti del *Majles*, finendo per portare ad una divisione tra sostenitori e oppositori del parlamentarismo. Il 23 giugno 1908 con un colpo di mano dello Shāh Muhammad Ali venne sciolto il *Majles* e sospese la Costituzione.³⁴⁶

Lo Shāh ad un certo punto non poté più controllare il paese, e così nel luglio del 1910 il Khan Yprem, Sadr Asad e Sepahdār, partendo da Nord, assunsero il controllo dell'esercito e, con il loro arrivo a Teheran, di tutto il Paese. Lo Shāh fu costretto a rifugiarsi in Russia, mentre i deputati del *Majles* insieme ai rappresentanti degli eserciti vittoriosi e dei commercianti convocarono un'Assemblea Costituente con cinquecento membri. Il *Majles* approvò una nuova legge elettorale, il cui programma introdusse nuove regole che avrebbero comportato un potenziamento della rappresentanza provinciale e l'abolizione dell'elettorato separato per le classi medie e i mestieri, inoltre si sarebbe riuscito a ridurre il peso di Teheran da sessanta a quindici deputati. La stessa legge riservava cinque seggi alle minoranze religiose: uno per gli assiri, uno per gli ebrei, uno per gli zoroastriani e due per gli armeni. La nuova legge elettorale abbassò anche l'età minima per gli aventi diritto al voto da venticinque a vent'anni. Venne così eletto un governo provvisorio, anche se nessuno assunse formalmente la carica di primo ministro³⁴⁷. Il nuovo governo continuò ad affrontare una serie di problemi istituzionali che avevano alla radice restrizioni finanziarie, e bancarotta che si aggiunsero alle continue lotte all'interno del secondo (1909-11) e del terzo (1914-15) *Majles*.

Nel frattempo si sviluppò un dibattito tra i due principali partiti, quello dei moderati

345 Azimi F., *op.*, cit., pp. 40-41.

346 Bayāt M., *op.*, cit., p. 204.

347 Ādamiyat F., *op.*, cit.,

(*'Etedāliyun*) che erano i mercanti e i nobili influenti conservatori e dei democratici che erano gli intellettuali con i pensieri liberali e social-democratici, sui temi della laicità dello stato e soprattutto dei diritti delle minoranze religiose ed etniche, sui diritti delle donne e sul ruolo e la compatibilità della *Shari'a* nel sistema giudiziario.³⁴⁸

In tutto ciò, nel 1920, il paese dovette affrontare una grave crisi derivante da una situazione d'instabilità istituzionale dovuta alla crescita dei nuovi partiti politici, e dall'invasione da parte dell'Armata rossa che aveva occupato il Ghilān e degli inglesi che avevano invaso il sud dell'Iran e minacciavano di avanzare verso la capitale.

Ājodāni, nel suo libro *Mashruteh-ye Irani*, scrive che la democrazia, per mancanza dell'ordine della Società Civile nel movimento costituzionalista e per la lotta tra i due gruppi *Mashru'eh Khāhān* (i costituzionalisti condizionali) e *Mashrute khāhān* (i costituzionalisti), è stata vittimizzata dagli Islamisti ed a causa della dipendenza dell'Iran era caduta nelle mani di un governo centrale assoluto lontano dai risultati democratici che gli intellettuali si erano posti come obiettivi principali per il movimento.³⁴⁹

4-3-3) Iran, dal costituzionalismo all'autoritarismo

Durante il primo e il secondo periodo della Rivoluzione Costituzionale, il fenomeno dell'attivismo e il dialogo tra i vari gruppi sociali, tra cui gli 'Ulema come gruppo principale, i proprietari, i bāzāri, i gruppi urbani moderni, i contadini e le tribù, sono stati gli elementi più importanti che hanno promosso la crescita della stampa. Si possono classificare questi gruppi come componenti della Società Civile che hanno organizzato interessi comuni e benefici reciproci.³⁵⁰

I due motivi principali per la partecipazione degli 'Ulema al movimento sono stati espressi come "aggressione e tirannia" del governo e "applicazione delle leggi religiose". Il costituzionalismo, per gli Ulema, particolarmente per quelli di alto livello come Molla Mohammad Kāzem Khorāsāni e Sheikh Abdolāh Māzandarāni, entrambi residenti a Najaf, e Seyyed Mohammad Tabātabāi, rappresentava un modo

348 Ivi., pp. 395-408.

349 Ājodāni M., *Mashruteh-ye Irani* (tra: *Costituzionalismo Iraniano*), Teheran, Akhtar, 2003, p. 438.

350 Kamāli M., *Revolutionary Iran: Civil State and State in the Modernization Process*, cit., 1998, p. 80.

per limitare il potere statale ed eliminare l'influenza straniera, applicando la legge (religiosa).³⁵¹ Anche se, come sottolinea Kasravi, gli 'Ulema non conoscevano il significato del *mashruteh* (costituzionalismo), ma conoscevano la via attraverso la quale erano in grado di limitare il potere statale e rafforzare la loro influenza sulla società civile.³⁵²

La rivoluzione, naturalmente, ha avuto le conseguenze molto più ampie rispetto alla distruzione del vecchio regime. La vittoria immediata della rivoluzione costituzionale nell'agosto del 1906-7 ha portato alla costituzione di un parlamento (majlis). Inizialmente l'istituzione del majlis era lo scopo principale degli intellettuali e, durante il processo della Rivoluzione, fu adottata anche dai bāzāri e dagli ulema, ma non c'era una chiara definizione comune del costituzionalismo: i diversi gruppi avevano concezioni diverse. Il costituzionalismo per gli 'Ulema e per i bāzāri era un mezzo per limitare il potere dello Shāh e l'influenza dei poteri stranieri. In altre parole, il costituzionalismo doveva proteggere le basi della Società Civile tradizionale. Per gli intellettuali, il costituzionalismo non solo doveva limitare il potere dello Shāh ed eliminare la dittatura, ma doveva anche creare un sistema democratico di governo nel quale l'ultima fonte del potere sarebbe potuta venire dal popolo. La divisione di potere tra il majlis e lo stato è stata creata - anche se non completamente sviluppata - dopo la vittoria della rivoluzione costituzionale. Questa è stata soprattutto una grande vittoria per i nuovi gruppi che avevano l'obiettivo di costituire una Società Civile moderna in Iran. Con la divisione del potere tra lo stato e il majlis, l'ordine tradizionale della società socio-politica cominciò a subire dei cambiamenti significativi. Da una parte, il majlis diventò un organo costitutivo con il potere di emanare nuove leggi e sfidare la legge islamica (*Shari'a*), dall'altra parte, la concentrazione del potere esecutivo negli organi statali ha sfidato il potere assoluto dello Shah. Com'è stato analizzato anteriormente, tali controversie creavano lo spazio di contestazione e le sfide tra i gruppi, in cui venivano difese la tradizione e la religiosità come ordine legittimo per la società mentre gli intellettuali e i gruppi moderni erano interessati ad un nuovo ordine legittimo fondato su idee moderne.³⁵³

351 Azimi F., *op., cit.*, p. 34.

352 Kasravi A., *op., cit.*, pp. 617-618.

353 Kamāli M., *op., cit.*, P. 121.

Con la morte del Mozzaffaredin Shah, le sfide tra il movimento democratico, anti-democratico e i gruppi tradizionali portarono il costituzionalismo a un fallimento. Ciò non può essere considerato del tutto negativo in quanto, per la prima volta nella storia Iraniana, la Rivoluzione Costituzionale portò alla costruzione di un compromesso tra la Società Civile tradizionale dell'Iran e i gruppi moderni liberali che costituirono la base della società moderna dell'Iran durante tutto il ventesimo secolo. In Iran, in quel periodo, esistevano diversi movimenti ideologici modernisti, nazionalisti, e Islamisti³⁵⁴. In questo periodo storico la stampa ebbe un ruolo fondamentale, come uno dei nuovi mezzi di propagazione di ideali contro la dittatura e lo Shah, nonché sostegno per i gruppi democratici e le istituzioni. Il ruolo dei giornali si era rafforzato prima della vittoria politica della rivoluzione nel 1906 propagandosi contro il regime. La vittoria della rivoluzione avrebbe portato ad un maggiore interesse per i giornali da parte di gruppi intellettuali e letterati moderni. I liberali e gli intellettuali, che dipendevano dai posti come Manbar (luogo di discorsi religiosi, sociali e politici) completamente controllati dagli ulema, nel proselitismo politico, cercavano di stabilire i propri mezzi di trasmissione e di propaganda politica.³⁵⁵ Poco dopo la vittoria della Rivoluzione sono stati pubblicati molti giornali. Tra i più importanti possiamo ricordare Majlis, Habl al-Matin, Sobh-e Sâdegh, Mostavât e Sor-e Esrâfil. Nel conflitto tra anti-costituzionalisti e forze rivoluzionarie, i giornali svolgevano un ruolo effettivo nell'isolamento e nell'attribuzione illegittima del passato. Ad esempio uno dei più importanti leader religiosi, contrario al gruppo dei costituzionalisti, Sheikh Fazlalah Nuri, veniva continuamente posto sotto accusa dai giornali liberali. Anche dopo il colpo di stato di Ahmad Shah, nel 1908, i giornali hanno giocato un ruolo principale nella lotta contro lo Shah. I giornali, che non potevano essere pubblicati in patria, sono stati costretti a trasferirsi all'estero per continuare la loro attività. La maggiore influenza sulla società Iraniana e sugli intellettuali veniva da paesi come la Francia, per via degli ideali della rivoluzione francese, dall'Inghilterra, dalla Russia Zarista, per le idee del movimento social-democratico del 1901-05 e dal Giappone per fattori critici

354 Foran J., *A op.*, cit., 1994, p. 46.

355 Keddie N. R., *The Roots of the 'Ulama's Power in Modern Iran*, in *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500*, Los Angeles: University of California Press, 1972, p. 223.

che hanno incoraggiato gli Iraniani a far valere i loro diritti di libertà e il ruolo della legge.³⁵⁶

In effetti, i mezzi di comunicazione, soprattutto i Giornali e Shabnameh hanno fornito alla Società Civile moderna un mezzo cruciale nella loro lotta ideologica contro la dittatura e il vecchio equilibrio del potere tra gli 'Ulema e lo stato. La rivoluzione costituzionale ha messo fine al monopolio tradizionale degli'Ulema nella Società Civile e ha creato un oppositore potenziale nel dominio dell'arena politica della società Iraniana. Guidando e partecipando alla rivoluzione costituzionale, gli 'Ulema riuscirono in una certa misura a rafforzare la propria posizione nella Società Civile tradizionale, oltre ad aiutare i bāzāri nella loro lotta contro il regime. Ma, contemporaneamente, hanno contribuito a stabilire e legittimare i giochi politici moderni in cui i gruppi emergenti apparentemente hanno maggiore capacità di partecipare e di competere in modo efficace.

In tutto ciò il movimento del costituzionalismo *mashruteh* fu la prima reazione aperta e pacifica verso l'idea Europea di modernità, nel contesto della società Iraniana. Il modello liberale occidentale della modernità non è stato inizialmente percepito come qualcosa di totalmente e ontologicamente diverso dai contesti storici o culturali della società iraniana. Molti religiosi della *Shi'a*, per esempio, hanno adottato aspetti della modernità senza pensare che si sarebbero scontrati fundamentalmente con la propria sensibilità culturale. La versione intellettuale, convenzionale ed estremamente dogmatica della modernità si aggrappava a molti intellettuali iraniani, creando un paradigma che apriva solo poche strade limitate alla modernità, con conseguenze prevedibili e profondamente negative.³⁵⁷

La società Iraniana, nel periodo 1906-11, è stata identificata come *Asre bidāri* (il periodo di risveglio) della storia moderna Iraniana. Questo periodo ha segnato l'incontro dell'Iran con la modernità europea su una scala più grande che mai. Gli intellettuali Iraniani sono diventati sempre più istruiti nelle idee moderne e hanno cercato di adattare alle specificità politiche e culturali del contesto Iraniano.³⁵⁸ Gli iraniani che, sono stati educati in Europa, dopo aver assistito al vantaggio della

356 Malek Zādeh M., *Tārikh-e Enghelāb-e Mashrutiat-e Iran* (tra: Storia della Rivoluzione Costituzionale in Iran), Teheran, Sograt Publisher, 1954, v.IIIV. Ājodāni M. *Mashroteh-ye Irani* (trad.: Costituzionalismo Iraniano), cit. pp. 126-128, 137.

357 Mirsepāssi A., *op., cit.*, p. 56.

358Ibid.

civiltà occidentale, si sono avventurati con ogni mezzo nel loro ritorno a casa. L'implicazione qui è che il movimento contro lo stato assolutista *Qājār* nasce da coloro che hanno avuto l'opportunità di sperimentare la vita e le culture europee.³⁵⁹ La maggior parte degli intellettuali di *Mashruteh* si propose come i pensatori moderni e universali, e perciò, citando la scrittura di Ernest Renan, John Stuart Mill o di qualsiasi altro pensatore occidentale o orientalista.³⁶⁰

4.4) Rezā Shāh e la fine della monarchia Qājār in Iran

Con la scoperta del petrolio nel Golfo Persico nel 1908, la Persia diventò il centro degli interessi delle potenze mondiali soprattutto Russia e Gran Bretagna, che già a partire dal diciottesimo secolo avevano influenzato la politica interna persiana. Agli inizi del 1911 gli eserciti, russo da Nord e britannico da sud, invasero la Persia, mentre nel 1915 l'Impero Ottomano attaccava l'ovest del paese causando diverse ribellioni interne. Alcune regioni Iraniane come il Ghilān, l'Azerbaijan e Khuzestān dichiararono la propria indipendenza, i primi due in favore della Russia e l'ultimo in favore dell'Impero Britannico. Dunque, il potere centrale aveva perso il controllo del paese e la Persia rischiava di frammentarsi in diverse regioni indipendenti.³⁶¹ Nel 1921 il generale Rezā Khān, comandante della guarnigione, di Qazvin, assunse il controllo di Teheran con più di tremila mitragliatrici.

Il nuovo Shāh costruì il suo nuovo Stato principalmente su due pilasti: l'esercito e la burocrazia³⁶² Rezā Shāh è stato riconosciuto come un grande riformatore, mosso

359 Rāvandi M., *Tārikh-e Ejetemāi-ye Iran*, (trad.: Storia della Sociologia Iraniana), V. 3. Teheran, Amir Kabir, 1975, p. 8.

360 Mirsepāssi A., *op.*, cit., p. 61.

361 Banāni A., *The modernization of Iran*, Stanford, Stanford University Press, 1961, pp. 128-132.

362 Ghāni C., *Iran and The Rise of Rezā Shāh: from Qājār Collapse to Pahlavi Power*, London, I.B. Tauris, 1998. p.123. Rezā Shāh un comandante della brigata militare molto potente, con l'appoggio iniziale dei britannici, riesce a portare alla Persia la stabilità e quella unità che stava per perdere. Rezā Khān ascese al potere gradualmente, il 21 febbraio del 1921 partì dalla sua città di Qazvin con un piccolo esercito, verso Teheran facendo il colpo di stato contro il giovane Re Ahmad Shāh. Riuscì a guadagnare la fiducia della Corte e assunse la carica di comandante delle forze armate iraniane, diventò anche una figura importante nella scena politica. con tempo ha potuto guadagnare il consenso delle diverse fazioni politiche presenti all'interno del parlamento e nella società iraniana. Maggior parte dei bāzāri e gran parte del clero sciita, gruppi di potere molto influenti nel tessuto sociale dell'Iran che erano in accordo con le posizioni da lui espresse, e certamente conquistati dalle sue promesse. La maggior parte dei parlamentari avevano l'idea positiva a favore del Rezā Shah. In tale circostanze, nel 1923, Ahmad Shāh lo nominò primo ministro così diventò l'uomo più potente di Persia. Quindi dopo due anni Rezā Khan riuscì ufficialmente al 31 ottobre del 1925 con il voto del parlamento, ad estromettere la dinastia Qājār ed a farsi nominare nuovo re di Persia, nominandolo con la dinastia Pahlavi. In realtà cognome di Pahlavi

dall'idea di trasformare lo Stato tradizionale in uno Stato moderno e industrializzato. A lui vengono attribuiti persino i programmi per una laicizzazione forzata del paese. In realtà, il suo scopo principale, era estendere il controllo dello Stato nei diversi ambiti dell'economia,³⁶³ della società e dell'ideologia. Quanto alle riforme nella società, Rezā Shāh, creò un programma dedicato all'educazione, soprattutto organizzando scuole pubbliche aperte, per la prima volta senza distinzione di sesso. Inaugurò l'Università di Teheran, fondata nel 1934. Riuscì a lavorare sul programma pedagogico per diminuire l'analfabetismo nel Paese, usando i concetti di nazione e di cittadinanza come elementi per la laicizzazione della società. In realtà il suo obiettivo era trasformare l'Iran in uno stato-nazione moderno, concentrandosi sulla burocrazia, sulle infrastrutture e sulla comunicazione. Fu grande sostenitore della laicità della politica creando uno stato basato sul nazionalismo, ignorando il ruolo della religione e dei religiosi nella vita politica del Paese.³⁶⁴ Per questo motivo lo Shāh reintrodusse il calendario solare in vigore prima dell'invasione araba e fondò l'Accademia della lingua persiana per purificare il Parsi (lingua persiana) da ogni traccia di lingua araba. In seguito, nel 1935, modificò il nome dello stato da "Persia" in "Iran", che significa la terra degli ariani. Tale modifica avrebbe attirato l'attenzione nel campo internazionale, in relazione alla diversità della nazione iraniana da quella arabo-islamica. Dunque, apparve da subito, ben chiaro che l'indirizzo politico e la tendenza ideologica del nuovo Shāh sarebbero stati diversi rispetto alle tendenze ideologiche e alle linee di pensiero del clero sciita.³⁶⁵ Un forte Stato centralizzato rappresentava quasi il suo unico obiettivo, tutte le istituzioni erano soggette a un forte controllo, in particolare Rezā Shāh riuscì a trasformare il *Majles*, che originariamente era un centro di potere aristocratico, in un organismo arrendevole che si limitava ad apporre meccanicamente il proprio sigillo sulle decisioni dell'esecutivo. Nel periodo precedente, dal secondo *Majles* del 1909 fino al quinto *Majles* del 1925, i politici

indicava la sua ideologia basata principalmente sul risveglio del patriottismo iraniano e sulla contrapposizione alla cultura arabo-islamico, che i Safavide e i Qājār avevano reso dominante in Persia.

363 Arjomand S. A., op cit, pp. 65-66. Rezā Shāh in campo di economia riformò il sistema finanziario e fiscale dell'Iran, creando un nuovo codice commerciale, modernizzando il sistema fiscale statale, nel 1928 ha fondato la prima Banca Centrale dell'Iran col nome di la Banca Nazionale.

364 Ābrāhāmian E., op., cit., pp.134-136.

365 Keddie N. R., *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*, New Haven and London, Yale University Press, 1981, p. 2.

indipendenti e i notabili di campagna erano stati in grado di candidare ai seggi elettorali anche i servitori e i contadini. Nel 1926, Rezā Shāh, con uno sforzo ulteriore per secolarizzare il regime, cercò di introdurre una legge del commercio, un codice penale e il codice civile, ispirati ai modelli accolti in Francia, Belgio, Svizzera e Italia.

Rezā Shāh mantenne la legge elettorale previgente, ma esercitò un controllo molto stretto sull'accesso al Parlamento. Riuscì con l'uso del suo potere ad avere un'influenza maggiore sui risultati dell'esito di ogni elezione e quindi sulla composizione di ogni *Majles* – dal Quinto, nel 1926 al Tredicesimo, nel 1940. Il parlamento cessò di essere un'istituzione centrale e divenne invece un abito ornamentale che copriva il regime militare. Lo Shah, per essere sicuro dell'appoggio dei deputati, tolse l'immunità parlamentare e fece ancor di più premendo per la modifica dell'articolo 48 così da attribuirsi il potere di sciogliere il *Majles*. Il suo programma di riforme per lo sviluppo del paese fu dunque messo in atto, autoritariamente, dalle autorità statali. Lo Stato esercitò la sua influenza anche sulle organizzazioni religiose. Venivano, infatti, esaminati i candidati per decidere chi poteva insegnare teologia e indossare gli abiti religiosi.

Quindi, per la prima volta fu lo Stato a scegliere gli Ulema. Rezā Shāh mirava a indebolire la religione, invocava il pensiero laico, fino a ipotizzare un'Islam sotto il controllo dello Stato. Le autorità religiose rimasero colpite dalle vicende dell'intera rivoluzione costituzionale causando divisioni al proprio interno. Con le riforme di Rezā Shāh, il clero perse il suo potere e la sua autonomia. La composizione del *Majles* cambiò, il numero dei religiosi scese da 24 a 6, quello dei proprietari terrieri passò dal 80% (del primo *Majles*) fino al 12% (del quarto) e poi al 26% (del dodicesimo).³⁶⁶

366 Ābrāhāmiān E., *Iran between Tow Revolution*, cit., Capitolo III.

4.4.1) I Partiti Politici, i Bāzāri e gli 'Ulema durante il regno di Rezā Shāh e del suo successore

Riguardo ai partiti politici, quelli più importanti, come il partito dei Moderati ('Eetedāliyūn) e il partito democratico popolare ('Āamiyūn)³⁶⁷ insieme ad altri, furono banditi dopo la conquista del potere di Rezā Shāh e l'unico partito, il partito della Rinascita, che aveva contribuito all'ascesa del sovrano, fu sostituito con l'*Hezb-e Iran-e Now (Hezb-e Taraqi)*, una formazione simile al partito fascista di Mussolini e al partito repubblicano turco di Atatürk. Gli esponenti del partito comunista, che era nato nel 1920 nel porto di Enzil, nella regione del Ghilān, furono imprigionati, mentre quelli che erano in esilio trovarono in seguito la morte per volontà di Stalin. Nel settore dell'informazione, lo Shāh decise di chiudere i giornali indipendenti, oltre a mettere fuori legge i sindacati, costituiti nel 1921.³⁶⁸

Tornando indietro, per un momento, alla presa del potere da parte di Rezā Shāh, va sottolineato come egli godesse dell'appoggio di politici di diverse fazioni della società iraniana, soprattutto degli attivisti e delle forze presenti in parlamento, dei *bāzāri* e del clero sciita, ma in pochi anni il suo regime avrebbe dovuto affrontare l'insoddisfazione di diverse regioni e di movimenti pronti a fare opposizione al suo regno. I costituzionalisti e gli attivisti politici che avevano sostenuto il fondatore dei Pahlavi, sperando in un'attuazione completa della teoria politica della *Mashrtute*, per dare spazio ad una maggiore libertà e ad una più ampia democrazia, si videro oppressi nuovamente da un monarca. I *bāzāri*, invece, a causa delle forti inclinazioni di Rezā Shāh alla modernizzazione dell'economia e del sistema commerciale e finanziario del paese, si sentivano minacciati e vedevano in pericolo il loro futuro. Il ruolo dei *bāzāri* era importante perché, praticamente, erano un blocco di potere sia politico sia economico, tradizionale, contrario alla modernizzazione della società. In realtà fu proprio questa loro linea tradizionalista e conservatrice ad avvicinarli alla classe di potere degli scienziati religiosi sciiti, creando un'alleanza che durò fino alla

367 Bahār M. T., *Tarikh-e Ahzab dar Iran*, (trad.: la storia dei partiti in Iran), Teheran, 1979. p.78. E. Ābrāhāmīān, *op. cit.*, pp. 126-127,147,148. Rezā Shāh per completare la sua forza chiuse tutti i giornali indipendenti e demolì i partiti politici, creando un clima di oppressione e di censura. I sindacati ed i partiti di sinistra furono sradicati e diversi oppositori furono perseguitati, imprigionati, torturati ed alcuni anche si sono scomparsi.

368 Sabahi F., *Storia dell'Iran 1890-2008*, Milano, Buruno Mondadori, 2009, p.61.

rivoluzione iraniana del 1979.³⁶⁹ Le istituzioni e la potenza della dinastia Pahlavi, costruite con tanta brutalità e pervicacia da Rezā Shāh, furono messe a dura prova nel decennio 1941-1951, durante il quale il suo successore, Muhammad Shāh si ritrovò a gestire, senza avere la necessaria esperienza, gli sconvolgimenti del secondo conflitto mondiale, l'occupazione militare da parte di potenze straniere, soprattutto l'invasione anglo-sovietica del 1941 che fece cadere il governo di Rezā Shah, ma non lo stato dei Pahlavi. Nel dicembre dello stesso anno i due alleati si unirono, mentre gli Stati Uniti erano sempre più convinti che lo stato iraniano rappresentava un Paese strategico per due scopi fondamentali quali il controllo materiale sul petrolio, che era stato il grande problema degli inglesi durante la seconda guerra mondiale, e la costruzione di una strada alternativa verso l'Unione Sovietica, per aggirare il problema dei ghiacci durante la maggior parte dell'anno. Gli alleati ritennero opportuno rimuovere Rezā Shāh ma conservare il suo Stato. Rezā Shāh avrebbe quindi abdicato in favore del figlio ventunenne, il principe ereditario Muhammad Rezā, andando in esilio in Sudafrica, dove morì nel 1944. Rezā Shāh attraverso il potere centrale autocratico riuscì, con diversi attacchi ai gruppi tradizionali, principalmente agli 'Ulema e ai bāzāri, a mettere in atto riforme intensive e autoritarie, a causa delle quali la Società Civile tradizionale dell'Iran sarebbe stata drasticamente emarginata. Gli 'Ulema tornarono ai loro Manbar, mentre le moschee e i bazar furono costretti ad accettare alcune caratteristiche, indesiderate, dell'ordine economico moderno. Di conseguenza, la Società Civile tradizionale dell'Iran, che consisteva principalmente nel rapporto relativamente stabile tra 'Ulema e Bāzāri, si sarebbe indebolita. Le riforme di Rezā Shāh hanno creato nuovi gruppi occupazionali, potenti e moderni che non erano politicamente responsabili rispetto ai gruppi tradizionali della società civile. Molti di questi gruppi si sono politicamente interessati alle idee moderne del nazionalismo e del socialismo e hanno costituito il sostegno fondamentale del movimento nazionale-liberale nel periodo democratico del 1941-53.³⁷⁰

369 Ghani C. *op., cit.*, pp. 199-220.

370 Kamāli M. *Revolutionary Iran, Civil Society and the state in the Modernization Process*, Ashgate, la University of Michigan, 1998, p. 162.

4.4.2) Mohammad Rezā Shāh: la crisi dei movimenti sociali e dei partiti politici

L'invasione del 1942 sarebbe durata ben tredici anni. In questo tempo lo Shāh cercò di prendere alcune misure molto ben pubblicizzate per migliorare la propria immagine pubblica, prestò il suo giuramento davanti al *Majles* indossando abiti civili; promise solennemente di regnare – non di governare – come un monarca costituzionale rispettoso delle leggi fondamentali; cercò la collaborazione di consiglieri civili e diede risalto alle sue credenziali democratiche, soprattutto ai suoi studi perfezionati in Svizzera. Mohammad Rezā Shah, dopo la presa del potere, abolì le restrizioni alle quali erano soggetti gli oppositori politici, che ebbero l'occasione di ritornare a partecipare alla vita pubblica del paese. Diversi giovani intellettuali, che non avevano potuto prendere parte all'esperienza del movimento costituzionale d'inizio secolo, intrapresero iniziative politiche e sociali e scrissero articoli nei quali divulgavano il loro pensiero; il clero sciita che era stato escluso per tutti gli anni precedenti, trovò l'opportunità per esercitare il proprio ruolo religioso e politico all'interno delle moschee e delle scuole confessionali. Quindi il parlamento acquistò più autonomia e nacquero nuovi partiti, creando una forma di pluralismo. La libertà politica si connesse velocemente alla società iraniana che, durante il regno di Qājār e quello di Rezā Shah, non aveva avuto alcuna esperienza, infatti vennero create le occasioni per la nascita di diversi partiti e correnti di tutti gli schieramenti ideologici e politici. Lo Shāh cercò di guadagnarsi la fiducia del clero sciita, revocando le leggi anti-clericali adottate dal padre. Restituì diversi terreni che erano stati confiscati dallo stato al clero, abolì la legge che proibiva l'utilizzo del velo alle donne e riconobbe autorevolezza ad alcuni Grandi Āyatollāh presenti nella città santa di Qom. Dunque il clero sciita, con queste nuove aperture, tornò al centro dell'attenzione e delle decisioni politiche del paese.³⁷¹

Durante il regno di Mohamad Rezā Shāh, al contrario di quello di suo padre, nacquero tanti partiti, tra loro, quelli provenienti dal campo nazional-democratico, sia partiti con tendenze comuniste sia islamiche. Dal partito socialista *Zahmatkeshān*

371 Keddie N. R., *Root of Revolution: An interpretative History of Modern Iran*, cit., pp.116-153.

(I Faticatori),³⁷² al partito islamico conservatore *Jāme'eh-ye Mojāhedīn-e Islam* (la società dei Combattenti dell'Islam),³⁷³ dal partito patriottico *Mellat*;³⁷⁴ al movimento dei *Fdāiyān-e Eslām* (i Sacrificati per l'Islam). In questo contesto, i partiti politici estesero la loro attività in tutto il paese e quasi tutte le forme di organizzazione politica vennero rappresentate. Ciò ha permesso di stabilire uno spazio pubblico pluralista a praticamente ogni concezione di ideologia politica: radicali, comunisti, liberali, conservatori, etnici, religiosi, regionali e a molte altre forme di organizzazione politica.

Questo clima ha portato alla formazione di una cultura politica basata su principi democratici e ad un discorso politico più aperto e comunicativo, che il sistema politico iraniano tradizionale autoritario e non partecipativo non aveva mai permesso.³⁷⁵

Il *Tudeh* era uno dei principali partiti di massa, più organizzato (fondato nel 1942) che in quel periodo aveva avuto una grande influenza sul movimento sociale e politico nazionale. Fu il partito che avrebbe portato in Iran il pensiero e la teoria del Marxismo-leninismo, il partito che avrebbe contribuito a influenzare il pensiero e la visione iraniana verso l'Occidente. Disponeva di sette seggi in Parlamento e tre dicasteri nel consiglio: Istruzione, Sanità e Commercio. Il partito *Tudeh* alla fine degli anni quaranta avrebbe sostenuto il movimento nazionalista che era guidato dal

372 Kāmrvā M., *Revolution in Iran: The Roots of Turmoli*, cit., 1990, p. 57. Il partito di *Zahmatkeshān* (I faticatori) è fondato nel 1949 a seguito della scissione di una parte del partito. Comunista *Tudeh*. I *Zahmatkeshān* rappresentava l'ala sinistra del fronte nazionale e seguivano un filone di pensiero socialista, ma anticomunista. Il partito godeva di una buona organizzazione e i suoi membri provenienti dal mondo universitario e da una piccola parte dei *bāzāri*. I loro obiettivi principali erano la costituzione di una forma di governo di "monarchia parlamentare", l'abolizione dei privilegi della classe nobile, il rafforzamento delle piccole imprese e l'indipendenza nazionale da tutti i tipi d'imperialismo, sia quello occidentale (europeo e statunitense) sia quello orientale (quello dell'impero sovietico).

373 Bahār M. T., *op.*, cit., p. 189. La società dei combattenti dell'Islam non era un partito vero e proprio, ma era stato fondato dal leader religioso più notato nell'epoca, l'Āyatollā Kāshāni, per rafforzare il suo potere e il suo margine d'influenza. I membri dei combattenti dell'Islam erano i seguaci dell'Āyatollāh e una parte dei *bāzāri*. Il loro scopo era quello di riportare la *Shari'a* come legge di Stato e di combattere le tendenze occidentalizzanti presenti nel territorio dell'Iran. A loro avviso, se la religione fosse diventata il fondamento delle decisioni socio-politiche e culturali, le problematiche della società iraniana sarebbe risolte.

374 Ivi. P.191. Il partito *Mellat* era stato fondato da Dāriush Foruhar nel 1951, uno degli uomini politici rilevanti nella politica iraniana della seconda metà del ventesimo secolo. Il suo partito seguiva l'ideologia del "pānirānismo" e si schierava contro la Corte, il comunismo, il capitalismo, le radici culturali arabe e la classe clericale sciita. Il suo programma prevedeva il ritorno ai valori iranici, senza seguire la "linea deviante" della cultura arabo-islamico. Dāriush Foruhar e il suo partito rimasero attivi fino alla rivoluzione islamica del 1979 e lo stesso Foruhar divenne uno dei membri del governo provvisorio post-rivoluzionario nel 1980.

375 Ali Mirsepāssi, *Intellectual Discourse*, cit., p. 68.

carismatico Muhammad Mossadeq.³⁷⁶ Il Partito Tudeh, tradotto in senso stretto come partito delle masse, venne fondato nel 1941 con l'obiettivo di continuare il lavoro del Partito comunista messo al bando in Iran, anche se il Partito non condivideva i principi comunisti come elemento fondamentale.

Il Partito venne inteso e concepito come un sostanziale rappresentante dell'attività intellettuale in campo sociale e politico dell'Iran, nei decenni che hanno portato alla rivoluzione del 1979 e le sue attività inclusero la creazione dei sindacati nei diversi settori e in particolare il movimento delle donne. La nascita del pensiero Marxista e socialista in Iran era in gran parte dovuto alle comunicazioni internazionali e alle rotte commerciali tra l'Iran ed i suoi vicini a nord, oltre ai principi del liberalismo e della democrazia. A seguito della persecuzione del governo sugli interventi dall'estero, sia sotto il governo Qājār sia sotto il regno di Rezā Shāh (1924-1941), il Partito comunista non fu in grado di mantenere un'organizzazione pubblicamente attiva. Tuttavia, dopo che Rezā Shāh venne forzato a prendere il potere nel 1941, il Partito *Tudeh* riuscì ad ottenere il riconoscimento come forza sociale e politica.³⁷⁷ All'inizio, i sindacati vennero stabiliti in tutto il paese, a seguito dalla partecipazione del partito alle elezioni parlamentari. Gli intellettuali erano una componente chiave del partito *Tudeh*, ed erano diventati il simbolo del cambiamento. Tutti questi movimenti hanno contribuito ad accrescere il valore del Partito come organo della società civile, oltre che un partito politico con obiettivi politici chiari. Il partito

³⁷⁶ Siavoshi S., *Azadi Melligari dar Iran*, (trad: Il Liberal nazionalismo in Iran), Teheran, Centro di studi sull'Islam e sull'Iran, 2001, pp. 56-58. Mohammad Mosadegh nel 1914 dopo la rivoluzione Costituzionale Persiana diventò uno dei membri del parlamento che criticò apertamente il governo per il potere interno e dopo avere lasciato il parlamento va in Europa ma sei anni dopo, su richiesta del nuovo primo ministro iraniano, tornò in Persia e divenne presidente della regione Fārs, nel centro di Persia, con il potere di Rezā Shāh e il suo colpo di stato emarginarono Mossadeq che aveva l'idei contro il nuovo monarca. Egli fu dei pochi parlamentari che non appoggiarono l'incoronazione di Rezā Shah, ritenendo un'azione contraria alla legge. Per le sue idee contrarie verso il fondatore dei Pahlavi si rimesse fuori dalla scena politico per ben quindici anni fino al 1941, quando l'esilio di Rezā Shāh e l'avvento di suo figlio al potere generarono in Iran un clima molto più aperto. Mossadeq nel 1943 si presentò come candidato indipendente alle elezioni parlamentari e fu il più votato nella capitale. Zahim. K., *Jebhey-e Melli Iran*, (trad.: *Il Fronte Nazionale dell'Iran*) Teheran, Irānmehr, 1999, P. 15. Il suo rientro in politica diede alle correnti politiche di matrice laica l'opportunità di riconoscersi in una personalità carismatica nazionalista e ben voluta dal popolo. Criticò il governo nel quattordicesimo parlamento, giudicando troppo vicino alla corte. La sua opposizione trovò l'appoggio del popolo in misura tale che nel 1947, quando il paese si preparava alle lezioni del quindicesimo parlamento, egli era diventato una delle figure più importante della politica iraniana. In seguito alla sua rielezione a deputato nel 1947, venne proposto come uno dei candidati per la carriera di Primo ministro, ma in quell'occasione non ottenne i voti sufficienti e venne superato dal suo rivale *Rezā Hekmat*. A partire da quell'anno fino al 1950 molti governi si succedettero e l'Iran visse in un clima politico interno che avrebbe riservato diverse sorprese.

³⁷⁷ Ābrāhāmiān E., *op., cit.*,

avrebbe così potuto presentare tre ministri nel 1946 durante il governo di Amad Qavām.³⁷⁸

Il partito comprendeva anche tanti intellettuali, individui che, a metà del XX secolo, occupavano una posizione di grande importanza nei circoli intellettuali dell'Iran. Più di tutto ci fu una partecipazione significativa dei membri del partito, con un ruolo attivo, nella rivoluzione del 1979. Tuttavia, dopo la rivoluzione, il Partito, avrebbe gradualmente perso il potere politico fino ad essere messo fuori legge dallo stato islamico. Tuttavia, gli individui, in particolare gli intellettuali pubblici affiliati, hanno svolto un ruolo significativo nella costruzione di movimenti sociali e politici in Iran, soprattutto per la partecipazione attiva delle donne alla vita politica e sociale.

4.5) Mossadeq, l'Organizzazione del Fronte Nazionale e il Movimento di Nazionalizzazione Petrolifera

Mossadeq, il quale si era dedicato alla politica nazionale fin dalla rivoluzione costituzionale del 1906, aveva ricoperto la carica di deputato parlamentare, governatore provinciale e ministro. Il partito *Tudeh* non rimase solo nelle sue attività. Negli anni '40 dopo la seconda Guerra Mondiale, una vasta coalizione delle forze nazionaliste ha creato il movimento politico del Fronte Nazionale, istituito da Mohammad Mossadeq. All'inizio, il partito *Tudeh* si opponeva a Mossadeq e al Fronte Nazionale, ma successivamente avrebbe partecipato alle coalizioni e sostenuto la nomina di Mossadeq come primo Ministro dell'Iran da parte del Parlamento, nel 1951. Forte di questi presupposti, Mossadeq, decise rapidamente di nazionalizzare l'industria petrolifera del paese.³⁷⁹ Considerato il padre del nazionalismo iraniano sia, per la sua rigorosa difesa del costituzionalismo in patria, sia per la politica estera basata sull'"equilibrio negativo", avrebbe garantito l'indipendenza del paese e la nazionalizzazione della *Anglo-Iranian Oil company*.³⁸⁰

378 Behrooz M., *Rebels With A Cause: The Failure of the Left in Iran*, I.B. Tauris Publisher, NY, 2000, p. 5.

379 Cottam R., *Nationalism in Iran*, university of Pittsburgh Press, 1964.

380 Avery P., Hambly G., Melville CH., *History of Iran, From Nader Shāh to The Islamic Republic*, New York, New York, Cambridge University Press, V. 7. 1991P.256. Mossadeq creò la National Iranian Oil Company (NIOC), la compagna petrolifera nazionale iraniana, e iniziò le trattative con Anglo-Iraniana Oil Company (AIOC) per un trasferimento non traumatico del controllo.

Le azioni di Mossadeq erano popolari tra le masse, inizialmente ricevendo un ampio sostegno da parte dei gruppi come il partito *Tudeh* e dei leader religiosi. Forte del sostegno del potere pubblico, “ogni volta che l'opposizione avesse alzato la testa, sia in parlamento sia a corte, avrebbe fatto un appello diretto al pubblico e si sarebbe affidato alle dimostrazioni popolari per portare i suoi avversari sotto la sua influenza”.³⁸¹ Per contro, le attività nazionaliste di Mossadeq e perfino la sua figura personale, vennero attaccate da diversi fronti, come ad esempio dagli enti stranieri che fino a quel momento avevano usufruito di uno status favorevole derivante dagli accordi con il regime dei Pahlavi, ed allo stesso tempo infastiditi dall'autorità indipendente che Mossadeq esercitava come primo ministro e da ciò che questo avrebbe implicato per l'autorità della monarchia, in futuro. Inoltre, l'evidenza della posizione del pensiero comunista in questa situazione, allarmava altri sostenitori. I disaccordi su questioni sensibili, come l'interpretazione delle leggi religiose, le tasse sul bazar, il sistema giudiziario e dell'istruzione, avrebbero causato fratture nel Fronte Nazionale, e portato i gruppi religiosi ad allontanarsi da Mossadeq.³⁸²

Inoltre, nonostante l'opposizione delle agenzie d'intelligence britanniche e americane nel 1953, Mossadeq propose una riforma della legge elettorale per l'abolizione della monarchia e dei grandi latifondi e mentre invocava lo scioglimento del Senato, chiese ai suoi sostenitori di dimettersi dal *Majles*, facendo venir meno il quorum richiesto.³⁸³ Nel luglio 1953, alcuni suoi sostenitori proposero la creazione di un comitato costituzionale di tipo presidenziale con il compito di esplorare la possibilità di sostituire la monarchia con una repubblica democratica. Il primo ministro Mossadeq chiese una consultazione popolare per sostenere la richiesta di uno scioglimento anticipato del Parlamento. Il colpo di Stato del 1953, venne descritto come una rischiosa iniziativa della CIA per salvare l'Iran dal comunismo, laddove, in realtà, si trattò di un'iniziativa congiunta anglo-americana per salvaguardare il cartello petrolifero internazionale. Dopo la destituzione Mossadeq, conferì illegittimità alla monarchia, collegò lo Shāh agli inglesi, alla *Anglo-Iranian Oil Company* e alle potenze imperialiste. Militanti del partito *Tudeh* furono arrestati in massa, ne seguì la distruzione delle loro organizzazioni, e perfino l'esecuzione dei

381 Ābrāhāmīān E., *A History of Modern Iran*, cit., p. 190.

382 Ābrāhāmīān E., *The 1953 Coup in Iran*, *Journal of Science & Society*, Vol. 65, No. 2 (Summer, 2001), pp. 182-215.

383 Siāvoshi S., *op., cit.*, pp. 55-56.

loro leader. Questa devastazione preparò la strada all'affermazione finale di un movimento religioso.³⁸⁴

Tutto ciò accadeva nel periodo 1941-1953. Gli intellettuali per decenni sono riusciti a mantenere ristretti i dibattiti ideologici che circondavano questioni come la relazione tra stato, mercato e società, ma questi dibattiti non sono rimasti isolati dai luoghi globali e nazionali, spingendo infine gli intellettuali a una riflessione sul pubblico. Il Fronte Nazionale era un bastione per gli intellettuali che avevano viaggiato o studiato in occidente e desideravano esplorare idee come la democrazia e la libertà all'interno di un quadro nazionalista. Inoltre, il Fronte Nazionale rappresentava una collaborazione che dimostrava la pratica della Società Civile e, sebbene fosse stato, per tutti gli intenti e gli scopi, reso obsoleto a seguito della rivoluzione del 1979, le sue idee si riproporranno ancora tre decenni dopo la Rivoluzione e saranno un elemento storico importante dell'Iran moderno. Questo periodo ha mostrato l'apparizione d'ideologie e gruppi potenti nella Società Civile in Iran. L'emergere di una Società Civile moderna nell'ultimo anno del regno di Rezā Shāh testimoniava la debolezza e l'incompatibilità delle idee religiose tradizionali con i cambiamenti moderni.

La Società Civile moderna dell'Iran che dominava il periodo democratico dell'alleanza degli 'Ulema e dei bāzāri fu emarginata e nuovi gruppi sociali costruirono una sfera politica moderna basata su moderni partiti politici, ideologie, e mass media. I nuovi partiti e le associazioni politiche, come il Partito *Tudeh* e il Fronte Nazionale, divennero più rappresentativi per la Società Civile moderna attraverso un cambiamento rapido e hanno avuto più successo nel parlare e mobilitare nuovi e vecchi gruppi sociali contro lo Stato.³⁸⁵

La presenza di istituzioni laiche e democratiche avrebbe fornito alla società iraniana una rara opportunità per entrare in una nuova fase nel processo politico. Data la relativa invisibilità della politica religiosa, c'era ogni ragione per essere ottimisti sul futuro moderno di una vita pubblica laica e democratica del paese. Diversi problemi all'interno del movimento progressivo hanno creato un'atmosfera ostile a Mossadeq: il sospetto del partito *Tudeh* per i suoi sentimenti filo-americani,³⁸⁶ la

384 Ābrāhāmīān E., *Iran between tow revolution*, cit., p. 318.

385 Kamālī M., *Revolutionary Iran, op., cit.*, p. 163.

386 Cottam R., *Nationalism in Iran, cit.*, pp. 2011-2016.

forte influenza delle politiche estere sovietiche, la natura ambivalente della coalizione del Fronte Nazionale e le tensioni tra le forze radicali-nazionaliste dei leader religiosi; ciascuno di questi fattori hanno contribuito alla caduta del movimento democratico.³⁸⁷

"La caduta di Mossadeq doveva avere conseguenze diffuse per lo sviluppo politico iraniano nel resto del ventesimo secolo e indubbiamente avrebbe portato direttamente alla rivoluzione del 1979".³⁸⁸ Tuttavia il colpo di stato del 1953 mise fine alle sfide del potere democratico del periodo 1941-53.

4.6) La Rivoluzione Bianca e il Partito di *Hezbe Rastākhiz*

Nel periodo 1953-75, Mohammad Rezā Shāh cercò di potenziare i tre pilastri che sostenevano il suo governo: l'esercito, la burocrazia e il clientelismo.³⁸⁹ Il suo regno fu una continuazione di quello di suo padre, l'apparato militare continuò a occupare una posizione centrale e lo Shāh iniziò la nuova era restituendo al ministero della Difesa la denominazione di ministero della Guerra, per rendere chiaro che i civili non dovevano intromettersi nelle questioni militari; per quanto riguarda il secondo pilastro, con lo sviluppo della burocrazia statale, operato dallo Shah, venne incrementato il numero dei ministeri, passando da dodici a venti, inoltre lo stato finanziava indirettamente un certo numero di istituzioni parastatali: la banca centrale, la banca per lo sviluppo industriale e minerario, ecc; anche il terzo pilastro subì un potenziamento altrettanto straordinario. Creato nel 1958 come organizzazione benefica esentasse, la Fondazione Pahlavi esordì acquisendo l'amministrazione fiduciaria, per conto della nazione, dei latifondi del precedente Shāh. Lo Shāh con la sua influenza usò questi tre pilastri per formare (riempire) il Consiglio dei Ministri e il Parlamento con funzionari di fiducia. Si fece promotore di una revisione alla Costituzione conferendo a se stesso l'autorità di nominare i primi ministri: degli otto uomini che guidarono il governo tra il 1953 e il 1977, tutti, tranne due, erano suoi protetti. Gli unici due ministri indipendenti erano, il generale

387 Per un maggiore approfondimento sul partito *Tudeh Vedi: Jāmi, Gozashteh Gheaghe Rahe Āyandeh Ast, The Past Is the Light of the Furure*, Teheran, Ghoghnoos, 1978.

388 Ansrāi A., *Iran, Islam and democracy: The politics of managing change*, London: Royal Institute of International Affairs, 2000, p. 34.

389 Ābrāhāmian E., *Iran between two revolutions*, cit., p. 535.

Fazlollāh Zāhedi – (scelto dalla Cia, dal Mi6 per portare avanti il colpo di stato), (lo Shāh per rendere ben chiaro il processo di revisione mise Zāhedi al posto del primo ministro, nel periodo 1953-1955, durante una sospensione dei lavori del Parlamento) – e Ali Amini, quest’ultimo imposto allo Shāh dall’amministrazione Kennedy nella speranza che la riforma fosse approvata. Tutti gli altri sei premier vennero nominati dallo Shāh. Questi premier avrebbero usato la loro influenza per affollare il gabinetto e il Parlamento di clienti. Vennero inoltre modificate le dimensioni del *Majles*, che passò da 136 a 200 deputati e la sua durata fu elevata da due a quattro anni.³⁹⁰ I senatori e i deputati del *Majles* erano prevalentemente professionisti e funzionari di carriera, che seguivano tutti la supremazia dello Shāh. Il *Majles* fu diviso in due grandi blocchi: la maggioranza formata dal partito nazionale (*Melliyun*) “governativo”;³⁹¹ e il secondo gruppo rappresentato dal partito di *Mardom* “opposizione”, era quello che formava la minoranza di ‘*Amal*. Lo Shāh con l’aiuto dei servizi segreti (*SAVAK*)³⁹² controllava le elezioni stabilendo le candidature nei vari partiti. Nella ventesima elezione del *Majles*, il partito di *Mardom* riuscì a conquistare solo 47 seggi. Il popolo, che aveva partecipato a una votazione diretta ed esprimeva con forte volontà la vincita dell’unico partito oppositore del governo, dopo i risultati delle elezioni, diede vita a proteste e ad accuse verso il governo per brogli elettorali, e venne richiesto l’annullamento delle elezioni. In seguito i membri del partito vincitore (*Melliyun*) furono destituiti contro la loro volontà e Manuchehr-e Eqbāl che aveva assunto la carica di primo Ministro nel 1955 da General Zāhedi, dovette lasciare l’incarico. Lo Shāh nominò Sharif Emāmi come Premier, così che la ventesima elezione parlamentare nel suo modello multipartitico rappresentò un fallimento.

Nel 1963 lo Shāh percepì che il clero rappresentava un ostacolo al progresso del paese anche perché fu il periodo in cui Khomeini sviluppò la sua interpretazione dell’Islam sciita e l’idea di *Hokhumat-e Islami* (Il “governo del giureconsulto”: il

390 Art.5 costituzione della monarchia.

391 Kātouziān H., *Mussaddiq and the Struggle for Power in Iran*, Tauris, London, 1990.

392 Saikal A., *The Rise and the Fall of Shah*, Princeton University Press, 1980, pp. 62-65. Nel 1957 lo Shāh elaborò una politica nuova sulla sicurezza interna, istituendo organizzazione per la sicurezza interna e per l’intelligence, ovvero la nota polizia segreta denominata SAVAK (è l’abbreviato si “*Sāzemān-e Ettelā’āt va Amniat-e Keshvar*” che significa “l’organizzazione per la sicurezza e per l’intelligenza del paese”). Questa organizzazione si interessava alle attività clandestine dei gruppi di opposizione interna, con particolare riferimento al partito comunista del quale lo Shāh, a causa dei sovietici, aveva sempre grande timore.

governo islamico) sotto il titolo di *velāyat-e faqih* (supremo leader).³⁹³ Nel novembre 1965 Khomeini fu costretto all'esilio in Iraq, nella città santa di Najaf, dove è venerata la tomba del primo Imam sciita Ali e nel 1978 si spostò a Parigi fino allo scoppio della rivoluzione del '79.³⁹⁴

Alla metà degli anni settanta, le tensioni tra stato e società avevano raggiunto il punto di rottura. Il partito *Mardom* – l'opposizione politica – vinse inaspettatamente le elezioni, presentando candidati con legami poco significativi con la corte. Queste vittorie imprevedute sconvolsero lo Shāh e la SĀVĀK come anche il primo ministro e il suo partito *Iran-e Novin (Melliyun)*. Le proteste si moltiplicarono ulteriormente quando, nel mezzo di questi eventi, il leader del Partito *Mardom* rimase ucciso in un incidente stradale. Il bipartitismo stava chiaramente crollando. Il sistema politico denunciava la pressante necessità di riforma.

Nel 1975 per volere dello Shāh il Partito di *Mardom* insieme al Partito *Iran-e Novin* si unirono in un unico Partito della Rinascita (*Hezb-e rastākhiz*). Lo Shāh annunciò che in futuro l'Iran sarebbe diventato uno stato con un partito unico;³⁹⁵ che tutti gli aspetti della vita politica sarebbero ricaduti sotto il controllo del partito; che tutti i cittadini avrebbero avuto il dovere sia di votare nelle elezioni nazionali sia di aderire al partito; che coloro che non volevano entrare nel partito erano sicuramente "occulti"; e che questi "traditori" avrebbero potuto scegliere se andare in prigione o lasciare il paese immediatamente.³⁹⁶ Il partito organizzò il segretariato generale con a capo Amir Hoveidā, vennero creati due comitati, uno esecutivo di 50 membri e un comitato generale di 150 membri i cui membri erano rappresentati dall'ex leader

393 Khomeini R., *Velāyat-e faqih. Hokumat-e Eslāmi* (trad.: *Il Governo del Giureconsulto. il Governo islamico*) Teheran, editore Golrang, 1978. P.169. Secondo Khomeini è impensabile che, dopo l'Occultazione del Dodicesimo Imam, Dio abbia abbandonato gli uomini a se stessi; né, tanto meno, che abbia lasciato la "comunità migliore" sotto il dominio dei nemici dell'Islam: il processo di trasmissione dell'autorità legittima non può essersi interrotto con la cesura dell'Occultazione. In assenza del Dodicesimo Imam, afferma Khomeini, con i dotti religiosi, gli Ulema- in particolare il migliore tra essi per sapere e capacità politica-, a dover governare. Ciò non significa che, durante l'Occultazione, il "giusto *faqih*" abbia la medesima autorità e lo status dei primi dodici successori del Profeta; ma che esercita temporaneamente, la funzione. Questo principio prender il nome di *velāyat-e faqih*.

394 Moin B., *Khomeini, Life of the Āyatollāh*, I. B. Tauris, London, New York 1999, p. 92.

395 Bahār M. T., *op. cit.*, p. 190. L'idea di un partito unico diffusero in Iran quando alcuni giovani laureati tornarono dall'America ed entrarono in commissione governative di esperti, seguendo studioso politico di Samuel Huntington per lo sviluppo politico con una modernizzazione rapida in ambito economico e sociale, ma in terzo mondo il governo per avere una stabilità politica doveva creare un stato sotto di un partito unico in cui il partito unico sarebbe servito come le game organico con il paese, mobilitando la popolazione, trasmettendo ordini dall'alto verso passo e nello stesso tempo coinvolgendo gli interessi dal basso verso alto.

