



Negli anni che precedono e seguono la Rivoluzione Iraniana, l'esperienza delle restrizioni libertarie e delle esclusioni di genere motiva tentativi di fuga e riconquista di un'autodeterminazione. Le ondate migratorie, perlopiù verso Europa e Stati Uniti, lentamente erodono il calco delle censure, tramutando il primo esilio in patria in una condizione diasporica instabile, contrassegnata da "stati del tra" e prove confuse di (auto)definizione. Il lavoro di Giulia Valsecchi aspira ad abbattere una parete del "muro invisibile" sollevato attorno alle opere di alcune autrici iraniane espatriate – quali Azadeh Moaveni, Firoozeh Dumas, Nahid Rachlin e Porochista Khakpour – di differente retaggio e generazione. In linea con il pensiero brechtiano, che dà forma al teatro epico basato sullo straniamento, vengono presi in esame romanzi e *memoirs* con l'intento critico di considerare lo straniamento anzitutto come distanza d'osservazione tesa alla riscrittura identitaria. Le oscillazioni e gli sdoppiamenti del sé sembrano così predisporre ogni autrice alla revisione permanente del proprio stato di esule, ogni trama è riletta come drammatizzazione "visibile" di identità in transito.

GIULIA VALSECCHI ha conseguito il titolo di dottore di ricerca in Studi Umanistici Interculturali presso l'Università degli Studi di Bergamo, dove è attualmente assegnista. Prosegue inoltre – lo dimostra la fitta produzione saggistica – la sua ricerca sulla letteratura iraniana e femminile d'esilio, affiancandola a progetti di didattica laboratoriale e scrittura drammaturgica.

Giulia Valsecchi IDENTITÀ IN TRANSITO

Giulia Valsecchi

IDENTITÀ IN TRANSITO
Prove di riscrittura del sé
nella memorialistica e narrativa femminile
irano-americana



**UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI BERGAMO**



Collana della Scuola di Alta Formazione Dottorale

- 2 -

Collana della Scuola di Alta Formazione Dottorale

Diretta da Paolo Cesaretti

Ogni volume è sottoposto a *blind peer review*.

ISSN: 2611-9927

Sito web: <https://aisberg.unibg.it/handle/10446/130100>

Giulia Valsecchi

IDENTITÀ IN TRANSITO
Prove di riscrittura del sé nella memorialistica e
narrativa femminile irano-americana



Università degli Studi di Bergamo

2018

Identità in transito : prove di riscrittura del sé nella memorialistica
e narrativa femminile irano-americana / Giulia Valsecchi. – Bergamo :
Università degli Studi di Bergamo, 2018.
(Collana della Scuola di Alta Formazione Dottorale; 2)

ISBN: 978-88-97413-29-5

DOI: [10.6092/978-88-97413-29-5](https://doi.org/10.6092/978-88-97413-29-5)

Questo volume è rilasciato sotto licenza Creative Commons
Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0



© 2018 Giulia Valsecchi

Progetto grafico: Servizi Editoriali – Università degli Studi di Bergamo
© 2018 Università degli Studi di Bergamo
via Salvecchio, 19
24129 Bergamo
Cod. Fiscale 80004350163
P. IVA 01612800167

<https://aisberg.unibg.it/handle/10446/130129>

Dedica

A quarant'anni dallo scoppio della Rivoluzione Iraniana, dedico questo volume alle libertà senza corpo e alle parole femminili, che recano il simbolo di una rinascita e di un'identità ancora da conquistare tra Iran e Occidente.

Ringraziamenti

Desidero ringraziare la Prof.ssa Flaminia Nicora per la supervisione generale di questo lavoro, contraddistinto da diverse fasi di confronto inerenti sia la metodologia d'approccio critico, sia la selezione dei testi in esame.

Ringrazio inoltre sentitamente il Prof. Michele Brunelli per l'affiancamento nella ricostruzione dello scenario storico e geopolitico sotteso alle opere.

Un ringraziamento particolare va infine a tutti coloro che, durante la stesura, mi hanno sostenuta con suggerimenti, critiche e osservazioni.

“We are not precise people

We are not precise people

*We measure our duration by ambiguous clocks
and count our blessings in forgotten numerologies*

*Our memories have decayed
through
the collective alchemy of our enemies’ memories [...]*”

Laleh Khalili

Indice

Introduzione	1
 Capitolo 1. La Rivoluzione Iraniana tra volti, origini e conseguenze	9
1.1 Le fonti e le premesse: tra elitarismo e <i>agreement</i>	9
1.2 Il re, l'ideologo e il santo.....	23
1.3 Trionfi e derive lungo la rotta del khomeinismo	33
1.4 Il conflitto Iran-Iraq: i malanni della “guerra imposta” e gli ultimi fuochi della Rivoluzione	47
 Capitolo 2. Identità in diaspora: dislocazione e radicamento tra Iran e America.....	62
2.1 Diaspora ed esilio nell'era della modernità globale	62
2.2 Origini e dialettiche transnazionali della diaspora iraniana.....	68
2.3 Nostalgia, trauma e memoria di un sé riscritto	82
2.4 La lingua e il suo doppio: tra perdita e mediazione.....	93
 Capitolo 3. “Lost between”: testimonianza e humor di una coscienza doppia.....	99
3.1 Tra indagine e compromesso: due strategie di riscrittura	99
3.2 Azadeh Moaveni e la cronaca di una liberale ambivalenza	103
3.3 La sdrammatizzazione del sé secondo Firoozeh Dumas.....	121
 Capitolo 4. “You look different, you look Western”: traiettorie identitarie di marginalizzazione e convivenza	141
4.1 Una diaspora incompiuta: tra estraneità personale e collettiva	141
4.2 Nahid Rachlin e il soliloquio di un'identità sospesa	144
4.3 Disillusioni e latenze nella corallità tragica di Poroehista Khakpour	162
 Conclusione.....	182
Bibliografia	186
Indice dei nomi	206

Nota sulla traslitterazione

Per i termini persiani – e, in alcuni casi, arabi – coerentemente con i testi originali, si è scelto di fare riferimento al sistema di traslitterazione adottato dalla rivista scientifica *Eurasian Studies*.

Tuttavia, per l'onomastica (anzitutto dei personaggi storici contemporanei, ormai noti anche ai non specialisti) e per la toponomastica (nei casi in cui la dizione riportata dai più accreditati atlanti geografici si discosti dalla trascrizione persiana), si è preferito avvalersi della dizione stabilita per convenzione, fatta eccezione per talune occorrenze di cui si è ritenuto necessario specificare tra parentesi la traslitterazione scientifica.

Si tenga infine presente che il lessico neopersiano di derivazione araba prevede che l'accento cada normalmente sulla sillaba finale della parola.

Introduzione

Questo lavoro prende le mosse da un marcato interesse personale e di ricerca per la costruzione del sé nella letteratura femminile della diaspora pre e post-rivoluzionaria iraniana. Le fasi che precedono e seguono la Rivoluzione del 1979 sono segnate, infatti, da crescenti restrizioni delle libertà, da prassi di confinamento del ruolo sociale e culturale femminile che determinano l'esodo di un'alta percentuale della popolazione iraniana, e femminile in particolare.

Quello che ad oggi ricorre nelle testimonianze di autrici iraniane espatriate come “il primo esilio in patria”, prosegue dunque fino a che l'opportunità di emigrare consente il passaggio da uno stato di censura, altrimenti detto di esilio interno, a una condizione di emancipazione o esilio esterno. Ne consegue che la produzione letteraria femminile tra Iran e Occidente è contrassegnata da un senso di transitorietà e confusione identitaria che permea anche la collocazione ibrida comunemente assegnata alle opere di scrittrici irano-americane quali Azadeh Moaveni, Firoozeh Dumas, Nahid Rachlin e Porochista Khakpour¹ al centro di questa analisi.

I paradigmi della teoria postcoloniale², che evidenziano questioni di appartenenza e identità culturale, sono gli stessi cui si ricorrerà per esplorare le argomentazioni di genere e d'esilio proprie delle autrici summenzionate. In particolare, è obiettivo di questo lavoro approfondire le ambiguità d'interpretazione letteraria e, allo stesso tempo, confutare i pregiudizi attorno alla cosiddetta alterità femminile mediorientale, e persiana in particolare.

Le generalizzazioni dell'immaginario occidentale nei confronti di una geografia politica associata al terrore e alla negazione dei diritti tendono, di fatto, ad appiattire la complessità delle istanze che contraddistinguono la condizione femminile. A tali prassi di sovrasemplificazione replica apertamente il lavoro di artiste visuali espatriate, che trasmettono un immaginario in contrasto con le tipizzazioni del femminile velato e rappresentano una premessa essenziale a questo percorso di ricerca.

Nelle loro opere è possibile cogliere la messa in atto di una protesta, che mira ad acquisire un'autorità culturale e resiste a operazioni di livellamento. Spiccano, a riguardo, alcune serie fotografiche che riportano l'iscrizione di versi poetici su corpi femminili vietati allo sguardo dalla

¹ Da questo momento, i nomi delle autrici verranno riportati sempre secondo la traslitterazione editoriale corrente e anglofona. [In aggiunta, si segnala che tutti i riferimenti a fonti sitografiche – che, in quanto tali, non presentano numerazione di pagina – sono riportati in bibliografia completi della data di accesso ai contributi citati, mentre a piè pagina, per maggiore uniformità redazionale, recano autore e cronologia].

² Tale assegnazione viene più volte contestata da studiosi di storia e cultura persiana, in quanto non comprovata nelle tappe di espansione e declino dell'impero persiano da episodi di effettiva colonizzazione. Si preferisce pertanto, in accordo con tali posizioni, fare riferimento ad alcuni capisaldi della teoria postcoloniale per trarne temi e metodologie di approccio critico.

cultura islamica³. Il femminile si fa cioè schermo provocatorio di figurazioni orientaliste e il velo è la sublimazione di un silenzio, ma anche un confine che rende conto di un oggetto del desiderio proibito.

Questa narrazione visiva ha orientato la scelta letteraria verso testi che affrontano il conflitto con l'Occidente secondo una precisa distanza o confine autoriale, dove la parola si sostituisce al velo (*"speaking as"*). Il velo permane però come simbolo di una parete invisibile o, come scrive Milani, di un *"portable wall"* (Milani, 1992, xii) lentamente abbattuto per mezzo della scrittura, metafora che rimanda all'urgenza delle autrici in diaspora di rispondere a imperialismi culturali retti sulle opposizioni di modernità e tradizione.

L'analisi si è così indirizzata a chiarire le ragioni di una letteratura iraniana e femminile d'espatrio volta a mediare tra le memorie di un passato persiano fatto di riti e linguaggi in traducibili, e un presente legittimato da nuove adozioni e contaminazioni linguistico-culturali. Attraverso lo studio di antologie, interviste e contributi critici, si è scelto di scandagliare il rapporto tra frammentazione della coscienza nazionale iraniana e riabilitazione letteraria di un sé femminile spesso viziato dall'omologazione.

Ciò ha permesso di incentrare la ricerca su autrici quali Moaveni, Dumas, Rachlin e Khakpour, accomunate da una dialettica interiore ed estetica di equilibri precari, non facilmente circoscrivibili entro una logica di pensiero binaria, che le vorrebbe costrette a dover scegliere tra la celebrazione dell'impero persiano e l'erosione della sua memoria culturale. I processi di revisione scritta delle discontinuità del sé femminile tra Iran e America hanno suggerito invece una possibile comparazione con il linguaggio scenico.

Se, infatti, per scrittura drammaturgica si intende una composizione della e per la scena, la stessa composizione implica una grammatica basata sulla nascita e la metamorfosi di personaggi, sulle loro relazioni e i conflitti che si ritengono assimilabili alle trasformazioni del sé. Di fatto, all'interno della letteratura femminile irano-americana vi sono narrazioni contraddistinte da uno stato di sospensione indotto da un esilio forzato o volontario, e chi scrive rimanda al contempo al ruolo di osservatore e drammaturgo in cerca di un'identità più compiuta o di un equilibrio tra molteplici direzioni.

Più in dettaglio, l'io narrante, che risente di esperienze di separazione e spaesamento, rende esplicite le domande sull'identità servendosi di una convenzione di lingua, stile, registro e lessico concordati tacitamente con il lettore come all'interno di una cornice teatrale: attraverso tale

³ Si pensi, per esempio, a *Women of Allah* (1993-1997) dell'artista Shirin Neshat, forse la collezione fotografica più emblematica e nota in tal senso.

convenzione, prende vita la drammatizzazione (o riscrittura) degli atti pubblici e personali di ogni vicenda.

A questo riguardo, partendo dallo sdoppiamento dell'autore/esule, che si osserva e tramuta l'esperienza dell'esilio in narrazione, si è riconosciuto nel metodo brechtiano fondato sullo straniamento (o *Verfremdungseffekt*, "effetto di distanza") un procedimento utile a interpretare i posizionamenti duplici della produzione letteraria irano-americana femminile. Nello specifico, lo straniamento è prossimo al disorientamento e all'estraneità della diaspora (*defamiliarization*), ma rimanda anzitutto alla distanza scelta da chi scrive per convocare il lettore/spettatore a una partecipazione attiva.

Le intermittenze della condizione d'espatrio – più volte divisa tra Iran dell'idealizzazione o della distruzione post-rivoluzionaria e America della sopravvivenza o delle promesse di realizzazione – si riverberano inoltre nel gergo teatrale che distingue tra mimesi e distanza critica (o, sempre in termini brechtiani, "epicizzazione"). La prima richiama una rappresentazione fedele o naturalistica (mimetica), la seconda si riferisce allo spostamento (o decentramento) della drammatizzazione allo scopo di evitare un'immedesimazione scontata, convertendo anzi quest'ultima nella riflessione, o meglio, nell'induzione dello spettatore al ragionamento.

Si rilevano, parimenti, prassi di convivenza diasporica mimetiche (o imitative) dell'Occidente o di distanziamento e arroccamento in una cultura d'esilio devota al bagaglio linguistico e culturale persiano. In termini letterari, si osservano due tensioni che informano perlopiù un genere memorialistico e autobiografico negato per secoli in Iran: la prima propende verso l'assimilazione culturale, la seconda si identifica nella difesa dell'identità culturale nativa.

La confluenza di fattori emulativi e pulsioni più conservative è anche all'origine dell'ibridazione letteraria dei testi scelti: il parametro di distanziamento o straniamento brechtiano contribuisce a chiarire, pertanto, il carattere composito di una scrittura femminile tesa anzitutto alla ricerca del sé tra Iran e America.

A differenza, tuttavia, di quanto accade nel teatro epico, non è esclusa un'immedesimazione da parte del lettore/spettatore: se, più precisamente, il *memoir* trae spunto da un racconto soggettivo, quest'ultimo condiziona anche la ricezione testuale, innescando un possibile coinvolgimento emotivo, che si aggiunge alla partecipazione più riflessiva.

Accolto con favore in Occidente sotto forma di testimonianza, al *memoir* declinato come cronaca di subalternità femminile persiana, risponde una varietà di restituzioni letterarie delle istanze traumatiche e nostalgiche. Si aggiunge l'attitudine a fare del ricordo un motivo d'ispirazione, ma anche il messaggero delle obliquità di una condizione "ai limiti dell'identità [...] tra maschera e immagine" (Curti, 2006, 12). Proprio l'"essere tra" o *in-between* consegna al lettore l'ossessione del

passato e la volontà di un riallineamento identitario, da cui derivano modalità di reinvenzione di un sé che si racconta “*as a foreigner in a foreign language*” (Milani, 1992, 13).

La prima analisi svolta su alcune delle autrici nominate ha però messo in luce controversie di non facile soluzione. Se difatti si assiste, da un lato, all'accusa rivolta da studiosi ed espatriati a una letteratura che distorce la contemporaneità iraniana ed è distante dal suo retaggio storico e culturale, dall'altro, emerge la contestazione che lega il successo mondiale riscosso da alcuni *memoirs* irano-americani (primo fra tutti, *Reading Lolita in Tehran* di Azar Nafisi) a una visione passiva dell'identità femminile persiana.

L'intento iniziale di limitare lo studio a narrazioni percorse da confusioni identitarie come preconditione di scrittura, si è pertanto precisato nell'investigazione delle incongruenze di quello “spazio del ‘tra’”⁴ o squilibrio tra stati di isolamento e di assimilazione diasporica.

A questo riguardo, l'accostamento di firme conosciute nel panorama letterario irano-americano, come Moaveni e Dumas, ad autrici meno dibattute, come Khakpour e Rachlin, pressoché assenti nell'editoria e negli studi diasporici italiani, ha concesso di mettere a fuoco strategie narrative che rivelano risposte eterogenee agli sdoppiamenti del sé. In tale senso, in questo percorso d'esame narrativo e memorialistico, si è preferito consolidare il raffronto per orientamenti contrari e duplici nell'esito di drammatizzazione del sé, tralasciando invece risposte letterarie più univoche e meglio ascrivibili a dibattiti inerenti il nazionalismo delle scritture.

Si sono individuati rimescolamenti dei ruoli tra chi scrive, chi narra e chi prende parte all'azione: tre funzioni spesso coincidenti con l'identità dell'autore, che si fa io narrante che ricorda, ma è anche protagonista sotto falso nome di intrecci narrativi. Se, in proposito, tecniche di adattamento o riscrittura pertengono al procedimento drammaturgico, esse si riflettono nella letteratura irano-americana femminile attraverso il riposizionamento di personalità ed episodi del vissuto delle scrittrici. È l'effetto di quella distanza che osserva e rimodella il sé servendosi di traslazioni spazio-temporali e capovolgimenti di funzioni, come avverrebbe in un copione teatrale.

Si è tenuto conto necessariamente di una transizione linguistica, dietro cui si sono acuite stratificazioni sociali e culturali e, con esse, dispute sulla perdita dell'identità nativa. Il ricorso all'inglese come “lingua franca” consente alle scrittrici l'uscita dal silenzio e, al tempo stesso, fa da ponte tra le culture iraniana e americana. Si evidenziano poi tecniche di *code-switching*, che inframmezzano stilemi e segmenti di lingua persiana appresi dalla nascita o mutuati da sistemi di comunicazione orale.

⁴ In particolare, prendendo in prestito da Curti la volontà di rintracciare le sproporzioni relative alla letteratura femminile della dislocazione diasporica, si mira a scandagliare il caso irano-americano come altra condizione di una scrittura che “è a un tempo sopravvivenza e resistenza, [...] lotta contro invisibilità e silenzio” in Curti, 2006, p. 11.

Inoltre, la mancata uniformità diacronica di alcune vicende, prive di una consequenzialità documentata, si affianca a fluttuazioni dei codici espressivi. La frattura tra inglese della formazione e persiano d'educazione familiare fa i conti con il diverso portato generazionale diviso tra istinto di preservazione e imitazione occidentale, ma talvolta anche con difficoltà d'uso della lingua d'origine.

Il principio scenico del calarsi in una parte, principio in cui si ritrovano sia l'operazione memorialistica, sia quella più narrativa, si manifesta perciò anche nel riposizionamento linguistico delle autrici prese in esame. Esso contempla l'uso della lingua inglese come rassicurazione e sicuro obiettivo editoriale, da cui discendono anche variazioni esotiste, che servono i contrasti di una letteratura indirizzata a un pubblico in gran parte occidentale.

In proposito, l'intenzione di sondare le singole mozioni di lingua e appartenenza ha permesso di segnalare la presenza di concessioni neo-orientaliste in alcune delle opere analizzate. Sono immagini e tropi di un'eredità persiana dove il velo islamico, emblema della costrizione femminile, compare più volte accanto a un giardino persiano simbolo d'infanzia e rifugio mistico.

Tuttavia, per comprendere a fondo le origini della diaspora femminile iraniana e delle ambivalenze tra esotismi e nuovi innesti culturali che percorrono le narrazioni, si è ritenuto fondamentale ricostruire la loro genesi a partire da una prospettiva storica, concentrata attorno al trentennio che abbraccia origini e sviluppi della Rivoluzione Iraniana (1977-79), fino alla nascita del movimento di opposizione successivo alla rielezione dell'ex presidente Maḥmūd Aḥmadīnejād (2009)⁵.

In particolare, la parabola temporale che a distanza di circa vent'anni dalle politiche altalenanti di Moḥammad Rezā Šāh decreta l'ascesa al potere assoluto di Khomeynī e la proclamazione del governo islamico, ha visto rafforzarsi l'adesione della scrittura femminile e diasporica iraniana al genere autobiografico. Quest'ultimo si conferma dunque anche storicamente quale mezzo espressivo di elezione di un immaginario in bilico tra tradizione persiana e modernità occidentale.

È emersa poi l'urgenza di comprendere più a fondo le disgregazioni interne alla popolazione iraniana, contesa tra la decisione di restare in patria e la propensione a prendere parte alle ondate della diaspora pre e post-rivoluzionaria, soprattutto verso Europa e Stati Uniti. Sono state chiamate in causa le demarcazioni reali e immaginate di patria e casa, a confronto con la pluralità delle definizioni di diaspora ed esilio, nel contesto di una modernità globale dalle frontiere etniche, culturali e linguistiche continuamente rimodellate.

⁵ L'accento è al fenomeno di protesta denominato "*Green Movement*" cui si farà più preciso riferimento nel primo capitolo e a cui, nel 2009, il rieletto governo Aḥmadīnejād risponde con arresti di massa. L'eredità del movimento – di cui la eco mondiale della morte della giovane dimostrante Neda consegna il sacrificio e la memoria di altre vite – come ricorda Foltz, continua a tutt'oggi nel segno della resistenza alla repressione, da intendersi in questa sede anche come mozione culturale e letteraria: "*The Green Movement eventually disappeared from the streets, but its ideals continued to serve as a symbol of opposition and hope for change*". Foltz, 2016, p. 120.

In senso più specifico, dallo studio della diaspora come fenomeno di dispersione e deterritorializzazione⁶, sono affiorate dialettiche transnazionali che motivano la nascita e la diffusione di narrazioni incentrate sul bisogno di custodire un'idea di *Iranianness*, o unicità iraniana, e al tempo stesso di adeguarsi al modello occidentale (*Americanness/Westernization*) in risposta a decentramento e marginalizzazione.

L'esame dei processi di rielaborazione nostalgica e post-traumatica, ha poi consentito di confermare il carattere drammatico presente nei generi legati alla memorialistica. Nel concetto di latenza come intervallo del trauma, prima della sua rielaborazione, si è potuto identificare un senso di provvisorietà, che racchiude circostanze di perdita e assenza, da cui dipendono drammatizzazioni diversificate di ruoli, nomi e luoghi.

Il passaggio successivo è stata allora la scelta di mettere a confronto le autrici secondo traiettorie divergenti di drammatizzazione/riscrittura del sé⁷. Strategie di scrittura diversificate restituiscono l'eterogeneità degli stati di alienazione e di reinterpretazione delle latenze, così come degli stereotipi maturati su entrambi i fronti iraniano e americano.

In tale senso si è deciso di porre per primo il raffronto tra la prosa analitica di Azadeh Moaveni (Palo Alto, 1976 –) e l'umorismo lieve di Firoozeh Dumas (Abadan, 1965 –). La difficoltà di rispondere a un senso d'estraneità – derivante, per Moaveni, da un'appartenenza di seconda generazione e, per Dumas, da una nascita iraniana seguita da un trasferimento prima temporaneo, poi definitivo negli Stati Uniti – rinvia a un dualismo culturale e linguistico dovuto all'impossibilità di definizioni univoche dell'identità tra Iran e America.

Il senso persistente di interrogazione del sé proviene a Moaveni da un'identità *hyphenated* (o “del trattino”): un tratto comune anche alle altre autrici proposte, accanto allo smantellamento della nostalgia diasporica. Analogamente, Dumas riduce al minimo ogni riferimento nostalgico, mentre colleziona aneddoti famigliari a metà tra i ricordi d'infanzia iraniana e una più matura affiliazione americana. Nella predilezione di Moaveni per un registro di cronaca, e nell'ironia che informa la

⁶ Per il concetto di deterritorializzazione, si fa perlopiù capo alle tesi di Appadurai nell'ambito di una riflessione che tiene conto della disgregazione interna al fenomeno diasporico e di un'economia globale sempre più prostrata da disuguaglianze, nonché dall'erosione degli stati-nazione a favore di reti di mercato e trasmissione culturale transnazionale: “*It is in the fertile ground of deterritorialization, in which money, commodities, and persons are involved in ceaselessly chasing each other around the world, that the mediascapes and ideoscapes of the modern world find their fractured and fragmented counterpart. [...] Deterritorialization affects the loyalties of groups (especially in the context of complex diasporas), their transnational manipulation of currencies and other forms of wealth and investment, and the strategies of states. The loosening of the holds between people, wealth, and territories fundamentally alters the basis of cultural reproduction*” in Appadurai, 1996, pp. 38-49.

⁷ Si precisa, in proposito, la volontà di escludere i pur densi contributi poetici della diaspora femminile irano-americana per coerenza d'analisi testuale circoscritta a narrativa e memorialistica.

scrittura di Dumas, si sono riconosciute in definitiva le ragioni per avvicinare due rotte memorialistiche opposte⁸.

Così, il soggettivismo che spicca nel romanzo pioniere della narrativa irano-americana femminile – *Foreigner* (1978) di Nahid Rachlin (Abadan, 1944 –) – si modella in contrasto con la dimensione più corale di *Sons and Other Flammable Objects* (2007), esordio narrativo di Porochista Khakpour (Tehran, 1978 –), scrittrice come Dumas a cavallo tra prima e seconda generazione⁹.

In particolare, Khakpour oppone alla narrazione di un ritorno provvisorio in Iran, descritto da Rachlin per voce di un'unica protagonista, i conflitti di ruolo all'interno di una famiglia di espatriati iraniani travolti da un clima di guerra al terrorismo post-11 settembre. Si ripropongono, quindi, due svolgimenti delle tematiche diasporiche per percorsi discordanti, l'uno affine al soliloquio, l'altro alla tragedia familiare.

La ricerca condotta tramite generazioni, generi e strategie letterarie disegna quindi uno scenario variabile in cui l'autorialità delle scrittrici considerate oscilla tra volontà di testimonianza e di autodeterminazione letteraria. Attraverso lo stesso scenario si ripercorrono i dubbi e le contraddizioni di un io narrante responsabile di riconfigurazioni identitarie tra Iran e America per mezzo della convenzione narrativa.

Da ultimo, si è voluto verificare quanto le diverse opere siano accomunate dalla costante di uno straniamento, che esprime al tempo stesso coscienza d'alienazione diasporica e strategia d'osservazione del confine ibrido tra alterità e identità. Questo stesso confine costituisce l'avvio della drammatizzazione o azione che riscrive il sé, condannandolo a uno stato di sospensione, ma anche offrendogli un punto di vista privilegiato sulla propria condizione culturale.

