

HISTORIA MAGISTRA

Rivista di storia critica

N. 2-2009

FrancoAngeli

Della differenza
tra il raccontare
storie
e il fare storia



Direttore: Angelo d'Orsi (Università di Torino).

Consiglio di Direzione: Carmen Betti (Università di Firenze), Alessandra Dino (Università di Palermo), Mirco Dondi (Università di Bologna), Luigi Mascilli Migliorini (Università di Napoli L'Orientale), Guido Panico (Università di Salerno), Gianfranco Ragona (Università di Torino), Alessandro Somma (Università di Ferrara).

Comitato Scientifico: Piero Bevilacqua (Università Sapienza, Roma), Gian Mario Bravo (Università di Torino), Giuseppe Cacciatore (Università di Napoli, Federico II), Paolo Favilli (Università di Genova), Fabio Minazzi (Università dell'Insubria, Varese), Gilles Pécout (École Nationale Supérieure, Parigi), Carlos Petit (Università di Huelva), Armando Petrucci (Scuola Normale Superiore, Pisa), Antonio Prete (Università di Siena), Giovanna Procacci (Università di Modena e Reggio Emilia), José Enrique Ruiz Domènec (Università Autonoma di Barcellona), Georges Saro (Università di Parigi III), Giuseppe Sergi (Università di Torino), Michael Stolleis (Università di Francoforte s. M.), Enzo Traverso (Università di Amiens), Pasquale Voza (Università di Bari).

Redazione Centrale (Torino): Cristina Accornero, Marco Albeltaro, Lorena Barale (Segreteria di Direzione), Duccio Chiapello, Maria Rosa Chiapparo, Francesca Chiarotto, Davide Grasso, Luca Grigoli, Diego Guzzi, Gesualdo Maffia, Daniela Marendino, Franco Milanese, Paola Rivetti, Isabella Rossatto, Giovanna Savant (Segreteria di Redazione), Giacomo Tarascio.

Redazioni locali: in via di costituzione. Saranno indicate prossimamente, anche sul sito.

Tutti gli articoli pubblicati vengono valutati dalla direzione, dalla redazione e da almeno due referee anonimi (peer-reviewed)

Sede: presso Dipartimento di Studi politici - Università di Torino - via Giolitti 33 - 10123 Torino tel. +39 011 6704107 - fax +39 011 6704114

Contatti:
direzione@historiamagistra.it per contattare la Direzione
segreteria@historiamagistra.it per contattare la Segreteria di Redazione
info@historiamagistra.it per informazioni sull'Associazione Historia Magistra

Historia Magistra è parte di un progetto editoriale che comprende anche il sito www.historiamagistra.it e la collana BHM (Biblioteca di Historia Magistra).
Le norme redazionali sono reperibili sui siti www.francoangeli.it e www.historiamagistra.it.

Il logo di Historia Magistra è di ADR SISTEMI
Il progetto grafico di copertina è di Elena Pellegrini
Impaginazione di Imagine

Redazione, amministrazione, distribuzione
FrancoAngeli srl, viale Monza 106, 20127 Milano, tel. 02/2837141
Ufficio abbonamenti: fax 02/2895762, e-mail: riviste@francoangeli.it
www.francoangeli.it
Coordinamento editoriale: Anna Buccinotti (buccinotti@francoangeli.it)

Abbonamenti
Per conoscere il canone d'abbonamento corrente, consultare il nostro sito (www.francoangeli.it), cliccando sul bottone "Riviste", oppure telefonare al nostro Ufficio Riviste (02/2837141) o, ancora, inviare una e-mail (riviste@francoangeli.it) indicando chiaramente il nome della rivista. Il pagamento potrà essere effettuato tramite assegno bancario, bonifico bancario, versamento su conto corrente, o con carta di credito.

L'abbonamento all'annata in corso verrà attivato non appena giunta la notifica dell'avvenuto pagamento del canone.
Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 71 del 20 febbraio 2009 - Semestrale - Direttore responsabile: Angelo d'Orsi - Poste Italiane Spa - Sped. in Abb. Post. - D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) art. 1, comma 1, DCB Milano - Copyright 2009 by FrancoAngeli srl - Stampa: Global Print Srl, Via degli Abeti 17/1, 20064 Gorgonzola (Mi).

Il semestre 2009 - Finito di stampare nel mese di novembre 2009

SOMMARIO

Editoriale

Meglio tardi che mai, Angelo d'Orsi 7



In corsivo

I templari e la Sindone: l'ipotetica della falsità e l'invenzione della storia, Massimo Vallerani 10

Un omaggio a Sergio Romano? Della differenza che corre tra il mestiere di storico e il mestiere di colui che racconta storie, Federico Trocini 18



Tra Storia e Politica

La "leggenda nera" dello stalinismo. Intorno a un dibattito storiografico e ad alcune rese dei conti, Franco Milanese 23



Osservatorio UPS








Toponomastica nostalgica. Il caso Granbassi a Trieste, Claudio Venza 35







Lavori in corso

Tra Sicilia e America: gli "scappati" di Cosa Nostra, Alessandra Dino 47

Reinventando la rivoluzione. La tradizione khomeinista e il dibattito sulla democrazia in Iran, Paola Rivetti 66

	Documenti per la storia del tempo presente <i>"Dietro un muro di ferro". Un reportage dai Territori</i> , Alberto Guasco	85
	Incontri <i>I fucili nelle rotative. «L'Ordine Nuovo», i fascisti, Gramsci, Gobetti. Una conversazione con Andrea Viglongo</i> , Angelo d'Orsi	99
	La cassetta degli strumenti <i>L'etica e le domande dello storico: Bronislaw Baczko</i> , Michel Porret	108
	<i>La responsabilità morale dello storico</i> , Bronislaw Baczko	116
	In rete <i>Un antidoto alla reinvenzione del passato</i> , Maria Rosa Chiapparò	125
	Esperienze <i>La guerra dei matti. Una ricerca su un manicomio di provincia</i> , Massimo Tornabene	127
	<i>Materiali d'officina. Un progetto archivistico e storiografico su uno sciopero in un Paese dove non si sciopera</i> , Nelly Valsangiacomo	135
	Storie di carta <i>Il romanzo (storico) come metafora (del presente). Considerazioni su forma letteraria e ricerca storica</i> , Giuseppe Panella	147
	Piccolo e Grande Schermo <i>Un paese di santi (in TV). Linguaggi della devozione, tra fede e politica, nella televisione pubblica italiana dell'ultimo decennio</i> , Paolo Cozzo	162

	Fermalibri <i>La guerra di Stalin</i> , Annie Lacroix-Riz	169
	<i>Storia "falsa" e libera critica storica</i> , Giuseppe Cacciatore (con una scheda di Armando Petrucci)	173
	Schede <i>Opere di Margaret Macmillan, Marina Caffiero e Micaela Procaccia, Jo Vellacott, Michaela Karl, Simone Duranti, Antoine Garapon, Alessandra Kersevan, Aldo Giannuli, Raimondo Catanzaro e Giuseppe Sciortino</i> , Alex Foti	179
	<i>Produzione propria</i>	189
	Raccolta carta <i>Fontane di bugie</i> , Marco Scavino	190
	Buone e cattive notizie <i>Verso una "democrazia degli archivi"? L'esempio russo</i> , Marco Albeltaro	194
	<i>Minimizzare, oscurare, dimenticare. Dalle scritte fasciste alle aggressioni razziste</i> , Daniela Marendino e Simona Salustri	197
	L'angolo di Aristarco <i>Uno "storico" alla corte del Principe</i>	201
	Gli autori	205

REINVENTANDO LA RIVOLUZIONE. LA TRADIZIONE KHOMEINISTA E IL DIBATTITO SULLA DEMOCRAZIA IN IRAN

Paola Rivetti

Over the last thirty years, a constant work of reinvention of its revolutionary tradition has allowed the Islamic Republic of Iran to survive. The porosity of the institutional system and the flexibility of its revolutionary ideology have given way to the emergence of an intellectual debate which has become increasingly concerned about the question of democracy. The historiography is divided on the features of this debate and the reasons which have led to its development. The author argues that the origin of the democratic discourse lies neither in the appropriation of the Western Liberal model; nor in a deviation from the revolutionary ideology, but rather in an original reinterpretation of the latter. The article explores the essence and the contents of the debate, taking into account its potentials and limits.