396 Ābrāhāmian E. *Iran between two Revolutions, cit.*, p. 542.

del partito *Iran-e Novin* e del Partito *Mardom*. Tra gli obiettivi del partito vi era quello di instaurare uno Stato centralizzato democratico. Si cercò di realizzare dei legami di comunicazione tra il governo e la popolazione. Il Partito durante il suo lavoro costruì una struttura articolata nell'intero territorio statale, reclutò quasi tutti i deputati del *Majles*, si espresse anche in termini critici nei confronti dell'apparato religioso, proclamò lo Shāh leader "spirituale" oltre che politico. Lo Shāh realizzò alcune riforme in materia di diritto di famiglia contravvenendo alla *Shari'a* su un certo numero di temi sensibili. Questa legge stabiliva che gli uomini non

potavano divorziare senza un motivo ritenuto valido dai tribunali per la famiglia, non potevano prendere nuove mogli senza il permesso scritto delle mogli precedenti, le mogli avevano il diritto di inoltrare istanza di divorzio e di lavorare fuori casa senza il permesso dei mariti. Lo Shāh creò anche un ministero per la questione femminile; promosse il ruolo delle donne per partecipare alle attività sociali, politiche e al processo di alfabetizzazione; inoltre, l'età minima per il matrimonio fu portata da quindici a diciotto anni per le donne e da diciotto a venti per gli uomini; permise la realizzazione di consultori per il controllo delle nascite e consentì l'aborto entro le prime dodici settimane; diede istruzioni ai tribunali affinché fossero più scrupolosi nell'applicare la legge per la tutela della famiglia del 1967.³⁹⁷

Gli "Ulema reagirono aspramente contro il Partito della Rinascita. Molti dei *mujtahed* più illustri emanarono una *Fatwa* dichiarando il partito della Rinascita in contrasto con la legge costituzionale, con gli interessi dell'Iran e con i principi dell'Islam. Il partito, che non aveva potuto mantenere promesse sulla stabilità della monarchia, instaurando legami tra la monarchia e la popolazione, consolidando il controllo sugli impiegati pubblici, sui lavoratori delle fabbriche, sulle strutture religiose, venne visto come una formazione per consolidare il regime e rafforzare la monarchia e, più di tutto, per imporre il governo di Pahlavi. Tutto ciò, insieme ai problemi relativi ai rapporti con la componente religiosa del paese, condusse ad una grande protesta in cui si venne a determinare la caduta della monarchia.³⁹⁸

397 Bashiriye H., *op., cit.*, p. 245.

398 Shevlin N., *Journal of Constitutional law*, university of Pennsylvania, Vol.1:2, 1998, p. 360.

La Rivoluzione Bianca consistette infatti in una serie di riforme per modernizzare l'Iran attraverso cambiamenti sociali ed economici, includendo anche la riforma del territorio, la privatizzazione, il suffragio femminile e le riforme del benessere. Ma il risultato della Rivoluzione Bianca fu strettamente legato all'impossibilità della monarchia Pahlavi di mantenere le promesse. I metodi autocratici dello Shāh sin dall'inizio causarono le ire dell'opposizione, con attacchi alla credibilità dello Shāh contro l'ombra dei potenziali vantaggi della riforma.³⁹⁹ I cambiamenti sociali e politici che, su larga scala, avvennero nel paese, avrebbero dato spazio alla Rivoluzione islamica. La monarchia Pahlavi era durata quasi cinquanta anni. Con la rivoluzione islamica, alla fine degli anni '70, si aprì una fase nuova della politica Iraniana e una nuova transizione costituzionale.⁴⁰⁰

4.7) Alla vigilia della rivoluzione islamica: la Società Civile contro lo Shāh

All'inizio della Rivoluzione islamica la Società Civile Iraniana contraria allo Shāh apparteneva significativamente a quattro gruppi, il primo era il partito del Fronte Nazionale e il Movimento della Liberalizzazione di Iran. Il FN era fondato su principi nazionali contrari all'imperialismo straniero, con l'obiettivo della nazionalizzazione dell'industria del petrolio durante il periodo 1947-53, anche se questo non ha mai preso una posizione apertamente contraria all'occidente.

Mehdi Bazargan, uno dei ministri di Mossadeq nel periodo 1951-53, sarebbe diventato il leader del MLI e poi primo ministro della repubblica islamica. I sostenitori di questi due gruppi liberali appartenevano alla classe media e moderna come avvocati, insegnanti, professori, studenti e mercanti.

Il secondo gruppo, *Fadāiān-e Khalq*, vicino alle organizzazioni marxiste, era frequentato dalla maggior parte di studenti superiori e da giovani appartenenti alla classe media.

Il terzo gruppo, *Mojāhedīn-e Khalq*, composto da Islamisti moderni con programmi riconducibili all'Islam socialista, veniva frequentato da alcuni giovani, insegnanti e studenti superiori.

399 Heisey D. R. & Trebing J. D. *A comparison of the rhetorical visions and strategies of the Shah's White revolution and the Āyatollāh's islamic revolution*, Published online: 02 Jun 2009, pp. 158-174

400 Ābrāhāmīān E., *Iran between Tow Revolution*, cit., capitolo IX.

I due ultimi gruppi erano piccoli e avevano un accesso limitato da parte di intellettuali e studenti. Questi ultimi gruppi sono conosciuti per aver mosso le armi contro il regime dello Shāh. I loro principali leader e gli attivisti funzionali sono stati arrestati e imprigionati causandone l'indebolimento dell'organizzazione.⁴⁰¹

L'ultimo gruppo rappresentato dal clero, presentava una frammentazione interna in tre diversi sottogruppi contrari allo Shāh e caratterizzati da una scarsa unione a livello di posizione sociale e dell'interpretazione dell'Islam. Il primo sottogruppo apparteneva al clero radicale, con importanti esponenti come l'Āyatollāh Khomeini, Tāleqāni e Montazeri, che non avevano accettato nessun accordo con lo Shāh. Lo stesso Tāleghāni era un leader religioso e politico rispettato che collaborava con Mossadeq il FN, e che più in là sarebbe diventato il punto di collegamento tra Khomeini ed i liberali del FN e del MLI. Il secondo sottogruppo era composto da un clero moderato, di cui ricordiamo l'Āyatollāh Shariatmadari, sostenitore di un compromesso con lo Shāh in base della costituzione del 1906. L'ultimo e terzo sottogruppo comprendeva il clero tradizionale, rappresentato dagli Āyatollāh Khorāsāni e Golpāyegāni. Sulla base di queste suddivisioni possiamo affermare che gli avvenimenti che hanno condotto alla rivoluzione islamica dell'Iran, trovano il loro fondamento nella base sociale rappresentata da tutto il clero insieme ai gruppi tradizionali della classe media della società, dal gruppo della classe media moderna nonché dalle organizzazioni come il FN e il MLI.⁴⁰²

4.8) La Società Civile e la rivoluzione islamica

Sia durante la rivoluzione costituzionale sia durante la rivoluzione islamica sono stati gli 'Ulema e i bāzāri i fattori chiave per le condizioni socio-politiche e lo sviluppo. Anche se i due gruppi tradizionali hanno avuto obiettivi diversi nel percorso storico, nella prima rivoluzione costituzionale del 1906 i due gruppi si sono riuniti per ridurre il potere della monarchia e l'influenza del potere straniero sull'economia del paese e nella seconda rivoluzione dell'79 i due alleati si sono orientati per rimuovere lo Shāh e la Monarchia.⁴⁰³ Gli 'Ulema che per più di

401 Ibid.

402 Ibid.

403 Gheissari A., Nasr V., *Democracy in Iran: History and the Quest of Liberty*, UK, Oxford University Press, 2006, pp. 67-68.

cinquanta anni, durante il periodo di modernizzazione di Pahlavi, furono limitati e marginalizzati dalle loro posizioni permanenti della Società Civile Iraniana, avevano una forte motivazione per la rivoluzione e la ripresa dei loro antichi privilegi, non solo per diventare leader spirituali, ma anche per detenere il potere politico. Il loro principale obiettivo era quello di usare questo potere per ricostruire uno stato e una società a favore della nuova idea dell'ordinamento universale islamico. Pertanto, il clero doveva modificare o riformulare le idee religiose e tradizionali verso la modernità, per essere legittimate e accettate dalla Società Civile moderna iraniana.⁴⁰⁴

Nel periodo prerivoluzionario islamico (1970-1979), il clero aveva le idee chiare e aveva persino preparato un'alternativa alla monarchia, diffondendo questo pensiero, in un linguaggio comprensibile, tra la popolazione durante le proteste e nelle aree urbane, mentre i gruppi liberali come il Fronte Nazionale e il Movimento Liberale dell'Iran non riuscivano ad offrire una teoria indipendente o un'alternativa popolare realistica per il potere politico. Dall'altra parte i bāzāri erano sempre il potere dominante nell'economia iraniana, nonostante le riforme di modernizzazione dello Shāh che avevano colpito i piccoli mercanti con un effetto negativo su tutti i bazar dell'Iran.⁴⁰⁵

In effetti i bāzāri, che erano visti nella società iraniana come i commercianti tradizionali e fedeli all'Islam, continuavano a finanziare gli attivisti religiosi e i luoghi religiosi; nella cultura Iraniana dell'epoca essere un commerciante buono non significava avere un successo solo economico ma bisognava essere anche un buon praticante religioso, quindi notevoli erano le collaborazioni con il clero per dimostrare i fatti di buona fede. Il bazar era dipendente dal clero per la legittimità sulle attività economiche e il clero era dipendente dal loro potere economico per stabilire e mantenere le scuole religiose, gli istituti e tutte le attività religiose.⁴⁰⁶ Pertanto, tra i due esisteva un rapporto reciproco di scambi di favori, e questo fenomeno, ancora oggi, esiste nella società iraniana, soprattutto nei paesi più piccoli e nei villaggi che seguono il modello tradizionale per la vita quotidiana.

404 Bashiriye H., *op.*, cit., p. 260.

405 Si Veda: Zibākalām S., *Moghadamehi bar Enghelāb-e Eslāmi* (trad.: Un Introduzione sulla Rivoluzione islamica), Teheran, Rozaneh, 2011.

406 Ibid., Ābrāhāmiān E., *Iran between Tow Revolution*, cit., p. 432.

I due gruppi tradizionali hanno rafforzato la loro alleanza e si sono avvicinati durante il processo di modernizzazione del paese e della politica, proposto dallo Shāh. La secolarizzazione delle scuole, lo sviluppo capitalistico tramite le industrie e le banche, gli accordi con l'estero, con minima considerazione sulle reti tradizionali dell'economia e della religione del paese, e i profitti derivanti dal petrolio hanno dato una spinta quotidiana verso l'indipendenza economica dello Shāh dai bāzāri. Il Bazar è diventato una fonte economica strategica durante la rivoluzione islamica, per il clero, un luogo di riunione degli attivisti contrari allo Shāh, nonché rifugio segreto per le persone che fuggivano dall'autorità dello Shāh, e specialmente dai servizi segreti (SĀVĀK). Una società tradizionale a tutti gli effetti ma in pieno sviluppo, nell'aspetto legato all'autorità, ha creato gli spazi in cui gli 'Ulema sono riusciti a costruire una rete di comunicazione e alleanze con diversi gruppi come professori, ingegneri, lavoratori, rappresentati attraverso il FN e il MLI. Questa alleanza con le opposizioni dava la possibilità agli 'Ulema di convincere i paesi occidentali che il loro movimento aveva come obiettivo la democrazia. Tuttavia la mancanza di un'alternativa, il carattere tradizionale della società e il basso livello di sviluppo, hanno costretto i vari gruppi oppositori ad accettare Khomeini, prima della rivoluzione, come il leader spirituale. In realtà Khomeini sviluppò una nuova idea di governo religioso accanto ad una politica moderna e popolare, dando al clero radicale la possibilità di partecipare attivamente alla politica moderna.⁴⁰⁷

L'altro gruppo che partecipava attivamente alle attività contro lo Shāh erano gli studenti universitari; dal colpo di stato del 1953, fino al 1979, l'università fu il luogo principale di manifestazioni e proteste che spesso e volentieri venivano soppresse dalla polizia e dai servizi segreti. La maggior parte dei gruppi oppositori come il partito *Tudeh*, il Fronte Nazionale e il Movimento Liberale dell'Iran erano associati al mondo universitario.⁴⁰⁸ Specialmente gli studenti che stavano all'estero per studiare, criticavano apertamente il regime dello Shah. Quando Khomeini venne esiliato a Parigi, gli studenti e i membri dei gruppi oppositori si resero protagonisti di incontri continuativi con lui; tra questi i gruppi come *Etehādiy-e Anjomanhāy-e Eslāmi Daneshjuyān Irāni* (Unione delle Associazioni islamiche degli Studenti

407 Zibākalām S., *Moghadamehi bar Enghelāb-e Eslāmi* (trad.: Un Introduzione sulla Rivoluzione islamica), cit., pp. 126-127.

408 Gheissari A., *op.*, cit., p.76.

Iraniani) in Europa e America, *Nehzat-e Āzādi* (il Movimento della Libertà), *Jebh-ye Melli*, (Fronte Nazionale) e tanti altri gruppi e partiti.⁴⁰⁹

E fu in questo ambito che venne presentato il primo preambolo per la Costituzione e il governo islamico.

La situazione dell'Iran, dal punto di vista internazionale, è stata inoltre, causa di conflitti, durante la guerra fredda; i due poli della politica internazionale, gli Stati Uniti e in generale l'occidente e la Russia erano particolarmente interessati alla scena geopolitica e al destino di un paese produttore di petrolio come l'Iran. L'Unione Sovietica propagandava contro gli 'Ulema radicali ed era favorevole alla monarchia costituzionale; preoccupava il rafforzamento del potere degli 'Ulema e un governo islamico. Dall'altra parte gli Stati Uniti preferivano gli 'Ulema ai comunisti e agli altri gruppi di sinistra.

In tutto, i protagonisti della rivoluzione hanno dimostrato che l'unione tra la Società Civile moderna e tradizionale era la chiave principale per la vittoria. Gli obiettivi della rivoluzione non avrebbero potuto essere realizzati se i due gruppi, soprattutto quelli liberali del FN e del MLI, non fossero stati continuamente attivi, durante tutto il periodo del regime dello Shāh, per la realizzazione dei valori liberali e di democrazia. Anche se non c'erano intenzioni rivoluzionarie per cambiare il regime, bensì progetti di riforma strutturale con l'obiettivo di creare un sistema di governo democratico, avrebbero dato il loro appoggio nella partecipazione alla Rivoluzione islamica con la condizione principale di un accesso a elezioni libere.⁴¹⁰

La Società Civile moderna ha dimostrato il suo potere e l'interesse per un cambiamento chiaramente visibile durante la rivoluzione contro lo Shah. La partecipazione di massa della classe media e moderna nelle manifestazioni pacifiche contro lo Shāh e i suoi blocchi per la democrazia e la libertà, hanno allertato Khomeini, particolarmente per ciò che concerneva le richieste democratiche. Durante la negoziazione tra i diversi gruppi nazionali, liberali e religiosi, Khomeini ha cambiato la sua idea di un governo islamico come unica alternativa alla monarchia e ha accettato l'idea della Repubblica. Con la conferma che il leader del FN Mehdi Bāzargān sarebbe diventato primo ministro della Repubblica islamica,

409 Zibākālām S., *Moghadamehi bar Enghelāb-e Eslāmi* (trad.: Un Introduzione sulla Rivoluzione islamica), cit., il sesto capitolo.

410 Kamāli M., *Revolutionary Iran: Civil Society and State in the Modernization Process*. cit., p. 207.

Khomeini si è riuscito a guadagnare l'appoggio della massa a pochi giorni dalla vittoria della rivoluzione islamica.

Nonostante tutte le interviste e i discorsi sostenuti da Khomeini, in cui affermava di voler fondare un ordinamento nuovo per l'Iran, in cui tutti i gruppi potessero avere uguali diritti subito dopo la rivoluzione, il clima sarebbe cambiato portando ad un governo islamico estremista. La lotta rivoluzionaria ha condannato i militari di cui prima erano stati garantiti il diritto alla vita e la loro posizione di neutralità, da parte del FN. Molti di loro infatti, dopo la rivoluzione, vennero fucilati, dopo la condanna del Comitato degli Imam. Bani Sadr, primo presidente della Rivoluzione islamica avrebbe poi condannato questo comportamento, definendolo fuori dalla legge ed atto di violazione dei principi e dei valori rivoluzionari, Affermando di aver appreso la notizia dai giornali e di essere stato tenuto all'oscuro dei fatti.

L'altro gruppo che ha avuto grande importanza nelle sfide affrontate dal Paese dopo la rivoluzione sono state le donne. Le donne iraniane, sia quelle con idee più moderne sia quelle più tradizionali, hanno preso parte in maniera significativa alle manifestazioni e schierandosi contro il regime dello Shāh.

Lo slogan principale dei manifestanti era: *Istiqlāl, Āzādi, Jumhuri* (Indipendenza, Libertà, Repubblica). Nell'ultima fase della rivoluzione il nome della Repubblica sarebbe stato modificato in Repubblica islamica con l'appoggio dei leader religiosi e delle loro associazioni.⁴¹¹

Dopo la rivoluzione islamica, la situazione delle donne necessitava di risposte chiare. Anche se khomeini avrebbe dichiarato che le donne dovevano partecipare attivamente alla vita della società, soprattutto avere diritto al divorzio, pian piano sarebbero state approvate leggi restrittive dei diritti delle donne, come ad esempio il *Hejāb* obbligatorio e l'impossibilità di esercitare la carica di giudice, ma semplicemente di segretario dei giudici o degli avvocati. Nonostante tutte le manifestazioni, specialmente quella del 8 marzo del '80. (Nel '79 Khomeini nell'intervista al giornale di sinistra libanese Al-safir, avrebbe dichiarato che le donne erano libere di usare o meno il chador).⁴¹²

411 Foran J., *op.*, cit., p. 199.

412 Ivi. p. 210.

Comunque sia, era evidente all'inizio del processo di cambiamento del regime, che le fazioni islamiche, che facevano parte della maggioranza dei gruppi coinvolti nelle proteste contro il regime dello Shāh, avrebbero assunto un ruolo dominante.

Il ruolo dei bāzāri nel controllo della sfera pubblica, sarebbe stato ridimensionato a causa della loro politica contraria alla riduzione dei prezzi, un atteggiamento inteso come una mancata collaborazione a favore della rivoluzione, portando così ad una loro esclusione durante i primi anni, con l'accusa da parte del clero radicale di non poterli accettare come parte del potere. L'obiettivo di Khomeini e del clero radicale era quello di eliminare tutti quegli elementi sociali e politici che potevano rinforzare la separazione tra il governo islamico e la società civile. Comunque sia la Società Civile moderna e quella tradizionale erano considerate non necessarie per il nuovo sistema. L'esclusione della Società Civile dalla partecipazione alle decisioni e agli organi esecutivi doveva essere istituzionalizzata tramite strumenti moderni quali le elezioni e la Costituzione. Il passaggio dall'assemblea costituzionale ad un'assemblea costituita da esperti religiosi è stato un passo importante nell'esclusione dei liberali e delle opposizioni al clero radicale.

Soprattutto quando Khomeini dichiarò: 'Se la costituzione non sarà islamica, né io né la gente lo approveremo'.⁴¹³ La rivoluzione, cui una parte importante dei gruppi urbani aveva partecipato e contribuito per rovesciare lo Shāh, aveva portato alla creazione di un governo islamico in cui il clero radicale aveva conquistato quasi tutti gli organi di influenza. Il rapporto tra la Società Civile e lo Stato, sin dai primi mesi successivi alla rivoluzione, cominciò a prendere strade diverse e direzioni contrarie agli obiettivi principali della rivoluzione. L'obiettivo principale era quello di costruire uno stato teocratico islamico basato sul sistema legale e sul controllo ideologico.

In tutto ciò, la rivoluzione avrebbe portato ad una rapida trasformazione della struttura socio-politica, delle istituzioni e di nuovi valori favorevoli alla nuova struttura ideologica.

413 Kamāli. P., *op.*, cit., p. 219

4.9) La Costituzione e la Riforma Costituzionale del nuovo governo Iraniano

Nonostante l'evidente scontro tra il governo liberale e gli Ulema, nel 1979, con l'annuncio di Khomeini e del suo primo Ministro Mehdi Bāzargān, il paese si preparava a votare per il referendum, sull'istituzione di una repubblica islamica, anche se Bāzargān, con l'idea di una terza scelta di una repubblica democratica islamica, si sarebbe posto in contrasto nei confronti di Khomeini. Khomeini respinse queste proposte e dichiarò il termine "democratico" troppo occidentale; aggiunse, inoltre, che "quelli che pretendono una cosa del genere non sanno nulla dell'Islam, l'Islam non ha bisogno di aggettivi come democratico,⁴¹⁴ proprio perché l'Islam è tutto".⁴¹⁵ Qualche giorno dopo Bāzargān avrebbe sottoposto ad ispezione proprio la questione del referendum, in cui il popolo avrebbe dovuto scegliere il modello di repubblica per lo stato, rispondendo alla domanda della repubblica islamica 'sì' o 'no', l'unica soluzione importante anche per i liberali che volevano una repubblica democratica. Il 1° aprile fu approvato il referendum con un totale del 98,8⁴¹⁶ per cento a favore della Repubblica islamica, con la partecipazione di venti milioni – su un elettorato di ventuno milioni di elettori⁴¹⁷. Uno degli slogan più significativi usati dalla popolazione contro lo Shāh nelle manifestazioni era: "*Esteghlāl, Āzādi, Jomhuri Eslāmi*", traducibile in "Indipendenza, Libertà, Repubblica islamica", frase che dimostrava i valori rivoluzionari. Il Popolo Iraniano vedeva il termine Islam come una parola positiva e potente per far cadere la monarchia, ma in realtà avrebbe votato per il referendum, quasi inconsapevole del significato di una repubblica islamica. Il risultato confermava una forma di teocrazia che univa tratti di una repubblica, come il diritto di voto universale, con un governo unico di sistema islamico sciita.

414 Arjomand S. A., *The Turban for the Crown the islamic Revolution in Iran*, cit., p. 137.

415 In giornale di "Ettelā'āt", 1° marzo 1979.

416 Art.1., costituzione iraniana, 1989. Teheran.

417 Shirāzi A., *op.*, cit., P. 27. Il quesito posto dal referendum lasciava la possibilità di scegliere solamente tra Monarchia e Repubblica islamica, e a favore di quest'ultima Khomeini reiterava le sue dichiarazioni di voto invitando direttamente o indirettamente la popolazione a seguire. R. M. Khomeini, *Sahifeye Nur*, (trad.: I libri illuminati, n. d. a), Centro culturale della rivoluzione islamica, V.22, P.81, 207. Il referendum fu boicottato da singole personalità e da piccole organizzazioni democratiche o comuniste, fra cui la Jebhe-ye Demokrātik-e Melli, il Sāzemān-e fedāiyān-e Khalq, L'Hezb-e Demokrātik-e Kordestān. Fu invece votato, oltre che da quelli di tendenza religiosa, anche da forze secolari quali la Jebhe-ye Melli, L'Hezb-e Mellat-e Iran, i maoisti della vecchia Confederazione degli Studenti Iraniani e il filosovietico Hezb-e Tudeh Iran. Come queste, parteciparono votando sì alla Repubblica islamica il Sāzemān-e Mojāhedin-e Khalq-e Iran e Hezb-e Jomhuriye Khalq-e Mosalmān.

Khomeini diede un termine di 2 mesi a partire dall'elezione dell'Assemblea costituente, per lavorare sulla Costituzione. Sul processo di creazione dell'Assemblea degli esperti, i membri del consiglio rivoluzionario erano d'accordo nello scegliere un rappresentante per ogni mezzo milione di abitanti per ogni regione dell'Iran, pertanto si raggiunse il numero di 73 rappresentanti in tutto il paese. Parteciparono diversi gruppi e partiti in modo da dover consegnare i nomi dei rappresentanti del proprio partito formato con una lista aperta. Le elezioni si sarebbero dovute svolgere in un solo giorno e il ministero dell'interno aveva l'incarico di controllare la procedura dell'elezione. Per essere candidato bastava essere iraniano, avere più di 30 anni, accettare la repubblica islamica, essere conosciuti nell'ufficio elettorale di sezione e conoscere la politica, la società e la geografia del paese; gli elettori dovevano essere iraniani e avere più di 16 anni. Gli elettori dovevano votare il loro candidato preferito scegliendo tra i candidati presentati dalle liste dei partiti, con un voto segreto e diretto.

Il 3 agosto veniva eletta direttamente dal popolo un'Assemblea costituzionale (esperti) composta da 73 rappresentanti.⁴¹⁸ Gli esponenti di questa assemblea si suddivisero in quattro gruppi: a) gli intellettuali islamici b) gli scienziati religiosi che avevano avuto un ruolo attivo nella rivoluzione islamica, c) gli attivisti politici residenti in Iran, d) un gruppo di tradizionalisti estremisti che avevano preso attivamente posizione a favore del nuovo stato islamico.

Il partito degli Islamisti (religiosi) ottenne la vittoria con 58 candidati vincitori (Rohāniyun: possesso di studi religiosi) su un totale di 73 membri. Quindi gli eletti comprendevano quindici *āyatolāh* (letteralmente "segno di Dio")⁴¹⁹ quaranta *hojatolleslām* (letteralmente "prova dell'Islam")⁴²⁰ e undici laici strettamente legati a Khomeini. L'Assemblea degli esperti si mise all'opera per stendere la Costituzione islamica. Il documento si occupava in ogni capitolo di una questione giuridica particolare, dividendosi in vari articoli, il documento conteneva complessivamente

418 Madani J., *Hoghugh-e Asāsi dar Jomhuri-e Eslāmie Iran*. (tard: Diritto costituzionale della Repubblica islamica dell'Iran) Teheran, Sorush. 1997, p. 2.

419 Il titolo indica quanti, nel clero sciita iraniano, hanno completato gli studi teologici e giuridici previsti dalla gerarchia del sapere alide.

420 Titolo dei religiosi di medio rango che hanno raggiunto il livello di *mujtahid* (interprete della legge islamica) e possono esprimere pareri legali.

14 capitoli e 172 articoli, mentre altri 40 emendamenti furono aggiunti alla morte di Khomeini nel 1989.⁴²¹

I temi trattati erano:

- 1) Principi Generali;
- 2) Lingua ufficiale, Calendario e Bandiera;
- 3) Diritti del Popolo;
- 4) Affari Economici e Finanziari
- 5) Sovranità Popolare e Poteri derivanti;
- 6) Potere Legislativo.
- 7) Consigli;
- 8) Vali-e Faqih, (supremo leader);
- 9) Potere Esecutivo;
- 10)La politica Esteri;
- 11)Potere Giudiziario;
- 12)Mezzi di Comunicazione di Massa;
- 13)Consiglio Supremo per la sicurezza;
- 14)Revisione Costituzionale.

Il 15 novembre del 1979 il testo della nuova Costituzione venne approvato e sottoposto a Referendum popolare. Il popolo iraniano approvò la Costituzione con una maggioranza del 99,5 per cento dei votanti. La Costituzione nel suo preambolo, si definisce come la manifestazione della volontà del popolo iraniano sul piano della politica, della società, della cultura e dell'economia.⁴²² Le fondamenta della costituzione si basano sui precetti e sui principi islamici:

- 1) l'unicità di Dio e la sua sovranità assoluta, e la necessità di sottomissione ai suoi valori;
- 2) il messaggio divino e il suo ruolo fondamentale nell'evoluzione spirituale dell'uomo;
- 3) la giustizia di Dio nella creazione nella sua legislazione;
- 4) Il giudizio universale il suo ruolo costruttivo nell'evoluzione spirituale dell'uomo;

⁴²¹ Repubblica islamica, *Quānun-e Asāsi-ye Jomhuri-ye Eslāmi-ye Iran* (tard: La Costituzione della repubblica islamica dell'Iran) Teheran 1989, pp.1-79. Ābrāhāmiān E. *A History of Modern Iran*, cit., p. 192.

⁴²² Dāvāni G. *op*, cit., P. 8.

- 5) l'imamato e la sua guida continua e il suo ruolo fondamentale nel proseguimento della rivoluzione islamica;
- 6) il grande valore dell'uomo e della libertà accompagnata dalla responsabilità (dell'uomo) verso il creatore.

La costituzione si basa sui principi e sulle norme dell'Islam e afferma che la sovranità sul mondo appartiene a Dio, conferma la fede in Dio, nella giustizia divina, nel Corano, nel Giorno del giudizio, nel profeta Maometto (articolo uno e due della costituzione) e soprattutto nel concetto di Khomeini di *Velāyat-e faqih*.⁴²³ Viene riaffermato il rifiuto di ogni forma di autoritarismo, di colonialismo e di imperialismo (articolo tre, sezione sei della Cost. Iraniana).

La guida della società islamica è demandata a persone "rette e fidate". Tra esse emerge la figura della Guida che assicura la continuità del principio dell'Imamato e rappresenta l'unità tra sfera religiosa e politica dell'Islam.

I poteri legislativo, esecutivo e giudiziario sono formalmente indipendenti l'uno dall'altro, sono posti sotto la sua supervisione. Secondo quanto fu stabilito da Khomeini durante l'occultamento del dodicesimo Imam sciita,⁴²⁴ l'ordinamento dello stato e l'orientamento della comunità sciita sono affidati alla "responsabilità di un giurista" (*velāyat-e faqih*), che è un conoscitore della propria epoca, dotato di coraggio, capacità di iniziativa e abilità amministrativa (articolo 107 della costituzione) tra coloro che "la maggioranza del popolo riconosca e accetti come propria Guida", (art. 5. Cost. 1979). Khomeini dichiarò se stesso come supremo leader per tutta la vita. Ma nella Costituzione fu stabilito che alla sua morte l'Assemblea degli esperti⁴²⁵ avrebbe potuto sostituirlo con una personalità religiosa di primo piano o con un Consiglio della leadership formato da tre o cinque *faqih*.⁴²⁶ Fu anche stabilito che l'Assemblea avrebbe potuto comunque destituirli qualora ritenuti incapaci di espletare il loro compito, (art. 107. Cost. 1979). La Costituzione attribuì in perpetuo alla guida suprema poteri molto estesi, (art. 110. Cost. 1979).

423 L'art.2 subordina tutto il legislativo alla *Shari'a*, unica fonte della legislazione poiché l'unico vero legislatore è Dio.

424 Lo sciismo duodecimano imamita rinasce in Iran nel periodo Safavide 1501, il dodicesimo Imam Muhammad al-Mahdi a partire dal primo Imam, Ali, (discendente e lo sposo della figlia di Profeta Maometto), è entrato in occultamento nell'anno 837, e tornerà per il giorno della giustizia.

425 Assemblea degli Esperti, è l'organo istituzionale che ha il potere di indicare e di esautorare la Guida. È composto da 86 membri eletto a suffragio universale ogni otto anni. I candidati sono tutti giuristi e studiosi islamici.

426 Giurista, esperto in diritto islamico.

Questi poteva “determinare gli interessi dell’Islam, stabilire le linee guida per la repubblica islamica”. Quindi si può dichiarare che Khomeini ottenne in questa maniera poteri costituzionali mai sognati dagli Shāh. La rivoluzione del 1906 infatti aveva prodotto una monarchia costituzionale. Quella del 1979 produsse un governo a tutti gli effetti teocratico affidato ad un’autorità politica e religiosa che controllava il presidente, gli altri funzionari dello stato, per essere sicuri che non commettessero errori o che non andassero contro le leggi e il Corano.

Nella Costituzione possono essere individuate alcune affermazioni importanti sulla democrazia: dall’elettorato attivo che comprendeva anche le donne; al voto segreto e diretto per l’elezione di tutte le cariche importanti come il presidente, il *Majles*, i consigli provinciali e locali e anche per l’Assemblea degli esperti. L’età minima per il voto era fissata a sedici anni, poi abbassata a quindici nel 2005. Le elezioni si sarebbero tenute a cadenza quadriennale e con il limite di due mandati.

Anche se la rivoluzione è stata condotta sotto la bandiera dell’Islam, la Costituzione confermava i diritti di libertà, i principi dell’eguaglianza e giustizia sociale. La Costituzione conteneva anche molte norme programmatiche però prive di attuazione. Si promettevano infatti pensioni a cittadini, sussidi di disoccupazione, contributi di invalidità, alloggi decenti, assistenza sanitaria, istruzione gratuita per la scuola elementare e secondaria, l’autosufficienza del punto di vista agricolo e industriale. Si prevedeva inoltre di eliminare la povertà, la disoccupazione, l’immoralità, l’usura, le disparità tra cui quella fra uomini e donne, la concentrazione di ricchezze.

La Costituzione comprendeva anche alcuni inquietanti paradossi. Era stabilito, infatti, che *“tutte le leggi e i regolamenti devono conformarsi ai principi dell’Islam autorizzato da parte del Consiglio dei guardiani a determinare questi principi e, tutta la legislazione deve essere inviata al Consiglio dei guardiani per un esame dettagliato. Il Consiglio dei guardiani deve assicurare che i contenuti della legislazione non contravvengano ai precetti islamici e ai principi della Costituzione”*.

Nel 1979 Bāzargān e i sette membri del governo provvisorio inviarono una lettera a Khomeini chiedendogli di sciogliere l’Assemblea degli esperti,⁴²⁷ con la motivazione che essa violava la sovranità popolare, mancava del necessario consenso, metteva in

427 Entezāmi A., *Nāmeḥ Be Dādghāh*, (trad.: La lettera a Tribunale) in Giornale “Etelā’āt”, Teheran, 30 giugno 1980. p. 7.

pericolo la nazione con l'*ākhundism* (clericalismo), elevava gli 'Ulema a "classe di governo" e minava la religione nel momento in cui le future generazioni avrebbero criticato tutti i limiti dell'Islam. Gli attacchi ai giornali, alle associazioni e alle organizzazioni liberali ed oppostive si intensificarono. Gli attacchi aperti alle attività oppostive, come le manifestazioni e quelli dei giornali nel centro di Teheran e nelle maggiori città, avevano testimoniato che la vita del "governo provvisorio" liberale era finita.

Con la crisi degli ostaggi americani⁴²⁸ del 4 novembre 1979, causata da un gruppo di studenti, che si dichiaravano musulmani seguaci della linea dell'imam Khomeini, la situazione diventò ancora più complicata. Inoltre, quando Bāzargān, capendo che Khomeini non avrebbe ordinato ai Pāsdārān di rilasciare gli ostaggi, rassegnò le dimissioni.⁴²⁹ In Iran questi eventi provocarono una battaglia interna sulla costituzione e i discepoli di Khomeini volevano che Bāzargān e i "liberali" rassegnassero le dimissioni perché avevano deviato dalla linea dell'imam.

Khomeini per confermare il suo modello di governo islamico sottopose la Costituzione a un nuovo referendum il 2 dicembre 1979 ma dichiarò che coloro che si fossero astenuti o che avessero votato contro si sarebbero resi complici degli americani e avrebbero profanato la memoria dei martiri della rivoluzione islamica. Il risultato del voto fu un 99 per cento a favore del sì. L'affluenza, comunque, fu notevolmente inferiore a quella del referendum precedente soprattutto nelle regioni del Kurdestān, Baluchestān e del Āzerbaijān. Nel precedente referendum, avevano votato venti milioni di aventi diritto, questa volta, parteciparono sedici milioni, ossia quasi il 17 per cento non sostenne espressamente la Costituzione.

Per quanto riguarda il carattere della Costituzione Iraniana, essa presenta un carattere fondamentalmente islamico e incorpora, nello specifico, principi di governo sciita. Per sottolineare questo carattere, la Costituzione ha incluso un'appendice contenente versi e tradizioni coraniche a sostegno di molti degli articoli. La struttura della Costituzione del 1979 assomiglia a quella del 1907, anche se l'ordine è diverso e i titoli sono stati modificati. Ad esempio, un capitolo sulla "leadership" sostituisce quello sulla monarchia. Tutte le differenze appaiono

428 Gli ostaggi americani sono rimasti per 444 giorni in Iran, verranno liberati per scaglioni, in vari periodi di tempo a seconda della loro categoria (donne, non americani, ecc.).

429 Arjomand S. A., *The Turban for the Crown the islamic Revolution in Iran*, cit., p.102.

piuttosto marginali rispetto alla differenza fondamentale che definisce la Costituzione del 1979, a prescindere non solo dal suo predecessore del 1907 ma anche da tutte le altre costituzioni moderne.⁴³⁰ Questa differenza è evidente nel preambolo, che rivela il carattere ideologico, e che distingue accuratamente il carattere islamico del documento. Esso inizia con l'espressione "nel nome di Dio" seguita da un breve excursus storico del movimento rivoluzionario islamico: "la caratteristica che fundamentalmente distingue questo movimento, a confronto con altri sviluppatasi durante il secolo scorso, è la sua natura ideologica e islamica". "Khomeini è ovunque indicato come "l'Imam" e si presenta come il leader indiscusso, che ha alimentato il movimento rivoluzionario islamico con continui proclami e messaggi dall'esilio e che ha presentato "il piano di governo islamico sulla base del *velāyat-e faqih*".⁴³¹ La Costituzione viene descritta in seguito, con riferimenti ai versetti del Corano, come un tentativo da parte della nazione, nel corso della rivoluzione, di purificare il governo da idee atee e di ritornare alle "posizioni intellettuali basate sulla fede e su una visione del mondo secondo l'Islam". Una purificazione del governo da idee straniere, per restituirlo alle "autentiche posizioni intellettuali e visione del mondo dell'Islam", per assicurare il perseguimento della rivoluzione in patria e all'estero, al fine di creare un regno e una comunità universale di credenti.⁴³² Il documento ha lo scopo di realizzare le convinzioni chiave della rivoluzione e di gettare le basi per una partecipazione attiva da parte di tutti i membri della società al processo politico e ad altre decisioni di vitale importanza, realizzando a tutti gli effetti il governo dei diseredati sulla terra, in base al versetto 28:5 del Corano. Questo sembra spiegare la necessità di "un esercito ideologico" (Art. 144. Cost.). Il senso dei termini di questa nuova ideologia rappresenta un'innovazione politica, e anche per il sistematico ricorso ai mezzi di comunicazione di massa e alla libertà di espressione (Articolo 175). La natura islamica del movimento richiede un governo islamico in forma di "*velāyat-e faqih* sulla base del *velāyat-e amr* (mandato di giurisperito) e del continuo *imamat*". Si richiede anche "la creazione di un sistema giudiziario basato sulla giustizia islamica" e significa che

430 Arjomand S. A., *Authority and Political Culture in Shi'ism, "Ideological Revolution in Shi'ism,"* Albany, University Press New York, 1988, pp. 178-209.

431 Khomeini R. M., *Hokumat-e Eslāmi* (trad.: Il Governo islamico), Teheran, Centro culturale della rivoluzione islamica. 1983, P. 73.

432 Ivi. p. 258.

“l’economia è un mezzo e non un fine”, in contrasto con le dottrine materialistiche in cui l’economia è considerata come un fine in sé.⁴³³

Il preambolo definisce la Costituzione in senso ideologico e teocratico. Ideologicamente la Costituzione impone piuttosto severe restrizioni sui diritti civili dei singoli. Il diritto, precedentemente riconosciuto, di partecipare a raduni e manifestazioni inerme è praticamente annullato dalla qualifica del “non essere dannoso per i principi fondamentali dell’Islam” (art. 27).

Più straordinario e più ampio del carattere ideologico generale della Costituzione è il suo specifico carattere teocratico⁴³⁴. Il fulcro della Costituzione iraniana, tuttavia, è il *Velāyat-e faqih*,⁴³⁵ che è enunciato nel preambolo e contenuto negli articoli 5, 107 e 110. In linea con il principio del *velāyat-e amr* e in continuazione dell’imamato, il preambolo prevede la leadership di un giurista in possesso delle necessarie qualifiche e riconosciuto come leader in conformità alla tradizione, “La conduzione degli affari appartiene a coloro che hanno la conoscenza di Dio e sono custodi di ciò che egli ha permesso e di ciò che egli ha proibito”.

Nell’articolo 2, Cost. l’imamato viene identificato con “la leadership ininterrotta e il suo ruolo fondamentale per la continuazione della rivoluzione dell’Islam”. Questa associazione apre la strada per il trasferimento dell’imamato dal dodicesimo, infallibile, santo Imam il *Faqih* “esperto della legge”⁴³⁶ come leader della Repubblica

433 Ājodāni L., *‘Ulema va Enghelāb-e mashruteh*, (trad.: Gli scienziati religiosi e la rivoluzione costituzionale in Iran) Teheran, Akhtarān, 2004, p. 123.

434 Chehābi H. E., *The Political Regime of the Islamic Republic of Iran in Comparative Perspective*, An International Journal of Comparative Politics, Volume 36, Issue 1, January 2001. p. 56. Elaborazione sulle ideologie totalizzanti si rende difficile per determinare una definizione che entri tra l’Islam e l’ideologia. La giurisprudenza islamica (*fiqh*), che teoricamente è alla base dell’ideologia dominante, e quindi di tutta la legislazione, affronta solo una serie limitata di questioni e queste rientrano quasi tutte nella sfera del diritto privato. L’Islam tradizionale ha ben pochi argomenti in relazione a molte questioni pubbliche, il che significa che è gli Islamisti devono inventare molto per dedurre gran parte delle regole e principi sulle forme di regolamentazione che non affrontano questi problemi e poiché si impegnano in questa attività di invenzione sulla base di una religione che ammette interpretazioni distinte, inevitabilmente esistono disaccordi con le altre forme dell’Islam.

435 Shelvin N., *op. cit.*, P. 7. Per il *Velāyat-e faqih* Khomeini aveva affermato, seguendo il pensiero del profeta, che il popolo avrebbe dovuto pagare le tasse per aiutare i poveri e non per finanziare lo Stato, confidando, enormemente, sul volontario pagamento delle tasse necessarie per il funzionamento dello Stato. Il mancato versamento di tali somme provocò ingenti problemi economici all’amministrazione statale e per risolvere il problema, senza derogare alle regole fissate dal profeta, Khomeini si riferisce al principio dell’*Ijtihad*: si giustificò il potere dello Stato di richiedere tasse asserendo che il pagamento era un obbligo religioso.

436 Moshtaghi R., *The Relation between International Law, Islamic Law and Constitution Law of the Islamic Republic of Iran- A Multilayer System of Conflict?* Max Planck Yearbook of United Nation Law. V. 13, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden/ Boston, 2009, il termine del *Faqih* in Arabo significa “esperto” nella scuola giuridica come in Iran si usa il sinonimo di *Mojtahed*, “the term *Mojtahed* in the terminology of Jafari Law refers to a member of the ‘Ulema who is accepted as an expert on the interpretation of Islamic Law.”

islamica di cui all'articolo 5: “Durante l’occultazione del dodicesimo Imam sciita, il mandato di governare e l’imamato sono attribuiti al giusto e pio *Faqih* che è a conoscenza delle circostanze della sua età, coraggioso, intraprendente, e in possesso di capacità amministrativa, e riconosciuto e accettato come capo della maggioranza del popolo. Nel caso in cui non venga riconosciuto il *Faqih* dalla maggior parte del popolo, il leader o la leadership del Consiglio, composto dai *faqih* in possesso dei predetti requisiti, si assumerà questa responsabilità, a norma dell'articolo 107”.⁴³⁷ All'articolo 107, il *marj'aiyat* (il più alto livello del Clero) è individuato come una qualifica necessaria per la posizione di leadership o di adesione al Consiglio di leadership, che è composto da tre o cinque *faqih*. La selezione del leader e il consiglio di leadership avviene per mezzo dell’elezione da parte degli “esperti” (*Khobragān*), il loro numero, le qualifiche, la selezione, e i regolamenti per le loro deliberazioni nel primo periodo dovevano essere legiferate dal Consiglio dei guardiani e approvate dal capo (art. 108). Eventuali modifiche o revisioni di questa legge erano prerogativa dell’Assemblea degli esperti stessi. Questo corpo è, inoltre, responsabile per far decadere il leader nel caso in cui diventi inabile o comunque non capace di servire (art. 111).

Il *Majles* non è competente per l’elezione e la formazione dell’Assemblea degli esperti. Le tematiche sono ulteriormente regolate da leggi approvate dal Consiglio dei guardiani nell’ottobre del 1980 e nell’ottobre 1982 e dagli emendamenti adottati in agosto e novembre del 1982. L’età minima per gli elettori, originariamente fissata a sedici anni, è stata successivamente ridotta a quindici, e il numero totale dei membri dell’Assemblea è stato infine fissato a ottantatré. La qualifica più importante per i candidati è stata quella di *Ijtehad*, (il plurale *Mujtahed* il più alto livello nel sistema clericale sciita) istituita con l’approvazione espressa o tacita del leader, in base alla reputazione nei circoli, o con il raggiungimento del più alto livello di formazione religiosa.⁴³⁸

Il Consiglio dei guardiani ha la responsabilità di determinare la qualifica dei candidati. La legge elettorale per il *Majles* è stata approvata il 29 febbraio 1984; ha stabilito le elezioni popolari dirette in due fasi, ciascuna a scrutinio segreto, sotto la

437 Algar H., *Constitution of the Islamic Republic of Iran*, Berkeley, California, 1980, pp. 29-30.

438 Sha'bāni G., *Hoquq-e asāsi-e va sākhtār-e hokumat-e jomhuri-e eslāmi-e Iran*, (trad.: la legge fondamentale e la struttura del governo nella Repubblica islamica Iraniana), Teheran, Istituto di etel'āt, 1995. p 323.

supervisione del Consiglio dei guardiani e con una formula maggioritaria uninominale ad unico turno.⁴³⁹ Ministri, funzionari di livello superiore, sindaci, giudici e dirigenti di preghiera non sono ammissibili. Inoltre, tutti coloro che avevano “aiutato” il regime precedente, i proprietari di terreni non edificati, membri di partiti politici fuorilegge e associazioni, e di quelli condannati per apostasia o atti contro la Repubblica islamica sono anche ricandidabili. Indagare sul passato dei candidati è compito dell'unità d'intelligence delle Guardie Rivoluzionarie, comitati rivoluzionari, e altri organismi giudiziari.

Bisogna notare che tutti questi cambiamenti sull'ordinamento del potere iraniano è stato approvato durante gli 8 anni della guerra tra Iran e Iraq scoppiata il 22 settembre del 1980. Saddam Hussein, a causa del controllo sulla cruciale via d'acqua dello *Shatt-al-Arab*, dichiarò guerra allo stato iraniano,⁴⁴⁰ la guerra avrebbe assunto i caratteri di una guerra patriottica e anche una guerra rivoluzionaria di ispirazione religiosa per l'Iran. Il 18 luglio 1988 Khomeini accettò il cessate il fuoco seguito alla risoluzione 598 della dalle Nazioni Unite. Dunque la situazione per i cittadini iraniani si sarebbe complicata con l'inizio di questa guerra. Quel periodo ha richiesto un'azione rapida da parte dello stato e servizi sociali estensivi per soddisfare le esigenze dei cittadini che affrontavano le conseguenze della guerra. I sostenitori del regime islamico hanno tentato di dare al potere statale le interazioni sociali, ma non politiche, come quelle che rientrano sotto gli auspici delle istituzioni religiose. La guerra ha svolto un ruolo nell'unificazione del paese in reazione a un nemico e ha permesso a un nucleo di individui di ristrutturare un potere di sorveglianza e limitare l'opposizione della popolazione.⁴⁴¹

La guerra tra Iran e Iraq è stata importante nel determinare la forma dello stato e della politica nazionale, e ha esteso la durata della vita politica ideologica distogliendo l'attenzione dalle preoccupazioni e dagli interessi socioeconomici. Ha permesso alla fazione più militante della leadership rivoluzionaria di consolidare il

439 L'informazione sul elezione in Iran : <http://www.electionguide.org/elections/id/2275/>

440 Kramer M. *Arab Awakening and Islam Revival*, London, New Brunswick, 1996, pp. 173. Il timore di una diretta esportazione della rivoluzione e di una imprevedibile destabilizzazione dell'intera area Medioriente, o quanto meno di singoli paesi, è stato grande. Il dittatore iracheno Saddam Hussein, che aveva buoni motivi per remiere una mobilitazione sciita nell'Iraq, tentò di prevenirla e nello stesso tempo di corrispondere alle proprie mire egemoniche.

441 Si veda par maggiore significato della Guerra tra Iran-Iraq: Gheissari A. & Nasr V. *op.*, cit., pp. 98- 98.

potere e ha acquisito maggiori poteri nella più radicale emarginazione di quella fazione.⁴⁴²

Cosa significa repubblica nella Repubblica islamica e come è stata accettata nel giro di pochi mesi?

La Repubblica islamica è un sistema complesso e circolare di elezioni, appuntamenti e verifiche che rendono difficile la creazione di analisi e la riforma istituzionale della struttura del potere iraniano. La struttura è stata stabilita dopo una rivoluzione innatamente contraddittoria; come repubblica, con quello che può essere considerato un sistema democratico di elezioni, lo Stato Iraniano non appartiene apertamente alla categoria di un sistema autoritario dominante. La costituzione del '79 sulla carta, prevedeva che la Repubblica islamica fosse uno stato moderno con tutte le caratteristiche istituzionali e organizzative di tale stato, grazie alla partecipazione di membri nazionali e liberali come Bāzargān, per creare una costituzione non assolutamente islamica. La Costituzione prevede un parlamento, il sistema giudiziario e dei ministri; ha delineato i poteri di ciascuno attraverso un sistema di controlli e bilanciamenti.⁴⁴³ Tuttavia, l'esistenza di un sistema rigoroso e spesso soggettivo di approvazione da parte del Consiglio dei Guardiani e l'assegnazione a posti chiave del Capo Supremo, rende il successo delle forze dell'opposizione una sfida impegnativa, e talvolta quasi impossibile. Le istituzioni di vigilanza sono la roccaforte di figure conservatrici che cercano di mantenere il controllo attraverso la presentazione del dominio religioso, che è ciò che garantisce la loro roccaforte istituzionale. I ruoli come quelli del Supremo Leader e del Consiglio dei Guardiani sono razionalizzati attraverso una particolare interpretazione religiosa, per mantenere lo status quo, e prendere le decisioni, per invertire o rivedere istituzioni e leggi basate sulla religione all'interno del sistema. Pertanto, non sorprende che gli attori con un ruolo politico nell'attuale sistema appartengano al campo conservatore e siano in opposizione al movimento di riforma.

Nel 1988, Khomeini dichiarò che il governo islamico rappresentava un'entità divina data da Dio al profeta e che al fine di proteggere l'interesse pubblico (*maslahat*) si sarebbe potuto sospendere qualunque legge. A tal fine si creò il Consiglio di

442 Ivi. P. 99.

443 Ivi. P.92.

Maslahat.⁴⁴⁴ I membri scelti dal Consiglio, che aveva inizialmente il compito di arbitrare tra il Consiglio dei Guardiani (il Consiglio dei Guardiani ha il compito di tutelare la Costituzione e i principi islamici assicurando che nessun atto approvato dal parlamento sia in contrasto con essi, art. 91 Cost) e il *Majles*, assunsero anche poteri di intervenire sulle decisioni dei giuristi del Consiglio dei Guardiani e di esprimersi sulle politiche generali dello Stato svolgendo una funzione consultiva a supporto del Leader (Giurista Supremo).

4.10) La Repubblica islamica e il fenomeno della Rivoluzione Culturale

L'applicazione della legge islamica non riguardò solo la nuova costituzione Iraniana, bensì tutto il sistema paese, ed in particolar modo l'educazione, dalle scuole alle università. L'Islamizzazione dell'istruzione in Iran è stata un importante punto di svolta per il paese. Dopo la Rivoluzione del 1979, il nuovo potere islamico ha rapidamente raggiunto il suo obiettivo principale, ossia quello di creare uno stato Islamista riformando le principali istituzioni, ed il sistema rappresentava il punto di partenza. Ciò ha significato un cambiamento radicale di quel sistema educativo moderno, istituito in Iran durante la Rivoluzione costituzionale del 1906. Un secolo dopo lo sviluppo di un sistema educativo secolare e moderno, l'Islam tornò nelle scuole. Il processo della de-secolarizzazione o Islamizzazione è stato imposto attraverso diverse riforme durante gli anni rivoluzionari dal 1979 fino al secondo referendum costituzionale del 1989. Gli obiettivi principali del programma di riforma vennero suddivisi in tre pilastri: lo sviluppo e il sostegno della cultura

444 Dāvāni G. *op.*, cit., p. 207. Si tratta di un'assemblea amministrativa creata nel febbraio 1988 per volere di Khomeini. L'origine è piuttosto singolare: l'allora Guida suprema sottrasse al governo il controllo dei prezzi di mercato e l'affidò al nuovo organismo. L'anno seguente, a seguito delle proteste del Parlamento, Khomeini tolse al Consiglio il potere di vagliare provvedimenti esecutivi e gli affidò l'incarico di vigilare sui rapporti tra parlamento e Con dei Guardiani. Con la riforma Costituzionale del 1989, il Consiglio ha ricevuto una definizione istituzionale. È composto da membri nominati dalla Guida per un incarico (rinnovabile) di sei anni. Il numero dei membri non è definito: si è passati da una ventina di membri ai circa 35 attuali. Il Consiglio si riunisce ogni volta che il Consiglio dei Guardiani pone il veto su un disegno di legge approvato dal Parlamento e questo non accetta di modificarlo. Di fatto, il Consiglio svolge oggi un ruolo consultivo svolto per la Guida Suprema. Quando è chiamato a mediare tra il Parlamento e il Consiglio dei Guardiani della Costituzione, il Consiglio per il Discernimento include anche i sei religiosi del Consiglio dei Guardiani. Le decisioni del Consiglio del Discernimento non sono né pubbliche né contestabili. Secondo alcuni osservatori, negli ultimi anni questo organismo è divenuto il più importante dal punto di vista politico dopo la Guida suprema. Il 13 giugno 2009 Ali Akbar Hāshemi Rafsanjāni (all'epoca anche presidente dell'Assemblea degli esperti) si è dimesso da segretario del Consiglio per il Discernimento.

islamica, il controllo dell'influenza della cultura occidentale (anti occidente puntando contro il modello anglosassone) e la creazione di un nuovo individuo musulmano (sciita) attraverso la socializzazione religiosa. Durante questi anni la Rivoluzione culturale (1980-82) merita di essere menzionata in quanto ha svolto un ruolo significativo nell'accelerazione delle riforme ideologiche e religiose. Il governo ha nominato un comitato, il consiglio della rivoluzione culturale per riformare i curricula secondo i valori islamici.⁴⁴⁵ Anche se la rivoluzione culturale è stata inizialmente rivolta all'istruzione superiore, ha ripreso il dibattito sul significato dell'Islamizzazione dell'intero sistema educativo. Per diversi anni il Consiglio della Rivoluzione Culturale ha cercato di cambiare i programmi accademici e allontanare gli studenti anti-rivoluzionari della facoltà. La "pulizia" ideologica e politica ha portato all'espulsione di quasi il 40% degli insegnanti.⁴⁴⁶ Dopo un anno della rivoluzione islamica Khomeini avrebbe dichiarato che i professori universitari in rapporti diretti con l'occidente e l'oriente non avrebbero più potuto continuare a insegnare, l'università doveva avere un carattere islamico e diventare un luogo di educazione di alto livello per le materie islamiche. Nel frattempo, il consiglio della rivoluzione culturale avrebbe cominciato a eseguire le espulsioni dei professori e degli studenti non islamici o attivi in altri gruppi diversi da quello islamico, accusati principalmente di essere contro i principi della rivoluzione e di collaborare con gli Stati Uniti o con l'ex regime dello Shāh. Tuttavia, a causa delle forti e crescenti resistenze a questa decisione, espresse anche attraverso numerose manifestazioni nelle università, dopo tre mesi Komeini e il consiglio della Rivoluzione Culturale decisero la chiusura di tutte le università per una eventuale riapertura a seguito delle modifiche istituzionali. Abdolkarim Soroush, uno degli intellettuali religiosi più autorevoli nonché membro del consiglio della rivoluzione culturale, diverse volte nelle sue interviste, dichiarò che la chiusura delle università non era dovuta alla necessità di un cambiamento istituzionale bensì aveva come obiettivo principale l'Islamizzazione della università.⁴⁴⁷ La chiusura sarebbe durata ben due anni, durante questo periodo il consiglio si occupò di dismettere i professori che non

445 Shorish M., "the islamic Revolution and Education in Iran", *Comparative Education Review*, 32 (1): 1988, pp. 58-75

446 Pāivandi S. *The Future Of Iran: Educational Reform; Education in the islamic Republic of Iran and Perspectives on Democratic Reforms*, legatum Institute, November 2012.