Come ben osserva Kristeva, riflettendo su estraneità, appartenenza e identità: “*Being alienated from myself as painful as that may be, provides me with that exquisite distance within which perverse pleasure begins, as well as the possibility of my imagining and thinking the impetus of my culture*”.

Le autrici irano-americane, in quanto intellettuali espatriate, non possono che condividere la stessa domanda: “*Split identity, kaleidoscope of identities: can we be a saga for ourselves without being considered mad or fake?*” (Kristeva, 1991, 13-14). Pur non avendo la pretesa di rispondere, l'analisi che segue prova a esplorare le implicazioni e le ineludibili complessità identitarie della diaspora iraniana.

⁸ Come verrà specificato meglio in seguito, nel terzo capitolo verranno presi in esame i *memoirs* *Lipstick Jihad. A Memoir of Growing Up Iranian in America and American in Iran* (2005) e *Honeymoon in Tehran. Two Years of Love and Danger in Iran* (2009) di Azadeh Moaveni, a confronto con *Funny in Farsi. A Memoir of Growing Up Iranian in America* (2003) e *Laughing Without an Accent. Adventures of a Global Citizen* (2008) di Firoozeh Dumas.

⁹ Di Rachlin e Khakpour, si è deciso di proporre una selezione peculiare di opere che si reputano emblematiche rispetto alle questioni trattate e alle strategie narrative messe a confronto.

Capitolo 1. La Rivoluzione Iraniana tra volti, origini e conseguenze

1.1 Le fonti e le premesse: tra elitarismo e agreement

Nel rapporto teso tra forze politiche che si invertono di ruolo, secondo un principio volto a premiare una resistenza collettiva, o viceversa, ad aprire il varco ai totalitarismi, la Rivoluzione Iraniana rappresenta una circostanza in cui si impone una mobilitazione di tipo popolare sull'assetto apparentemente impenetrabile della dinastia Pahlavī.

L'11 febbraio 1979 è la data in cui si fondono le ragioni e gli atti di un picco di sollevazione che ha alle spalle un ventennio circa di espansione statale (1953-1975), fondato tanto sul potenziamento delle forze militari e burocratiche in seno al governo di Moḥammad Reżā Šāh, quanto su favori politici di corte e su occhi, orecchie e pugno di ferro della SAVAK (*Sāzemān-e Eṭṭelā'āt va Amniyat-e Kešvar*, Organizzazione nazionale per la sicurezza e l'informazione), la polizia segreta istituita dallo šāh con il sostegno di CIA e Israele¹. “SAVAK had the power to keep an eye on all Iranians” – scrive in merito Abrahamian – “including highranking officers [...] and use all means available, including torture and summary executions, to deal with political dissidents” (Abrahamian, 2008, 126).

Alla caduta nel 1953 del governo di Moḥammad Moṣaddeq², improntato al rigore costituzionalista e, dunque, di matrice democratica, si accompagnano contrasti di natura sociale, conseguenti a una sempre più iniqua redistribuzione dei redditi. Nel 1951 Moṣaddeq viene infatti riconosciuto dal popolo iraniano come Primo Ministro di stampo nazionalista, ma anche come il primo oppositore della vocazione laica dei Pahlavī. L'avvio di una politica agraria gli fa guadagnare l'appoggio dei comunisti del Tūdeh (*Hezb-e Tūdeh-ye Irān*, Partito delle Masse dell'Iran), tra molti disaccordi interni al Parlamento. Tuttavia, il personalismo crescente anche nel governo Moṣaddeq, e la soluzione repressiva adottata da quest'ultimo di fronte all'abbattimento delle statue dello šāh, alienano quel primo sostegno da parte del Tūdeh.

¹ Sugli equilibri internazionali che hanno contribuito alla nascita della SAVAK, si legga in proposito il riferimento di Abrahamian al ventennio intercorso tra 1953 e 1977: “the Shah proceeded to create the dictatorship he had always planned. With the help of the U.S. and Israel, he established a new secret police, SAVAK”. Abrahamian, 1979a, p. 4. In merito al ruolo statunitense, si legga inoltre Hinnebusch: “Anti-Americanism was also inflamed by the combination of Washington's support for Israel and the Shah's alliance with Israel, which trained the hated SAVAK”. Hinnebusch, 2003, p. 190. Si veda, infine, quanto sostenuto anche da Black e Morris circa il nodo d'alleanza stretto dall'intelligence israeliana con la polizia segreta iraniana nella seconda metà degli anni Sessanta: “It was in this period [1966-1967] that the Mossad began to become even more influential with Savak than the CIA”. Black-Morris, 1991, p. 185.

² Il riferimento è alla cosiddetta “Operazione Ajax”, promossa congiuntamente e in segreto da Stati Uniti e Gran Bretagna, in seguito alla nazionalizzazione dell'industria petrolifera iraniana. Sulla segretezza dell'operazione, le difficoltà di consultazione degli archivi della CIA, così come sulla crisi petrolifera all'origine del colpo di Stato che causa la destituzione di Moṣaddeq, si legga Abrahamian, 2001, pp. 182-215.

In epoca di Guerra Fredda, la stessa circostanza espone al rischio di un vuoto monarchico e rappresenta l'incentivo alla coalizione formata da CIA e servizi segreti britannici allo scopo di neutralizzare il Primo Ministro con un colpo di Stato. Quest'ultimo è progettato tra il luglio e l'agosto del 1953 e provoca la totale esautorazione di Moṣaddeq, condannato agli arresti domiciliari all'incirca per quindici anni³.

L'assenza parallela di un intervento politico in difesa di Moṣaddeq e il suo successivo isolamento predispongono l'Iran a riaccogliere Moḥammad Reżā Šāh su un terreno fertile alle prime scosse della Rivoluzione:

Il colpo di stato occidentale contro Mossadeq alimentò le ostilità delle popolazioni mediorientali soprattutto verso gli Stati Uniti d'America. Esso rappresentò una provocatoria interferenza negli affari interni di un paese sovrano e comunque favorì la nascita di un regime dittatoriale, ma consona alla visione strategica dell'Occidente. È stato perciò suggerito che la caduta di Mossadeq e l'instaurazione della dittatura di Muhammad Reza Pahlavi abbiano gettato in qualche modo le premesse della rivoluzione islamica del 1979⁴.

La figura di Moṣaddeq resta centrale per intendere sia l'umore politico, sia le urgenze più profonde del popolo iraniano degli anni Cinquanta. Figura emblematica di una tentata indipendenza e decolonizzazione almeno fino al 1953, il Primo Ministro si fa portavoce di un messaggio pressante inviato dal popolo iraniano ai dominatori occidentali: difendere le risorse nazionali e tornare a essere padroni del proprio destino.

Tuttavia, dopo le dimissioni nel 1952 e il nuovo incarico affidatogli dallo *šāh* in piena crisi economica, Moṣaddeq si rende impopolare agli occhi di clero ed esercito, e si fa strada una confusione istituzionale carica di proteste:

In the early 1950s, the Iranian masses, in a major uprising, rallied behind Mohammad Mossadeq, a nationalist leader who nationalized the oil industry. Mossadeq's popularity sent an important message to the United States and the UK: Iranians wanted to be in charge of their own destiny and did not want their natural resources to be under the control of Anglo-American interests. In the context of the Cold War this was an important message for the United States. The United States was determined to keep Iran under its control, and bringing back the Shah was an attempt to protect its interests⁵.

Gli interessi del popolo entrano rapidamente in conflitto con la smania modernizzatrice dei Pahlavī, cui si devono diversi fattori di istigazione ai movimenti di dissidenza rivoluzionaria in bilico tra speranza e disillusione: la volontà di Moḥammad Reżā Šāh di preservarsi da futuri colpi di Stato

³ In merito ai resoconti ufficiali trasmessi dal governo statunitense – sebbene in massima parte andati distrutti durante gli anni Sessanta – e alla considerazione di Moṣaddeq quale barriera alla neutralizzazione del partito comunista del Tūdeh, dunque oggetto della pianificazione di un colpo di Stato, si leggano i documenti riportati in Gasiorowski–Byrne, 2004.

⁴ Campanini, 2006, p. 115.

⁵ Bahramitash, 2003, p. 230.

alimenta, come suddetto, l'istituzionalizzazione delle violenze della SAVAK, cui si accompagna l'irrobustimento della corte di sostenitori della monarchia, che accoglie membri dell'alta borghesia e dell'imprenditoria facoltosa.

In parallelo, lo *šāh* lascia pressoché carta bianca all'azione statunitense sull'economia in crollo, decidendo piuttosto di sciogliere i partiti e facilitare l'alleanza politica tra clero, intelligenza e commercianti. Se infatti, in un primo momento, il clero sciita⁶ sceglie di appoggiare i Pahlavī per scansare il pericolo repubblicano, dopo il rientro dello *šāh*, fuggito da Teheran durante il golpe del '53, riconferma il proprio sostegno alla monarchia, con il proposito di allontanare dal governo iraniano le forze del Tūdeh. Ma è un intento destinato a crollare di fronte all'insofferenza del monarca a qualunque atto di opposizione: *"He became intolerant of opposition in an effort to reduce civil unrest. His first step was to dismantle all civil organizations and to establish of a strong secret police and loyal army"* (Bahramitash, 2003, 230).

Di fatto, nonostante gli echi dolorosi del riformismo anti-assolutista, il profilo storico e simbolico di Moṣaddeq rivive nella memoria di autori e autrici espatriati. Sono testimonianze spesso imbevute di una nostalgia libertaria lontana dai drastici rovesciamenti del 1979 dopo la comparsa di Ruḥollāh Khomeynī (Ruḥollāh Moṣṭafāvi Mōsavī Ḥomeynī):

Mossadegh was, and by most accounts still is, Iran's most popular political figure. My parents sympathized with him and my Mother loved telling the story of the day of the coup leading to his controversial trial and exile to Ahmad Abad, a village he owned. His aborted premiership came to embody Iran's as-yet-unrealized democratic aspirations. He carried with him the corrosive charm of unfulfilled dreams. And yet, years later, in 1978, when we had the chance to choose a follower of Mossadegh, Shahpoor Bakhtiar, a well-known liberal nationalist figure, as the Shah's last appointed prime minister, the majority of people opted not for Bakhtiar but for Ayatollah Khomeini, a figure far more despotic than the Shah⁷.

Presto il boom petrolifero consente alla classe media di finanziare l'apertura di scuole private, ma anche alla corruzione di accompagnare le riforme partorite dall'interventismo pubblico.

⁶ Il riferimento è al ramo minoritario dell'Islam, lo sciismo (da *šī'ah*, fazione, da cui *šī'at 'Alī*, "partito di 'Alī"), religione di stato in Iran dopo l'ascesa al potere della dinastia Safavide nel XV secolo, ma contrapposto all'orientamento maggioritario del sunnismo (da *sunna*, tradizione, consuetudine), e da quest'ultimo distinto anzitutto per il riconoscimento di 'Alī, cugino e genero del Profeta, quale unico legittimo discendente dopo la morte di Muḥammad. Si legga quanto specifica Brunner in proposito: "Il contrasto fra sunniti e sciiti, considerato superficialmente, è una disputa politica sulla successione del Profeta a capo della comunità. I sunniti si attengono al dato di fatto secondo cui Muḥammad sarebbe morto nell'anno 632 senza aver indicato un successore. Il suo potere temporale fu trasmesso ai cosiddetti califfi (i «successori»). [...] Invece, i seguaci del «partito di 'Alī» (*shī'at 'Alī*) che ha dato il nome agli sciiti sono convinti che il mondo non può reggersi senza una incarnata «prova di Dio» sotto forma di un capo della comunità insediato e ispirato da Dio. Dopo la morte del Profeta, la sua autorità spirituale sarebbe passata ad 'Alī nonché ai diretti discendenti suoi e della moglie Fāṭima, la figlia del Profeta, via via trasfigurati in capi onniscienti e senza peccato". Brunner prosegue inoltre convocando quali ulteriori motivi di contrasto tra sunniti e sciiti anche più complessi dibattiti attorno all'autenticità del corpus di *aḥādīth* (detti del Profeta) e alle credenze di ordine escatologico, ma anche riguardo l'insegnamento degli *imām* e l'altrettanto fondante divergenza sulla ritualità luttuosa. Brunner, 2009, pp. 431-432.

⁷ Nafisi, 2010, p. 117.

Successivamente alla cosiddetta “Rivoluzione bianca”⁸, lo sfruttamento del petrolio prelude al sovvertimento di massa, effetto di una parabola repressiva e di tensioni che avvicinano le mozioni del popolo al dissenso già espresso dal clero sciita.

C’è chi ha intravisto una premessa tattica alla protesta collettiva del 1979 nel continuo alternarsi di concessioni e repressioni, che non semplicemente provano la vulnerabilità della politica governativa dello *šāh*, ma configurano anche una controffensiva condizionata dalla reazione popolare alla recrudescenza delle censure, tra la chiusura imposta di molti quotidiani e scioperi motivati da rivendicazioni economiche.

“*Why study the Iranian Revolution?*” si domanda allora Rasler, con un’analisi che tiene conto della corrente alternata tra intese strategiche e arresti di massa: “*Because it is an example of a regime’s abrupt collapse that is brought about through rapid mass mobilization*” (Rasler, 1996, 132).

Vale a dire, sulla scia contemporanea del modello nicaraguense, e già prefigurando i crolli del 1989, la risposta vacillante del dispotismo Pahlavī all’associazionismo popolare – ricorda sempre Rasler – sorto e irrobustito dall’apertura pressoché continuativa delle moschee e dalle cerimonie pubbliche, in particolare quelle funebri, progressivamente ne delegittima il potere. Si innesca una radicalizzazione dell’opposizione alle pratiche coercitive che favorisce l’espandersi dei collettivi rivoluzionari sostenuti dai *bāzārī*, la classe mercantile.

Proprio questi ultimi, accanto alle moschee, assolvono al ruolo storico di comunità a sostegno del clero sciita su cui si erigeranno i bastioni della Repubblica Islamica. Dall’elargizione delle risorse economiche deriva pertanto uno scambio di favori che vede il clero farsi portavoce anche della classe mercantile di fronte al governo. “*The fundamentalist ideology had its location in the middle and lower middle elements in the bazaar*” precisa Ashraf, motivando la convergenza tra classi in relazione alla vicinanza fisica dei luoghi di culto ai bazar (Ashraf, Abrahamian, 1983, 16).

Prima ancora, parallelamente al finanziamento da parte dello *šāh* di enti parastatali, all’installazione di impianti nucleari e alla transizione non indolore dell’Iran da Paese agricolo ed esportatore a Paese importatore⁹, proprio la classe dei mercanti finanzia centri del culto, quasi siglando il

⁸ Come si osserverà anche in seguito, per “Rivoluzione bianca” (*Enqelāb-e sefid*) si intende un programma di diciannove riforme avviato da Moḥammad Reżā Šāh nel 1963 e mirante all’esproprio di possedimenti terrieri ai latifondisti, in vista di una redistribuzione delle terre ai contadini. Si tratta di un piano volto a rafforzare la presenza statale mediante provvedimenti di nazionalizzazione delle industrie e del sistema idrico, ma anche di concessione del diritto di voto alle donne e istituzione di un sistema sanitario nazionale. Ciò si inquadra in una visione modernizzatrice che, con al centro l’autorità politica e unica dello *šāh*, forza il Paese verso la cosiddetta “Grande Civilizzazione”: “*The White Revolution, as it came to be known, was primarily an act of political rather than economic necessity, intended to serve and sustain a particular conception of relations of domination centred around the Shah. It was a revolutionary strategy aiming at sustaining a traditional system of authority. Its impact on Iranian society was profound, even if its consequences proved unforeseen*”. Ansari, 2014, p. 188.

⁹ Scrive inoltre Petrillo a proposito del mutamento nominale da “Persia” a “Iran”: “Il nuovo shah (che il 21 marzo 1935 cambiò il nome della Persia in Iran, da *Ayriya*, ovvero terra degli ariani, l’antico popolo di origine indoeuropea [...] non riusciva a contenere l’influenza occidentale, specialmente in campo economico”. Petrillo, 2008, p. 27.

rapporto tra tradizione dei dogmi e benessere per pochi. Ma le complesse stratificazioni sociali, esito delle trasformazioni economiche indotte dai provvedimenti di Moḥammad Reżā Šāh tra latifondismo e occidentalismo, incrementano i poteri della classe media senza apportare reale sviluppo al Paese.

Disuguaglianze dei beni e malaffare sono perciò tra i fattori di incitamento rivoluzionario e radicamento delle istanze di opposizione nella resistenza popolare. Quest'ultima si ascrive dapprima a una semplice micro-mobilitazione in risposta all'oppressione, poi acquisisce l'identità dei lavoratori rimasti senza terra o dell'intelligenza, che ha già fatto tesoro sia della lezione amara del Tūdeh – il Partito delle Masse, imperniato sulla democratizzazione di lavoro, istruzione e salute – sia del Fronte Nazionale di Moṣaddeq.

Le prese di posizione sempre più erratiche della monarchia Pahlavī – per esempio, contro l'uso del velo, vietato a partire dal 1936 – e le “capitolazioni” di fronte al volere dei governi occidentali, si collocano nel quadro di un'ansia sociale crescente non solo tra lavoratori e intellettuali imbavagliati, ma anche all'interno della classe media tradizionale e tra i dotti sciiti, gli *'ulamā'* (o *mullā*). In particolare, gli *'ulamā'* sono i testimoni diretti di una storiografia del Movimento Rivoluzionario Iraniano che fa capo sia a fonti governative ufficiali, sia di opposizione:

Within the contemporary category there are three primary producers of the historical record: journalists, both Iranian and foreign (primarily from the United States); and Iranian oppositionists, who produced a prodigious quantity of pamphlets and other writings during the course of the revolutionary movement. Within the post-hoc category there are again three forms of evidence: published memoirs by participants and observers, both Iranian and foreign; oral histories of the revolution that have been collected by three oral-history projects, one in Iran and two in the United States; and interviews with participants and observers conducted by Western academics, excerpts from which have appeared in published works on the revolution¹⁰.

Avviene allora una sorta di separazione tra fonti contemporanee legate alla retorica iraniana di regime o straniera: la generosità espositiva dei resoconti statunitensi più deferenti prevale sulla pressoché totale sparizione di un primo gruppo di inchieste giornalistiche iraniane, censurate fino almeno all'estate del 1978. Più tardi, queste ultime si riversano nella propaganda rivoluzionaria e, dal farsi portavoce del grido di minaccia contro i ribelli anti-nazionalisti, passano a reclamare il valore inalienabile dei combattenti per la libertà.

Se inoltre, da un lato, le voci autorizzate dal governo iraniano tendono a sminuire la portata del movimento rivoluzionario, dall'altro, il megafono internazionale abdica al ruolo di testimone oculare, evitando di prendere posizione. L'abbondanza di resoconti governativi statunitensi rimanda

¹⁰ Kurzman, 1995, pp. 25-26.

piuttosto ai *memoranda* pubblicati dagli studenti che, nel novembre 1979, occupano l'ambasciata statunitense a Teheran¹¹.

Da un lato, tale documentazione permette un approfondimento delle pratiche di *intelligence* statunitensi, dall'altro, ostacola la conoscenza dei meccanismi interni all'ideologia della Rivoluzione¹², che meglio emerge invece dalle testimonianze o fonti d'opposizione pubblicate in periodici e archivi, in riferimento a resoconti depurati delle dimostrazioni in atto. Altro filtro censorio è applicato agli scritti memorialistici successivi allo scoppio della Rivoluzione, fonti certe in termini quantitativi, ma non di accurata trasposizione, in quanto opera perlopiù di studiosi espatriati e non militanti delle forze di credo islamico, fautori della trasformazione più radicale.

Si tratta in massima parte di esposizioni di vicende famigliari che manifestano una certa amarezza nei confronti dell'attivismo americano a sostegno dell'autocrazia di Moḥammad Reżā Šāh, diversamente dagli scritti – pur poco documentati, perché spesso faticosamente scindibili nei ruoli di autore ed editore – di militanti del clero sciita che elogiano i martiri della Rivoluzione.

In tale senso, anche le cosiddette fonti orali, pur cariche di dettagli sull'associazionismo ant imperialista non costituiscono un fronte unitario di valutazione e argomentazione storiografica. Molte delle interviste pubblicate in raccolte presenti all'interno di fondazioni accademiche occidentali, e disponibili alla libera fruizione, provano una generica rievocazione autoreferenziale. D'altro canto, la raccolta parallela a Teheran di interviste a membri del clero, intellettuali e figure del mondo politico e militare iraniano, verso la fine degli anni Ottanta, mostra un materiale altrettanto carico di accenti di personalità.

Proprio l'interpretazione dei dettagli, scaturiti dal recupero pur filtrato delle fonti scritte sulla Rivoluzione, si traduce in un esame degli elementi comuni all'insorgere delle azioni di protesta sfociate nel crollo dei Pahlavī. Chiarisce in merito Burns: “[...] *the central points of agreement unifying the opposition to the regime were anti-imperialism and the underspecified beliefs that the Shah's regime was evil and beyond redemption and that 'Islam' provided an indigenous alternative*” (Burns, 1996, 350).

¹¹ Il riferimento è appunto al 4 novembre 1979, data d'assedio dell'ambasciata statunitense a Teheran da parte di un gruppo di studenti e sostenitori della Rivoluzione. Meglio nota come “crisi degli ostaggi”, essa dura fino al 20 gennaio 1981, dopo il fallimento dell'operazione statunitense *Eagle Claw* volta a liberare oltre cinquanta prigionieri. Questi ultimi, su mediazione diplomatica del governo algerino, vengono rilasciati solo dopo più di quattrocento giorni, a seguito di lunghe trattative diplomatiche. Il fatto viene letto in chiave di rivendicazione estrema del golpe del '53, come si legge in Houghton, 2006, pp. 259-279. D'altro canto, l'opinione pubblica statunitense trae dalle fonti giornalistiche nazionali un eccesso di cronache d'abusi, nel segno della minaccia islamica: “[...] *Despite the fact that outside observers reported that the hostages were treated reasonably well, and no hostage reported subjection to torture or sexual abuse, print media gave sensational and suspenseful accounts of their treatment by the students*”. Scott, 2000, p. 183.

¹² Per un approfondimento sulla rete ambigua di fonti e ragioni connesse alla nascita e allo sviluppo della Rivoluzione si legga, oltre al già citato contributo di Kurzman, anche Burns, 1996, pp. 349-388.

Ciò giustifica a pieno titolo una sommossa maturata nel segno di mobilitazioni inizialmente di breve durata, poi tradotte in attivismo di massa, con lo scioglimento repentino dell'autorità non più riconosciuta. Un'unità in termini di immaginario e principi condivisi, ma una flessibilità di significati e simboli culturali nel comune grido rivoluzionario, che accorpa le fazioni senza sminuirne le differenze e anzi facendo di ciascuna il prologo di una strategia. Affiora così una distinzione possibile tra ideologia come programma politico articolato e cultura come bagaglio di valori e credo (Burns, 1996).

Più precisamente, l'ambiguità delle forze in gioco nella polveriera iraniana costringe a ripensare la componente ideologica come polisemica. È peraltro pressoché indiscutibile riscontrare nell'esame dell'elitarismo religioso e intellettuale, accanto alle classi medie e ai lavoratori senza terra, un sostrato culturale che, per molteplicità di istanze, fa il paio con l'origine fortemente sociale della Rivoluzione.

La stessa che conduce al collasso repentino di un autoritarismo incardinato nei legami internazionali: un potere nemico e identificato nello *šāh*, catalizzatore unico del male che ha radici nel malcontento diffuso, per una politica economica di indebolimento, e per la gestione problematica del commercio petrolifero.

Soprattutto con il tentato assassinio di Moṣaddeq già nel 1949¹³, e il colpo di Stato che nel 1953 mette fine alla sua carriera causando, due anni dopo, lo scioglimento del Fronte nazionale, si preannuncia l'erosione dei legami con gli Stati Uniti. Legami che si sarebbero del tutto spezzati in seguito a un rapporto sulla violazione dei diritti umani giunto vent'anni dopo sulla scrivania del presidente americano Jimmy Carter.

Si costituisce, allora, un fronte di comune dissenso leggibile anche agli occhi dei diplomatici britannici in visita a Teheran e alimentato trasversalmente da collettivi studenteschi e membri del clero. Negli anni dal 1977 al 1979 proprio il clero, scontento di una riforma agraria che minaccia le proprietà accumulate per donazioni, irrobustisce le fila della protesta tra i ceti urbani più poveri. Ma già nel 1963, a dieci anni dall'arresto di Moṣaddeq, un altro motivo di sollevazione è la menzionata "Rivoluzione bianca", il programma di riforme introdotte dallo *šāh* allo scopo di privatizzare le

¹³ Per un ulteriore approfondimento della figura di Moṣaddeq si leggano, accanto alla delineazione del contesto storico attorno al Primo Ministro d'Iran fino al 1953 – ricostruito con particolare chiarezza in Axworthy, 2008, pp. 248-254 – anche le trattazioni più marcatamente storico-biografiche in De Bellaigue, 2012 e Vahabi, 2014, sino al racconto dettato da una conoscenza diretta di Moṣaddeq in Diba, 1986. Infine, si osservi il ritratto che ne offre Reich in forma di compendio, o meglio, di dizionario biografico basato sulle massime figure di leader politici mediorientali degli ultimi decenni: *"Throughout his political career, Mossadegh had one preeminent political preoccupation: a thorough opposition to foreign intervention and interference in Iran. An old fashioned liberal, he believed neither in ideological dogma nor in the use of coercion in government. Nonetheless, Mossadegh has remained one of the most enigmatic personalities in contemporary Iran"*. Reich, 1990, p. 360.

industrie e alfabetizzare la popolazione, accanto alla decisione di assegnare un villaggio a ogni proprietario terriero.

In realtà, è chiara la volontà di Moḥammad Reżā Šāh di fiaccare per primi i consensi guadagnati dal Tūdeh tra operai e contadini, dando lustro alla concessione del diritto di voto alle donne. Negli stessi anni nascono tribunali laici e si attua una riscrittura del sistema giuridico in materia amministrativa e familiare, fino a garantire anche alle donne il diritto di divorzio.

Sono atti legislativi che mirano al consenso forzato, visibile anche all'interno degli atenei, dove vengono privilegiati settori affini a industrializzazione e ricerca tecnologica. Proprio in corrispondenza della laicizzazione e della riforma agraria, la distanza dal clero si tramuta in limitazione del contro-potere religioso cui, per la prima volta, è negato il controllo tradizionalmente esercitato sulla popolazione mediante il finanziamento di scuole musulmane e attività commerciali.