Key words: Iran, Democracy, Debate, Revolution, Reformism, Reinvention.
Parole chiave: Iran, democrazia, dibattito, rivoluzione, riformismo, reinvenzione.

Una premessa

Secondo i più attenti osservatori, la complessità è la caratteristica che distingue l'Iran. Paese etnicamente e linguisticamente plurale, eppure con una forte identità nazionale, erede di una civiltà millenaria arricchita da invasioni e ibridazioni, l'Iran vive una condizione di peculiarità in campo politico, linguistico, religioso e storico rispetto al mondo musulmano e ai propri vicini che ne influenza le forme di espressione politica, artistica o di cultura popolare. Si tratta di un Paese socialmente complesso e stratificato, che ha vissuto i processi sociali e politici tipici della modernità; per alcuni versi isolato dal resto della comunità internazionale, l'Iran ne è allo stesso tempo protagonista (REDAELLI, 2008). La stessa natura dello Stato, oggi islamico, presenta numerose ambiguità, sommando elementi tipici delle democrazie moderne (elezioni, separazione e indipendenza dei tre poteri statali) a elementi autoritari (ampi poteri della guida suprema, minore importanza delle cariche elettive rispetto a quel-

le nominali). È a causa di queste contraddizioni che il dibattito sulla democrazia, concetto già polisemico, si è sviluppato all'interno della stessa tradizione rivoluzionaria.

La storiografia, tuttavia, è divisa sulle origini del dibattito sulla democrazia in Iran: v'è chi sottolinea il nesso con la dimensione internazionale, in particolare con la caduta dell'Unione Sovietica e la globalizzazione della retorica democratica e dei diritti umani; altri mettono in luce come le esigenze democratiche siano espresse da una "nascente società civile" contrapposta a uno Stato autoritario e accentratore. Punto in comune tra queste ipotesi è l'idea che vi sia un graduale divorzio tra la società, gli intellettuali, i movimenti sociali da un lato, e la tradizione rivoluzionaria e lo Stato dall'altro lato, ai quali sono preferite posizioni definite «liberal» (GHEISSARI e NASR, 2004, *passim*), in contrasto con la radicalità di quelle rivoluzionarie.

In questo articolo, invece, si sosterrà che l'emersione del dibattito sulla democrazia è avvenuta all'interno della stessa tradizione rivoluzionaria: reinterpretandone i contenuti e sfruttandone le ambiguità, gli intellettuali impegnati nella riflessione democratica hanno operato una reinvenzione dell'ideologia rivoluzionaria, senza abbandonarla o allontanarsene. Gli eventi verificatisi in seguito alle elezioni presidenziali del 2009² sembrano inaugurare una nuova fase nella storia politica della Repubblica islamica. Se questo sistema politico, come verrà sostenuto nel presente saggio, è stato fin dal 1979 caratterizzato da grande flessibilità e dalla capacità di trovare un compromesso tra le diverse anime, centri di potere e correnti politiche interne a esso, gli avvenimenti che si stanno susseguendo paiono invece indicare la volontà da parte di una di queste correnti di imporsi alle altre. Alcuni hanno parlato a questo proposito di «rivoluzione tradita»³, altri di rottura «dell'equilibrio di sistema», quel patto fondamentale tra le fazioni per un sistema ove non vi sono partiti politici istituzionalizzati ma reti informali di potere che «ne svolgono le fun-

1. L'origine del dibattito democratico in Iran è precedente alla rivoluzione del 1979: molti studiosi ne rintracciano la nascita agli inizi del Novecento, con la rivoluzione costituzionale, se non prima. In questo articolo, tuttavia, ci si concentrerà sul dibattito attuale e sui legami di questo con da un lato, la tradizione rivoluzionaria post 1979 e con, dall'altro lato, la retorica liberale egemone dalla fine del mondo bipolare. La ragione di tale scelta è da ricercare nel fatto che, con la Rivoluzione islamica, cambia radicalmente il contesto politico attraverso l'imposizione di una dottrina, la *velayat-e faqih*, che opera una rottura con la tradizione religiosa e politico-religiosa sciita (GUOLO, 2007). Grazie a questi rivolgimenti, le riflessioni politico-teologiche appaiono in seguito al 1979 più feconde e profonde (M. KAMRABA, *Iranian Shiism under Debate*, «Middle East Policy», vol. X, n. 2, 2003, pp. 102-3).

2. L'articolo è scritto in contemporanea a tali avvenimenti (26 giugno 2009).

3. R. REDAELLI, *Teheran, la rivoluzione tradita*, «Avvenire», 25 giugno 2009.



zioni»⁴. Con questa premessa, si specifica che in queste pagine si descriverà e verranno sottolineate dinamiche politiche e storiche cronologicamente collocabili tra l'inizio degli anni Novanta e la fine del primo governo guidato da Mohammad Khatami (2005).

Il dibattito storiografico

Negli ultimi anni sono apparsi numerosi studi che riflettono sulla storia dell'Iran in termini di "transizione alla democrazia" e di "emersione della società civile", essa stessa elemento fondamentale della transizione democratica. Questi processi sono diventati le chiavi di lettura delle vicende contemporanee e individuano parabole di lungo periodo che danno, "hegelianamente", alla storia nazionale una direzione, uno scopo, un fine. La storia contemporanea dell'Iran sarebbe dunque caratterizzata dalla lotta tra società civile, buona e democratica, e Stato, autoritario, ostile alla democrazia e assolutista: il fine ultimo della storia è l'affrancamento della società da questo Stato onnipotente (FARKHONDEH, 2008, pp. 19-20). Essendo l'espressione dei buoni sentimenti e dell'aspirazione alla libertà della società civile, il dibattito sulla democrazia è visto come parte integrante di questo conflitto, nonché prova dell'allontanamento dal massimalismo rivoluzionario verso una posizione "liberale"⁵. Lo Stato è certamente uno dei principali protagonisti della storia del Ventesimo secolo in Iran (ABRAHAMIAN, 2008, pp. 1-7) e, come in molti altri Paesi, esso ha sacrificato le aspirazioni democratiche della popolazione al rafforzamento della propria struttura e all'accentramento del potere. Ma la società intesa come contropotere allo Stato e come sentinella contro le derive autoritarie, definizione che segue la tradizione toquevilliana (BACCARO, 2001, pp. 6-8), è un progetto politico promosso in Iran dai governi riformisti diretti da Mohammad Khatami (1997-2005). Nonostante esistesse già una sfera semi-autonoma di attività sociali, la retorica politica sulla società civile fu introdotta da questi governi, che tradussero "società civile" nella creazione di un gran numero di organizzazioni non governative (ONG) di fatto poco indipendenti dal governo centrale (FARHANG, 1996, pp. 66-68).