447 Mirzādegi S., *Vaqte Farāmushi Nist*, (tra: Non È il Tempo per Dimenticare), London, 1995, p. 100

accettavano l'azione di Islamizzazione dell'università. Venne approvato inoltre un piano di cambiamento delle materie e dei contenuti dei libri scolastici, dal primo anno di scuola elementare, fino ad alcune materie universitarie, inserendo nei programmi materie non scientifiche ma di carattere islamico e cancellandone altre come la storia dell'Iran e parte di quella mondiale.

4.11) La Riforma Costituzionale del 1989, l'istituto del “*Velāyat e faqih*” (*Motlaqah*) e i maggiori limiti per lo sviluppo della società civile

Nel gennaio del 1988, in una lettera al presidente Ali `Khāmenehi, (attuale supremo leader) Khomeini dichiarò che il governo, sotto forma di mandato assoluto che deriva da Dio (*Velāyat-e motlaq*) “fosse il più importante dei comandamenti divini con priorità su tutti i comandamenti di derivazione divina... [è] uno dei comandamenti primari dell'Islam e ha priorità su tutti i comandamenti derivati, anche sulla preghiera, sul digiuno e pellegrinaggio alla Mecca”⁴⁴⁸. Questa decisione venne seguita da un decreto che istituiva il Consiglio per I Pareri di Conformità emanato un mese dopo, e salutato come “la più importante di tutte le conquiste della rivoluzione”.⁴⁴⁹

Vale la pena ricordare questi dettagli della rivoluzione legale finale di Khomeini in quanto, i successivi sviluppi costituzionali in Iran non sono comprensibili senza di loro. L'Assemblea degli Esperti della Leadership si riunì il giorno dopo la morte di Khomeini, eleggendo Khamenei alla carica di presidente nonché, successore dello stesso Khomeini, come leader della Repubblica islamica. Fatta eccezione per l'“Imam”, tutti i titoli politici di Khomeini sono stati trasferiti a Khamenehi.⁴⁵⁰ Questa è stata la successione più notevolmente regolare nella storia delle rivoluzioni mondiali. La rapida elezione di Khāmenehi presentava caratteri d'incostituzionalità a causa dell'assenza dei requisiti di *marja`iyat* come previsto dall'articolo 107 della Costituzione del 1979, che era ancora in vigore.

448 Varea S. J., *Moghadamehi Bar Qānun-e Asāsi-ye Iran*, (trad: *Introduzione della Costituzione Iraniana*) Qom, 1989, p. 123.

449 Schirazi A. *op.*, cit., p. 236.

450 Chehābi H. E., *The Political Regime of the Islamic Republic of Iran in Comparative Perspective* cit., p. 51.

La Repubblica islamica dell'Iran è stata la prima in base all'ideologia islamica, a seguire la prima vittoriosa rivoluzione islamica.⁴⁵¹ La sua peculiarità, tuttavia, risiede nell'istituzione di un'interpretazione sulla nuova autorità clericale sciita del *velāyat-e faqih*. Il posto della *Shari'a* nella Costituzione della Repubblica islamica dell'Iran, non è quello di principio costituzionale più importante, essendo affiancato dal *Velāyat-e faqih*, inteso come principio della leadership che esisteva alla base della *Shari'a* come interpretata da Khomeini;⁴⁵² così che la magistratura fosse pienamente Islamizzata, eliminando la gerarchia delle corti di appello e facendo crollare le funzioni del giudice e del pubblico ministero. Anche le pene primitive della *Shari'a*, che non sono mai state attuate nel periodo di Safavide e Qājār o ancora prima, sono state applicate in base alla principale legge di esecuzione, ossia la *Shari'a*.

L'ordinamento iraniano viene definito come una teocrazia costituzionale. È dunque differente dalla teocrazia assoluta. Il potere nelle teocrazie costituzionali è affidato anche a figure secolari che operano all'interno dei confini stabiliti in un testo costituzionale, in cui si prevede l'istituzione di un tribunale costituzionale e un sistema di pesi e contrappesi che limitino i poteri dello Stato.⁴⁵³ Si può analizzare che gli ordinamenti che riconoscono una religione di Stato (nel caso di Iran "Sciita Giafarita"), ossia nelle teocrazie costituzionali viene riconosciuto un maggior peso ad una determinata religione che diventa una delle principali differenze con gli ordinamenti che prevedono una religione di Stato, la fonte principale che prevede tutte le fonti normative insieme alla loro interpretazione.⁴⁵⁴ La religione diventa pertanto il fondamento dello Stato di teocrazia costituzionale, la primaria guida della politica nazionale e la base per limitare il riconoscimento dei diritti e dei doveri dei cittadini. Nelle teocrazie costituzionali, esiste, in più, uno specifico riconoscimento o una tutela per una determinata religione: le leggi devono essere conformi ai principi e ai precetti della religione; nessuna fonte normativa può essere in contrasto con essi. Per il raggiungimento di tale scopo le corti religiose e quelle civili operano in stretta connessione; le opinioni dell'autorità religiosa e la

451 Ibid. p. 48.

452 Khomeini R., *Velāyat-e faqih. Hokumat-e Eslāmi* (tra: il Governo del Giureconsulto. il Governo islamico) cit., p. 74.

453 Hirschl R., *The Rise of Constitutional Theocracy*, in Harvard Law Journal, 2008, p. 49, 72.

454 De Vergottini G., *Diritto Costituzionale Comparato*, Padova, CEDAM, V. II. 2011, p. 168.

giurisprudenza delle corti religiose hanno un peso particolare e giocano un ruolo rilevante nella vita pubblica e istituzionale dell'ordinamento.⁴⁵⁵

4.11.1) Le principali riforme della Costituzione: Prima della morte di Khomeini

Nel 1989 Khomeini, poco prima di morire, nominò un consiglio per le riforme costituzionali formato da venticinque membri, il Consiglio che designò Ali Khamenei come futuro supremo leader e propose una serie di emendamenti alla costituzione originale. Ai lavori del Consiglio partecipò anche il capo del *Majles*, Rafsanjāni che in seguito diventerà il secondo presidente della Repubblica dopo Khamenei.

Il Consiglio sulla riforma propose numerose modifiche della Costituzione. Tra queste ne elenchiamo di seguito quelle più importanti: con riguardo all'articolo 62 della Costituzione, il *Majles-e melli* (Assemblea nazionale) divenne il *Mejles-e Islami* (Assemblea islamica);⁴⁵⁶ l'Assemblea degli esperti – successivamente portata a ottantasei membri – ottenne l'autorizzazione a riunirsi almeno una volta all'anno, e decidere se la guida suprema fosse capace di adempiere il suo difficile compito (articolo 107 e 108 della Costituzione); il Consiglio dei Guardiani doveva essere eletto con voto popolare ogni sei anni (articolo 92 della Costituzione). Il Consiglio della riforma inoltre, trasformò il consiglio dei Guardiani in un corpo permanente con 6 membri nominati dalla guida suprema e con sei giuristi specializzati nei diversi rami del diritto eletti dal *Majles*, tra i giuristi musulmani proposti dal Capo del potere giudiziario, (articolo 91 della Costituzione). Nel giugno del 1989, quasi sette settimane dopo la morte di Khomeini, – il consiglio della riforma sottopose le sue proposte di emendamento a un referendum nazionale. Il risultato era scontato: gli emendamenti passarono con il 97 per cento dei consensi. L'affluenza fu però inferiore al 55 per cento – un calo del 20 per cento rispetto all'ultimo referendum. Tra l'altro venne modificato anche il ruolo del presidente della Repubblica, con la soppressione della carica del primo ministro, sostituito dai vicepresidenti, e l'istituzionalizzazione del Consiglio per il discernimento (art. 124. Cost. 1989).

455 Modak Truran M. C., *Beyond Theocracy and Secularism: Toward a New Paradigm for Law and Religion*, Mississippi College Law Review, 2008, Vol. 27, p. 159.

456 Arjomand S. A. *The Turban for the Crown, The Islamic Revolution in Iran*, cit., p. 165.

La riforma più importante e principale sull'unica revisione Costituzionale iraniana è stata quella dell'articolo 107, sulla figura della Guida. Prima della riforma Costituzionale il supremo leader infatti, oltre tutto doveva essere un giurista onesto, virtuoso, ben informato ed efficiente, (art. 5. Cost. 1979). Secondo i nuovi articoli⁴⁵⁷ della Costituzione, dopo la scomparsa della grande Guida della rivoluzione islamica universale, e fondatore della Repubblica islamica d'Iran, Khomeini, la Guida della rivoluzione avrebbe dovuto essere assunta prima di tutto da una persona che godesse dell'appoggio popolare, e che avesse conoscenza sia della giurisprudenza islamica che delle questioni economiche e sociali. Quindi, il titolo di *Āyatollāh* non era più necessario per divenire Guida suprema e il primo successore di Khomeini non avrebbe rivestito il grado di *Āyatollāh ol-ozma* e per questo fatto il passaggio di poteri ebbe luogo in modo tranquillo.⁴⁵⁸

Nello stesso articolo venne eliminata anche la parte secondo cui "l'Assemblea degli esperti poteva sostituire il supremo leader con una figura religiosa di primo piano o, se una tale figura non si manifestava, con un Consiglio della leadership formato da tre o cinque *faqih*". Questo significava che il potere del supremo leader di cui all'articolo 109 rimaneva nelle mani di un'unica persona, anche le qualifiche del supremo leader vennero verificate dall'assemblea degli esperti,⁴⁵⁹ pur considerando che la conferma finale o la ratifica dei membri scelti dell'assemblea degli esperti, da parte del consiglio dei guardiani sarebbe stata autorizzata da parte del supremo leader.⁴⁶⁰ Soprattutto, si è realizzato il passaggio dalla dottrina della *Velāyat-e faqih* alla dottrina della *Velāya-te motlaqe-ye faqih* (tutela assoluta di giurisperito). Ciò significava che il *Vali-e faqih* aveva l'autorità di essere al di sopra dei comandamenti derivati dalla *Shari'a* e avrebbe avuto la possibilità di emanare decreti sulla base dell'interesse pubblico, secondo quanto già delineato nella lettera di Khomeini dell'inizio del 1988; inoltre, significava che la Costituzione stessa avrebbe tratto la sua legittimità dalla convalida che essa riceveva dal *Vali-e faqih* e che dunque non sembrava poter limitare, né vincolare il *Vali-e faqih* stesso; ogni qual volta egli ritenesse che la convivenza o l'interesse pubblico dell'Islam non fossero stati

457 Art.107, Cost. 1989.

458 Milāni M. M., *The making of Iran's islamic Revolution: from Monarchy to islamic Republic*, Boulder, London: Westviewop, 1988, pp.152-3.

459 Art.111.Cost.1989.

460 Art.108.Cost.1989.

previsti dalla Costituzione, il Supremo Leader avrebbe avuto il diritto di violare la Costituzione, sebbene si tratti di violazioni apparenti, dato che la legge reale è quella legge islamica che il *Vali-e faqih* mai ha violato e che comunque, in caso di contrasto, i suoi poteri sarebbero stati superiori alla legge: ciò è quanto si ricava dalla lettura dei verbali dell'Assemblea di revisione Costituzionale, sebbene di tutto questo non vi sia traccia nella lettera della Costituzione.⁴⁶¹

La questione della Società Civile nei paesi islamici come l'Iran, soprattutto dopo la riforma del 1989 sulla costituzione della repubblica islamica, è diventata più critica e sottoposta ad una grande pressione. Il filosofo e sociologo inglese Ernest Gellner, descrive che la Società Civile non può essere verificata nelle comunità islamiche perché l'unica e esclusiva sacralizzazione di una fede rende impossibile il pluralismo.⁴⁶² Società Civile dal punto di vista Gellner, è il risultato dell'aspetto storico di un uomo modulare impegnato in attività economiche e politiche libere. Egli afferma che: la modularità dell'uomo moderno è probabilmente una pre-condizione del miracolo industriale ed è certamente una condizione preliminare della società civile.⁴⁶³ Gellner punta sul fatto che il termine Società Civile si riferisca alla società totale all'interno della quale l'istituzione non politica non è dominata né da quelle politiche e non soffoca gli individui.⁴⁶⁴

La sua definizione della Società Civile si basa sull'individualismo, trascurando il rapporto dialettico tra Stato e istituzioni politiche e non politiche che bilanciano il loro campo di influenza e autorità. Per quanto riguarda l'Iran, in riferimento a questa teoria, si può evidenziare che l'istituzionalizzazione del rapporto tra il bazar e l'ulema, ha stabilito la posizione del leader 'Ulema nella società civile, che con la rivoluzione islamica del '79 ha preso la forma di leader spirituale all'inizio e poi di supremo leader assoluto, con la creazione di un centro forte di autorità che, durante un lungo periodo di storia iraniana, ha influenzato ed equilibrato l'autorità statale.

461 *Surat-e Mashru-e Mozākerāt-e Shorāy-e Bāznegari-e Qānun-e Asāsi-e Jomhuri-e Eslāmi-e Iran*, (trad.: Verbali delle discussioni dell'Assemblea di Revisione della Costituzione della Repubblica islamica d'Iran), Teheran, *Edāre-ye Koll-e Omur-e Farhanghi va Ravābet-e Omumi-e Majles-e Showrāy-e Eslāmi*. Vol. 1, 2002. pp. 219-220.; V. II, 2002, pp. 676-700. Si veda anche: Fareoun S. K. and Mashāyekhi M. *IRAN, Political Culture in the Islamic Republic*, London and New York, Routledge 2005.

462 Gellner E. *Condition of Liberty: civil society and its rivals*, Penguin press, 1994. pp. 195-6.

463 Ivi, pp. 103-4.

464 Ivi. p. 193.

Se ci focalizziamo sul fatto che la struttura sociale da parte del profeta Mohammed aveva riflessi sulla divisione del potere sociale, il termine Società Civile non poteva essere solo occidentale, bensì la definizione e il significato sulla Società Civile ha certamente una sua varietà. Quindi la Società Civile islamica si basava sulla diversità del pluralismo in termini religiosi e di stile di vita.⁴⁶⁵

4.11.2) Lo spazio della Società Civile Nella Costituzione Iraniana

Analizzare la costituzione è importante per capire in che misura le nozioni di partecipazione civica e libertà individuale, non solo hanno avuto un posto nella storia dell'Iran, ma sono stati anche incorporati nel quadro statutario della Repubblica islamica. Allo stesso tempo, le proprie contraddizioni creano ostacoli che non possono essere superati con gli emendamenti legislativi.

Per quanto riguarda la protezione di alcuni diritti individuali, i seguenti articoli dimostrano come la Costituzione tenti di salvaguardare l'autonomia delle persone e la libertà di pensiero. L'Art. 23 afferma *“Non sono ammesse indagini sulle convinzioni personali e nessuno può essere perseguito o inquisito a causa delle proprie opinioni”*. Quanto affermato è completamente in contrasto con l'articolo 13, secondo cui *“Gli Zoroastriani, gli Ebrei e i Cristiani sono le sole minoranze religiose riconosciute, ed entro i limiti della legge sono liberi di compiere i propri riti e cerimonie religiose, e nei contratti giuridici privati e nell'insegnamento religioso sono liberi di operare secondo le proprie norme”*. Questi passaggi e limiti contraddittori, relativi a chi è riconosciuto nella costituzione, sono il risultato di inerenti conflitti di creazione di leggi libere, in quanto riguardano la libertà e i diritti individuali e religiosi, nonché una particolare interpretazione della Shia islamica.

4.11.3) La Costituzione: promozione e difesa dello Spazio Pubblico

La costituzione dimostra che lo stato è inteso non solo a tollerare, ma anche a difendere e promuovere uno spazio pubblico attivo, inclusa una stampa libera.

⁴⁶⁵ Moussalli A. S, *Modern islamic Fundamentalist discourses on civil society, pluralism and democracy*, Journal Civil Society in the Middle East, v.I, Publisher EJ Brill, 1995. pp. 79-119.

Infatti, secondo l'Art. 24: "E' garantita la libertà di stampa e la libertà d'espressione delle idee a mezzo stampa purché non vengano offesi i principi fondamentali dell'Islam o i diritti della collettività. I dettagli saranno precisati da una successiva legge". L'inclusione dei principi islamici agisce come un controllo sulla libertà di espressione che apparentemente è concessa dalla costituzione. Ad esempio l'emittente ufficiale, ossia l'IRIB, è stata controllata da conservatori dopo la rivoluzione e rimase così con l'elezione di Khātami. Una stampa indipendente fu promossa durante la sua amministrazione, tuttavia fu costantemente attaccata da parte del consiglio dei Guardiani.⁴⁶⁶

La politica e l'organizzazione sociale sono disciplinate all'Art. 26. Dove si afferma: *"la creazione di partiti e associazioni politiche, associazioni professionali, associazioni religiose islamiche o di altre minoranze religiose riconosciute è libera, a condizione che tali partiti e associazioni non violino od offendano l'indipendenza, la libertà, la sovranità e l'unità nazionale del Paese, né le norme islamiche né i fondamenti della Repubblica islamica. Nessuno può essere impedito o costretto a fare parte di tali associazioni"*.

Secondo la costituzione, sono ammissibili le organizzazioni necessarie per una Società Civile attiva e dinamica. Tuttavia la genericità dei principi, in relazione all'Islam e alla conservazione della Repubblica islamica, cui queste organizzazioni devono aderire, hanno ridotto in pratica gli spazi pubblici.

Particolarmente, per preservare la fondazione del regime, l'organizzazione sociale e politica è gravemente limitata. Questo ha un profondo effetto sulla formazione di partiti politici e organizzazioni della società civile, in particolare quelle che contestano le pratiche del regime.⁴⁶⁷

Questi articoli della costituzione iraniana sono solo alcuni degli articoli che dimostrano la situazione della Società Civile in Iran nel contesto legale e la libertà dei movimenti. Una futura riforma dipenderà ultimamente da come queste contraddizioni vengono affrontate.

⁴⁶⁶ Cheissari A. & Nasr V., *Democracy in Iran, History and the Quest for Liberty*, cit., p. 138

⁴⁶⁷ Si veda: Ādelkhāh F., *Being Modern in Iran*, Paris, Karthaka, 1998, capitolo Cinque.

4.12) Il Presidente Rafsanjāni versus il presidente riformista Khātami

Con la fine della guerra e la morte di Khomeini nel 1989, l'attenzione del governo si rivolgeva alla ricostruzione dell'infrastruttura e dell'economia. Il presidente Ali Akbar Hāshemi Rafsanjāni, dal 1989 al 1997 avrebbe portato avanti un percorso noto come periodo di "ricostruzione".⁴⁶⁸ In questo momento, gli individui che avevano originariamente sostenuto la rivoluzione guidata da Khomeini, ma che erano venuti a mettere in discussione le sue tattiche e la traiettoria del regime, anche se nel silenzio degli anni '80, cominciarono a pronunciare lentamente le loro preoccupazioni. Questo dialogo si è svolto tra individui con riserve sulla direzione dello Stato, ma con forti credenziali rivoluzionarie, coloro che avevano dimostrato il loro impegno a stabilire una Repubblica islamica. Il loro background ideologico si basava sulle idee presentate in precedenza, tra cui il desiderio di uguaglianza sociale ed economica e la lotta contro l'interfaccia occidentale. Tuttavia, si cominciò a mettere in discussione la capacità del regime post-rivoluzionario di raggiungere questi obiettivi e si vedeva perdere la loro capacità di esprimere queste preoccupazioni. Allo stesso tempo, le famiglie cominciarono ad avvertire l'aumento della pressione economica causata dall'inflazione e dal calo del reddito reale e del potere d'acquisto come risultato di un ridotto controllo statale dell'economia che aveva avuto luogo durante la guerra. Inoltre, c'era un'attività sociale intensa con il divieto di espressioni comportamentali considerate "immorali" in conformità con le restrizioni religiose attuate dalle milizie guidate dalla Guardia Rivoluzionaria (*Pasdāran*), da altri gruppi paramilitari sotto la guida del Ministero degli Interni, e del *Monkerāt* (polizia morale).⁴⁶⁹

In questa atmosfera, vennero piantati i semi per il movimento della riforma che avrebbero portato alla vittoria di Khātami nel 1997.⁴⁷⁰

Il movimento di riforma è emerso come conseguenza della modernizzazione e del cambiamento strutturale durante il periodo post rivoluzione; l'emergere di una classe medio-alta e fortemente istruita, il caos economico dell'era post-

468 Ehteshāmi, A., *After Khomeini: The Iranian Second Republic*, Routledge, 1995.

469 Hooglund E., *Twenty Years of Islamic Revolution: Political and Social Transition in Iran since 1979*, Syracuse University Press, Syracuse, 2002. p. 6.

470 Daryāee T., *The Oxford Handbook of Iranian History*, (A cura), Maziār Behrooz, *Iran After Revolution (1979-2009)*, NY, Oxford University Press, 2012, pp. 379-381.

rivoluzionaria, la repressione all'interno del sistema politico e l'assenza di civili organizzazioni della società erano le cause principali della nascita del movimento di riforma che sarà analizzato dettagliatamente nel prossimo capitolo di questa tesi.

4.13) Conclusione

In questo capitolo ho esaminato come i grandi movimenti sociali iraniani iniziarono, cambiarono e si svilupparono nel tempo. I tre movimenti in questo capitolo: quello costituzionale, quello nazionale del petrolio e quello rivoluzionario del 1979, dimostrano che la società iraniana ha affrontato una svolta ciclica di rivolta sociale durante il secolo scorso. Inoltre, rivela che tutti e tre i movimenti seguivano un modello simile e condividevano caratteristiche comuni come la liberalizzazione politica, la crisi economica, il nazionalismo e gli obiettivi principali di questi tre erano l'attuazione di un sistema democratico e l'indipendenza da influenze straniere.

Giustamente, nella prima metà del novecento, l'indipendenza dai governi colonizzatori come Russia e Inghilterra fu molto importante per l'Iran ed è stato per questo motivo che i concetti di Nazione "*Mellat*" e di Governo Nazionale "*Dowlat Melli*", che erano concetti introdotti dall'Occidente, si sono formati e hanno preso il loro significato sulla base del concetto di "*Esteqlāl*", dipendenza.⁴⁷¹

Gli iraniani all'inizio del ventesimo secolo diedero vita al movimento costituzionale che terminò, alla fine del secolo, con il movimento di riforma, che sarà affrontato nel prossimo capitolo. Com'è stato dimostrato, i movimenti sociali non sono eventi discreti, c'è invece continuità e dinamismo in quanto si sono evoluti. Questo ci aiuta ad analizzare i movimenti attuali come estensioni dei movimenti precedenti e non come entità isolate. Le argomentazioni fornite in questo capitolo hanno, utilizzando l'approccio organizzativo di base della società civile, favorito gli attori che contribuiscono e lavorano nello sviluppo della società civile, dimostrando che quest'ultima ha una lunga storia in Iran. Questo è il risultato di norme culturali basate sulle tradizioni sciite della carità e sull'esistenza di organizzazioni tradizionali della comunità. Si può inoltre sostenere che le associazioni della Società

⁴⁷¹ Si veda: Ājodāni M. *Mashruteh-ye Irani* (tra: Costituzionalismo Iraniano), cit., pp. 438-440.

Civile tradizionale favoriscono la produzione del capitale sociale e le associazioni tra gli individui che conducono alla cooperazione per il benessere generale della società. Pertanto, la prima affermazione, dal contesto presentato in precedenza, è di indebolire le affermazioni secondo cui la Società Civile e i suoi concetti connessi rappresentano in sé una norma distintamente moderna e occidentale che dovrebbe essere iniettata nei paesi non occidentali per il loro sviluppo. Al contrario, la prospettiva più critica della società civile, caratterizza le sue attività come uno spazio in cui i discorsi dominanti sono creati e contrastati, in particolare nei confronti del potere statale e la moderna storia iraniana ne illustra la sua presenza. La seconda affermazione è quella di sostenere che la letteratura rivela l'esistenza di una Società Civile come sfera di contestazione per idee tra diversi gruppi e attivisti per il cambiamento dell'Iran, anche se con intensità varia in tempi diversi e con l'influenza del pensiero occidentale.

Tuttavia, il periodo di presidenza di Khātami ha affermato che il concetto della Società Civile ha avuto un'ampia prominenza all'interno e in relazione all'Iran. La letteratura che ne è emersa, è stata limitata e soggetta a particolari prospettive ideologiche, che verranno discusse nel prossimo capitolo. È all'interno di questa realtà contestuale che la ricerca di questa tesi è stata intrapresa. L'intenzione del capitolo seguente è quello di rivelare come e per quale scopo un concetto che in pratica esisteva, è stato fatto proprio e modificato da intellettuali pubblici nel movimento di riforma come protagonisti della società civile.

I concetti tradotti dall'Occidente come: Nazione, Nazionalismo, Governo Nazionale e Società Civile vennero introdotti organicamente da fuori, ripresi nuovamente nel periodo di Riforma della Presidenza Khātami, e rielaborati come concetti socio-intellettuali.

È negli anni novanta che viene dimostrato il cambiamento della società iraniana verso un paese più libero e strutturato. Il popolo riesce a staccare il proprio pensiero dall'ideologia e questo viene provato dalle richieste dei giovani universitari e persino dall'aspetto fisico delle persone e dai costumi diversi, nonché dalle attività e dall'apertura dei centri culturali.

Capitolo Quinto: Rinascita della Società Civile Iraniana: il movimento di Riforma, gli intellettuali, le donne e gli studenti

5-1) Breve Introduzione sulla nascita del movimento di Riforma

Esplorando la storia e il sistema politico iraniano, analizzati nel capitolo secondo di questa tesi, si dimostra che dopo il primo movimento democratico nel 1906, noto come "movimento costituzionale", gli iraniani hanno avuto diverse occasioni per costruire e creare lo spazio e le basi per una Società Civile strutturata e un sistema democratico. L'ultima azione a favore dei movimenti democratici in Iran ha avuto successo nel periodo di riforma del presidente Khātami dal 1997 fino al 2005. Pertanto, nell'ultimo capitolo di questa tesi, per quanto riguarda il movimento di riforma e la speranza di creazione di una Società Civile più autonoma, analizzeremo il periodo di presidenza Khātami, caratterizzato dalla realizzazione di progetti semi-democratici, nell'ambito di un sistema teocratico come quello iraniano.

Il primo decennio successivo alla rivoluzione islamica e soprattutto la fine della guerra, durata otto anni, tra Iran e Iraq, hanno portato ad emergere la possibilità di un'area nuova per gli intellettuali riformisti iraniani, nel senso di una serie di cambiamenti filosofici e sociali, seguiti dalla realizzazione del movimento di riforma, quattro anni prima della presidenza Khātami. L'attività intellettuale e le figure emerse sono state influenzate sia dalle esperienze individuali sia dal contesto socio-politico generale del Paese. Gli studiosi, la maggior parte dei quali avevano preso parte alla rivoluzione, hanno cominciato a porre in evidenza il loro pensiero, prevalentemente islamico.⁴⁷²

Le cause del movimento di riforma erano ben chiare, infatti i differenti sviluppi dopo la guerra tra Iran e Iraq avevano preparato l'umore pubblico ad un cambiamento socio-politico moderato del paese. Le aspettative politiche a seguito della crescita economica, abbastanza rapida nel periodo della presidenza Rafsanjā.ni, di conseguenza, avevano creato una situazione quasi normale e stabile per la vita

⁴⁷² Khosrokhāvar F., *The new intellectuals in Iran, Social Compass*, 51(2), pp.191- 202. 2004, p. 194

quotidiana soprattutto rispetto al periodo di guerra.⁴⁷³ Dopo circa due decenni di mobilitazione rivoluzionaria di massa e, a seguito della crescita della popolazione del paese, l'emergere dello spazio per un allontanamento tra la generazione giovanile e i leader della rivoluzione islamica che sono diventati le élite dello Stato, aveva caratterizzato lo sviluppo verso una crescita delle aspettative delle classi medie urbane sia politicamente sia economicamente. Le analisi sull'opinione pubblica condotte nel 1995, hanno dimostrato conclusivamente che una grande maggioranza degli iraniani residenti nelle città metropolitane hanno considerato gli aspetti non economici della loro "qualità della vita" più importanti di quelli economici.⁴⁷⁴ Le domande per un eventuale riforma verso una società aperta, nella seconda parte degli anni 90', sono cresciute anche perché la popolazione iraniana rispetto alla popolazione degli anni della rivoluzione islamica, **era raddoppiata, perciò il 74,4 per cento della popolazione rimase sotto l'età di trentacinque anni, di cui un 35 per cento era composto da persone tra i quindici e i trentacinque.**⁴⁷⁵

Nel frattempo, la percentuale degli iraniani educati si era triplicato raggiungendo così la percentuale del 79,5%, nel 1996.⁴⁷⁶ In questo settore le donne hanno avuto, di gran lunga i maggiori guadagni. Per circa due decenni, dal 1972 al 1991, le donne hanno costantemente rappresentato circa il 30% di coloro che hanno superato l'esame di ammissione alle università nazionali e successivamente migliorandosi ogni anno;⁴⁷⁷ è ragionevole supporre che, con una maggiore formazione universitaria, una percentuale maggiore di esse, abbia sviluppato **sentimenti politici e una maggiore consapevolezza dei problemi che interessavano la loro situazione, puntando ad avere una maggiore tutela e qualità di diritti**⁴⁷⁸. In tutto ciò, durante questi anni gli intellettuali iraniani e il movimento delle donne

473 Ghāsemi M. R., *The Iranian Economy after the Revolution: An Economic Appraisal of the Five-Year Plan*, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 24, No. 4, Nov. 1992, pp. 599-614.

474 Kāmrvā M. Bashiriye H., *Iran's Intellectual Revolution*, Cambridge university press. 2008. pp. 2. Abdi A. & Godarzi M. *Tahavolāt-e Farhangi dar Iran* (tra: Le Trasformazione Culturale in Iran), Teheran: Rāvesh, 1999, p. 2.

475 Per una maggiore approfondimento sui cambiamenti sociali nel periodo dopo Khomeini e prima di Khātami 1989-1997 vedi: Gheissari A. & Nasr V, *op.*, cit., capitolo IV.

476 Per un approfondimento vedi Kātouzian Z. *Education and Revolution in Iran 1979-92, 1994*, M. Bottery, C. Brock & M. Richmond (Eds) *Politics and Curriculum: proceedings of the 27th Annual Conference of British Comparative and International Education Society*, 11 September 1992, pp. 390-401. Anaheim: BCH Publications.

477 Levers L. Z. *Ideology and Change in Iranian Education*, in book; *Education In the Muslim World, Different Perspectives*, edited by Rosarii Griffin, Oxford, Uk, 2006. p. 168.

478 Mosaffā N., *Moshārekāt-e Siāsi-e Zanān dar Iran* (tra: La Partecipazione Politica delle Donne in Iran), Teheran: Vezārat-e Omur-e Khārejeh, 1996, p. 177.

hanno avuto un ruolo più evidente sul pensiero pubblico. Analisi recenti dimostrano che il 70% delle donne frequenta le università iraniane, ma solo il 35% di loro entra nel mercato del lavoro. L'interesse delle donne per le riforme socio-politiche e soprattutto per l'uguaglianza di genere erano e ancora oggi sono i primi obiettivi delle loro attività.⁴⁷⁹

I gruppi attivisti per la riforma e la promozione della società civile, prima, dopo e durante la presidenza Khātami sono stati, i gruppi riformisti famosi come (*Jenāh-e Rāst*), che comprendeva gli intellettuali, gli studenti e le donne. In questo capitolo, per comprendere la forma delle riforme in un stato Ideologico, in cui il *Velāyat-e Faqih* (supremo leader) è come un'ombra di tutti gli organi costituzionali, politici e sociali faremo ricorso ad un'analisi separata per ognuno di questi gruppi; prendendo come riferimento il periodo di riforma (1997-2005). Il periodo di presidenza Khātami è importante per quanto riguarda il rinserimento del linguaggio della Società Civile in Iran e la crescita coinvolgente del pensiero pubblico per la partecipazione socio-politica. In questo capitolo analizzeremo principalmente i tre movimenti attivi almeno nelle due decadi precedenti. Prima il movimento di riforma e intellettuale, poi il movimento delle donne e in ultimo il movimento delle studentesche.

5.2) I Partiti Politici; il significato di partito politico e l'interpretazione della Costituzione Iraniana

Per poter comprendere come il sistema politico interno iraniano ed il pensiero politico pubblico hanno influenza sull'andamento delle decisioni del paese, bisogna prima conoscere il sistema dei partiti. Anche perché uno degli elementi centrali dell'organizzazione del potere politico in una Società Civile è quello della presenza di partiti politici, mediante i quali il popolo riesce a portare avanti le proprie richieste; o per meglio dire, i partiti possano funzionare come organi intermediari per promuovere la situazione socio-politica dei loro membri e sostenitori.

⁴⁷⁹ Rezāi Dashti G. M., Articolo su *Iranian Women's Increasing Access to Higher Education but Limited Participation in the Job Market*, Journal Middle East Critique, Volume 20, 2011.

I partiti politici sono organi attivi e registrati per mezzo dei quali il popolo può esercitare influenza sui pensieri e le decisioni politiche del paese. Anche se la questione della Società Civile non dovrebbe essere dipendente dai partiti politici, per mancanza di definizione e spazio pubblico, in Iran i partiti o i Gruppi politici riformisti e conservatori spesso e volentieri hanno la funzione di organi della società civile. Perciò la maggior parte degli intellettuali e attivisti sociali cercano di introdursi nel contesto di uno dei questi gruppi per proporre il loro pensiero e le attività sociali, in un quadro legale e autorizzato, che sia riconosciuto dal governo e dal sistema iraniano. In generale, il partito si è caratterizzato per essere un'associazione politica orientata a influenzare il potere che viene sviluppato principalmente nelle relazioni della sfera politica. I partiti sono degli elementi che operano prevalentemente nel sistema politico nel tentativo di influenzare le decisioni pubbliche attraverso la partecipazione alle elezioni, ed in questo modo i partiti riescono conquistare le cariche di governo. Dunque la funzione principale dei partiti è la mediazione tra le istituzioni pubbliche e la società civile, tra lo Stato e i cittadini.⁴⁸⁰ Detto ciò, possiamo affermare che i partiti politici hanno una debole rappresentanza nella politica iraniana. Gli intellettuali come Hajjarian pensano che i partiti politici potrebbero stabilire connessioni con entità come le organizzazioni non governative, le associazioni e i movimenti, al fine di generare una cooperazione o per meglio dire, le organizzazioni come i partiti politici e i sindacati, possono servire come organi intermediari tra il popolo e il governo.⁴⁸¹

L'articolo 26 della Costituzione iraniana riconosce il diritto di ogni cittadino ad istituire partiti e associazioni politiche entro determinati limiti, in modo che tali associazioni e partiti non violino o offendano l'indipendenza, la libertà, l'unità e la sovranità del paese, ma soprattutto le norme islamiche e i fondamenti costituzionali della Repubblica islamica iraniana. In conformità a queste disposizioni, il Parlamento ha approvato, nell'agosto 1981, la legge sui partiti e sulle associazioni politiche suddividendoli in tre categorie: per la promozione degli interessi generali (movimenti politici, associazioni culturali e organizzazioni per la protezione di diritti collettivi), per la rappresentanza di interessi particolari (organizzazioni di

480 Della Porta D., *I partiti politici*, Bologna, il mulino. 2009, p. 15

481 Khosravi, B. *Ahزاب Irani Tudehgara, Nokhbehgara, Mawj Savar: Goftegoo ba Saeed Hajjarian* (tra: Populista, Elitista, "ondata in Guida " partiti iraniani: il dialogo con Saeed Hajjarian) *Nashrieh Nameh* (1), 2001.

rappresentanza del mondo del lavoro e delle professioni) e a carattere religioso (associazioni religiose che operano per la diffusione e la valorizzazione dei principi islamici, nonché i movimenti rappresentativi delle tre minoranze Cristiana, Ebraica e Zoroastriana il cui culto è ammesso dalla Costituzione).⁴⁸²

5.2.1) Le tappe dello sviluppo dei partiti in Iran

A partire dalla rivoluzione islamica del '79 si può dividere il sistema dei partiti e il *Jenħa* iraniani in tre fasi storiche: il primo periodo (1981-1989), in cui l'attenzione era indirizzata principalmente alla guerra tra Iran e Iraq, e dove i diritti della Società Civile e lo sviluppo politico erano negati; una seconda fase (1989-1997), caratterizzata dalla necessità di riparare ai danni della guerra, per cui maggiore energie e investimenti sono stati indirizzati alla ricostruzione del paese, e quindi, come nella fase precedente, la questione dello sviluppo democratico e politico, ancora una volta, è stata messa in secondo piano; una terza fase (1997-2005), avviata con l'elezione di Mohammad Khātami alla carica di presidente, nel 1997, proseguita con il suo programma di riforma sociale, con cui si è cercato di creare una Società Civile basata sulla partecipazione politica. I suoi programmi dunque sono stati diretti a garantire sia la crescita dei partiti politici sia lo sviluppo politico e sociale.⁴⁸³ Nel sistema Iraniano è l'ideologia a rappresentare l'elemento caratterizzante di tutti i gruppi politici nell'epoca post rivoluzionaria. Un'ideologia che non s'identifica necessariamente con l'Islam, ma che si ispira anche al marxismo e al liberalismo,⁴⁸⁴ anche se ciò non toglie che alcune formazioni politiche si facciano portatrici d'interessi economici o politici in un determinato periodo di tempo. Un

482 Sanasarian E. *Religious Minorities in Iran*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 75-76. Tra le norme che attribuiscono i diritti civili, sociali e politici ai cittadini, solo l'art. 26 sulla libertà di associazione fa espressa menzione delle minoranze religiose, attribuendo anche ad esse la libertà di formare delle associazioni, (i partiti, le società, le associazioni politiche professionali e le associazioni islamiche o delle minoranze religiose riconosciute sono liberi, a condizione che non violino i principi di indipendenza, libertà, unità nazionale, i principi islamici e i fondamenti della Repubblica islamica. A nessuno più essere impedito di parteciparvi né alcuno può essere costretto a farne parte). Tuttavia la normativa ordinaria che applica questo articolo della Costituzione sembra limitarne la portata: infatti l'art. 4 della "legge sull'attività dei partiti e delle associazioni", approvata nel 1981, prevede che le minoranze religiose costituzionalmente riconosciute possono istituire associazioni il cui solo scopo sia di occuparsi delle attività culturali ed economiche "specifiche di quella minoranza". Tale espressione sembra così restringere i campi di attività delle associazioni delle minoranze.

483 per un approfondimento sul sistema dei partiti prima della rivoluzione islamica del 1979. Bahār M. T., *Tāriħ-e Ahzāb-e Siāsi dar Iran*, (trad.: Storia dei partiti politici in Iran) Teheran, Chāpe Rangin, 1942.

484 Naghibzāde A., *op. cit.*, p. 53.

altro punto importante ed essenziale da valutare è la natura del sistema dei partiti in Iran che può essere compresa solo attraverso una conoscenza della struttura delle *Jenāh* o blocchi politici.⁴⁸⁵

La rivoluzione del 1979 ha portato un cambiamento fondamentale negli atteggiamenti dei vincitori verso la politica iraniana. La fusione della tradizione sciita e degli ideali islamici con i valori d'Islamizzazione del Paese, in questo periodo, ha portato alla nascita di una cultura politica populista. La caratteristica principale di questa cultura è una concezione dello stato di stampo totalitario in cui il governo è impegnato a garantire la giustizia sociale e a promuovere la partecipazione di ogni cittadino alla politica.⁴⁸⁶ Questo approccio è stato ben interpretato dalla leadership politica di Khomeini, che costantemente ha espresso la sua preoccupazione per il benessere del *mostazafin* (gente oppressa o oppressi), sottolineando persistentemente l'importanza della partecipazione politica attraverso una miriade di associazioni politiche e religiose.⁴⁸⁷

Per capire meglio i concetti abbiamo bisogno di una definizione generale di partito politico, inteso come gruppo organizzato che cerca di ottenere il potere politico sia da solo sia in coalizione con altri.⁴⁸⁸ Nella misura in cui l'organizzazione politica è essenziale per il funzionamento del sistema politico moderno, è difficile concepire alternative ai partiti politici.⁴⁸⁹ La concorrenza tra le parti dà un senso concreto alla democrazia ma nel caso Iraniano⁴⁹⁰ forse è meglio parlare di una democrazia condizionata sotto un governo ideologico.

485 Buchta W. *op.*, cit., P. 15. Questi due gruppi "destra" e "sinistra" è la forma dei partiti attuale nell'Iran, a due fazioni d'orientamento divergente; la prima conservatrice, la seconda progressista (Riformista), facenti comunque parte dell'*establishment* al potere: questo significa che nessuna delle due si presenta come forza rivoluzionaria anti-sistema. Viene distinguendo in quattro fazioni: la destra tradizionalista, la destra modernista (tecnocrati), la sinistra islamica e la "nuova sinistra"(nata sotto l'impulso di Mohammad Mohammadi Reyshahri a metà degli anni Novanta, ma scomparsa alla fine del 1998).

486 Bahār M. T., *op.*, cit., p. 178.

487 Ibid.

488 Weber M., *Economia e Società*, Milano, comunità, 1974, v. I, p. 282. Una delle definizioni più note del concetto di partito co viene da Max Weber. Secondo Weber "per partiti si debbono intendere le associazioni fondate su una adesione (formalmente)libera, costituite al fine di attribuire ai propri capi una posizione di potenza all'interno di un gruppo sociale e ai propri militanti attivi possibilità (ideali o materiali) - per il perseguimento di fini oggettivi o per il perseguimento di vantaggi personali, o per tutti e due gli scopi. Ibid. p. 230. per "potenza" Weber intende "la possibilità, che un uomo o una pluralità di uomini possiede, di imporre il proprio volere in un agire di comunità anche contro la resistenza di altri soggetti partecipi di questo agire".

489 Della Porta D. *op.*, cit., p. 15.

490 Bahār M. T., *op.*, cit., p.20.

In un sistema di elezioni competitive, i partiti hanno un ruolo educativo importante attraverso la promozione di principi e concezioni alternative del vivere bene per mezzo della discussione e del dibattito.⁴⁹¹ Essi sono il più importante collegamento bidirezionale tra la società e il governo. Danno dimensione nazionale alla politica locale e traducono l'opinione pubblica in politiche pubbliche. Eseguendo la funzione d'interesse, i partiti politici convertono una serie di esigenze individuali e sociali in obiettivi collettivi.⁴⁹² Essi sono anche il canale per il reclutamento e la socializzazione delle élite nel processo politico e mobilitano la popolazione per le attività di costruzione della nazione e dello Stato, pertanto "i partiti concorrono alla formazione della volontà politica del popolo."⁴⁹³

Nell'ambito dei processi di democratizzazione, una delle funzioni importanti del partito politico è, o dovrebbe essere, la modernizzazione della società,⁴⁹⁴ nel senso di una maggiore partecipazione alla politica. Negli ordinamenti a democrazia pluralista, la fondazione dei partiti è libera, anche se il loro ordinamento interno deve essere conforme ai principi fondamentali della democrazia. Essi devono rendere conto pubblicamente della provenienza e dell'utilizzazione dei loro mezzi finanziari e dei loro beni".⁴⁹⁵

La vittoria della Rivoluzione islamica in Iran, nel 1979, ha aperto una nuova finestra per le attività politiche. Soprattutto ha causato la nascita di diversi partiti e gruppi politici. È un dato di fatto che nel primo anno della vittoria della Rivoluzione islamica tutti i diversi gruppi politici che hanno combattuto la monarchia Pahlavi siano stati riuniti sotto un unico ombrello: il "Partito islamico".

Anche se la Costituzione della Repubblica islamica dell'Iran ha riconosciuto la libertà di creazione di partiti e gruppi politici di cui all'articolo 26, gli studiosi come Zibākalām e Barzin ritengono che nella Repubblica islamica dell'Iran non ci sia nessun partito politico⁴⁹⁶, perché il partito nei paesi moderni presenterebbe alcune

491 Naghibzādeh A., *op. cit.* p.45.

492 Su la struttura dei partiti politici Cfr. Della Porta D. *I partiti politici*, il mulino. 2009.

493 Ibid.

494 Tachau F., *Political Parties in the Middle East and North Africa* Westport, CT: Greenwood Press, 1994, p.137

495 Lanchester F., *Gli strumenti della democrazia: lezioni di diritto costituzionale comparato*, Giuffrè editore, Milano, 2004, p. 59.

496 Petrillo P. L., *Iran*, Bologna, il Mulino, 2008. p. 94. "L'esistenza di una legislazione sui partiti e sulle associazioni politiche e la previsione di un loro "statuto pubblico" non devono trarre in inganno sul fatto che in Iran vi sia lo stesso concetto di "partito" come inteso nel contesto istituzionale europeo. Con l'eccezione, infatti, del Partito comunista iraniano, *Tudeh*, di derivazione sovietica, sciolto dalla Guida suprema qualche anno dopo la rivoluzione, nella storia recente dell'Iran non è possibile rintracciare aggregazioni stabili di persone unite da

caratteristiche specifiche che non si rinvengono in Iran, dove dovremmo piuttosto parlare di *Jenāh* invece che di partiti⁴⁹⁷. Zibākalām nel suo libro *Ma cheguneh Ma shodim*⁴⁹⁸ (Noi Come Siamo Diventati Noi) spiega che la mancanza di un sistema di collaborazione collettiva e di cooperazione e collaborazione governativa sono le cause di disattivata dei partiti politici in Iran. Di fatto non esiste un sistema di partito conosciuto ufficialmente, piuttosto ci sono dei gruppi riconosciuti attraverso del Nome di un partito come *Kārgozāran*, *Ruhāniyun Mobārez* o *Nehzat-e Āzādi* che funzionano come i gruppi di pressione sul potere politico del governo.

5.2.2) Breve introduzione del significato del *Jenāh* in Iran e il suo ruolo politico

Facendo un passo indietro, per capire meglio la natura dei partiti e dei gruppi politici, bisogna prima di tutto definire il significato del *Jenāh* in Iran. Le questioni principali sono tre. In primo luogo, qual è il significato di *Jenāh*. In secondo luogo, qual è la differenza tra un *Jenāh* e un partito. In terzo luogo, perché il partito politico (come accade negli altri paesi del mondo) non si esprime nella scena politica iraniana.

Il termine *Jenāh* indica l'esistenza d'idee diverse su questioni politiche, economiche e culturali della società. Così, le idee che sono vicine tra loro si fondono sotto l'ombrello di un *Jenāh*. Inoltre, dal punto di vista del *Jenāh* inteso come *una forma di politica*, è più grande di un partito, ed è più vicino a un blocco politico. In altre parole, non ci sono sinonimi in altre lingue per specificare il significato esatto di un *Jenāh*. Anche se, in alcuni casi possiamo usare parole come coalizione, movimento, blocco, alleanza e gruppo al posto di questo termine, per comprendere il significato esatto, si consiglia di utilizzare la parola originale nella maggior parte dei casi.

Le principali differenze tra *Jenāh* e partito sono:⁴⁹⁹

un comune programma politico che non siano meri cartelli elettorali. Per certi versi, quindi, in contesto politico assomiglia più a quello nordamericano che a quello europeo. L'assenza del "partito" tradizionalmente inteso non significa, però, che lo spazio del dibattito politico sia ristretto o che, peggio, siano assenti associazioni e movimenti politici".

497 Barzin S., *Siāsat-e Jenāhe da Iran 1981-1989*, (tra: La politica di *Jenāh* in Iran da 1981- 1989), Teheran, Nashr-e Markaz. 1999, e Hojat M., *Siāsat-e Jenāh da Iran-e Emuz*, (trad.: la Politica dei *Jenāh* di Oggi in Iran), Teheran: Naghsh ve Negar. 2000.

498 Zibākalām S., *Mā Chegune Mā Shodim*, (trad.: Noi Come Siamo Diventati Noi), Teheran, Rozaneh. 1998.

499 Hojat M., *op., cit.*, pp.1-4.

- 1) *Jenāh* non ha la specificità di un partito. Per esempio il partito ha un proprio Statuto, si conforma ad una serie procedure giuridicamente rilevanti e predeterminate. Uno dei primi passi per lo studio di un partito e del sistema dei partiti si basa su un esame dell'atto costitutivo e delle modalità di funzionamento. Ma i *Jenāh* non hanno uno statuto. Anche se, alcuni dei gruppi o partiti che fanno parte di questi *Jenāh*, o blocchi politici, hanno un proprio statuto;
- 2) ogni partito ha un programma e una strategia per arrivare al potere e per raggiungere questo obiettivo, essi svolgono, al loro interno attività di formazione dei loro membri. Un *Jenāh* per definizione non ha alcun programma, muta la propria posizione e i propri punti di vista nel tempo riguardo alle specifiche questioni all'ordine del giorno;
- 3) sotto il profilo organizzativo, i partiti politici hanno una rete estesa in tutto il paese, collegata al corpo centrale del partito.⁵⁰⁰ I *Jenāh* svolgono le loro attività in maniera più intensiva. Inoltre, alcuni dei *Jenāh* usano l'affiliazione tradizionale con la popolazione senza che ciò avvenga nel quadro di un sistema partitico, come ad esempio attraverso il potere di influenza nei Bazar che sono il cuore economico del paese.
- 4) in generale, negli ordinamenti di democrazia pluralista, l'obiettivo principale di un partito è la conquista del potere. Alcuni *Jenāh* in Iran a causa della mancanza di membri qualificati non hanno un programma di politica generale, e perseguono piuttosto obiettivi limitati e contingenti, differenziandosi anche in questo dai partiti politici. Tuttavia, essi riescono a influenzare le politiche del governo;
- 5) i partiti in generale seguono politiche distinte rispetto ai loro interessi usando diverse tecniche per sviluppare le loro idee, mentre⁵⁰¹ nell'ambito di un *Jenāh* possono coesistere diverse prospettive e punti di vista sulle medesime questioni. Ci sono opinioni diverse circa il ruolo dei *Jenāh* in Iran. Alcuni analisti ritengono che l'esistenza dei *Jenāh* sia necessaria per il pluralismo sociale, mentre, altri affermano il contrario.⁵⁰²

500 Della Porta D, *op., cit.*, p. 10.

501 Ivi. p. 175.

502 Hojat M., *op., cit.*, pp.7-9, analista che non riconosce *Jenāh* I seguaci di questa tesi ritengono che nella Repubblica islamica dell'Iran non c'è spazio per *Jenāh*. Inoltre, credono che la creazione di *Jenāh* è il più delle

Pur esistendo i cosiddetti “partiti” e “gruppi politici”, gli stessi vengono suddivisi, in generale, in due blocchi di *Jenāh* quelli riformisti e quelli conservatori. Il problema principale per essere identificati come partiti politici, oltre alle motivazioni sopra indicate, è legato all’identità religiosa della maggior parte dei partiti. La maggior parte di gruppi, considerati come un partito politico, non crede alla separazione tra la religione e la politica e pone le credenze religiose alla base della struttura di partito. Ciò crea un conflitto tra i partiti iraniani e i parametri strutturali dei partiti nel resto del mondo.⁵⁰³

Mohammad Javād Hojati Kermāni, scrittore e ricercatore, divide i *Jehān* in 2 blocchi principali, sostenendo che “i nostri pensieri politici e religiosi possono essere suddivisi in due blocchi principali”: i “tradizionalisti” e i “moderni”. All’interno di questi due blocchi possiamo individuare moderati ed estremisti. In altre parole possiamo dividere tutti i *Jenāh* in 4 categorie come segue:

- 1 - Tradizionalisti estremisti;
- 2 - I tradizionalisti moderati;
- 3 - Moderni estremisti;
- 4 - Moderni moderati;

Anche Bashiriye divide i *Jenāh* principalmente in due categorie: quelli di sinistra nonché riformisti e quelli di destra e conservatori, ma tutte e due le parti appartengono alla categoria dell’Islam-Tradizione. La destra considera che il potere del regime islamico è per la causa del *Jenāh* e invece quello di sinistra copre i partiti e gruppi riformisti islamici insieme alle organizzazioni della Società Civile al livello

volte, un atto di “mani esterne”. La maggior parte dei seguaci di questa visione sono in Iran e la loro politica è pendente presso l’Associazione degli clero militante (un prominente *Jenāh* destro). Per esempio Sayed Rezā Akrami un membro di questa associazione ha detto che “ non accetto la definizione come a sinistra , a destra , tradizionale e moderna . Per me non è l’unica verità e non vi è alcun modo di una cosa come *Jenāh*. *Jenāh* come creazione governativa: I seguaci di questo punto di vista credono che *Jenāh* sono fatte dal regime della Repubblica islamica dell’Iran. Hanno detto che il regime iraniano crea questa concezione che all’interno del paese ci sono molte *Jenāh*, di posizione e di opposizione che facilitano la discussione politica e di dialogo. Anche se, hanno punti di vista diversi, vivono insieme Hanno detto che il governo crea questa apprensione per supporre che nella società Iran ci sono libertà e la libertà e possiamo sperare di cambiare la situazione attraverso il dialogo pacifico e mezzi. Questa visione è sostenuta dalla realista, che è una opposizione al di fuori del paese. C - *Jenāh* come un vero e proprio fenomeno politico: I seguaci di questo punto di vista credo che *Jenāh* nella Repubblica islamica dell’Iran è un vero e proprio fenomeno politico e per la conoscenza della struttura politica della Repubblica islamica dell’Iran, è necessario conoscere le prospettive di questi *Jenāh* in questioni politiche, economiche e culturali. All’interno Iran, Associazione dei Chierici Militanti (un prominente Sinistra *Jenāh*) è stato i seguaci di questa opinione.