Inoltre, gli incentivi alla meccanizzazione agraria sul modello occidentale non fanno che accrescere la disoccupazione e il trasferimento in città¹⁴. Vi si legano i benefici limitati a pochi del boom economico, avvenuto tra il 1963 e la fine degli anni Settanta, con l'avvio di nuovi settori tra cui quello tessile e automobilistico. L'intento è di tamponare l'incremento demografico e potenziare al contempo i servizi sanitari e di formazione scolastica.

L'abbassamento dell'età media della popolazione e l'innalzamento del prezzo del petrolio, imposto dallo šāh nel 1973, si collocano come fenomeni paralleli all'interno della società iraniana, svuotata da una gestione economica che costringe alla chiusura molti negozi accusati d'aver alzato i prezzi. Le carenze si accumulano anche per effetto dell'inflazione e molti *bāzārī* vengono multati o incarcerati, mentre prosegue la corsa sfrenata all'oro e allo scambio di armamenti.

La modernizzazione degli impianti e gli ingenti prelevamenti dall'economia, tra successi della prima ora e fallimenti a lungo termine, si allineano a una pratica della tortura per mano della SAVAK e a una celebrazione ininterrotta della monarchia, a fronte di beni materiali che riflettono l'assemblaggio di pezzi di importazione straniera:

L'esercito può così permettere o impedire una soluzione. Non può né proporre né imporre una, salvo quella che trovasse in se stesso. È un lucchetto invece d'essere una chiave. E, delle due chiavi che pretendono d'aprirlo, quella che sembra la più adatta in questo momento non è la chiave americana dello Scia. È quella islamica del movimento popolare [...]. Ciò che è vecchio in Iran è lo Scia: cinquant'anni, cento anni di ritardo porta il sogno un po' vecchiotto di aprire il paese alla laicizzazione

¹⁴ Sulla partecipazione attiva di larghe fasce della popolazione alla Rivoluzione Iraniana e, dunque, sull'andamento demografico in massima parte influenzato dalla migrazione dai villaggi alle città si legga in proposito Kazemi, 1980, pp. 257-297; sull'incremento demografico verificatosi tra 1976 e 1986 tratta inoltre Aghajanan: "*The 1966-76 period witnessed significant acceleration in the level and rate of economic growth, industrialization, urbanization, and education*" in Aghajanan, 1991, p. 710. Sui fattori economici, sociali e culturali che hanno prodotto tale accelerazione demografica nel decennio 1966-1976 si veda inoltre Ramin, 1988.

e alla industrializzazione. L'arcaismo oggi sta quindi nel suo progetto di modernizzazione, nelle sue armi di despota, nel suo sistema di corruzione. L'arcaismo è il "regime"¹⁵.

La "Rivoluzione bianca" incorpora pertanto le premesse di un fronte di *agreement* rivoluzionario, pronto a contrastare le difformità autocratiche di Moḥammad Reżā Šāh, dichiarato prosecutore delle politiche paterne. Lo stesso fronte si avvale della fusione tra secolarismo e clericalismo, o meglio sarebbe dire, anticipa il connubio khomeinista tra Islam e democrazia, anche in seguito al danno di credibilità interna al Tūdeh per il sostegno al regime stalinista.

Il grido di morte allo *šāh* ("*Marg bar Šāh!*") riassume al meglio il principio della lotta rivoluzionaria nell'uno per tutti di Ruḥollāh Khomeynī. È una reazione di massa a sostegno di un'ideale Repubblica Islamica, che restituisca indipendenza a un Paese prostrato dai compromessi e dall'emulazione dei costumi occidentali.

Nel frattempo, il paesaggio urbano a Teheran – sempre più cementificato, a danno di monumenti e palazzi, baluardi della più florida antichità persiana – muta per effetto di una migrazione interna. Quest'ultima evidenzia l'impossibilità di negoziare pari condizioni di prosperità a causa del rincaro degli affitti e per la presenza massiccia di americani residenti, che il privilegio di un denaro facile e di una ghettizzazione volontaria tiene lontani dallo scontento popolare:

Negli anni Settanta Teheran era una città strana. Un gran numero di persone molto ricche, molte delle quali a un livello di agiatezza che la maggior parte degli Europei poteva solo sognare, viveva accanto a persone più povere di quanto si potesse riscontrare in qualsiasi luogo dell'Europa Occidentale. La città era già largamente costruita con il cemento, e manteneva soltanto un nucleo di pochi palazzi antichi. Ma nonostante il traffico e la bruttezza, la vecchia Teheran era ancora presente nei *chador* per le strade e quando al tramonto il richiamo della preghiera aleggiava sulla città. L'Occidente, e gli Usa, erano una presenza costante [...], ma era costante (accanto alla continua ammirazione per l'America e al desiderio di sviluppo economico a essa associato) anche un senso di tensione e di disgusto per quella presenza¹⁶.

La manipolazione autocratica e il malcontento popolare divengono presto poli convergenti nel quadro della lotta al regime. Le tracce di una manifesta ambiguità ideologica muovono dalla ribellione comune alla rovina e alla depredazione di un'identità nazionale, per mano di un imperialismo di matrice anzitutto culturale¹⁷. Un fattore quest'ultimo che, dopo la celebrazione nel 1971 dei 2500 anni della monarchia presso i siti archeologici di Persepoli e Pasargade, si trasforma nella rivendicazione sottesa ai cinquanta capi d'accusa allo *šāh* da parte del futuro presidente della Repubblica Islamica, Banī Šadr (Sayyed Abolḥassan Banī Šadr).

¹⁵ Foucault, 1998, pp. 20-26.

¹⁶ Axworthy, 2008, pp. 265-266.

¹⁷ Precisa a riguardo Abrahamian: "*In an age of republicanism, nationalism, neutralism, and socialism, the Pahlavi monarchy had become inseparably and fatally identified with imperialism, corporate capitalism, and close alignment with the West. One can argue that the real roots of the 1979 revolution go back to 1953*". Abrahamian, 2008, p. 122.

L'esibizione dello sfarzo e la retorica di un Iran che la maggior parte della popolazione non riconosce fanno traboccare il vaso delle politiche oscillatorie dello *šāh*, sospeso tra l'incitamento al progresso – quale convinta risposta alla prosperità nazionale, in chiave paradossalmente pseudo-marxista – e la punizione delle critiche in ogni declinazione ideologico-culturale. Il mancato progetto costituzionale di una monarchia su base popolare è l'origine politica di quella che Burns definisce una “*multiplicity of symbols and traditions*” (Burns, 1996, 371), un'onda multiforme in procinto di avanzare contro il medesimo nemico.

Allo stesso tempo, proprio l'entusiasmo del fronte ribelle rischia di non tenere sufficientemente conto delle proprie differenziazioni interne: il disaccordo intellettuale e popolare al potere imposto conduce a un'etica e a una pratica che, con l'abbattimento repentino del tiranno, fanno venire a galla il carattere misto della coalizione anti-*šāh*. Secondo Abrahamian, si scoprono i nervi di un'entità sociale pari a un'eruzione vulcanica di negoziazioni e conflitti irrisolti, senza prevedere un programma post-rivoluzionario di accordi strategici su specifiche istanze (Abrahamian, 1982).

Sempre Abrahamian chiarisce meglio la natura del collasso sociale, non semplicemente dovuto alle dichiarazioni dello *šāh* a favore di una disciplina del potere alto che viene, a suo dire, impresso per emanazione divina. Ma proprio quel messaggero illuminato che, su temi caldi quali Palestina e Vietnam, non esita a schierarsi con gli Stati Uniti, sceglie anche di fondare nel 1975 un Partito della rinascita¹⁸. È un rinnovato atto di azzeramento delle libertà di pensiero potenzialmente rivoluzionarie:

However strange its origins, the main goal of the Resurgence party was quite clear. It was to transform the somewhat old-fashioned military dictatorship into a totalitarian-style one-party state. Absorbing the new Iran and the People's parties, the Resurgence party declared that it would observe the principles of “democratic centralism”, synthesize the best aspects of socialism and capitalism, establish a dialectical relationship between the government and the people, and help the Great Leader (*Farmandar*) complete his White Revolution and lead his Iran toward a new Great Civilization (*Tamadun-i Bozorg*)¹⁹.

¹⁸ Il riferimento è all'abolizione da parte dello *šāh* del bipartitismo e all'istituzione, nel 1975, di un partito unico, denominato appunto della rinascita (*Hezb-e Rastākhīz o Rastākhīz*), allo scopo di intervenire radicalmente su tutte le questioni statali, reclutando deputati parlamentari e dando vita a nuove testate giornalistiche, ma anche smantellando cooperative e, soprattutto, invadendo settori cardine, quali quello mercantile e clericale. Sulla nascita del *Rastākhīz* si legga inoltre quanto scrive Mazaheri riguardo la volontà politica dello *šāh* di far convergere in un'unica coalizione la spinta di legittimazione politica e di consolidamento del potere nazionale: “*Rastakhiz was also expected to consolidate the nation's political power within the Shah's circle as well as counteract emerging opposition from the Iranian population. Rastakhiz sought to appeal to a broader spectrum of the people by incorporating both capitalistic and socialistic elements into its dogma, but in reality, any nuances of ideology it claimed to uphold were of little significance given that membership in the Party was expressed as compulsory for all Iranians*”. Mazaheri, 2006, p. 404. Rispetto alla situazione economica di sostanziale deterioramento, che conduce all'istituzione del partito unico, a sua volta dalle fragili fondamenta, scrive Amini: “*Economically the year 1974–75, was an exceptionally bad year for Iran. As a matter of fact numerous indicators displayed signs of economic and social deterioration all through the period 1962–75, that is to say beginning with the Shah's 'White Revolution' and ending with his announcement of a single party*”. Amini, 2002, p. 133.

¹⁹ Abrahamian, 1982b, p. 441.

“*Revolutionary coalitions*” approfondisce però Burns, riguardo la contrapposizione interna alle proteste contro le mosse dell’autocrate “*are ideologically charged, and revolutionary unity depends on uncompromising opposition to the old regime, not on commitment to particular, post-revolutionary programs*” (Burns, 1996, 372).

Si tratta cioè di constatare la confusione di un’epoca sconvolta, al punto che la singolarità di ciascun programma rivoluzionario sarebbe stata sacrificata in nome di un attentato libertario, che avrebbe dato nutrimento alle narrazioni d’esilio, una volta manifestatosi l’inasprimento del potere di Khomeynī.

Non vi è, pertanto, alcuna certezza di riuscita nella coalizione contro lo *šāh*, ma piuttosto la sospensione da quel binomio assoluto di “sangue e castigo”. Di esso avrebbe scritto Naipaul, già prefigurando toni anti-islamici, una volta tornato in Iran a Rivoluzione avvenuta. Non a caso, nel gennaio 1979, proprio per arginare la Rivoluzione, Moḥammad Reżā Šāh decide di nominare Shāpūr Bakhtīār (Šāpūr Baḥtīār) Primo Ministro di un Paese che già dall’aspetto della sua capitale, Teheran, apparirà presto mutato agli occhi del visitatore:

Pensavo che Giacarta fosse una versione, forse meno elegante, dell’Iran prima della rivoluzione: così maestosa e imponente che sembrava stonato sbirciare dietro la facciata, o immaginare la grande città crollata o decaduta. Ma la Teheran che avevo conosciuto nell’agosto del 1979, sei mesi dopo la rivoluzione, somigliava proprio a quella città immaginaria: una moderna metropoli, frutto di ricchezze occulte, la cui vita era stata sospesa per incanto²⁰.

Un’atmosfera di tregua segue dunque alla transizione epocale che, dopo il 1976, anno di celebrazione di metà secolo di dinastia Pahlavī, conduce ai succitati cinquanta capi d’accusa da parte del futuro presidente della Repubblica Islamica Banī Šadr, a partire dal colpo di Stato del 1953.

Le epurazioni messe in atto da Moḥammad Reżā Šāh vengono poste al centro di una disamina del prima e dopo tra dimostranti disarmati e riarmati contro il culto della personalità di un despota: cinquanta accuse per cinquant’anni di imperialismo filo-ariano, depredatore tanto del culto islamico, quanto dell’economia.

Si amplifica così la eco dei discorsi di Ruḥollāh Khomeynī, teologo d’afflato mistico di Qom, che lancia l’allarme contro il culto della personalità dello *šāh* e il pericolo morale che quest’ultimo fagociti l’Iran sino a renderlo protettorato dell’Occidente. “Le cose che portano corruzione a un popolo vanno sradicate come erbe cattive che infestano un campo di grano” avrebbe dichiarato, a conferma, alla giornalista Oriana Fallaci nel settembre 1979, quando si sarebbero imposte domande e riflessioni sui temi caldi di “rivoluzione” e “involuzione” (Fallaci, 1979).

²⁰ Naipaul, 2001, p. 177.

Più radicalmente, la denuncia di un Iran schiavo del male occidentale trae spunto dalla contestazione della colonizzazione culturale del Paese²¹, finito nel precipizio di un'esibizione tirannica preannunciata già nel 1921²² con il ripristino del calendario persiano al posto di quello dell'Egira²³. La modernizzazione ha così un finale tragico quanto il collasso petrolifero del 1973; si aggiungono le pressioni liberali esercitate nel 1977 dal presidente americano Carter, in seguito al citato rapporto fornito da Amnesty International riguardo le misure punitive adottate da Reżā Pahlavī per zittire le opposizioni interne di ispirazione marxista, islamica, liberale e nazionalista. Le notizie circolate un anno dopo, nel 1978, su Khomeynī “reazionario nero”²⁴ finiscono invece per racchiudere la causa più esplicita del passaggio allo scontro. Una circostanza intrisa di visioni frammentarie attorno al potere ideale, pur dopo i tentativi dell'ultimo Primo Ministro dell'era Pahlavī, Shāpūr Bakhtiār, di fare piazza pulita del totalitarismo:

The political competition among former coalition partners involves a variety of weapons, including ideological appeal, institutional control, firepower, and any combination of the three. To take control of the revolution involves both appealing for support and coercing others into compliance. This is a much riskier, and commonly much more violent, phase of revolution, as any given strategy may be based on an incomplete understanding of a chaotic and fluid situation: it will not always be clear who is a potential supporter and who is an implacable enemy²⁵.

Il rigetto del vecchio regime rappresenta in definitiva sia il detonatore, sia lo scenario di ambiguità intrinseche alle individualità sociali e culturali che, se da un lato imprimono una spinta alla ribellione, dall'altro, evidenziano la breve durata di rivendicazioni veicolate dalla mobilitazione di massa. Viene ad aprirsi un varco che, per la nuova ideologia al potere – il binomio prossimo di fede e governo – avrebbe costituito un argine di lotta, adatto a essere ripetutamente manovrato. “La terra

²¹ Il riferimento è al tema dell'occidentalismo in ragione di un'affermata “intossicazione” emulativa all'occidentale o *Westoxication*, dunque di una perdita dell'identità culturale iraniana a favore di un idolo occidentale: “*We have always looked westward. We even coined the term ‘Western’ before the Europeans called us ‘Eastern’ [...] what is curious is that we marry just like the Westerners. We pretend to be free just like them. We sort the world into good and bad along the lines they lay out. We dress like them. We write like them. Night and day are night and day when they confirm it*”. Ahmad, 1984, pp. 37-44. (Traduzione dal persiano dell'edizione del 1978 di *Garbzadegī*, “Occidentosi”, pubblicata in prima stesura da Jalāl Āl-i-Aḥmad già nel 1962-64).

²² In riferimento alla sostituzione del calendario e all'emulazione occidentale, imposte per primo da Reżā Šāh nel 1921, precisa Hambly: “*The pre-Islamic calendar was resuscitated. Birth certificates were introduced and everyone was required to adopt a European-style family name, Riza Khan choosing that of Pahlavī, redolent of the glories of ancient, pre-Islamic Iran [...] there was the deliberate (and often incongruous) identification of the new Pahlavī Iran with the glories of the pre-Islamic Iranian empires, [...] and the re-writing of history textbooks with a view to establishing an unbroken continuum in the national experience*”. Hambly, 2008, pp. 223-232.

²³ Per Egira (*hiğra*, migrazione), si intende il trasferimento del Profeta e di alcuni devoti musulmani da Mecca a Yaṭrib, più tardi rinominata Medina, nel 622 d.C. Con questa stessa data, ci si riferisce convenzionalmente all'inizio dell'era islamica.

²⁴ Il riferimento è all'uscita, nel gennaio 1978, sul quotidiano *Eṭṭelā'āt* (“Informazioni”) di un articolo filo-governativo che ritrae Khomeynī e il clero sciita come “reazionari neri”. In proposito, si legga ancora Axworthy, 2008, p. 272.

²⁵ Burns, 1996, p. 374.

che trema” scrive Foucault “e distrugge le cose può certo unire le genti; ma divide gli uomini politici e segna irreparabilmente gli avversari” (Foucault, 1998, 11).

Ciò, sempre secondo Foucault – giunto in Iran per raccontare la Rivoluzione Iraniana da inviato speciale del *Corriere della Sera* – riflette uno stato di sventura tale da investire per primo lo *šāh*, rimasto fermo a un passato imperiale che preme per fare capolino in un presente che non lo riconosce più. Il divario tra proposizione e applicazione, tra individualismo dei programmi e strategia coesa convoca le fonti del conflitto rivoluzionario iraniano: tra echi della politica sovietica, spicca in Iran l’urgenza di un partito del tutto rinnovato, che sappia farsi portavoce delle differenti identità.

Occorre, in altri termini, un’istituzione unica che faccia attrito nel mezzo della spinta corrotta al capitalismo, responsabile di un aggravamento delle tensioni strutturali, “*by the fact that the capitalist method of modernization invariably benefits the rich more than the rest of society*” (Abrahamian, 1980, 23). Secondo Huntington, l’interazione tra classi costituirebbe allora il pre-fondamento di un fronte politico unitario:

The problem is not to hold elections but to create organizations. In many, if not most, modernizing countries elections serve only to enhance the power of disruptive and often reactionary social forces and to tear down the structure of public authority. [...] Historically, political institutions have emerged out of the interaction among and disagreement among social forces, and the gradual development of procedures and organizational devices for resolving those disagreements. The breakup of a small homogeneous ruling class, the diversification of social forces, and increased interaction among such forces are preconditions for the emergence of political organizations and procedures and the eventual creation of political institutions²⁶.

In particolare, Huntington pone l’accento sulla maggiore o minore adattabilità di un’organizzazione, anche di natura eminentemente politica: nel primo caso, renderà conto di un’istituzionalizzazione più solida, nel secondo, di un irrigidimento dannoso sul lungo termine. La stessa proporzione vale anche rispetto a criteri di complessità o semplicità: per complessità si intendono, nello specifico, più livelli che rafforzano un ruolo gerarchico in base alla differenziazione, di contro a sistemi travolti da una mancata risposta alla modernizzazione.

Questi ultimi, sempre in accordo con Huntington, possono essere meglio riassunti da uno schema di rapporti di forze impennate sugli equilibri tra instabilità politica e sociale, laddove dalle proporzioni mobili tra fattori di sviluppo economico e istituzioni politiche si evince una zona d’ombra di frustrazione e partecipazione²⁷.

²⁶ Huntington, 1968, pp. 7-11.

²⁷ Si consulti, a riguardo, lo schema riassuntivo degli equilibri mobili tra frustrazione e instabilità sociale proposto sempre da Huntington. *Ibidem*, p. 55.

Ne consegue che, in assenza di reali opportunità di istituzionalizzazione stabile e di mobilità sociale, nei Paesi soggetti a modernizzazione si produce una correlazione tra frustrazione sociale e instabilità politica. Ciò comporta il rapido espandersi dell'azione governativa e di tutte quelle attività a essa subordinate, non esclusa la corruzione, per la nascita di nuove fonti di benessere e potere.

Si potrebbe dunque cogliere una premessa di opposizioni reciproche tra lo *šāh*, reo di un'istituzionalizzazione ebbra delle proprie facoltà, e la natura diversificata dei movimenti rivoluzionari di massa, a seguito del partito unico del popolo (*Hezb-e Mardom*) che, tra 1974 e 1975, vince le elezioni prefigurando però un rapido scioglimento.

A tal riguardo, il fine del più elevato progetto di istituzionalizzazione rivoluzionaria avrebbe dovuto essere: *“to minimize, if not to eliminate, the role of violence in the system and to restrict to explicitly defined channels the influence of wealth in the system”* (Huntington, 1968, 21). Ma quella varietà istituzionale, ribadita da Huntington, non trova risposta nella Rivoluzione Iraniana, incapace di un'edificazione politica del senso di autonomia postulato come *“development of political organizations and procedures that are not simply expressions of the interests of particular social groups”* (Huntington, 1968, 20).

È piuttosto l'anteprima di quello che 'Alī Sharī'atī ('Alī Šarī'atī) avrebbe definito il vincolo scellerato tra clero e *bāzārī*. Alla fine degli anni Settanta, le concessioni liberali dello *šāh* assomigliano sempre più a crepe che fomentano le proteste pubbliche di intellettuali e scrittori, membri della classe media, studiosi del culto a Qom e accademici riuniti a denunciare apertamente con manifesti e bollettini il proprio dissenso nei confronti dei Pahlavī.

Così, tra le accuse rivolte dal regime a Khomeynī d'essere al soldo del comunismo, sventolando una presunta giovinezza peccaminosa del futuro *Imām* già poeta mistico, e l'Islam di slancio egualitario promulgato da Sharī'atī, inizia a palesarsi una ancora più composita polveriera.

1.2 Il re, l'ideologo e il santo

Scrivono Michel Foucault: “Il problema è di sapere quando e come la volontà di tutti cederà il posto alla politica [...]. È il problema pratico di tutte le rivoluzioni [...] noi occidentali saremmo in una posizione difficile per dare, su questo punto, un consiglio agli iraniani” (Foucault, 1998, 46). È uno sguardo al di là del corpo rivoluzionario²⁸ in azione e, al contempo, immerso in una pratica di resistenza coesa, imbevuto cioè di una volontà politica di capovolgimento della “gendarmeria” filo-statunitense Pahlavī, a favore di un credo riformato nei pilastri dell'Islam.

In tale senso, tra gli *'ulamā'*, l'oppositore massimo al pugno di ferro dello *šāh* è Ruḥollāh Khomeynī, colui che la Rivoluzione avrebbe appunto nominato *Imām* (guida). Il dietro le quinte di un avvicinarsi di tirannia e guasti – perlopiù tra 1963 e 1964, tra riforma agraria e accelerazione degli interventi statali – si mostra decisivo all'emergere dell'*Āyatollāh*²⁹, docente di teologia a Qom.

Il suo è dall'inizio un monito assiduo, che tuona contro l'asservimento miscredente al governo americano e le riforme che lo contraddistinguono, tra cui la leva obbligatoria anche per il clero. Per le medesime ragioni, Khomeynī è presto costretto all'esilio nel 1964, prima in Turchia, tra Ankara e Bursa, e più tardi a Najaf in Iraq fino al 1978. Da quel momento, su pressione dello *šāh*, viene espulso dal *ra'īs* iracheno Ṣaddām Ḥussein (Ṣaddām Ḥusayn) con l'accusa di voler rovesciare il regime ed è di nuovo costretto a emigrare, questa volta in Europa in un sobborgo di Parigi.

Al centro della contestazione dogmatica dell'*Āyatollāh* torna pressoché ossessivamente il tema della corruzione (o malattia) dei costumi morali e religiosi, a motivo della tendenza diffusa tra gli iraniani di occultare l'adesione al credo musulmano per tutelarsi dalle misure ispettive della monarchia. Tale tendenza, fortemente deprecabile agli occhi di Khomeynī, gli procura un arresto (liberato, sarà di lì a poco nuovamente condannato all'esilio), ma sigla anche una prima alleanza tra clero e opinione pubblica, al punto che quest'ultima comincia a guardare al giurisperito di Qom come al “santo” o “Salvatore”:

In Iran, references to “Imam Khomeini” not only raised him above other ayatollahs but equated him with the saints. This became all the more the case as Khomeini's followers manipulated popular piety

²⁸ Per l'uso del termine “corpo” con riferimento al tema della resistenza rivoluzionaria, si rimanda alle argomentazioni proposte – nel richiamo al pensiero di Arendt e Adorno – dalla filosofa statunitense Judith Butler, in occasione del Premio Adorno conferitole nel 2012: “If resistance is to enact the principles of democracy for which it struggles, then resistance has to be plural and it has to be embodied [...]. This is a politics in which performative action takes bodily and plural form, drawing critical attention to the conditions of bodily survival, persistence and flourishing within the framework of radical democracy”. Butler, 2012.

²⁹ *Āyatollāh* o “segno di Allāh” è carica peculiare conferita all'interno della gerarchia del clero sciita. Khomeynī ha potuto ascendere a tale grado della scala gerarchica dopo la deposizione di Rezā Šāh nel 1941.

to enhance his religious standing. In the heat of the revolution, his cadres spread rumors that they had seen Khomeini's face in the moon, which was said to prove that God had blessed his cause³⁰.

Ciò che meglio rende conto della situazione sul precipizio e dell'influenza esercitata da Khomeynī sulle folle è il successo di una retorica fatta di semplici ripartizioni tra bene e male. In particolare, Khomeynī identifica nei provvedimenti a favore dell'immunità americana il primo germe di sperequazione ai danni del popolo iraniano.

La linearità delle argomentazioni si accompagna all'urgenza pratica di porre fine alle repressioni soffocate nel sangue, alimentando al contempo il mito di colui che più di ogni altro impersona la vittoria sul *Šāhanšāh* ("re dei re", attributo conferito ai sovrani persiani), servo dell'Occidente:

D'un balzo l'Iran è passato a una situazione neocoloniale nell'orbita degli Stati Uniti. Lunga dipendenza senza colonizzazione diretta: vale a dire che le strutture sociali del paese non sono state radicalmente distrutte. Esse non sono state neppure completamente sconvolte dall'afflusso del reddito petrolifero, che ha certo arricchito i privilegiati, favorito la speculazione, consentito il superequipaggiamento dell'esercito, ma non ha creato nuove forze nella società. La borghesia dei bazar è stata indebolita; le comunità di villaggio sono state intaccate dalla riforma agraria. Ma le une e le altre sono sopravvissute, abbastanza per soffrire della dipendenza e dei mutamenti da essa portati, ma anche abbastanza per resistere al regime che ne era responsabile [...].

Di qui il ruolo del personaggio quasi mitico che è Khomeini. Nessun capo di stato, nessun leader politico, anche appoggiato dai mass-media del suo paese, può oggi vantarsi d'essere oggetto di un attaccamento così personale e così intenso. Questo legame dipende probabilmente da tre elementi: Khomeini «non è qui»: da quindici anni vive in un esilio da cui non vuole tornare che una volta partito lo Scià; Khomeini «non dice niente», nient'altro che no allo Scià, al regime, alla dipendenza; infine Khomeini «non è un uomo politico»: non ci sarà un partito di Khomeini, non ci sarà un governo Khomeini. Khomeini è il punto di incontro di una volontà collettiva³¹.