4. R. GUOLO, *L'occasione perduta*, «la Repubblica», 23 giugno 2009.

5. Sono esempio di questa linea interpretativa ANSARI, 2000; GHEISSARI e V. NASR, 2006; AZIMI, 2008. Esistono anche opere non di riflessione storica, ma affini alla tendenza storiografica prima individuata, che sono un insieme di documenti per il tempo presente e testimonianza come, ad esempio, YAGHMAIAN, 2002.

L'idea della separazione netta tra società e Stato ha trovato credito in seguito alle vittorie elettorali dei riformisti, i quali han reso la retorica democratica e sulla società civile parte integrante del discorso politico nazionale. Arshin Adib-Moghaddam (2006, p. 669) sostiene che la vittoria elettorale di Mohammad Khatami sia da inserire in un contesto nel quale lo Stato ha perso il monopolio sulla produzione culturale, condizione che ha portato la società iraniana a rendersi autonoma e promotrice di un cambiamento «dal basso». Esistono tuttavia studi che sottolineano come le forme della società civile, ad esempio la stampa o le ONG, siano il risultato della relazione d'interdipendenza esistente tra lo Stato e la società, più che dell'autonomia di quest'ultima. Come notato da Farideh Farhi (2003, pp. 147-48), la moltiplicazione del numero di testate giornalistiche favorevoli alle riforme tra il 1997 e il 2000 non fu il riflesso di una democratizzazione in atto in seno alla società⁶, quanto una misura decisa dal governo, «dall'alto», per creare consenso attorno al suo progetto politico. Similmente Ziba Jalali Naeini (1995), in un articolo sulle ONG femminili, sostiene che fu il governo ad essere il maggior promotore e sostenitore delle stesse organizzazioni. Altri fanno anche notare che la società civile ha avuto più la forma di una speculazione filosofica che di una realtà (SAGHAFI, 1997).

La diffusione del dibattito sulla democrazia, nell'Iran rivoluzionario, è collocabile all'inizio degli anni Novanta, all'ora della fine della guerra fredda. Secondo Reza Sheikholeslami (2000, p. 114), fu grazie alla perdita di centralità politica del *left discourse* che si scoprì in Iran «la democrazia nell'islam». Questo perché, con la caduta dell'Unione Sovietica, i radicali rivoluzionari in Iran, ostili all'Occidente, persero un riferimento importante e rividero le loro posizioni, moderandole e diventando "riformisti" (ABEDIN, 2003). Questa lettura tuttavia sconta un difetto di prospettiva: ponendo troppo in rilievo l'avvenimento internazionale, si perde di vista il fatto che l'allontanamento dalla retorica rivoluzionaria fu minimo, e non vi fu alcuna adozione acritica di concetti della tradizione politica liberale. Inoltre, fu proprio tra le fila degli appartenenti alla sinistra islamica⁷, certo promotori del *left discourse*, affezionati alla

6. Akbar Ganji, giornalista dissidente, ha scritto che «la stampa non crea nulla; il suo contributo è quello di riflettere i lati nascosti della società», «Sobh Emruz», 26 ottobre 2006.

7. Si usano le definizioni "destra" e "sinistra" islamiche come normalmente intese nel dibattito politico in Iran e dalla comunità accademica internazionale (BAKHITIARI, 1996; MOSLEM, 2002). La sinistra islamica sostiene «un'economia centralizzata e la nazionalizzazione delle industrie [...] e vede la rivoluzione come trasformazione sociale, a favore dei più deboli, i *mostazafin*» (BAKHITIARI, 1996, p. 81). Dopo il 1989, la sinistra islamica ha cambiato le proprie posizioni e dato vita al progetto politico del riformismo. La destra conservatrice, invece, sostiene che una trasformazione socia-



retorica degli oppressi, i *mostaz'afin*, allo statalismo e all'anti-imperialismo, che fiorirono le riflessioni sulla necessità di allargare la partecipazione politica; ma ciò fu legato soprattutto a fattori interni, ovvero al mutamento dei rapporti di forza all'interno dell'élite rivoluzionaria in seguito alla fine della guerra con l'Iraq (1980-88) e alla morte di Khomeini (1989), e alla necessità di rafforzare la legittimità del sistema della Repubblica islamica. La dimensione internazionale, cioè il collasso dell'Unione Sovietica, pur rappresentando un evento di eccezionale rilevanza, resta tuttavia, a livello iraniano, un elemento di secondo piano che non ha determinato, da solo, la trasformazione del discorso politico della sinistra islamica. La critica alle politiche economiche liberiste degli anni Novanta, portata avanti dalla sinistra islamica nei confronti di un governo allora a maggioranza conservatrice, fece nascere la consapevolezza, sempre tra le fila della stessa sinistra, della «necessità di riforme politiche volte all'allargamento della partecipazione, alla democratizzazione del sistema e alla rivitalizzazione degli ideali rivoluzionari»⁸.

All'origine del dibattito sulla democrazia: il contesto istituzionale

La Repubblica Islamica d'Iran è caratterizzata dalla presenza di un sistema istituzionale particolarmente complesso, basato su una Costituzione nella quale confluiscono elementi di diverse tradizioni politiche, e spesso in contraddizione tra di loro. La molteplicità dei centri di potere e l'elevato fazionalismo⁹ rendono l'uso strumentale della tradizione rivoluzionaria una caratteristica importante del dibattito politico: richiamandosi all'autentica eredità ideologica della rivoluzione, si possono legittimare posizioni politiche disomogenee. Sicché, la reinvenzione e la rilettura della tradizione rivoluzionaria legittimano,

le a favore dei più deboli non andrebbe a vantaggio della nazione e sostiene l'economia di mercato. Culturalmente, appoggia l'interpretazione ortodossa della religione (BAKHTIARI, 1996). La destra moderna è invece meno preoccupata per l'applicazione ortodossa della religione rispetto al problema dello sviluppo del Paese; favorisce un approccio liberista all'economia e uno Stato minimo (MOSLEM, 2002).

8. Intervista con Abbas Abdi (Teheran, luglio 2008), personaggio politico di primo piano, radicale rivoluzionario (fu tra gli occupanti dell'ambasciata statunitense) e oggi esponente di spicco del fronte riformista. Abdi ha anche un blog personale, <http://ayande.ir> (in persiano).

9. Il termine «fazionalismo» viene normalmente usato (in inglese e in persiano, *faktiunalism*) per indicare il sistema dei gruppi politici in Iran. Non esistendo partiti, i gruppi si organizzano raccogliendosi attorno al consenso rispetto ad alcuni temi. Un politico può infatti aderire informalmente a più fazioni. Bahman Bakhtiari scrive che «Ciò che gli italiani chiamano correntocrazia (in italiano e corsivo nel testo), intendendo fazionocrazia (*factionocracy*), può essere applicato al sistema politico dell'Iran rivoluzionario» (BAKHTIARI, 1996, p. xiii).

ad esempio, il dibattito democratico. Dal punto di vista istituzionale, la definizione di Repubblica islamica presenta delle contraddizioni, ad esempio, rispetto al problema dell'origine della sovranità, se sia divina o popolare; inoltre, il carattere repubblicano è messo in discussione anche dalla teoria della *velayat-e faqih*¹⁰, che dà un'autorità molto ampia alla guida suprema (il *faqih*). V'è chi sostiene che la Repubblica islamica non presenta caratteristiche totalitarie in quanto nasce dalla somma di elementi in essenza diversi, ovvero nasce dalla commistione di istituzioni religiose (la guida, il consiglio dei guardiani, l'assemblea degli esperti) e secolari (il Parlamento, il governo, il potere giudiziario) (ZUBAIDA, 1997). Inoltre, l'élite dirigente ha al suo interno orientamenti politici disomogenei. Nemmeno il clero è compatto nel sostenere i fondamenti ideologici della Repubblica stessa: l'Ayatollah Ali Montazeri e l'Hojattoeslam Hasan Yusefi-Eshkevari, ad esempio, denunciano l'attuale interpretazione autoritaria dell'istituzione della guida suprema e la concentrazione di potere nelle sue mani. Altri, come l'Hojattoeslam Mohsen Kadivar, mettono in luce come il mandato politico del *faqih* non trovi alcun riscontro nella teologia e nella storia dello sciismo¹¹. Alla Repubblica islamica, in più, manca un partito di massa unico e una popolazione irreggimentata secondo criteri di uniformità.