503 Shādlu A., *Etelā’āti darbāreh Ahzāb va Jenāhhāy-e Siāsi-e Iran Emrooz* (trad.: Le informazioni su Partiti e Gruppi Politici dell’Iran di Oggi), Teheran, Vozara’, 2013. P. 17.

medio della popolazione iraniana per gli obiettivi del cambiamento, per la trasformazione e il miglioramento della situazione socio-politica sotto un governo ideologico.⁵⁰⁴

Come afferma Naghibzādeh scrittore del libro *I partiti politici e la loro funzione*,⁵⁰⁵ attualmente in Iran possiamo individuare due grandi *Jenāh*: quello di Destra, o dei Conservatori, e quello di Sinistra, o dei riformisti. Tutti i partiti e le associazioni potrebbero rientrare in queste due categorie. Il primo affonda le sue radici nella tradizione sciita e nel direttivo dei governanti religiosi del Paese che svolge un ruolo centrale nel suo pensiero. Secondo loro, le scelte politiche dovrebbero basarsi sulle decisioni assunte dai capi religiosi. Il *Jenāh* di destra è tradizionalmente conservatore e promuove il mantenimento delle relazioni sociali tradizionali mentre il secondo gruppo si distingue da quello conservatore ponendo enfasi sull'attuazione della Costituzione, concentrandosi sul rispetto dei diritti delle persone, sul diritto al lavoro e sulla lotta contro la disoccupazione. In quanto strumento di emancipazione sociale volto a migliorare la libertà individuale, questo gruppo crede che i diritti di libertà e i diritti politici siano presupposti fondamentali per la crescita sociale e politica del paese, e che pertanto dovrebbero avere priorità su altre questioni politiche e sociali. I Riformisti trovano sostegno tra la classe media; i liberali nelle classi più basse, e tra coloro che lavorano nella pubblica amministrazione.

I due *Jenāh* (Riformisti e Conservatori) esprimono diverse opinioni sulle tematiche principali che riguardano la vita politica, economica e sociale del Paese. Vi sono significative differenze, ad esempio circa la scelta della Guida Suprema, in quanto i Conservatori non credono che sia il popolo a dover scegliere la Guida Suprema, e ritengono che tale attribuzione spetti all'Assemblea degli Esperti; al contrario i Riformisti, ritengono che la scelta Guida Suprema debba essere posta sotto il controllo popolare, i Riformisti credono inoltre nella limitazione dell'autorità del Supremo leader sulla base della Costituzione.⁵⁰⁶

504 Bashiriye H. *Dibāche-i bar Jāme'h-e Shenāsi-e Siāsi-e Iran, dore-e Jomhuri Eslāmi*, (tra: L'introduzione sulla sociologia politica iraniana, il periodo della Repubblica islamica), Teheran, Negāh Moāser, 2013, pp. 145-146.

505 Naghibzādeh A., *Hezb-e Siāsi va Amalkard-e Ān (trad.: I partiti politici e la loro funzione)*. Teheran: Dādgostar. 1999.

506 Bashiriye H., *op., cit.* 2013, p. 83.

I Conservatori sostengono che la Guida Suprema sia responsabile solo verso Dio e non abbia alcuna responsabilità dinanzi al popolo, principio del tutto contrario alla visione dei Riformisti. Quanto all'ipotesi di un sindacato sulle decisioni della Guida suprema, i Conservatori credono che la Guida Suprema non possa e non debba essere soggetta a critiche, mentre i riformisti si oppongono fortemente a questa visione sottolineando la possibilità che la Guida possa commettere errori, come qualsiasi altro titolare di cariche politiche. I Conservatori credono che la sovranità nazionale appartenga a Dio mentre i Riformisti credono che essa debba essere attribuita al popolo e che il fattore più importante nel processo decisionale sia il voto dei cittadini.⁵⁰⁷ I Conservatori si basano sul potere strutturale all'interno dello Stato perché ci sono diversi organi costituzionali che appartengono ai membri religiosi, mentre i Riformisti fondano il loro potere sul sostegno popolare, ciò è dovuto al fatto di avere idee e progetti nuovi per promuovere la vita sociale ed economica della popolazione e a una maggiore apertura ai problemi dei giovani che rappresentano la maggior parte della popolazione iraniana.

Bisogna notare che nel periodo precedente all'elezione del Presidente Rouhāni, è emerso un terzo *Jenāh*, con il nome di *Jenāh-e' Etedālgarāyān* tradotto il gruppo dei moderati. Riconosciuto come movimento socio-politico accanto ai gruppi riformisti e conservatori che, prima dell'elezione del presidente Khātami, era composto dai sostenitori di Abar Hāshemi Rafsanjāni, nell'ambito del partito *'Etedāl va To'se-e* (moderazione e lo sviluppo). Dopo la vincita del presidente Rohuāni, usando la parola *'Etedāl* (moderato) come slogan nelle sue campagne elettorale, questa novità ha preso piede nel contesto della società politica iraniana. Questo *Jenāh* ha un orientamento più vicino alla destra che verso i riformisti anche perché i fondatori appartenevano al gruppo di destra.

In Iran la partecipazione politica è influenzata da alcuni fattori che ostacolano una possibile riforma sociale, nonché la riforma sulle leggi proposte dal Majles; soprattutto nel periodo della presidenza Khātami (1997-2005) è apparso evidente che esistono una serie di fattori politici e istituzionali che possono limitare, ritardare o addirittura fermare il processo di partecipazione politica.

507 Nozari E., *Tārikh-e Ahzāb-e Siāsi dar Iran*, (trad.: Storia dei Partiti politici in Iran, n. d. a), Shirāz, Navid, 2001, P. 201.

In primo luogo, occorre considerare il fattore ideologico: i partiti che esistono, sono limitati nel loro funzionamento e nella loro azione politica entro i confini rigorosamente fissati da una “Società Civile islamica”, che non accoglie i concetti più liberali di partecipazione democratica. Secondo la Costituzione della Repubblica islamica, è prevista solo l’esistenza dei partiti politici, a condizione che essi non “violino i principi d’indipendenza, di libertà, di unità nazionale e i principi islamici e la fondazione della

Repubblica islamica”. Ciò significa che non possono svolgere attività al di fuori di questi principi.

In secondo luogo, le norme vigenti che disciplinano la costituzione dei partiti politici e l’esercizio del diritto di elettorato passivo ostacolano l’affermazione del pluralismo politico: le rigorose e complicate procedure della Commissione speciale⁵⁰⁸ sui partiti politici precludono il riconoscimento formale di una vera opposizione politica al governo. La Commissione, formata in preponderanza da conservatori che si formano al ministero dell’interno, ha tradizionalmente adottato una interpretazione restrittiva della normativa vigente.

Il terzo fattore è la questione politica: le istituzioni della Repubblica islamica, molte delle quali sono dirette da incaricati del supremo leader, l’Āyatollāh Ali Khamenei, continuano a essere in gran parte dominate da conservatori impegnati a mantenere il primato del *velāyat-e faqih*, rispetto alla Costituzione. La lotta di potere tra il presidente modernizzatore e i gruppi islamici conservatori guidati da fedelissimi di Khamenei è diventata un ostacolo alla formazione di partiti e di un sistema partitico.⁵⁰⁹

Per un’ampia visione sulla divisione e sulla struttura dei partiti si veda la seguente tabella che dimostra una divisione più chiara e definitiva. *Shādlu* suddivide i partiti in 3 gruppi: I Religiosi di Destra e Sinistra, I gruppi Nazionalisti e nazionalisti religiosi, e La Terza Via rappresentata dai gruppi indipendenti.⁵¹⁰

508 La Commissione si forma da due membri del *Majlis* e un funzionario del Ministero dell’Interno, un membro dall’Ufficio del Procuratore generale, un membro dal Consiglio Superiore della Magistratura e uno dal Ministero dell’Informazione)

509 Per un approfondimento storico-politico su i partiti politici in Iran vedi: Āzādi E., *I partiti politici in Iran*, Mardomak, London, 2011.

510 Shādlu A., *op.*, cit., p. 798-799.

1) I Partiti di sinistra tradizionale (Religiosa) (*Chap-e Mazhabi*)

Chap-e Modern (Sinistra Moderna)		Chape Mo'tadel (Sinistra Moderata)				Chap-e Sonnatti (Arzeshgozar) Sinistra Trdizioanle	
Jebh-e Moshārek at-e Eslāmi	Jami'at-e Zanān-e Jomhuri-y-e Eslāmi	Daftar-e Tahki m-e Vahdat	Hezb-e Hambast egi Iran-e Eslāmi	Hezb-e Eslām i-e Kār	Hezb-e Etemā d-e Melli	Majma'e Rohāniyu ne Mobārez	Sāzeman-e Mojāhed in-e Eslāmi

2) I Partiti della Destra Tradizionale (Religiosa) (*Rāst-e Mazhabi*)

Rāst-e Modern (Destra Moderna)			Rāst-e Mo'tadel (Destra Moderata)		Rāst-e Sonatti (Arzeshgāra) (Destra Tradizionale)							
Hezb-e Kār Gozārān Sāzandegi Iran	Hezb-e 'Etedāl va Tose'e	Chekad Azzad Andish	Jam'iyat-e Isār garān Eng helāb-e Eslāmi	Hezbe Tam Adon Esl āmi	Jām eh'e- Eslā mi-e Peze shākn	Jām eh'e Zei ynab	Jām eh'e Esl āmi Mohan -desin	Rāst-e Osul garā (Arzes hgarā)	Jami'at-e Mo'talefe Eslāmi	Ansar-e Hezbo llāh	Jāmehe Rohāniat-e Mobārez	Hezbe-e Jomhuri-ye Eslāmi

3) I gruppi Nazionalisti e Nazional-Religiosi (*Melli e Melli-Mazhabi*)

Sinistra			Mo'tadel	Destra		
Jonbesh-e Mosalmānān-e Mobārez	Hezbe Mellat-e Iran	Jāmā	Niruhā-ye Melli Mazhabi	Jāmehe Zanān-e Enghelāb-e Eslāmi	Jebh-e Melli	Nehzat-e Āzādi-e Iran

4) La terza Via (I gruppi religiosi indipendenti) *Jariān-e Sevvom (Niruhāye Mazhabi Mostaqel)*

Chap (Sinistra)	Mo'tadel (Moderato)	Rāst (Destra)
Hezbb-e Mardomsālāri Modāfe'in Payām-e Dovvom-e Khordād	Jami'ayt-e Defā' az Arzeshhāy-e Enghelāb-e Eslāmi	Goruhe Rooznāme Entekhāb

5.3) Il potere politico dei Riformisti e dei Conservatori (*Eslāhtalabān e Osulgarāyān*)

Nel contesto reale, da quando i riformisti partecipano in forma attiva e sono rappresentati nel sistema, esercitando un potere politico, ossia da quasi metà degli anni '90, la rivalità politica è stata ampiamente tra due poli, i riformisti e i conservatori, anche se non si può negare che le dinamiche interne ai due poli sono abbastanza complesse. Entrambi i campi politici si sono dedicati a mantenere la struttura fondamentale dello Stato, compreso il ruolo del supremo leader. I conservatori hanno una forte armonia con il supremo leader, con il quale i riformisti avevano un rapporto più controverso. Quando il campo riformista cominciò a emergere, gli individui all'interno della sfera politica statale potevano essere separati in due gruppi: quelli che esprimevano insoddisfazione verso il sistema, ossia i riformisti e coloro che mantennero la loro fedeltà allo status quo, ovvero i conservatori. Tuttavia, il potere che hanno guadagnato i riformisti durante la presidenza Khātami ha creato divisioni profonde verso il gruppo dei conservatori, e queste divisioni sono diventate ogni giorno più chiare e visibili dall'esterno. Pur essendo stati capaci di stabilire delle coalizioni pratiche entro la fine dell'amministrazione Khātami per ottenere un vantaggio elettorale, alla fine del primo mandato di Mahmoud Ahmadinezhād come Presidente e alle elezioni del 2009, i conservatori hanno guadagnato un rinnovato impulso, probabilmente dovuto alle politiche piuttosto che a motivi ideologici.

5.3.1) La vittoria del Jenāh-e Rast, Secolari-Moderni; il ruolo degli intellettuali e della Società Civile nel contesto di una definizione collettiva

Tra gli anni 80' e 90', gli intellettuali si dedicarono alla rivoluzione ed alla filosofia dello stato islamico, per poi mettere in discussione le pratiche e le politiche della Repubblica islamica durante la Guerra tra Iraq-Iran. Il loro interesse per l'Islam politico è stato reindirizzato, concentrandosi sull'interpretazione della legge islamica in modo da essere considerato anche il tempo e il luogo.⁵¹¹

Oltre agli intellettuali religiosi, figure come Kadivar, Montazeri e Soroush erano considerati i più importanti per interrogare le pratiche religiose e le credenze promosse dal regime. Bisogna notare che nei primi anni dopo la rivoluzione, alcuni intellettuali liberali come Shāhrokh Meskoob (1924-2005), Mostafā Rahimi (1927-2002), famoso per la sua lettera "*Perché non sono contro la Repubblica islamica*",⁵¹² antecedente alla rivoluzione islamica, indirizzata a Khomeini, leader rivoluzionario, - e Dāryush Shāyegān, (1935-2018) teorizzavano i temi sulla democrazia, nonché il rispetto del ruolo della legge e la libertà, per questo sono stati inseriti nelle categorie di quegli intellettuali espulsi dalla scena politica e sociale, mentre la maggior parte dei loro per la causa di repressione hanno dovuto lasciare il paese e emigrare all'estero.⁵¹³

Nel periodo di ricostruzione post-guerra, specialmente durante la presidenza Rafsanjāni, si rinunciò a discussioni sui discorsi critici e quotidiani ma si sviluppò gradualmente un'analisi tra alcuni gruppi di intellettuali, anche se gli attori che articolavano le critiche non erano grandi oppositori del regime. La maggior parte aveva dimostrato fedeltà alla Repubblica islamica, sostenendo Khomeini al potere nei primi giorni successivi alla rivoluzione. Fino a questo punto, lo spazio pubblico per il dibattito era limitato, poiché il regime aveva limitato la libertà in genere applicando interpretazioni conservatrici della legge islamica. In realtà fino all'arrivo del presidente Khātami solo un giornale, il *Salam*, riuscì a mantenere la sua posizione per avere una visione critica sulla situazione del paese.⁵¹⁴

511 Mir Hosseini Z. Tapper R., *Islam and Democracy in Iran: Eshkevari and the Quest for Reform*, I.B. Tauris & Co Ltd, 2006, p. 26.

512 http://www.bbc.com/persian/blogs/2016/04/160408_144_nazeran_rahimi_khomeini_letter

513 Jahānbegloo R., "*Liberal Intellectuals in Post-Revolutionary Iran*," *Iran Nameh*, 27:2-3 (186-192.), 2012.

514 <http://www.yjc.ir/fa/news/4775642>

Bisogna notare che, anche se i discorsi politici e sociali non erano accessibili al pubblico, in una forma limitata venivano messi in discussione, in una serie di riviste specializzate e gruppi informali e formali di intellettuali religiosi e non; tra essi Il *Kiyān*, il giornale menzionato a fine del capitolo secondo, il *Zanān* e *l'Iran-e Fardā* erano lo spazio degli intellettuali più religiosi, mentre alcuni giornali come *Farhang va Tos-eh-e, Gardoon, Goftegoo* e *Negāh-e Now*, erano lo spazio dei discorsi moderni; gli studenti universitari, i seguaci del Grande Āyatollāh Montazari, uno dei personaggi critici del sistema governativo⁵¹⁵ e del Centro Strategico Presidenziale per lo sviluppo erano i gruppi interessati al cambiamento e alle riforme.

È stato in questo clima e tra questi gruppi che è emersa l'idea della società civile.⁵¹⁶ Queste attività messe in atto da parte degli intellettuali, nonostante abbiano creato uno spazio per giovani e studenti, per conoscere temi come la filosofia, il cinema, la storia e la sociologia, hanno anzi tutto preparato la società per i nuovi temi della modernizzazione, del rinnovo della cultura, della democrazia, del secolarismo e della società civile⁵¹⁷; il perseguimento delle pratiche economiche della vita reale in una società post-bellica e post-rivoluzionaria avevano posto il paese sulla via della ricostruzione e del ripristino. L'ideologia e l'attenzione rivoluzionaria hanno lasciato il posto al pragmatismo, mentre il paese ha cercato di emergere dall'isolamento e di integrarsi nell'economia mondiale. La demografia dell'Iran stava cambiando rapidamente: la popolazione stava crescendo, con una maggiore educazione in alto livello. Nel frattempo, la scena politica nazionale è stata marcata da profonde divisioni, con le fazioni in lotta sulla natura dell'economia, sulle questioni ideologiche e sulle norme sociali e morali. Sono state così seminate le basi per la lotta di potere che sarebbe avvenuta dopo la vittoria elettorale di Khātami. In questo periodo sensibile della storia politica iraniana, non solo il paese si stava trasformando velocemente, ma era anche destinato a una transizione irrevocabile. Il 23 maggio 1997, l'elettorato ha deciso l'orientamento verso tale transizione con la vittoria di Khātami.

515 Mirsepāssi A., *Political Islam, Iran, and the Enlightenment: Philosophies of Hope and Despair*, Cambridge University Press, 2010, p.132.

516 Ghaffariān M., *Le Riviste degli Intellettuali Religiosi* con Rezā Tehrāni, <http://www.ensani.ir/fa/content/46388/default.aspx>

517 Jahānbegloo R., *op.*, cit.

Seyyed Mohammad Khātami, cinquanta quatr'anni, era stato membro del primo parlamento islamico, aveva gestito un giornale pro-regime *Salam*, era stato nominato ministro della cultura e della guida islamica nel 1982, aveva assunto la stessa posizione nel governo di Rafsanjani nel 1989. Considerandolo troppo tollerante, i conservatori lo avevano costretto a dimettersi nel 1992, ma sarebbe stato nominato consigliere culturale del presidente e direttore della Biblioteca Nazionale.

I discorsi della campagna elettorale di Khātami hanno avuto ampie ripercussioni su "democrazia", "società civile", "stato delle donne", "stato di diritto" e "dialogo attraverso le civiltà". Egli ha in particolare sottolineato la "*Jāme'eh-ye madani*" (società civile) e ha sostenuto le libertà culturali e le protezioni legali per potenziarle;⁵¹⁸ ha rifiutato la coercizione nell'osservanza religiosa e ha sostenuto che una Repubblica islamica più aperta e tollerante avrebbe ricevuto un mandato più ampio e popolare. Ha creato una nuova direzione e sostenuto l'interesse per la questione delle riforme, dando sostegno ai riformisti all'interno del regime e nelle istituzioni della società civile.⁵¹⁹ Le sue invocazioni della "società civile" (*Jāme'eh-ye Madani*) e della "democrazia islamica" (*Mardom Sālāri-ye Dini*) hanno suscitato ottimismo, sia all'interno sia all'esterno dell'Iran. Studioso di filosofia moderna e della teologia islamica, favoriva una riconciliazione riflessiva tra fede e libertà, allontanandosi dalla prevalente ideologia religiosa monolitica, ha sostenuto di considerare l'Islam come un sistema multiforme di credenze religiose e un vivace complesso di valori spirituali e morali indispensabili per una vita individuale e comunitaria significativa. Ha proclamato il suo desiderio di promuovere la civiltà, l'onestà e il dialogo, nonché la fiducia e il rispetto reciproco tra i governanti e il governo.⁵²⁰

518 Kātuziān H., *Iran*, pubblicato da OneWorld, UK, 2013, Capitolo 6.

519 Gheissari A. & Nasr V., *op.*, cit., p.132.

520 Per un maggiore approfondimento si veda: Azimi F., *The Quest for Democracy in Iran, A Century of struggle against Authoritarian Rule*, Harvard University Press, London, England. 2008. pp. 380-382

5.3.2) Khātami e la Terza Repubblica

L'elezione di Khātami ha segnato l'inizio della terza Repubblica islamica.⁵²¹ L'entusiasmo per le elezioni deve essere compreso nel contesto dei cambiamenti fondamentali sociali della prima e della seconda Repubblica. La prima repubblica si è formata subito dopo la rivoluzione del 1979, e aveva al centro l'idea dell'Āyatollāh Khomeini sullo sfruttamento della mobilitazione sociale per unire le masse e garantire il proseguimento dello stato durante i giorni dell'acceso conflitto tra Iran e Iraq. La seconda repubblica è iniziata alla fine della guerra Iran-Iraq, nel 1989 e fu principalmente guidata da una nuova realtà economica e da considerazioni strategiche più ampie. La seconda repubblica è associata con la presidenza, durata otto anni, di Ali Akbar Hāshemi Rafsanjāni, dopo la morte di Khomeini, nel luglio 1989.

La terza repubblica è stata caratterizzata dai discorsi di Khātami, nelle sue campagne elettorali, svolti intorno ai temi della tolleranza, della moderazione, della Società Civile e del pluralismo; infatti il movimento di *dovvom Khordād* (letteralmente significa il 2 Maggio, giorno di votazione per le elezioni presidenziali), era il prodotto dell'elezione di Khātami, costituito dalla sinistra, da intellettuali, politici, tecnici, dalle giovani generazioni, soprattutto donne e progressisti che sostenevano la riforma, in opposizione alla fazione della destra conservatrice su questioni ideologiche.⁵²²

La disposizione dei due schieramenti può essere descritta come segue: da un lato i sostenitori di Khātami hanno sostenuto la Società Civile e il governo della legge; e dall'altro i conservatori hanno difeso il *Velāyat-e faqih* più assolutista, unitamente alle istituzioni islamiche centralizzate.

Il movimento del *dovvom Khordād* ha attaccato le forze del conservatorismo percepite come fondate su sentimenti parrocchiali e dogmatici che impedivano solo il progresso dell'Iran verso una democrazia islamica piena. Credevano che i conservatori avessero sostenuto un'interpretazione troppo rigida dell'Islam, mentre il movimento sosteneva un'interpretazione più liberale-populista.

521 Kāmrvā M., *The Modern Middle East, A Political History Since the First WORLD WAR*, third edition, university of California press, London, 2013, p. 164.

522 Jalāipour H. R., *Jonbesh-e Dovvom Khordād*, (trad.: Il movimento di secondo Khordad) 2000, <http://www.ensani.ir/fa/content/90081/default.aspx>

Speravano di rispondere alle richieste della società per il governo della legge e del pluralismo - anche se sotto la rubrica della costituzione, la legge della shari'a e della religione islamica. Infatti, per sostenere il loro movimento, i loro sostenitori hanno analizzato attentamente i testi islamici per trovare una lettura della Società Civile che fosse in linea con la tradizione islamica. Il movimento ha sancito il principio che l'Islam era una dottrina adattabile, piuttosto che un dogma immutabile e statico.⁵²³ Credevano che l'Islam dovesse essere esteso creativamente per soddisfare le esigenze della società e che doveva adattare allo Stato le forze della globalizzazione e dell'integrazione economica. Khātami ha risposto a un mandato popolare "dal basso" diventando l'avanguardia del primo significativo movimento sociale dell'Iran della Repubblica islamica. Ha impostato il paese su una traiettoria di sviluppo - modernizzazione dal basso - un percorso che ha voluto rispondere alle chiamate per la riforma, all'interno della struttura della Repubblica islamica.⁵²⁴

Il progetto proposto da Khātami per il cambiamento rappresentava un modello emergente che non desiderava assimilare né distinguersi dai disegni istituzionali dell'Occidente. In altre parole, il sistema non era ostile alle convenzioni occidentali, ma non le imitava in modo.

Il presidente Khātami è stato percepito come uno dei fautori architetto del discorso religioso riformatore che è stato inizialmente accolto con molta eccitazione ed entusiasmo tra i più gli iraniani urbani di classe media. Articolato principalmente da giuristi e da intellettuali pubblici rispettati, il discorso religioso riformista ha cercato di trovare un equilibrio tra l'Islam e la modernità. Più specificamente, l'obiettivo principale del discorso religioso riformista è stato quello di distinguere tra l'Islam, come una religione rivelata, e l'ermeneutica dell'Islam. Ha anche cercato di sincronizzare questa ermeneutica con le offerte vantaggiose della modernità come la società civile, la libertà personale e la democrazia.⁵²⁵ Un importante risultato delle elezioni è stato il potenziamento della classe media e delle istituzioni ad essa associate nel settore privato e in particolare nella società civile. Khātami ha ottenuto il 70 per cento dei voti ed è stato un presidente riformista.

523 Mohammadi A., *Iran Encountering Globalization, Problems and Prospects*, London, Routledge Curzon, 2002, pp. 212-228.

524 per più dettagli su gruppi del movimento riforma vedi: Bashiriye, *op. cit.*, 2013. pp. 103-104.

525 Kātuzian H. *op. cit.*,

Per riformismo s'intende un metodo di azione con Orientamento politico che si propone di modificare gradualmente l'ordinamento della società e dello Stato attraverso una serie di riforme politiche, giuridiche, sociali ed economiche, in generale. In Iran il riformismo ha un significato diverso dal concetto generale. Si può definire come il nuovo conservatorismo, il riformismo in Iran non ha intenzioni forti per un cambiamento fondamentale ma preferisce i cambiamenti graduali sia sulla cultura che sulla politica e l'economia.⁵²⁶ Storicamente, i riformisti nascono dopo le guerre tra Iran e Russia. I riformisti si sono dimostrati essere un gruppo del pensiero politico ma non un partito politico. In effetti Akbar Ganji descrive che la Repubblica islamica non può essere riformata in modo significativo senza cambiamenti fondamentali e senza separazione della religione dalla politica.⁵²⁷

L'altro fattore importante durante il periodo di riforma era il cambiamento economico. Lo sviluppo economico, la crescita del settore privato, soprattutto la privatizzazione delle risorse economiche (*Khosusisāzi*), nonché l'aumento del prezzo del petrolio tra il 2001 e il 2005, hanno ampliato la portata del rapporto governo-affari e, con esso, il controllo politico del regime al potere. Di conseguenza il debito estero è diminuito e il paese ha beneficiato di una crescita del PIL pari al 4,6% medio durante gli otto anni del suo governo, con un aumento degli investimenti stranieri.⁵²⁸ Il *Khosusisāzi* è previsto dall'articolo 44 della costituzione che divide il sistema economico iraniano in tre parti: *Dowlati, Ta'avoni, Khosusi, (Statale, Cooperativo, Privato)*.⁵²⁹ I due importanti organi cui il governo ha trasferito le sue risorse statale sono stati il *Sāzemān-e Ta'min-e Ejtemāi (organizzazione per la sicurezza sociale)* e il *Sandogh-e Bāzneshastegi* che comunque non vengono riconosciuti come settori privati.

Alla fine del periodo di presidenza Khātami, il settore privato, che era parte del movimento di riforma nel 1997-2001, non era più saldamente legato a quel movimento. invece, si è avvicinato alla struttura di potere conservatrice.

La crescita importante del settore privato dal 1997 è stata una conseguenza del rilassamento delle pressioni occidentali sull'Iran dopo le elezioni Khātami,

526 Khātami M. *Tos'eh-ye Siāsi, Tos'he ye Eqtesādi va Amniyat*, (trad.: lo Sviluppo politico, lo sviluppo economico e Sicurezza), Teheran, Tarh-e No, 2009.

527 Ganji A., *The Road to Democracy in Iran*, Cambridge, Mass press, London, 2008.

528 Redaelli R., *L'Iran Contemporaneo*, Roma, Carocci, 2009, p. 104

529 Si veda i dettagli sul articolo online nel sito web: <http://www.nioclibrary.ir/privatization/040.pdf>

dell'aumento del prezzo del petrolio e di una maggiore attività economica della classe media. Il suo dinamismo è stato dovuto sia ai nuovi investimenti sia al crescente consumismo, producendo una forza sociale notevole in Iran durante il periodo Khātami che non è passata inosservata al circolo dominante. Questo sviluppo ha permesso di vedere come, nel complesso, la presidenza Khātami non sia stato un periodo di flusso né per i riformisti né per i conservatori. Entrambi hanno cercato di adottare i cambiamenti sociali che avevano trasformato la politica iraniana, sfidato il potere dello stato e fornito un'apertura alla democrazia anche se si è trattato solo di un breve periodo. Durante questa fase, la base sociale sia per il riformismo che per il governo conservatore è cambiata drasticamente. Questo ha portato ad una trasformazione del contesto per le relazioni tra lo stato e la società e per i dibattiti sulla traiettoria di sviluppo dell'Iran. I gruppi conservatori sono stati in grado di sopravvivere a questi cambiamenti ed ad emergere negli anni di governo Khātami, un potere più potente e con un maggiore controllo sulla politica. La crescita della classe media e del settore privato hanno promosso l'impennata dei riformisti, ma non hanno segnato la fine del potere conservatore, come viene anche dimostrato dalle elezioni presidenziali del 2005. Questo spiega anche la capacità di recupero del governo conservatore.⁵³⁰

Nonostante tutti gli sforzi orientati alla revisione economica, il governo ha ottenuto poco in termini di sviluppo economico e in seguito ha fallito sulle riforme economiche. I programmi e i piani per guarire un'economia iraniana malata – colpita da corruzione, inflazione e sanzioni, in gran parte a causa dell'assenza di riforme strutturali fondamentali nel modo di governare dello stato – e le istituzioni ideologiche, non hanno funzionato. La politica di *Khosusisazi* non ha potuto diminuire la misura dell'influenza di potere governativo e il ruolo delle aziende statali, anzi li ha incrementati.⁵³¹

Si potrebbe evidenziare come il modello capitalista delle economie occidentali non poteva essere un modello ideale perché persino per la sua identità liberale risulta lontano e in contrasto con l'identità islamica.⁵³² Tant'è vero che in Iran tra i gruppi riformisti, incluso lo stesso presidente Khātami, difendevano l'opinione comune che

530 vedi Gheissari A. & Nasr V., *op. cit.*, p. 145.

531 Si veda la Rivista Mensile online *Eqtesādi-Kārāi* <http://karayionline.com/privatization-in-the-context-of-time/>

532 Amuzegar J., *Iran's 20-year economic perspective: Promises and pitfalls*, *Middle East Policy*, 2009, 16/3, p. 49.

il vero sviluppo economico e politico non potesse essere realizzato attingendo a modelli socioeconomici e politici stranieri e occidentali; essi sostenevano che era necessario formulare un autentico “paradigma nazionale, nazionale-islamico” compatibile con la storia, la geografia, la politica e la cultura dell'Iran.⁵³³ Questa è una parte importante del perché la concezione di Khātami dell'identità nazionale - che si dice basata sui tre elementi cardine della cultura iraniana-islamica, il dialogo delle civiltà e la democrazia religiosa (*Mardom sālāri-ye Dini*) sono stati visti come un discorso di resistenza.⁵³⁴

5.3.3) Il Movimento di Riforma e il progetto di *Goftegoy-e Tamadonhā*

Una leggera apertura negli ultimi anni '90 ha permesso a Khātami di entrare nel sistema politico e, soprattutto, ha creato opportunità per gli intellettuali, per l'articolazione e più tardi per le critiche dell'attivismo e del pensiero riformatore religioso. La vittoria politica del movimento di riforma (con il nome di movimento di *dovvom khordād* per la vittoria elettorale di Khātami), ha aperto le porte a nuovi discorsi; sono state pubblicate nuove riviste; lo spazio aperto per gli intellettuali pubblici e per il nuovo pensiero è diventato prevalente. Anche l'elezione di nuovi politici alle *Majles* e alle elezioni comunali e locali rifletteva più direttamente i problemi e le diversità etniche del paese. I primi anni della presidenza Khātami sono stati un tempo eccezionale per lo sviluppo del pensiero degli intellettuali, con la nascita di una serie di nuove riviste critiche, con articoli abbastanza aperti su nuovi pensieri e su argomenti che pochi avevano avuto il coraggio di discutere prima.

I giornali più influenti in questa categoria sono stati il *Kiyān*, seguito più tardi da *Nāmeḥ*, *Andisheh-ye Jame'eh Āftāb*. In generale, gli articoli di queste e altre riviste simili, rientravano nel discorso del pensiero riformatore religioso. Tra gli articoli che esploravano il nesso tra l'Islam e la modernità, lentamente ne apparvero alcuni che abbandonando tutti i riferimenti all'Islam, semplicemente esploravano i principi della modernità.⁵³⁵

533 Ivi. p. 43.

534 Holliday S., *Khātami's Islamist-Iranian discourse of national identity: A discourse of resistance*, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 2010, 37/1, pp. 1-13.

535 Bahrāmpour A. *Tahavvol-e Mohtavā-ye Matboāt Pas az Dovvom-e Khordād* (Cambiamenti del contenuto della stampa dopo il secondo di Khordād). *Aftab*, No. 10, 2001. pp. 48-53.

A livello di Amministrazione e riforme della presidenza Khātami, si può focalizzare l'attenzione su quelle riforme il cui obiettivo era stabilire la cosiddetta "democrazia islamica".⁵³⁶ Queste riforme hanno riguardato sia le politiche interne sia le relazioni internazionali. Per quanto riguarda la politica iraniana nazionale, la sua amministrazione ha voluto coltivare l'idea della Società Civile adottando un discorso liberale, mentre le politiche estere miravano a ridurre il divario di intesa culturale tra l'Iran e il mondo musulmano dall'Occidente.⁵³⁷ Di notevole importanza è stata la forte espansione della carta stampata. Il Ministero della Cultura e della Guida islamica ha adottato linee guida più aperte, consentendo l'espressione di varie forme di arte e di interesse accademico.⁵³⁸ Come affermava Ansāri, queste politiche prevedevano la coltivazione della cultura del dibattito e il frequente superamento delle presunte "linee rosse".⁵³⁹

Inoltre, l'amministrazione Khātami ha sottolineato il governo della legge, il rispetto dei diritti civili, una maggiore apertura nella società, l'accettazione della critica politica, la giustizia sociale e il rafforzamento delle istituzioni della società civile.⁵⁴⁰ Un amalgama di queste riforme ha fornito un contesto di dibattito e di autocritica che è diventato incorporato in tutti gli aspetti della società iraniana, compreso il sistema della società civile.

❖ *Il Progetto di Dialogo tramite la Civiltà (Goftegoy-e Tamadonhā)*

Il principale patrimonio di Khātami è stato la sua reputazione liberale e i suoi slogan che hanno favorito la cura di un'economia malata, dando vita ad una Società Civile basata sul Governo della Legge *Hokumat-e Qānun* e sostituendo lo "Scontro di Civiltà" con un "Dialogo delle civiltà".⁵⁴¹ Al centro delle sue modifiche è stata posta la ripresa di relazioni internazionali durature e la promozione di un'identità culturale olistica che ha sostenuto il passato islamico dell'Iran. Considerando le

536 Owen R. *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East*, London & New York: Routledge, 1992, p. 103.

537 Kamravā M., *The Modern Middle East: A Political History since the First World War*, 2nd edition. Berkeley: University of California Press, 2011. p. 166.

538 Ivi. p.166

539 Ansāri A. M., *The Politics of Nationalism in modern Iran*, New York: Cambridge University Press 2012, p. 250.

540 Hiro D. *Neighbors, Not Friends: Iraq and Iran after the Gulf Wars*, London: Routledge, 2001, p. 255

541 Ābrāhāmian E., *A History of Modern Iran*, cit., 2008, p. 186

contese sulla compatibilità tra religione e libertà, Khātami, nel suo discorso del 7 dicembre 1997,⁵⁴² ha invitato i musulmani a creare una "nuova civiltà islamica", il cui cuore sarebbe stato "la realizzazione della Società Civile islamica", insistendo affinché questa società si basasse su una "visione unica e distinta dell'esistenza" che era fondamentalmente diversa dalla "società civile" radicata nel pensiero filosofico greco e nella tradizione politica romana. La visione di Khātami della "società islamica" era chiaramente ispirata dall'Occidente. Khātami accennando su questo punto affermò: "le realizzazioni... della civiltà occidentale sono poche", osservando, anche le sue "conseguenze negative ... che per i non occidentali sono dolorose". La sfida è stata "utilizzare" i suoi "risultati positivi scientifici, tecnologici e sociali" senza essere sedotti dai quelli negativi.

Questo obiettivo si sarebbe potuto realizzare solo attraverso un "dialogo tra civiltà e culture, con le persone di intelletto che assumono un ruolo fondamentale".⁵⁴³ Secondo Ansāri,⁵⁴⁴ Khātami ha preso in considerazione i risultati dell'Illuminismo Occidentale non nel positivismo scientifico, ma nel matrimonio anglo-americano della religione e della libertà. Pertanto, ha sostenuto l'identità islamica non come contraddizione con la libertà o con l'identità iraniana, ma come parte compatibile di esso. Inoltre, la sua Amministrazione ha adottato la politica del "dialogo" come mezzo per riconnettersi con la diaspora iraniana e con l'Occidente. Secondo Holliday, egli sosteneva che la diaspora iraniana sarebbe dovuta divenire il mediatore tra Iran e le "civiltà occidentali"⁵⁴⁵ Per permettere questi cambiamenti socio-politici, l'Amministrazione di Khātami ha adottato una serie di riforme.⁵⁴⁶ Forse ciò che di Khātami è riconosciuto, specialmente al di fuori dell'Iran, è la sua introduzione e la promozione del concetto di "dialogo tra le civiltà" (*Goftego-ye tamaddonhā*). In risposta alla tesi di Samuel Huntington sullo "scontro di civiltà", Khātami sostiene l'essenzialità del dialogo tra l'Oriente e l'Occidente, che insieme cercano attivamente di imparare l'uno dall'altro. In questo processo di dare e

542 Khātami, M., & Mafinezam, A., *Hope and challenge: The Iranian president speaks*. Binghamton, N.Y.: Institute of Global Cultural Studies, University of New York at Binghamton, 1997.

543 Brumberg D., *Reinventing Khomeini; The Struggle for Reform in Iran*, The university of Chicago press, 2001, p. 235

544 Ansāri A., *The Politics of Nationalism in modern Iran*, cit., p. 248

545 Holliday S., *Defining Iran: Politics of Resistance*, Farnham: Ashgate Publishing Limited. 2011, p. 111

546 Per un approfondimento sulla riforma si veda: Adib-Monghaddam, A. "The Pluralistic Momentum in Iran and the Future of the Reform Movement." *Third World Quarterly* 27, no. 4, 2006, pp. 665–674.

ricevere, l'Oriente può offrire le lezioni all'Occidente su "equilibrio, tranquillità e contemplazione, portando finalmente alla pace, alla sicurezza e alla giustizia". L'Occidente, da parte sua, può offrire lezioni sul progresso sociale ed economico. Khātami è stato attento a suggerire che questo "dialogo" fosse liberato dalla coercizione e avvenisse in egual misura per essere significativo. In particolare l'Occidente avrebbe dovuto individuare i veri rappresentanti delle civiltà islamiche e delle altre Istituzioni e impegnarle in un dialogo, non rivolgendosi esclusivamente a quella parte del mondo musulmano e orientale già innamorato dell'Occidente.⁵⁴⁷

Il dialogo delle civiltà è un nuovo movimento per prevenire il dominio dei monologhi culturali e lo sviluppo di condizioni per la realizzazione di una civiltà veramente globale, per la cooperazione e l'integrazione regionale, la crescente critica delle tendenze della globalizzazione, la crescente fiducia in se stessi delle società in via di sviluppo, i cambiamenti nelle prospettive teoriche, la crescita degli sforzi di collaborazione tra gli stati, la crescente cooperazione internazionale e la sete globale per la giustizia alla seriosa necessità di dialogo tra le civiltà e il suo ruolo critico nella riduzione delle tensioni internazionali e politiche.⁵⁴⁸

5.4) Il fenomeno degli intellettuali religiosi e la Riforma

A livello più ampio esistono due categorie di intellettuali religiosi, o, come sono comunemente chiamati, *no-andishān-e dini*, "I nuovi pensatori religiosi". Si tratta di individui di un gruppo che tendono ad essere più filosofici e accademici, concentrandosi in gran parte sugli sforzi intellettuali come l'insegnamento e la scrittura. Soroush, Kadivar e Mojtabeh Shabestari sono forse i più influenti e noti in questa categoria di pensatori. Un secondo gruppo di intellettuali religiosi è ancora comunemente considerato intellettuale nel senso classico, ma allo stesso tempo ha dedicato gran parte dei suoi sforzi verso l'attivismo politico. Alcuni dei più noti tra questi attivisti intellettuali includono l'ex presidente Khātami, Saed Hajāriān – ex funzionario del ministero dell'Informazione, che è diventato un membro importante del movimento di riforma – e "Emadedin Bāqi, giornalista e autore dei diversi saggi

⁵⁴⁷ Khātami M, *Goftego-ye Tammadon-hā* (IL Dialogo delle Civiltà), Teheran, Tarhe no, 1999. pp. 44. 47.
⁵⁴⁸ IVI. p. 64.

e libri, critico dei gruppi conservatori (attività che gli è costata diversi anni di prigione).

Gli attivisti intellettuali sono spesso genericamente denominati "religiosi-nazionalisti" (*Melli-Mazhabi*), termine ampiamente usato per riferirsi agli individui e ai gruppi che sono diventati particolarmente attivi con l'elezione di Khātami e che costituivano gran parte della base a sostegno del presidente. Per loro, l'arrivo dell'era della «riforma» era l'apertura che avevano a lungo sperato per mettere in azione molte delle loro idee. La maggior parte dei religiosi-nazionalisti traccia la propria genealogia intellettuale e politica nella nascita del partito del Fronte Nazionale e in particolare nella figura di Mehdi Bazargan e del suo movimento di liberazione (*Nehzat-e Āzādi*).⁵⁴⁹ Bāzārgan, è stata un accademico altamente accreditato e un'importante figura intellettuale nel movimento religioso di riforma degli anni '70.

Subito dopo l'elezione di Khātami, i nazionalisti religiosi trovarono alleati in un nuovo gruppo di attivisti e riformatori, soggetti profondamente radicati all'interno dell'apparato statale post-rivoluzionario, ma che dopo essere stati abbandonati, cominciarono a sostenere il sistema di riforma. Questi rivoluzionari riformatori non sono stati mai identificati con il Fronte Nazionale "liberale". Invece, credevano ardentemente nella visione rivoluzionaria di Khomeini e nella leadership, e spesso si trovavano teologicamente più vicini all'Āyatollāh Montazeri. Le elezioni presidenziali del 1997 hanno messo fine alla loro marginalizzazione politica, trovandosi improvvisamente al centro della politica nazionale. In questo processo rientrarono anche i nazionalisti religiosi e i due gruppi, in una coalizione ideologica e politica. Nonostante le loro differenze passate, per i due gruppi, la nuova sinergia rincontrata si è rivelata molto vantaggiosa, almeno prima che le riforme di Khātami cominciassero ad essere messe in atto. Come sostenuto da 'Ezatollāh Sahābi, una delle figure principali del gruppo religioso-nazionalista e un tempo membro del Movimento di Liberazione, "i programmi elettorali di Khātami nelle arene sociali ed economiche erano molto simili ai nostri". Egli afferma che le organizzazioni della Società Civile sono indipendenti dal governo e dagli individui privati; sono composti da molte persone che hanno un interesse comune in un aspetto della loro vita, come

549 Yazdi E., "*Roshanfekri-ye Dini va Chālesh-hāye Jadid*" (trad.: Intellettuali Religiosi e le Nuove Sfide), Nāmeḥ, No. 20, 2002, p. 63.

quello politico, sociale o religioso.⁵⁵⁰ Ciò che viene formato da parte del governo non può essere più considerato come la società civile, quindi organizzare la Società Civile non è il compito del presidente Khātami.⁵⁵¹ In altre parole, Hasan Yousefi Eshkevari fornisce un elenco degli attributi della società civile, tra cui: una società in cui i voti e le libertà degli individui siano i movimenti dei cittadini e della società in rilievo allo Stato; la costituzione di organizzazioni indipendenti, quali partiti, sindacati, unioni, per preservare la libertà dei diritti dei cittadini.⁵⁵²

Tutti i gruppi nazionalisti religiosi concordano su tre principi fondamentali. Innanzitutto, essi sostengono che gli interessi nazionali dell'Iran sono inseparabili dalla sua identità e dal patrimonio islamico. Il progresso dell'Iran, dunque, deve essere fondato e coerente con il suo carattere islamico. In secondo luogo, l'unica via corretta per il progresso è attraverso le riforme. In pratica, questa enfasi sui mezzi di incrementalismo ricorre alla partecipazione ai meccanismi legali stabiliti dello stato. In terzo luogo, mentre le riforme sono l'unico metodo vitale, la democrazia è l'unico obiettivo desiderabile.

Abdollah Nuri, il clericale riformista condannato dalla corte speciale del clero a causa dei suoi articoli sul giornale *Khordād*, scrivendo i temi critici sul sistema e sul governo della Repubblica islamica, credeva che le limitazioni sui poteri dei governanti, il diritto di voto dei cittadini e la centralità della consultazione diventassero sempre più facili con la realizzazione della società civile. La Società Civile è uno degli ingredienti chiave per le politiche moderne, in quanto consente una relazione più equilibrata tra i governanti e gli amministratori.⁵⁵³

Gli intellettuali religiosi hanno speso notevoli energie nel definire e sottolineare la necessità della Società Civile di elaborare una sua coerenza e sostegno alla religione. Hajjarian uno degli intellettuali più importanti per il suo pensiero strategico del movimento di riforma e nell'organizzazione del movimento *dovvom khordād*, divide in tre parti il movimento di riforma, 1) La riforma religiosa, cominciata con

550 Yousefi Eshkevari H., *Jāme'eh-e Madani, Democrasi Nokhbegan. Manāf'e-e Melli*, (trad.: La Società Civile, Democrazia Elite, Interesse Nazionale), 1998, p. 14.

551 Sahābi E., *Bimhā va omidhā*, (tra: Le paure e le Speranze), Hamshahri, 1990, p. 132.

552 Ivi. p. 17.

553 Nuri A., *Shoukarān-e Eslāh* (trad.: Hemlock per Avvocare la Riforma), Teheran, Tarh-e no, 1999. p. 9.

Abdolkarim Sourush; 2) le riforme economiche durante la presidenza Rafsanjāni; 3) le riforme politiche cominciate dal giornale Salam.⁵⁵⁴

Egli sostiene che la Società Civile ha una serie di caratteristiche definitive, alcune delle quali più importanti, che comprendono: radici nella società e indipendenza dallo Stato; natura volontaria, autonoma e autogestita, come nei club e associazioni, sindacati e media indipendenti; spirito conciliante e civiltà; promozione di un maggior benessere mediante l'aumento delle limitazioni sociali sulla portata del potere dello Stato. Per l'individuo moderno, la Società Civile è fondamentale per imparare dalle esperienze, dalle conoscenze scientifiche e dalle disposizioni culturale degli altri.⁵⁵⁵

La società civile, continua Hajjarian, non contempla alcuna contraddizione con la religione. Infatti, egli sostiene, che le varie istituzioni della Società Civile sono necessari per la corretta attuazione di molte delle direttive islamiche nella società⁵⁵⁶ e crede che la Società Civile ha il potere di sciogliere il potere politico.⁵⁵⁷ Questa connessione reciprocamente rafforzata e vantaggiosa tra Islam e Società Civile è esplorata da un certo numero di altri intellettuali religiosi come Emādedin Bāqi, conosciuta come attivista dei diritti umani, la quale afferma che le istituzioni religiose, come le moschee, le cerimonie di preghiera del Venerdì, i seminari, *Marja'iyat* e le imposte religiose sono in sé organi della società civile.⁵⁵⁸ Allo stesso modo, Āqājāri sostiene che, poiché la Società Civile è "una metodologia per l'organizzazione delle relazioni sociali", ha poche o nessuna differenza con *l'umma*. Più specificamente, egli afferma: "se accettiamo un'interpretazione pluralista della religione e non attribuiamo alla religione solo una lettura esclusivista, allora possiamo avere una società religiosa che sia anche una Società Civile".⁵⁵⁹

554 Barseghiān S., *Tarjih az yek zendegi-e fekri*, (trad.: La Preferita di una Vita Intellettuale), giornale mensile Māhnāme, Teheran, aprile 2011.

555 Hajāriān S., *Jomhuriyat va afsoon zodāi*, (tra: Republicanesimo e Disincanto) Teheran, Tarhe No, 2000, pp. 356-57

556 Ivi. 360.

557 Hajāriān S., *Si-ye Khordād-e 60, Feqdān Dolat-e Moqtader- Adam-e Esteqrār Jāme'eh-e Madani*, (Il 30 Khordād '60, Mancanza di un Governo Potente, Mancanza del Stabilimento Società Civile) giornale bimensile di Chashm Andaz Iran, Aprile-Maggio, Teheran, 2002, numero 31.

558 Bāqi E., *Jonbesh-e Eslāhāt-e Demokrātik dar Iran* (trad.: Il Movimento di Riforma Democratica in Iran) Sarai publishe, 2004, p. 135.

559 Āqājāri H., *Hokumat-e Dini va Hokumat-e Democrātic* (trad.: Il Governo religioso e il governo democratico) *Jāme'eh-ye Madani va Avāmel va Mavāne-ye Sheklgiri-ye Ān* (trad.: La Società Civile, le Cause e Ostacoli per la sua Formazione) Teheran, Zekr, 2002, p. 50

La discussione della Società Civile verrà completata con Khātami che ha fatto della realizzazione della Società Civile uno dei suoi principali slogan delle campagne elettorali nelle elezioni del 1997 e, una volta eletto, ha discusso e parlato dell'argomento ogni volta che ha avuto la possibilità di farlo. Per Khātami, la connessione tra l'Islam e la Società Civile è strutturale e profonda. "Nella Società Civile che abbiamo in mente," scrive, "la cultura e le norme dell'Islam costituiscono l'orbita primaria e gli standard di attività". "In questa società, l'uomo è rispettato e onorato, e i suoi diritti sono rispettati. In una Società Civile islamica (*Jāme'eh Madani-ye Eslāmi*), i cittadini possono determinare il proprio destino, controllare i propri affari e scegliere i propri dirigenti. Questi leader politici sono al servizio del popolo e non dei loro padroni. Essi sono responsabili per la gente, che l'Onnipotente ha posto per il proprio futuro".⁵⁶⁰

Khātami continua a sostenere che la Società Civile islamica è una società inclusiva in cui tutti i cittadini godono di uguali diritti e protezione sulla base della legge, indipendentemente dalle loro credenze religiose. La Società Civile garantisce la libertà e la libertà nell'ambito della legge e, nel tempo, aiuta le libertà legali a diventare istituzionalizzate. Come parte integrante del governo islamico, "la consultazione (*showra*) è la base più importante della società civile, cui segue lo sviluppo politico, la partecipazione popolare, il rispetto dei diritti del popolo e la riduzione del ruolo del governo". Similmente a Āqājāri, Khātami offre una valutazione sobria delle prospettive per il futuro della società civile. "Il compito cui ci troviamo davanti è davvero difficile", continua. "Faccio appello a tutti i pensatori distinti, tutti i seminari, tutte le università e tutti gli studenti universitari per aiutarci a realizzare questa importante opportunità affinché possiamo [mettere in pratica la realizzazione della Società Civile islamica] come una delle nostre priorità più alte".⁵⁶¹

I progressi non saranno possibili senza libertà e democrazia, e la chiave della libertà e della democrazia è la società civile. "Il modo per salvare l'Islam e per realizzare progressi nella nostra società è combinare l'Islam e la democrazia", afferma Khātami. Le organizzazioni della Società Civile assicurano la partecipazione del

560 Āqājāri H., *Khātami, Jāme'eh-ye Madani az Negāh-e Eslām* (trad.: La Società Civile dalla prospettiva islamica), Teheran, Zekr, 2002. P. 81.

561 Ivi. pp. 188-194

popolo ai propri affari e portano ad una maggiore trasparenza sociale. Essi impediscono agli individui di avere determinati obiettivi di imporre la loro volontà su altri con il pretesto di difendere la libertà o anche l'Islam e la Rivoluzione. "Società Civile significa responsabilità del governo davanti al popolo; significa riconoscere i propri diritti".⁵⁶² Per Khātami, il tipo più perfetto di Società Civile è stato stabilito dal profeta a Medina. "Nella nostra concezione della società civile", ha detto in uno dei suoi discorsi, "le idee e la cultura dell'Islam sono fondamentali. Ma non c'è spazio per l'autocrazia personale o addirittura per la dittatura della maggioranza a scapito della minoranza" in questa società, perché l'uomo è chi è, viene trattato con rispetto e dignità e i suoi diritti sono rispettati. I cittadini della Società Civile islamica determinano il proprio destino e sono responsabili dei propri affari. In una simile società il governo è il servo del popolo ed è responsabile per loro; non è il loro superiore. Nella nostra società civile, i musulmani da soli non hanno i diritti e i privilegi della cittadinanza e, nel quadro della legge, i diritti e le libertà di ogni persona sono protetti e rispettati. Non sto parlando di rispetto per i diritti umani e per le libertà civili da considerazioni politiche. Il rispetto dei diritti umani è parte integrante della nostra religione, è ciò che l'Islam detta".⁵⁶³

Secondo Khātami, l'interpretazione corretta e democratica dell'Islam, che si riflette nella costituzione della Repubblica islamica, è fondamentalmente favorevole alla Società Civile e alla sua funzione di forum per la partecipazione popolare. Sebbene le organizzazioni della Società Civile non abbiano ancora preso profonde radici in Iran, idealmente sarebbero dovute essere stabilite e diventare attive in istituzioni come la stampa e le università, al fine di garantire una maggiore libertà e trasparenza.⁵⁶⁴

Khātami simboleggia in molti modi la politica del discorso riformista religioso. Ma forse nessun altro intellettuale ha identificato il discorso più agevolmente di Abdolkarim Soroush. Infatti, potrebbe essere considerato come la figura intellettuale iraniana preminente dell'era post-rivoluzionaria, se non addirittura dei primi decenni del ventesimo secolo. Fino alla metà degli anni '80, Soroush è emerso come una delle figure intellettuali più visibili e più significative dell'Iran. I suoi scritti

⁵⁶² Khātami M., *Eslām, Rouhāni-yat, va Enqelāb-e Eslāmi* (trad.: Islam, Il clero, e la Rivoluzione islamica), Teheran: Tarh-e No, 2000, p. 178.