Ben oltre ogni valutazione riguardante gli anacronismi presenti nelle tesi di Foucault sulle circostanze pre e post-rivoluzionarie iraniane, sono certo determinanti nel solco di Khomeynī il rifiuto dell'occidentalismo dei Pahlavī e l'assunzione di responsabilità nei confronti del disagio, ben espresso dal ceto medio e intellettuale, cui si affianca non marginalmente un clero ferito dalle compromissioni con l'invasore americano.

Si prefigura un'insurrezione guidata da un capopopolo, che fa leva sulla distanza imposta dall'esilio per nutrire i fondamenti dell'edificazione teorica del futuro governo islamico. Gli stessi che, durante le conferenze tenute dall'*Āyatollāh* in Iraq, evocano non tanto o non solo un volto mitico, quanto piuttosto il ritorno del dodicesimo e ultimo *imām*, *al-Mahdī* (il "ben guidato"), cui la dottrina sciita affida le redini della battaglia contro il male nel "giorno del giudizio".

Più in dettaglio, l'esposizione di una ventilata reggenza islamica raggiunge il proprio apice nel concetto di *velāyat-e faqīh* ("il governo del giureconsulto": da *velāyat* – in arabo *wilāya* – ossia

³⁰ Nasr, 2006, p. 131.

³¹ Foucault, 1998, pp. 57-59.

reggenza, e *faqīh*, esperto di diritto islamico) che sarà a fondamento del pensiero khomeinista³². Ciò implica l’assegnazione dell’unico governo legittimo ai giurisperiti, in assenza del “ben guidato” o ultimo *imām* nascosto. Spetta cioè a questi ultimi l’autorità più elevata, incaricata di far rispettare l’unica legge ammessa, sgorgata dal verbo divino e corroborata dall’esempio di vita del Profeta Muḥammad: la *ṣarī‘a*.

Inoltre, di fronte al tentativo messo in atto dallo *ṣāh* di sostituire gli ‘*ulamā*’, tradizionalmente presenti nel clero sciita, con altri scelti dal governo e da esso dipendenti nell’esercizio del culto e nella divulgazione di una religione di stato, la frattura tra la monarchia Pahlavī e i dotti musulmani si fa irreparabile.

Gli strali lanciati da Khomeynī contro lo *ṣāh* e il suo seguito – scelto anche tra i nuovi agenti del culto estranei al magistero di antica sapienza islamica – non vengono però unanimemente condivisi dalla rappresentanza religiosa, nonostante l’adesione al messaggio rivoluzionario promulgato dal “santo” sia sempre più larga: l’Islam diviene una causa assoluta, tradotta nel servizio quotidiano di uomini e donne devoti.

Membro di una famiglia di marcata ascendenza religiosa, Khomeynī mutua dai primi rudimenti scolastici e accademici una conoscenza del diritto islamico che gli vale un’eccellenza filosofico-spirituale. Il suo profilo guadagna reale prestigio e, allo stesso tempo, diviene oggetto di una condanna pubblica per via di alcuni scritti giovanili di ispirazione mistica. Ma proprio il carattere devozionale di tali componimenti, anche di genere poetico, fortifica il richiamo dalla sacra Qom – capitale spirituale dell’Iran – alla contemporaneità politica iraniana e alle sue derive contrarie alla spinta sociale, politica e culturale dell’Islam.

Dopo Qom, anche dalle città di Mashhad, Tabriz e Isfahan giungono a Khomeynī segnali di un seguito popolare in aumento; un fenomeno iniziato nel 1941, data della prima pubblicazione di un suo scritto politico dal titolo *Kaṣf al-Asrār* (*Lo svelamento dei segreti*), in cui getta le basi dell’opposizione allo *ṣāh*. È un crescendo di colpi sferrati negli anni fino all’apice di denuncia della supremazia laica: quest’ultima è accusata di fiancheggiare il governo di Israele e di aver soffocato nel sangue le manifestazioni avvenute nel 1963 nel mese di muḥarram dedicato, secondo la tradizione sciita³³, alla commemorazione del martirio dell’*Imām* al-Ḥusayn, nipote del Profeta Muḥammad, caduto durante la battaglia di Karbala.

Al decimo giorno di commemorazioni, detto del lutto di ‘*Āšūrā*’, Khomeynī tiene a Qom un discorso storico contro il dispotismo dei Pahlavī: due giorni dopo aver organizzato una sommossa,

³² Si legga, in particolare, riguardo il profilo biografico nonché giuridico-spirituale di Khomeynī a fondamento del pensiero rivoluzionario, Dabashi, 2008, pp. 409-425. Si veda inoltre, quale fonte primaria del pensiero khomeinista, secondo la sacralità del diritto e l’incontestabilità del suo reggente portavoce: Imām Khomeini, 1970.

³³ Per le differenze di orientamento generale tra sciismo e sunnismo, si veda ancora la nota 6.

il 7 giugno 1963, viene arrestato e inviato al confino. È l'inizio di una caduta progressiva del sostegno popolare allo *šāh* a favore del “santo”, presto esiliato nel 1965 e protagonista della battaglia antigovernativa contro riforme che contemplano anche l'elezione di non musulmani in Parlamento.

Nella dichiarazione in memoria dei martiri pronunciata dall'*Āyatollāh* poco prima, il 3 giugno 1963, si coglie l'urgenza di una rivoluzione contraria al lassismo occidentalista, che faccia appello ai dettami di onore, libertà, dignità, diritto e istituzione islamica su cui si è retto il Paese fino alle usurpazioni e violenze perpetrate da Moḥammad Reżā Šāh. Il discorso di Khomeynī mira pertanto a una nuova giustizia sociale, nella piena equivalenza tra diritto dell'Islam e indipendenza dell'Iran:

Our crime was defending the laws of Islam and the independence of Iran. It is because of our defense of Islam that we have been humiliated and brought to expect imprisonment, torture, and execution. Let this tyrannical regime perform whatever inhuman deed it wishes – let it break the arms and legs of our young men, let it chase our wounded from the hospitals, let it threaten us with death and the violation of our honor, let it destroy the institutions of religious learning, let it expel the doves of this Islamic sanctuary from their nests! [...] I have repeatedly pointed out that the government has evil intentions and is opposed to the ordinances of Islam. [...] The strategy of this government and certain of its members is to bring about the total effacement of the ordinances of Islam. As long as this usurpatory and rebellious government is in power, the Muslims can have no hope for any good. [...] The tyrannical regime imagines that through these inhuman acts and this repression it can deflect us from our aim, which is none other than the great aim of Islam – to prevent oppression, arbitrary rule, and the violation of the law; to preserve the rights of Islam and the nation; and to establish social justice³⁴.

Il grido rivolto al popolo della Rivoluzione suggella un'ideale reggenza islamica, che somma l'acuta conoscenza del diritto sacro al suo adempimento governativo³⁵. L'invocazione a Dio precede l'azione, ovvero preannuncia una generazione di combattenti “*to reach the sacred aims of Islam and strive together, with ranks united, first to deliver the Islamic countries from the clutches of imperialism and its vile agents, and then to defend them*” (Imām Khomeinī, 1970, 94). Ciò non riflette semplicemente una coscienza tesa a sanare le ferite inflitte da restrizioni e disparità, ma veicola un'identità rivoluzionaria in virtù di una vocazione teorica che aggrega il diritto musulmano (*fiqh*) a istanze politiche. “*Khumaini trained and inspired a whole generation of ‘ulamā’*” precisa Algar “*who went on to become the organizers of revolution. His classes were marked by an unusual ability to relate fiqh to gnostic, rational and political concerns, and were so popular that they became the best attended in Qum*” (Algar, 2008, 753).

È dunque un trionfo, quello dell'*Imām* Khomeynī, legato a doppio filo con fondamenti di sapienza – e di avanguardia tecnologica, dal momento che per la divulgazione il “santo” si avvale di

³⁴ Il riferimento è al discorso tenuto da Khomeynī il 3 aprile 1963, a quaranta giorni dall'assalto alla *madrasa* Fayziya, ed è tratto da Algar, 1981, pp. 174-176.

³⁵ In merito alla figura del “giurista reggente” postulata da Khomeynī, se ne legga il riferimento anche all'interno di *Iran: the Struggle for the Revolution's Soul*, 2002, p. 4.

audiocassette – asserviti al cambiamento socio-politico. La campagna intrapresa a partire dall'autunno 1962 si evolverà nello scontro netto, suscitato dalle misure drastiche e distruttive della “Rivoluzione bianca”. Tuttavia, quel che meglio sintetizza la portata sovversiva del carisma radicale di Khomeynī è una militanza islamica “*in thought and in action*” (Dabashi, 2008, 478) di verso contrario alle ideologie di importazione occidentale e dal volto messianico:

[...] appariva così remoto dietro la superbia, così vulnerabile, insieme solenne [...]. Volto intenso, scolpito ad arte, con quelle rughe che lo incidevano a colpi d'ascia in solchi legnosi, quella fronte altissima sul naso importante e ben disegnato [...]. E quella barba candida, compatta, davvero michelangiolesca. Quelle sopracciglia severe, di marmo, sotto le quali cercavi i suoi occhi con una specie di ansia. [...] Che non mi lasciassi distrarre dal suo enigmatico carisma, sedurre dal suo fascino di antico patriarca³⁶.

Ma si tratta anche di una voce dal forte ritorno simbolico, comune a sciismo e sunnismo, nella riaffermata volontà di una pratica politica che mira a sciogliere e riannodare la tradizione del culto, come meglio chiarisce Campanini:

Le novità del khomeinismo erano molteplici: 1) riconosceva allo sciismo uno specifico carattere politico e in sostanza aboliva l'antico principio quietistico della *taqiyya* che vincolerebbe gli sciiti a subire anche governi miscredenti; 2) suggeriva, anche qui controcorrente rispetto alla dottrina politica sciita classica, che i giurisperiti avessero il diritto-dovere di sostituire l'*imam* nascosto nelle funzioni politiche; 3) insisteva sulla rivoluzione islamica come una rivoluzione vindice degli oppressi [...]; 4) realizzava nella pratica un repubblicanesimo islamico sconosciuto anch'esso alla dottrina tradizionale, sia sciita sia sunnita³⁷.

Nella denuncia contro un governo “*fundamentally opposed to Islam*” (Algar, 2008, 753), dunque fraterno a Israele, l'*Āyatollāh* predice quel che effettivamente sarebbe accaduto diciassette anni dopo, nel gennaio 1979: il popolo iraniano si sarebbe riappropriato delle strade, una volta che l'*Imām* fosse stato costretto ad abbandonare il Paese. Fasi e previsioni che portano con sé riflessioni critiche sulle cause scatenanti la Rivoluzione e i personaggi che ne reggono il timone ideologico e d'azione:

For the mass of the traditional constituency who supplied the raw manpower which dominated the streets, and who were fed on a regular diet of religious imagery, it was easy to see in Khomeini a new Moses throwing out the corrupt Pharaoh. While the ‘messianism’ [...] was indeed pervasive among sections of traditional society, it would be a mistake to exaggerate its importance. It was certainly cultivated and encouraged, often by very rational critics of the monarchy, in order to enhance Khomeini's charismatic qualities, but it formed only one aspect of the revolutionary strategy and was certainly not the most important. [...] In truth, Khomeini's success had less to do with Divine Providence [...] than with a keen sense of political realities³⁸.

³⁶ Fallaci, 1979.

³⁷ Campanini, 2006, p. 166.

³⁸ Ansari, 2014b, pp. 211-212.

Da un lato, si afferma un accentramento d'ambizioni tra gli *'ulamā'* coinvolti nella causa di Khomeynī, sempre più intenzionato a combattere l'abuso del potere di Moḥammad Reżā Šāh, dopo aver subito tre arresti consecutivi e l'esilio in Turchia e Iraq. Dall'altro, durante il ciclo di conferenze tenute a Najaf nel 1970, l'*Āyatollāh* pone davvero le basi di un governo islamico, manifestando il presupposto di applicazione dell'enunciato rivoluzionario, che assegna l'eredità del dodicesimo *Imām* ai dotti musulmani, per esclusiva emanazione della scrittura coranica.

La chiamata di Khomeynī agli *'ulamā'* mira a farne la forza trainante del popolo iraniano svilito dalle malversazioni laiche, affinché la mobilitazione non sia puramente di natura individuale o limitata a circoli privati, ma possa interessare ogni strato sociale del Paese mediante l'associazionismo islamico: “[...] *From the beginning until now, Islam has been incognito. Nobody has known Islam. By merely saying so, Khomeini's becomes the definitive voice of Islam – Islam as such, 'Islam as it truly is'*” (Dabashi, 2008, 478).

Sull'onda di un radicalismo anti-*šāh* che innerva le tensioni sociali e, per questo, viene punito con arresti ed esecuzioni – anche in conseguenza dell'uccisione nel gennaio 1965 di 'Alī Manšūr, Primo Ministro fautore dell'esilio di Khomeynī – si diffonde, con sempre maggiore eco perlopiù tra gli studenti, il messaggio di un'altra figura chiave nella divulgazione della complessa ideologia rivoluzionaria: 'Alī Sharī'atī, sociologo proveniente dalla classe media, studioso di arabo e francese e da alcuni ritenuto autentico ideologo della Rivoluzione.

Il coinvolgimento politico di Sharī'atī compie i primi passi in famiglia su influenza diretta del padre, insegnante di sacre scritture e sostenitore di un Islam progressista. Lo stesso coinvolgimento prosegue durante i primi anni universitari, dapprima a Mashhad – quando Sharī'atī viene arrestato nel 1959 per aver preso parte attiva a movimenti di ispirazione socialista – poi a Parigi, dove si trasferisce per conseguire un dottorato in sociologia, entrando presto in contatto con correnti di pensiero sempre di stampo socialista.

Allievo dello studioso di mistica islamica Louis Massignon, Sharī'atī stringe rapporti con attivisti e ideologi della Rivoluzione Algerina, primo fra tutti Frantz Fanon³⁹, intellettuale e filosofo afrocaribico di formazione marxista, di cui traduce in persiano *Les Damnés de la Terre*. Una volta rientrato in Iran nel 1964, dopo aver suscitato l'interesse della SAVAK, viene arrestato alla frontiera e trattenuto per diversi mesi.

Solo nel 1965, quasi contemporaneamente all'esilio di Khomeynī, Sharī'atī ottiene una cattedra indesiderata al Dipartimento di Storia dell'Università di Mashhad, da cui è presto allontanato per i

³⁹ Sull'importanza della figura di Frantz Fanon ci si soffermerà nei capitoli successivi, con particolare attenzione ai temi della memoria, del conflitto tra *demand* e *desire* e della gerarchia culturale in ottica postcoloniale, a partire dalle argomentazioni svolte dall'autore nel celebre testo pubblicato per la prima volta nel 1952, *Peau Noire, Masques Blanc* (*Black Skin, White Masks*).

contenuti scomodi affrontati. Essi vengono ripresi più tardi a Teheran, presso il centro Ḥusayniya-e-Iršād, in un ciclo di conferenze che diventa materia prima delle sue pubblicazioni.

Le riflessioni di Sharī‘atī traggono spunto dal concetto di storia come flusso ininterrotto e dominato da un principio di contraddizione dialettica all’origine dell’umanità. Nel saggio intitolato *On the Sociology of Islam* l’intellettuale affronta, in modo particolare, gli equilibri di relazione tra potere e coercizione, indicando in entrambi i fattori le leve con cui una maggioranza detentrica della proprietà assoggetta a sé la minoranza (Shariati, 1979).

L’orientamento marxista di tali riflessioni condiziona una riformulazione dell’Islam sciita, con influssi provenienti anche dalla filosofia esistenzialista che Sharī‘atī assorbe in Francia. Ma il suo studio volge all’indietro, a reinterpretare i simboli religiosi e le storie dei profeti; in particolare, il martirio di al-Ḥusayn e il rimando costante al lutto di ‘Āšūrā’ lo spingono a elaborare una teoria che riporta al centro della dottrina sciita un’aspirazione egualitaria, in aperto contrasto con l’oppressione esercitata dalla monarchia e la deferenza di certa parte del clero.

Come per Khomeynī, così per Sharī‘atī la lotta allo *šāh* rappresenta il fulcro di un edificio teorico che il sociologo non intende mai fisso e invariabile, ma forte di una “*exploratory quality*” (Algar, 2008, 757), permeata di continue revisioni nel *divenire* dei propositi lontani da un *essere* precostituito: “*I never believe that what I say is the last word on the subject; what I say now I might change or complete tomorrow*” (Shariati, 1979, 7).

Il richiamo all’equità sociale si irrobustisce grazie a una visione che vede confliggere due modelli di umanità dalle sembianze simboliche di Caino e Abele, l’uno rispondente a capitalismo e coercizione, l’altro ai governati e protetti da Dio. Secondo la stessa visione, la liberazione dai vincoli di schiavitù permetterebbe di prendere parte a una *umma* ideale (comunità), contraddistinta dall’assegnazione di una giusta proprietà al popolo, nel pieno rispetto di fratellanza e uguaglianza.

Ne consegue che, dallo scontro tra una società soverchiata da una minoranza di possidenti e una in cui gli individui sono padroni del proprio destino e del destino della società stessa, il volto dell’uomo ridisegnato da Sharī‘atī coincide con “*the theomorphic man in whom the spirit of God has overcome the half of his being*” (Shariati, 1979, 122).

Una concezione che fa capo alla distinzione, altrettanto nodale nelle argomentazioni di Sharī‘atī, tra cultura e ideologia dell’Islam: superstizioni e compromessi morali hanno scavato un solco di distanza tanto dal “vero Islam”, quanto dalla “vera umanità”, capace di sacrificio individuale e libera da convenzioni. “*I seek a return to Islam as ideology*” ribadisce pertanto il sociologo “*what exists now (among the masses and the religious scholars) is Islam as culture*” (Algar, 2008, 757).

In una metamorfosi perenne dalla concezione coranica per cui l’essere umano è entità ibrida in esilio, a metà tra una creatura di fango e una somigliante a Dio, l’uomo ideale si identifica, in tal

modo, con colui che sceglie un atto superiore di trascendenza e, consapevole di stringere in una mano la spada di Cesare e nel petto il cuore di Gesù, giunge alla piena comprensione divina. Ma è anche colui che pensa come Socrate, come Gesù reca un messaggio d'amore e riconciliazione, come Confucio medita sul destino della società e come Spartaco lotta contro lo schiavismo:

He is a man of jihad and ijtihad⁴⁰, of poetry and the sword, of solitude and commitment, of emotion and genius, of strength and love, of faith and knowledge. He is a man uniting all the dimensions of true humanity. He is a man whom life has not made a one-dimensional, fractured and defeated creature, alienated from his own self. Through servitude to God, he has delivered himself from servitude to things and to people, and his submission to the absolute will of God has summoned him to rebellion against all forms of compulsion. He is a man who has dissolved his transient individuality in the eternal identity of the human race, who through the negation of self becomes everlasting⁴¹.

Dal totale affidamento al divino, superate le compulsioni della natura, deriva per Sharī'atī una definizione dell'arte come atto di fiducia concesso da Dio in una relazione che rifiuta il solipsismo, e vede il singolo offrirsi alla lotta per la perfezione dell'umanità intera in una battaglia intellettuale e sociale, mai scissa dal vincolo spirituale.

Torna dunque l'espressione chiave ricorrente nelle osservazioni di Foucault: una *spiritualità politica* anneggiata in Occidente e vettore in Iran di una differenza o integrazione tra le dottrine di Khomeynī e Sharī'atī. Come sostiene Nasr, da un lato, Sharī'atī – “l'ideologo” dell'utopia islamica, o anche di quell'Islam marxista cui lo *šāh* si appella per poi soffocarne il seguito tra intellettuali, '*ulamā*' e studenti – guarda al massacro di Karbala come a una realtà storica votata a legittimare la rivoluzione; dall'altro, il “santo” Khomeynī confida nel messianismo sciita per rafforzare la propria leadership e godere di un'aura di potere (Nasr, 2006, 130).

Ciò implica, sempre secondo Nasr, che la rilettura marxista (o *Red Shiism*) dello sciismo avanzata da Sharī'atī incarni l'urgenza più ideologica del movimento sollevato da Khomeynī: l'attitudine devozionale khomeinista si declina cioè in strategia rivoluzionaria e la centralità del martirio si tramuta in anima della sommossa prossima a esplodere con echi epocali nel 1979, due anni dopo la morte di Sharī'atī in Inghilterra.

Il monito a considerare ogni luogo un altro Karbala e ogni giorno un tempo di '*Āšūrā*' non soltanto ispessisce la revisione della tradizione sciita in termini di dialettica di classe, ma potenzia la sfida

⁴⁰ Per *iḡtihād* (o *ijtihād*), termine di origine araba che rimanda allo sforzarsi o applicarsi, si intende generalmente il diritto sancito dal codice islamico sciita di indire una *fatwā* o *hokm*, ossia un verdetto o parere di natura giuridico-legale. Sul significato del termine *ḡihād* (o più comunemente *jihād*, *jihad*), quale esercizio del più alto sforzo spirituale, si legga quanto precisato etimologicamente all'interno di *Encyclopaedia of the Qur'ān*: “The term *jihād* derives from the root *j-h-d* denoting effort, exhaustion, exertion, strain. Derivatives of this root occur in forty-one *qur'ānic* verses”. Landau-Tasseron, 2015. Più contestualmente, si legga poi: “In its basic denotation, the Arabic word *Jihad* [...] appears in the *Qur'ān* in the majority of cases, in the context of the military ‘exertion along the way of God’”. Harwazinski, 2015.

⁴¹ Shariati, 1979, p. 123.

khomeinista coincidente con un Islam della battaglia spirituale e politica per l'elevazione dell'uomo dai bassifondi dell'occidentalismo. In termini di attinenza alle revisioni della Scrittura proposte da Sharī'atī, è l'incitamento al passaggio dal fango del sé satanico, non ancora ascenso a Dio, allo spirito del sé divino, che alimenta la concezione di *velāyat-e faqīh* contro i monarchici ruffiani.

Nella convergenza di intenti proposta da Nasr, tra la riscrittura dello sciismo attuata da Sharī'atī e le teologie della liberazione sorte in America Latina – a partire dagli scritti di Gustavo Gutiérrez e Leonardo Boff – spicca un'esortazione al benessere comune sfociata proprio nel discorso tenuto da Khomeynī il 3 giugno 1963:

The Soviet Union, Britain, and America invaded Iran and occupied our country. The property of the people was exposed to danger and their honor was imperilled. [...] Shah, I don't wish the same to happen to you; I don't want you to become like your father. Listen to my advice, listen to the 'ulamā of Islam. They desire the welfare of the nation, the welfare of the country⁴².

L'invito rivolto a Moḥammad Reżā Šāh a non seguire le orme del padre e a leggere nel popolo la volontà e il desiderio di tornare a una proprietà ripartita degnamente e alla libertà nazionale, avviene per voce di una classe di sapienti che, consci della propria solitudine, si avviano come l'uomo ideale di Sharī'atī verso il sentiero dell'unica salvezza: "*The path of return toward God, that great Friend Who is awaiting him, the path that leads to Him by becoming Him*" (Shariati, 1979, 126).

Nel sangue del ribelle invocato dall'"ideologo" e vivificato dal "santo" della Rivoluzione scorre un afflato che condanna il quietismo precedente, votandosi a una missione politico-spirituale devota al linguaggio coranico, ma applicato alla contingenza politica. Così, mentre Khomeynī si rivolge allo *šāh* come a un falso Dio corruttore della Terra, è ribadito l'obbligo di scegliere tra bene e male: ciò avviene in continuità con l'idealizzazione cui aspira Shari'atī, quella che fa dell'uomo non servo del capitale il vicereggente divino.

In un Iran scontento e prostrato da raggiri e gestioni scellerate, le simmetrie tra i due volti della Rivoluzione prendono a correre su binari destinati a ridisegnare la mappa delle istituzioni sia nel segno del recupero dei precetti islamici, quali vettori giuridici esclusivi, sia attraverso funzioni esecutive nel nome di Dio. La caduta morale e di spirito del Paese funge, in definitiva, da premessa alla rinascita operata da due messaggeri che, richiamandosi al Profeta, assegnano alla Rivoluzione il dovere dell'esercizio e della difesa della legge emanata da Dio, fondamento di una reggenza illuminata dal *tawḥīd* (l'unicità divina):

Without the formation of a government and the establishment of such organs to ensure that through enactment of the law, all activities of the individual take place in the framework of a just system,

⁴² Algar, 1981, pp. 178-179.

chaos and anarchy will prevail and social, intellectual and moral corruption will arise. The only way to prevent the emergence of anarchy and disorder and to protect society from corruption is to form a government and thus impart order to all the affairs of the country⁴³.

Tuttavia, due soltanto dovrebbero essere le rivoluzioni concorrenti e necessarie: “*a national revolution that would end all forms of imperial domination [...] and a social revolution that would end all forms of exploitation*”⁴⁴. Se infine Dio, attraverso il Profeta Muḥammad, ha testimoniato il vincolo sacro e indissolubile del governo islamico, ne ha ispirato anche il dovere di continuità: la confusione cui la pratica sovversiva del 1979 intende porre fine apre, in realtà, a fasi di discussione e di nuova repressione che la letteratura d’esilio inquadrerà nelle derive degli slogan khomeinisti e nella nostalgia della dialettica riflessiva di Sharī‘atī.

⁴³ Imām Khomeini, 1970, p. 19.

⁴⁴ Ne deriverebbe, conseguentemente, la sconfitta di povertà e capitalismo in nome di una società dinamica e priva di divisioni di classe. Abrahamian, 1982a, p. 26.

1.3 Trionfi e derive lungo la rotta del khomeinismo

In un'ottica foucaultiana di inquadramento della Rivoluzione Iraniana come fenomeno non tanto applicato agli uomini, ma di passaggio attraverso i loro corpi – da intendersi nel segno di veri e propri reticoli di forze – il 1979 si traduce in una svolta dettata da fasi alterne di dominio e resistenza. Non si tratta pertanto della facile identificazione con un movimento di popolo, dunque con le istanze di cui quest'ultimo si fa vettore invocando la guida di Khomeynī, ma di un innesco ramificato.

L'interdizione praticata reiteratamente da Moḥammad Reżā Šāh, in risposta al grido di democrazia e libertà sollevato da più parti, affianca un programma economico virato sulla produzione industriale e la modernizzazione forzata. Lo stesso, l'alleanza subordinata al governo statunitense è tra i fattori scatenanti di un rovesciamento rivoluzionario sensibile alla ricezione e diffusione del messaggio islamico, che mette in crisi il monopolio laico e corrotto di un governo instabile.