I principi repubblicani contenuti nella Costituzione sono numerosi: l'amministrazione e il governo della società dipendono dal voto popolare, l'elezione del leader è indirettamente popolare¹²; gli uffici rappresentativi (Parlamento, presidenza della Repubblica, governo) hanno durata limitata nel tempo; il leader è sottoposto al controllo dell'assemblea degli esperti e, come il presidente della Repubblica e tutti i ministri, è politicamente responsabile di fronte al popolo (HASHEMI, 1995). Inoltre, secondo la Costituzione il leader è uguale agli altri cittadini ed è politicamente e legalmente responsabile delle sue scelte, come enunciano gli articoli 111 e 142 (HAFEZIAN, 2003). Tuttavia, le istituzioni della Repubblica islamica non sono sempre indipendenti dal potere della guida: alcune di esse sono sottoposte al suo controllo, come accade per il potere giudiziario, per gli organi di propaganda e per le Forze armate. In

10. Sintericamente, si tratta della dottrina religiosa e giuridica proposta da Khomeini per giustificare il governo del clero, fondamento della Repubblica islamica d'Iran. Nell'islam infatti gli *ulema* conoscono la legge, e la interpretano. In virtù della conoscenza della legge, i religiosi sarebbero i migliori governanti possibili.

11. Cfr. le opere dell'Ayatollah Ali Montazeri (vedi di seguito) e dell'Hojattoeslam Mohsen Kadivar, reperibili sul sito personale www.kadivar.com. Vedi anche l'intervista a Kadivar sul quotidiano «Rah-e No», 1 agosto 1998, e il suo volume *Hokumat-e Velai*, Teheran, Nashr Nay, 1998.

12. Il *rahbar*, o leader o guida suprema o *faqih*, è eletto da un'assemblea chiamata «degli esperti», che a sua volta è eletta dalla popolazione.



più esistono organi a carattere religioso che estendono il proprio potere sulle istituzioni elettive: è il caso del consiglio dei guardiani, che approva le leggi votate dal Parlamento e le candidature per le elezioni. Metà dei membri del consiglio dei guardiani sono nominati dalla guida stessa. La Repubblica islamica, quindi, è un sistema complesso che si compone di elementi derivanti da diverse tradizioni storico-politiche. Questa porosità è l'elemento che offre lo spazio necessario alla reinterpretazione delle basi fondanti del regime. Accanto ai margini offerti dall'apparato istituzionale, negli anni si sono sviluppate delle "zone grigie" nelle quali i diversi gruppi politici hanno trovato modo di proporre nuovi discorsi e nuove forme dell'agire.

Il contesto storico-politico

Nonostante i conflitti, l'élite rivoluzionaria conservò l'unità fino alla morte di Khomeini e alla fine della guerra. La situazione di emergenza nazionale e la figura carismatica di Khomeini riuscirono a dare coesione alla Società del Clero militante (*Jahme-ye Rohannyiat-e mobarez, Rohannyiat* in seguito) sopravvissuta allo scioglimento del Partito Repubblicano Islamico (1987). Nel 1988, tuttavia, un gruppo si staccò da *Rohannyiat* per andare a formare un'altra organizzazione, l'Associazione dei Chierici militanti (*Majma-ye Rohaniyan-e mobarez, Rohaniyan* in seguito). La rivoluzione aveva nell'indipendenza nazionale e nella giustizia sociale i suoi fondamenti; a farli propri fu soprattutto la sinistra islamica, *Rohaniyan*, che occupò durante la prima decade i posti di potere con il favore di Khomeini, e che realizzò il progetto d'islamizzazione del Paese¹³. Altra caratteristica della sinistra islamica era la sua totale fedeltà al capo supremo, che riteneva investito di un mandato divino.

In seguito alla morte di Khomeini, fu l'Ayatollah Ali Khamenei, ostile alla sinistra, ad essere designato come leader supremo. Alla presidenza della Repubblica fu eletto l'Ayatollah Ali Akbar Hashemi Rafsanjani (1989-1997). Khamenei, con l'aiuto di Rafsanjani, riuscì ad emarginare la sinistra islamica dai posti di potere (consiglio dei guardiani, assemblea degli esperti, organi di controllo della propaganda, le potenti fondazioni pie)¹⁴. Le fazioni, a questo

13. Vedi nota 4.

14. Il termine *bonyad* (letteralmente: fondazione) indica istituzioni semi-indipendenti dal governo che controllano grandi quantità di denaro, che non sono obbligate a dichiarare al governo e che non compaiono nel budget annuale, e che sono in grado di influenzare la politica interna. Sono controllate dal leader direttamente, che ne nomina i vertici.

punto, riconsiderarono le loro posizioni politiche in base ai mutati rapporti di potere. L'Hojattoeslam Mehdi Karrubi, sostenitore del carattere divino (non popolare) dell'investitura del *faqih* e candidato alle elezioni presidenziali del 2005 e del 2009, in seguito alla nomina del conservatore Khamenei alla leadership, dichiarò al contrario che la scelta del successore di Khomeini avrebbe dovuto essere condivisa direttamente col popolo (MOSLEM, 2002). In risposta alla destra islamica, che sosteneva una forma assoluta di *velayat* (*velayat-e motlaqeh*, ovvero la tutela assoluta del leader supremo), non sfuggì l'ironia del fatto che

quando l'Imam (Khomeini) era vivo, la sinistra (islamica) accettava la *velayat-e faqih* come principio primo del sistema. Infatti, essa ha affrontato con coraggio chiunque lo mettesse in discussione. In seguito alla morte dell'Imam, tuttavia, la sinistra ha cominciato lentamente una metamorfosi, avanzando altre ipotesi come la distinzione tra la "sovranità dal basso" e la "sovranità dall'alto"; come se il principio della *velayat-e faqih* fosse sparito con la dipartita dell'Imam [...] senza contare il fatto che tra gli amici della sinistra ve ne sono alcuni che addirittura si posizionano al di là del principio detto, credendo che uno Stato liberale o secolare sia meglio¹⁵.

Nonostante fossero stati negli anni Ottanta i sostenitori del progetto di islamizzazione del Paese e del potere assoluto per il *faqih*, fu tra le fila di *Rohaniyan*, cioè della sinistra islamica, che le richieste di apertura del sistema e di allargamento della partecipazione si svilupparono, come effetto dell'isolamento patito negli anni Novanta e della necessità di rifondare le proprie credenziali politiche dopo le posizioni sostenute durante gli anni Ottanta. Furono sempre loro a dar vita al progetto politico riformista concretizzatosi poi nei due mandati presidenziali di Khatami.