⁵⁶³ Ivi., p. 25.

⁵⁶⁴ Khātami M., *Mardomsālāri* (Democracy), Teheran: Tarh-e No, 2001, pp. 64–81.

riguardano un'ampia varietà di argomenti che vanno dalla filosofia alla scienza, dall'etica alla preghiera, e della poesia al misticismo di Rumi. Di alcuni dei contributi teorici più importanti e più diffusi di Soroush allo studio dell'Islam,⁵⁶⁵ forse il contributo più significativo è la sua tesi sulla "contrazione e espansione della *Shari'a*". La premessa centrale di questa tesi ruota attorno a due distinzioni fondamentali: una tra religione rivelata dall'Onnipotente e religione compresa dall'uomo; l'altra tra la conoscenza personale della religione e la conoscenza religiosa in generale.⁵⁶⁶ Lo scopo centrale di Soroush è quello di esplorare come si forma la conoscenza religiosa e come si evolve nel tempo. Un'altra importante nozione teorica promossa da Soroush è la de-ideologizzazione della religione e della società.⁵⁶⁷ Simile a Soroush e ad altri intellettuali religiosi, finora nella sua carriera intellettuale, Kadivar ha affrontato una vasta gamma di questioni legate al riformismo religioso e soprattutto islamico. Questi hanno incluso argomenti così diversi come la vitalità e l'importanza della società civile. Tuttavia, nell'ultimo decennio, gran parte dell'attenzione intellettuale di Kadivar è stata posta sui due temi del *Velāyat-e Faqih* e della democrazia. L'Islam, per Kadivar, è un progetto più ampio per la vita, una guida generale per la vita giusta e l'elevazione spirituale, piuttosto che una serie di dettagli e direttive specifiche che governano le minacce della vita. Come religione, l'Islam non contempla la democrazia come metodo. Secondo Kadivar, la maggior parte degli intellettuali religiosi iraniani non sono riusciti a proporzionare bene le nozioni di libertà e di democrazia in modo non contraddittorio con i principi dell'Islam.⁵⁶⁸ Kadivar esprime la necessità della libertà civile e della politica come elementi essenziali dell'Islam creando un altro spazio per far emergere gli intellettuali contemporanei.

Mojtahed Shabestari, uno dei più influenti intellettuali religiosi in Iran, con le sue idee sull'Islam e *Ijtihad* ermeneutica, seguite da membri interessati delle classi medie e soprattutto dalla popolazione studentesca universitaria, al pari di Soroush, indica l'imperfezione della religione, in quanto rappresentata e praticata

565 Soroush A., *Elm Chist, Falsafeh Chist?* (Che Cosa è la Scienza, che cosa è la filosofia?), Teheran: Sarat, 1989.

566 Soroush A., *Qabz va Bast-e Teorik-e Shariat: Nazariyeh Takāmol Ma'refat-e Dini* (L'espansione e la contrazione della teoria di Shari'a: Analizzare l'evoluzione della conoscenza religiosa), Teheran: Sarat, 1995, p. 56.

567 Soroush A., *Farbeh-tar az Ideolozhi* (Più Sano dell'ideologia), Teheran: Sarat, 1993, p. 97.

568 Kadivar M., *Daqdaqe-hā-ye Hokumat-e Dini* (Le Crisi del Governo Religioso), Teheran: Ney, 2000, pp. 257-84.

popolarmente. In realtà, ciò che passa per religione è solo la conoscenza dell'uomo, e la conoscenza è imperfetta e ha bisogno di un'analisi critica.⁵⁶⁹

Lo spirito dell'Islam e i valori della democrazia sono altamente compatibili e la loro combinazione è infatti una questione urgente: "Voglio sostenere la democrazia perché è l'unico sistema dei tempi contemporanei che permette all'umanità di raggiungere gli ideali gemelli della libertà e della giustizia, senza la quale l'umanità non può soddisfare il suo pieno potenziale e svolgere adeguatamente le sue responsabilità davanti all'Onnipotente. Solo con la libera scelta l'umanità può incontrare tutta la sua responsabilità davanti a Dio".⁵⁷⁰

L'altro argomento più importante di Mojtabeh Shabestari è che il credo è senza senso, senza libertà di scelta, la democrazia è una necessità per l'Islam e una democrazia islamica è una necessità per l'Iran.⁵⁷¹ Gli sforzi di Mojtabeh Shabestari, Khātami, Soroush e Kadivar, insieme a quelli di tanti altri riformatori religiosi menzionati qui, hanno collettivamente dato vita a un discorso vibrante, intellettualmente sofisticato e espansivo del riformismo islamico.⁵⁷²

Per i riformisti religiosi, la Società Civile ha mostrato, ancora una volta, la separazione tra cittadini e Stato, evidenziando il loro desiderio di usare la Società Civile come un strumento per accedere al potere. Soroush, Kadivar, Hajāriān e gli altri intellettuali religiosi erano in gran parte, membri attivi nel circolo del *Kiyān*, il Giornale più importante e specializzato sul pensiero intellettuale dopo la rivoluzione islamica, chiuso, dopo il movimento *dovvom khordād*, per problemi interni ed esterni. Soroush considera che il movimento di riforma, per la causa dell'apertura dello spazio sulle discussioni politiche e sugli argomenti intellettuali riformisti, abbia creato un'influenza negativa, per quanto la società intellettuale iraniana, ogni volta che ha avuto uno spazio aperto per affrontare gli argomenti, è caduta in discussioni e in disaccordi intellettuali piuttosto che usufruire di questo spazio per il bene pubblico e per interessi produttivi.⁵⁷³

569 Shabestari M. M., *Hermeneutic, Ketāb va Sonat* (trad.: Hermeneutica, la Scrittura e la Tradizione) Teheran, Tarh-e No, 2000, pp. 205-206.

570 Shabestari M. M., *Ta'milāti dar Ghārat-e Ensāni az Din* (tra: Riflessioni su una Lettura Umana della Religione), Teheran: Tarh-e, 2000, pp. 138-39.

571 Shabestari M. M., *Imān va Āzādi* (trad.: La Fede e la Libertà), Teheran: Tarh-e No, 2000, pp. 15-16.

572 Kāmrvā M., *Iran's Intellectual Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 122.

573 Khojasteh Rahimi R. *Khātami's election victory was detrimental to Kiyān: An interview with Abdolkarim Soroush*, dicembre- 2007, <http://www.drSORoush.com/English/Interviews/E-INT-Kiyān.html>, in persiano <http://drSORoush.com/fa/>

5.5) I moderni intellettuali secolari e la riforma

La Società Civile nasce dal suo rapporto intimo con la democrazia, la maggior parte degli intellettuali iraniani che scrivono in questa area concordano sul fatto che la Società Civile è una condizione necessaria per la creazione di un stato democratico. Ad esempio, secondo Sādeq Zibākālām (1948), professore di scienze politiche all'Università di Teheran, la Società Civile è essenziale per il mantenimento dell'ordine pubblico e sociale, sia attraverso la società sia, e soprattutto, contro l'esercizio arbitrario del potere politico.⁵⁷⁴ Per molti altri il legame tra Società Civile e democrazia è più diretto ed esplicito. Come uno studioso, sostiene, a prescindere da come avviene la democrazia, attraverso le iniziative di élite politiche o di una serie di dinamiche socialmente basate, "tutte le esperienze dimostrano che esiste un rapporto stretto tra la democrazia e la società civile. In breve, ciò significa che la crescita e lo sviluppo della Società Civile sono gli elementi più importanti della sicurezza, aumentando la profondità e la forza della democrazia e la salvaguardia dei diritti umani dei cittadini ".⁵⁷⁵

Majid Mohammadi, sociologo, definisce la Società Civile come "una società in cui esistono numerosi gruppi auto-motivati, volontari e politicamente autonomi, i cui membri condividono preferenze e obiettivi simili."⁵⁷⁶

Società Civile non significa la separazione tra i cittadini e lo stato. Secondo essi la debolezza della Società Civile e la forza della società di massa, sono movimenti sociali che agiscono per eliminare un regime politico; in una società di massa, la libertà e i diritti dei singoli sono negati.

Una società di massa, in cui la diversità non è né incoraggiata né protetta dallo Stato, che può agire come difensore dell'ordine, è più aggressiva. Con riferimento all'Iran, Mohammadi osserva che il governo tenta il controllo diretto, nei settori dall'economia e della cultura, piuttosto che assumere un ruolo di sorveglianza o amministrativo. Egli ritiene che la società iraniana non sia una società civile, ma piuttosto una società che oscilla tra una società tradizionale e una società "di massa".

574 Zibākālām S., *'Aks-hāye Yādegāri bā Jāme'eh-e Madani* (Le Foto della commemorazione con la società civile), Teheran: Rouzaneh, 1999, p. 91.

575 Ibid.

576 Mohammadi M., *Jāme'eh-ye Madani ba Manzeleh yek Ravesh* (trad.: La Società Civile come Metodologia), Teheran: Qatreh, 1997, p. 8.

Egli afferma che esistono barriere strutturali, culturali, legali e teoriche alla crescita della Società Civile in Iran.⁵⁷⁷

Per l'economista Mousā Ghaninezhād, la chiave della Società Civile è fondata sui diritti civili, economicamente motivati da un individuo. "La società civile," scrive, "è composta da quell'aspetto della vita sociale degli individui che è protetto dalla legge, in cui gli individui possono prendere le proprie decisioni e giudizi basati sul loro libero arbitrio e sul loro ragionamento indipendente e senza alcuna paura di nessun governo o regime. Più che altro, ciò richiede la protezione dei diritti di proprietà individuali".⁵⁷⁸ Come avevo focalizzato nel capitolo secondo, per Ghaninezhād, le persone dovranno avere la libertà di decidere separatamente dal potere politico; questo sarebbe un aspetto fondamentale per creare le basi per una società civile. In effetti, questo gruppo di intellettuali vede la Società Civile in termini più culturali, sostenendo che essa comporta una considerevole misura di modernità culturale e l'abbandono di pratiche culturali e istituzionali.

Heydarian sostiene che l'importante contributo della Società Civile è la trasformazione dell'individuo in un cittadino, con diritti e libertà politici. "La Società Civile è uno scudo che protegge i cittadini dallo stato e organizza il rapporto tra lo stato e il cittadino basato sulla partecipazione del pubblico agli affari della società".⁵⁷⁹

Non sorprende che la maggior parte degli intellettuali che scrivono sulla Società Civile abbiano dedicato un'attenzione particolare agli ostacoli esistenti in Iran. Mohammadi divide questi ostacoli in categorie culturali, sociali e politiche. Alcuni degli ostacoli culturali più importanti, egli sostiene, sono la mancanza di chiarezza tra obblighi giurisdizionali e diritti civili, l'incapacità di varie organizzazioni civiche di concedere ai loro membri identità non primordiali, la diffusa convinzione nell'aspetto di un salvatore capace di ovviare a tutti i torti della società, la prevalenza del patrimonialismo e la tendenza di alcuni a vedere l'idea della Società Civile come qualcosa di alieno e adatta solo alle culture occidentali. Tra gli ostacoli sociali della società civile, alcuni dei più significativi includono la transitorietà e la fluidità della

577 Ivi, pp- 348-357.

578 Ghaninezhād M., *Jāme'eh-ye Madani, Āzādi, Eqtesād va Siāsat* (trad.: La Società Civile, Libertà, Economia e Politica), Teheran: Tarh-e No, 1998, pp. 29-30.

579 Heydariān M., *Mardomsālāri, Chālesh-e Sarnevesht Sāz-e Iran* (trad.: Democrazia, Le Sfide sul Destino Iraniano), Teheran, Saraee, 2002, p. 118.

popolazione che impedisce loro di sviluppare radici all'interno di organizzazioni stabili, il lento ritmo della divisione sociale del lavoro, i livelli minimi di fiducia sociale, il primato dei rapporti di parentela nelle relazioni civiche, la lentezza dell'accumulazione della sicurezza e del potere, il lento ritmo di crescita della conoscenza scientifica e della professionalità. Infine, gli ostacoli politici più importanti includono l'uso del potere politico per fini personali, la forza delle organizzazioni civiche con la debolezza dello stato, la prevalenza delle ideologie assolutiste e la preponderanza del cambiamento rivoluzionario.⁵⁸⁰

A differenza dell'analisi sociologica di Mohammadi, la discussione di Heydariān sugli ostacoli alla Società Civile tende ad essere più strettamente politica. Indica tre ostacoli generali: le circostanze politiche esistenti; un'assenza di sviluppo politico; e la natura della cultura politica prevalente. Storicamente, la politica iraniana è stata caratterizzata dall'egoismo politico e dalle strutture monopolistiche di potere che hanno minato il governo della legge. "In Iran," scrive, "la legge non ha mai governato. Il proprio interesse e l'assolutismo hanno governato la legge".⁵⁸¹ Ma lo Stato ha cercato di imporre una regola assoluta sulla nazione e sul suo destino.

Per Hossein Bashiriyeh, il discorso della Società Civile democratica è emerso in Iran dal momento della Rivoluzione costituzionale, in risposta a discorsi dominanti come patrimonio, tradizione, assolutismo, modernismo e ideologia tradizionale, e continuato con le critiche sulla legittimità politica dell'ideologia dominante fino alla fine del ventesimo secolo. Bashiriyeh spiega che la base sociale del movimento della Società Civile non è stata limitata dai riformisti religiosi, ma la nuova onda politica di venti milioni di persone, che hanno votato per la riforma democratica, si oppone all'assolutismo religioso per un controllo culturale e per la creazione o il mantenimento di una società chiusa".⁵⁸²

Due ostacoli alla democratizzazione includono la cultura politica dei discorsi patrimoniali e tradizionalisti e la fusione della religione e della politica; tuttavia, egli ritiene che ci sia spazio per l'emergere della democrazia, con ragioni che includono

580 Mohammadi M., *op. cit.*, pp. 43-44

581 Ivi. p.125.

582 Bashiriyeh H. *Teorihā-ye Farhang da Qarn-e Bistom*, (trad.: Le Teorie della Cultura nel Ventesimo Secolo) Teheran: Āyande Poyān Cultural Institute, 2001. *Jāme'eh-ye madani va Democrāsi dorān Khātami Avalin Dore* (trad.: La Società Civile e Democratizzazione durante il primo mandato di Khātami). *Global Dialogue*, 2001. 3(2-3).

la riforma della teoria politica, la *Shi'a* e la comparsa di una tendenza intellettuale che incoraggia il dialogo. In termini di definizione della società civile, Bashiriye ritiene che il termine dovrebbe essere quello che, non solo gli accademici possano discutere e mantenere, ma che possa essere di uso comune; definisce la Società Civile come una società in cui i cittadini hanno l'ultimo potere decisionale del modo in cui desiderano vivere la loro vita, includendo, soprattutto, le decisioni relative alla loro vita personale.⁵⁸³

Nello specifico egli considera che la Società Civile sia l'arena per il potere sociale, lo spazio per le relazioni sociali al di fuori dell'interferenza diretta dello stato e la consistenza di istituzioni e gruppi popolari, in generale, Bashiriye afferma che la Società Civile è una battaglia per la democrazia.⁵⁸⁴

5.6) Gli intellettuali, l'organizzazione dei gruppi conservatori *Jenāh-e Chap (Osulgarāyān)* e la Società Civile

In questa parte concentreremo l'attenzione sul tema del pensiero dei conservatori per la definizione della società civile; come i gruppi riformisti, ci sono differenze e sfumature sul concetto teorico da parte dei diversi attori, come i personaggi politici e gli intellettuali.

Anche se la differenza dei personaggi politici e intellettuali è ben chiara⁵⁸⁵ a volte, il ruolo del governo ufficiale di un individuo può sovrapporsi con il suo ruolo della strategia ideologica della fazione politica.

L'obiettivo ideologico conservatore è il mantenimento del Regime islamico sotto il principio del *Velāyat-e Faqih*, la regola del supremo leader o per meglio dire il sistema politico emerso sotto la guida di Khomeini dopo la Rivoluzione del 1979. Il conservatore può essere identificato come tale se basato sul forte sostegno per la posizione del supremo leader e con una particolare interpretazione dello *Shi'ismo* che non è ricettivo alle costruzioni pluraliste della religione.

583 Giornale Economico-Politico, *Goftegu-darbāre-e Jāme'eh-e Madani dar parto-e Ruydād-e Dovvom-e Khordād*, Teheran, 1999. pp, 17-118.

584 Bashiriye H., *op., cit.*, 1999. pp. 61-121.

585 Le figure politiche si riferiscono a coloro che hanno posti politici, eletti o nominati; intellettuale si riferisce a coloro che consigliano o forniscono le fondamenta filosofiche gli attori politici.

Anche tramite gli Intellettuali conservatori viene discussa la compatibilità della Società Civile con l'Islam, come il filosofo e studioso Ahmad Vāezi, riconosciuto come esponente del clero attivo nelle conferenze e nelle università iraniane.

Il pensiero critico del Vāezi è stato influenzato da esponenti del clero come Mesbāh Yazdi (oppositore delle influenze occidentali nel paese e sostenitore di una rigorosa interpretazione degli orientamenti islamici; è stato considerato uno dei mentori di Mahmoud Ahmadinezhād) e Hassanzādeh Āmoli (un altro studioso influente con stretti legami con l'ufficio del supremo leader). Il pensiero di Vāez sulla società civile,⁵⁸⁶ si identifica con le caratteristiche della Società Civile e religiosa in particolare e spiega il paradosso con l'Islam.

La principale incompatibilità si basa sull'affermazione secondo cui, nella società civile, l'autorità finale si basa sul singolo (cittadino) mentre nell'Islam questa autorità si basa sulla volontà di Dio.

Lui e gli studiosi che affermano la compatibilità tra religione e Società Civile stanno fallendo per tener conto delle caratteristiche della Società Civile nella loro interezza. Tuttavia, i pensatori, come Vāezi,⁵⁸⁷ sottolineano che questo suggerimento non è convincente in quanto non ha alcuna rilevanza, trattandosi di quello che Vāezi chiama la "comune" definizione di società civile. Presumibilmente dalla definizione "comune", derivano le classificazioni liberali della società civile. Più che altro sembra egli abbia un pensiero più hegeliano sulla società civile, in quanto considera la separazione delle attività delle organizzazioni della Società Civile da quelle dello stato, per avere una partecipazione più attiva del popolo alle decisioni economiche, politiche e sociali del paese. Quindi, questa descrizione sulla Società Civile intende limitare il potere del governo soprattutto quello del supremo leader per le decisioni ad hoc.⁵⁸⁸

I conservatori cercano di usare i quadri organizzativi attribuiti a percezioni della Società Civile (ad esempio, organizzazioni religiose e volontarie), ma non accettano i principi ideologici legati alle percezioni liberali della Società Civile (ad esempio, la libertà individuale).

586 Vāezi A., *Società Civile, Società Religiosa*, Centro di ricerca culturale e pensiero islamico, 2001

587 Ivi. p. 152.

588 Ivi. pp. 36-40

La fazione politica conservatrice nella politica iraniana non è omogenea, ma presenta notevoli discordanze. Tuttavia, ci sono diversi elementi che permettono di distinguere questo gruppo dai riformisti. Mentre i riformisti hanno sempre, implicitamente o addirittura esplicitamente, attaccato il ruolo del supremo leader, i conservatori hanno avuto uno stretto rapporto con Khamenei da quando ha preso la posizione di leader della rivoluzione islamica. I conservatori hanno mantenuto un rapporto stretto con la Società Civile tradizionale, attraverso le attività religiose locali e il bazar. In generale i conservatori hanno delle istituzioni quasi statali per il controllo, come il *Basij* (*letteralmente "mobilitazione degli oppressi" che rappresenta un'organizzazione che fruisce di una rete quasi del tutto decentralizzata, con branche presenti nella maggior parte delle moschee, con dei sotto gruppi presenti in Università, scuole, tra gli studenti e nelle strutture tribali iraniane, e riceve ordini dall'Esercito dei guardiani della rivoluzione islamica iraniana, Pāsdārān*), e le *Bonyād* (*letteralmente fondazioni parastatali*). Tali fondazioni sostengono di svolgere una serie di attività relative ai servizi sociali, ai servizi di consulenza, alla società e alla riabilitazione per soddisfare le esigenze dei gruppi a basso reddito, migliorare le condizioni delle famiglie di martiri, ex prigionieri di guerra, abitanti rurali bisognosi, famiglie, disabili e portatori di handicap. Le *bonyād* hanno mantenuto l'egemonia delle forze rivoluzionarie sulle classi subordinate e li hanno assistiti amministrando programmi di welfare e di ricostruzione. Eppure, sono un prodotto unico della rivoluzione nel senso che la creazione di uno stato islamico si basa principalmente sulla dottrina dell'Āyatollāh Khomeini secondo cui il ripristino dell'unità musulmana dipendeva solamente dall'istituzione di un governo avente a cuore i veri interessi dei musulmani.⁵⁸⁹ Queste organizzazioni gestiscono attività di servizio sociale che spesso hanno il potere di controllo sulla società civile.

589

Enāyat H., "Iran: Khomeini's Concept of 'Guardianship of the Jurisconsult,'" in James Piscatori, ed., *Islam in the Political Process*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1983, pp. 160–180.

5.7) Il Movimento Femminile, il ruolo delle donne per la Rifoma

Il movimento delle donne iraniane ha formato, sia nel XIX che nel XX secolo, una consistente partecipazione attiva e di guida nei diversi movimenti.⁵⁹⁰

Più di cento anni di lotta per ottenere i pari diritti nella storia del movimento femminile in Iran, nonostante le numerosissime barriere religiose, culturali ed economiche, le donne iraniane hanno continuato la loro attività sotto i diversi regimi (assoluto, semi assoluto e teocratico), portando avanti le loro richieste, soprattutto quella dell'ottenimento del diritto alle pari opportunità (almeno dal punto di vista giuridico).

Le donne iraniane hanno una lunga storia di guida nei movimenti politici e sociali per il cambiamento del paese, che risalgono alla Protesta del Tabacco del 1890; questo fu un movimento civile contro la dittatura, l'influenza estera nel commercio e le interferenze straniere in Iran. Durante la Rivoluzione costituzionale del 1906, che portò alla creazione della prima Costituzione e di un Parlamento iraniano (*Majles*), la voce delle donne si fece sempre più forte, e vennero fatti degli sforzi per sensibilizzare la società sul problema dei diritti delle donne e l'educazione delle ragazze. Nello stesso periodo iniziarono ad emergere riviste e associazioni femminili. Nel 1910 la rivista *Dānesh*, il primo giornale pubblicato da una donna in Iran.⁵⁹¹

Nella metà degli anni '30, si erano affermate 14 riviste femminili, che discutevano su diritti delle donne, il modo di vestire, investimento sullo sviluppo educativo femminile, attività sociale e economico per le donne.⁵⁹² Nel 1952, varie organizzazioni femminili inviarono nuovamente petizioni al primo ministro Mohammad Mosadeq, mentre il *Majles* e le Nazioni Unite chiedessero pari diritti politici ed economici, in particolare il diritto di voto che viene approvato nel 1962. A seguito della rivoluzione islamica del '79, cui avevano partecipato in modo massiccio, le donne iraniane si sono trovate ad affrontare un regime islamico che imponeva di indossare il velo, la segregazione sessuale, un controllo diffuso della

590 Pāidar P., *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

591 Farokhzād F., *Kārnāme-ye Zanān-e Kāre Iran az Diruz tā Emruz*, (trad.: Il Percorso Lavorativo del Successo delle Donne Iraniane da Ieri ad Oggi), Teheran, Ghatreh, 2001, p. 666.

592 Yaukacheva M., "The Feminist Movement in Persia", *Central Asian Review*, Vol. 7, No. 1, 1959.

morale social, abolendo le leggi pre-rivoluzionarie a favore delle donne. I primi anni furono caratterizzati da una forte partecipazione a varie manifestazioni, ma la resistenza alle politiche repressive non fu duratura, soprattutto durante la guerra tra Iran-Iraq. Bisogna notare infatti che, in tutti quegli anni, gli eventi politici del paese ebbero un'influenza enorme su ciò che le donne iraniane avrebbero perso in termini di diritti e, conseguentemente, sulle richieste fatte in seguito.

I gruppi più importanti delle donne all'inizio dell'era rivoluzionaria erano la Società delle Donne della Rivoluzione islamica (*Jāme'eh-ye Zanān-e Enqelāb-e Eslāmī*) e l'Unione Nazionale delle Donne (*Eteḥād-e Melli-e Zanān*), con ideologie rispettivamente islamiche e di sinistra. Le uniche ad aver ricevuto il permesso di attività dal governo provvisorio.⁵⁹³

Perciò potremo dire che il movimento delle donne iraniane ha registrato, sia nel novecento sia ventesimo secolo, una partecipazione alta, attiva e di leadership nei diversi movimenti.⁵⁹⁴

Il movimento Femminile comunque ha cercato di rimanere attivo nella società iraniana attraverso pratiche quotidiane in settori pubblici, principalmente nel mondo del lavoro, nello sport, nello studio, per l'arte e la musica. Imponendosi come attori pubblici, le donne sono riuscite a dare un certo cambiamento nella dinamica sessuale, abilitando l'educazione, l'occupazione e il diritto di famiglia, aumentando la loro autostima. In questo periodo avrebbero ottenuto il ripristino della parità d'istruzione con gli uomini, la riduzione della poligamia, limitazioni nel diritto degli uomini a divorziare, la demonizzazione del mut'a religiosamente sanzionato (matrimonio temporaneo), riformando i contratti di matrimonio, migliorando lo status di occupazione delle donne, discutendo la custodia dei figli e un certo grado di cambiamento degli atteggiamenti di genere nella famiglia e nella società. Le donne in ambito pubblico, non solo, hanno cambiato molti aspetti della loro vita, ma hanno anche avanzato un'interpretazione più inclusiva, egualitaria e femminile dell'Islam. La politica del governo per controllare i movimenti femminili, fu di costringere le donne a usare il chador come abbigliamento nazionale, impedire loro l'accesso a luoghi pubblici quali università, scuole e uffici governativi, e ridurre la presenza la

593 Āzari, op. cit., pp. 210-17

594 Pāydār P. *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran*, Cambridge Middle East Studies, 2011.

loro presenza nella vita pubblica attraverso licenziamenti mirati (quasi 24.000 donne persero il lavoro).⁵⁹⁵

Con la fine della guerra tra Iran e Iraq e la morte dell'Āyatollāh Khomeini nel 1989, cominciò una nuova era di "Ricostruzione" in seguito alla quale sono emerse nuove alleanze e gruppi che hanno spinto lo stato ad adottare cambiamenti nelle politiche sociali e legali con riferimento alle donne. Analizzando alcune riviste femminili, è possibile dimostrare l'apertura dei dibattiti e dei discorsi ufficiali di genere in favore dell'emanazione di una legislazione per affrontare l'iniquità dei diritti della *Shari'a* nei confronti delle donne.

In questo periodo venne fondata *Zanān* (Le Donne),⁵⁹⁶ un'importante rivista mensile femminile, il cui obiettivo era quello di far emergere la voce "femminista"; questa può essere considerata un'espressione del femminismo che ha tratto la sua legittimità dall'Islam, quindi lontano dalle fonti femministe occidentali e dalle femministe laiche iraniane, con lo scopo di sostenere i diritti delle donne. Ma questo non significa che le donne laiche e femministe non abbiano contribuito alla rivista; donne come avvocatessa Meherangiz Kār, scrittrice e attivista Parvin Ardalān, Scrittrice Leili Golestān e tante altre che facevano parte del femminismo laico pubblicavano qui alcuni dei loro articoli.⁵⁹⁷

Gli intellettuali riformisti dello Stato hanno usato le loro posizioni per fornire risorse agli attivisti della Società Civile in modo da sostenere il loro concetto di società civile. Questo è stato reso particolarmente chiaro anche dal movimento femminile.

❖ *L'Era della Riforma e le Donne progressiste*

Le donne hanno influenzato potentemente, svolgendo un ruolo decisivo, le elezioni presidenziali di Khātami del 1997; infatti per la prima volta, il tema del genere e tutti i problemi connessi, sono stati discussi nelle campagne elettorali. Il voto delle donne e la loro partecipazione ha assicurato la vittoria di Khātami.

595 Movahedi B., *Chālesh-hāye Eshteghāl-e Zanān dar Iran*. (trad.: Le Sfide dell'Occupazione Femminile in Iran), *Hoquqe Zanān*, Farvardin, 2002.

596 La Rivista di *Zanān*, āzar, 1378, p. 36. Il fondatore e direttore della rivista *Zanān* fu Shahlā Sherkat, che vinse il premio del Coraggio nel 2005 (Journalism Award from the International Women's Media Foundation, IWMF). Fece parte del circolo *Kiyān*, un gruppo di intellettuali religiosi tra cui Soroush, Malekiyān, Alvai Tabār, ecc., i cui articoli sono spesso apparsi sulla rivista. Questo gruppo di intellettuali religiosi cercò spesso di individuare nuove teorie in compatibilità con l'Islam, nei discorsi moderni compresa la questione delle donne in una società islamica e sotto un governo islamico

597 <http://www.iran-archive.com/start/258>

Khātami ha cercato, pertanto, di avvicinarsi alle politiche di partecipazione delle donne, per introdurle, in futuro, nelle decisioni politiche, sociali e religiose del paese.⁵⁹⁸ Per esempio, durante la sua campagna elettorale, intervistato dalla rivista *Zanān* (le donne), ha risposto completamente a tutte le richieste per il cambio della situazione sociale e politica delle donne e soprattutto ha aperto alla possibilità di nomina per le donne in alcune posizioni nel suo governo. Le giovani donne, studentesse, lavoratrici, di livello medio e tradizionali, insomma tutte quelle che hanno votato Khātami, lo hanno fatto perché, prevedevano che Khātami avrebbe posto fine alle molestie della polizia morale sulle donne, nonché avrebbe attuato, per le stesse, una maggiore protezione sotto la legge, rivedendo quelle parti del Codice Civile e di Famiglia ostili alla donna e facilitando l'accesso a posizioni di alto livello e a decisioni nella società e nella politica.

Anche se nei primi due anni le posizioni delle donne erano piene di contraddizioni, Khātami avrebbe nominato Massoumeh Ebtekar, come uno dei sette vice presidenti, responsabile per gli affari ambientali, sarebbe diventata la prima donna negli affari governativi dopo la rivoluzione islamica.⁵⁹⁹ Khātami nominò un'altra donna, Zahra Shojai, come consigliere speciale per gli affari femminili e come capo del Centro per la Partecipazione delle Donne. Nel primo anno della presidenza di Khātami, il suo lavoro incluse il sostegno a varie pubblicazioni legate alle donne e la partecipazione attiva alla creazione della prima biblioteca a loro dedicata. Zahrā Rahnavard, scrittrice, commentatrice, nonché moglie dell'ex primo ministro Mir-Hossein Mussavi, venne nominata rettore dell'Università Al Zahrā, e dell'istituto delle Donne. Fu la prima donna rettrice di un'Università nella Repubblica islamica. Zahrā Rahnavard, scrittrice, commentatrice, nonché moglie dell'ex primo ministro Mir-Hossein Mussavi, venne nominata rettore dell'Università Al Zahrā, e dell'istituto delle Donne. Fu la prima donna rettrice di un'Università nella Repubblica islamica.⁶⁰⁰

598 Povey T. & Rostami-Povey E., *Women, Power and Politics in 21st Century Iran*, London and New York, Routledge, 2012, p.156

599 <http://hamshahrionline.ir/details/231719>

600 Esposito J. L., and. Ramazani R.K., *Iran at The Crossroads*, New York Palgrave, 2001. Article of Häleh Esfandiari, *The politics of the "Woman's Question" in the islamic Republic*, 1997-1999. p. 75.

Il nuovo presidente ha mantenuto gli uffici per gli affari femminili stabiliti dal suo predecessore in ogni ministero e negli uffici del governatore provvisorio. Il numero di deputati donna presenti in parlamento è aumentato a 14 a metà del 1997, proprio quando Fātemeh Karubi, legislatore di Teheran, è stato eletto in parlamento. Il sesto Parlamento ha svolto un ruolo importante nel portare le questioni femminili all'avanguardia dell'attivismo sociale nella Repubblica islamica dell'Iran. Non solo Khātami ha i primi candidati delle donne nel suo governo, bensì anche la sua scelta di consiglieri sulla questione dei diritti delle donne ha fatto un'impressione significativa sul lavoro svolto dal governo sia dall'intero che sia dall'esterno del paese.

Nel dicembre del 1998, un gruppo di donne, la maggioranza delle quali aveva ricoperto posizioni di alto livello nella burocrazia, formò il *Majma'e Eslāmi Bānovān*, l'Associazione delle donne islamiche. I fondatori si descrivevano come "donne musulmane attive e pensanti", dedicate ad aiutare le donne a realizzare il loro pieno potenziale nella società, nominando Fātemeh Karubi come loro segretaria generale.⁶⁰¹

Nei primi due anni di presidenza Khātami, il parlamento ha adottato diverse leggi importanti per la donna, inclusa una disposizione per riadattare il valore del *Mahr* (somma monetaria che il marito dà alla moglie nel contratto di matrimonio e pagabile sul divorzio) in linea con l'aumento del costo della vita e delle leggi che permettono alle donne funzionarie di andare in pensione dopo 20 anni di servizio.⁶⁰² Nel 1998, per la prima volta in Iran, a sette donne sono state concesse licenze per aprire e dirigere uffici notarili, un evento straordinario se si considera che per generazioni era stata una prerogativa esclusivamente maschile e, nei primi decenni, specialmente del clero. Va anche ricordato che, a causa della maggioranza conservatrice dei membri del parlamento, la gran parte delle richieste di riforma a favore dei diritti sulla donna è stata bocciata.

L'accento dei programmi riformatori di Khātami sul rafforzamento della Società Civile e sull'espansione della libertà di espressione e della tolleranza per le opposte prospettive, ha permesso di aprire anche lo spazio per far sorgere nuove pubblicazioni, tra cui giornali e riviste femminili. Fāeze Hāshemi ha lanciato la nuova

601 La rivista di *Zan*, dicembre, 1997.

602 La rivista di *Zanān*, July-August, 1997.

rivista, *Zan*; il suo primo numero è stato lanciato nell'autunno del 1998. Creato come quotidiano per la donna, ha presto occupato uno spazio di interesse generale e politico, sostenendo con forza il presidente Khātami sulla questione sociale e politica. Accanto alla rivista *Zan*, la rivista Mensile di *Hoquq-e Zanān* (il diritto delle donne) è stata lanciata da Ashraf Gerāmizādegān, che era ormai il direttore della rivista *Zan-e Ruz*. La rivista aveva un focus sugli affari delle donne e di informazione sui loro diritti legali.⁶⁰³

❖ ***Il Ruolo delle Organizzazione Non Governative (ONG) e le sfide delle donne tra i gruppi Conservatori e Riformisti***

Nei primi 4 anni di presidenza Khātami sono sorte una miriade di ONG, a seguito del "movimento femminile degli anni '90, quando le questioni femminili divennero parte integrante della politica dello Stato e della società islamica". L'apertura dello spazio e delle risorse fornite dall'amministrazione Khātami sono stati fattori chiave nella crescita massiccia del campo di applicazione e della portata della loro attività.⁶⁰⁴

Grazie a queste ONG, che hanno cercato di inserire le donne nella sfera pubblica, si è cercato di conciliare il pubblico e il privato senza impegnarsi, tuttavia, con il settore economico e quindi con la possibilità di indipendenza finanziaria delle donne. La necessità di utilizzare la produttività e l'energia di una forza lavoro femminile attiva nelle organizzazioni non governative non era lontana dagli occhi delle donne funzionarie nel governo Khātami. I programmi per raggiungere gli obiettivi dello sviluppo, e utilizzare tutte le fonti di potere, di cui metà appartengono a donne in una determinata società sono stati lanciati regolarmente. Il risultato sarebbe stato la creazione di una base per l'uso delle capacità sociali delle donne nella società civile, separata dalla forza lavoro regolare. Nel 1997 esistevano circa 55 ONG per le donne. Entro il 2004 tale numero si è moltiplicato nove volte e ha raggiunto circa 450 ONG, e nel 2008, 530 ONG relative alle questioni femminili. Il lavoro svolto durante il governo del presidente Khātami ha portato allo sviluppo di

603 Per una maggiore di approfondimento vedi Esfandiāri H. *Reconstructed Lives: Woman and Iran's Islamic Revolution*. Washington D.C, The Woodrow Wilson Center Press, and Baltimore and London: John Hopkins University Press, 1997.

604 Povey E. R., *Trade unions and women's NGOs: Diverse civil society organizations in Iran*, *Development in Practice*, 2004, 14(1/2), pp. 257- 258.

pacchetti formativi che descrivevano come stabilire e gestire le ONG. Il governo ha garantito il sostegno finanziario per queste ONG, concedendo fondi progetto per progetto. Dopo un po' di tempo numerose ONG sono diventate operative, hanno svolto incontri specializzati per le ONG in vari settori, come associazioni o sindacati, gruppi sociali, culturali e politici.⁶⁰⁵

Considerando i finanziamenti del governo, si può sostenere che il ruolo delle ONG è stato favorito dal gruppo dei riformisti, che in esse, hanno visto un progetto per coltivare un nuovo spazio pubblico.

Sebbene il numero delle ONG sia moltiplicato tra il 1997 e il 2005, l'inizio dell'amministrazione Ahmadinezhād e l'aumento della pressione sugli attori della società civile, hanno portato gli attivisti a nuovi e meno formali tipi di attività. Le ONG attive sulle tematiche femminili, sono cresciute anche in numero e nello spirito e questo ha portato a un inserimento tra gruppi della Società Civile in diversi settori. In questo stesso periodo i conservatori hanno messo in atto una accesa opposizione, manifestandosi contro quello che consideravano una crescita devastante del femminismo occidentale e un deterioramento dei valori familiari e dell'etica islamica. Il loro potere, espresso principalmente nel sistema giudiziario, ha portato a proposte di divieto dei media, alla chiusura di riviste e anche alla censura di film, che non rispettavano i codici e le norme prescritte.⁶⁰⁶

La decisione del presidente Khātami di coinvolgere le donne al livello del governo ha portato critiche e opposizioni dal clero tradizionale a Qom, il centro teologico dell'Iran. In risposta, il presidente ha sostenuto che le donne avevano grandi aspettative e che il governo islamico doveva dare loro la possibilità di esprimersi, pressando affinché le donne raggiungessero livelli più alti a livello decisionale e sostenendo che ciò non era contrario alla legge islamica.⁶⁰⁷

I gruppi politici conservatori, tuttavia, non erano d'accordo sull'espansione delle organizzazioni sociali come le ONG nella società civile, considerando gli effetti negativi di questi sviluppi e hanno sostenuto che una tale politica avrebbe costituito una potenziale minaccia per la sicurezza nazionale e avrebbe potuto esporre la

605 Si veda il sito web: <http://women.gov.ir>

606 Rezāi Dashti G. M., Articolo su *The politics of gender segregation and women's access to higher education in the Islamic Republic of Iran: the interplay of repression and resistance*, Journal, Gender and Education, Volume 27, 2015 - Issue 5.

607 Povey E. R., *op.*, cit., p.156.

società iraniana ad infiltrazioni straniere. Questa posizione negativa ha dato una voce forte ed efficace ai potenziali oppositori del governo riformista. Dopo le elezioni presidenziali del 2005 –anno dell'elezione di un presidente populista e della formazione di un nuovo governo - si è verificato un drammatico cambiamento politico.

Il governo conservatore ha chiuso molte ONG. In assenza di un sostegno pubblico e con l'avvento di una nuova politica a tolleranza zero, molte ONG si sono ridotte in termini di dimensioni e attività, e alcune hanno preferito l'attività occasionale o su casi specifici.

Infatti a livello di amministrazione, Ahmadinezhād rappresentava la fazione culturale e politicamente conservatrice della Repubblica islamica. Pertanto, le politiche della sua Amministrazione dovevano attuare spostamenti radicali dai tipi di riforme che l'Amministrazione Khātami aveva adottato nella sfera sociale e degli affari esteri.⁶⁰⁸ Secondo Keddie,⁶⁰⁹ l'Amministrazione Ahmadinezhād ha introdotto alcune riforme economiche con appelli popolari, ma gli esperti hanno spesso dubitato della loro praticità ed efficacia. Queste riforme populiste sono state finanziate dal Fondo di Stabilizzazione del Petrolio⁶¹⁰ e realizzate da funzionari che non avevano esperienza precedente e capacità di gestire uffici amministrativi e ministeri.⁶¹¹

Si può dire che il potere politico ha avuto un'influenza diretta sullo sviluppo e sulla crescita della partecipazione delle donne a tutti i livelli della società iraniana. Dopo il governo di presidente Khātami, le donne hanno dovuto pagare un prezzo pesante per la riforma politica, che ha pesato molto, causando una riduzione delle attività economiche, politiche e sociali.

Nel periodo di governo dei gruppi riformisti, le donne erano attive nelle ONG, molte delle quali sarebbero state chiuse dal governo conservatore, specialmente quando i paesi occidentali, ed in particolar modo gli Stati Uniti, hanno annunciato la politica di finanziamento delle ONG in Iran al fine di garantire la democrazia e i diritti delle

608 Pesaran E., *Iran's Struggle for Economic Independence: Reform and Counter-Reform in the Post-Revolutionary Era*. New York: Routledge, 2011, p. 169

609 Keddie N.R., *Modern Iran: Roots and Results of Revolution*, New Haven: Yale University Press, 2003, p. 343

610 Rieffer-Flanagan B. A. J., *Evolving Iran: An Introduction to Politics and Problems in the Islamic Republic*, Washington, Georgetown University Press 2013, p. 194.

611 Pesaran E., *op. cit.*, p. 168.

donne. Anche se ciò non sarebbe mai accaduto, la partecipazione delle donne alla sfera pubblica ne è uscita profondamente danneggiata. Durante il periodo Khātami, il governo ha incoraggiato le organizzazioni della società civile, mentre sotto il regime conservatore molte ONG sono state sponsorizzate dallo stato. Questa situazione ha inciso negativamente sul lavoro delle donne, molte ONG indipendenti sono state chiuse o non hanno avuto accesso ai permessi o ai finanziamenti per i progetti sulle donne. Tuttavia, bisogna focalizzarsi sul fatto che, nonostante molti ostacoli, le donne in Iran sono presenti in molte arene socio-economiche e politiche, combattendo per i loro diritti e ottenendo molte vittorie in questi anni. Le donne riformatrici hanno lavorato accanto alle donne conservatrici sulle questioni relative ai loro diritti, per ottenere un accordo sulla riforma delle leggi e dei regolamenti a loro favore. Quindi, esiste una volontà di cambiamento, da parte di tutti i gruppi di donne ma, come è stato detto, il risultato dipende molto dal gruppo al potere, fermo restando il rispetto dei limiti o la red-line del sistema.

Per esempio nel 2008, nell'area dell'elezione parlamentare, 700 donne attiviste e 42 gruppi di donne, tanto islamici quanto secolari, si sono riuniti e hanno formato la coalizione di Convergenza delle donne (*Hamgarāyie Zanān*). L'obiettivo principale di questa coalizione era l'approvazione di un candidato politico per stabilire "Richieste Fondamentali" per il miglioramento del diritto di genere. Ottenendo, infine, successi su due emendamenti.⁶¹²

Il movimento delle donne ancora oggi è uno dei movimenti più strutturati e attivi nella società iraniana. Dopo il periodo di riforma, la presenza forte delle donne si è avuta. prima e durante delle elezioni presidenziali nel 2009, nel contesto del Movimento Verde. Le donne hanno avuto un ruolo chiave e importante nelle proteste dopo i brogli elettorali. Il Movimento Verde, chiamato anche l'Onda Verde è emerso come movimento sociale e politico che denunciava i risultati elettorali del 2009. Il movimento consiste "... di una serie di diversi movimenti della Società Civile compresi i movimenti delle donne, da gran parte, ma non interamente, dal movimento di forza lavoro repressa, dai movimenti degli studenti, da movimenti di giornalisti, bloggers e attivisti di Internet. È necessario, inoltre, focalizzarsi sul fatto che nella scena politica sono emersi anche diversi partiti politici composti da donne

612 Vakil S., *Women and Politics in the Islamic Republic of Iran: Action and Reaction*, NY. Continuum, 2011. p. 199

riformatrici e conservatrici. Una delle principali richieste da parte dei partiti delle donne riformiste è stato di aumentare, del 30%, la presenza delle donne in parlamento e negli altri spazi politici. Rispetto all'articolo 10 sui partiti politici, possiamo affermare che, attualmente, quasi l'8% dei partiti politici in Iran appartiene alle donne; si tratta di 18 partiti su 242 attivi.⁶¹³

È noto che in molti stati musulmani autoritari, come l'Egitto, il Sudan, l'Arabia Saudita o la Repubblica islamica dell'Iran, dove esistono leggi islamiche conservatrici, le donne sono diventate cittadini di seconda classe in molti settori della vita pubblica. Di conseguenza, una questione centrale per gli attivisti dei diritti delle donne è come realizzare l'uguaglianza di genere in tali circostanze. Una strategia comune proposta consiste nell'organizzazione di movimenti di donne, forti per lottare per pari diritti. I movimenti sono generalmente percepiti in termini di attività collettive di un gran numero di donne organizzate sotto forti dirigenze, con efficaci reti di solidarietà, procedure di adesione, meccanismi di inquadramento e comunicazione e pubblicità: i tipi di movimenti associati alle immagini delle organizzazioni, di lobbying e simili.⁶¹⁴

❖ *Il Movimento delle donne verso L'autonomia?*

Ovviamente sotto un governo islamico che applica la legge della Sharia come base del diritto costituzionale, le donne valgono la metà di un uomo. Il ritorno ai tempi della rivoluzione costituzionale del 1906 ha avuto effetti disastrosi. Ancora oggi il movimento femminile sta combattendo e discutendo con vari organi governativi e con l'autorità religiosa per ottenere il suo diritto di essere giuridicamente uguale ad un uomo.

Definire il ruolo e la posizione delle donne è stata un'arena importante in cui gli interessi politici hanno cercato di ottenere il loro sostegno e dimostrare il loro controllo del potere dello stato. In questo processo le opinioni e il consenso delle donne raramente sono presi in considerazione. Mentre la monarchia Pahlavi, essendo un regime modernista, una volta al potere ha intrapreso un processo di abolizione del velo e incoraggiato la partecipazione delle donne alla vita pubblica. Al

⁶¹³ Il sito di ministero intero iraniano <https://www.moi.ir/Portal/Home/Default.aspx?CategoryID=832a711b-95fe-4505-8aa3-38f5e17309c9>

⁶¹⁴ Bayāt A. *A Women's Non-Movement: What It Means to Be a Woman Activist in an Islamic State*, Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East 2007, V. 27, N.1.

contrario, il governo della Repubblica islamica ha visto nell'“Islamizzazione” dei ruoli delle donne e nel loro indossare il velo un elemento integrante della stabilità del governo e del successo ideologico. Tuttavia le donne, in entrambi i casi attraverso la loro resistenza e sovversione, sono riuscite, almeno in parte, ad affermarsi e a costringere lo stato a fare importanti concessioni e a rivedere l'ideologia di genere.

Un esempio degli sforzi delle donne iraniane verso il cambiamento, ha avuto luogo immediatamente dopo la conferenza di Pechino del 1995 (*Fourth World Conference on Women: Action for Equality, Development and Peace*), la prima conferenza dopo la rivoluzione islamica cui le donne hanno potuto prendere parte al di fuori dei confini nazionali. 10 anni dopo, le ONG femminili avrebbero partecipato alla conferenza “Le Organizzazione non Governative dell'Asia”, sarebbe stata la prima volta che le ONG iraniane partecipavano liberamente a una conferenza internazionale.

Altro importante fattore del cambiamento può essere individuato nell'organizzazione di numerose campagne, tra cui la campagna di *One Million Signatures 2006*, la prima e unica campagna al mondo realizzata con la metodologia del face to face per informare le donne sui loro diritti, tanto a livello nazionale quanto internazionale. Gli attivisti hanno organizzato diversi seminari e conferenze informative in tutti gli ambiti frequentati dalle donne, dando alla campagna la fama in tutto il paese e anche all'estero.

L'obiettivo principale della campagna è stato quello di smantellare le leggi discriminatorie contro le donne in Iran, con una visione più ampia di trasformazione di quelle norme sociali e culturali che mantengono tali leggi in vigore. I leader della campagna sapevano che il loro movimento aveva bisogno di un sostegno popolare di massa per affrontare il governo, così hanno cercato di raccogliere un milione di firme per la loro petizione, per un cambiamento legale. La raccolta di firme ha promosso anche la cooperazione tra diversi settori della società. Ciò ha aiutato a gettare le basi per il cambiamento dal basso verso l'alto, attraverso l'educazione pubblica e la promozione del dialogo tra diversi gruppi di persone; si è cercato di costruire una relazione più forte tra gli intellettuali e la gente comune. Attraverso questo tipo di cooperazione, il movimento ha identificato i bisogni delle donne e amplificato le loro voci. Le donne attiviste si sono focalizzate sull'informazione e il

“capacity building” delle donne in tutti livelli della società iraniana per portare avanti la loro richiesta.

La Campagna di *One million signatures* ha vinto diversi premi, tra loro, Il premio Olof Palme 2007, il premio Reporters Without Borders/Deutsche Welle 2008, il premio Simone De Beauvoir 2009 per la libertà delle donne, il Premio femminista per le donne 2009 Femmininity Majority Foundation e il premio Glamour Women 2009.

Sotto il governo di Ahmadinezhād, in un clima sempre più repressivo, le autorità condannarono la Campagna *One Million Signitures* come una minaccia alla sicurezza nazionale e, in seguito bloccarono conferenze e seminari pubblici sui diritti delle donne, costringendo i membri della campagna a tenere sessioni private. Durante il periodo elettorale post 2009, l'attività della campagna *One Million Signatures* divenne meno intensa e meno pubblicizzata;⁶¹⁵ a causa dell'oppressione da parte della sicurezza nazionale è stata sospesa, ma gli attivisti della campagna hanno creato campagne alternative come “No alla Lapidazione” ,“Madri per la Pace” e “Forum”. Ultimamente anche la campagna di “No al Velo Obbligatorio” sta riscuotendo notevoli successi. Le campagne, con l'uso dei social media riescono a esprimersi al meglio ed essere molto attive. Il governo iraniano, nonostante l'uso dei filtri sull'Internet, non è riuscito ad avere la meglio sugli attivisti e sulla popolazione in relazione all'uso dei social media, alcuni dei quali – Twitter, Instagram, Telegram, Facebook – sono gli elementi forti per l'espansione dei pensieri e della protesta.

Il movimento delle donne in Iran è stato, e potenzialmente ancora oggi è, l'unico movimento ad avere un successo così importante e significativo. Un aspetto su cui ancora si può lavorare, al fine del suo potenziamento è quello della partecipazione attiva delle donne alla vita politica del paese, attraverso la candidatura per le elezioni comunali, regionali e politiche. Finché i livelli di partecipazione saranno minimi, le donne dovranno sfidare enormi barriere e avranno un potere limitato nella difesa dei loro diritti. Ad esempio nel 2016, su un totale di 278.425 candidature

615 Oltre 50 membri sono stati arrestati per il loro coinvolgimento nella campagna, mentre centinaia di altri hanno revocato il passaporto o sono stati esclusi dal sistema di istruzione. I membri della campagna sono stati condannati a pene detentive, flagellazioni e espulsioni con l'accusa di agire contro la sicurezza nazionale, la propaganda contro lo stato e l'inquietante opinione pubblica. La campagna sin dal suo inizio delle attività, uomini e donne hanno collaborato insieme per promuovere il concetto di uguaglianza sociale. Inoltre, per raggiungere diversi settori della società, compresi i gruppi religiosi, la campagna dichiara che le sue richieste non sono in conflitto con l'Islam; piuttosto, cercano una riforma legale basata su un'interpretazione dinamica della legge della *Shari'a*.

per il decimo *Majles*, solo 885 erano donne. Questo significa che solo il 3% delle candidature sono rappresentate da donne, mentre il 97% percento sono uomini. La situazione non favorevole per le donne è dovuta principalmente alla mancanza d'informazione e alla questione della sicurezza sociale, un altro problema che blocca la partecipazione attiva alla vita politica del paese.

5.8) Rinascita dell'attivismo studentesco, scontro dei gruppi riformisti e conservatori

Dopo la rivoluzione iraniana e l'assenza dell'attività di opposizione politica da quasi due decenni, anche per causa della chiusura delle università tra il 1980 e il 1982, per la rivoluzione culturale e il cambiamento dei programmi a favore dell'ideologia rivoluzionaria, il Movimento degli Studenti, nel 1999, è stato il primo dei nuovi movimenti sociali a rappresentare uno strumento di cambiamento del regime Iraniano verso un futuro più liberale.⁶¹⁶

Anche se il movimento non è riuscito nell'intento, perché non ha raggiunto un cambiamento istituzionale ed è stato immediatamente soppresso, gli studenti sono diventati "un punto focale degli sviluppi politici dell'Iran", particolarmente le università iraniane, prima e dopo la prima ondata di riforme, sono diventate il primo luogo per le proteste. Anche se le loro richieste e i loro legami con la società iraniana erano limitati al momento delle proteste, gli studenti iraniani hanno dimostrato il loro potenziale per diventare una potente forza a favore dei futuri movimenti democratici. Inoltre, il movimento ha condotto discussioni politiche davanti al pubblico e ha scoperto le tendenze liberali della società iraniana. Infatti, nel momento in cui, il governo ha attaccato duramente gli studenti, il regime islamico ha cominciato a perdere la sua legittimità.