Non è dunque semplicemente sull'onda del carisma dell'*Āyatollāh* che si accendono i primi fuochi violenti di protesta tra 1976 e 1978, ma certamente l'astuzia politica di Khomeynī ne raccoglie le spinte, pianificando già dall'esilio una rete di affiliazione nei villaggi provinciali. Ciò si verifica con l'aiuto di 'Alī Khāmeneī (Sayyed 'Alī Ḥoseynī Ḥāmeneī) – attuale Guida Suprema – e di 'Alī Rafsanjānī ('Alī Akbar Hāšemī Rafsanjānī), Presidente dell'Iran tra il 1989 e il 1997.

Di fatto, è il 1978 l'anno in cui tutto pare precipitare e il soggetto rivoluzionario emerge pienamente nel ruolo di sovvertitore carico di ambizioni tra fede e politica. Nel gennaio dello stesso anno vengono rivolte a Khomeynī e ad altri membri del clero accuse che paiono commissionate dal regime allo scopo di intaccare il seguito già forte del “santo”.

La notizia riportata sul quotidiano *Eṭṭelā'āt* (“Informazioni”) riguardo la passione del futuro *Imām* per la poesia – passione comprovata, come anticipato, dalla stesura di alcuni componimenti di motivo mistico non in linea con l'ortodossia islamica – e l'accusa d'essere stato una spia al soldo del governo britannico fanno esplodere proteste anzitutto tra gli studenti di Qom, in buona parte zittiti nel sangue dalle forze di polizia. La risposta di Khomeynī dal suo ultimo luogo d'esilio nei pressi di Parigi è un elogio dei dissidenti, con l'incitamento a non fermarsi.

Seguono cortei affollati, che si protraggono nei mesi successivi coinvolgendo varie città e si concludono più volte con raffiche di colpi vibrati sulla folla, composta principalmente da studenti, membri della classe media e *bāzārī*. Sono mesi di scioperi, che vedono incrementare le fila delle manifestazioni per la presenza di operai, raggiungendo un apice di rivolta l'8 settembre 1978, ricordato come il “Venerdì nero” (*Jom'e-ye Siyāh*) che precede il solco più radicale della Rivoluzione Iraniana:

September 8 became known as Black Friday and left a permanent mark on Iran. It placed a sea of blood between the shah and the people. It enflamed public emotions, intensified popular hatred for the regime, and thereby further radicalized the population. It also undermined moderates who called for the 1905 constitution and sought a compromise with the monarchy. In the words of a French journalist, “the biggest casualty was the liberalization program.” In short, Black Friday ended the possibility of gradual reform and left the country with two simple choices: a drastic revolution or a military counterrevolution⁴⁵.

Nonostante Khomeynī negli l'emergenza economica sottesa alle proteste e si appelli piuttosto a una volontà rivoluzionaria dettata esclusivamente dai valori dell'Islam – la stessa che, nel giro di cento giorni, avrebbe rovesciato la monarchia – disoccupazione e sovraffollamento urbano sono all'ordine del giorno. Si accompagnano gli strascichi del boom petrolifero verificatosi tra 1973 e 1974 e causa del divario sociale rivendicato tanto da scioperanti delle industrie, quanto da membri del clero ugualmente danneggiati dalle sperequazioni della “Rivoluzione bianca”.

Negli atti di dimostrazione è evidente l'abbrivio di una Rivoluzione con l'unico obiettivo di abbattere lo strapotere dello *šāh*. Una prima fase è agitata dalle manifestazioni pacifiche represses con violenza, fino a che la situazione non sfugge letteralmente di mano a Moḥammad Reżā Šāh, che ritiene opportuno intervenire con l'esercito, senza ottenere però l'appoggio del presidente americano Carter nel disegno ben chiaro ormai ai dimostranti di un'autocrazia dai continui sbilanciamenti.

Nel corso dell'autunno del 1978, la situazione precipita fino all'acutizzarsi delle proteste e al loro soffocamento nel mese di muḥarram. Dopo la morte di un centinaio di dimostranti, schiacciati sotto i carri armati a Qazvin, l'11 dicembre un milione di persone scende in piazza a Teheran in occasione del rituale sciita di 'Āšūrā che commemora la morte del nipote del Profeta (l'*Imām* al-Ḥusayn, come ricordato, caduto a Karbala).

Seguono altri gravi episodi di sangue, denunciati da alcuni quotidiani occidentali, tra cui il londinese *Sunday Times*, che pubblicano cronache di arresti di massa e torture⁴⁶ stigmatizzate anche da organizzazioni per la difesa dei diritti umani. Ciò non soltanto determina una sempre maggiore

⁴⁵ Abrahamian, 1982b, p. 516.

⁴⁶ Si legga quanto sostengono Dorman e Farhang riguardo sia la deferenza filo-occidentale delle fonti giornalistiche estere nella cronaca delle politiche repressive iraniane, sia la presa di distanza da quest'ultime da parte del governo statunitense: “*There was no American equivalent to the exposé in the ‘Sunday Times’ (London) which revealed SAVAK’s use of physical and psychological torture to deal with the regime’s opponents, despite the wealth of journalistic resources and investigative talent in the United States [...]. Moreover, the ‘Sunday Times’ was working under the same constraints as other foreign journalists, yet managed to produce a major story on human rights violations [...]. In an editorial on student protests against the shah’s 1977 visit to the United States, for instance, the ‘New York Times’ at once criticized the shah for his human rights policies, commented on the contradiction posed by the regime for the Carter administration, admitted that there had been some recent improvement in the lot of some political prisoners, and then argued that the United States had little direct influence over Iran in any event*”. Dorman–Farhang, 1987, pp. 146-147.

distanza da parte degli Usa, al punto che molti americani decidono di lasciare l'Iran⁴⁷, ma rende evidente il progressivo isolamento politico dello *šāh* disposto a concedere amnistie in extremis. La strage del “Venerdì nero”, che causa la morte di più di ottanta civili e trascina con sé la eco oscura della Rivoluzione russa del 1905-1906 è però essenziale per rendere davvero note le richieste della parte rivoluzionaria (Abrahamian, 2008, 159): il movimento popolare avrebbe presto acquisito i caratteri di una rivoluzione islamica, forte anche dell'appoggio dell'opposizione laica. Quest'ultima è costituita da forze liberali, che si richiamano apertamente alla figura di Moṣaddeq, accanto a quelle di sinistra e di stampo intellettuale:

Foreign correspondents estimated the crowd to be in excess of two million. The rally ratified by acclamation resolutions calling for the establishment of an Islamic Republic, the return of Khomeini, the expulsion of the imperial powers, and the implementation of social justice for the “deprived masses.” In this as in all these demonstrations, the term *velayat-e faqeh* was intentionally avoided⁴⁸.

Di fronte alle richieste di definitiva esautorazione dello *šāh* e ritorno di Khomeynī dall'esilio, la spinta proveniente dal dislivello sociale e di diritti tra masse e potere lacera irreparabilmente il già corrosivo apparato dinastico Pahlavī, costringendo il re ad abbandonare l'Iran il 16 gennaio 1979.

Fino ad allora, – o meglio, fino al 1 febbraio, data in cui Khomeynī rientra dall'esilio – l'*Āyatollāh* porta a compimento la pianificazione della propria autorità rivoluzionaria. Quale capo indiscusso, egli sa guadagnarsi una funzione di vertice politico libero dall'opposizione futura delle forze comuniste del Tūdeh, ma anche da coloro che da tempo hanno abbracciato un Islam progressista o di stampo socialista sulle orme di Shari'atī.

Ogni rischio di eccessivo impulso democratico (connesso dal leader della Rivoluzione a un retaggio imperialista, e dunque a quella secolarizzazione anti-islamica instillata nel Paese da Moḥammad Reżā Šāh) deve essere vinto nella più legittima coalizione rivoluzionaria islamica, in vista di una riabilitazione delle gerarchie di potere mediante i funzionari del culto:

Some revolutions have had religious ideologies, but clerical rule after a revolution was new. Most nonclerics in the opposition underestimated both the probability of clerical rule and the ability of the clergy to rule [...]. This was partly because in the early stages of the revolution Khomeini indicated that he and clerics would not rule directly. Khomeini and his followers in 1978-1979 kept out of circulation Khomeini's treatise Islamic Government, also known as *Velayat-e faqih* [...]⁴⁹.

Il ritorno di Khomeynī in Iran è segnato da una prima tappa di visita ai martiri uccisi durante le proteste e dall'episodio, divenuto globale, della dichiarazione rilasciata a un giornalista sull'aereo

⁴⁷ Si veda ancora, in proposito, la nota 11 sulla cosiddetta “crisi degli ostaggi” dopo la presa dell'ambasciata Usa il 4 novembre 1979.

⁴⁸ Abrahamian, 2008, p. 161.

⁴⁹ Keddie, 2006, p. 240.

da Parigi per Teheran in cui l'*Āyatollāh* confessa di non provare alcuna emozione. Ciò si iscrive non soltanto nell'assegnazione del titolo di *Imām* (guida) nel segno del dodicesimo nascosto o "ben guidato", ma anche quale atto dovuto all'adesione mistica sciita che vede coincidere la guida con il volto dell'Uomo Perfetto⁵⁰.

Una coincidenza certo sapienziale, ma prima ancora carismatica, che genera l'impeto di una Rivoluzione all'apparenza troppo scompaginata per resistere al collasso economico, costellato da scioperi e manifestazioni. Se, più precisamente, le cifre testimoniano una carneficina di oltre duemila dimostranti negli anni dal 1977 al 1979, è soltanto con la distribuzione di armi ai civili, e dunque con il passaggio di molti appartenenti all'esercito dalla parte dei rivoluzionari, che si ha l'abbattimento del regime monarchico.

Come anticipato, poco prima di andarsene, lo *šāh* assegna il ruolo di Primo Ministro a Shāpūr Bakhtīār, leader del Fronte Nazionale – incarcerato più volte negli anni successivi al colpo di Stato del 1953 – allo scopo di riorganizzare un governo di natura costituzionale. Al rientro dall'esilio, Khomeynī accusa però lo stesso governo di illegalità, poiché si è macchiato della collusione con i Pahlavī.

Quattro giorni dopo, il 5 febbraio 1979, è l'*Āyatollāh* a nominare, al posto di Bakhtīār, Mehdi Bāzargān, che da capo del Movimento di Liberazione Iraniano assume le redini del primo governo provvisorio. Si tratta di un atto di rassicurazione da parte di Khomeynī nei confronti del sistema burocratico e ministeriale iraniano.

Parallelamente si costituiscono infatti i *Komiteh* (comitati rivoluzionari), affiancati dagli interventi del Corpo delle guardie della Rivoluzione (*pāsdārān* o *sepāh-e pāsdārān-e enqelāb-e eslāmī*), che inizialmente risentono di una distribuzione sul territorio nazionale non ancora unanimemente soggetta al controllo dell'*Imām*. Dal Tribunale Rivoluzionario di Teheran dipende l'attività di tutti i tribunali sparsi nel Paese e, con l'istituzione di un Consiglio e di un Comitato centrali, Khomeynī si assicura il controllo dell'attività governativa assegnata temporaneamente a Bāzargān:

Khomeini was popular because of his uncompromising attitude against the shah, his anti-imperialist and populist rhetoric, his simple lifestyle and language, and his religious status. Although he made Bazargan prime minister, he chose many key administrative personnel from clerics and others in his camp. He then kept mostly divorced from direct administration, except to intervene pro or con when other bodies had acted, and hence shielded himself from much criticism for bad policies.

⁵⁰ In merito, si veda ancora Axworthy, 2008, p. 276. Ma si legga anche, riguardo la concezione di Uomo Perfetto, l'influenza ricevuta da Khomeynī nello studio della mistica islamica dal filosofo arabo Ibn 'Arabī, autore di un complesso sistema di pensiero teosofico affine al neoplatonismo, come sostiene Moin: "*The concept of the Perfect Man fascinated Khomeini, since it provided him with a new and more effective mode of expressing the decay in Islam*". Moin, 1999, p. 47.

Both nationalists and ulama respected Bazargan [...]. The government had to restore order and supervise a referendum, an election and a constituent assembly. Despite accomplishing these tasks, the provisional government soon had far less power than the Khomeinists and their organizations⁵¹.

Con il picco di popolarità raggiunto dall'*Āyatollāh* – e già confermato dalle tappe precedenti lo scoppio del 1979, tra le prime sollevazioni a Qom e la strage del “Venerdì nero” – si entra in quella che gli storici definiscono seconda fase della Rivoluzione. In essa Khomeynī si identifica del tutto con il reggente a cui il popolo ha facoltà di chiedere conto degli atti e delle punizioni eventualmente inflitte, come previsto dal Corano⁵².

L'ascesa dell'*Imām* è sostenuta sia dalla gestione centralizzata di tutte le istituzioni religiose locali, sia più decisamente da un sistema politico di accentramento di tutte le attività governative poste dietro la facciata pubblica di Bāzargān. Questi, all'opposto, non è in grado di influenzare le folle né di esercitare la propria autorità sugli enti di gestione parallela del nuovo potere unico⁵³.

Tra i doveri primari del governo instaurato dal leader ombra Khomeynī c'è, non a caso, la riorganizzazione della sicurezza nazionale, una volta messa al bando la SAVAK, in concomitanza con l'irrigidimento delle punizioni stabilite per tutti coloro che si sono dimostrati responsabili attivi o complici dei massacri nel periodo antecedente la vittoria della Rivoluzione.

Ne deriva un piano di epurazioni ai danni di chiunque risulti ancora legato alla monarchia, per esempio funzionari e dirigenti provenienti dall'industria petrolifera, ma anche dai mezzi di informazione. Prende piede una lotta alle forze politiche più orientate a sinistra, vicine a un Islam progressista e, per tale ragione, screditate ed escluse da Khomeynī, che in loro riconosce dei banditi senza legge, non-musulmani in guerra con il credo.

Il linguaggio cui l'*Imām* ricorre per delineare il governo islamico ideale si arricchisce poi di dettagli simbolici e sacri finalizzati alla divulgazione: il soglio del dotto reggente viene a identificarsi con una casa-bastione in difesa degli attacchi da parte dei miscredenti, per una purificazione più duratura della società iraniana (Abrahamian, 2008, 106).

Un linguaggio di pragmatismo carismatico, laddove per carisma si intende anzitutto l'incarnazione khomeinista del germe rivoluzionario nella contesa epocale tra sciiti e sunniti: vale a dire, l'assunzione di un'autorità senza rivali che incide non soltanto sulla corsa autenticamente politica

⁵¹ Keddie, 2006, p. 244.

⁵² Su tale seconda fase si legga ancora Foucault, 1998, p. 118.

⁵³ “Bazargan lacked charisma and popular appeal” scrive Hiro “He was also a reluctant revolutionary whose government failed to provide the right combination of firmness and innovation that was needed to tackle the pressing problems”. Hiro, 2011, p. 105. Ma si legga di nuovo Abrahamian, che riporta una dichiarazione del Primo Ministro Bāzargān alla giornalista Oriana Fallaci nell'intervista pubblicata su *The New York Times* il 21 ottobre 1979: “‘In theory, the government is in charge; but, in reality, it is Khomeini who is in charge – he with his Revolutionary Council, his revolutionary Komitehs, and his relationship with the masses.’ ‘They put a knife in my hands [...] but it’s a knife with only a handle. Others are holding the blade’”. Abrahamian, 2008, p. 163.

della dottrina sciita, ma determina la prevalenza netta, per la prima volta, dell'uno su tutti tra gli *'ulamā'*.

Intorno al carattere ambiguo o politicamente “permeabile” del carisma di Khomeynī scrive Mayeur-Jaouen, ponendo l'accento sull'adorazione successiva alla morte dell'*Imām* nel mausoleo a lui dedicato. Un edificio emblema dell'eccezionalità del culto riservato a colui che, più di ogni altro, ha saputo realizzare il connubio davvero rivoluzionario tra devozione patriottica e rito sacro:

[...] l'imam Khomeini può essere percepito come un capo politico e un grand'uomo, fondatore di un Iran nuovo, ma è anche venerato come un santo in virtù del suo carisma e del suo sapere teologico e teosofico, oltre che dello stretto legame che intrattiene con i temi millenaristici dello sciismo duodecimano. Forse il mausoleo che gli è stato dedicato a Rey, a sud di Teheran, non è idolatrato al medesimo titolo dei mausolei degli imam sciiti, ma è oggetto comunque di un vero e proprio culto, oltre che di pellegrinaggi di natura allo stesso tempo religiosa e patriottica⁵⁴.

È un'eccellenza forgiata in un primo tempo dall'insegnamento della dottrina a Qom, poi maturata e radicata nel giogo sacrificale dell'esilio – in particolare nel 1970, durante l'esilio trascorso dall'*Āyatollāh* a Najaf, Iraq – e, infine, svelata con l'acquisizione del potere e l'affermazione piena del dotto reggente, la cui autorità mal si concilia con il pluralismo delle forze politiche. Proprio da tale autorità conferita e assoluta, si origina una fase della Rivoluzione non meno determinante nella sedimentazione dei fondamenti di una Costituzione Islamica senza precedenti nella tradizione sciita. Il ruolo assegnato da Khomeynī alla sfera pubblica coincide con quell'élite di dotti del clero sciita cui spetta il diritto esclusivo di nominare la propria Guida Suprema, in ossequio alla legge sacra e costitutiva della società islamica. In tal senso, trova piena coerenza il principio cardine di *velāyat-e faqīh*, per il quale è prerogativa irrinunciabile la dimostrazione di una profonda conoscenza della legge islamica e della giustizia, sua applicazione pratica. Giudicato il popolo inabile a una simile valutazione, Khomeynī ribadisce il dovere dottrinale di un'assegnazione politica, concepita in seno alla *šarī'a* e per voce degli *'ulamā'*.

Il potere del giurisperito e la commemorazione del martirio di al-Ḥusayn a Karbala⁵⁵ sanciscono la rottura con la secolarizzazione dei Pahlavī. Un compimento devozionale che ricongiunge l'Iran all'identità sciita e, al medesimo tempo, traccia un solco epocale in una tradizione a metà tra il quietismo – vale a dire, l'accettazione passiva dello stato di potere – e una cerchia clericale. A quest'ultima, viene chiesto di riconoscersi nell'insegnamento totalizzante di colui che avrebbe sancito il proprio dovere in nome dell'intera comunità islamica (*umma*) dentro e fuori l'Iran:

⁵⁴ Mayeur-Jaouen, 2009, p. 376.

⁵⁵ Il riferimento più volte menzionato è, precisamente, come ricorda Brunner, a uno slogan della Rivoluzione: “ogni giorno è ‘Āshūrā’, ogni luogo è Kerbela’, divenne forse la parola d'ordine di maggior successo del risveglio sciita, citata volentieri anche altrove, in altri momenti e in altre circostanze”. Brunner, 2009, p. 441.

We have in reality, then, no choice but to destroy those systems of government that are corrupt in themselves and also entail the corruption of others, and to overthrow all treacherous, corrupt, oppressive and criminal regimes. This is a duty that all Muslims must fulfill, in every one of the Muslim countries, in order to achieve the triumphant political revolution of Islam. We see, too, that together, the imperialists and the tyrannical self-seeking rulers have divided the Islamic homeland. They have separated the various segments of the Islamic ummah from each other and artificially created separate nations. [...] In order to assure the unity of the Islamic ummah, in order to liberate the Islamic homeland from occupation and penetration by the imperialists and their puppet governments, it is imperative that we establish a government⁵⁶.

Dunque, il richiamo alla necessità di una patria dell'Islam contiene in sé l'impulso alla lotta collettiva contro la corruzione e la divisione indotte dal retaggio filo-imperialista. Tra ricreazione dell'ordine e liberazione dal male, Khomeynī invoca una teocrazia assoluta e investita del ruolo ben riassunto da Brunner nella "reinterpretazione di una passiva storia della passione in un'ideologia dell'azione" (Brunner, 2009, 441).

Ideologia che si oppone quindi, per sua stessa natura, alla leadership temporanea di Bāzargān d'apertura più democratica. È però solo con il referendum del 1 aprile 1979 che si manifesta la vittoria schiacciante del modello khomeinista, che promulga la coincidenza dell'Islam con il tutto. All'atto pratico, ai *Komiteh* segue la preparazione di un nuovo organo costituente preposto alla stesura della futura Costituzione (*Qānūn-e Asāsī*) e composto da una settantina di membri di formazione religiosa. Viene denominato Assemblea degli esperti (*Majles-e Ḥobregān* o *Khobregān*), dietro selezione scrupolosa da parte del Komiteh centrale e di altri organi più recenti, collegati all'esercizio del culto.

Durante l'estate, Khomeynī fonda anche il Partito della Repubblica Islamica (IRP o *Hezb-e Jomhuri Eslāmi*) e, nel frattempo, l'Assemblea degli esperti contribuisce a rafforzarne il potere, venendo a costituirsi con una netta maggioranza di giureconsulti in rapporto ai laici fedeli all'*Imām*. Di lì a breve si passa alla stesura della prima bozza della Costituzione Islamica, che è una riscrittura della proposta avanzata da Bāzargān sul modello della Costituzione del 1906⁵⁷.

⁵⁶ Imām Khomeini, 1970, p. 24.

⁵⁷ Sulla Rivoluzione Costituzionale iraniana (*Enqelāb-e Mašrūteh*, tra 1905 e 1911) mossa contro il regime dispotico Qājār, ma affondata in ripetute repressioni e divisioni di potere – che risentono dell'assenza di un organo governativo autosufficiente, pur nella concessione da parte di Muzaffar al-Dīn Šāh di una Costituzione nell'agosto 1906, cui fa seguito la spartizione della Persia tra zone d'influenza inglesi e russe – Abrahamian riflette ancora, cogliendo l'occasione per ridiscutere il termine "rivoluzione", in ragione di un primo movimento che conduce esemplarmente alla caduta del dispotismo Qājār e alla nascita del Parlamento nazionale (*Majles*): "I use the term 'revolution' to mean a sharp, sudden, and often violent change in the social location of political power, expressing itself in the radical transformation of the regime, of the official foundation of legitimacy, and of the state conception of the social order [...]. Using this definition, the constitutional revolution of Iran was indeed a true revolution [...]. More important, the constitutional revolution caused an immediate shift in the social location of power from the royal court ruled by the Qajar Shahs to a national parliament dominated initially by the urban middle classes. Moreover, the Qajars never succeeded in reestablishing their despotism, even though the revolutionary movement in later years, particularly in the 1910s, weakened because of internal contradictions, foreign interventions, and tribal insurrections". Abrahamian, 1979b, p. 386.

Il risultato complessivo è un'ambiguità istituzionale mossa solo all'apparenza dal fervore europeista derivante dal termine "repubblica", emblema di vari prototipi rivoluzionari trionfanti sulle monarchie. Si assegna infatti alle valutazioni di un Consiglio dei Guardiani della Costituzione (*Šorā-ye negahbān-e qānūn-e asāsī*) – eletto tra membri del clero e giuristi – l'autorità di verifica della compatibilità delle leggi con l'Islam e la Costituzione. La stessa autorità si esercita a fronte di una sovranità popolare rappresentata da un Parlamento (*Majles*) o Assemblea consultiva islamica, a sua volta dipendente dal giudizio del giurista reggente.

La Costituzione Islamica viene così adottata nell'ottobre 1979, ma entra effettivamente in vigore nel dicembre dello stesso anno. È un documento composto da oltre centosettanta clausole e circa quaranta emendamenti, esito di un profondo rimaneggiamento della versione presentata in un primo tempo a Khomeynī da Bāzargān, deciso ad assegnare al Consiglio dei Guardiani un ruolo costituzionale sul modello francese.

Inizialmente approvata dalla Guida Suprema e dal Consiglio Rivoluzionario, ma con l'esclusione delle donne da cariche pubbliche di alto grado, Bāzargān e le coalizioni laiche vi si oppongono chiedendo una seconda bozza costituzionale nel rispetto della sovranità popolare. È allora che diviene effettivo il potere dell'Assemblea composta perlopiù da esperti e membri di formazione religiosa, mentre si riconferma l'attività di un governo laico subordinato al giudizio della massima autorità islamica.

Di fronte all'affermazione del principio di *velāyat-e faqīh*, presente nel quinto articolo della seconda bozza costituzionale quale facoltà indiscussa e superiore ai poteri fino allora rappresentati dalle autorità statali, Bāzargān ottiene lo scioglimento dell'Assemblea degli esperti con la giustificazione istituzionale di un ritardo nella seconda stesura.

Da quel momento, il clero moderato e rappresentato dal Grande *Āyatollāh* Sharī'atmadārī (Kāzem Šarī'atmadārī)⁵⁸, contrario alla partecipazione dell'ufficio governativo, accanto al Primo Ministro e a tutto il fronte laico, inizia a contrastare la teocrazia di Khomeynī, forte di una solida rete parastatale. Gli scontri emergono soprattutto in concomitanza con la "crisi degli ostaggi", vero detonatore dell'attacco al nemico americano verso cui soltanto Bāzargān tenta la carta di un appello democratico per il rilascio dei prigionieri in risposta al silenzio di Khomeynī.

Quando, nel frattempo, il 2 e 3 dicembre 1979 la Costituzione guadagna un consenso trasversale mediante il referendum popolare, i più moderati confidano in un'apertura alle modifiche da parte del *faqīh* supremo. Di fatto, questi si serve della recente codificazione legislativa per riaffermare la lotta ai cancri di colonialismo e imperialismo cui dichiara apertamente guerra:

⁵⁸ Sulla posizione di Sharī'atmadārī, si legga in proposito Lake, 1982, p. 146.

The 1979 constitution makes the Supreme Leader commander in chief of all armed forces, with the ability to declare war, mobilise troops and appoint and dismiss the head of the judiciary, the head of state radio and television, the supreme commander of the Revolutionary Guards, the supreme commander of the regular military and the security services and clerical jurists in the Council of Guardians⁵⁹.

Nello specifico, i principi ratificati dalla Costituzione Islamica, tuttora in vigore in Iran, esprimono il vincolo indissolubile tra il fondatore della Repubblica Islamica e l'infallibilità di cui questi, per la prima volta nella tradizione sciita, viene investito fino alla morte. Nel preambolo, non a caso, si dichiara la novità primigenia e dottrinale sulla scia di movimenti nazionali, ma nel segno dell'Islam:

The definitive characteristic of this revolution, apropos other uprisings of Iran during this century, is its ideological and Islamic nature. After experiencing the anti-despotic constitutional uprising and the anti-colonial uprising for the nationalization of oil, the Muslim nation of Iran learned the invaluable lesson that the specific and essential reason for the failure of these uprisings was the non-doctrinal quality of the struggles. Although the Islamic line of thinking and the leadership of the clerics have played an essential and fundamental role in these recent uprisings, the latter declined quickly because they departed from the authentic positions of Islam⁶⁰.