Molte furono le cause della trasformazione dei radicali rivoluzionari in riformisti: «il nostro immaginario politico non funzionava più e, dopo aver sacrificato tante vite nella rivoluzione e nella guerra, non avevamo raggiunto i nostri obiettivi, ovvero una società di eguali. Il popolo era stanco. Insomma, dovevamo cambiare tattica e discorso politico per sopravvivere a questa crisi»¹⁶.

Ad accelerare questi cambiamenti contribuirono anche le trasformazioni demografiche e sociali. La popolazione aumentò da 27 milioni di persone nel 1976 a 53 milioni nel 1996. L'alfabetizzazione triplicò tra il 1976 e il 1996 e questo dato fu riflesso nel numero di accessi all'università; inoltre, tra il 1995

15. Mohammad Javad Larijani, intervento su «Sobh», 25 luglio 1995 (cit. in MOSLEM, 2002, pp. 230-31).

16. Intervista con A. Abdi.

e il 1999 il numero di studentesse superò per la prima volta quello degli studenti maschi¹⁷. Questa generazione, i “figli della Repubblica islamica”, si distinguevano dai propri genitori per il fatto di non aver partecipato alla rivoluzione e quindi di non aver vissuto i processi di socializzazione politica tipici della generazione precedente. Un sondaggio condotto nelle università nel 2002 mostra queste profonde differenze. Nella facoltà delle università di Teheran e di Qom (sede quest’ultima delle maggiori scuole teologiche del mondo sciita), soltanto il 2% degli studenti intervistati ha associato i termini “politica” e “religione” (HESHMATZADEH, 2002). Risultati simili furono dati da un altro sondaggio, condotto nel 2004, secondo cui solo il 5,1% di 855 studenti intervistati ha sostenuto che «la religione è quello che predica il clero» (RAJABZADEH, 2004, p. 131). In breve, le trasformazioni demografiche imposero al regime la necessità di trovare nuove strategie di legittimazione; allo stesso tempo le trasformazioni politiche, avvenute in particolare dal 1989 in poi, contribuirono a mutare profondamente le alleanze e i temi della retorica politica. È questo il quadro, politico e sociale, che bisogna focalizzare per contestualizzare la rinascita del discorso democratico nell’Iran rivoluzionario.

Democrazia e tradizione rivoluzionaria

Il dibattito sulla democrazia in Iran si confronta innanzitutto con l’eredità del pensiero di Khomeini: accanto alla Costituzione e alla teoria della *velayat-e faqih*, il khomeinismo è fondamentale elemento di legittimazione. Solamente una piccola fetta di studiosi ha definito Khomeini come un personaggio dal pensiero flessibile. Uno di loro scrisse che considerare Khomeini un fondamentalista è impossibile, poiché il fondamentalismo implica

inflexibilità religiosa, purezza intellettuale, tradizionalismo politico (Khomeini invece è) un populista, termine associato con l’adattabilità ideologica e la flessibilità politica [...]. Il khomeinismo dovrebbe essere visto come un movimento politico flessibile che esprime anche problematiche socio-economiche, non soltanto come una crociata religiosa ossessionata dai testi scritturali, dalla purezza spirituale e dal dogma teologico (ABRAHAMIAN, 1993, p. 2).

Khomeini era un *mullah* eterodosso dalla personalità complicata e sfumata, con opinioni progressiste sulla modernizzazione, la promozione delle scienze e

17. Tutti questi dati sono disponibili sul sito del Centro Statistico Iraniano (*Marzokuz-e Amare Iran*), www.sci.org.ir.



delle arti, e attaccò gli altri *mullah* che avevano invece posizioni retrograde. In seguito alla rivoluzione egli seppe rivedere alcune sue idee allo scopo di mantenere l’unità della nazione e dell’*élite* rivoluzionaria, come quando insistette sulla dicitura “Repubblica islamica” anziché “governo islamico” per allargare il consenso attorno al suo progetto politico¹⁸. Le idee di Khomeini, nonostante vengano di solito descritte come anti-moderne, sono in realtà figlie della modernità politica e della politicizzazione diffusa prodotta dalle riforme dello *Shah*¹⁹. Esse accordano un’importanza centrale all’azione del popolo che, proprio grazie alla rivoluzione, si autodeterminò e prese coscienza del proprio peso, vivendo i processi di emancipazione tipici della modernità politica. Tuttavia, per ciò che concerne la democrazia, Khomeini espresse opinioni contrastanti. Da un lato, infatti, definiva il popolo come un infante, immaturo e capriccioso, ma d’altro canto sosteneva e rivendicava il diritto di questo a scegliere il proprio futuro e a combattere per esso (HAFEZIAN, 2003).

Il rapporto del popolo col *faqih*, carica che si legittima attraverso elementi carismatici e politico-religiosi, è similmente ambiguo. Si è messo bene in luce come il governo islamico abbia non solamente delle funzioni di amministrazione, ma anche il dovere morale di portare il popolo alla felicità (SIAVOSHI, 2007), da raggiungere, appunto, attraverso l’ubbidienza alla legge divina: in questo senso, il ruolo dato al popolo appare essere passivo, limitato al dovere di attenersi al dettato dei rappresentanti di Dio in terra e del *faqih* (KHOMEINI, 1981). Eppure, lo stesso Khomeini (1999) dichiarò che «ogni membro della nazione ha il diritto e il dovere di criticare il leader, il quale deve trovare una risposta convincente ad ogni critica. Se fallisce in questo, egli allora agisce contro la sua responsabilità istituzionale e perde automaticamente la sua posizione di leader» (p. 409). Questa dichiarazione è stata utilizzata da Karrubi, una volta nominato assistente e consigliere della guida suprema Khamenei, come “avvertimento”; e anche da un noto dissidente oggi residente negli Stati Uniti, per provare l’illegittimità della posizione di Khamenei (GANJI, 2005).

La centralità della figura e del pensiero di Khomeini è rintracciabile trasversalmente agli schieramenti e alle fazioni. Nel dibattito sulla democrazia rappresenta un riferimento continuo e costante. Negli atti del primo congresso

18. Tra le monografie su Khomeini, si veda ad esempio B. MOTZ, *Khomeini: Life of the Ayatollah*, Londra, St. Martin Press, 1999.

19. Il rapporto con la modernità ha interessato tutto l’islam politico, indipendentemente dalla collocazione geografica: si veda ad esempio I. LAPIDUS, *Islamic Revival and Modernity. The Contemporary Movements and the Historical Paradigms*, «Journal of the Economic and Social History of the Orient», vol. 40, n. 4, 1997, pp. 444-60.

so del partito Mosharekat (2001), principale formazione riformista, le lettere di denuncia dei soprusi subiti (chiusure arbitrarie dei giornali, arresti dei propri membri) e quelle a sostegno dei progetti riformatori sono accompagnate sempre dal confronto con la figura dell'Imam e col suo pensiero. Coloro che si oppongono al processo delle riforme e che si mostrano intolleranti verso altre opinioni sono accusati di deviare dal vero pensiero di Khomeini e dall'autentica tradizione rivoluzionaria (pp. 47, 52, 54, 69).