Il movimento degli studenti è iniziato quando l'élite riformista iraniana ha iniziato a sfruttare le diverse opportunità del sistema politico. Le elezioni presidenziali del 1997 hanno rappresentato il momento in cui gli studenti, insieme agli intellettuali, alle donne, alle classi meno abbienti e persino alle minoranze, hanno sostenuto l'élite riformista e hanno vinto in maniera decisiva contro l'élite dominante

⁶¹⁶Poulson S. C., *Social Movements in Twentieth-century Iran: Culture, Ideology, and mobilizing frame work*, Lexington books, UK, 2006, p. 278.

conservatrice. Dopo le elezioni, il presidente riformatore Khātami ha organizzato una coalizione il cui obiettivo è stato quello di ridurre la repressione statale, incoraggiando la stampa e le organizzazioni civiche ad essere più attive nella politica interna.

In tutto ciò, gli studenti, e i giovani in generale, hanno rappresentato una delle più grandi fazioni di sostenitori della riforma, come visibile dai loro sforzi per la campagna di Khātami, e dall'attivismo nelle proteste civili. Tanto gli studenti, quanto i membri del movimento dei diritti delle donne, hanno tradizionalmente svolto un ruolo importante nella storia iraniana contemporanea, il livello di coerenza nel loro attivismo, ha guadagnato slancio dopo la campagna elettorale del 1997.⁶¹⁷

ruolo importante nella storia iraniana contemporanea, il livello di coerenza nel loro attivismo, ha guadagnato slancio dopo la campagna elettorale del 1997.⁶¹⁸

I pensieri politici degli studenti sono stati sostenuti anche a livello di media, con il quotidiano Salaam, il quotidiano Jame-e, le riviste come il *Kiyān e Rāh-e No*, nonché da molti intellettuali (quelli più influenti erano Mohsen Kadivar e Abdolkarim Soroush, Hajāriān e Ganj).

*A questo punto ci pare opportuno esprimere alcune considerazioni sul Daftar-e Tahkim Vahdat.*⁶¹⁹ L'Ufficio per il Rafforzamento dell'Unità (*Daftar-e Tahkim-e Vahdat - DTV*) è stato fondato nel 1979 come un'organizzazione centrale per organizzare le associazioni islamiche studentesche contro l'influenza dei gruppi marxisti o Islamisti-marxisti nei campus universitari. Dopo la Rivoluzione Culturale nel 1980, quando tutti i gruppi dell'opposizione sono stati eliminati dalle università, DTV è stata l'unica organizzazione studentesca attiva a continuare.⁶²⁰

"Le sue funzioni erano limitate alla propaganda, al controllo politico e alla sfida ideologica di qualsiasi voce di opposizione".⁶²¹ Ha anche mobilitato gli studenti a servire durante la guerra Iran-Iraq. Per quanto riguarda la politica interna, il DTV

617 Mahdi A. A., *The student movement in the islamic Republic of Iran*, Journal of Iranian Research and Analysis, 1999, 15(2), 5-32. Mashāyekhi. M., *The revival of the student movement in post-revolutionary Iran*, International Journal of Politics, Culture and Society, 2001, 15(2), pp. 283-313.

618 Mahdi A. A., *The student movement in the islamic Republic of Iran*, Journal of Iranian Research and Analysis, 1999, 15(2), 5-32. Mashāyekhi. M., *The revival of the student movement in post-revolutionary Iran*, International Journal of Politics, Culture and Society, 2001, 15(2), pp. 283-313.

619 Di Stephen C. Poulson, *op. cit.*, pp. 285-287

620 Si veda le informazioni sul percorso storico del DTV: http://tahkimnews.ir/?page_id=6

621 Mahdi, A. A., *op. cit.*, p. 292.

potrebbe essere considerato a favore dei gruppi riformisti e uno dei sostenitori del governo di Mousavi (primo ministro della Repubblica islamica) durante gli anni '80. Dalla fine della guerra Iran-Iraq fino alle elezioni presidenziali del 1997, DTV, come altre organizzazioni di sinistra, ha sperimentato una trasformazione e ha iniziato a sostenere idee riformiste come le libertà politiche e sociali, nonché la maggiore partecipazione del pubblico ai processi decisionali politici e al pluralismo. DTV è diventato membro attivo della campagna di Mohammad Khātami per la presidenza e dopo la sua vittoria nel 1997, è diventato membro del "Il Fronte di *Dovvom-e Khordad*", una coalizione di gruppi politici riformisti da cui è uscito nel 2002, a causa della mancanza di risposte alle loro richieste da parte dei riformisti, criticandoli di perdere opportunità per la realizzazione del cambiamento. Organizzativamente, il DTV è un comitato centrale eletto dai rappresentanti delle associazioni di studenti islamici di tutte le università.

Il rappresentante di ogni associazione islamica viene eletto dal suo comitato centrale, a sua volta eletto dallo corpo studentesco di ogni università. Prima del 1997, solo i membri delle Associazioni islamiche erano in grado di partecipare all'elezione dei comitati centrali. Dopo il 1997, le Associazioni islamiche hanno cambiato il loro statuto e hanno permesso a tutti gli studenti di votare i membri dei comitati centrali. Tuttavia, dopo il 2005, il ministero dell'istruzione superiore di Ahmadinezhād ha costretto le Associazioni a limitare le loro elezioni solo ai loro membri; questo ha prodotto nuove tensioni tra il governo e il DTV.⁶²²

Anche se l'unica organizzazione studentesca attiva ha perso un grande parte della sua influenza e speranza per la riforma su una maggiore libertà, bisogna evidenziare come questo atteggiamento non apparteneva solo ai gruppi riformisti e ai blocchi per la riforma. Il gruppo dei conservatori non è rimasto immobile e durante la presidenza Khātami hanno osservato questi sviluppi con allarme e sorpresa. In risposta a un ampio sostegno a Khātami nelle università, i membri conservatori dei *Majles* hanno introdotto un nuovo disegno di legge per la creazione di un'unità di *Basij* in ogni università per "difendere i risultati della rivoluzione islamica e migliorare il pensiero *Basiji*". La misura era destinata a mantenere sotto controllo le attività del DTV e di altri gruppi studenteschi. Il 4 ottobre 1998, il progetto di legge

622 Si veda il sito web di DTV <http://tahkimnews.ir/>

è stato approvato. Per la supervisione dell'attuazione di queste unità è stata istituita la "Showrāye" *Āli-ye Hamāhangi va Hemāyat az Basij-e Dāneshjoo-i* (Alto Consiglio per il Coordinamento e il sostegno di Studenti *Basiji*). Un compito importante di queste unità, oltre ad incoraggiare la partecipazione degli studenti ai "piani educativi", era di impegnarsi in "attività disciplinari" nelle università. Il DTV si è opposto alla nuova misura. Riferendosi ad una misura approvata dal Consiglio per la Rivoluzione Culturale del 1990, secondo cui i *Basiji* potrebbero reclutare membri nelle università, il DTV individuava la motivazione dietro il nuovo disegno di legge. Secondo l'affermazione del DTV, la nuova misura era quella di aiutare i conservatori a "monopolizzare le università".⁶²³ In risposta, l'ufficiale politico dello "Studenti *Basiji*" dell'Università di Teheran indicava che la misura precedente non gli consentiva di svolgere il suo ruolo una maniera desiderata. Questi nuovi *Basiji* sono diventati una delle maggiori fonte di rancore degli studenti nei campus a causa delle loro attività oppressive e militaristiche.⁶²⁴

Nonostante queste misure, i conservatori non potevano perdere di vista il forte riemergere delle attività studentesche poste per il regime. Un mese dopo l'istituzione di queste unità, Hojatoleslām Irandust sosteneva che la loro esistenza era necessaria per "l'Islamizzazione delle università". Ha ammonito: "le organizzazioni studentesche nelle università sono come una lama a doppio taglio". L'assenza di un controllo adeguato dell'università sarebbe potuto diventare un ostacolo maggiore nell'implementazione di unità di base [*Basij*], con gravi danni alle organizzazioni non islamiche.

Anche se gli studenti hanno sostenuto l'élite riformista, e hanno ottenuto un ampio accesso alle istituzioni tra il 1997 e il 2004, non potevano ottenere il sostegno dei loro governanti quando le forze di sicurezza statali attaccavano gli studenti nelle università. Soprattutto gli studenti membri del gruppo DTV che dovevano avere più attività nelle loro discipline, per la mancanza di partiti o gruppi politici adatti hanno dovuto essere più attivi per le questioni politiche.⁶²⁵

Inoltre, le richieste degli studenti per il cambiamento non hanno raggiunto le altre classi sociali in Iran. La loro unità e l'efficacia del loro movimento sono diminuiti, ma

623 Mahdi, A. A., *op., cit.*, <http://go.owu.edu/~aamahdi/students.htm.p>

624 Ibid.

625 Zibākalām S., *Ak-shāye Yādegāri ba Jāme'eh-e Madani* (tard: Le Foto Memorabili con la Società Civile), *cit.*, p. 145.

gli studenti hanno continuato la loro lotta per un Iran più liberale, sia nella società che nelle università.

Il Movimento Verde (*Jonbesh-e Sabz*) è stato l'ultimo episodio dei movimenti sociali iraniani che ha iniziato a rispondere ai risultati delle elezioni presidenziali del 2009 e si è trasformato in un movimento pro democratico. Ha testimoniato l'esistenza di una continua e crescente forza sociale collettiva in Iran, che ha spinto la liberalizzazione dal basso contro la rigidità del governo iraniano e la grave repressione dello stato.

Il Movimento Verde ha ottenuto una duplice vittoria. In primo luogo, il movimento è riuscito in termini di movimenti sociali ad unire gruppi mobilitati separatamente con cornici più ampie e tattiche pacifiche. In secondo luogo, ha scosso la legittimità della Repubblica islamica Iraniana dopo la risposta parziale del supremo leader Ali Khamenei alla presunta frode elettorale, che ha sostenuto il presidente Ahmadinezhāde la grave repressione delle manifestazioni pacifiche contro il governo iraniano. Inoltre, la continuità silenziosa e gli sforzi del movimento hanno cambiato l'opinione iraniana, che alla fine ha condotto all'elezione di un candidato riformista nel primo turno delle elezioni presidenziali del 2013. È stato un successo anche perché per la prima volta il popolo iraniano ha potuto esprimere a voce alta la sua opinione sia a livello nazionale sia internazionale.

5.9) Conclusione

In conclusione, è necessario fare alcune considerazioni sulla Società Civile durante l'amministrazione Khātami. Per comprendere la Società Civile iraniana, in particolare durante un periodo in cui il linguaggio della Società Civile ha inquadrato un intero movimento, è fondamentale guardare agli attori che occupano lo spazio e come hanno utilizzato i concetti. Il movimento studentesco ha mostrato come il confine tra la società politica e quella civile possa essere sfuocato nella pratica. L'attività nel settore del volontariato, nei gruppi di studenti e in settori come quelli della tutela dei diritti delle donne, della riduzione della povertà e dell'uguaglianza sociale, hanno una lunga storia preesistente all'emergere del movimento di riforma. Inoltre, l'attività non si è fermata dopo che i riformisti hanno perso la loro autorità nello Stato. Tuttavia, nel periodo in cui i riformisti erano al potere, il settore della

Società Civile è divenuto molto più ricettivo e favorevole ad attività che avevano precedentemente affrontato ostacoli più impegnativi. Poiché è stato aperto lo spazio pubblico in cui operavano, sono state offerte opportunità politiche che non erano disponibili nel periodo prima del movimento di riforma.

Mentre gli intellettuali riformisti usavano il linguaggio della Società Civile per elaborare la loro visione della vita sociale e politica, gli attori della Società Civile usavano le aperture conseguite per raggiungere i propri obiettivi. Tanti di loro avevano iniziato una carriera politica e insegnavano anche il pensiero di intellettuali e studiosi occidentali come Voltaire, Montesquieu, Hume, Kant, ecc.

L'immagine pubblica della Società Civile emersa era spesso un ingrandimento del più ampio movimento di riforma politica esemplificato dal movimento studentesco. Il risultato è stato un graduale indebolimento dell'energia e delle capacità degli attivisti studenteschi che hanno subito cambiato il corso del loro attivismo, concentrandosi su questioni politiche meno evidenti e in larga misura hanno svolto le loro attività indipendentemente dai gruppi organizzati. Il movimento femminile, invece, rappresenta la resistenza dei movimenti che contengono la propria struttura socio-politica (cioè avendo una causa indipendente non direttamente legata a un movimento politico). L'apertura dello spazio concesso al movimento femminile ha permesso loro di aumentare l'ambito e il volume delle attività che hanno preceduto il movimento di riforma; una volta che questo spazio è stato limitato dalle opposte fazioni conservatrici dello stato, il movimento delle donne ha modificato il suo *modus operandi*, spostandosi verso reti formali e informali, alcune praticamente basate, per continuare a perseguire i loro obiettivi. Le organizzazioni della Società Civile con agende apolitiche (ovvero organizzazioni senza agenda politica diretta o affiliazione al movimento di riforma) hanno avuto l'opportunità con l'ambiente favorevole fornito dall'amministrazione Khātami (ad esempio, rilascio di permessi e finanziamenti), che hanno usato per sostenersi nell'era della post-riforma. Le esperienze acquisite dagli attori della Società Civile durante il periodo di riforma hanno generato un gruppo di individui più convinti a impegnarsi e sfidare le limitazioni imposte dallo Stato.

Nella storia iraniana, specialmente nel periodo di presidenza Khātami, che possiamo considerare come il periodo dell'illuminismo iraniano dell'epoca moderna, ciò che appare evidente è che, in generale, la presidenza Khātami è stata un periodo di flusso

sia per i riformatori che per i conservatori. Entrambi hanno cercato di adottare i cambiamenti sociali che avevano trasformato la politica dell'Iran, hanno contestato il potere statale e hanno fornito un'apertura verso la democrazia. Durante questo periodo, la base sociale sia per la riforma sia quella conservatrice è cambiata drasticamente. Questo a sua volta ha trasformato il contesto per le relazioni statali e per i dibattiti sulle vicende dell'Iran. Durante questo periodo, i conservatori hanno dimostrato di essere capaci di sopravvivere a questi cambiamenti e sono emersi, anche negli anni del governo Khātami, come più potenti e con maggiore controllo sulla politica. La crescita della classe media e del settore privato ha promosso l'impennata riformista, ma non ha portato alla fine del potere conservatore. La capacità della Repubblica Islamica di adattarsi al cambiamento sociale è stato un importante sviluppo in questo periodo e, come hanno mostrato le elezioni presidenziali del 2005, probabilmente continueranno a rappresentare la resistenza della regola conservatrice.

Alla fine, è stata la capacità delle organizzazioni e degli attori della Società Civile emergenti di essere flessibili in risposta al loro contesto circostante che ha determinato la loro direzione. L'agenda riformista ha contribuito ad aprire la sfera di collaborazione e rendere possibile la presentazione di idee controverse. Tuttavia, i gruppi sopravvissuti alla fine del regime Khātami erano quelli che già esistevano in qualche forma prima della sua presidenza. Il movimento di riforma li ha aiutati a fare qualche progresso, li ha autorizzati e li ha resi più audaci. Tuttavia, essendo già esistiti, sono riusciti a continuare il loro lavoro secondo la loro volontà di assumersi rischi e, a volte, di modificare il loro modo di operare.

Capitolo Sesto: La fattibilità e la realtà della Società Civile in Iran: *Bokhārā, Shahr-e Ketāb, e Bonyād-e Sa'di*

6.1) Introduzione

Questa tesi fino al capitolo Quinto ha analizzato vari aspetti del concetto di Società Civile soprattutto in Iran, concentrandosi sul periodo del presidente riformista Khātami e ha cercato diverse soluzioni per i problemi che bloccano la Società Civile attiva e la sua struttura in Iran.

Il presente capitolo vuole dimostrare attraverso tre casi di studio attuali, come nella sfera della Società Civile iraniana, gli intellettuali, attivisti, studiosi, studenti, donne e giovani possano esprimere e creare uno spazio per la strutturazione degli elementi necessari per la Società Civile in Iran.

Ciò è vero, tanto più, sotto un regime teocratico per cui tutte le organizzazioni, da quelle non profit a quelle statali, sono obbligate a lavorare dentro i parametri religiosi e i confini dichiarati dal governo Iraniano. La teoria degli studiosi, che difendevano la società civile, ha senso quando è separata dallo stato e nella misura in cui eserciti il suo potere individuale, per essere efficace nella mediazione tra il popolo e il governo, ma viene trascurata in una società come quella iraniana. La conoscenza degli iraniani della definizione di "Società Civile", "*Jāme'eh-ye Madani*", è stata potenziata ed è cresciuta nel periodo di governo del riformista Khātami. Tuttavia, è stata obbiettivamente ignorata o trascurata da parte dell'autorità governativa a partire dal 2005. In seguito, la situazione è complessivamente peggiorata con il declino dell'interesse di portare a compimento e di essere informati sulla struttura della Società Civile nonché sulla fattibilità delle sue organizzazioni, come ad esempio gli organi dipendenti privati e quelli che operano per l'interesse pubblico.

Durante il periodo di presidenza Khatami sono stati tantissimi i progetti sullo sviluppo presentati dagli istituti accademici così come da altre entità come ad esempio i *Farhangsarā* (istituti culturali a livello locale). I progetti presentati hanno riguardato diversi ambiti tra cui educazione, attività culturali, potenziamento culturale e sociale delle nuove generazioni, soprattutto dopo la Guerra tra Iraq e Iran

e la ricostruzione del paese sotto la presidenza *Rafsanjāni*. Oltre all'apertura delle politiche governative sui cambiamenti sociali verso una Società Civile più strutturata e la creazione delle basi per le attività delle ONG in un contesto più liberale a livello decisionale, sono stati aperti anche i nuovi centri culturali governativi e semi governativi con l'obiettivo di promuovere la crescita generale della conoscenza letteraria e culturale a livello nazionale e internazionale e in particolare sostenere l'importanza dei libri, la lettura e la partecipazione agli eventi culturali da parte degli interessati. Sono stati organizzati, a livello nazionale, eventi di scambio delle idee, negli ambiti intellettuale, sociale e culturale.

In Iran e anche negli altri paesi le attività culturali vengono organizzate per la maggior parte da organizzazioni della Società Civile. La scelta di tre organi venne effettuata perché si trattava degli organi più attivi e significativi sulle attività culturali e letterarie in Iran, e che hanno avuto una durata consecutiva e costante. La loro importanza si è basata sulla richiesta, da parte degli iraniani, di cultura letteraria, legata molto alla tradizione delle poesie persiane. La Società Civile in Iran o per meglio dire la partecipazione attiva della gente nella Sfera Pubblica, attraverso questi tre organi, viene analizzata approfonditamente in questo capitolo. Così come vengono individuate e definite le attività della Società Civile sotto la Repubblica islamica dell'Iran e le future prospettive per una Società Civile significativa, anche se in Iran avrebbe più senso usare il termine "*Public Sphere*" che non quello di Società Civile.

Comunque sia non si può negare che sono stati diversi gli istituti, associazioni, case editrici e organi dell'ambito socio-culturale, ad aver collaborato con istituti, associazioni e organi del governo iraniano. Gli effetti dell'influenza della Società Civile straniera sono stati analizzati negli ultimi anni, e ciò dimostra il desiderio di porre in essere attività a livello internazionale, su diversi temi.

Qui potremmo citare l'esempio dell'Italia, un Paese con cui l'Iran vanta buoni rapporti sia a livello culturale che economico. Gli accordi bilaterali tra le università iraniane e quelle italiane, e l'organizzazione di diverse fiere artistiche, culturali e soprattutto di libri, sono numerosi. Possiamo fare l'esempio della "*Bologna Children's Book fair*" in cui viene celebrata la giornata dell'Iran; la Fiera del Libro per Ragazzi, con la partecipazione degli artisti iraniani nel 2018; la presenza attiva di diverse case editrici italiane nella fiera internazionale del libro a Teheran nel 2018;

la collaborazione bilaterale tra il *Bonyād Rudaki* e l'organizzazione *European youth Orchestra* in Italia⁶²⁶ e anche una delle partnership per il programma “*Le vie dell'Amicizia Ravenna-Teheran*” del *Ravenna Festival*; il progetto per un doppio concerto a Teheran e a Ravenna arriva a meno di due anni dal 2017, ossia dalla ricostituzione dell'Orchestra Sinfonica e del Coro di Teheran⁶²⁷. La “La Società Geografica Italiana” è un'altra organizzazione che lavora sull'Iran⁶²⁸, con l'obiettivo di promuoverne la cultura e le conoscenze geografiche, e fin dalla sua nascita si impegna nell'attività di esplorazione delle terre di recente scoperta. Ha organizzato nel novembre 2017 l'incontro sul “Viaggio in Iran” nella sede di Roma.⁶²⁹ Possiamo citare ancora l'*Asiatica Film Mediale*, il Conservatorio Rossini, la Casa del Cinema di Roma, l'Associazione Internazionale di Stufi sul Mediterraneo e l'Oriente, la Comunità di Sant'Egidio, la Fondazione Aquileia, l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e tante altre organizzazioni e istituti italiani che collaborano con le organizzazioni delle Società Civile iraniana. Questi esempi confermano che esiste un rapporto bilaterale tra la Società Civile iraniana e quella straniera in diversi aspetti. L'istituto ISEMO e la casa editrice Ponte 33 di Roma e la Brioschi di Milano sono altri istituti che collaborano con la comunità Iraniana in Italia.

Le collaborazioni tra l'Iran e i paesi europei come Italia, Germania, Francia, e con la Russia, ecc. dimostrano che esiste una Società Civile attiva nonostante tutte le barriere dell'Iran. I gruppi di artisti, i personaggi letterari, gli studiosi e persino gli studenti, non solo a Teheran ma anche nelle altre città iraniane, sono alla ricerca di trovare le vie giuste di comunicazione e collaborazione al di fuori dei muri nazionali. Sono questi gruppi che possono esprimere più liberamente e creare gli ambiti sociali per un sviluppo sistematico della società culturale di quella politica ed economica. I tre esempi di caso studio in questo capitolo dimostrano la fattibilità di una Società Civile iraniana, la scelta di questi tre istituti è stata realizzata per il semplice fatto che è possibile lavorare in maniera più facile e senza rischi negli ambiti letterari che non in altri ambiti artistico-culturali.

626 Si veda il sito web: <http://bonyadrudaki.com/default.aspx?lang=en-US#>

627 Si veda il sito web: <http://www.ravennafestival.org/le-vie-dellamicizia-ravenna-Teheran/>

628 Si veda il sito web: <http://societageografica.net/wp/it/?s=iran&submit=>

629 Si veda il sito web: <http://societageografica.net/wp/wp-content/uploads/2017/11/Cattura1.jpg>

6.2) L'Istituto *Bokhārā*

Conosciuto come Rivista letteraria di *Bokhārā* ma non solo, l'istituto *Bokhārā* organizza programmi frequenti meglio conosciuti come le Serate di *Bokhārā* e i *Giovedì Mattina*.

La rivista *Bokhārā* è una rivista bimestrale, in lingua persiana, pubblicata a Teheran dal 1998, e curata da Ali Dehbāshi. Il suo scopo principale è di pubblicare articoli accademici e letterari su tematiche quali la letteratura, la storia, l'arte, la filosofia, la cultura persiana e l'iranistica in genere. La Rivista di *Bokhārā* è considerata l'erede della Rivista mensile *KELK*, fondata nel 1990, e ne ha continuato l'attività sotto l'editore di Ali Dehbāshi per 7 anni. *KELK* era ritenuta una pubblicazione di spicco negli ambiti della letteratura, della cultura e dell'iranistica, con un considerevole numero di lettori, per lo più professori universitari iraniani e iranisti a livello mondiale. Pubblicata regolarmente, era considerata la prima pubblicazione più influente sulla cultura e sulla letteratura iraniana dopo la rivoluzione islamica nel '79 e rappresentava una forma di trasmissione e d'influenza nei paesi vicini che usavano la lingua persiana, nonché una voce forte dei persiani all'interno e all'esterno dell'Iran.

Dehbāshi era riuscito a pubblicare 94 numeri della rivista e ad attirare l'attenzione di personaggi come il Dott. Abdulhossein Zarrinkub, Mehrdād Bahār, Mohammad Rezā Shafīee Kadkani, Fereydoun Moshiri, Iraj Afshār, oltre ad altri intellettuali e a decine di personaggi influenti negli ambienti artistici e culturali. In effetti, anche se, la rivista *Bokhārā* viene considerata, da un lato, come continuazione della Rivista *KELK*, ha successivamente acquisito importanza come rivista autonoma, privatamente gestita da un unico personaggio, Ali Dehbāshi, ritenuto uno dei personaggi chiave per gli intellettuali a livello di comunicazione con il mondo attuale dell'Iran.⁶³⁰

⁶³⁰Si Veda il sito web di Bukhara mag. <http://bukharamag.com/>

6.2.1) La Rivista *Bokhārā* nel collegamento delle riviste in passato

La struttura e la forma della rivista *Bokhārā* non vengono considerate come un modello originale: infatti, grazie alle conoscenze personali di Ali Dehbāshi sui cambiamenti dell'ambiente intellettuale iraniano e grazie alla sua visione ampia sul mondo letterario e delle riviste culturali, *Bokhārā* continua la tradizione di antiche riviste quali *Yaghmā* (1947-1978), *Sokhan* (1943-1978), *Rudaki* (1971-1978) e *Rāhnamāy-e Ketāb* (1958-1978).⁶³¹ Tutte quante più o meno appartenenti ad un'unica struttura, e la cui influenza nella società iraniana è cambiata in riferimento alla situazione politica, sociale e internazionale del paese.

❖ *La rivista Yaghmā*

Nel 1977 Iraj Afshār, nel libro pubblicato a cura del redattore Habib Yaghmāi, in occasione del trentesimo anniversario della Rivista *Yaghma*, "oltre a ringraziarlo, affermò che la rivista fosse l'unica a carattere mensile che al momento riuscisse a pubblicare lavori letterari e intellettuali puntualmente e senza alcuna interruzione". Un'eccezione, dato che in Iran riviste che pubblicavano costantemente e mantenevano i propri articoli, indipendentemente dalle politiche governative, erano una rarità. Sono tantissime le riviste autonome, come *Bahār*, *Kāveh*, *Dāneshkadeh*, *Irānshahr*, *Āyandeh* e tante altre, sia in patria sia all'estero che non sono riuscite a dare continuità alle loro attività e pubblicazioni.

La rivista ha potuto così contribuire per trent'anni, in maniera significativa, alla crescita della società letteraria dell'Iran, grazie all'attenzione particolare di Habib Yaghmāi, ricercatore letterario, giornalista e poeta, (1901-1984) per il suo lavoro intellettuale e per l'impegno nella promozione della letteratura, della cultura e della storia persiana sia dentro che fuori dal paese. Nella rivista erano pubblicati articoli di personaggi famosi, letterati e intellettuali come Hassan Taghizādeh, Ali Dehkhodā, Eghbāl Lāhuri, Ali Rezā Pourdāvar, Jamshid Foruzaānfar, Jalāledin Homāi e Mojtabā Minovi.⁶³²

⁶³¹ Si Veda Enciclopedia Iranica: <http://www.iranicaonline.org/articles/anjoman-e-ketab-the-book-society-of-iran-was-founded-in-1336-s>

⁶³² Afshār I. Bāstāni Pārizi M. E. Yousefi GH. *Yādegār Nāmeḥ-ye Habib Yaghmāi*, (trad.: la commemorazione del Habib Yaghmāi), Teheran, selseleh motun va tahghighat, Numero 23. A Cura di Habib Yaghmāi, Farhang Iran Zamin, 1977/1356, p. 521-522.

❖ *La rivista Sokhan*

La Rivista bimensile Sokhan è una delle pubblicazioni letterarie più influenti nella poesia contemporanea in Iran. Ebbe inizio nel giugno del 1947 con il lavoro del Dr. Parviz Nātel Khanlari, che a 35 anni già era un personaggio famoso nel mondo letterario iraniano per l'attenzione con cui svolgeva il suo lavoro. La cooperazione con persone di spicco e le sue pubblicazioni poetiche nei decenni di evoluzione del nuovo stile poetico aggiunsero fama alla sua rivista. Fu in questo contesto che vennero esposte e definite le basi specifiche, teoriche per la poesia contemporanea chiarendo il concetto di modernismo e modernità nell'arte e nella letteratura, attirando pertanto l'interesse di giovani poeti e scrittori come Sādegh Hedāyat, Bozorg Alavi, Hamid Enāyat, Sādegh Chubak, nonché poeti come Fereydun Moshiri, Hooshang Ebtehāj che, nella rivista Sokhan, pubblicavano con diversi contributi.⁶³³ Si può evincere chiaramente come le riviste menzionate abbiano acquisito un posto privilegiato in Iran, tramite intellettuali e personaggi del pensiero progressista. Nonostante i limiti e le difficoltà economiche, tali riviste venivano scelte da parte degli interessati per pubblicare i loro articoli; sembra che fossero le uniche con cui collaborano con tanta volontà e fiducia. Ovviamente strumento fondamentale era anche la rete di rapporti costruita dalla casa editrice e dal capo del settore editoriale, in particolare Habib Yaghmāi e Ali Dehbāshi.

Va ricordato che gli ultimi cento anni della storia dell'Iran, sono stati caratterizzati da almeno quattro cambiamenti significativi nella sovranità dello stato iraniano. Ci sono stati momenti di maggiore flessibilità e momenti più duri per la libertà di espressione. Tuttavia, gli scrittori, gli intellettuali, i giornalisti non hanno mai avuto un momento del tutto libero per esprimere le loro idee e il proprio pensiero.⁶³⁴

Il punto più importante è che tutte queste riviste, focalizzandosi sull'importanza della lingua e della letteratura persiana, hanno potuto lavorare e produrre idee nuove, con tanto successo, anche sotto un regime dittatoriale.

633 Ellenco delle pubblicazione della Rivista Sokhan Numeri 1-8 (1943-1956), preparazione a cura di Shahlā Alam Dusti, Teheran, Bonyād Fargang Iran, 1975.

634 Per un approfondimento sulla letteratura periana si veda anche: Yāhaqqi M. J., *Manuale di letteratura e saggistica persiana contemporanea*, a cura di Nedā Āzadeh Kāshāni e Raffaele Mauriello, Roma, Ponte 33 e ISEMO, 2018.

6.2.2) La Struttura della rivista *Bokhārā*

Il focus del lavoro della rivista *Bokhārā* si basa su articoli e saggi a carattere letterario, culturale e storico, su bibliografie, introduzione di libri utili sulla cultura iraniana, poesie, revisione dei libri (antichi e di attualità), introduzione dei libri stranieri e persiani, interviste, foto, presentazione di libri dimenticati del passato, nonché nuovi libri pubblicati in maniera costante.

La Rivista *Bokhārā*, dispone di un particolare posto tra le riviste sugli studi iranici, per il fatto che poche riviste in lingua persiana riescono ad avere una diffusione così capillare in Iran e anche all'estero. La rivista, che resta l'antologia più completa nel campo della cultura iraniana, arricchita dai capolavori dei letterati iraniani, è un caposaldo della cultura di tutti coloro che conoscono la lingua persiana, molti dei quali appartenenti alla classe degli intellettuali, ma che raggiunge il suo pubblico in tutto mondo.

Bokhārā ha trovato il suo posto anche tra gli intellettuali mediorientali collegando le culture di paesi limitrofi con un background comune e ha attirato anche la fiducia di un pubblico non iraniano.

Gli intellettuali e i personaggi che hanno collaborato e ancora oggi collaborano con *Bokhārā* non sono pochi, tra questi: Bozorg-e Alavi, Taghi Modares, Zhāleh Āmuzegār, Mehrdād Bahār e tanti altri. La rivista è riuscita a creare un ambiente neutrale e privo di qualsiasi ideologia, comune a tutti i personaggi letterari, culturali, e artistici, al fine di esprimere, scrivere e contribuire su diversi temi. Nonostante alcune divergenze, l'importante lavoro di mediazione di Dehbāshi, direttore della rivista, ha reso possibile raggiungere questo straordinario traguardo.

Uno dei problemi principali, oltre ai limiti e alle linee rosse poste dal governo islamico, è quello di lavorare autonomamente, senza alcun mezzo economico sicuro. Dall'analisi dei numeri pubblicati emerge chiaramente come gli autori che pubblicano sulla rivista, hanno fatto questa scelta proprio per il carattere libero del pensiero che la ispira, indipendentemente dai limiti posti dalle autorità islamiche.

La rivista *Bokhārā* negli ultimi vent'anni, ha pubblicato 123 numeri, rappresentando il "continuum logico di KELK". In oltre 500 pagine stampate su carta a basso costo, ogni numero presenta analisi, critiche, poesie e fotografie. Il tema della

pubblicazione è un focus generale sugli studi iranici, e più nello specifico di un Iran definito dai “confini culturali della lingua persiana”.

Ogni numero di *Bokhārā* è stampato in 8.500 copie, e tra queste circa 300 sono inviate a scrittori e istituzioni in Tagikistan, Pakistan e India. Il resto è distribuito a chioschi e negozi a Teheran e nelle principali città e alcune, su richiesta, in altri paesi tra cui Stati Uniti, Canada ed Europa.

Dopo la Rivoluzione islamica si può considerare che la Rivista di *Bokhārā* è l'unica rivista iranistica che indipendentemente e costantemente ha continuato a lavorare fino ad oggi. Altre riviste letterarie e umanistiche come *Ādineh* (1985-1998), *Gardun* (1990-1995), *Kārnāmeḥ* (1998-2004), sono riuscite a pubblicare articoli, saggi, e poesie specializzandosi in pochi argomenti come letteratura, storia, cultura e società. Tuttavia, molte non hanno potuto continuare la loro attività e sono state censurate per aver varcato i limiti e le linee rosse poste dell'autorità iraniana.

❖ *La rivista Ādineh*

Un'altra rivista mensile, particolarmente importante per il suo flusso intellettuale, venne fondata negli anni '60/'70, dal giornalista Gholām Hossein Zākeri, insieme al capo del servizio editoriale Sirus Alinezhād e dopo Faraj Sarkuhi. La rivista è riuscita a crescere velocemente, attirando la fiducia di intellettuali e studiosi a tal punto da essere inserita nella società letteraria, artistica e intellettuale, diventando così centro per la diffusione e lo scambio di idee su diversi ambiti della società, indipendenti dal governo. La rivista è stata attiva, soprattutto, in un periodo caratterizzato da un forte controllo da parte del Governo, al fine di omogeneizzare tutti gli ambiti sociali a favore del nuovo stato islamico. Un periodo reso ancora più difficile dalla guerra tra Iran e Iraq e dalla successiva ricostruzione del paese. *Ādineh* ha pubblicato, in totale, 112 numeri prima che, nel 1998, venisse costretta a chiudere e che il tribunale della stampa ne cancellasse la concessione.⁶³⁵ Importanti studiosi, scrittori, poeti e giornalisti come Mahmoud Dowlatābādi, Ahmad Shāmlu, Masoud Behnud e Zhāleh Amuzegār scrivevano costantemente nella rivista.⁶³⁶

635 Si veda l'articolo su sito web, Radio *Zamāne*: <https://www.radiozamaneh.com/108796> e anche sul sito web *Tavāna*: https://tavaana.org/fa/Zakeri_Adineh

636 Si veda per i numeri pubblicati della rivista *Ādine*, il portale *Olum-e Ensāni*, <http://www.ensani.ir/fa/mags/br-adineh/magazines.aspx>

❖ *La rivista Gardun*

Era una rivista mensile letteraria, culturale e sociale, curata da Abbās Maroufi a Teheran, nel periodo compreso tra il 1990 e il 1995, che ha anche fondato il premio letterario Golden Pen di *Gardun*, una innovazione assoluta per l'Iran. La rivista è stata spesso criticata da scrittori come Mortezā Āvini, per le opinioni considerate come una visione liberale occidentale. Scrittori come Mansuor Kushā, Mohammad Ali Sepānlu, Ahmad Shāmlu, erano tra gli autori dei contenuti della rivista.

Gardun in collaborazione con la rivista *KELK*, aveva organizzato una serie dei premi letterari per il miglior scrittore dell'anno nelle sezioni romanzo, narrativa e poesia.⁶³⁷

Dal punto di vista della struttura, queste riviste somigliavano molto alla rivista *Bokhārā*. Anche a livello di relazione con gli intellettuali stranieri e alla presentazione dei lavori letterari.

6.2.3) Il programma di “*Shabhā-ye Bokhārā*” (“Le Serate di *Bokhārā*”)

Organizzata per commemorare scrittori, intellettuali, artisti, storici, poeti e iranisti, la prima “Notte di *Bokhārā*”, si è tenuta nel gennaio 2006, con una presentazione di Rabindranath Tagore – poeta preferito del padre defunto di Ali Dehbāshi. Da allora, “*Shabhā-ye Bokhārā*” è stata celebrata per onorare personaggi famosi come Umberto Eco, Mahmoud Darwish, William Butler Yeats, il saggista e poeta polacco Adam Mickiewicz, Hannah Arendt, Virginia Woolf, il poeta Urti Iftikhar Arif e tanti altri. Serate sono organizzate su temi come: la vecchia Teheran; l'arte e la poesia che circondano i melograni; antichi manoscritti zoroastriani; il genocidio armeno; la letteratura assira. Altri esempi sono stati la serata di Bābā Tāhir, poeta persiano di Hamadan, del XI secolo, organizzata come conferenza per la sua nuova biografia scritta da Nasrollāh Pourjavādi. Tantissime serate accomunate dal fatto che qualsiasi evento sia stato offerto gratuitamente e con la libera partecipazione del pubblico.⁶³⁸

⁶³⁷ Abbās Ma'rufi, la Rivista *Gardoon*, numero uno, Āzar-1970/1369.

⁶³⁸ Si veda il Sito web: <https://lareviewofbooks.org/article/past-present-bridge-ali-dehbashis-bukhara-magazine/>

Le serate offrono una combinazione di brevi lezioni, potenziamento della conoscenza letteraria e culturale, letture di poesie, spettacoli musicali e proiezioni di documentari, nonché uno spazio discorsivo.

Le "Serate di *Bokhārā* " hanno lentamente raccolto il consenso della critica, per diventare alcuni degli incontri culturali più significativi della città di Teheran e di altre città in Iran. Si tratta di occasioni che di solito vedono la partecipazione di più di 200 persone, un pubblico interessato ad ascoltare, un ambiente in cui vengono sviluppati e discussi, argomenti intellettuali, fondamentali per conoscere e comprendere l'Iran del passato e del presente. Un posto in cui le nuove generazioni hanno la possibilità di dialogare con le generazioni precedenti su vari argomenti.

Tra gli obiettivi delle serate di *Bokhārā*, sicuramente dobbiamo ricordare quello di omaggiare, gli artisti che hanno passato una vita in un particolare ramo della cultura o delle arti in Iran. Le Serate collegano passato e presente, onorano tutto ciò che è stato e tutto ciò che è stato perso, facendo da ponte tra la nuova generazione e ciò che era prima di loro.

Molte serate vengono dedicate alla valorizzazione degli elementi che accomunano l'Iran ad altri paesi, come ad esempio la Serata di Iran-Polonia o Iran-India in cui i relatori espongono tematiche che vanno dalla cultura alle relazioni economiche.

Come accennato, le Serate di *Bokhārā* non si tengono esclusivamente nella città di Teheran, ma vengono organizzate in diverse città di tutto il Paese, prevedendo anche serate in contemporanea. Lo stesso discorso vale per gli eventi all'estero. Ultimamente, sono stati organizzati, in ambito accademico e non solo, diversi eventi delle serate di *Bokhārā* in collaborazione con le Università in Italia, negli Stati Uniti, in Afghanistan, Tajikistan, Canada, e in tanti altri paesi. Le attività non si limitano solo a far conoscere i personaggi iraniani, ma vengono commemorati tutti gli studiosi e i personaggi che si occupano di Iran, sia quelli iraniani sia quelli stranieri. Un ampio sguardo senza confini geografici che dimostra l'importanza e la particolarità delle attività di questa rivista, legata alla creazione di una fitta rete tra gli iranisti di tutto il mondo.

L'Istituto *Bokhārā* ha messo in atto, inoltre, una stretta collaborazione con il dipartimento culturale delle ambasciate presenti in Iran per una collaborazione reciproca su eventi culturali, in particolare la presentazione di autori che si occupino di Iran. È anche vero che questa collaborazione dipende dall'interesse

dell'ambasciatore o dell'addetto culturale competente su queste tematiche. Per esempio, negli ultimi anni, la collaborazione con l'addetto culturale dell'ambasciata italiana, ha reso possibile la realizzazione di quasi 40 serate di Bokhārā, in cui sono stati presentati diversi studiosi, artisti, musicisti, intellettuali, iranisti e scrittori italiani e iraniani, da Pietro della Valle, a Umberto Eco, a musicisti come Novin Afroz e scrittori come Bahman Farzāneh.

6.2.4) Bokhārā e Giovedì Mattina alla libreria Āyandeh

Attraverso l'istituto *Bokhārā*, oltre alle serate, Dehbāshi organizza e ospita una serie di eventi culturali nello stile di una conversazione di due ore, che si tengono tra redattore della Rivista e un noto scrittore, artista, pittore o studioso. L'evento è gratuito e aperto al pubblico che ha la possibilità di intervenire nella conversazione e fare le domande.

I dialoghi settimanali con gli scrittori hanno avuto inizio come eventi del giovedì pomeriggio nella sede della rivista *Bokhārā*, nel 2008. Tra i suoi primi ospiti c'erano il teorico e studioso culturale Dāryush Shāyegān, il critico e scrittore Anvar Khāmei e il cantante e attivista culturale Pari Zanganeh.

Per il loro contenuto, tali eventi, hanno dovuto affrontare notevoli sfide. Molti incontri nella sede di Bokhārā sono stati bloccati, soprattutto a causa delle accuse conservatrici, tra cui quelle del giornale Kayhān, contenute nell'articolo "Il giovedì sera con la Massoneria". Per tali circostanze, si è cercato di organizzare eventi alternativi in giorni e orari diversi, quali il martedì mattina di al Nashr-e Sāles, presso la caffetteria del piano superiore della libreria Sales. Ma, anche in questo caso gli incontri sono stati fermati, a seguito del diniego del permesso ad Ali Dehbāshi di organizzare gli eventi.

Eventi successivi sono stati organizzati dalla Fondazione Afshār e dalla libreria di Āyandeh. Tra gli ospiti di questi incontri, tenuti ogni giovedì mattina e organizzati sempre sul modello di una conversazione tra Dehbāshi e un noto scrittore, artista, pittore o studioso possiamo ricordare: il pittore Āydin Āghdāshlu, lo studioso canadese Richard Foltz, la professoressa franco-iraniana Leili Anvar, lo studioso turco Mladlavi Adnan Oghloo, l'attore Parviz Parastui e il romanziere per bambini Houshang Morādi Kermāni.

Gli ospiti per il dialogo settimanale vengono scelti sulla base di criteri specifici, ovvero deve trattarsi di personaggi influenti, nazionalisti, indipendenti, e non devono avere nessuna legame con la censura.

Ciò può essere ricondotto ai principi del redattore di *Bokhārā*, Ali Dehbāshi, strettamente fedele all'indipendenza dell'editoria, e in prima linea nell'attività politica. Dehbāshi ha avuto il coraggio e la capacità di portare avanti le idee riformiste di Khatami durante i tumultuosi anni del governo Ahmadinezhād, particolarmente conosciuto per la sua intensa attività di censura.

Infatti in questo periodo, Mohammad-Ali Rāmin, diventato viceministro con delega all'editoria alla stampa presso il Ministero della cultura sotto la guida di Ahmadinezhād, ha avuto il compito di condurre una chiusura senza precedenti di giornali e riviste. Lo stesso ruolo era stato ricoperto da Ahmad Bourghāni, nel periodo di presidenza Khatami. La comunità dei media e dell'editoria, incluso Dehbāshi, ricorda con affetto Bourghāni e la sua collaborazione per organizzare gli eventi culturali. Dehbāshi a tal proposito ha affermato: "Ha preso le mie parti quando Kayhān mi ha definito un massone. Gli ho detto che quello che volevano veramente era isolarmi con accuse infondate".

A questo punto possiamo riassumere in alcuni punti fondamentali l'attività che l'istituto di *Bokhārā*, ha posto in essere come parte della Società Civile informale, fondato attorno ad un unico personaggio chiave, Ali Dehbāshi, che ogni giorno ha dovuto affrontare nuove sfide e aprire nuove porte per un maggiore sviluppo del lavoro letterario e degli studi iranisti, sia a livello nazionale che nazionale. Tra questi punti ricordiamo:

- 1) Collaborazione diretta con il mondo accademico sia a livello nazionale sia internazionale;
- 2) Essere la base di ricerca per studenti e studiosi universitari e indipendenti;
- 3) Creare un ponte letterario tra personaggi chiave su diverse discipline iranistiche;
- 4) Introdurre e far conoscere gli studiosi e i personaggi iraniani e stranieri specializzati sul iranologia;
- 5) Organizzazione degli eventi letterari e culturali fuori dall'Iran;
- 6) Collegamento dei giovani studiosi con gli studiosi delle generazioni passate;
- 7) Creazione di una rete letteraria tra gli studiosi;

- 8) Creazione di eventi di commemorazione di intellettuali, studiosi, artisti, musicisti, poeti e pensatori;
- 9) Pubblicazione della rivista⁶³⁹.

6.3) *Shahr-e Ketāb*

L'Istituto di *Shahr-e Ketāb* è stato il fautore di uno dei progetti meglio strutturati per la realizzazione di obiettivi di promozione della cultura e dell'educazione in Iran. *Shahr-e Ketāb* pur essendo un istituto in parte non tutto gestito privatamente, si avvale della collaborazione, del sostegno economico e di fondi dello Stato per il suo lavoro in vari progetti culturali, letterari e sociali. Ciò ha reso possibile lo svolgimento dell'attività di gruppi di giovani studiosi e l'attrazione di personaggi letterari e culturali, creando un ambiente florido e innovativo finora assente nella società iraniana. Le attività che l'Istituto di *Shahr-e Ketāb* ha promosso hanno riguardato anche tanti altri eventi, progetti culturali e letterari con altri paesi come Germania, Italia, Polonia, Cina, Russia e persino fino ad alcuni paesi di America Latina come Colombia, Brasile e Venezuela.

L'Istituto di *Shahr-e Ketāb* è un'istituzione privato senza scopo di lucro gestita da un Consiglio di fondazione. È stato creato nel 2003 e ha cominciato la sua attività con l'inaugurazione di 600 nuovi libri, sia stranieri sia iraniani. La sua fondazione è stata caratterizzata da un grande evento cui hanno partecipato anche il presidente Mohammad Khatami, il vice presidente Ebrāhim Habibi e tanti altri professori e personaggi culturali famosi nella società iraniana. La richiesta da parte dei giovani e il cambiamento della società iraniana hanno portato quest'idea ai fondatori, la necessità di una libreria moderna non solo a Teheran, ma anche in altre città del territorio iraniano. Il municipio di Teheran ha messo a disposizione alcuni palazzi all'inizio adibendoli a queste attività.

I motivi principali della creazione di *Shahr-e Ketāb* (la Città dei libri) sono stati: la produzione e la distribuzione di informazioni come strumento di sviluppo nella società globale attuale; l'aumento della conoscenza globale, la costruzione della comprensione e la coesione tra culture, valorizzando la cultura nazionale-islamica

639 Si veda il sito web: <http://Bokhārā mag.com/>

attraverso la selezione delle migliori informazioni prodotte a livello globale; la personalizzazione di queste informazioni attraverso la conoscenza della traduzione; la commemorazione della cultura nazionale attraverso la celebrazione di personaggi importanti e di esperti di cultura; infine, la creazione di ambienti di ricerca e critica con l'obiettivo di produrre il pensiero.

All'inizio, l'istituto di *Shahr-e Ketāb* focalizzava le sue attività su diversi temi chiave: "Attività coranica in diverse parti del paese, creazione di catene di negozi per la fornitura di libri e altri prodotti culturali ed educativi", "tenere mostre sui libri in materie specializzate", seminari, conferenze, incontri culturali e scientifici, traduzione e pubblicazione di libri di valore sui temi della filosofia, della letteratura e delle scienze umane".

La struttura di *Shahr-e Ketāb* è caratterizzata da una casa madre che, persegue i propri obiettivi attraverso la creazione di società indipendenti e l'istituzione di organizzazioni affiliate come:⁶⁴⁰

- *Centro Culturale della città;*
- *Punti vendita di Shahr-e Ketāb;*
- *Casa Editrice Hermes;*
- *Casa di produzione Musica Hermes;*
- *Esposizione internazionale di prodotti coranici;*
- *Centro di ricerca della Lingua e letteratura Farsi;*
- *Centro per l'organizzare di Fiere e Esposizioni;*
- *Settore di Premiazione di brevi storie.*

La commemorazione di *Farzānegān* (le persone sagge) e le attività dei ricercatori in merito, l'organizzazione e la traduzione dei workshop, le sessioni di revisione dei libri, le lezioni specializzati su alcuni argomenti letterari, i seminari scientifici e culturali sono altre attività permanenti e di successo di *Shahr-e Ketāb*.

Lo scopo di queste conferenze è promuovere la saggezza della critica, accettare di essere criticato, creare nuove e diverse forme di pensiero, far conoscere i libri agli

640 Si veda Lo status dell'azienda che si trova anche online.

interessati, favorire gli incontri con gli autori e i traduttori del paese e dare loro l'opportunità di parlare e scambiare opinioni.⁶⁴¹

6.3.1) Breve introduzione dei diversi settori dell'azienda di *Shahr-e Ketāb*

L'Istituto di *Shahr-e Ketāb* con la fondazione dell'azienda di *Shahr-e Ketāb* è stato in grado di fornire agli iraniani l'accesso ai libri più recenti di editori affidabili e riconosciuti. Prima della sua creazione, l'accesso ai libri era molto più complesso a causa della dispersione sul territorio nazionale. La Fiera Internazionale del Libro, tenuta ogni anno a metà primavera, era l'unico modo per gli iraniani di avere accesso ai libri stranieri.

Con l'importazione di libri stranieri, in particolare in inglese, tedesco e francese, *Shahr-e Ketāb* è stata in grado di offrire le pubblicazioni più riconosciute al mondo, durante tutto l'arco dell'anno e pubblicare continuamente libri per le università, i centri di ricerca e le biblioteche attraverso l'organizzare di mostre permanenti. Oltre a ciò l'azienda si occupa dell'identificazione e dell'importazione di altri prodotti culturali come supporti didattici, strumenti di scrittura, CD e simili. Attualmente, *Shahr-e Ketāb* ha una reputazione rispettabile di oltre 125 editori e venditori di prodotti culturali, oltre ai club di bambini e adolescenti con una collezione varia e completa che copre tutte le fasce d'età.⁶⁴²

❖ *Punti vendita di Shahr-e Ketāb*

I diversi punti vendita di *Shahr-e Ketāb* sono le prime e uniche librerie con assistenza nel comune di Teheran, che hanno creato le condizioni ottimali per la fornitura e la vendita di libri e beni culturali in Iran.

Nelle librerie di *Shahr-e Ketāb* sono disponibili libri di vari tipi, editori nazionali, CD, prodotti culturali ed educativi, prodotti culturali dell'organizzazione del patrimonio culturale del paese, cartoline, manifesti e altre produzioni culturali.

Il negozio standard secondo *Shahr-e Ketāb* è uno spazio sicuro, rilassato e divertente per tutte le esigenze culturali di una famiglia, dai nonni ai genitori, ai figli, dagli studenti di scuole superiori ai bambini della scuola primaria e secondaria.

⁶⁴¹ Si veda il sito web di *Shahr-e Ketāb*: <http://www.bookcity.org/page/bookcity>

⁶⁴² Ibid.

L'Istituto di *Shahr-e Ketāb* è orgoglioso di aver potuto lanciare più di dieci negozi standard a Teheran, nonostante gli innumerevoli problemi.

I gestori delle librerie di *Shahr-e Ketāb* hanno aderito agli standard di forma e contenuto previsti dall'Istituto di *Shahr-e Ketāb* al fine di cercare di migliorare la qualità e la quantità del prodotto venduto. Va notato che, nonostante l'indipendenza di ogni negozio, la gestione di alto livello dell'azienda deriva dalla necessità di migliorare il sistema di gestione dei negozi, in base alle esigenze del mercato e al pubblico del libro. *Shahr-e Ketāb* è riuscito a creare 45 punti vendita a Teheran e 15 punti vendita in altre città dell'Iran⁶⁴³.

❖ ***Casa Editrice Hermes***

Shahr-e Ketāb, con la fondazione e il lancio della casa editrice Hermes nel 2008, come società indipendente, è stato in grado di influenzare direttamente e indirettamente il mondo della traduzione, della pubblicazione e delle attività bibliotecarie. La gran parte dei professori, degli autori e dei traduttori riconosciuti nel Paese hanno voluto pubblicare le loro opere con questa casa editrice, che, ha vinto il premio Libro dell'anno per ben sette volte fino al 2009.

❖ ***Casa di produzione di musica Hermes***

Questa sezione è stata fondata nel 2000 come società indipendente di *Shahr-e Ketāb* per il supporto dello spazio mancante nei campi della musica sperimentale, compilativa, moderna e classica. Obiettivo principale è contribuire al progresso della musica del paese e favorire nuove motivazioni sull'espressione della musica iraniana e a volte mischiando o confrontandosi con altre musiche internazionali. La casa di produzione di musica Hermes è ora una società indipendente dedicata a fornire servizi preziosi alle arti e alle culture dell'Iran e della comunità internazionale.⁶⁴⁴

❖ ***Esposizione internazionale dei prodotti coranici***

Il lancio della più grande esposizione nonché punto vendita di prodotti coranici, in un'area di 650 metri quadrati, è stata considerata una delle più importanti attività

643 Ibid. l'intervista da Mohammad Khāni nel dicembre 2017.

644 Si veda il sito web *Shahr-e Ketāb*: <http://www.bookcity.org/>

di *Shahr-e Ketāb*. In questa sezione c'erano oltre 500 tipi di prodotti provenienti da 22 diversi paesi islamici e dai musulmani residenti in paesi europei, asiatici e di altre regioni del mondo. In base alla valutazione degli interessati, sia iraniani sia non iraniani, musulmani e non musulmani e persino diplomatici in visita, questa organizzazione è stata considerata come unica al mondo.