L'autorità intoccabile del *faqīh* presenta la Costituzione come documento che aspira a una grande fratellanza in grado di abbracciare tutte le comunità musulmane presenti nel mondo. Ugualmente emerge quanto la reggenza islamica ritiene di dover rendere noto all'insegna della più autentica società ispirata ai principi dell'Islam: un atto di responsabilità alla guida delle istituzioni e una missione affidata dal Corano.

Ovvero, più simbolicamente, il governo islamico si erge a faro di quei pii che avrebbero ereditato la terra, se rettamente condotti lungo il sentiero divino. A livello pratico, la Costituzione Islamica assevera il diritto di veto del reggente sulle candidature elettorali e i provvedimenti del *Majles*. In particolare, Khomeynī e il suo seguito godono del potere di nominare almeno la metà dei giuristi facenti parte del Consiglio dei guardiani della Costituzione insieme ai teologi scelti sempre dal reggente.

La Costituzione è, di conseguenza, lo strumento più malleabile e attivo a convalidare i provvedimenti di una teocrazia che mira a colpire per primi gli oppositori, ricorrendo a strategie di azzeramento delle libertà di espressione, nonostante l'educazione a un'uguaglianza sostenuta di fronte alla legge. Ogni azione politica viene perciò ricondotta all'arbitrio della Guida Suprema, carica che non ha precedenti ed è assunta da Khomeynī nel segno della rivalsa popolare – “*The Anger of the People*” (Papan-Matin, 2014, 161) – e del sangue dei martiri rivoluzionari – “*The Price*

⁵⁹ *Iran: the Struggle for the Revolution's Soul*, 1992, p. 4.

⁶⁰ Papan-Matin, 2014, 159.

Paid by the Nation” (Papan-Matin, 2014, 162) – allo scopo di rifondare l’autorità islamica sulle rovine della decadenza monarchica e delle divisioni di classe.

L’ineffabilità dell’*Imām* Khomeynī obbliga molti analisti della Rivoluzione a interrogarsi sulla collocazione da attribuire a chi si fa depositario esclusivo tanto di un credo di giustizia sacra, quanto della sua applicazione nella Repubblica Islamica, secondo i criteri esposti dall’Articolo 2 della Costituzione, tra cui:

- one God (“There is no god but God”), the exclusive attribution of sovereignty and the legislation of law to Him, and the necessity of surrender to His commands;
- divine inspiration and its foundational role in the articulation of the laws;
- resurrection and its constructive role in explanation of laws;
- the justice of God in creation and legislation;
- belief in the Imams (*imamat*), continuous leadership, and its fundamental role in the continuity of the Islamic Revolution;
- the wondrous and exalted status of human beings and their freedom, which must be endowed with responsibility, before God. These are achieved through the continuous striving to reason (*ejteḥād*) of qualified jurists (*foqahā*) who possess the necessary qualifications based on the book (*Qur’an*) and the Traditions of the infallibles (*ma’sūmin*), peace be upon them all;
- the employment of sciences, technologies, and advanced human experience with the aim of their further development;
- the negation of all kinds of oppression, authoritarianism, or the acceptance of domination, which secures justice, political and economic, social, and cultural independence and national unity⁶¹.

Se ne evince il disegno legislativo di un potere votato alla lotta contro qualsiasi dominio che violi l’unità nazionale o non rispetti la sovranità divina. In tale contesto, il ritratto che del Grande *Āyatollāh* Khomeynī fornisce Keddie, affrontando una comparazione delle due rivoluzioni di massa iraniane – la prima tra 1905 e 1911, la seconda tra 1978 e 1979, entrambe rilette in chiave di prosecuzione della rivolta del tabacco scoppiata nel 1891⁶² – non può non tenere conto dello sdoppiamento, reso materia costituzionale, tra l’applicazione letterale della Scrittura in senso anti-imperialista e la tensione sociale leggibile nei provvedimenti contro la povertà, più volte tacciati di populismo:

To locate Khomeini on a right-left scale is not as easy as it may seem. On the one hand, he is a fundamentalist, a believer in a literalist application of scripture (except when it does not suit him); on the other, he is not only a fierce anti-imperialist with particular dislike for encroachments by the United States and Israel, but also a man with concern for the poverty-stricken, a concern that has been manifested in such programs as free urban housing, state-supplied utilities, and further land reform, despite their scant success⁶³.

⁶¹ Papan-Matin, 2014, p. 166.

⁶² La “rivolta del tabacco”, considerata premessa storica alla Rivoluzione Costituzionale del 1905, scoppia in seguito alla concessione del monopolio del tabacco da parte di Nāṣer al-Din a una società straniera.

⁶³ Keddie, 1983, pp. 590-591.

In concomitanza con le prime elezioni libere a suffragio universale il 25 gennaio 1980, e con l'elezione del presidente della Repubblica Islamica Banī Šadr, l'applicazione del linguaggio rituale fuso con l'azione politica si riverbera anche nell'elezione di un Parlamento composto in maggioranza da religiosi e membri del Partito della Repubblica Islamica.

Si sta per entrare in quella che viene denominata la terza fase della Rivoluzione, quando cioè i due poteri di origine clericale e laica (Petrillo, 2008, 39-40), quest'ultima afferente alla classe media che dall'inizio appoggia Khomeynī, vengono a trovarsi su un margine di scontro aperto. Un margine che fa i conti con un'era di malcontento prolungato sul piano sociale, economico e politico cui il leader supremo replica orchestrando *“a powerful and comprehensive reiteration of the pre-existing themes of martyrdom, religious dissent and the desire for just government”* (Algar, 2008, 764).

La propaganda costituzionale della virtù e la soppressione senza pietà del vizio suo contrario⁶⁴ sono tra gli argomenti scritti e reclamati per rafforzare un carisma politico-religioso sempre più concentrato sulla volontà del comandante unico, che non sulla sua originaria tensione democratica.

Sebbene la Costituzione conceda all'elettorato – che include anche le donne – la facoltà di operare una scelta tra i membri del Parlamento, tale facoltà si ascrive a un primo periodo di moderata accettazione dell'operato di Banī Šadr, teso a ridare respiro democratico. Ma è appunto una fase transitoria che pare riproporre il caso Bāzargān, costretto a rassegnare le dimissioni per via della resa dei conti imposta da una teocrazia che, legittimandosi nell'autorità vitalizia della Guida Suprema, si dichiara costituzionalmente alla pari di ogni altro membro della collettività.

In realtà, è proprio attraverso la Costituzione che, tra qualche mossa liberale in favore della democrazia e il permesso accordato alle minoranze religiose (per esempio zoroastriane, ebraiche e cristiane) di praticare liberamente il culto, Khomeynī pare dapprima rassicurare il popolo. Quest'ultimo si vede infatti garantite sulla carta le libertà fondamentali, con il privilegio decantato di una custodia morale nell'alveo sacro dell'Islam: *“Members of the nation, whether man or woman, are equally protected by the law. They enjoy all the human, political, economic, social, and cultural rights that are in compliance with the Islamic criteria”* (Papan-Matin, 2014, 170).

Si accompagna l'altrettanto libera discussione concessa ai mezzi di informazione, pur con la clausola restrittiva di una legge deputata a definire i dettagli di ogni esercizio. La Costituzione si impegna inoltre a offrire condizioni più favorevoli in termini di occupazione e sicurezza sociale, beni inalienabili dai cosiddetti diritti universali dell'uomo, accanto all'istruzione gratuita, all'assistenza sanitaria e agli alloggi.

Alcune clausole trattano separatamente le questioni dell'esilio, della tortura e dell'arresto sancendone la proibizione, fatta eccezione per circostanze previste dalla legge. Più in generale, si

⁶⁴ Il riferimento è all'Articolo 8 della succitata Costituzione Islamica in Papan-Matin, 2014, p. 168.

riconosce l'appartenenza indissolubile dell'uomo a Dio e se ne destina il dovere di tutela alle differenti autorità di governo che, nella Repubblica Islamica, concentrano in sé potere legislativo, esecutivo e giudiziario.

Ogni aspetto riguardante la legislazione assegnata al Parlamento deve passare al vaglio del Consiglio dei guardiani, mentre il ruolo esecutivo pertiene al presidente della Repubblica, eccetto in questioni specificamente delegate alla Guida. Da ultimo, il carico di mansioni giudiziarie spetta alle corti di giustizia, opportunamente formate nel rispetto dei criteri islamici.

Vi è quindi, nel complesso, una radicale riscrittura della prima proposta di Bāzargān: la ratifica della nuova carta costituzionale si misura nell'assegnazione del ruolo decisionale primario alla Guida Suprema, preposta anche alla riorganizzazione economica del Paese, secondo la legittimazione della rete pubblica e privata di cooperative.

Il nuovo Stato – collaudato da una Costituzione approvata pressoché all'unanimità il giorno dopo 'Āšūrā', il 2 dicembre 1979 – pare dunque riproporre gli inasprimenti esecutivi della dinastia Pahlavī che l'ha preceduto. Se, infatti, Banī Šadr si mostra inizialmente libero di proporre provvedimenti indirizzati a risollevare le sorti economiche del Paese con il sostegno dei *bāzārī*, in verità, viene esautorato già nei primi atti presidenziali. Alla sua azione si oppone infatti sia un'articolata rete burocratica, sia l'ostilità dai fronti statunitense e iracheno.

Sono i primi segnali di un "khomeinismo" che preannuncia il sacrificio di molti dissidenti, gli stessi su cui si è retta l'alleanza popolare per abbattere l'imperialismo filo-occidentale. Al voto parlamentare per la destituzione di Banī Šadr nel giugno 1981 segue allora una manifestazione organizzata dal fronte liberale e comunista, ma viene soffocata violentemente. Più tardi, Khomeynī decide di sciogliere tutti quei partiti che, nei primi due anni di vita della Repubblica Islamica (1979-1981), si sono dimostrati infedeli oppositori della legge e della Costituzione Islamica:

Khomeinism developed ambiguous and contradictory attitudes toward the state. On the one hand, it wanted to protect middle-class property. On the other hand, it wanted to strengthen the state by extending its reach throughout society and providing social benefits to the classes. Khomeinism, strikingly like other populisms, elevated its leader into a demigod towering above the people and embodying their historical roots, future destiny, and revolutionary martyrs⁶⁵.

Tra dogmi riaffermati e strategie di isolamento di ogni forza contraria ai vertici dello Stato, si passa attraverso la perenne riformulazione degli istituti di potere, collegati tanto all'incontestabilità degli articoli costituzionali, quanto alla sovranità della loro Guida, portavoce della più illimitata "*ideology of Iran*" (Papan-Matin, 2014, 200).

⁶⁵ Abrahamian, 1993, p. 38.

Nella stessa ideologia si identifica presto anche la negazione pratica della pari dignità ammessa inizialmente per uomini e donne, ad esempio, con il ripristino da parte del Consiglio Rivoluzionario dell'obbligo femminile di indossare il velo. La reciprocità d'azione e influenza che collega, secondo Abrahamian, la metamorfosi di natura culturale in atto con il khomeinismo all'efficacia strutturale della Rivoluzione (al punto che si passa dal chiamarla "Iraniana" ad assegnarle l'attributo esclusivo di "Islamica") favorisce l'epurazione di funzionari e accademici laici (Abrahamian, 1993, 12).

Il richiamo insistito alla corruzione del passato impone domande e disillusioni attorno al significato intrinseco del governo islamico, ibrido nella doppia formulazione assistenzialista e assolutista. Ne consegue il rafforzamento e l'imminente deriva totalitarista dell'icona carismatica del reggente unico con cui la Rivoluzione si identifica, e di cui la Costituzione Islamica veicola il manifesto consacrato ai dettami spirituali:

After all, despite its utilitarian aspects, the idea of an "absolute" or "total" faqih seemed to define the very essence of charismatic authority [...] although he had spoken of the "total vice-regency from God", he had not linked this vice-regency exclusively to himself. Instead, he had tied it to a nebulous entity he called the "government" – an entity that was not only a "divine injunction", but also somehow part of the total vice-regency of the Prophet". But Khomeini was unclear about what constituted "government", how it was part of the vice-regency, or who was to define state "interests". This ambiguity opened the door to the possibility that it was not speaking merely about the personal power of the faqih, but also about the institutional power of government itself [...] Khomeini's vagueness set the stage for a struggle among competing Majles factions over his legacy⁶⁶.

Per eliminare germi di opposizione, Khomeynī non disdegna inoltre l'impiego delle milizie rivoluzionarie, i *pāsdārān*, ma anche delle forze paramilitari dei *basīj* (più estesamente, *Nīrouy-e moqāvēmat-e basīj*, forze di mobilitazione degli oppressi), istituite come corpo di volontari civili dediti al rispetto della morale islamica.

Cresce cioè sotto la maschera rituale la cosiddetta "generazione della guerra" (Campanini, 2006, 162), disposta a eseguire ordini di epurazione interna e a schierarsi contro il comune nemico iracheno. Questi, tra 1980 e 1988, avrebbe trascinato l'Iran in un conflitto scatenato dall'aggressione del *ra'īs* di Baghdad, Ṣaddām Ḥussein, asceso al potere nello stesso 1979 del trionfo della Rivoluzione Iraniana.

Non mancano, tuttavia, fazioni contrarie alle posizioni dell'*Imām* che, nell'arco di una decina d'anni alla guida della Repubblica Islamica, non riesce a far tacere del tutto un'ondata di contestazioni provenienti da altri *Āyatollāh*. Come anticipato, tra questi ultimi vi è il Grande *Āyatollāh* Kāzem Sharī'atmadārī, affiancato dall'*Āyatollāh* Maḥmūd Ṭāleqānī (Maḥmūd 'Alāyyī Ṭāleqānī), ugualmente contrario alla partecipazione del clero sciita all'affare politico:

⁶⁶ Brumberg, 2001, p. 136.

Ayatollah Mahmud Taleqani, who had played such a prominent part in the demonstrations against the Shah [...] expressed unhappiness about the way the constitution was going before his death on 9 September 1979, suggesting that it looked worse than the constitution of 1906 – “may God forbid autocracy under the name of religion” [...]. Most seriously, Ayatollah Shariatmadari, with his power in Azerbaijan and the support of the MPRP⁶⁷, continued to oppose the excesses of the IRP, and specifically the principle of *velayat-e faqih* as it appeared in the constitution. In December he warned: “We seem to be moving from one monarchy to another”⁶⁸.

In linea con le rimostranze dei moderati – accanto alle opposizioni di curdi, gruppi regionali, associazioni di intellettuali e MKO (*Sāzmān-e mojāhedīn-e khalq-e Irān* o Esercito di liberazione nazionale dell’Iran) – spiccano le opinioni espresse dal successore designato di Khomeynī, il delfino Montāzerī (Hosseyṇ ‘Alī Montāzerī). Contestatore dichiarato della strategia politica interna ed estera della Repubblica Islamica, Montāzerī più volte accusa il governo islamico di aver messo in atto pratiche eterodosse rispetto alla tradizione sciita, ma anche di aver violato i diritti civili.

Le sue parole non sono prive di conseguenze e testimoniano la frattura insanabile scavata dall’incoerenza tra l’enunciato paritario, rivolto da Khomeynī a uomini e donne dell’Islam, e una diffusa pratica coercitiva. Quest’ultima è attuata non solo attraverso la reintroduzione dell’obbligo di indossare il velo, ma con la reale estinzione della presenza femminile, già oggetto di discriminazione nel lessico khomeinista che appaia questioni di genere alle minoranze razziali:

Islam put women on a par with men, and made them equal with men. Of course, there are certain Islamic precepts, which apply only to men, and others which apply only to women, but this does not mean that Islam discriminates between men and women [...]. The rights of the religious minorities, women and other segments of society have all been taken into consideration. Islam does not discriminate between the various groups (in society), the only difference between them stems from their piety and fear of God the Exalted. [...] Women have the right to participate in politics; indeed it is their duty to do so. The clergymen too have a right to concern themselves with politics, and it is their duty to do so. The Islamic religion is a political religion; everything in it has a political dimension, even its acts of worship⁶⁹.

Il rischio paventato da più parti è allora di assistere al reinsediamento della monarchia sotto le vesti di una “religione politica”: un offuscamento dell’iniziale aspirazione democratica rivoluzionaria in difesa degli oppressi. Ne esce vincitore quel “*Pan-islamic commitment of the Revolution*” (Zubaida, 1988, 6), fondato sulla commistione di burocrazia moderna e antichi pilastri devozionali.

È, in definitiva, la rotta di un modello khomeinista che, se ben si adatta al prototipo europeista di stato-nazione costellato di nuclei di potere parastatale, sfocia nella tirannia auto-conservativa della sua stessa Guida Suprema.

⁶⁷ Con MPRP ci si riferisce al Partito repubblicano islamico d’ispirazione liberale, dunque collegato al clero sciita più moderato e, in particolare, alla figura di Sharī‘atmadārī, contrapposto al succitato Partito della Repubblica Islamica o IRP fondato da Khomeynī.

⁶⁸ Axworthy, 2013, pp. 165-166.

⁶⁹ Imām Khomeini, 2001, pp. 35-38.

1.4 Il conflitto Iran-Iraq: i malanni della “guerra imposta” e gli ultimi fuochi della Rivoluzione

A quasi quarant'anni dalla Seconda guerra mondiale, in un clima di generale ostilità dovuto alle prime ombre assolutiste della Repubblica Islamica, i confini già vacillanti tra Iran e Iraq conducono rapidamente al conflitto ricordato come il più devastante in termini di perdite umane.

A partire dal settembre 1980, si coglie la portata mondiale di una guerra dominata inizialmente dal *ra'īs* iracheno, intenzionato ad accreditarsi nel ruolo di leader assoluto del Golfo Persico e ad assicurarsi il bottino di una contesa covata per secoli sotto ceneri di controversie e diplomazie tra i governi di Iran e Iraq: il possesso dello Shatt al-'Arab (Šaṭṭ al-'Arab o Sponda degli Arabi), il canale navigabile di confluenza dei fiumi Tigri ed Eufrate a sud dell'Iraq.

Dopo un primo accordo ad Algeri nel marzo 1975, viene appoggiata la causa iraniana che intende collocare il confine di posizionamento nello Shatt al-'Arab in corrispondenza della parte più profonda del fiume, centrale nella gestione del traffico petrolifero. Ma si tratta di una soluzione provvisoria, soggetta al flusso e alle operazioni di dragaggio del canale da cui dipende la maggiore o minore facilità di percorrenza e dunque di trasporto (Axworthy, 2013, 96).

In realtà, la contesa dello Shatt al-'Arab nasconde una più marcata guerra di posizionamento leggibile già nella divergenza tra i resoconti sulla data d'inizio della guerra: se, infatti, il governo iracheno assegna al 4 settembre 1980 l'avvio ufficiale del conflitto, in seguito al bombardamento iraniano di città e villaggi posti sul confine, diversamente, l'Iran reputa il 22 settembre 1980 la data dell'invasione territoriale irachena e dunque della prima azione militare.

Tra rivendicazioni di centinaia di attacchi precedentemente subiti dall'Iran e, d'altro canto, di altrettante violazioni dei confini iracheni compiute dalla nazione che ha reso lo sciismo una religione politica, vi è un progressivo deterioramento dei rapporti tra i due Paesi, fino all'invasione del sud dell'Iran da parte delle forze militari irachene.

Nonostante una comune impreparazione delle truppe, le prime fasi della guerra oscillano tra attacchi, contrattacchi e nuovi avanzamenti territoriali dell'esercito iracheno in Iran. Da un punto di vista strettamente ideologico, il rimbalzo cruento delle accuse e prevaricazioni tattiche lungo le trincee trova un ripiegamento dottrinale nel grido di infedeltà lanciato dall'*Imām* Khomeynī:

In the months preceding the outbreak of war, seeing himself as the leader of the Islamic Revolution, Khomeini had called on Muslims throughout the world to unite, suggesting that nationalism – an ideology that after all originated in the West – was the cause of their divisions. With the beginning of the war, he once again emphasised the need for Islamic unity and refused to compromise with Saddam Hossein, whom he regarded as an infidel. Comparing the Iran-Iraq war with the Prophet's Mohammad's war against the infidels, he called on the Shi'i population of Iraq to overthrow Saddam.

And yet, at the same time, he used Iranian patriotic sentiments to mobilise the population, calling on the 'Iranian nation' to unite and defeat the invader, though of course adding that this was for the sake of Islam⁷⁰.

La guerra tra Iran e Iraq passa anche attraverso la presa di distanza iraniana dall'affiliazione politica di marca socialista e non confessionale del Ba'th (*Al-Ba't* o *Ḥizb Al-Ba't Al-'Arabī Al-Ištirākī*, Partito della Rinascita arabo-socialista)⁷¹, il partito nato nel 1940 con la dicitura di Partito Arabo della Rinascita, ossia nel segno di unità, libertà e socialismo sotto l'egida eterogenea del movimento panarabo.

Il conflitto Iran-Iraq si protrae in ogni caso per altri otto anni, nel segno del martirio di massa cui la Rivoluzione del 1979 ha drammaticamente abituato il volontarismo del popolo iraniano:

The war with Iraq, like the hostage crisis, provided the regime with a highly potent rallying cry. Even those with strong reservations about the regime were willing to rally behind the government in a time of national emergency. It became a patriotic as well as a religious-inspired revolutionary war. The movie industry produced a number of full-length features such as *The Horizon* and *The Imposed War*, glorifying martyrdom in the front line⁷².

Se analizzate, invece, da una prospettiva geopolitica, le cause di quella che sarebbe stata definita dagli iraniani una "guerra imposta" (*jang-e-tahmīlī*)⁷³ si concentrano in pochi punti che annoverano: la lotta secolare per il controllo dello Shatt al-'Arab; il succitato accordo temporaneo siglato nel 1975 e la sua abrogazione cinque giorni prima dell'invasione dell'Iran; la richiesta di ripristino delle condizioni precedenti il medesimo accordo, in seguito all'occupazione del sud dell'Iran; la giustificazione di tale occupazione allo scopo di costringere l'Iran a rinegoziare le condizioni di quanto concordato sullo Shatt al-'Arab⁷⁴.

Tuttavia, proprio da questi cinque punti rimangono escluse non soltanto altre zone di interesse del conflitto, ma le argomentazioni non riducibili all'esclusivo controllo del canale navigabile, la cui

⁷⁰ Moin, 1999, p. 236.

⁷¹ Il ramo iracheno del Ba'th è contraddistinto da una penetrazione piuttosto lenta nel Paese, rispetto all'origine siriana della coalizione e alla sua seconda affiliazione giordana. Si ricorda, in particolare, il ruolo attivo del partito stesso in occasione del tentato assassinio del presidente e generale 'Abd al Karīm Qāsim nel 1959, evento cui prende parte l'ancora giovanissimo Ṣaddām Ḥussein, al fine di accelerare il processo di panarabismo osteggiato da Qāsim. Nei primi anni Sessanta, tuttavia, si registra un forte calo di adesioni al Ba'th, accusato di atti personalistici repressivi, fino alla progressiva scissione tra un'ala di sinistra e una di destra. È però nel 1966 che si manifesta la rottura definitiva tra il ramo iracheno e quello siriano e, due anni dopo, nel luglio 1968, la vittoria nel sangue di un colpo di Stato che decreta l'ascesa al potere di Aḥmad Ḥasan al-Bakr, predecessore di Ṣaddām Ḥussein. Per un ulteriore approfondimento, si leggano Lo Jacono, 1975, Langley, 2013 e Simons, 1996.

⁷² Abrahamian, 2008, p. 176. Ma si legga anche Axworthy, 2013, pp. 187-267.

⁷³ Sui significati e gli usi ellittici dell'espressione "guerra imposta" come "sacra difesa" da parte dei quotidiani iraniani si legga nuovamente Naipaul, 2001, p. 196 e p. 203.

⁷⁴ Per un elenco più esteso di tali concause provenienti dalla comune argomentazione di dominio dello Shatt al-'Arab, si legga Swearingen, 1988, p. 408.

contesa storica è oggetto di trattative ben più stratificate, a partire dagli scontri tra gli imperi safavide e ottomano nel sedicesimo secolo.

La riconquista territoriale, motivata dalla ricchezza derivante dal petrolio, è una delle ramificazioni di una guerra civile degenerata nel “sacrificio di molti giovani iraniani che sfidavano il fuoco e le mine irachene andando a immolarsi per la fede contro il regime ateo e miscredente di Saddam” (Campanini, 2006, 215).

Un sacrificio esteso anche alle minoranze curde concentrate nel nord dell'Iraq, ossia nella regione maggiormente ricca di petrolio e da tempo in lotta con il governo iracheno per il sostegno ricevuto dall'Iran. Le rivendicazioni secessioniste curde si aggiungono in maniera non secondaria alle cause della guerra Iran-Iraq, a partire dall'accordo che nel 1975 provoca la perdita del controllo delle regioni settentrionali da parte dello stesso governo iracheno.

Le questioni territoriali e dottrinali vengono a sovrapporsi in considerazione del fatto che l'Iraq teme anzitutto una ribellione della maggioranza di fede sciita presente a sud, opposta alla minoranza sunnita e reggente. Un timore legato alla rottura degli equilibri nel bilanciamento complesso della convivenza col nemico iraniano presente a nord a sostegno della causa curda.

Se inoltre, in un primo tempo, l'Iraq pare avere il sopravvento arrivando a conquistare una larga fetta di territorio iraniano, tra una missione di pace statunitense e la parallela dichiarazione della Repubblica Islamica sulle condizioni di rilascio degli ostaggi all'ambasciata di Teheran, vi è anche un significativo contrattacco iraniano nel novembre 1980. Segue la risposta irachena a gennaio, mentre ancora il governo Carter lancia un'offerta in denaro alla Repubblica Islamica per la liberazione dei circa cinquanta prigionieri dopo un'intesa di massima.

Le ragioni storico-religiose circa la temuta espansione della Rivoluzione Iraniana in Iraq alimentano una vera e propria guerra di posizione in cui si inseriscono forniture clandestine di armi all'Iran, l'esplosione di un ordigno nel giugno 1981 nella sede del Partito della Repubblica Islamica (IRP) e i contrasti tra Iraq e Arabia Saudita sull'aumento del prezzo del petrolio. Sempre nel 1981, il presidente iraniano Banī Šadr è costretto ad abbandonare l'Iran, mentre si prepara una nuova offensiva iraniana e le missioni di pace internazionali paiono non sortire alcun effetto:

Bani Sadr's dismissal brought about a number of important developments and changes at the state level, and especially in the armed forces [...]. These changes transformed the armed forces into units capable of remedying their deficiencies and problems, and led to brilliant victories on the battlefields. Consequently, a deep qualitative change came about on the battlefields at this phase. This consisted of the transformation of all Iranian Forces from a defensive to an offensive position⁷⁵.

⁷⁵ Faridani, 1983, p. 15.