L'Ayatollah Ali Montazeri è stato il "delfino" di Khomeini fino al suo arresto, a seguito della denuncia delle esecuzioni che avevano come vittime i disidenti politici. Nel suo *Democrazia e Costituzione* (2000), l'Ayatollah Montazeri sottolinea la necessità di una riforma dell'istituzione della *velayat-e faqih*, che dovrebbe essere depoliticizzata e depotenziata per lasciare più spazio di azione alle istituzioni elettive, come il Parlamento e il governo. Per legittimare queste dichiarazioni, egli scrive che «l'Imam Khomeini ha sempre enfatizzato il ruolo del popolo e delle elezioni come espressione della volontà del popolo, del carattere repubblicano della Repubblica islamica e ha sempre sostenuto che [...] il popolo è il solo padrone della rivoluzione. Ha sempre dichiarato queste sue posizioni apertamente e ha agito nell'interesse collettivo» (par. 7). Criticando la *velayat-e faqih*, Montazeri sottolinea che l'Imam Khomeini ha sempre favorito un leader supremo la cui azione fosse limitata dalla legge:

l'Imam, durante un'assemblea a Teheran il 22 ottobre 1979, disse che non dobbiamo aver paura della *velayat-e faqih*. Il *faqih* non cerca di opprimere il popolo; se lo facesse, non sarebbe adatto ad assumere quel ruolo istituzionale. Questa è la posizione dell'islam, poiché nell'islam è la legge che governa, e non esiste dittatura. Così la *velayat-e faqih* è contro la dittatura (par. 3).

Discutendo la possibilità di riformare la Costituzione (allo scopo di rivedere i poteri dati al leader), Montazeri ricorda il discorso di Khomeini al cimitero Behesht-e Zahra, a Teheran, durante il quale Khomeini affermò che «il destino di ogni nazione è determinato dalla volontà del suo popolo» (par. 4).

Il riferimento alla religione in quanto elemento di libertà e di autodeterminazione è particolarmente visibile nei discorsi e nell'approccio politico dell'ex presidente riformista Mohammad Khatami, che opera una rilettura "moribida" della religione e dei fondamenti della Repubblica islamica. Infatti, la religione è vista come unico mezzo per liberare l'uomo dalle catene del determinismo e delle costrizioni materiali. In campo politico la libertà è innanzitutto libertà di opporre, e lo Stato deve garantire ai cittadini la possibilità di esprimere il proprio pensiero critico (cfr. KHATAMI, 2000) attraverso la partecipazione. Esistono solo due limiti alla libertà di espressione, quello dato dai fon-



damenti dell'islam e dalla legge dello Stato. L'elemento chiave dell'idea di democrazia di Khatami è la partecipazione, che si esprime nella capacità e nel dovere degli uomini e delle donne di agire sul proprio destino. Il diritto alla partecipazione è quindi inalienabile, e Khatami cerca di espanderlo, garantirlo anche alle donne, ovviamente facendo riferimento alla posizione di Khomeini per giustificare la sua mossa.

Nel pensiero dell'Imam Khomeini, nonostante la sua natura religiosa, l'uomo (*ensan*, letteralmente essere umano) possiede il diritto di determinare il proprio destino: non è, cioè, un essere solamente tenuto ad obbedire a ordini che gli arrivano dall'alto. Questo diritto è universale, ovvero non appartiene solamente a un segmento della popolazione, cioè agli uomini, ma appartiene a tutti, anche alle donne (KHATAMI, 2001, p. 177).

La responsabilità delle istituzioni di fronte al popolo è un altro elemento importante della posizione di Khatami. Nel libro *Islam, libertà, e sviluppo* (1999), egli scrive che

[...] resistere contro l'autoritarismo è uno dei doveri sacri del presidente della Repubblica, dovere che porta l'attenzione su un altro punto, ovvero la distribuzione del potere nella società. La legittimità del governo arriva dal voto del popolo [...] esso deve essere frutto della partecipazione, dev'essere rappresentativo e soprattutto perseguibile dalla legge dello Stato. Il governo islamico è il servo del popolo e non il suo padrone, ed è responsabile verso la Nazione in ogni circostanza²⁰.

Uno dei maggiori problemi dell'idea di "democrazia islamica" come propugnata dai riformisti iraniani è legato alla questione della sovranità. In *Selezione dai discorsi del presidente* (2000), Khatami affronta questo tema.

Il governo islamico, di per sé, non ha una forma predefinita; esso rispecchia i desideri della società musulmana, la sua identità e il suo credo. In una società musulmana, quindi, le caratteristiche della democrazia sono peculiari rispetto al resto delle democrazie nel mondo. L'essenza della democrazia è che il potere appartiene al popolo. Nel nostro contesto, la questione è quanto direttamente esso appartenga al popolo: il popolo non è la sola fonte del potere, questo in realtà appartiene a Dio, che a sua volta lo ha delegato al popolo. Questa è la versione islamica della democrazia, riconosciuta dalla rivoluzione, descritta nella Costituzione, enfatizzata dall'Imam (Khomeini) e approvata dal leader supremo (pp. 44-45).

20. Cito dal discorso di Khatami al Parlamento durante la cerimonia di investitura della presidenza della Repubblica, pubblicato sul quotidiano «Iran News» (9 febbraio 1999); quindi in KHATAMI, 1999.



Tuttavia, Khatami insiste sul fatto che «secondo l'Imam, il popolo, le persone ordinarie e Dio non sono opposti l'uno all'altro. L'Imam non ha paura del fatto che Dio possa essere preoccupato se la gente partecipa attivamente alla politica e alla vita sociale, [...] la sovranità popolare non è contraria alla sovranità assoluta di Dio sul popolo e sull'universo intero» (KHATAMI, 2001a, p. 173). L'idea di democrazia di Khatami è radicata anche nel concetto di governo della legge e di negoziazione dell'apertura del sistema "dal basso", attraverso la partecipazione popolare; questo progetto, però, si è scontrato con i limiti imposti dalla Costituzione e dalla legge stessa e con la difficoltà di innescare realmente questo processo. Khatami ebbe un ruolo fondamentale nel popolarizzare e diffondere il dibattito sulla democrazia e sulla necessità di "apertura" del sistema, riaffiorato dalla fine degli anni Ottanta, ma che era allora di esclusivo appannaggio di circoli intellettuali.

Potenzialità e limiti di un dibattito

La retorica democratico-riformista iraniana, tuttavia, fu più efficace nel creare un immaginario politico che nell'ottenere reali cambiamenti del sistema. Le difficoltà incontrate dai riformisti nell'attuare il loro progetto politico furono sia di ordine istituzionale, sia di realizzazione pratica.

Charles Tilly (2004) ha osservato che le democrazie e gli Stati autoritari si differenziano tra loro perché nelle democrazie è il governo della legge a prevalere; in Iran fu proprio il governo della legge ad essere il maggior ostacolo a un'evoluzione in senso democratico del sistema politico. Durante i primi due anni del Governo Khatami, il ministero della Cultura, controllato dall'Ayatollah Mohajerani, licenziò permessi per 168 nuove pubblicazioni²¹; ma, a partire dal 2000, la magistratura, controllata dai conservatori oppositori delle riforme, impose la cessazione di numerose pubblicazioni. In una sola notte, 14 testate furono chiuse e molti giornalisti furono arrestati con l'accusa di mettere a repentaglio la sicurezza nazionale²². Accanto alle interdizioni di pubblicazione, si verificarono episodi ancor più gravi, come omicidi politici e arresti.