❖ ***Centro di ricerca della lingua e letteratura Fārsi***

Centro di ricerca è stato istituito con l'obiettivo di fornire strutture e politiche per la ricerca sulla lingua e letteratura persiana, ed è stato guidato dal professor *Ali Ravāghi*; preparazione delle culture, parole persiane e dizionari, ecc. sono altri scopi del Centro. Una delle opere più importanti del Centro di ricerca in lingua persiana di *Shahr-e Ketāb* è lo sviluppo di un grande piano editoriale sulla cultura storica in lingua persiana.⁶⁴⁵

❖ ***Centro per l'organizzazione di Fiere ed Esposizioni***

L'obiettivo dell'istituto di *Shahr-e Ketāb* è organizzare mostre specializzate, creare e rafforzare un flusso culturale, motivare e muoversi in un pubblico specifico di tali libri, fornire strutture per ricercatori, traduttori ed editori, nonché un facile accesso per gli amanti dei libri, ai loro libri preferiti.

Attraverso le sue attività fornisce l'ambiente giusto per i gruppi editoriali nazionali e internazionali, all'interno del quale rendere possibile lo scambio reciproco di contatti e informazioni.

La mostra specializzata crea la possibilità dei confronti qualitativi e quantitativi all'interno e all'estero, nonché l'introduzione di buone opere straniere per la traduzione e la pubblicazione su *Shahr-e Ketāb*.

Un altro degli obiettivi principali di *Shahr-e Ketāb*, nell'organizzazione di queste mostre, è la disponibilità di accesso specialistico in ciascuno dei settori della scienza, della cultura, dell'arte e della letteratura, in particolare degli studenti, permettendo la veicolazione delle ultime pubblicazioni straniere in vari campi e ai prezzi più bassi possibili. *Shahr-e Ketāb* ha tenuto queste mostre prima a Teheran e nelle fasi

645 *ibid.* l'intervista da Mohammad Khāni nel dicembre 2017.

successive, in collaborazione con centri e istituzioni culturali in diverse province del paese.⁶⁴⁶

I partecipanti alle mostre di libri generalmente sono ricercatori, autori, traduttori, editori, professori, istruttori e studenti, bibliotecari di biblioteche specializzate e pubbliche, centri medici e centri di trasmissione, librai e amanti dei libri.

Organizzare più di 300 mostre di libri specializzate in varie città dell'Iran, oltre alle conferenze internazionali, ai seminari scientifici per varie occasioni, all'organizzazione delle mostre dei prodotti di *Shahr-e Ketāb* rientrano tra le attività della "città dei libri". Vale la pena ricordare che *Shahr-e Ketāb* considera le dotazioni delle biblioteche pubbliche come uno dei suoi compiti, comprese le biblioteche in diverse aree del comune, e organizza annualmente quattro mostre di libri stranieri a Teheran.

❖ *Settore di Premiazione di brevi storie*

Il premio annuale dei racconti, alla presenza di giovani provenienti da tutto il paese, è un programma innovativo di *Shahr-e Ketāb*. Negli ultimi anni è stato creato anche un premio per la miglior tesi di filosofia pubblicata dagli studenti universitari. Oltre alla premiazione di brevi storie esistono anche vari premi organizzati da *Shahr-e Ketāb* come il premio di *Dott. Fatholāh Mojtabāi*, uno dei premi dedicati alla miglior tesi di dottorato sui temi di lingua-letteratura e religione-misticismo in Iran. Dopo la scelta del lavoro c'è anche la possibilità di pubblicare dei libri attraverso la casa editrice *Hermas*.⁶⁴⁷

6.3.2) Le Attività Culturali di *Shahr-e Ketāb*

Le attività culturali vengono organizzate attraverso il Centro Culturale e Internazionale di *Shahr-e Ketāb*, per esempio le sedute letterarie critiche sui libri con la presenza dell'autore sono attive quasi da 20 anni, ogni martedì pomeriggio, mentre il programma di *Dars-Goftār hā* sulla letteratura classica persiana è attivo dal 2007.

646 Ibid.

647

Si

veda:

<http://www.bookcity.org/search/%D8%AF%DA%A9%D8%AA%D8%B1%20%D9%85%D8%AC%D8%AA%D8%A8%D8%A7%DB%8C%DB%8C>

❖ **Social Media, Il sito web, e Divār (Muro) di *Shahr-e Ketāb***

L'azienda di *Shahr-e Ketāb* ha una presenza molto forte nei mezzi di comunicazione

online, ne fa un uso frequente, nonostante la difficoltà di accesso ad un internet libero di informare e pubblicare. È presente su Instagram, Telegram, Facebook e Twitter. L'uso della tecnologia, soprattutto la comunicazione attraverso i social media è una strategia fondamentale per la divulgazione dell'azienda.

Il sito web di *Shahr-e Ketāb* è un altro strumento fondamentale che viene gestito e aggiornato periodicamente per la pubblicità e l'informazione su nuovi libri, eventi, conferenze, per la presentazione di scrittori, artisti e musicisti. Ha anche una sezione specifica, chiamata *Divār Shahr-e Ketāb* (il muro della Città dei Libri),⁶⁴⁸ dove i membri possono dialogare e scambiare le proprie idee con gli appassionati di libri, di lettura e di scrittura.

❖ **La rivista *Shahr-e Ketāb***

È una rivista, in lingua persiana, su letteratura, arte, scienza e cultura, che viene pubblicata mensilmente, il cui editore è *Hossein Farāsatkah* (2015) dell'Istituto Culturale di *Shahr-e Ketāb* di Teheran. La rivista comprende articoli, relazioni e discussioni su letteratura di finzione, critica letteraria, arte visive, arte dello spettacolo, musica, storia orale, scienza e teoria, soprattutto dedicata all'analisi delle questioni relative all'arte e alla cultura iraniana. Si occupa anche di affrontare argomenti su questioni non iraniane.

La rivista Mensile di *Shahr-e Ketāb* non è una normale rivista sulla valutazione e la presentazione di libri. La rivista cerca, con la creazione di ambiti sulla discussione, la critica e il dialogo, di coinvolgere il lettore per un ulteriore approfondimento su diversi argomenti. Una delle particolarità di questa rivista sono i codici di QR che forniscono ai lettori informazioni aggiuntive. Stampato su una pagina di un album musicale, il QR è un codice che il lettore può ascoltare come parte della musica stessa, o in una pagina di un film, che il codice di QR mostra esattamente.⁶⁴⁹

648 Si veda per maggiore dettagli sulle attività di Divār il sito web dell'Istituto culturale: <http://shahreketabonline.com/wall>

649 Si veda la notizia sul sito web di Ketāb. <http://www.ibna.ir/fa/doc/longint/225324/%D9%85%D8%A7%D9%87%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%87-%D8%B4%D9%87%D8%B1-%DA%A9%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D8%A7%D8%B1%D8%AA%D8%>

❖ ***Tarh-e Hekmat (il Progetto Hekmat)***

È un Progetto speciale per le famiglie e i pensionati, compresi quelli delle forze armate. La sua gestione è affidata a *Shahr-e Ketāb* in collaborazione con l'ufficio del progetto *Hekmat*, dello stato maggiore delle forze armate e con l'istituto iraniano. L'obiettivo di questo progetto è di offrire un servizio per aiutare le persone interessate, che si trovano in condizioni di difficoltà economiche, al fine di aiutarli a comprare i libri e i prodotti dell'azienda di *Shahr-e Ketāb*. Ad esempio una delle offerte permette di rateizzare il pagamento degli acquisti da tre fino a sei mesi.⁶⁵⁰

❖ **I programmi specializzati di *Shahr-e Ketāb***

L'Istituto da sempre cerca di sviluppare nuove vie e metodi per aprirsi nuove opportunità ed essere presenti attivamente in una società che ogni giorno affronta nuove idee e bisogni, grazie ad una popolazione giovane capace di creare sfide e richieste sempre più innovative. Negli ultimi anni si è potuto vedere perfettamente come i fondatori di *Shahr-e Ketāb* abbiano inserito nuovi programmi e attività sempre più creative rispetto ai bisogni esistenti nella sfera pubblica e il mondo accademico del paese. Ad esempio, *Dars Goftārhā* è un programma che da tanti anni è attivo e ha avuto tanti successi nell'attirare l'interesse degli studiosi e dei ricercatori.

❖ ***Dars Goftārhā (Le Lezioni Discorsive)***

Fino ad oggi più di mille sedute settimanali di *Dars Goftār*, nel corso di undici anni, sono state organizzate da parte dell'Istituto culturale *Shahr-e Ketāb*. Le sedute culturali e letterarie del Centro Culturale *Shahr-e Ketāb* riguardano i campi della letteratura, della filosofia, della critica, della religione, della linguistica e si tengono alla presenza di personaggi di cultura, arte e pensiero sia iraniano sia straniero. Negli incontri di *Shahr-e Ketāb* vengono riviste le opere di poeti iraniani e scrittori classici come *Maulanā*, *Ferdowsi*, *Attār*, *Nezāmi*, *Sa'di*, *Sanāi*, e tanti altri. Le riunioni si tengono sotto forma di lezioni letterarie, artistiche e intellettuali in cui vengono

[A8%D8%A7%D8%B7-%D8%B2%D9%86%D8%AF%DA%AF%DB%8C-%D8%A7%D9%86%D8%B3%D8%A7%D9%86-%D9%87%D8%A7-%D8%B1%D9%88%D8%B4%D9%86-%D9%85%DB%8C-%DA%A9%D9%86%D8%AF](http://shahreketabonline.com/hekmatRegistration/)

650 Si veda per i dettagli il sito web di <http://shahreketabonline.com/hekmatRegistration/>

criticate e discusse le opere di letteratura, artisti e pensatori di livello mondiale. La struttura di *Dar-Goftārḥā*, che ha avuto inizio con il poeta *Molavi* alla presenza di 20 studiosi sul tema, ha la durata di un anno ed è organizzato in 50 sedute di due ore, viene registrato attraverso diversi canali radio televisivi e anche in format di CD e DVD per la distribuzione.

Il responsabile delle relazioni internazionali dell'azienda di *Shahr-e Ketāb*, *Ali Asghar Mohammad Khāni* ha sostenuto fortemente il ruolo dell'influenza diretta di questi incontri sulla società iraniana identificando il programma come un ponte tra l'Iran e altri paesi e nello specifico un ponte tra persone diverse con diverse ideologie, credenze e caratteri. Egli crede che le sedute letterarie di *Dars-Goftārḥā* possano dimostrare come diversi temi siano stati già elaborati per oltre cento anni dagli studiosi iraniani, e nonostante ciò alcuni intellettuali religiosi cominciano a lavorarci su come se fossero temi nuovi e parlano di questi argomenti come se non fossero mai stati sviluppati. Partecipare a queste sedute aiuta a non ripetere gli stessi argomenti e cercare di approfondire e trovare risposte efficienti, risparmiando anche tempo.⁶⁵¹

Oltre a ciò, *Shahr-e Ketāb*, come motore culturale, organizza sedute, seminari, incontri, workshop su diversi temi letterari e culturali alla presenza di scrittori, poeti, intellettuali di diversi paesi. Far conoscere al pubblico iraniano la letteratura e cultura straniera e vice versa sono i temi sui quali l'istituto punta seriamente e costantemente come progetti fondamentali oltre a quello tradizionale della pubblicazione e traduzione dei libri.⁶⁵²

6.3.3) Il rapporto di *Shahr-e Ketāb* con l'Italia e gli altri paesi

Nel 2016 è nata un'associazione letteraria tra Iran e Italia, con il sostegno del Centro culturale *Shahr-e Ketāb* e di diversi attivisti iraniani e italiani. L'obiettivo è quello di migliorare ulteriormente la comunicazione tra le élite di studiosi, scrittori e poeti e in particolare porre l'attenzione sulla conoscenza e lo sviluppo della letteratura contemporanea tra i due paesi. La creazione di un Forum, in collaborazione con

651 Intervista Con Ali Asghar Mohammad Khani, 18/11/2017.

652 Si veda il sito web sul report di Dars-Goftarḥā: <http://www.bookcity.org/detail/12173/root/news>

diverse figure letterarie importanti, permetterà di tenere diverse cerimonie tra le istituzioni

letterarie e culturali delle due parti. Inoltre, l'associazione organizza la pubblicazione della rivista letteraria bilingue.⁶⁵³

Nel 2017 è stata organizzata la terza edizione della conferenza internazionale sugli studi letterari dell'Iran contemporaneo presso l'Università degli studi di Bologna in collaborazione con l'Istituto culturale della Repubblica islamica dell'Iran a Roma e con il centro culturale di *Shahr-e Ketāb*-Teheran.⁶⁵⁴ La Dott.ssa *Nāhid Norozi*, docente nella università di Bologna, è la corrispondente dall'Italia per il sito ufficiale del Centro culturale "*Shahr-e Ketāb*, dal 2012 è attiva per le interviste, recensioni e reportage sulla cultura persiana in Italia.⁶⁵⁵

La conferenza di *Sa'di e Petrak* è un'altra attività che *Shahr-e Ketāb* organizza, l'incontro di due grandi poeti sia in Iran sia in Italia. Sono anni che *Mohammad khāni* organizza conferenze come questa di *Sa'di*. In questi incontri, viene scelto un poeta famoso persiano, come *Sa'di* o *Sanāi*, e posto a confronto con altri poeti stranieri, di diversi paesi. Gli incontri hanno già visto a confronto *Sa'di e Pushkin*, *Sa'di e Yunus Emrah*,⁶⁵⁶ *Sa'di e Konfosios*,⁶⁵⁷ *Sa'di e Victor Hugo*,⁶⁵⁸... ecc. Le sedute vengono organizzate sia in Iran sia in altri paesi. Nel 2018 si terrà la conferenza sull'incontro tra *Sa'di e Petrak* che viene organizzato in due città iraniane (Teheran-Shiraz) e due Città italiane (Roma-Bologna). Obiettivo principale di questi due poeti, noti per la loro somiglianza, è quello far conoscere al pubblico iraniano e italiano i loro capolavori.⁶⁵⁹ Sono invitati studiosi, poeti, ricercatori e professori e le sedute sono aperte al pubblico.

Shahr-e Ketāb, in collaborazione con diversi studiosi italiani iranisti, organizza anche diverse attività letterarie, ad esempio Anna Vanzan iranista e Islamologa ha tradotto e pubblicato diversi libri, romanzi persiani. in lingua italiana, l'ultimo dei

653 Si veda il sito web <http://www.bookcity.org/detail/8590/root/news>

654 Si veda il sito web d'università di Bologna: <http://www.disci.unibo.it/it/eventi/le-affinita-imperfette.-elementi-letterari-ed-artistici-della-cultura-italiana-e-persiana-a-confronto>

655 Ibid: <https://www.unibo.it/sitoweb/nahid.norozi2/cv>

656 Si Veda il sito web per la conferenza di *Sa'di e Emrah* in Turchia: <http://www.bookcity.org/detail/3219/root/culture>

657 Si veda il sito web per la conferenza di *Sa'di e Konfosios* in Cina: <http://bookcity.org/detail/9355/root/papers>

658 Si veda il sito web per la conferenza di *Sa'di e Victor Hugo* a Parigi: <http://www.bookcity.org/detail/10282>

659 Si veda: <http://www.bookcity.org/detail/11600/root/news>

quali intitolato *Sovashun*, un romanzo famoso della scrittrice Iraniana *Simin Dāneshvar*, presentato anche nella fiera internazionale del libro di Teheran.⁶⁶⁰

Le sedute di *Darhāy-e Bāz*, *Safari beyn-e Farhangi* (porte aperte, un viaggio tra due culture) o Ponte letterario sono state create in Iran e in altri paesi e si sta lavorando in tre aree di conferenze congiunte, tra cui traduzione di opere letterarie e invitando scrittori, poeti e critici mondiali in Iran e viceversa. L'obiettivo è di valutare altri paesi per vedere quanto è conosciuta la cultura dell'Iran e per valutare anche la conoscenza da parte degli stessi iraniani. L'ultima è stata organizzata presso l'ambasciata della Repubblica Ceca. La settimana culturale Ceca viene organizzata tramite Istituto culturale di *Shahr-e Ketāb* e l'ambasciata Ceca a Teheran. C'è da sottolineare che, finora, più di 142 libri di scrittori e poeti cechi sono stati tradotti in lingua persiana.

Il ponte letterario Iran-Senegal,⁶⁶¹ Iran-Bulgaria, Teheran-Belgrado e tanti altri sono stati realizzati da *Mohammad Khāni*. Oltretutto l'Istituto ha un'attenzione particolare sulle donne e i loro lavori letterari, *Mohammad Khāni* considera che negli ultimi trent'anni, le donne hanno formato il 12 per cento degli scrittori nella società iraniana, e oggi il 52 per cento degli scrittori della Repubblica islamica dell'Iran è formato dalla comunità femminile e l'80 per cento dei seggi accademici nella letteratura della lingua persiana è a disposizione di donne professoresse.

Shahr-e Ketāb nel 2017 ha ottenuto la possibilità di Organizzare la conferenza: "La donna nella letteratura contemporanea Iraniana e turca". Si tratta del primo corso intensivo iranista presso l'Università di Sofia in Bulgaria, con la partecipazione di professori e studenti provenienti da Bulgaria, Polonia, Ungheria, Serbia, Turchia, Albania, Slovacchia e Iran.

6.4) *Bonyād-e Sa'di*

Al fine di rafforzare ed espandere la lingua e la letteratura persiana all'estero e di utilizzare in modo ottimale le capacità esistenti all'interno e all'esterno del paese, è stata creata la fondazione *Sa'di "Bonyād-e Sa'di"*. Obiettivo principale è quello di fornire una gestione strategica e l'implementazione di programmi educativi,

660 si veda il sito web di Shahe-e Ketab notizie: <http://www.bookcity.org/detail/12522/root/news>

661 Ibid: <http://www.bookcity.org/detail/12194/root/news>

ricercativi, culturali e mediali nel settore dello sviluppo della lingua e letteratura persiana a livello internazionale in coordinamento con l'Organizzazione della Cultura e le Relazioni islamiche (*Sāzemān-e Farhang va Ertebātāt-e Eslāmi*)

La Fondazione *Sa'di* non si rivolge solo alle persone non iraniane che sono interessate ad apprendere la lingua persiana, ma insegna anche la lingua persiana agli iraniani che vivono fuori dall'Iran, in particolare i giovani iraniani nati all'estero e cresciuti oltre i confini della loro patria.

La fondazione, nel 2010, con l'approvazione del Consiglio Supremo della Rivoluzione culturale (*Showrāy-e Enghelāb-e Farhangī*), al fine di rafforzare e diffondere la lingua e letteratura persiana all'estero, ha messo a fuoco, la sinergia e la coerenza delle attività legate a questo campo e ha utilizzato l'ottimizzazione delle capacità esistenti del paese. Sono stati stabiliti, sulla base di obiettivi politici, strategie e regolamenti che disciplinano le relazioni culturali internazionali della Repubblica islamica dell'Iran.

La Fondazione *Sa'di* cerca di fornire studiosi, pianificatori sistematici e sforzi di follow-up per la guida e il supporto di tutti coloro che vogliono imparare il persiano all'esterno e all'interno dell'Iran. Tutti gli individui e le istituzioni interessate a insegnare il persiano nel mondo, dalle grandi e prestigiose università alle scuole materne e alle scuole in cui viene insegnata la lingua persiana, saranno il pubblico di questa fondazione.

Come spiegheremo in seguito, la natura della Fondazione è statale e viene gestita attraverso i valori del governo e dello stato islamico. I fondatori principali di questa istituzione sono anche fondatori o responsabili di altri importanti organi e istituti dello stato.⁶⁶²

6.4.1) La struttura della Fondazione

- 1) Il Capo del Consiglio Amministrativo** è il presidente della Repubblica islamica. Partecipa ad almeno 2 riunioni dell'amministrazione fiduciaria ogni anno, e laddove sia necessario, presiede ulteriori incontri, su richiesta del capo del Consiglio Fiduciario della Fondazione.

662 Si Veda il statuto della Fondazione. http://Sa'di_foundation.ir/fa/contents/Sa'di_Foundation/%D8%A8%D9%86%DB%8C%D8%A7%D8%AF.%D8%B3%D8%B9%D8%AF%DB%8C.html

2) Il Consiglio Amministrativo si compone di (Art. 5): (*Hey'at-e Omanā-ye Bonyād*)

- Il Primo Vicepresidente del Governo; (*Mo'āven-e Avval-e Ra'is Jomhur*)
- Il Capo dell'Organizzazione per la cultura e le relazioni islamiche (Segretario del Consiglio di fondazione); (*Ra'ise Sāzemān-e Farhang va Ertebātat-e Eslāmi*)
- Il Capo della Fondazione; (*Ra'is-e Bonyād*)
- Il Ministro della Cultura e Guida islamica; (*Vazir-e Farhang va Ershād-e Eslāmi*)
- Il Ministro degli Affari Esteri; (*Vazir-e Omur-e Khārejeh*)
- Il Ministro della Scienza, della Ricerca e della Tecnologia; (*Vazir-e Olum, Tahghighāt va Fan-āvari*)
- Il Ministro della Pubblica Istruzione; (*Vazir-e Āmuzesh va Parvaresh*)
- Il Capo dell'Accademia della Lingua e Letteratura Persiana; (*Farhangestān-e Zabān va Adabiyāt-e Fārsi*)
- Il Segretario del Consiglio Supremo della Rivoluzione Culturale; (*Dabir-e Showrāy-e Āliy-e Enghelāb-e Farhangi*)
- Il Rettore dell'Università *al-Mustafa al-'Alamia*
- Il Capo della Televisione della Repubblica islamica dell'Iran. (*Sedā va Simā-ye Jomhuri-ye Eslāmi*)
- Cinque esperti nel campo della lingua e della letteratura persiana, suggeriti dal capo dell'Accademia di lingua e letteratura persiana con la conferma del Consiglio di Amministrazione e l'approvazione del Consiglio Supremo della Rivoluzione Culturale.⁶⁶³

3) Il Capo della Fondazione

Il capo della fondazione viene introdotto e confermato dal presidente del consiglio di amministrazione e viene nominato dal cancelliere per quattro anni. Questa posizione potrebbe essere prorogata per i successivi round se il presidente del consiglio di fondazione lo suggerisce e lo conferma come persona ammissibile. In tal caso il cancelliere emette il comando di nominarlo nuovamente in questa posizione.

⁶⁶³ Si Veda i dettagli dei personaggi chiave della Fondazione: In lingua Farsi [http://Sa'di foundation.ir/fa/contents/about-us/council-members/%D8%A7%D8%B9%D8%B6%D8%A7.html](http://Sa'di.foundation.ir/fa/contents/about-us/council-members/%D8%A7%D8%B9%D8%B6%D8%A7.html)

Sono richieste politiche e strategie culturali adottate dal Consiglio Supremo dell'Organizzazione della Cultura e della Comunicazione islamica nell'arena internazionale, nelle regioni e nei paesi del mondo per le attività della fondazione *Sa'di* e delle sue filiali all'estero.

6.4.2) Risorse finanziarie della Fondazione

Dopo essere stato approvato dal consiglio di fondazione, il budget della fondazione viene incluso indipendentemente nei crediti annuali governativi. La Fondazione non è limitata solo al budget statale e può utilizzare altri organi governativi e non governativi con i relativi redditi per diffondere la lingua e la letteratura persiana.

Il centro principale della fondazione è a Teheran e la fondazione può creare succursali in altre città dell'Iran e stabilire succursali, centri di ricerca e garantire la rappresentanza alle parti straniere all'estero.

Tra gli organi che lavorano con la fondazione, di particolare interesse è la sezione internazionale che opera attraverso l'Organizzazione della Cultura e delle relazioni islamiche (*Sāzemān-e Farhang va Ertebātāt-e Eslāmi*). In effetti per la Fondazione non sono previste altre filiali o attività, nei paesi in cui esiste già la presenza dell'organizzazione della Cultura e delle Relazione islamiche o la rappresentanza culturale della Repubblica islamica, che fino oggi arrivano a 67 paesi.

6.4.3) Organizzazione della cultura e delle relazioni islamiche, (*Sāzemān-e Farhang va Ertebātāt-e Eslāmi*)

Lavora sotto l'organizzazione *Vezārat-e Farhang va Ershād-e Eslāmi* (Ministero della Cultura e Guida islamica), le attività di queste agenzie comprendono l'esecuzione di tutte le attività culturali approvate e l'osservazione degli sviluppi culturali del paese in cui è stata condotta la missione, riflettendo sul centro, tenendo settimane culturali, organizzando mostre artistiche, tenendo film settimanali, organizzando mostre coraniche, conferenze e eventi culturali e religiosi specializzati, riflettendo sui risultati raggiunti dalla rivoluzione islamica dell'Iran. Queste attività forniscono il terreno di comunicazione tra accademici, studiosi religiosi e artisti di tutto il

mondo, questioni relative agli iraniani all'estero, la diffusione della lingua e della letteratura persiana, il dialogo e l'interazione con varie religioni.

Attraverso rappresentante culturale delle ambasciate, queste attività sono svolte nelle cinque agenzie di Asia e Pacifico, Africa e Arabia Saudita, Europa e Stati Uniti, tra le organizzazioni internazionali e il Centro internazionale di pubblicità e nel quadro di accordi culturali tra l'Iran e vari paesi e organizzazioni.

Questi dipartimenti sono responsabili dell'analisi, della valutazione e del monitoraggio delle prestazioni delle agenzie culturali utilizzando forze esperte e familiari nella cultura delle diverse nazioni del mondo.

I paesi con rappresentanza culturale sono:

- Asia e il Pacifico:

Azerbaigian, Armenia, Uzbekistan, Afghanistan, Australia, Indonesia, Bangladesh, Pakistan, Tagikistan, Tailandia, Turkmenistan, Turchia, Cina, Russia, Siri Lanka, Filippine, Kazakistan, Georgia, Malesia e India.

- Paesi arabi e africani:

Etiopia, Sud Africa, Emirati Arabi Uniti, Tanzania, Tunisia, Zambia, Zimbabwe, Senegal, Sudan, Siria, la Sierra Leone, Ghana, Qatar, Kenya, Kuwait, Libano, Egitto, Nigeria e Yemen.

- Europa e Stati Uniti:

Austria, Spagna, Venezuela, Ucraina, Albania, Germania, Stati Uniti, Gran Bretagna, Italia, Bulgaria, Bosnia, Svezia, Serbia, Francia, Canada, Croazia e Grecia⁶⁶⁴.

Nei paesi in cui l'organizzazione non ha rappresentanza, le attività culturali e religiose vengono svolte attraverso le ambasciate. Viene inoltre continuamente perseguita la creazione di nuovi uffici di rappresentanti culturali nel campo delle consultazioni con diversi paesi.

L'Istituzione e l'attività delle filiali, dei centri di ricerca e di istruzione nonché la rappresentanza straniera all'estero avvengono su proposta della Fondazione e con

664 Si veda il sito web dell'Organizzazione: <http://www.icro.ir/index.aspx?fkeyid=&siteid=261&pageid=32272>

l'approvazione del Consiglio Supremo dell'Organizzazione della Cultura e delle Relazioni islamiche.

L'articolo 12, dello statuto della Fondazione *Sa'di*, che ne regola la politica, afferma che la pianificazione, l'orientamento, il supporto e la supervisione nel processo di sviluppo della lingua e della letteratura persiana, nonché i compiti di insegnamento all'estero ad eccezione delle scuole avvengono messi nel quadro delle politiche culturali e a carico dell'Organizzazione della Cultura e delle Relazioni islamiche.

L'articolo 13, invece si sofferma sul fatto che, la Fondazione non può stabilire una delegazione indipendente in ambiti in cui l'Organizzazione per la Cultura e le Relazioni islamiche (Addetto culturale o Consigliere Culturale) abbia ottenuto posti di consultazione culturale. Gli insegnanti e i professori devono gestire tutte queste mansioni sotto la responsabilità della consultazione culturale. Nei settori in cui non vi è alcuna consultazione culturale, questi doveri saranno gestiti sotto la responsabilità delle delegazioni politiche della Repubblica islamica dell'Iran⁶⁶⁵.

Dopo la creazione della Fondazione *Sa'di*, il consiglio di lingua e letteratura persiana sarebbe stato diviso dall'Organizzazione della Cultura e delle Relazioni islamiche ed accorpato alla Fondazione *Sa'di* che ne accettava le responsabilità al di fuori dal paese. L'istruzione e la ricerca dei centri di lingua persiana, provenienti dall'Iran sono stati accorpati alla Fondazione e i dirigenti del centro hanno iniziato a lavorare sotto la supervisione della consultazione culturale (l'ufficio dell'addetto culturale dell'ambasciata).

6.4.4) Il *Bonyād-e Sa'di* e altre organizzazioni nel campo letterario

Bisogna notare che i due organi statali, che si occupano della promozione dello sviluppo della lingua e letteratura persiana attualmente, sono la Fondazione *Sa'di* e l'Accademia di lingua e la letteratura Persiana (*Farhangestān Zabān va Adabiyāt-e Fārsi*).⁶⁶⁶ Il capo di entrambe le istituzioni è Said Hadād Ādel, che recentemente era il rappresentante di Teheran, Rey, Shemirānāt e Islamshahr in Parlamento (dal 2000 fino al 2016), va inoltre detto che Mojtabā Khāmenei, figlio della Guida è sposato

⁶⁶⁵ Si veda lo statuto della fondazione, disponibile nel sito della fondazione *Sa'di*.

⁶⁶⁶ Si veda il sito web di Farhanegestan per i dettagli: <http://www.persianacademy.ir>

con Zahrā Hadād Ādel, figlia di Said. Questo è uno dei motivi per cui tra i due organi ci sono tante collaborazioni e progetti in comune.

Inoltre, con l'istituzione della Fondazione, tutte le attività del Ministero della Scienza, della Ricerca e della Tecnologia, per espandere la lingua e la letteratura persiana all'estero sono state basate su politiche e programmi della Fondazione in conformità con le politiche del Consiglio di Fiducia della Fondazione. Tra queste attività ritroviamo: la concessione di borse di studio a studenti stranieri, lo scambio di professori e studenti, la concessione di opportunità di studio, la firma di documenti di cooperazione, l'invio di un professore di lingua persiana per tenere corsi di formazione e sostenere la creazione e l'espansione di posti in lingua e letteratura persiana in altri paesi.

Attualmente, oltre ai tanti accordi bilaterali di collaborazione con i diversi paesi del mondo, la Fondazione *Sa'di*, racchiude in sé tre centri di ricerca linguistica persiana nel mondo: il Centro di ricerca linguistica persiana in India, il Centro di ricerca linguistica persiana in Pakistan e il Centro di ricerca linguistica persiana in Tagikistan.

Questi centri cercano di diffondere l'insegnamento della lingua persiana nei paesi target che sono attivi in questo campo con l'aiuto di consultazioni culturali.

La codicologia, la diffusione dell'insegnamento e della ricerca della lingua persiana sono le attività principali del centro.

6.4.5) *Bonyād-e Sa'di e progetti attuali*

Nel aprile 2017 è avvenuta la commemorazione del poeta persiana *Ferdowsi* e *Khayyām*, all'università di Belgrado con la collaborazione dell'addetto culturale dell'Iran a Belgrado. Questo è solo un esempio delle attività culturali che la Fondazione segue all'estero.⁶⁶⁷

Nel 2017 l'Organizzazione ha tenuto il primo corso di formazione a lungo termine per insegnanti di lingua persiana non iraniani o di madre lingua persiana. La

⁶⁶⁷<http://daneshafza.saadifoundation.ir/fa/news/All/bodyView/1684/0/%D8%A8%D8%B2%D8%B1%DA%AF%D8%AF%D8%A7%D8%B4%D8%AA.%D8%B1%D9%88%D8%B2.%D9%81%D8%B1%D8%AF%D9%88%D8%B3%DB%8C.%D9%88.%D8%AE%DB%8C%D8%A7%D9%85.%D8%AA%D9%88%D8%B3%D8%B7.%D9%81%D8%A7%D8%B1%D8%B3%DB%8C.%D8%A2%D9%85%D9%88%D8%B2%D8%A7%D9%86.%D8%B5%D8%B1%D8%A8.html>

Fondazione ritiene che, nonostante in Iran sia stato attivato da qualche anno il corso universitario per insegnamento della lingua Farsi, quasi il 95% degli insegnanti di lingua Farsi all'estero non sia laureato o abbia fatto studi di rilievo in questo campo, così come in altre discipline correlate come la linguistica o la letteratura persiana. Perciò risulta un vantaggio investire e formare gli insegnanti madrelingua all'estero e informarli sul livello d'istruzione e di formazione. Per ora più di 150 insegnanti di lingua persiana con più di 200 corsi di persiano in 80 paesi sono sotto la supervisione della Fondazione, che sta addestrando e rafforzando questi insegnanti. Si tratta di una strategia importante della Fondazione *Sa'di*. Inoltre, la Fondazione eroga anche borse di studio da uno a tre mesi per studenti stranieri che hanno intenzione di andare in Iran per studiare la lingua e letteratura persiana.

Vengono Pubblicati diversi libri a livello professionale ed elementare per studenti e insegnanti e in particolare per insegnamento della lingua e letteratura persiana per madrelingua in Arabo, Inglese, Urdu, ecc., insieme ai programmi digitali e all'E-learning per studenti del tutto il mondo. Ogni anno viene organizzato il programma di Olimpiadi sulla Lingua e letteratura persiana in diversi paesi del mondo. ⁶⁶⁸

❖ **Comunità virtuale di persiani**

L'anno scorso, la Fondazione *Sa'di* ha organizzato per la prima volta un concorso di poesia sul suo social network "Comunità virtuale di persiani". Come responsabile dell'insegnamento della lingua persiana ad un pubblico non di madrelingua persiana, la Fondazione *Sa'di* considera l'uso del cyberspazio come uno dei modi per mantenere una maggiore comunicazione e interazione con i discendenti persiani in tutto il mondo. A questo proposito e considerando l'apprezzamento degli studenti persiani per la poesia e la letteratura persiana, la fondazione ha progettato un concorso letterario chiamato "scrittura poetica" nel suo social network.

Lo scopo di organizzare queste competizioni è quello di rendere gli studenti persiani interessati alla letteratura persiana, imparare di più sulla lingua persiana e familiarizzare gli studenti persiani tra loro e con i professori di lingua persiana.

668 Si Veda il Sito web della Fondazione *Sa'di* : <http://daneshafza.Sa'di foundation.ir/fa>

❖ ***Fārsi bā Ta'am-e Shekar (Persiano con Gusto di Zucchero)***

Mirando a spiegare la penetrazione e l'estensione della letteratura persiana nel mondo, "Persiano con gusto di zucchero", un programma radiofonico quotidiano è stato trasmesso su Radio Culture dal 7 ottobre 2017.

Il programma radiofonico, è incentrato sull'intervista di studenti persiani interessati alla letteratura e alla cultura persiana.

Il capo del gruppo radiofonico, del gruppo editoriale Niloufar Zandiān, ha affermato che "Durante il programma, intervistiamo studenti persiani di diversi paesi che hanno partecipato ai corsi di aggiornamento della lingua e della letteratura persiana della Fondazione *Sa'di*. Questi studenti persiani hanno studiato la lingua persiana nei loro paesi d'origine e hanno partecipato al breve e lungo periodo dei corsi di aggiornamento della lingua e della letteratura persiana della Fondazione *Sa'di* per migliorare la loro lingua. Lo scopo di produrre un tale programma è di spiegare la penetrazione e l'estensione della letteratura persiana nel mondo e di mostrare che gli amanti della lingua e della letteratura persiana non si limitano al subcontinente dell'India, dell'Asia centrale e dell'Afghanistan. Molti amanti provengono dalla Russia, dall'Egitto, dalla Cina, dal Giappone e dall'Europa e cercano di apprendere e persino condurre ricerche nel campo della lingua e della letteratura persiana".

Gli studenti persiani e le persone interessate possono ascoltare all'estero questo programma tramite il sito Web di Radio Culture.⁶⁶⁹

❖ ***Dānesh Afzāi-ye Zabān-e Fārsi*** (Il corso di Alta Formazione per la lingua e letteratura Persiana)

Fino all'anno scorso, il corso *Dānesh Afzāiy-e Zabān-e Fārsi* è stato organizzato ben 84 volte, attraverso il Bonyād *Sa'di* per studenti stranieri provenienti da tutto il mondo. L'84^o corso, nel 2017, ha avuto 145 studenti che appartenevano da 44 paesi diversi. Nel programma del Corso sono anche comprese le attività culturali e le visite a diverse città in Iran.

❖ **La cerimonia di *Ghand-e Pārsi*** (lo Zucchero Persiano)

A causa dell'importanza della lingua persiana e degli sforzi per promuovere la

669 Si veda Il sito web della radio culturale: <http://radiofarhang.ir/>

seconda lingua del mondo musulmano, un certo numero di studenti persiani ha sostenuto la necessità di dar vita ad un corso di lingua Farsi facendo pressione su diversi membri della fondazione *Sa'di* tra cui Haddād 'Ādel, capo della Fondazione, Abuzar Ebrāhimi Torkoman, capo dell'organizzazione per la cultura e la comunicazione islamica, Ghahremān Soleimāni, vicepresidente alla ricerca e all'istruzione della Fondazione. Il corso è stato finora organizzato quattro volte e l'ultima presso l'università al-*Zahrā* di Teheran.

❖ Il Dizionario "*Minā*"

"Minā" è l'applicazione per l'insegnamento della lingua persiana, per gli utenti non di madrelingua persiana. L'applicazione, creata dall'Istituto per essere installata sui telefoni cellulari, è stata prodotta dalla Fondazione *Sa'di* e ha aggiunto "La versione per Android, disponibile su Google Play, sul mercato internazionale, presso il Caffè Bazar e *Avval Market*".

La Fondazione, per raggiungere i suoi obiettivi educativi e per affrontare al meglio le responsabilità legate all'educazione persiana nel mondo, ha prodotto questa applicazione, basata sugli ultimi metodi di apprendimento delle lingue straniere e per la sua versione IOS⁶⁷⁰.

6.4.6) Gli accordi bilaterali tra il *Bonyād-e Sa'di* e istituti nazionali e internazionali

Altra importante attività che la Fondazione prende in considerazione seriamente riguarda gli accordi bilaterali sia a livello nazionale sia internazionale. In seguito verranno descritti brevemente alcuni esempi per gli accordi tra la Fondazione e altre organizzazioni.

❖ *Jāme'eh al-Mostafa al-'Alamiya*

Tra gli accordi a livello Nazionale possiamo usare come esempio l'accordo bilaterale tra La Fondazione *Sa'di* e *Jāme'ehal-Mostafā al-'Alamiya* (Università di *Jāme'eh al-*

670 Si veda il sito web della Fondazione. <http://daneshafza.Sa'di foundation.ir/fa/index.php>

Mostafā).⁶⁷¹ *Jāme'eh* è riconosciuta in tre aree come istituto internazionale accademico, islamico e Hawzawi.⁶⁷²

Va notato che, con l'Accordo bilaterale firmato nell'Aprile 2017 tra Haddād 'Ādel, capo della fondazione e 'Arāfi, capo dell'Istituto *Jāme'eh*, la fondazione *Sa'di* cerca di attirare studenti non iraniani nelle Università di *Jāme'eh al-Mostafā*, introducendo le capacità e le attività dell'Istituto per mezzo dei rappresentanti della Fondazione in diversi paesi, tenendo corsi sul "Metodo di insegnamento della lingua persiana" per gli studenti del *Jāme'eh* e tenendo conferenze e incontri scientifici. Il campo per lo sviluppo della lingua e della letteratura persiana da parte dei rappresentanti della *Jāme'eh* avrà la necessaria cooperazione con la comunità musulmana.

È stato anche stabilito che *Jāme'eh al-Mustafā* collaborerà con la Fondazione *Sa'di*, fornendo borse di studio agli studenti di lingua persiana, ammettendo studenti introdotti dalla Fondazione *Sa'di* per corsi eccellenti e conducendo dissertazioni relative agli studenti post-laurea e di dottorati di ricerca non-iraniani.

I due partner sono responsabili per la collaborazione allo sviluppo della lingua e letteratura persiana nel mondo, come ad esempio per: la "realizzazione di progetti comuni di ricerca nel campo della lingua persiana", "organizzare i laboratori comuni nei nuovi metodi di insegnamento e di scambio esperienza per amministratori e docenti", "supervisione di tesi di dottorato e master associati alla lingua persiana", partecipazione alla preparazione, editing, traduzione e pubblicazione di testi e risorse educative", "partecipazione allo sviluppo del software e formazione del prodotto nel campo dell'insegnamento della lingua persiana e partecipazione alla preparazione di riviste e articoli scientifici a persone non di lingua madre".

Altre aree di cooperazione congiunta tra la Fondazione *Sa'di* e *Jāme'eh al-Mostafā* riguardano: "Collaborare alla valutazione dei materiali didattici disponibili o in preparazione", "Cooperazione nella fornitura di contenuti per i siti Web e le riviste scientifiche delle due parti", "Partecipazione all'organizzazione delle Olimpiadi in lingua persiana e concorsi letterari", "Partecipazione a corsi brevi in lingua persiana

671 Si Veda Il sito Web: <http://miu.ac.ir/?fkeyid=&siteid=1&pageid=140> Università di Al-Mustafā è un istituzione accademica Internazionale e con l'identità internazionale del Howza da cui diffondere scienze islamiche, Umanistiche e sociale relative del obiettivi dell'istruzione, la ricerca e la formazione, ha sottolineato che un gran numero di volontari provenienti da tutto il mondo e copertura una rara opportunità L'istituto scientifico internazionale che ha formato più di 50.000 studiosi di sesso maschile e femminile di 122 nazionalità e oltre 25.000 di loro sono stati formati finora.

672 Studi e materie Religiose nel *Hawza*, che è un seminario religioso Sciita duodecimano.

e corsi e opportunità di studio per professori stranieri”, “collaborazione per organizzare viaggi culturali e religiosi per studenti di lingue straniere” e “collaborazione nelle conferenze, sedute e seminari di ricerca e letteratura”.⁶⁷³

La sede centrale si trova nella città di *Qom* e ha più di 170 unità di formazione, istruzione e ricerca affiliate sia internamente sia esternamente.

❖ Istituto Papillon (*Parvāneh*)

La fondazione *Sa'di* ha stipulato con l'Istituto *Parvāneh* un accordo, studiato e approvato in base allo standard del quadro di riferimento della Fondazione, al fine di tenere corsi sull'insegnamento della lingua Farsi in Svizzera. Secondo quest'accordo, l'Istituto si sarebbe impegnato a utilizzare le risorse della Fondazione *Sa'di*, a selezionare i suoi istruttori di lingua persiana secondo gli standard di questa fondazione o, se necessario, gli insegnanti dell'istituto avrebbero partecipato agli stessi corsi di formazione degli insegnanti della Fondazione *Sa'di*.

Oltre a ciò, la collaborazione bilaterale ha previsto un impegno per fornire servizi atti a rafforzare e ampliare l'insegnamento della lingua persiana in Svizzera, sostenere e fornire supporto a prestigiosi studenti persiani attraverso corsi di studio, lezioni di professori iraniani, seminari di insegnamento della lingua persiana presso l'istituto, corsi speciali di formazione per gli insegnanti di lingua persiana, nonché sostegno alla redazione e alla stampa di libri educativi e assistenza educativa relativa alla lingua persiana con la partecipazione dell'Istituto *Parvāneh* sotto forma di progetti comuni.

Bisogna notare che, gli obiettivi principali dell'Istituto culturale sono l'insegnamento della lingua persiana agli afghani in condizione di analfabetismo e basso reddito, così come agli iraniani della seconda, terza e quarta generazione. Oltre alle classi persiane, altre attività culturali, come lezioni culinarie, fotografia e rituali tradizionali *Nowruz* e *Yaldā*, si tengono in questo istituto con l'obiettivo di

673 Si veda per il contenuto di accordo il sito seguente: [http://Sa'di.foundation.ir/fa/news/%7C10%7C,%7C7%7C,/bodyView/592/%D8%A8%D9%86%DB%8C%D8%A7%D8%AF.%D8%B3%D8%B9%D8%AF%DB%8C.%D9%88.%D8%AC%D8%A7%D9%85%D8%B9%D9%87%E2%80%8C%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B5%D8%B7%D9%81%DB%8C\(%D8%B5\).%D8%AA%D9%81%D8%A7%D9%87%D9%85.%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%87.%D9%87%D9%85%DA%A9%D8%A7%D8%B1%DB%8C.%D8%A7%D9%85%D8%B6%D8%A7%D8%A1.%DA%A9%D8%B1%D8%AF%D9%86%D8%A](http://Sa'di.foundation.ir/fa/news/%7C10%7C,%7C7%7C,/bodyView/592/%D8%A8%D9%86%DB%8C%D8%A7%D8%AF.%D8%B3%D8%B9%D8%AF%DB%8C.%D9%88.%D8%AC%D8%A7%D9%85%D8%B9%D9%87%E2%80%8C%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B5%D8%B7%D9%81%DB%8C(%D8%B5).%D8%AA%D9%81%D8%A7%D9%87%D9%85.%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%87.%D9%87%D9%85%DA%A9%D8%A7%D8%B1%DB%8C.%D8%A7%D9%85%D8%B6%D8%A7%D8%A1.%DA%A9%D8%B1%D8%AF%D9%86%D8%A)

identificare la cultura e preservare l'identità iraniana. Nel 2016, l'istituto ha ricevuto il premio "Ciao a Straniero" in Svizzera.⁶⁷⁴

❖ Università di Belgrado

Bonyād Sa'di ha firmato accordi bilaterali con altre università che hanno o vorranno avere un dipartimento su studi iranisti, in particolare di lingua e letteratura Persiana.

Nel 2017 è stato firmato l'accordo tra l'università di Belgrado e *Bonyād Sa'di*, allo scopo di ampliare e approfondire la cooperazione scientifica, culturale, educativa e di ricerca per l'educazione e lo sviluppo della lingua persiana.

La creazione del corso di lingua Farsi e gli studi iranisti sono completamente ed esclusivamente obiettivi dell'Università di Belgrado. Tra gli obiettivi principali dell'accordo figura anche l'offerta per la creazione di un settore dedicato all'Iran nel dipartimento degli Studi Orientali dell'Università di Belgrado.

L'esistenza della lingua e della letteratura persiana nelle università straniere è molto importante per la Fondazione *Sa'di*, perché l'insegnamento della lingua persiana gioca un ruolo chiave nello sviluppo della diplomazia pubblica e delle relazioni culturali in Iran⁶⁷⁵.

Inoltre la Fondazione *Sa'di* attraverso il suo ufficio rappresentante a Belgrado (*Rāyzan-e Farhangī*) e il Centro per insegnamento della Lingua Farsi, hanno pubblicato la Rivista Educativa *Fānoos* sulla lingua e letteratura persiana.

Il responsabile di questa rivista è Mohsen Soleimāni, consigliere culturale (*Rāyzan-e Farhangī*) in Serbia che è anche il rappresentante della Fondazione *Sa'di* per lo

674 Si veda il sito web <http://Sa'di foundation.ir/fa/news/%7C10%7C,%7C7%7C,/bodyView/1688/%D8%A7%D9%85%D8%B6%D8%A7%DB%8C.%D8%AA%D9%81%D8%A7%D9%87%D9%85.%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%87.%D8%A8%D9%86%DB%8C%D8%A7%D8%AF.%D8%B3%D8%B9%D8%AF%DB%8C.%D8%A8%D8%A7.%DB%8C%DA%A9.%D9%85%D9%88%D8%B3%D8%B3%D9%87.%D8%A2%D9%85%D9%88%D8%B2%D8%B4%DB%8C.%D8%AF%D8%B1.%D8%B3%D9%88%D8%A6%DB%8C%D8%B3.html>

675 Si veda il sito web: <http://Sa'difoundation.ir/fa/news/%7C10%7C,%7C7%7C,/bodyView/1079/%D8%AA%D9%81%D8%A7%D9%87%D9%85.%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%87.%D9%87%D9%85%DA%A9%D8%A7%D8%B1%DB%8C.%D9%85%DB%8C%D8%A7%D9%86.%D8%A8%D9%86%DB%8C%D8%A7%D8%AF.%D8%B3%D8%B9%D8%AF%DB%8C.%D9%88.%D8%AF%D8%A7%D9%86%D8%B4%DA%AF%D8%A7%D9%87.%D8%A8%D9%84%DA%AF%D8%B1%D8%A7%D8%AF.%D8%A7%D9%85%D8%B6%D8%A7.%D8%B4%D8%AF.html>

studio della lingua persiana nel mondo. L'editore nonché redattore della rivista è Saeed Safari, docente inviata dalla Fondazione *Sa'di* a Belgrado.

Il revisore scientifico della rivista *Fānoos* è il Dott. Rezāmorād Sahrāi, vicedirettore dell'istruzione e della ricerca della Fondazione *Sa'di*.⁶⁷⁶

Attività simili sono state fatte anche in altre università del mondo come in Pakistan, India, Armenia, Afghanistan, Cina, Austria, ecc. Nel 2015-16 con la collaborazione della Fondazione *Sa'di*, dell'addetto culturale dell'ambasciata Iraniana, e dell'università dell'Eurasia del Kirghizistan è stato istituito il corso di studi iranici nel dipartimento di studi orientali. Nel maggio 2017 è stato firmato un accordo di collaborazione per i corsi di *Dānesh Afzāi* presso l'università statale di San Pietroburgo in Russia insieme ad altri programmi come le sedute letterarie *Masnavi e Manavi* e le poesie persiane. Altro esempio di collaborazione riguarda la scuola iraniana *Fārābi* di Vienna e tanti altri esempi in cui la Fondazione è attiva.

In Italia, ogni anno nell'Istituto culturale dell'ambasciata iraniana a Roma viene svolto il corso di lingua persiana. Quest'anno è stato celebrato il 42° corso organizzato con la collaborazione della *Bonyād-e Sa'di*. La Fondazione invia gli insegnanti di lingua persiana e organizza anche con l'Università di Bologna le sedute letterarie riguardo alla letteratura persiana e italiana.

6.5) Conclusione

Con analisi di questi tre casi di studio viene confermato come gli iraniani siano molto attivi e abbiano un grande interesse nel partecipare attivamente a programmi culturali e interculturali. L'istituto *Bokhārā* ha un suo pubblico specifico che riguarda più intellettuali, studiosi e scrittori, è uno spazio, dove si può vedere l'influenza degli intellettuali sulla società iraniana e le loro sfide per le questioni sociali dell'Iran attuale. *Shah-re Ketāb*, che ha più un pubblico più generico, si è riuscito a creare uno spazio per le attività culturali e letterarie tra diverse fasce d'età e un pubblico a differenti livelli, sia quello studentesco e dei docenti sia quello di artisti e scrittori con qualsiasi background e livello d'istruzione. *Bonyād-e Sa'di* è ben

676 Si veda il sito web: <http://Sa'di foundation.ir/fa/contents/Amoozesh/Educational-resources/Magazine-Newspaper/FanoosMagazine/%D9%86%D8%B4%D8%B1%DB%8C%D9%87.%D9%81%D8%A7%D9%86%D9%88%D8%B3.%D8%A7%D9%84%DA%A9%D8%AA%D8%B1%D9%88%D9%86%DB%8C%DA%A9%DB%8C.html>

organizzato nell'ambito delle relazioni internazionali e il suo obiettivo è la diffusione di programmi letterari e di lingua Farsi fuori dall'Iran, nonché la promozione di corsi di alto livello per gli studenti di lingua farsi all'interno del paese.

Le attività letterarie seguite da una partecipazione attiva da parte del popolo Iraniano sono un parametro importante per capire l'esistenza d'uno spazio pubblico che, un giorno potrà trasformarsi o portare alla creazione degli organi della Società Civile con parametri democratici, che avrà il potere necessario sulla decisione socio-politica del paese. Lo spazio che attualmente è limitato e dovrebbe lavorare dentro una struttura specifica, con l'apertura dello spazio politico avrà la possibilità di essere riconosciuto come Società Civile.

Elemento importante è quello di uno sviluppo costante di queste attività anche fuori da Teheran, come è già stato fatto, negli ultimi anni stato fatto sia dell'Istituto *Bokhārā* sia da Parte di *Shahr-e Ketāb*; perché per un cambio fondamentale è necessario coinvolgere anche altre città sul territorio iraniano.

Conclusioni:

Alla fine di questa ricerca possono essere tratte diverse conclusioni, attraverso il confronto del discorso sulla Società Civile in Iran e in Europa.

La Società Civile dovrebbe essere studiata nel contesto dell'analisi di aspetti diversi della cultura, della società e della politica, nelle interazioni a livello nazionale e internazionale. Oltre all'analisi storica sulla Società Civile è importante anche la questione dell'unicità delle esperienze da parte di ciascun Paese, in quanto ognuno presenta specifiche realtà dello sviluppo democratico e della società civile. La Società Civile è stato il discorso dominante delle organizzazioni della società iraniana, e ha portato all'introduzione di nuovi concetti, analisi e discorsi sociali.

La natura della Società Civile in Iran era stata dinamica dall'inizio del XX secolo. Tuttavia, Organizzazione della Società Civile in Iran è ancora debole e bensì lontano dai modelli occidentali. L'evoluzione della Società Civile si trova di fronte a numerose restrizioni in quanto non è ancora completamente indipendente dallo Stato. Pertanto, lo Stato sfida la natura della società civile, portando a nuovi tipi di lotte. Questo avviene soprattutto perché non c'è ancora garanzia di diritti individuali e di gruppo per costruire una sfera pubblica, legalmente protetta se anche se nel periodo di riforma del presidente Khātami questi temi sono stati rielaborati da parte di intellettuali ed attivisti, ma ancora oggi dopo 20 anni si è alla ricerca degli stessi argomenti e di risposte.

La Società Civile iraniana appare diversa da quelle europee, non disponendo delle stesse caratteristiche strutturali o statistiche della Società Civile di altri paesi. Per mutare la natura della Società Civile in Iran non dobbiamo ignorare il suo contesto semi-democratico e semi-autoritario, espressione evidente del paradosso del costituzionalismo iraniano. Questa situazione ha portato a una specifica natura dello stato e della società civile, in cui l'azione sociale non è direttamente ostile verso lo Stato, ma è in interazione e negoziazione con lo Stato. Questo è completamente diverso da un contesto autoritario. I movimenti attuali in Iran possono solo essere indeboliti nel contesto della società ciclica transitoria, in un contesto semi-democratico.