Altrettanto fondamentale nell'evoluzione di un conflitto diviso tra bombardamenti e riconquiste – tra cui, nel novembre 1982, quella del conteso Khuzistan ricco di greggio (Faridani, 1983, 17), a sud del Golfo Persico – è inoltre, accanto a tregue temporanee, l'impiego politico della guerra da parte di Khomeynī: “l'occasione per il regime degli ayatollah di liquidare esponenti del clero critici verso il principio del *velayat-e faqih*, [...] un test sulla tenuta della rivoluzione islamica, sulla dedizione del popolo all'ideale dello Stato islamico” (Petrillo, 2008, 42).

Ciò rientra nel quadro di una rivalità storica e di ambiguità tattiche, che causano una cospicua mobilitazione popolare tra bombardamenti di petroliere e accordi a lungo termine tra Iraq e Unione Sovietica. Il 1985 è, in particolare, l'anno in cui i due eserciti si affrontano dandosi battaglia tra le città di Abadan e Teheran, quasi esibendo un rafforzamento spalmato sia sul fronte iracheno di consolidamento dell'autorità di Ṣaddām Ḥussein, sia su quello iraniano di irrobustimento della schiera di *'ulamā'* riuniti attorno alla Guida Suprema Khomeynī.

In una guerra all'apparenza congegnata, esplosa e conclusa a fatica, non è marginale il ruolo degli Stati Uniti⁷⁶. Da una prima posizione neutrale, gli Usa scelgono di prendere parte attiva al conflitto in prossimità di un avvertimento che coinvolge ambo le parti nel 1983: se, difatti, l'Iraq minaccia di incrementare gli attacchi al trasporto petrolifero iraniano, la risposta della Repubblica Islamica è di serrare a chiunque l'accesso al Golfo.

D'altro canto, il governo statunitense opta per una strategia di impedimento di tale chiusura, affiancando l'Arabia Saudita nella difesa aerea. Si impongono complesse questioni legate al recupero di un fronte d'espansione che, pur sottintendendo la natura provocatoria degli attacchi mossi dal *ra'īs* iracheno, testimonia nella violenza reiterata e reciproca sulle vittime quanto il nazionalismo non cessa di spiegare:

During the twentieth century, the growth of nationalism bestowed a highly charged significance to the disputed lands along the Iran-Iraq border. None has acquired greater symbolic value than the Shatt al-Arab. The progressive diminishment of Iraqi control there by treaty had little actual economic effect, but its psychological importance was large. In addition to Iraqi concern about the essentially landlocked status of the country, loss of the territory represented a tangible symbol of subjugation and humiliation by imperial power and an ancient rival. The territorial loss in 1975 was also an embarrassing display of Iraq's failure to become the preeminent regional power and the leader of the Arab world⁷⁷.

È in gioco prima di tutto la volontà politica di un riscatto da perdite e spartizioni, entrambe ragione di poderosi interventi militari. Dopo una prima fase favorevole all'Iraq, si verifica una

⁷⁶ Si legga, in relazione all'intervento statunitense e alla politica iraniana di ritorsioni nei confronti dell'esportazione petrolifera irachena, Ansari, 2006.

⁷⁷ Swearingen, 1988, p. 415.

dimostrazione di superiorità sia in termini di posizionamento tattico, sia di motivazioni e forze umane impiegate dall'esercito iraniano, secondo le direttive di Khomeynī.

Entrambi i Paesi sono invece accomunati dalla sottovalutazione delle forze messe in campo: la convinzione irachena, secondo cui le ripetute invasioni del territorio iraniano avrebbero condotto al collasso del regime islamico, si rivela tanto illusoria quanto l'auspicio politico da parte di Khomeynī circa la progressiva disaffezione della comunità sciita irachena alla causa nazionale.

L'intervento tardivo delle forze sovietiche e statunitensi a fianco dell'Iraq – anche in seguito al cosiddetto *Trattato di amicizia e cooperazione* (1972) siglato con l'Urss – è conseguenza pressoché diretta della ripresa dei rapporti diplomatici Washington-Baghdad dopo il 1984. Ciò si aggiunge al tentativo messo in atto dai governatori presenti nel resto della Penisola araba di mantenersi equidistanti nella comune volontà di cessazione del conflitto, rimarcando la frontiera sempre più globale della guerra Iran-Iraq. In particolare, proprio l'Unione Sovietica, in conflitto perenne con gli Stati Uniti, mira a privare gli Usa della posizione di consolidamento militare più favorevole nel Golfo⁷⁸.

Quando nel 1985 l'Arabia Saudita, fiancheggiata dagli Stati Uniti, ottiene l'abbassamento del prezzo del petrolio, si apre una fase del conflitto caratterizzata da riconquiste territoriali iraniane in conseguenza di nuovi attacchi iracheni. Si aggiunge presto la eco di uno scandalo denominato *"Irangate"* (o anche *"Iran-Contra Affair"*)⁷⁹: nel novembre 1986, il presidente americano Reagan è accusato di forniture illecite di armi alla Repubblica Islamica dell'Iran.

Ci vorranno altri due anni di stallo intervallato ad attacchi missilistici e marittimi, a unità impegnate in operazioni di scorta e tentativi di pace da parte dell'Onu, per confermare la presenza di rivalità ataviche in una guerra in cui Khomeynī si dimostra sempre contrario alla tregua, al punto da affermare davanti alle tv: *"This war was brought upon the people of Iran and now that the tides of battle have turned, Saddam Hussein proposes to make peace; it would be wrong for Iran to make peace with Iraq under the terms of a kafir (an infidel)"* (Rezamand, 2010, 87-88).

La convocazione alla guerra, che il governo iraniano intende giustificare dall'inizio come lotta di massa all'infedele, rende conto dell'impiego programmatico del terreno ideologico d'attacco.

⁷⁸ In riferimento ai ruoli strategici di Stati Uniti e Unione Sovietica, cfr. Sterner, 1984, pp. 128-143.

⁷⁹ Si legga l'analisi proposta in merito agli interessi statunitensi e israeliani coinvolti nello scandalo in Pelletiere, 1992, pp. 110-112 e in Axworthy, 2008, pp. 284-285. Per un ulteriore approfondimento si legga: *"In February 1986, the United States acting through the Enterprise, sold 1,000 TOWs [anti-tank missiles] to the Iranians. The U.S. also provided the Iranians with military intelligence about Iraq. All of the remaining American hostages were supposed to be released upon Iran's receipts of the first 500 TOWs. None was"* in Hamilton-Inouye, 1987, p. 7. Il riferimento è, in particolare, allo scandalo provocato dall'operazione che avrebbe dovuto condurre alla liberazione di sette ostaggi americani tenuti prigionieri in Libano da sequestratori legati alle forze militari della Repubblica Islamica. Segue una dichiarazione pubblica del presidente Reagan nel 1987 in cui viene ammesso il deterioramento di un piano strategico, divenuto contesa d'armi per la libertà degli ostaggi, per il tramite di Israele. Si legga, infine, il rapporto completo redatto da Walsh, 1993.

L'applicazione estrema della religione politica in Iran comprova la valenza difensiva del termine *ḡihād*⁸⁰:

[...] the religious legitimacy of the war had to rest on a concept of a defensive jihad, given the impossibility of legitimately waging an offensive jihad within the theological framework of Twelver Shi'a jurisprudence. This is because an opinion in Twelver Shi'ism states that, in the absence of Imam Mahdi, jihad enters a state of dormancy – no one has the right to declare an offensive jihad. This jurisprudential dilemma was resolved by an argument extending the defensive jihad doctrine to include offensive operations⁸¹.

L'evoluzione tragica di una guerra di territorio, per una più allargata dimostrazione di potere e di fede, comporta inoltre all'interno della Repubblica Islamica una riorganizzazione delle milizie a favore di una rete di servizi segreti. Alle spalle si osserva l'adesione alla causa militare e ideologica anti-Iraq da parte di una larga porzione della popolazione civile, riunita attorno all'*Imām* fautore di una Rivoluzione di rito e cultura nazionali⁸².

Il tentativo parallelo sul piano economico di incentivare la nazionalizzazione del commercio, allo scopo di fare leva sulla "guerra imposta" per estendere le maglie di intervento statale, si allinea a un piano di riduzioni drastiche nel settore importazioni. La guerra contro l'Iraq è cioè l'opportunità esecutiva di un rafforzamento capillare dei ministeri iraniani collegati ai settori di giurisdizione islamica.

Ciò si riflette nell'esclusione delle minoranze religiose, tra cui i perseguitati Bahā'ī⁸³, ma anche nella censura intellettuale e nella nuova denominazione imposta a vie e strade, fino alla programmatica esaltazione della sacralità del clero sciita, contrario a qualsiasi manifestazione di pensiero laico o risalente alla tradizione preislamica.

Si preserva poi l'ottima intesa stabilita dal regime con i bazar e le campagne, soprattutto si raggiunge il vertice di quello che è inizialmente esposto dalla Guida Suprema come ordinamento socio-economico ideale e argomentato all'interno del testo costituzionale:

⁸⁰ Per le valenze e gli usi del termine *ḡihād*, si rimanda alla nota 40.

⁸¹ Rezamand, 2010, p. 87.

⁸² Sul fronte letterario, tra le testimonianze di maggiore o minore attendibilità storica riportate da scrittori espatriati, il conflitto Iran-Iraq pare preservare un carattere condiviso di spartiacque tra nemici interni ed esterni alla Repubblica Islamica: *"The polarization created by the regime confused every aspect of life. [...] At all times, from the very beginning of the revolution and all through the war and after, the Islamic regime never forgot its holy battle against its internal enemies. All forms of criticism were now considered Iraqi-inspired and dangerous to national security. Those groups and individuals without a sense of loyalty to the regime's brand of Islam were excluded from the war effort. They could be killed or sent to the front, but they could not voice their social or political preferences. There were only two forces in the world, the army of God and that of Satan"*. Nafisi, Azar. *Reading Lolita in Tehran. A Memoir in Books*, Random House, New York, 2003, pp. 158-159.

⁸³ Per Bahā'ī, si intende una fede monoteista sorta in Iran nel XIX secolo dagli insegnamenti trasmessi dal fondatore Bahā'ullāh e incentrati sull'unificazione triplice di Dio, religione e umanità.

Islamic economics refers to a set of socio-economic principles concerning production, consumption, and distribution that are designed to create a 'just society', and certain individual attitudes and behaviour that are likely to ensure a society of 'divine unity'. Islamic economy, in other functions within, and is an integral part of, what may be called an Islamic economic culture⁸⁴.

Dunque, la nuova cultura economica islamica è riaffermata anche nei passaggi controffensivi del conflitto con l'Iraq, così da ribadire agli occhi del popolo iraniano il vincolo perenne con la proprietà privata e inalienabile cui la Costituzione Islamica garantisce un diritto pari alla vita e alla dignità.

Non è parimenti casuale se, a un anno dallo scoppio della guerra, Khomeynī emette la cosiddetta “Dichiarazione di otto punti”⁸⁵ in cui, rivolgendosi alle autorità, compresi la classe mercantile e ogni altro funzionario o finanziatore privato di moschee e scuole musulmane, espone le istruzioni per il rispetto di beni mobili e immobili. Si tratta, allo stesso tempo, di una presa di posizione in continuità con un programma di alfabetizzazione e autosufficienza socio-economica, oltre che politica e culturale, del Paese.

Ciò si traduce in un vero e proprio regime del terrore volto a escludere con ogni mezzo qualsiasi critica a un governo fondato su una rete di organi connaturati alla regola islamica – dall'Assemblea degli esperti ai tribunali rivoluzionari – e alla sua più severa applicazione, supportata dalla volontà di divulgare i dettami rivoluzionari anche attraverso il conflitto con l'Iraq⁸⁶.

È successivamente a una fase di stallo della guerra contro il *ra'īs* e le sue mire espansionistiche che si apre lo scontro tra le città, con il trionfo dell'avanzata irachena nell'intento strategico di ripristinare le trincee al punto immediatamente precedente l'invasione dell'Iran nel settembre 1980. D'altro canto, le pressioni esercitate da Khomeynī per rendere onore con un'agognata marcia su Karbala al martirio dell'*Imām* al-Ḥusayn fanno i conti con un numero troppo alto di vittime e con il fallimento tattico del volontarismo ideologico. La guerra santa aizzata contro i miscredenti iracheni fa il paio con un inasprimento della lotta interna all'Iran dei moderati, giustiziati da una prassi post-rivoluzionaria incapace ormai di contare i propri figli annientati da una caccia alle streghe:

In the view of the leaders and citizens of the Islamic Republic of Iran, the war against Iraq, a war referred to as the “Imposed War”, was indeed a jihad. In one of his better-known lectures, Ayatollah Khomeini stated that “those who fight in jihad, against the external enemy never fear superior numbers, for the Prophet said that he would never turn back even if all the Arabs united against him. His cause was the cause of God, and the cause of God can never be defeated, nor is there any turning back from it. The same clearly applied to an enemy armed with superior weapons and supported by

⁸⁴ Amuzegar, 1997, p. 19.

⁸⁵ Cfr. ancora, in proposito, Abrahamian, 2008, p. 179 e Abrahamian, 1993, p. 42.

⁸⁶ Per un approfondimento relativo al tema dell'“esportazione” di atti e principi della Rivoluzione attraverso l'azione militare contro l'Iraq si legga Hooglund, 1987, p. 16.

superior external forces. It was within this context of jihad that the Iranian forces fought the Persian Gulf War⁸⁷.

Nonostante la certezza spirituale di una condotta avvalorata dai precetti del Profeta Muḥammad, vi è il cattivo risveglio nella memoria più recente sia di una mancata sollevazione sciita nel sud dell'Iraq, sia delle distruzioni subite nel passaggio dalla guerra delle petroliere a quella delle città. Khomeynī si rassegna pertanto ad accettare dall'allora portavoce del *Majles* e futuro presidente dell'Iran 'Alī Rafsanjānī l'ultima risoluzione possibile: una tregua definitiva dei combattimenti.

È un finale segnato dalla cronaca parallela e mondiale dell'impiccagione di oltre duemila prigionieri della Repubblica Islamica, accusati di infedeltà di fronte a Dio e al Profeta, poco prima che la futura Guida Suprema 'Alī Khāmeneī – designato dopo la morte del Grande *Imām* nel 1989 – annunci il cessate il fuoco o “calice avvelenato”, così definito da Khomeynī.

Ma il 1988 è anche l'anno di un incidente provocato da una nave statunitense nelle acque del Golfo Persico: un episodio di segno contrario ai proclami occidentali di protezione della navigazione internazionale, poiché procurato dalla nave Usa Vincennes⁸⁸, entrata in acque territoriali durante un inseguimento e responsabile dell'abbattimento di un aereo di linea iraniano. Le vittime sono almeno duecento e, aggiunte al carico oscuro dell'“Irangate”, che ha coinvolto anche Israele nella fornitura di missili all'Iran, rappresenta un ulteriore motivo di resa alla guerra contro l'Iraq.

Le tappe successive e finali della Repubblica Islamica sono decisive al passaggio di poteri con la nomina di un Consiglio incaricato di riformare la Costituzione. Ciò fa parte di un riassetto istituzionale che prevede la trasformazione del *Majles* in Assemblea islamica, mentre il Paese si appresta a congedarsi dal Grande *Āyatollāh* con quell'ultimo fuoco appiccato dal khomeinismo contro il romanzo dello scrittore anglo-indiano Salman Rushdie, *The Satanic Verses*, pubblicato nel 1988. Contro di lui, infatti, nel febbraio 1989 Khomeynī emette una *fatwā*, o meglio, un *ḥokm* (giudizio, verdetto)⁸⁹ che proclama la condanna a morte dell'autore, dell'editore e dei traduttori del romanzo.

L'accusa è di apostasia, ossia di degenerazione, e blasfemia (o bestemmia) poiché, nell'ambientazione narrativa concepita attorno a due protagonisti di origine indiana e di fede musulmana scampati a un disastro aereo, si isola un episodio di riscrittura dell'ispirazione ricevuta dal Profeta Muḥammad. Si fa inoltre cenno a quei versetti coranici espunti dall'ortodossia, in quanto incentrati sulla venerazione di alcune divinità pagane.

⁸⁷ Bill, 1993, p. 205.

⁸⁸ In merito alle responsabilità statunitensi dell'incidente, la Corte d'Appello federale conferma la sentenza che ha respinto la richiesta di risarcimento da parte dei parenti delle vittime. Si legga quanto riportato in Mancini, 2009, p. 127.

⁸⁹ Per tale precisazione, si leggano ancora Axworthy, 2008, p. 286 e il rimando sempre alla nota 40.

Le conseguenze di tale pronunciamento sono sfortunate non soltanto per Rushdie, primo accusato, ma anche per coloro che ne curano le traduzioni ed edizioni in altri Paesi⁹⁰. Si rafforza quindi l'impronta globale di un radicalismo islamico che si erge a combattente unico contro gli infedeli che ne mettono in discussione il volto rituale asservito alla prassi politica, sociale, economica e culturale⁹¹. Allo stesso tempo, è resa nota al mondo la presa di coscienza del rigetto anzitutto intellettuale nei confronti del culto estremizzato, già quasi un'elaborata perdita di fede:

Within a single image Rushdie seems to encapsulate every reservation he feels towards religion in general – and towards Islam in particular: faith as something essentially childlike and naïve, a habit to be grown out of, a near-enough synonym for nationalism and capitalism, a myth which sometimes needs a good harp bump on the nose to be dispelled [...]. “From the beginning men used God to justify the unjustifiable” says the narrator of *The Satanic Verses* [...]. Throughout his novels, Rushdie's characters and narrators express rejections of Islam which oscillate between the modern (religion as outdated superstition) and the postmodern (religion as an obsolete collection of metaphors in a postmodern world) [...]. God, like consumer products, fulfill a metaphysical need [...] for Rushdie, both religion and nationalism owe their success – their sanctity, their separateness – to the maintenance of an illusion⁹².

Le tesi di Rushdie sulla riduzione della fede a credenza illusoria, incapacità di pensiero autonomo e giustificazione salvifica costituiscono, probabilmente, l'affronto massimo al fondatore della Repubblica Islamica divenuto il più tenace oppositore di quel linguaggio capitalista cui il romanziere appaia l'ottusità del credo religioso.

The Satanic Verses è pertanto un detonatore mondiale utile anche a far luce sulle misure repressive messe in atto dal regime khomeinista ai danni, tra i primi, di diversi membri della sinistra iraniana giustiziati in seguito all'accusa di apostasia. I loro corpi sono abbandonati in terreni che il governo islamico considera maledetti, proprio perché destinati agli infedeli colpevoli di un affronto a Dio. Sono bagni di sangue cui sarebbe dovuta seguire l'elezione del delfino Montazerī a Guida Suprema. Di fatto, proprio per le rimostanze espresse da quest'ultimo sugli eccessi delle proclamazioni e degli atti di una Rivoluzione che, scrive Abrahamian, “*like others had devoured its own children*” (Abrahamian, 2008, 181), di Montazerī si perdono le tracce dopo le sue dimissioni e il ritiro a Qom.

⁹⁰ Nel luglio 1991 il traduttore italiano di *I versetti satanici*, Ettore Capriolo, viene pugnalato nella sua abitazione milanese mentre, due anni dopo, viene ucciso il traduttore giapponese Hitoshi Igarashi. Non ultimo, anche l'editore norvegese William Nygaard viene ferito da alcuni colpi di arma da fuoco.

⁹¹ Sulle differenze tra fondamentalismo e radicalismo islamico, si legga quanto scrive a riguardo Roy: “*Imam Khomeini, in a famous declaration of January 1989, affirmed [...] that the logic of the revolution took precedence over the application of the sharia [...]. For Islamists, to recognize the current state's right to innovate, as do the ulamas, is to recognize a secular space; on the other hand, to recognize this right to innovate in a true Islamic state is to inscribe the sharia in a broader whole: that of the Islamization of the entire society and not only of the law [...]. These three elements (the place of politics, women, and the sharia) are good criteria for distinguishing radical Islamist (such as Imam Khomeini) from conservative fundamentalist regimes (Saudi Arabia, Pakistan)*”. Roy, 1993, pp. 38-39.

⁹² Almond, 2003, pp. 1137-1142.

Poco prima della morte di Khomeynī, sopraggiunta nel giugno 1989, si verifica inoltre un episodio che dimostra ancora una volta la volontà dell'Āyatollāh di estendere il progetto rivoluzionario oltre i confini dell'Iran. Khomeynī tenta infatti di convincere il leader Gorbačëv⁹³ ad avvicinarsi all'Islam facendo leva sui suoi pensatori e mistici (tra cui Avicenna e Ibn 'Arabī). Un ultimo atto poco apprezzato dal clero sciita più conservatore cui il Grande Imām indirizza una lettera anche per riscattarsi dal discredito nel quale è stato gettato agli albori della Rivoluzione, a causa della passione per la poesia e la filosofia mistica⁹⁴.

Poco oltre, una volta isolato Montazerī⁹⁵, il 4 giugno 1989 è eletto Guida Suprema 'Alī Khāmeneī. Due mesi più tardi, dopo un referendum nazionale e la trasformazione dell'Assemblea degli esperti in organo di carattere permanente e prossimo a includere anche membri del Consiglio dei guardiani, Rafsanjānī subentra a Khāmeneī nella carica di presidente.

È l'inizio del cosiddetto duumvirato Khāmeneī-Rafsanjānī (1988-1997) durato sino al 2005 e caratterizzato da una riorganizzazione burocratica ed economica, incentrata sul libero scambio e la fusione dei ministeri. Si pone mano alla sanità e al controllo delle nascite, vengono incrementate le importazioni e viene dato rilancio alla Borsa.

Al di fuori dei confini nazionali, tuttavia, Rafsanjānī dimostra una certa ostilità antiamericana che acuisce le diffidenze conseguenti alla “crisi degli ostaggi” e causa l'approvazione in sede congressuale statunitense di un atto che limita gli investimenti delle compagnie petrolifere Usa nella Repubblica Islamica. Sono le fasi alterne di una crisi economica determinata anche dalla disoccupazione e dalla contrazione dei capitali provenienti dall'estero cui Rafsanjānī tenta di rimediare incentivando nuove politiche commerciali:

After the austerity of the war, exemplified by the Imam's lifestyle, Rafsanjani signalled that making money was a good thing which should be encouraged, and the bazaar started to reap the rewards of the revolution it had been so central in supporting. This new mood of commercial optimism also served Rafsanjani's instinctive populism [...]. In reality, Rafsanjani's chief interests lay not in the political field but in economic reconstruction⁹⁶.

Ciononostante, nel 1997, proprio una ricaduta economica spiana la strada alla presidenza moderata di Khātāmī (Moḥammad Ḥātāmī)⁹⁷, ex ministro della cultura sostenuto dal clero militante, ma

⁹³ Sull'incitamento rivolto da Khomeynī al presidente russo Gorbačëv a superare i limiti del materialismo occidentale e a fare tesoro del grido levato dai minareti di alcune repubbliche dell'Unione Sovietica – dunque dell'anelito umano alla perfezione divina, anche attraverso lo studio filosofico – si legga Imām Khomeynī, 1989.

⁹⁴ Cfr. ancora Moin, 1999, pp. 298-299.

⁹⁵ In merito alla mancata designazione di Montazerī, figura non più gradita al governo islamico, si legga di nuovo Ansari, 2014b, p. 283.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 303.

⁹⁷ Sul profilo biografico e l'ondata riformista introdotta da Khātāmī si legga ancora Axworthy, 2013, pp. 324-369. Sulla fine della presidenza Khātāmī, si legga invece quanto sostiene Ansari: “*Confronted with enemies at home and abroad*

anche dalle corporazioni commerciali. Il suo incitamento a una maggiore apertura democratica gli fa guadagnare consensi nel segno delle conquiste ancora da raggiungere in termini di libertà individuali, e secondo un preciso appello allo spirito illuminato del Paese, da sempre imbevuto di “*historical myths (ostoreh) both Islamic and Iranian*” (Ansari, 2012, 249).

Quello di Khātāmī è però un “illuminismo” di breve durata, dal momento che, pur con l’avvenuta rielezione nel 2001, gli eventi internazionali legati al crollo delle Twin Towers – cui segue la dichiarazione del presidente americano George W. Bush sull’Iran quale elemento di un “*Axis of Evil*”⁹⁸ – non fanno che infiammare l’opposizione reazionaria e i provvedimenti di censura.

A confronto con la Costituzione e la *šarī‘a*, le aperture riformiste portano con sé il rischio di un nuovo fallimento agli occhi del popolo iraniano. Ne conseguono ripetuti successi elettorali dei conservatori, fino alla candidatura vincente nel 2005 di Aḥmadīnejād (Maḥmūd Aḥmadīnejād o Aḥmadīnezhād)⁹⁹: il pressoché “sconosciuto” ingegnere, già sindaco di Teheran, diviene presidente investito del dovere di riportare l’Iran a una seconda prosperità dopo i guasti del populismo khomeinista.

Per tali ragioni, la vittoria di Aḥmadīnejād è dall’inizio motivata dalla promessa di estirpare le radici malate del capitalismo e della disoccupazione, sulla scorta di una giustizia sociale tradotta nel sostegno ai militari e ai ceti poveri¹⁰⁰. Un’urgenza mossa dal recupero dei più antichi valori di spinta nazionalista e islamica, in definitiva vincenti sulla propaganda mirata del rivale Rafsanjānī, che confida nelle potenzialità di ricostruzione e riformismo del Paese.

Al contrario, la semplicità ostentata da Aḥmadīnejād si manifesta in linea con la critica rivolta da più parti ai predecessori Rafsanjānī e Khātāmī riguardo un’atmosfera di decadimento morale e culturale. La semplicità calcolata dell’ex sindaco di Teheran, cui si aggiunge la comunicazione di

(9/11 had put an end to Khatami’s attempts at détente with the West), his presidency came to an ignominious end in 2005 with the election of Mahmud Ahmadinejad, a man whose intellectual pretensions sought to mask vulgar demagoguery and populism”. Ansari, 2014a, p. 252.

⁹⁸ Il riferimento è al discorso tenuto nel 2002 dal presidente statunitense George W. Bush, nel contesto del piano anti-terroristico post-11 settembre di intervento in Iraq. Nel medesimo discorso il Paese viene accostato a Iran e Corea del Nord come parte di un “asse del male”. Katzman, 2002.

⁹⁹ Sulle ragioni dell’ascesa al potere di Aḥmadīnejād e la rinnovata spinta nazionalista iraniana, si legga in proposito ancora Ansari: “Through the decade of the 1990s to the present, there has been a gradual synthesis of the various narratives of Iranian history – drawing on developments in modern historiography and the rehabilitation of traditional mythologies of descent as encapsulated in the national epic, the *Shahnameh* (Book of Kings). It is a view of Iran’s place in the world which has been reinforced by the apparent reality of the growth of Iranian influence in the region. This renewed Iranian national project is ongoing and far from complete. Like all developing ideologies, it is inconsistent and contradictory. President Ahmadinejad has been the most blatant in his exploitation of this sentiment [...]”. Ansari, 2009b.