Dal punto di vista retorico, l'esperienza del riformismo è riuscita a rendere egemoni concetti ed espressioni che hanno creato un immaginario politico originale. Cardini di tale immaginario sono categorie interpretative come "società civile", "democratizzazione" e "governo della legge", concetti di per sé

scivolosi, le cui interpretazioni possono servire fini diversi. Si è ricordato che, ad esempio, «lo Stato usa l'idea della società civile per promuovere i suoi progetti di mobilitazione e "modernizzazione"; gli islamisti, invece, la usano per accaparrarsi uno spazio nell'arena pubblica; e gli attivisti e gli intellettuali indipendenti la usano per espandere i confini della libertà individuale» (BELLIN, 1994, p. 509). Altri concetti (come l'idea di partecipazione, o di democratizzazione, o di diritti umani) impiegati dalla retorica democratico-riformista risultano essere potenzialmente esposti alla medesima strumentalizzazione.

Altro esempio è la confusione sull'espressione "movimento riformista" (*jonbesh eslahat*), la cui natura, composizione, evoluzione non è mai stata investigata né precisata. Tale espressione è stata considerata infatti "auto evidente": «si tratta di una realtà frammentata, alla quale mai nessuno ha dato una definizione. Tuttavia, si tratta di qualcosa di immediatamente comprensibile», conferma l'Hojattoeslam Yusefi-Eshkevari²³. Lo stesso approccio è rilevabile per ciò che concerne anche altre tra le parole chiave promosse dai governi di Khatami: "governo della legge" (*hokumat-e qanun*), "cambiamento" (*avaz*), e persino "riforma" (*eslah*) restano espressioni molto usate ma in modo ideologico, più che esplicativo.

La forza delle retoriche politiche è di «sedurre, in ogni senso: affascinare, piacere, far sognare, ma anche ingannare, allontanare da una corretta interpretazione della realtà» (RIST, 2003, p. 2). Pur dichiarandosi libero da ideologie, il movimento riformista ha paradossalmente imposto una visione ideologica del riformismo stesso: l'operazione di democratizzazione dal basso è stata in realtà guidata dall'alto, la proliferazione della stampa è stata una strategia per la creazione del consenso, il rafforzamento della società civile si è tradotto nella creazione di ONG da parte del governo²⁴. In questa "lontananza tra teoria e pratica" si rileva uno dei limiti maggiori dell'esperienza del riformismo post rivoluzionario in Iran.

Conclusioni

Pur non volendo discutere alcuna teoria sulla democrazia, si è cercato di mettere in evidenza come il discorso democratico in Iran sia stato potenziato dal-

23. Intervista con Yusefi-Eshkevari (Firenze, giugno 2009).

24. Su questo argomento si veda la rivista «Goftogu», di cui sono già stati citati alcuni articoli, e anche *Qanun-e Asasi va Astarin-e vijeghi-ye Davvom-e Kbordad*, «Cheshmandaz-e Iran», 2, 1998; pp. 22-24, che discute in prospettiva critica il "governo della legge" come indicato e promosso nella retorica politica riformista.

21. «Irna» (Islamic Republic News Agency), 27 agosto 1999.

22. «International Herald Tribune», 24 aprile 2000.



la rivoluzione e come, sotto la successiva spinta del 1989, si sia rinvigorito, ma sempre e comunque mantenuto entro i limiti dell'ideologia rivoluzionaria. Il discorso democratico ha una base islamista, e come tale è legato alla rivoluzione: esso non rappresenta un momento di rottura con il passato, anzi, secondo alcuni, ne è il naturale sviluppo, vista la necessità del regime di legittimarsi in un contesto mutato a trent'anni dalla rivoluzione (AMUZEGAR, 2004). Questo mostra come nel contesto iraniano tale dibattito sia poco legato alla tradizione liberale, nonostante esistano punti di contatto, e come sia il risultato di un necessario aggiornamento ideologico che l'élite rivoluzionaria rinnova da trent'anni, a fronte dei cambiamenti sociali e di costume avvenuti e susseguiti nella Repubblica islamica.

Riferimenti bibliografici

- Abedin M., 2003, *The origins of Iran's reformist elite*, «Middle East Intelligence Bulletin», vol. 5, n. 4. Versione elettronica disponibile al sito www.meib.org, consultato in data 18 giugno 2008.
- Abrahamian E., 1993, *Khomeinism. Essays on the Islamic Republic*, Londra, I.B. Tauris.
- Id., 2008, *A History of Modern Iran*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Adib-Moghaddam A., 2006, *The pluralistic momentum in Iran and the future of the reform movement*, «Third World Quarterly», vol. 27, n. 4, pp. 665-74.
- Amuzegar J., 2004, *Khatami. A folk hero in search of relevance*, «Middle East Policy», vol. XI, n. 2, pp. 75-93.
- Ansari A., 2000, *Iran, Islam and democracy. The politics of managing change*, Londra, Royal Institute for International Studies.
- Azimi F., 2008, *The Quest for democracy in Iran. A century of struggle against authoritarian rule*, Cambridge, Harvard University Press.
- Baccaro L., 2001, *Civil society, NGOs, and decent work policies. Sorting out the issue*, Geneva, International Institute for Labour Studies.
- Bakhtiari B., 1996, *Parliamentary politics in revolutionary Iran*, Gainesville, Florida University Press.
- Bellin E., 1994, *Civil society. Effective tool of analysis for Middle East policy?*, «Political Science and Politics», vol. 27, n. 3, pp. 509-11.
- Cavatorta F., 2006 (a cura di, con F. Volpi), *Democratization in the muslim world. Changing patterns of authority and power*, Londra, Routledge.
- Farhang O., 1996, *Ideoloji sadati az demoknasi*, «Goftogu», n. 14, pp. 59-70.
- Farhi F., 2003, *Improvising in Public. Transgressive politics of the reformist press in postrevolutionary Iran*, in Nabavi N. (a cura di), *Intellectual trends in twentieth-century Iran. A critical survey*, Gainesville, Florida University Press, 2003, pp.147-79.
- Farkhondeh S., 2008, *Société civile en Iran. Mythes et réalités*, Paris, L'Harmattan.
- Ganji A., 2005, *Letter to Ayatollah Montazeri*; in <http://freeganji.blogspot.com/2005/07/letter-to-ayatollah-montazeri.html> (consultato il 19 dicembre 2008).