La conclusione finale cui siamo giunti è che una Società Civile forte nei termini occidentali può svilupparsi solo in un regime democratico. Riprendendo Habermas

e la sua enfasi sul ruolo dello Stato per la garanzia dei diritti fondamentali delle organizzazioni in ambito pubblico, è possibile confermare la fattibilità dei movimenti sociali e della Società Civile attraverso la collaborazione delle organizzazioni governative. L'Iran è ancora lontano da una società progressiva democratica e quindi da una Società Civile forte che esercita legalmente il potere per lo sviluppo dei progetti sociali e di sfera pubblica libera. Ciò è accaduto perché da molti anni il sistema politico iraniano ha assunto la forma di uno stato patrimoniale. Ma detto ciò non significa che le organizzazioni, le associazioni culturali, i luoghi pubblici per dialogare ed esprimere i pensieri (tra cui i cinema, teatri, gallerie di arte, luoghi per lo sport, biblioteche, caffè, ecc.) non siano attivi e non esprimano i concetti di una società democratica. In realtà la particolarità della Società Civile in Iran forse è quella di avere una Società Civile nascosta e non registrata ma fortemente esistente. Inoltre, dalla rivoluzione costituzionale, molti attivisti sociali hanno cercato di limitare il potere dello Stato e di controllarlo entro i confini della costituzione. In altre parole, si è cercato di attuare la democrazia liberale ma essa non è mai stata implementata. La novità del movimento di riforma dell'Iran, dunque, sta nel fatto di considerare la democrazia come un processo a due fronti. Da un lato, riguarda la riforma del potere statale e, dall'altro, la ristrutturazione della società civile. Così la trasformazione dello Stato e della Società Civile diventa cruciale nel processo di democratizzazione. La stabilizzazione di una Società Civile e di una società democratica è un processo che può durare molti anni, come in Europa. La società e la politica iraniane devono raggiungere interamente la democrazia e, per fare questo, è necessario uno spazio aperto per il dialogo, idee critiche e il rispetto dei diritti degli individui o, in altre parole, una cultura democratica legalmente riconosciuta in cui il governo non rappresenti una barriera allo sviluppo.

In sintesi quello che è evidente è che, per poter sfruttare la realtà della società Iraniana, dobbiamo considerare che la situazione e la definizione di argomenti come modernità, cultura, Società Civile e movimenti sociali sono diverse da quelle europee. Anche se ci sono alcuni concetti universali, come la Società Civile o i movimenti sociali, che ci aiutano a descrivere e analizzare la realtà delle diverse società, non significa che questi concetti siano simili in tutte le società del mondo. Le circostanze locali formano e influenzano le strutture sociali e, di conseguenza, le azioni sociali dovrebbero essere prese in considerazione.

L'analisi dei percorsi storici in Iran dimostra che il Paese ha affrontato e continua ad affrontare nuove richieste e ha permesso nuovi tipi di azione sociale. Il sorgere di nuovi movimenti come il Movimento Verde è una delle prime indicazioni che dimostra come i confini culturali, sociali e politici dell'Iran stiano cambiando. Ciò richiede un'analisi approfondita sui movimenti sociali in Iran, in quanto hanno avuto una forte influenza sulle politiche di governo nella costruzione dei requisiti di un stato democratico di una società più aperta.

Anche se ci sono molti studi teorici sui movimenti sociali, questi studi sono principalmente europei o basati su prospettive teoriche europee. Una ricerca sociale più correlata al contesto, che contribuisca ad allargare le teorie sociali già esistenti, è un presupposto per indebolire la realtà dei paesi non occidentali come l'Iran.

Tuttavia, gli studiosi iraniani non hanno prestato molta attenzione a questa questione. Non hanno mai cercato di sviluppare una struttura teorica e concettuale per studiare la Società Civile iraniana. Al fine di ottenere una completa predicazione della Società Civile contemporanea e dei cambiamenti sociali in Iran, è fondamentale ricercare sistematicamente la società iraniana.

Questo tuttavia è solo l'inizio. Il rapporto tra la Società Civile e i movimenti sociali e la loro particolare influenza sulla democrazia e sulle trasformazioni sociali dovrebbero ricevere più attenzione nella ricerca sociologica. Inoltre, gli studi comparativi delle nuove organizzazioni della società civile, in tutto lo spazio o nel tempo, sono importanti. La valutazione della Società Civile esistente e dello spazio pubblico è molto attiva ma non ufficialmente riconosciuta a causa delle politiche di repressione del regime teocratico e questo può essere un ulteriore argomento su cui si potrebbe lavorare in futuro.

Bibliografia

- Abdi A. & Godarzi M., *Tahavvolāt-e Farhangi dar Iran* (Trasformazione Culturale in Iran), Teheran: Rāvesh, 1999.
- Abghari Ā., *Introduction of the Iranian legal system and the protection of Human Rights in Iran*, London, British institute of International and Comparative law, 2008.
- Ābrāhāmiān E., *A History of Modern Iran*, Cambridge, Cambridge University Press 1967.
- Ābrāhāmiān E., *Iran Between two revolutions*, Princeton, Princeton Studies on the Near East, 1982.
- Ābrāhāmiān E., *The 1953 Coup in Iran*, Journal of Science & Society, Vol. 65, No. 2 (Summer, 2001).
- Ādamiyat F. *Ideolozhi-ye Nehzat-e Mashruteh-e Iran* (trad.: L'Ideologia del Movimento Costituzionale dell'Iran), Teheran, Gostar deh, 2009.
- Ādamiyat F., *Afkār Ejtemāi va Siāsi va Eqtesādi Dar Asar-e Montasher nashodeh-ye Qājār*, (trad.: I pensieri sociali, politici, ed economici non pubblicati nel periodo Qajar), Teheran, Āgāh 1978.
- Ādelkhāh F., *Being Modern in Iran*, Paris, Karthaka, 1998.
- Adib-Monghaddam, A. *The Pluralistic Momentum in Iran and the Future of the Reform Movement*. Third World Quarterly 27, no. 4, 2006.
- Afshār I., *Tāleb oof*, (trad.: Taleb oof) Teheran, Yaghmā, 1952.
- Afshār I. Bāstāni Pārizi M. E. Yousefi GH. *Yādegār NāmeH-ye Habib Yaghmāi*, (trad.: la commemorazione del Habib Yaghmāi), Teheran, selseleh motun va tahghihat, Numero 23. A Cura di Habib Yaghmāi, Farhang Iran Zamin, 1977/1356.
- Ājodāni M., *Mashroteh-ye Irani* (trad.: Costituzionalismo Iraniano), Teheran, Akhtar, 2003.
- Ājodani L., *'Ulamā va Enghelābe Mashrutiat Iran*, (trad.: Il clero e la Rivoluzione Costituzionale dell'Iran) Teheran, Akhtarān, 1383, 2004
- Ājodāni L., *Roshanfekrān-e Iran dar Asr-e Mashrutiat*, (trad.: Gli Intelletuali Iranian nell'Epoca del Costituzionalismo) Teheran, Akhtāran, 1396, 2017.

- Alavitabār A., *Religiose intellectuals in Iran*, Kiyān Journal, N. 34, 1997.
- Āl-e Ahmad J., *Gharbzadeghi*, Ravagh, Teheran, 1978.
- Āl-e Ahmad J., *Dar Khedmat yā Khiānt Roshanfekrān*, Teheran, Khārazmi, 1979.
- Algar H., *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980)*, Berkeley, Mizān Press, 1981.
- Algar H. *Constitution of the Islamic Republic of Iran*, Berkeley, California, 1980.
- Ansāri A. M., *Iran, Islam and democracy: The politics of managing change*, UK, Chatham House, 2006.
- Ansari A. M. *The Politics of Nationalism in modern Iran*. New York: Cambridge University Press 2012. London: Royal Institute of International Affairs, 2000
- Amirpur K., The future of Iran's Reform movement, *Iranian Challenges Institute for Security Studies*, European Union Institute for security studies, n.89, 2006.
- Āmuzegār J., *Iran's 20-year economic perspective: Promises and pitfalls*, Middle East Policy Journal, V, XVI, 2009.
- Arato A., *Civil Society Against the State: Poland 1980-81*, Telos Press Publishing, 1981.
- Aron A., *The Opium of the Intellectuals*, Secker & Warburg, London, 1957.
- Āqājāri H., *Hokumat-e Dini va Hokumat-e Democratic (il Governo religioso e il governo democratico), Jāmeḥ-e-ye Madani va Avāmel va Mavāne-ye Sheklgiri-ye Ān* (trad.: Società Civile , le Cause e ostacoli per la sua formazione), *Khātami, Jāmeḥ-e-ye Madani az Negāḥ-e Eslām* (trad.: Società Civile dalla prospettiva islamica) *Teheran, Zekr, 2002.*
- Arjomand S. A., *Constitutional Politics in the Middle East With special reference to Turkey, Iraq, Iran and Afghanistan*, Oxford and Portland Oregon, HART Publishing, 2008.
- Arjomand S. A., *The Turban For The Crown, The Islamic Revolution in Iran*, New York Oxford, Oxford University Press, 1988
- Arjomand S. A., *Authority and Political Culture in Shi'ism, "Ideological Revolution in Shi'ism,"* Albany, University Press New York, 1988.
- Avery P., Hambly G., Melville CH., *History of Iran. From Nader Shah to The Islamic Republic*, New York, New York, Cambridge University Press, V. 7. 1991.

- Azadi E., *I partiti politici in Iran*, London, Mardomak, 2011.
- Azimi F., *The Quest for Democracy in Iran; A century of Struggle Against Authoritarian Rule*, Harvard University Press, US, 2008.
- Bahrāmpour A. *Tahavvol-e Mohtavāi-ye Matbuāt Pas az Dovvom-e Khordād* (trad.: Cambiamenti del contenuto della stampa dopo il secondo di Khordad). Aftāb, No. 10, 2001.
- Baker G., *Civil Society and Democratic Theory, Alternative Voices*, Routledge, London, 2002
- Banāni A., *The modernization of Iran*, Stanford, Stanford University Press, 1961.
- Bahār M., T., *Tarikh-e Ahzab dar Iran*, (trad.: la storia dei partiti in Iran, n. d. a), Teheran, 1979.
- Baqi E., *Jonbesh-e Eslāhāt-e Demokratik dar Iran* (trad.: Il Movimento di Riforma Democratica in Iran) Teheran, Sarai, 2004.
- Barseghian S. *Tarji az yek zendegi fekri*, (trad.: la preferita di una vita intellettuale), giornale mensile Māhnāmeḥ, Teheran, aprile 2011.
- Bashiriye H., *Dibāche-i bar Jām'eh-e Shenāsi-e Siāsi-e Iran, dore-e Jomhuri Eslāmi*, (trad.: L'introduzione sulla sociologia politica iranina, il periodo della Repubblica islamica) Negah Moaser publisher, Teheran, 2013.
- Bashiriye H., *The State and Revolution in Iran, (1962-1982)*, Routledge V. 27. London., 2011.
- Bashiriye H., *Teorihā-ye Farhang da Qarn-e Bistom*, (trad.: Le Teorie della Cultura nel Ventesimo Secolo) Teheran: Ayande Poyan Cultural Institute, 2001.
- Bashiriye H., *Jām'eh-ye madani va Democrāsi dorān Khātami Avalin Dore*, (trad.: Società Civile e democratizzazione durante il primo mandato di Khatami). *Global Dialogue*, 2001. 3(2-3).
- Bashiriye H., *Jām'eh Shenāsi-ye Siyāsi: Naghsh-e Niruhāy-e Ejtemāee dar Zendeghi Siyāsi*, (trad.: Scienze Sociale politico: Il ruolo dei Poteri Sociali nella Vita Politica), Teheran, Nei, 1995.
- Bashiriye H., *Iran's Intellectual Revolution*, Cambridge university press. 2008.

- Barzin S., *La politica di Jenāh in Iran da 1981- 1989*. Teheran, Nashr-e Markaz. 1999.
- Bayāt M., *Iran's First Revolution: Shi'ism and the Constitutional Revolution of 1905-1909*, oxford university press, UK, 1991.
- Bayāt A., *A Women's Non-Movement: What It Means to Be a Woman Activist in an islamic State*, Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East 2007.
- Bāzargan M. *Enghelāb-e Eslāmi*, (trad.: La Rivoluzione islamica), Teheran, Editore Bonyād-e Farhanghi-ye Bāzargān, Vol. 2, 1983.
- Beblawi H. Luciani G., *The Rentier State*, Routledge, London, novembre 1987.
- Behrooz M., *Rebels With A Cause: The Failure of the Left in Iran*, I.B. Tauris Publisher, NY, 2000.
- Benda J., *The Treason of the Intellectuals*, trans, Richard Aldington, New York: Norton, 1969
- Behnām J., *Irāniān va Andisheh-ye Tajaddod* (trad.: Iranian e l'idea di modernità), Teheran, Foruzānrooz, 1996.
- Bobbio N., *Gramsci e la Concezione della società civile*, Feltrinelli, Milano. 1976.
- Brown E., *The Persian Revolution of 1905-1909, electoral and fundamental Law*, London, Cambridge University Press. 1910.
- Brumberg D., *Reinventing Khomeini; The Struggle for Reform in Iran*, The university of Chicago press, 2001
- Buchta W., *Who Rules Iran? The Structure of Power in the islamic Republic*, Washington: The Washington Institute for Near East Policy, 2000.
- Campanini M., *Storia del Medio Oriente Contemporaneo*, Bologna, Il mulino, 2006.
- Campanini M., *Ideologia e Politica nell'Islam, fra utopia e prassi*, Bologna, Il Mulino, 2008.
- Campanini M., *Il Pensiero islamico Contemporaneo*, il Mulino, Bologna, 2016.
- Carrozza P. di Giovanni A. Ferrari G.F. *Diritto Costituzionale Comparato*, Bari, CLF, Editori Laterza, 2009.
- Calhoun C., *Habermas and Public Sphere*, MIT Press, Cambridge, Massachusettes, and London. 1992.
- Chandhoke N., *State and Civil Society*, sage Publications India Pvt Ltd, 1995.

- Chehabi H. E., *The Political Regime of the Islamic Republic of Iran in Comparative Perspective*, An International journal of comparative politics, Volume 36, Issue 1, January 2001.
- Cohen, J. A. and Arato A., *Civil Society and Political Theory*, Manchester Institute of Technology, 1992.
- Cottam R., *Nationalism in Iran*, university of Pittsburgh Press, 1964.
- Dahrendorf R., *Society and Democracy in Germany*, W. W. Norton & Company, 1979.
- Daryāee T., *The Oxford Handbook of Iranian History*, (A cura), Maziār Behrooz, *Iran After Revolution (1979-2009)*, NY, Oxford University Press, 2012.
- Dāvāri Ardekāni R., *Seyri dar Tārikh-e Roshanfekri dar Iran va Jahān*, (trad.: Un giro nella storia dell'intellettualismo in Iran e nel mondo), Teheran, Sokhan, 2013.
- Dāvāni G., *Qānun-e Asāsi-ye Jomhuri-ye Eslāmi-ye Iran*, (trad.: Costituzione della Repubblica islamica dell'Iran), Teheran, Edizione di Kiumars, 1997.
- De Tocqueville A., *Democracy in America*, New York, Harper and Row. 1969.
- De Vergottini G., *Diritto Costituzionale Comparato*, Padova, CEDAM, V. I. 2011.
- Della Porta D., *I partiti politici*, Bologna, il mulino. 2009.
- Dipali S., *Civil Society and Modern Politics*, Global vision, 2005.
- Di Michael M. Fischer J., *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, University of Wisconsin Press. USA, 2003
- Dustdār A., *Emtenā-e- Taffakor- dar Farhange Dini* (trad.: Rifiuto del Pensiero nella Cultura religiosa) Khārazmi, Teheran, 2004.
- Edwards M., *The Oxford Handbook of Civil Society*, Oxford University press, 2011.
- Edwards M., *Civil Society*, Cambridge, UK. 2004.
- Ehrenberg J., *Civil Society*, Second Edition: The Critical History of an Idea, NY university press, NY, 2017.
- Ehrenberg J., *Civil Society, Critical History of an Idea*, New York University Press, New York-London, 1999.
- Ehteshāmi, A., *After Khomeini: The Iranian Second Republic*, Routledge, 1995.
- Elliott C. M., *Civil Society and Democracy (Themes in Politics): A Reader*, Oxford University press, 2003.

- Enāyat H., tradotto, *The Philosophy of Hegel by Walter Terence Stace*, first publish, 1924.
- Emiliani M. Ranuzzi de'Bianchi M. Atzori E., *Nel nome di Omar, Rivoluzione, clero e potere in Iran*, Napoli, Odaya, 2009.
- Entezāmi A. *Nāmeḥ Be Dādghāh*, (trad.: *La lettera a Tribunale*) in Giornale "Etelā'āt", Teheran, 30 giugno 1980.
- Enāyat H., *Iran: Khumayni's Concept of 'Guardianship of the Jurisconsult*, in James Piscatori, ed., *Islam in the Political Process*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1983.
- Esfandiāri H., *Reconstructed Lives: Woman and Iran's islamic Revolution*, Washington D.C, The woodeow Wilsom Center Press, and Baltimore and London: John Hoplins University Press, 1997.
- Esposito J. L. and. Ramazani R.K., *Iran at The Crossroads*, New York, Palgrave, 2001. Article of Haleh Esfandiari, "*The politics of the "Woman's Question" in the islamic Republic, 1997-1999.*
- Esmāili M., *Naghsh-e Ra'is Jomhur da Qānun-e asāsiy-e Jomhuri-ye Eslāmi*, (trad.: *Il ruolo del presidente nella Costituzione della Repubblica islamica*), articolo online sul sito *Moāvenat-e Hoqughi e Omur-e Majles*, (trad.: *la Responsabilità Giuridica e il Parlamentare*) <http://hvm.ir/index4.asp> .
- Fareoun S. K. and Mashayekhi M., *IRAN, Political Culture in the islamic Republic*, London and New York, Routledge 2005.
- Farokhzād F., *Kārnāme-ye Zanān-e Kāre Iran az Diruz tā Emruz*, (Il Percorso Lavorativo del Successo delle Donne Iraniane da Ieri ad Oggi), Teheran, Ghatreh, 2001.
- Ferguson, A. *An Essay on the History of Civil Society (1767)*, edited by Forbes, D., Edinburgh, Edinburgh University Press, 1966.
- Fereydun A., *Andishe-hāye Mirzā Fathali Ākhundzadehh*, (trad.: *I pensieri del Mirzā Fathali Ākhundzadehh*) Teheran, Khārazmi, 1971.
- Floy M. and Edwards B. *The paradox of Civil society*, *Journal of Democracy*, (38/2), 1996.
- Foran J., *A century of Revolution, Social Movements in Iran*, UCL Press, 1994.
- Ganji A., *The Road To Democracy in Iran*, Cambridge, Mass press, london.2008.

- Gentile V., *From Identity-Conflict to Civil Society Restoring Human Dignity and Pluralism in Deeply Divided Societies*, Luiss University Press, Italy, 2013.
- Gellner E., *Conditions of liberty: Civil society and its rivals*, London: Hamish Hamilton, 1994.
- Gellner E., *Nazioni e nazionalismo, Riuniti*, Roma, 1985.
- Ghaffarian M., *Le Riviste dei intelletuali religiosi con Reza Teherani*, <http://www.ensani.ir/fa/content/46388/default.aspx>
- Ghani C., *Iran and The Rise of Reza Shah: from Qājār Collapse to Pahlavi Power*, London, I.B. Tauris, 1998.
- Ghasemi M. R., *The Iranian Economy after the Revolution: An Economic Appraisal of the Five-Year Plan*, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 24, No. 4, Nov. 1992
- Gheissari A., *Iranian Intellectuals in 20th Century*, Austin, University of Texas Press, US, 1998.
- Gheissari A. Nasr V., *Democracy in Iran: History and the Quest of Liberty*, UK, Oxford University Pres, 2006.
-
- Ghaninezhād M., *Tajaddod Talabi va Touse'h dar Iran-e Moāser* (Modernismo e Sviluppo nell'Iran Contemporaneo), Teheran: Markaz, 1998, p. 55.
- Ghaninezhāh M. *Jāme'h-ye Madani, Āzādi, Eqtesād va Siyāsāt* (Società Civile, Libertà, Economia e Politica), Teheran: Tarh-e No, 1998.
- Gideon B., *Civil Society and Democratic Theory, Alternative Voices*, London, Routledge, London, 2002.
- Gramsci A. *Selection from the Prison Notebooks on Antonio Gramsci*, ed and trans. By Q. --Hoare and G. Nowell Smith, London, Lawrence and Wishart. 1971.
- Gramsci A., *Note Sul Machiavelli, Sulla Politica S Sullo Stato Moderno, Quaderni Dal Carcere*, Eundi, Torino, 1949.
- Hajjarian S., *Jomhuriyyat va afsoon zodāee*, (Repubblicanesimo e disincanto) Teheran, Tarhe No, 2000.
- Hajjarian S., *Si-ye Khordad-e 60, Feqdān Dolat-e Moqtader- Adam-e Esteqrār Jām'eh Madani*, (trad.: Il 30 Khordad '60, mancaza di un governo potente,

mancaza del stabilimento società civile) giornale bimensile di Chashm Andāz Iran, Aprile-Maggio, Teheran, 2002.

- Hall J. A., *Civil Society, Theory, History, Comparison*, USA, Polity Press, 1996.
- Hallaq W. B., *An Introduction to Islamic Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- Hardon Ash T., *The Polish Revolution: solidarity*, London, Granta books, 1991.
- Hirschl R., *The Rise of Constitutional Theocracy*, in Harvard Law Journal, 2008.
- Harris J., *Civil society in British History: Ideas, Identities, Institutions*, Oxford University Press, Oxford, 2005.
- Hāshemi M., S., *Hoquq-e Asāsi-e Jomhuri-e Eslāmi-e Iran* (trad.: Diritto costituzionale della Repubblica islamica dell'Iran), Teheran, Dādgostar, 2002.
- Hāāshemi N. & Postel D., *The People Reloaded: The Green Movement and the Struggle for Iran's Future*, Melvin house publishe, NY, 2010.
- Heath R. L., *Encyclopedia of Public Relations*, VI Sage Publications, 2005.
- Heisey D. R. & Trebing J. D., *A comparison of the rhetorical visions and strategies of the Shah's White revolution and the Āyatollāh's Islamic revolution*, Published online: 02 Jun 2009.
- Heydarian M., *Mardomsālāri, Chālesh-e Sarnevesht Sāz-e Iran* (trad.: Democrazia, La Crisi del Destino dell'Iran), Teheran, Saraee, 2002.
- Hiro D., *Neighbors, Not Friends: Iraq and Iran after the Gulf Wars*, London: Routledge, 2001.
- Hobbes T., *Leviathan*, London, printed for Andrew Crooke, at the Green Dragon in St. Pauls Church-yard, 1651.
- Hodgkinson V. & Foley M. W., *The Civil Society Reader*, Tufts University, London. 2003.
- Hojat M., *La politica dei Jenah di oggi in Iran*, Teheran, Naghsh-e Negar. 2000.
- Hooker R., *Of The Law Of Ecclesiastical Polity, A Critical Edition With Modern Spelling*, a Cura di Arthur Stephen McGrade, book I, Oxford University Press, 1593.
- Hooglund E., *Twenty Years of Islamic Revolution: Political and Social Transition in Iran since 1979*, Syracuse University Press, Syracuse, 2002
- Howell J. Pearce J., *Civil Society and Development: A Critical Exploration*, London, 2001.

- Holliday S., *Defining Iran: Politics of Resistance*. Farnham: Ashgate Publishing Limited. 2011.
- Holliday S., *Khātami's Islamist-Iranian discourse of national identity: A discourse of resistance*, British Journal of Middle Eastern Studies, 2010.
- Jahānbegloo R. *Iran va Moderniteh* (trad.: Iran e la Modernità), Teheran: Goftar, 2001.
- Jahānbegloo R. *Mowj-e Chāhārom* (trad.: la quarta Ondata), Teheran, Nei, 2002.
- *Jahānbegloo R. Reset Dialogues on Civilizations, 2011.*
- Jahānbegloo R. *Liberal Intellectuals in Post-Revolutionary Iran*, Iran Nameh, 27:2-3 (186-192,) 2012.
- Jahānbegloo R., *Chi Comanda in Iran?*, Roma, Espresso, n. 5/2005.
- Jalāipour H. R., *Jonbesh-e Dovvom Khordād*, (trad.: Il movimento di Secondo Khordād) 2000. <http://www.ensani.ir/fa/content/90081/default.aspx>.
- Kadivar M., *Daqdaqe-ha-ye Hokumat-e Dini* (trad.: le Crisi del Governo Religioso), Teheran: Ney, 2000.
- Kadivar M., *Velāyat-e Faqih va Democrazi* (trad.: Il Supremo leader e la democrazia, n. d. a) Teheran, 2002.
- Kadivar M., *Toriye Dolat da Feqh-e Shiyeh*, (trad.: le Teorie dello Stato nel fiqh sciita) Teheran, casa Editrice Ney, 2001.
- Kamāli M. H., *Freedom, Equality and Justice in Islam*. islamic Texts Society. Cambridge, 2001.
- Kamāli M., *Revolutionary Iran, Civil Society and the state in the Modernization Process*, Ashgate, la University of Michigan, 1998.
- Kāmrvā M., *Revolution in Iran: The Roots of Turmoil*, London and New York, Routledge, 1990.
- Kāmrvā M., *The Political History of Modern Iran, From Tribalism to Theocracy*, Westport, Connecticut London, 1992.
- Kāmrvā M., *The Modern Middle East, A Political History Since the First WORLD WAR*, third edition, university of California press, London, 2013-2011.
- Kaldor M. *Global Civil Society: An Answer to War*, Blackerll Publishing Ltd. 2003.

- Kātouziān H., *Mussaddiq and the struggle for power in Iran*, Tauris, London, 1990
- Keddie N. R., *Oil, economic policy, and social conflict in Iran*, SAGE journal, First Published July 1, 1979 Volume: 21 issues.
- Kasravi A., *Bekhānad va Dāvāri Konand*, (trad.: Leggere e giudicare), Teheran, Peymān, 1944.
- Kasravi A., *Tārikhe Mashruteh-e Iran* (trad.: Storia del Costituzionalismo Iraniana), Teheran, Amir kabir, 1984.
- Khasri M., *Rānetjooi va Hasinehāye Ejtemāee-ye Eghtesādi-ye Rāneti*, (trad.: Redditiere e I costi socio-economiche del redditiere), Rapporto di ricerca dell'Istituto di studi strategici. e 2002.
- Keddie N. R., *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Question to Revolution*, New haven, Yale University Press, 1981
- Kātouziān Z., *Education and Revolution in Iran 1979-92*, 1994, in M. Bottery, C. Brock & M., Richmond (Eds) *Politics and Curriculum: proceedings of the 27th Annual Conference of British Comparative and International Education Society*, 11 September 1992, Anaheim: BCH Publications.
- Kātuzian H., *Iran*, UK, OneWorld, 2013.
- Kaviraj S & Khilnani S., *Civil Society, History and Possibilities*, Cambridge university press, 2001.
- Keane, J. *Civil Society and the State: New European Perspectives*, Verso Books, London 1988a.
- Kean J., *Civil Society: Old Images, New Visions*, Stanford University Press, 1999.
- Kean J., *The Media and Democracy*, Polity Press, USA, 1991.
- Kean J., *The Politics of Retreat. The Political Quarterly*, 1990.
- Keddie N. R., *Sayyid Jamāl Al-Afghāni: A political Biography*, Brekeley University of California Press, 1972.
- Keddie N. R., *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*, Yale University Press, 1981.
- Keddie N. R., *Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891-1892*, Frank Cass & Co. LTD. New York, 1966.

- Keddie N. R., *The Roots of the 'Ulama's Power in Modern Iran, in Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500*, Los Angeles: University of California Press, 1972.
- Khātami M. *Tose-e-ye Siāsi, Tose-e- ye Eqtesādi va Amniyat*, (trad.: lo Sviluppo politico, lo sviluppo economico e sicurezza), Teheran, tarh-e No, 2009
- Khātami M., *Goftego-ye Tammadon-hā* (trad.: IL Dialogo delle Civiltà), Teheran, Tarhe no, 1999
- Khātami M., & Mafinezam A., *Hope and challenge: The Iranian president speaks*. Binghamton, N.Y.: Institute of Global Cultural Studies, University of New York at Binghamton, 1997.
- Khātami M., *Eslām, Rouhani-yat, va Enqelāb-e Eslāmi* (trad.: Islam, Il clero, e la Rivoluzione islamica), Teheran: Tarh-e No, 2000.
- Khātami M., *Mardomsālāri* (trad.: Democracy), Teheran: Tarh-e No, 2001.
- Khojasteh Rahimi R. Khātami's election victory was detrimental to Kiyān: An interview with Abdulkarim Soroush, dicembre- 2007, <http://www.drSORoush.com/English/Interviews/E-INT-Kiyān.html>, in persiano <http://drSORoush.com/fa/>
- Khomeini R. M. *Hokumat-e Eslāmi* (trad.: Il Governo islamico, n. d. a), Teheran, Centro culturale della rivoluzione islamica, 1983.
- Khomeini R. M., *Kashf-e asrār* (trad.: la Rivelazione dei Segreti), Qom, editore Zafar, 1944.
- Khomeini R. M., *Sahife-ye Nur*, (trad.: I libri illuminati), Teheran, Centro culturale della rivoluzione islamica, vol. 22. 1989.
- Khomeini R., *Velāyat-e faqih. Hokumat-e Eslāmi* (trad.: Il Governo del Giureconsulto, il Governo islamico) Teheran, editore Golrang, 1978.
- Khosravi, B. *Ahzāb Irani Tudehgarā, Nokhbehgarā, Mowj Savār: Goftegoo bā Saeed Hajjāriān* (Populista, Elitista, "ondata in guida " partiti iraniani: il dialogo con Saeed Hajjāriān) *Nashrieh NāmeH*(1), 2001.
- KhosroKhāvarān F., *The New Intellectuals in Iran*, social compass, 2004.
- Knox T. (ed), *Hegel's Philosophy of Right*, Oxford University Press, 1952.
- Kramer M. *Arab Awakening and Islam Revival*, London, New Brunswick, 1996.
- Kumar Krishnan., *Civil Society: An Inquiry into the usefulness of an Historical Term*, British Journal Of Sociology, 1993, no. 3-44.

- Lanchester F., *Gli strumenti della democrazia: lezioni di diritto costituzionale comparato*, Milano, Giuffrè editore, 2004.
- Lambton Ann K. S., *Theory and practice in medieval Persian government*, London, Variorum, 1980.
- Laslett P. John Locke, *Two Treaties of Government*, second edition, New York and Cambridge, 1965.
- Lawson E. T. & McCauley R. N., *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*, Cambridge University Press, 1993.
- Lewis B., *The Shi'a In islamic History*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- Levers L. Z., *Ideology and Change in Iranian Education*, in book; Education In the Muslim World, Different Perspectives, edited by Rosarii Griffin, Oxford, Uk, 2006.
- Machiavelli N., *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Eundi, Torino, 1949.
- Madani J., *Hoquq-e Asāsi dar Jomhuri-e Eslāmie Iran*. (trad: *Diritto costituzionale della Repubblica islamica dell'Iran*) Teheran, Soroush, 1997.
- Makki H., *Zendegāni-ye Mirzā Taqi Khān Amir Kabir*, Bongah-e Tarjome va Nasre Ketab, Teheran, 1982.
- Mahdavi H., *The Patterns and Problems OF Economic Development in Rentier States: The Case of Iran*, In *Studies in Economic History of the Middle East. From the Rise of Islam to the Present Day*, Edited by: Cook, M. A. London: School of Oriental and African Studies and Oxford University Press, 1972.
- Mahdi A. A., *The student movement in the islamic Republic of Iran*, Journal of Iranian Research and Analysis, 1999, 15(2), 5-32. Mashāyekhi. M. (The revival of the student movement in post-revolutionary Iran. International Journal of Politics, Culture and Society, 2001.
- Maleki M., *Tārikh Enghelāb-e Mashruteh-ye Iran*, (trad.: Storia della Rivoluzione Costituzionale in Iran), Teheran, Elmi, 1984.
- Malcolm Malek Zadeh M., *Tārikh-e Enghelāb-e Mashrutiat-e Iran* (trad.: Storia della Rivoluzione Costituzionale in Iran) , Teheran, Soqrāt , 1954, V.IIIV
- Ma'refat M. H., " Jāme'eh-ye Dini va Jāme'eh-ye madani? (trad.: Società Religiosa o Società Civile?) Andishe Howzeh 4, no.2 1998.

- Ma'rufi A., la Rivista *Garoon*, numero uno, Āzar-1970/1369.
- Marx K., *On the Jewish Question*, in McLellan, D. (ed.), *Karl Marx: Selected Writings*, Oxford, OUP. 1977.
- Marx K., *Critica del diritto statale hegeliano*, a cura di Finelli-Trincia, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1973.
- Marx K. *The Critique of Hegel's Philosophy of Right*, Cambridge U.P. Cambridge, 1970,
- Melfa, D., a cura di Cresti F. Melfa D. Melcangi A., *Spazio Privato, Spazio Pubblico e Società Civile in Medio Oriente e in Africa del Nord*, Giuffrè Editore, Milano 2008.
- Moaddel M., *Social Movements in Iran*, University of Minnesota Press, 1994.
- ModakTruran M. C., *Beyond Theocracy and Secularism: Toward a New Paradigm for Law and Religion*, Mississippi College Law Review, Vol. 27, 2008.
- Moin B. *Khomeini, Life of the Āyatollāh*, I. B. Tauris, London, New york 1999.
- Momen M., *An Intrduction to Shi'ism. The history and Doctrine of Twelve shi'sm*, George Ronal, Oxford. 1985.
- Milani M. M., *The making of Iran's islamic Revolution: from Monarchy to islamic Republic*, Boulder, London: Westviewop, 1988.
- Mosaffa N., *Moshārekāt-e Siāsi-e Zanān dar Iran* (trad.: la partecipazione politica delle donne in Iran), Teheran: Vezarat-e Omoor-e Kharejeh, 1996.
- Mirsepāssi A., *Transnationalism in Iranian Political Thought: The Life and Times of Ahmad Fardid*, NY, Cambridge University Press, 2017.
- Miresepāssi A., *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization Negotiating Modernity in Iran*, Cambridge University Press, 2011.
- Mirsepāssi A., *Political Islam, Iran, and the Enlightenment: Philosophies of Hope and Despair*, UK, Cambridge University Press, 2010.
- Mir Hosseini, Z., & Tapper, R. *Islam and democracy in Iran: Eshkevari and the quest for reform*, London; New York: I.B. Tauris , 2006.
- Mir Hosseini S. M., *Sakhtār-e Dowlat dar Jomhuriye Eslāmi-ye Iran*, (trad.: Struttura del Governo nella Repubblica islamica in Iran, n. d. a), Teheran. 1998
- Mirhosseini Z., and Tapper R., *Islam and Democracy in Iran: Eshkevari and the Quest for Reform*, Library of Modern Middle East Studies, B.Tauris, London 2006.

- Mirzādegi S. *Vaqte faramushi nist*, (trad.: non è il tempo per dimenticare), London. 1995.
- Mohammadi M., *Jame'eh-ye Madani Be Manzaleh Yek Ravesh* (La Società Civile come Metodologia), Teheran: Qatreh, 1997.
- Mohammadi A., *Iran Encountering Globalization, Problems and Prospects*, London, Routledge Curzon, 2002.
- Moslem M., *Factional Politics in Post-Khomeini Iran*, Syracuse University Press, 2002.
- Moussalli A. S., *Modern islamic Fundamentalist discourses on civil society, pluralism and democracy*, Journal Civil Society in the Middle East, v.I, Publisher EJ Brill, 1995
- Mortati C., *Istituzioni di diritto pubblico*, 9 ed., I, Padova, CEDAM, 1991.
- Morbidelli G., Pegoraro L., Reposo A., Volpi M., *Diritto Pubblico Comparato*, Torino, G. Giappichelli, editore, 2009.
- Moshtaghi R., *The Relation between International Law, islamic Law and Constitution Law of the islamic Republic of Iran- A Multilayer System of Conflict?* Max Planck Yearbook of United Nation Law. V. 13, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden/ Boston, 2009.
- Motahari M., *Nezām-e Ghoquq-e Zan dar Eslām*, (trad.: Ordine del diritto sulla Donna nel Islam) Teheran. Motahari.ir libro online.
- Motahari M., *Zan va Masāele Qazāee va Siāsi* (trad.: Donna ed i discorsi giudiziario e politica), Sadrā, Teheran, 2012.
- Movahedi B., *Chālesh-hāye Eshteghāl-e Zanān dar Iran*. (trad.: Le Sfide dell'Occupazione Femminile in Iran), *Hoquqe Zanān*, Farvardin, 2002.
- Naraghi A., *Avahed-ol-Ajjam*, Qom, Markaz-ol-Abhas va Derasate Eslami, 1417 (*hijr*) calendario islamico.
- Nezāmod-Dowleh M., *Il giornale Qānun* (trad.: la rivista della legge), accura di Homā Nātegh, Teheran, Amir kabir, 1984
- Nozari E., *Tārikh-e Ahzāb-e Siāsi dar Iran*, (trad.: Storia dei Partiti politici in Iran, n. d. a), Shiraz, Navid, 2001.
- Nouri A., *Shoukarān-e Eslāh* (trad.: Hemlock per Avvocare la Reforma), Teheran, Tarh-e no, 1999.

- Nabavi N., *Intellectual Trends in Twentieth-Century Iran: A Critical Survey*, University Press of Florida 2003.
- Ommen T. K. *Social Movements, Issues of Identity*, Oxford University Press, New Delhi, 2010.
- Owen R. *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East*, London & New York: Routledge. 1992.
- Pāivandi S., *The Future Of Iran: Educational Reform; Education in the islamic Republic of Iran and Perspectives on Democratic Reforms*, legatum Institute, November 2012.
- Pāyā A. *Muslim Identity and Civil Society: Whose Islam? Which society?* Center for research and Middle East Strategic Studies, An Iranian Quaterly, Vol.3, No.1, 2011.
- Pāydār P. *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran*, Cambridge Middle East Studies, 2011.
- Pearce, J., *Civil Society, the Market and Democracy in Latin America, Democratisation 4(2)*. 1997.
- Pesaran, E., *Iran's Struggle for Economic Independence: Reform and Counter-Reform in the Post-Revolutionary Era*, New York: Routledge, 2011.
- Percy A., *Democrazia Reale: Stato e Società Civile nell'Europa Occidentale*, Italia, Liviana, 1991.
- Petrillo P. L., *Iran*, Bologna, il Mulino, 2008.
- Pinelli C., *Forma di Stato e Forma di Governo, Corso di diritto costituzionale comparato*, Jovene, Napoli, 2009.
- Poulson S. C., *Social Movements in Twentieth-Century Iran, Culture, Ideology, and Mobilizing Framework*, Lexington Books, UK, 2006.
- Predieri A., *Shari'a e Costituzione*, GLF editori Laterza, Bari, 2006.
- Povey T. & Rostami-Povey E. *Women, Power and Politics in 21st Century Iran*, Routledge Publisher, London and New York, 2012.
- Povey E. R., *Trade unions and women's NGOs: Diverse civil society organisations in Iran*, Development in Practice, 2004.
- Rakel E. P., *The Iranian Political elit e, state and society relations, and foreign relations since the islamic revolution*, Amsterdam, 2008.

- Rāvandi M., *Tārikh-e Ejetemāi-ye Iran*, (trad.: Storia della Sociologia Iraniana), V. 3. Teheran, Amire Kabir Publisher, 1975.
- Redaelli R., *L'Iran Contemporaneo*, Roma, Carocci, 2009.
- Rezai Dahti G. M., *Articolo su Iranian Women's Increasing Access to Higher Education but Limited Participation in the Job Market*, Journal Middle East Critique, Volume 20, 2011.
- Rezai Dahti G. M., *The politics of gender segregation and women's access to higher education in the islamic Republic of Iran: the interplay of repression and resistance*, Journal, Gender and Education, 2015.
- Rieffer-Flanagan B. A. J., *Evolving Iran: An Introduction to Politics and Problems in the islamic Republic*, Washington, Georgetown University Press, 2013.
- Rousseau J.J., *Discorso su l'Origine e i Fondamenti della Ineguaglianza*, a cura di Gerratana V., Editori Riuniti 1968.
- Rosanvallon P., *Lo Stato Provvidenza, Tra Liberalismo E Socialismo*, Paris, 1981.
- Rosanvallon P., *La Società Dell'Uguaglianza*, Roma, Perfezione di Corrado Ocone, Castelvecchi Lit Edizione, 2013.
- Rosalie Cole R., "Locke" in *International Encyclopedia of Social Sciences*, New York, 1968; Ebenstein W., Ebenstein A. O., "Locke" in *Great Political Thinkers: Plato to the Present*, Fort Worth, 1991.
- Sabahi F., *Storia dell'Iran 1890-2008*, Milano, Buruno Mondadori, 2009.
- Sahabi E., *Bimhā va Omidhā*, (trad.: Le paure e le Speranze), Hamshahri publisher, 1990.
- Siavoshi S., *Āzādi Melligari dar Iran*, (tard: *Il Liberal nazionalismo in Iran*, n. d. a), Teheran, Centro di studi sull'Islam e sull'Iran, 2001
- Said E. W., *Representations of the Intellectual*, New York, 1994.
- Saikal A., *The Rise and the Fall of Shah*, Prinston University Press, 1980.
- Sajoo A. B., *Civil Society in the Muslim World*, I.B Tauris Publishers, London, 2002.
- Sanasarian E., *Religiuos Minorities in Iran*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Savory R., *Iran Under Safavids*, Cambridge University Press, 1980.
- Seligman A., *L'idea di Societa' Civile*, Garzanti, Italy,1993.

- Shadlu A., *Etelā'āti darbāreh Ahzāb va Jenāhhāy-e Siāsi-e Iran Emrooz* (trad.: Le informazioni su Partiti e Gruppi Politici dell'Iran di Oggi), Teheran, Vozara', 2013.
- Simon R., *Gramsci's Political Thought: An Introduction*, Lawrence & Wishart, London, 1982.
- Schirazi A., *The Constitution of Iran, Politics and the State in the Islamic Republic*, I.B Tauris Publishers, London, 1997.
- Shirāzi M. S., *Majmu'e Safarnāme-hā-ye Mirzā sāleh-e shirāzi*, (trad.: Diario di viaggio di Mirzā Sāleh-e Shirāi) a cura di Gholāmhosseyn Mirzā Sāeh, Khorshidi, Tehran, 1985.
- Sha'bāni G., *Hoquq-e Asāsi-e va sākhtār-e Hokumat-e Jomhuri-e Eslāmi-e Iran*, (trad.: la legge fondamentale e la struttura del governo nella Repubblica islamica Iraniana, n. d. a), Teheran, Istituto di etelā'āt, 1995.
- Shabestari M. M., *Hermeneutic, Ketab va Sonnat* (trad.: Hermeneutica, la Scrittura e la Tradizione) Teheran, Tarh-e No, 2000.
- Shabestari M. M., *Ta'milāti dar Qārat-e Ensāni az Din*, (Riflessioni su una Lettura Umana della Religione), Teheran: Tarh-e, 2000.
- Shabestari M. M., *Imān va Azādi* (trad.: La Fede e la Libertà), Teheran: Tarh-e No, 2000.
- Shahābzādeh Y., *Islamism And Post-Islamism in Iran, An Intellectual History*, palgrave macmillan, oslo, Norway, 2016.
- Shāyegān D. *Cultural Schizophrenia: islamic Societies Confronting the West*, Syracuse university press, 1997.
- Shāyegān D. *Qu'est-ce Qu'une Révolution religieuse*, Alibin Michel, Francia, 1991.
- Shāyegān D., *Afsunzadegi Zadegi, Hoviat-e Ghehel Teke va Tafakor-e Sayār*, (in Lingua Francese: Le regard mutilé - schizophrénie culturelle: pays traditionnels face a la modernité), 1989. Teheran, Farzanruz, 2013.
- Shariati A., *On the Sociology of Islam* edited by Hamid Algar, NY, Mizan Press, 1979.
- Shariati A., *Ommat Va Emmāmat*, Ghalam, Teheran, 1979.
- Shariati A., *Farhang-e Loghat-e Siāsi*, (Trad.: Il dizionario politico, n. d. a), Teheran, casa editrice Galam, 1983.

- Shevlin N., *Journal of Constitutional law*, University of Pennsylvania, Vol.1:2, 1998.
- Shushtari Jazāyeri A., *Tohfatoḷ-Āalam*, Heidar Abād, India, 1801.
- Skocpol T., *Retire State and Shi'a Islam in Iranian Revolution*, Theory and Society, Vol.11, No.3, May,1982.
- Smelser N. J. *Theory of Collective Behavior*, New Tork: The Free Pressof Glencoe, 1962.
- Smelser N.J. and Baltes P. B., *International Encyclopedia OF Social AND Behavioral*, Amsterdam/New York, 2001.
- Soroush A., *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, Oxford University press, 2000.
- Soroush A., *La Riunione del Kiyān per la Società Civile*, il giornale Kiyān, N. 33.
- Soroush A., *Elm Chist, Falsafeh Chist?* (trad.: Che Cosa è la Scienza, che cosa è la filosofia?), Teheran: Sarat, 1989.
- Soroush A. *Qabz va Bast-e Teorik-e Shariat: Nazariyeh Takāmol Ma'refat-e Dini* (trad.: L'espansione e la contrazione della teoria di Shari'a: Analizzare l'evoluzione della conoscenza religiosa), Teheran: Sarat, 1995.
- Soroush A. *Farbeh-tar az Ideolozhi* (trad.: Più sano dell'ideologia), Teheran: Sarat, 1993.
- Soroush A., *Modārā va Modiriyat* (trad.: Tolleranza e Amministrazione), Teheran, Serat, 1997.
- Shorish M., *The islamic Revolution and Education in Iran.*, *Comparative Education Review*, 32 (1): 1988.
- Sung Ho K., *Max Weber's Politics of civil society*, Yonsei University, Cambridge University press, 1991.
- Tabātabāi A., *Eslām-e Shiyeh*, (trad.: l'Islam Sciita, n. d. a.), Isfehan, Edizione Centro di studio e la ricerca per la pubblicazione Ahl-e Beit 1962.
- Tachau F., *Political Parties in the Middle East and North Africa*, Westport, CT: Greenwood Press, 1994.
- Tālibi Najjār Tabrizi A. R., (Tālibov) *Abdoraḥim, Massāelol Hayāt* (trad.: Gli Argomenti della Vita) Tiflis, 1945.
- Taylor C., *Modes of Civil Society*, public culture, 1990 (3/1)

- Taylor C., *Liberal Politics and the Public Sphere*, In: Philosophical Arguments. Cambridge (MA): Harvard University Press. 1995.
- Tiliouine H. & Estes R. J., *The State of Social Progress of Islamic Societies; Social Economic, Political and Ideological Challenge*, USA, Springer, Cited Alireza Alavitabār, Modern intellectual discourse in Iran, *Religious intellectuals in Iran*, Kiyān Journal, N.34, 1997.
- Trentmann F., (ed), *Paradoxes of Civil Society*, New perspective in Modern German and British History, New York and Oxford, 2000.
- Uriel A., *Can't Buy, e Legitimacy, The Elusive and Illusive Stability of Mideast Rentier Regimes*, Journal of International Relations and Development, 2015.
- Yāhaqqi M. J., *Manuale di letteratura e saggistica persiana contemporanea*, a cura di Nedā Āzadeh Kāshāni e Raffaele Mauriello, Roma, Ponte 33 e ISEMO, 2018.
- Yates D. A., *The entire state in Africa, Oil Rent Dependency and Neocolonialism in the Republic of Gabon*, African World Press, Inc. 1996.
- Yazdi E., *Roshanfekri-ye Dini va Chālesh-haye Jadid*, (Intelletuali Religiosi e la Nuova Crisi), Nameh, No. 20, 2002.
- Yaukacheva M., *The Feminist Movement in Persia*, *Central Asian Review*, 1959.
- Yousefi Eshkevari H., *Jām'eh-e Madani, Democrāsi Nokhbeḡān, Manāfe'e Melli*, (trad.: la Società Civile, Democrazia Elite, Interesse Nazionale), 1998.
- Vakil S., *Women and Politics in the Islamic Republic of Iran: Action and Reaction*, NY, Continuum Publishing, 2011.
- Varee S. J., *Moghadamehi Bar Qānun-e Asāsi-ye Iran*, (tard, it: *Introduzione della Costituzione Iraniana*, n. d. a) Ghom, 1989.
- Vercellin G. *Istituzioni del mondo musulmano*, Torino, Giulio Einaudi editore, s. p. a, 2002.
- Vāezi A., *Società Civile, Società Religiosa*, Centro di ricerca culturale e pensiero islamico, 2001.
- Volpi M., *Libertà e autorità, la classificazione delle forme di Stato e delle forme di Governo*, Torino, G. Giappichelli, 2007.
- Walzer M. *The Idea of civil society: A path to social reconstruction*, 1991. Dissent 39, Spring.

- Walzer M. *Liberalism and the Art of Separation*”, in *Political Theory*, Vol. 12, No. 3, Agosto 1984.
- Waszek N., *The Scottish Enlightenment and Hegel’s Account of Civil Society*, Dordrench, Boston, and London, 1988.
- Weber M., *Economia e Società*, Milano, comunità, 1974.
- Zāhedi D., *The Iranian Revolution Then and Now*, Indicators of Regime Instability, US, Westview Press, 2000.
- Zahim. K., *Jebhey-e Melli Iran*, (trad.: Il Fronte Nazionale dell’Iran, n. d. a) Teheran, Irānmehr, 1999.
- Zahedi, D., *The Iranian revolution then and now: Indicators of regime instability*, Oxford, Boulder, Co.: Westview Press. 2000.
- Zanjāni A. A., *Mabāni-ye Andishe-ye Siāsi-ye Eslām (trad.: I fondamenti del Pensiero Politico islamico)*, Teheran, Moaser, 2000.
- Zibākalām S., *Sonnat va Modernism (trad.: Tradizione e Modernità)*, Teheran, Rozaneh, 2013.
- Zibākalām S., *Akshāye Yādegāri ba Jāme’eh-e Madani (tard: Le Foto Memorabili con la Società Civile)*, Teheran, Rozaneh, 2015.
- Zibākalām S. *Mā chegune Mā shodim*, (trad.: Noi Come Siamo Diventati Noi), Teheran, Roozanhe, 1998.
- Zibākalām S., *Moqadamehi bar Enghelāb-e Eslāmi (trad.: Un Introduzione sulla Rivoluzione islamica)*, Teheran, Rozaneh, 2011.

Sitografia

- Si veda gli articoli relativi a Jahānbegloo R., a sito web: Reset Dialogues on Civilizations, <http://www.reset.it/?s=jahanbegloo&submit=Cerca>, 2011.
- Il sito ufficiale del Consiglio dei Ministri, <http://www.moi.ir/Portal/Home/>
- Si veda il sito ufficiale del Consiglio per la risoluzione delle controversie, <http://maslahat.ir/DocLib2/About/History.aspx>
- Si veda Il sito ufficiale della suprema leader, Ali Khamenei, <http://www.leader.ir/langs/fa/?p=contentShow&id=9253>
- Rapporto di Said Hajjarian: http://www.bbc.com/persian/iran/2009/09/090909_john_keane.shtml

- http://www.bbc.com/persian/blogs/2016/04/160408_144_nazeran_rahimi_khomeini_letter
- [Il primo giornale di Eslāhtalabān http://www.yjc.ir/fa/news/4775642](http://www.yjc.ir/fa/news/4775642)
- Si veda i dettagli sul articolo online nel sito web: <http://www.nioclibrary.ir/privatization/040.pdf>
- Si veda la Rivista Mensile online Eqtesādi-Kārāi <http://karayionline.com/privatization-in-the-context-of-time/>
- <http://www.iran-archive.com/start/258>
- <http://hamshahrionline.ir/details/231719>
- <http://women.gov.ir>
- Il sito di ministero intero iraniano <https://www.moi.ir/Portal/Home/Default.aspx?CategoryID=832a711b-95fe-4505-8aa3-38f5e17309c9>
- Si veda le informazioni sul percorso storico del DTV: http://tahkimnews.ir/?page_id=6
- Si veda il sito web di DTV <http://tahkimnews.ir/>
- <http://bonyadrudaki.com/default.aspx?lang=en-US#>
- <http://www.ravennafestival.org/le-vie-dellamicizia-ravenna-Teheran/>
- <http://societageografica.net/wp/it/?s=iran&submit=>
- <http://societageografica.net/wp/wp-content/uploads/2017/11/Cattura1.jpg>
- Si Veda il sito web di Bukhara mag. <http://bukharamag.com/>
- Si Veda Enciclopedia Iranica: <http://www.iranicaonline.org/articles/anjoman-e-ketab-the-book-society-of-iran-was-founded-in-1336-s>
- Si veda l'articolo su sito web, Radio Zamāne: <https://www.radiozamaneh.com/108796> e anche sul sito web Tavāna: https://tavaana.org/fa/Zakeri_Adineh
- Si veda per i numeri pubblicati della rivista Ādine, il portale Olum-e Ensāni, <http://www.ensani.ir/fa/mags/br-adineh/magazines.aspx>
- Si veda il Sito web: <https://lareviewofbooks.org/article/past-present-bridge-ali-dehbashis-bukhara-magazine/>
- [http://Bokhārā mag.com/](http://Bokhārā_mag.com/)

- <http://www.bookcity.org/>
 - si veda il sito web d'università di Bologna:
<http://www.disci.unibo.it/it/eventi/le-affinita-imperfette.-elementi-letterari-ed-artistici-della-cultura-italiana-e-persiana-a-confronto>
 - <http://saadifoundation.ir/fa/index.php>
 - Si veda il sito web di Farhanegestan per i dettagli:
<http://www.persianacademy.ir>
 - si veda Il sito web della radio culturale: <http://radiofarhang.ir/>
 - si Veda Il sito Web <http://miu.ac.ir/?fkeyid=&siteid=1&pageid=140>
Università di Al-Mustafā
-