- Gellner E., 1981, *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gheissari A. e Nasr V., 2004, *Iran's Democracy Debate*, «Middle East Policy», vol. XI, n. 2, pp. 94-106.
- Idd., 2006, *Democracy in Iran. History and the Quest for Liberty*, New York, Oxford University Press.
- Guolo R., 2007, *La via dell'Imam. L'Iran da Khomeini a Ahmadinejad*, Roma, Laterza.
- Hafezian M.H., 2003, *A Theoretical Approach to the Relationship between Republicanism and Islamicity in the IRI's system*, «Discourse», vol. 4, n. 3-4, pp. 145-70.
- Hashemi M., 1995, *Constitutional Law of the Islamic Republic of Iran: General Principles and Fundamentals of the System*, Teheran, Shahid Beheshti University Press.
- Heshmatzadeh M.B., 2002, *A Survey of Political Attitudes of Iranian University Students*, «Discourse», vol. 4, n. 1, pp. 87-116.
- Jalali Naeini Z., 1995, *Doulati ia gheir-e doulati? Negah be tajrobe-ye daftar-e hambangi sazmanba-ye gheir-e doulati zanan dar Iran*, «Goftogu», n. 10, pp. 97-108.
- Jehbe Mosharekat, 2001, *Ta kongre dovom. Bianteha-ye va movazab-e jehbe Mosharekat Iran Eslami*, Teheran, Jehbe Mosharekat Iran Eslami.
- Keddie N., 1983, *Iranian Revolutions in comparative perspective*, «American Historical Review», n. 88, pp. 579-98.
- Kedourie E., 1992, *Democracy and arab political culture*, Washington D.C., Washington Institute for Near East Policy.
- Khatami M., 1999, *Islam, liberty and development*, Birghampton, Institute of Global Cultural Studies.
- Id., 2000, *Gozideh Sokhanraniba-ye ra'is jomhuri darbare-ye touseh eqsetadi va amniat*, Teheran, Tahr-e Nou.
- Id., 2001a, *Ehyagar-e haqiqat-e din: Majmoeh Maqalat*, Teheran, Zekr.
- Id., 2001b, *Goftogu-ye Tamaddon-ba*, Teheran, Tahr-e Nou.
- Khomeini R., 1981, *Islam and Revolution. Writings and declarations of Imam Khomeini*, Berkeley, Mizan Press.
- Id., 1982, *Safehi-ye Nour*, Teheran, Center of Cultural Documents of the Islamic Revolution.
- Id., 1999, *Safehi-ye Imam*, Teheran, Institute for the Compilation and the publication of Imam Khomeini's Word.
- Montazeri A., 2000, *Democracy and Constitution*. Testo disponibile al sito: www.montazeri.com, consultato in data 19 dicembre 2008.
- Moslem M., 2002, *Factional politics in post-Khomeini Iran*, New York, Syracuse University Press.
- Rajabzadeh A., 2004, *University and religion in Iran. A Survey on the State University of Teheran*, «Discourse», vol. 5, n. 4, pp. 107-38.
- Redaelli R., 2008, *Why selective engagement? Iranian and western interests are closer than you think*, Policy Analysis Brief, The Stanley Foundation.
- Rist G., 2003, *The history of development. From western origins to global faith*, Londra, Zed Books.
- Sadowsky Y., 1997, *The new orientalism and the democracy debate*, in Beinlin J. e Stork J. (a cura di), *Political Islam. Essays from Middle East report*, Berkeley, University of California Press, 1997, pp. 33-50.

Saghafi M., 1997, *Novandishan-e dini va ma'azal-e jome'-ye madani*, «Goftogu», n. 15, pp. 115-21.

Shariati A., 1980, *Fatima is Fatima*, Teheran, The Shariati Foundation.

Sheikholeslami R., 2000, *The Transformation of Iran's political culture*, «Critique», vol. 9, n. 17, pp. 105-33.

Siavoshi S., 2007, *Ayatollah Khomeini and the contemporary debate on freedom*, «Journal of Islamic Studies», vol. 18, n. 1, pp. 14-42.

Tilly C., 2004, *Social movements. 1768-2004*, Boulder, Paradigm Publisher.

Vahdat F., 2002, *God und Juggernaut. Iran's intellectuals encounter with modernity*, New York, Syracuse University Press.

Van Engeland-Nourai A., 2004, *Iran. Civil society versus judiciary. A struggle for human rights*, Harvard, Cornell Law School LL.M. Series.

Yaghmaian B., 2002, *Social change in Iran. An eyewitness account of dissent, defiance, and new Movements for rights*, Albany, Suny Press.

Zubaida S., 1997, *Is Iran an Islamic State?*, in Beinin J. e Stork J. (a cura di), *Political Islam* cit., pp. 103-19.



Foto 1 - Manifestazione a favore dei prigionieri politici (Gianluca Iazzolino, 2005)



Foto 2 - Interno di una redazione giornalistica (G. Iazzolino, 2005)



Foto 3 - Università di Teheran (G. Iazzolino, 2005)

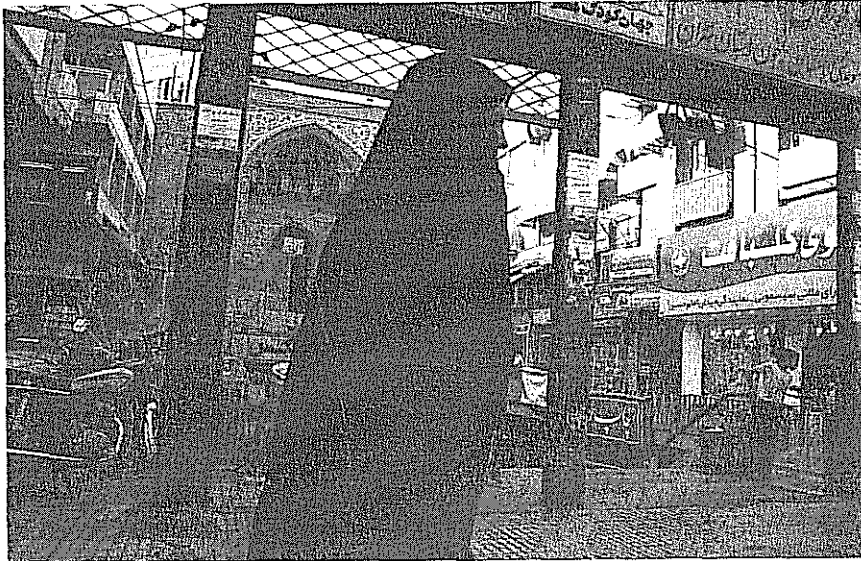


Foto 4 - Bazar di Teheran (G. Iazzolino, 2005)



Foto 5 - Una casa del tè a Teheran (G. Iazzolino, 2005)

"DIETRO UN MURO DI FERRO". UN REPORTAGE DAI TERRITORI

Alberto Guasco

This is a reportage of last August's journey into the West Bank. It speaks about the "iron wall" in which, in 1923, Zeev Jabotinsky – father of the right-wing Revisionists-Zionists movement – considered necessary to confine the arabic population.

It speaks of the cities and villages: Aboud, Qalqilya, Taybeh, Ramallah, Bir Zeit, Betlemme, At-Tuwani and Hebron. Of meetings with its people: Michel Sabbah, the patriarch of Jerusalem; priests from Aboud, Taybeh and Gaza; doctors at the Palestinian Medical Relief Society in Qalqilya; agronomists at the Palestinian Agricultural Development Association; attorneys-at law at the Mandela Center; embroiderers at the Palestinian Melchite Embroidery Center; violinists at Ramallah's music school Al Kamandjati; theologians at the Al-Liqa Center; nuns at the Bethlehem Charitas Baby Hospital, and ordinary families from Bethlehem and Jerusalem.

It pretends only to be a direct encounter with the faces and voices of the Palestinian people.

Key Words: West Bank, wall, check-point, Jerusalem, water, olive trees.

Parole Chiave: West Bank, muro, check point, Gerusalemme, acqua, ulivi.

Chissà in quanti, e per quanti motivi, hanno scritto «io amo Israele». Lo scrivo anch'io.

Amo il deserto del Negev con gli *wadi* screpolati, il vento bollente e le sorgenti improvvise dalla roccia. La depressione del Mar Morto con i

blocchi di sale che fanno bianche le rive. La Galilea, greggi di pietre e di basalto attorno al lago di Tiberiade. Il confine col Libano, boschi e contraforti di roccia scabra come i volti dei drusi che lo abitano. I porti del Mediterraneo, in cui le onde accavallano

Il presente reportage è frutto del Pellegrinaggio di Giustizia 2009 (1-8 agosto 2009) organizzato da Pax Christi (www.paxchristi.it) nei Territori Occupati. Ringrazio tutti i pellegrini che, direttamente e no, hanno partecipato alla stesura di questo pezzo.