¹⁰⁰ Si legga quanto precisa Rakel: “Ahmadinejad’s election as president, in 2005, brought to power a marginalized minority branch of the Conservative faction [...]. This group had become radicalized after the Iran-Iraq war when it was excluded from policy-making by the then dominant factions of the Iranian Political elite, the Pragmatist faction. Mahmoud Ahmadinejad represents a group of younger ideologues closely connected to the revolutionary military forces (the IRGC and the *basji* militia). Most member of Ahmadinejad’s cabinet are second-generation revolutionaries without any political experience”. Rakel, 2009, pp. 59-60.

una vittoria elettorale in anticipo sullo spoglio definitivo nelle province al primo turno d'elezione, ne assicura il successo e la fama di assertore del bene nazionale, dopo un passato da combattente tra le file dei *pāsdārān*.

La campagna elettorale tra il 19 e il 24 giugno 2005 è pertanto una tra le più convulse ad accreditare la vittoria netta al 60% al secondo turno di un *self-made man*¹⁰¹, investito del dovere nazionale di minare alla base anche i privilegi del clero, di cui l'elegante copricapo di Rafsanjānī pare emblemizzare lo spauracchio esteriore.

Di fatto, l'attuazione di una politica di razionamento del petrolio e di scontro aperto con l'Occidente sul nucleare non fa che accrescere il malcontento proprio tra coloro che di Aḥmadīnejād hanno caldeggiato l'ascesa, allo scopo di riportare il Paese alle proprie radici economiche e ideologiche:

Fuelled by high and rising oil prices, Ahmadinejad's bombastic presidency saw society constrained and ambiguity go to the heart of the state. Flush with money, Ahmadinejad could indulge and defer any decisions. It was not only the state that now lacked clarity; even its decision makers seemed bewildered by their own genius until a dose of economic reality shook them from their stupor¹⁰².

In senso più generale, secondo Hen-Tov, si potrebbe riassumere il senso della vittoria ottenuta da Aḥmadīnejād nel 2005 – e rinnovata quattro anni dopo, nel 2009, nel mezzo di accuse di frode mossegli dal rivale sconfitto Mousavī (Mīr Ḥosseyṇ Mousavī) – nel contesto politico-economico dell'era post-11 settembre (Hen-Tov, 2006-2007). Si verifica la transizione da uno Stato di natura teocratica a un regime più convenzionalmente autoritario, dall'altro, emerge una sostanziale e inattesa stabilità economica di medio termine:

Specifically, the relatively high price of oil and the concentration of assets in a web of state and quasi-state control enable the regime to cultivate a loyal support base while preventing the rise of competitive social groups [...]. Simultaneously, inflation continues to be high, with average rates remaining higher than 15 percent for the past five years [...]. Second, the nature of Iran's hydrocarbon industry actually restrains the country's overall development. Production level have never recovered to pre-revolutionary times¹⁰³.

In termini politici, si assiste al consolidamento del potere conservatore e al potenziamento dei servizi di sicurezza nazionale, già strumenti di intimidazione ai danni delle istanze riformiste prima e durante l'era Khātāmī. Tale rete di sicurezza nazionale abbraccia le forze più radicali del regime rappresentate dall'*Āyatollāh* Meṣbah Yazdī (Moḥammad Taqī Meṣbah Yazdī), prefigurando una

¹⁰¹ Definizione attinta da Amuzegar: "A self-made man from a large working-class family with brief civil service as a provincial governor and a controversial tenure as the mayor of Tehran, he won a stunning presidential victory in 2005 – trouncing four political giants, including a former two-time president and a pillar of the 1979 revolution". Amuzegar, 2013, p. 124.

¹⁰² Ansari, 2014a, p. 103.

¹⁰³ Hen-Tov, 2006-2007, pp. 169-170.

centralizzazione prossima a rinnovarsi per altri otto anni con la costante di chiusure nei rapporti internazionali.

Non è marginale, inoltre, l'acclarata inesperienza presidenziale di Aḥmadīnejād, carico tanto di un eccesso di sicurezza personale, quanto di uno stile informale cui si accompagnano atti di grave violazione dei diritti civili e nomine di funzionari governativi scelti secondo lealtà e giuramenti di obbedienza.

Dalla sostituzione di membri del precedente staff presidenziale con ufficiali provenienti anche dalle milizie volontarie *basīj*, deriva un'ambizione politica quotidiana in cui l'adulazione è eletta a criterio di idoneità. Ricorda non a caso Amuzegar: *"A director of Iran's Tourist Organization who called him 'Iran's golden opportunity', whose 'audacity has now become universally recognized' became his chief of staff and number-one adviser"* (Amuzegar, 2013, 126).

Ma al personalismo di Aḥmadīnejād si uniscono difficoltà di natura strutturale conseguenti alla Rivoluzione: corruzione e sovrannumero di funzionari vanno di pari passo in un crescendo di malcontenti faticosamente arginati. A partire dal 2005, i provvedimenti di natura economica non risentono soltanto di una gestione immatura, ma anche della falsificazione di dati relativi a inflazione e disoccupazione.

Si affianca una retorica presidenziale che dichiara al mondo alcune verità ritenute incontestabili: tra esse si configura il negazionismo storico riguardo l'Olocausto, riletto da Aḥmadīnejād in chiave di pretesto architettato dai governi occidentali per giustificare la nascita del sionismo. Lo stesso, gli eventi dell'11 settembre 2001 vengono ricondotti dal presidente iraniano alla strategia orchestrata dal governo statunitense per combattere la recessione economica, tanto quanto la scoperta del virus dell'HIV è motivata dall'obiettivo di depredare l'Africa:

It is especially Ahmadinejad who, in his speeches to international organizations, presented his audience with world problems, which include poverty, oppression imposed on the majority of the global community, environmental issues, moral issues such as the status of women, the destruction of cultures, violation of human rights and a lack of peace and security. The root of this problem lies in two factors, which explicitly run through Ahmadinejad's discourse and are in line with Khamenei's worldview. The first is the status quo as it emerged after the Second World War, "which drew up a roadmap for global domination" to ensure the interest of the victors over that of the "vanquished nations", the second the immorality of these dominant powers¹⁰⁴.

Dalle premesse di una campagna elettorale articolata attorno a slanci di empatia e compartecipazione del disavanzo pubblico nel servizio alla nazione e al popolo, l'era Aḥmadīnejād degli slogan su giustizia e integrità morale si distingue, in verità, per il moltiplicarsi di

¹⁰⁴ Warnaar, 2013, p. 84.

sperequazioni nella distribuzione del benessere tanto reclamato e, di fatto, minato alla base da una tattica del sospetto nei confronti di potenziali investitori stranieri.

Dai frutti della politica di relazioni diplomatiche attuata da Khātāmī, si passa a un nuovo isolamento non immune da pressioni e sanzioni internazionali; il rischio è di una trappola che impedisce la risoluzione del forte calo di domanda interna, senza prevedere un piano di liberalizzazione economica che ponga rimedio alla ripartizione squilibrata delle risorse. Da sostenitore di Khāmeneī nella più schierata distanza ideologica e antiriformista da Khātāmī, il limite strategico di Aḥmadīnejād si rivela anzitutto nell'incapacità di porre mano al debito nazionale.

Sul piano sociale, il senso di insoddisfazione che scaturisce fa i conti con un malessere espresso in forma di sollevazione popolare, una protesta in buona parte femminile nella memoria degli insuccessi del riformismo¹⁰⁵. Ogni resistenza al potere di Aḥmadīnejād sfocia però nella repressione e mette a tacere le contraddizioni di una campagna elettorale che, ricorda la giornalista Akbari, “assured women that their ‘Hejab’ [...] is not an issue [...]. However, as president he established the ‘Islamic guidance police force’ which [...] has arrested and prosecuted thousands of women across the country for not wearing proper Islamic clothing” (Akbari, 2009).

Il valore sacro attribuito a quella legge per cui “Islam put women on a par with men” (Imām Khomeini, 2001) attraversa una parabola che, dalle derive assolutiste di Khomeynī, percorre il lascito rivoluzionario sino appunto al riformismo del decennio 1994-2004¹⁰⁶. Il proclama khomeinista sulle donne dell'Islam, quali messaggere di moralità a fianco degli uomini, devia poi nella chiusura ambigua di Aḥmadīnejād e del suo seguito antiriformista:

The promise of social justice did not extend to women. While the other candidates had vied for the female vote, Ahmadinejad was silent on women's rights. Asked whether he would have a female minister in his cabinet, all he said was: “We are all part of a nation and should not have a ‘gender gaze’ (*negah-e jensiyati*) the most suitable person should be chosen. Discrimination [based on gender] has negative consequences in different realms.” The statement was highly ambiguous, probably by design. It could be read as liberal and modern, but if so, it contradicted the gender ideology of the president's political base, the Coalition of Developers (*Abadgaran*). These are radical anti-reformists, backed by a section of the Revolutionary Guards, who emerged as power brokers during the 2003 Tehran city council elections, when they had made Ahmadinejad mayor of the capital¹⁰⁷.

L'austerità populista di Aḥmadīnejād, affermatasi anche attraverso reiterate disuguaglianze di genere, non è leggibile esclusivamente nel vuoto di equità attorno al diritto di voto, ma già nel raddoppiamento della disoccupazione femminile e nelle disparità presenti all'interno del piano

¹⁰⁵ Scrive Sepehrrad: “Khatami's presidency has been one of the darkest periods in terms of passage of legislation affecting women. The parliament, with the encouragement of religious leaders, proposed and passed a number of laws that jeopardize the health, education, and well being of women and girls in Iran”. Sepehrrad, 2003, p. 223.

¹⁰⁶ In riferimento all'era riformista iraniana, si legga anche Bahramitash, 2007, pp. 86-109.

¹⁰⁷ Mir-Hosseini, 2006.

previdenziale (Amuzegar, 2013). Nel giugno 2009 disuguaglianza e disoccupazione sono quindi tra le principali ragioni di innesco del movimento d'opposizione denominato "*Green Movement*"¹⁰⁸. Un atto collettivo di protesta che risolleva la minaccia di esecuzioni capitali, ma soprattutto riconfigura il volto dell'Iran dai tempi della Rivoluzione:

[...] the Islamic Republic emerged not just as the most popular hero of the Arab and Muslim masses in the region [...], but also strategically positioned as the most powerful political force, in an asymmetrically superior position to the military might of the US and Israel combined¹⁰⁹.

In molti pagano col sangue la propria dissidenza, mentre video shock ne riprendono la morte in diretta. Coloro che da *outsiders* osservano a distanza la cronaca delle contestazioni e repressioni ne fanno più volte l'oggetto di un affondo giornalistico, ma anche di una narrazione visiva o letteraria. Dell'Iran come madrepatria discussa emergono così resoconti e trame da cui le scritture d'esilio avviano la ricerca di un'identità e di una memoria da riscrivere.

¹⁰⁸ Precisa Dabashi: "As a civil rights movement, demanding the most fundamental constitutional guarantees of civil liberties, in a region and political culture that has never had them, the Green Movement has recentered the world". Dabashi, 2010, p. 14.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 21.

Capitolo 2. Identità in diaspora: dislocazione e radicamento tra Iran e America

2.1 Diaspora ed esilio nell'era della modernità globale

Nella mobilità delle geografie contemporanee le facilitazioni tecnologiche hanno reso ancora più capillare la dispersione delle comunità migranti. Se ne può trarre una revisione del concetto di migrazione, non semplicemente come approdo transculturale, ma come flusso permanente in cui si affrontano luoghi fisici e simbolici.

Premessa comune al posizionamento mai lineare delle comunità migranti è un atto di separazione, responsabile della rottura con quanto verrebbe primariamente a definirsi nativo. Nel richiamo implicito a uno stato di disgregazione e sradicamento, si rinnova il dibattito sulla figura dell'esule e sull'atto dell'esilio nel senso proposto da Said: *"Exile is strangely compelling to think about but terrible to experience. It is the unhealable rift forced between a human being and a native place, between the self and its true home: its essential sadness can never be surmounted"* (Said, 2001, 173).

Se è vero che la condizione di perdita dell'esilio sfocia nella transitorietà della cultura moderna, è a tutt'oggi piuttosto dibattuta, nonché talvolta affermata con convinzione, l'associazione tra diaspora e postmodernità. Vale a dire: *"if the exile was the figure of early modernity, the diasporan or immigrant was the figure of postmodernity with its decentred and deterritorialised subject"* (Mercer, 2008, 8).

In senso più generale, è a partire da condizioni di decentramento e deterritorializzazione che è possibile cogliere quel flusso di relazioni e scambi proprio della condizione diasporica. Il raffronto con l'esilio obbliga a un esame che, nell'era della cosiddetta modernità globale, coinvolge reti economiche ed esercizi del potere, ma anche non-frontiere dell'immaginazione.

Il tema diasporico si costruisce e si rinnova a partire da uno stato di *"permanent displacement"* o dislocazione tra i poli di *home* e *host culture*¹, il che amplifica l'etimologia greca di diaspora²,

¹ Si tratta di definizioni in accordo con quanto sostiene Wisker: *"The word diaspora suggests a line or space between two places – somehow a permanent displacement, always travelling and never fully feeling as though you have arrived. It seems to suggest that people are living somehow out of place in a new culture and yet making their own versions of it, their own version of self, while still retaining versions of the home culture"*. Wisker, 2006, p. 92.

² *"Diaspora comes from the Greek, meaning 'to disperse'"* scrive sempre Wisker (Wisker, 2006, p. 26). Ma se ne legga anche la definizione attinta da Baumann, perlopiù dagli scritti dei filosofi ellenici: *"The Greek noun diasporá derives from the composite verb dia- and speírein, adopting meanings of 'to scatter, spread, disperse, be separated'". The verb, which became more widely used in the fifth century BCE among classical philosophers and Hellenist writers, had a negative connotation. Epicurus, reported Plutarch, used 'diaspora' in the context of his philosophical treatises to refer*

ric conducendo il significato di dispersione a coordinate fluide di confine e nazione. Sono compresi nuclei di resistenza sociale e identitaria che attraversano le geografie della diaspora arrivando a includere la connotazione più politica dell'esilio nel senso dell'esclusione o fuga forzata di una popolazione:

While all diasporas are historically contingent to the specificities of time and space, and therefore differentially experienced, four geographic themes arise through which diaspora can be conceptualized and expanded upon which distinguishes it from simply describing a multitude of traveling cultures and individuals:

1. Exile of a substantial population based on ethnicity, race, religion, or difference that is often coupled with violence and/or genocide.
2. Loss of or displacement from homeland.
3. The mutual construction of identity and place as they are understood by migratory communities.
4. Returns³.

I mutamenti reciproci di territorio e storia, commerci e trasmissione culturale, mettono in evidenza il radicamento del fenomeno diasporico che rimanda alla colonizzazione dell'Asia Minore e del Mediterraneo (Helly, 2006, 3-22). In concomitanza con gli atti migratori connessi al capitalismo e i primi sintomi di dissoluzione dell'unità nazionale, sono emerse istanze e narrazioni di una "patria soggettiva", prodotti dell'immaginazione che riorientano i margini storici e geografici delle diaspore replicando a perdita e instabilità con nuove mappe di finzione⁴.

Il motore che innesca tali proiezioni fantastiche agisce perlopiù all'interno di collettività disarticolate, "*cut off from one's roots and [...] forced to live in a foreign place*" (Helly, 2006, 3). Nella stessa disarticolazione si concentra l'aspirazione a una memoria collettiva condivisa da segmenti sparsi di popolazione (*diasporic segments*) accomunati da un destino di precarietà:

- the consciousness of a destiny of social precarity, of a fate always uncertain and sometimes dangerous, which past traumatic events, such as a dispersion, symbolize;
- the legacy of this consciousness through narrations and the construction of a collective memory, sometimes reinvented by elites (schools, newspapers, associations, religious institutions and others);
- multiple seats of establishment and of cultural expression;
- economic and cultural means to maintain a multinational network between those seats⁵.

to processes of dispersion and decomposition, a dissolution into various parts (e.g. atoms) without any further relation to each other. 'Diaspora' had an adverse, devastating meaning and was not used to imply a geographic place or sociological group". Baumann, 2010, pp. 20-21.

³ McKittrick, 2009, p. 158.

⁴ In rapporto al concetto di *subjective (narrative) homeland* prodotto dall'esilio, McCarthy fornisce una trattazione che ne collega la genesi all'atto intellettuale con cui il soggetto marginalizzato – altrimenti detto esule – abbraccia una seconda stabilità, estranea alla dimensione reale, di fatto fortemente deterritorializzata: "*While the subject exists tenuously in a certain metastability (as Sartre would have had it) – stable enough, that is, to gain a foothold on the world before it but subject to its vicissitudes – it nonetheless finds its roots in the relative stability of a truly metaphysical and narrative homeland [...]*". McCarthy, 2009, p. xvi.

⁵ Helly, 2006, p. 15.

In ogni diaspora si replica cioè il divario tra un ideale di appartenenza unitaria e nazionale e la mobilità dei concetti di casa e patria. Da questa stessa mobilità deriva un impulso nostalgico, che preme per il recupero delle radici e, allo stesso tempo, se ne affranca: “*The situation of the diasporic exile [...] is subject to structural nostalgia, is characterised by this contrast between social and identity subjectivation*” (Lecerle, 2014, 3).

Riletta come codice di comunicazione tra società ospite e comunità dislocata, così come tra diversi segmenti diasporici, la nostalgia mette a nudo valenze oppositive di cultura/lingua e patria/identità che assegnano alla diaspora intesa come dispersione un’assenza di stabilità pari all’esilio, nonostante quest’ultimo si carichi maggiormente di una connotazione d’esproprio o di esclusione forzata (*dispossession*)⁶.

In parallelo è possibile identificare nella diaspora un modello di organizzazione sociale che risponde al proprio decentramento con una mappa indipendente di luoghi e ritrovi. Il cosiddetto mito del ritorno alle radici rivive cioè sotto forma di segmenti di familiarità culturale e memoria collettiva essenziali a rintracciare la patria in una rete di comunità immaginate⁷.

Sono interstizi di comunicazione da cui nascono poetiche transitorie⁸, dinamiche moderne o già postmoderne di revisione identitaria. Alle spalle dei conflitti di lingua e delle alleanze tra capitalismo e tecnologia⁹, si riconferma uno stato di dispersione corrispondente alla collocazione culturale molteplice del fenomeno moderno nelle sue manifestazioni successive all’imperialismo:

It is clear that Western Modernity represents a political and cultural revolution that worked itself out through the intersecting forces of imperialism and capitalism. Globalization may now be characterized by the *multiplicity* of its modernities [...]. Modernity is a *culturally* situated phenomenon, even in its economic manifestation of capitalism, and to accept this fact radically changes the way we understand it. The closer we look at Western modernity itself the more we see its cultural features¹⁰.

⁶ Ci si riferisce alle tesi espone da Said sulle demarcazioni tra diaspora ed esilio e, in particolare, sul rifiuto espresso dall’intellettuale palestinese riguardo il rimando ebraico al primo termine in Cheyette, 2012, p. 79. Si osservi, inoltre, la distinzione posta da Said sugli usi del termine “esilio” in rapporto alle occorrenze presenti nella lingua araba, come precisa Williams: “*Said ruefully acknowledges that people will continue to use the term diaspora regardless, and here and elsewhere goes on to explain that he prefers a number of Arabic terms – shatat [dispersion], ghurba or manfa [exile], for example – but that dispossession seems to him to encompass Palestinian reality better than diaspora*”. Williams, 2009, p. 84.

⁷ Il rimando è a un’idea di nazione quale “*imagined community*” in linea con le posizioni di Anderson attorno ai parametri di nazione, nazionalità e nazionalismo. In particolare, se ne ribadisce l’accezione di geografie culturali dai confini elastici: “*Nations have no clear identifiable births, and their deaths, if they even happen, are never natural*”. Anderson, 2006, p. 205.

⁸ Per il concetto di transitorietà si fa cenno alle tesi avanzate da Bhabha in merito a una condizione sospesa/transitoria che concorre a ridefinire i poli di identità e alterità: “[...] *we find ourselves in the moment of transit where space and time cross to produce complex figures of difference and identity, past and present, inside and outside, inclusion and exclusion*”. Bhabha, 1994, p. 1.

⁹ Si legga ancora, a riguardo, quanto scrive Anderson: “[...] *the convergence of capitalism and print technology on the fatal diversity of human language created the possibility of a new form of imagined community, which in its basic morphology set the stage for the modern nation*”. Anderson, 2006, p. 46.

¹⁰ Ashcroft, 2015, p. 39.

D'altro canto, se la globalizzazione trova terreno fertile nel divenire dei processi d'esilio e diaspora, il moltiplicarsi dei fenomeni migratori apre alle cosiddette *narratives of displacement*¹¹, racconti di rappresentazione e nuova affermazione del sé, oltre che di una patria soggettiva.

In queste narrazioni si mostra la fibra binaria del soggetto al contempo globale ed esule, piegato a un'identità culturale contaminata e dislocata. Meglio sarebbe allora trattare di diaspora, modernità e identità culturale tenendo conto sia di una storia condivisa, sia di un'unicità o differenza che contrassegna il "divenire" dell'esule tra vicissitudini e nuove cornici di riferimento socio-culturale:

The first position defines 'cultural identity' in terms of one, shared culture, a sort of collective 'one true self', hiding inside the many other, more superficial or artificially imposed 'selves', which people with a shared history and ancestry hold in common. Within the terms of this definition, our cultural identities reflect the common historical experiences and shared cultural codes which provide us, as 'one people', with stable, unchanging and continuous frames of reference and meaning, beneath the shifting divisions and vicissitudes of our actual history [...].

There is however, a second, related but different view of cultural identity. This second position recognises that, as well as the many points of similarity, there are also critical points of deep and significant *difference* which constitute 'what we really are'; or rather – since history has intervened – 'what we have become'¹².

Sugli sdoppiamenti diasporici tra essere e divenire incide necessariamente l'azione di regimi di potere che informano di sé ogni rappresentazione e provano la tesi di Foucault per cui non vi sono "relazioni di potere senza resistenze" (Foucault, 1994, 26). La narrazione dell'esule si fa cioè alternativamente strumento di resistenza e di riposizionamento/radicamento nel segno del "differimento" culturale, ossia della differenza e della disseminazione di significati¹³.

In termini di straniamento vissuto dall'interno delle comunità in diaspora e dei rapporti di potere, intervengono poi riflessioni su regimi e multiculturalismi fallimentari conseguenti agli imperi e al loro dissolversi¹⁴. Esilio e diaspora si inquadrano meglio nell'ottica di una pervasività davvero globale, dove all'esperienza singolare dell'esule si contrappone un'idea più collettiva di rete diasporica:

¹¹ Definizione mutuata dalle posizioni di Hall su identità culturale e polivalenza della diaspora, con un'attenzione del tutto riservata al caso afro-caraibico. Hall, 1990, p. 223.

¹² *Ibidem*, p. 225.

¹³ Il riferimento è al tema della *différance*, primariamente come 'differimento' semantico, posto da Hall nel richiamo esplicito alle teorie di Derrida; vi si lega pertanto quanto il filosofo francese sostiene in termini di "strappi" della scrittura per cui quest'ultima non è mai riconducibile a un'unità di senso, né di tesi: "Ogni termine capta l'altro e si esclude da se stesso [...]. [...] E poiché nulla ha preceduto lo specchio, poiché tutto comincia nella piega della citazione, allora il didentro del testo sarà sempre fuori da questo [...]". Derrida, 1989, p. 327. Si rimanda, dunque, anche alla distinzione tra *meaning*, istanza di senso che sottintende altro, e *signification*, segno linguisticamente trasposto in Hall, 1990, pp. 229-230.

¹⁴ Sul tema delle differenze e dell'urgenza di venire a patti con l'alterità rappresentata dal fenomeno migratorio dell'era post-imperiale, Gilroy scrive: "We need to consider whether the scale upon which sameness and difference are calculated might be altered productively [...]. We also need to consider how a deliberate engagement with the twentieth century's histories of suffering might furnish resources for the peaceful accommodation of otherness in relation to fundamental commonality". Gilroy, 2004, p. 3.

Properly understood, exile is a subspecies of the more general notion of human mobility across geographic and political space. It implies the idea of forced displacement (as opposed to voluntary immigration). In recent centuries it most often takes the form of individual mobility (as opposed to collective migration and diaspora), although in a more primitive historical environment it can involve an entire nation [...]¹⁵.

Ciò invita a rileggere la scansione storica che ha condizionato le prassi migratorie per fattori di movimento di massa o di trasferimento individuale, ma ne sostiene anche la natura coercitiva. Esilio e diaspora agiscono quindi per comuni tracce d'espropriazione, instabilità e disorientamento dell'io. Vengono fissati nuovi confini materiali e simbolici e, dalla compresenza di essere e divenire, deriva una condizione ambigua di appartenenza sul doppio binario di "*not home*" e "*everywhere at home*". Dalla memoria collettiva e dalla nostalgia, sollecitate dalle comunità in diaspora, proviene un'ibridazione o identità culturale *in-between*.

È poi il desiderio di fare ritorno in patria (*homecoming*)¹⁶, più che di costruire relazioni, a trasformare un espatriato in esule nella realtà delle pratiche di insediamento e integrazione, così da distinguerlo politicamente da coloro che sono in diaspora.

Eppure, si individuano esperienze d'esilio cosiddetto esterno (*external exile*) tra coloro che non si riconoscono nativi né alla madrepatria, né al Paese ospite. Sono piuttosto il portato di una parcellizzazione a metà tra l'essere cittadini stranieri e rifugiati, la loro liminalità reca il segno di uno stato transitorio che nega loro persino l'assegnazione a un gruppo o a una comunità espatriata:

As such, exile is a process of perpetual becoming, involving separation from home, a period of liminality and in-betweenness that can be temporary or permanent, and incorporation into the dominant host society that can be partial or complete [...]. External exile, of course, does involve emigration. But this does not entail an unproblematical or unidirectional assimilation or incorporation into a stable niche of ethnicity. The exiles as defined here are not "native" to either their home or to the host society. They are no longer legally "foreigners," neither are they bona-fide "citizens." They are neither openly, nor secretly, nor dually "marginal." They are not merely "strangers" or simply cultural "tourists," and they cannot strictly speaking be considered members of an established "ethnic group." Finally, they cannot be entirely characterized as "sojourners," "refugees," or "homeless"¹⁷.

Se quindi diaspora ed esilio si registrano come fenomeni e discorsi di difficile classificazione, è in quegli stessi fattori interni ed esterni (*internal/external exile*) di differenza o comunione – tra cui dispersione, marginalità, disseminazione, disorientamento – che si rinnova una perdita della condizione nativa. Se, inoltre, le identità culturali fungono da instabili punti di sutura storici, gli

¹⁵ Pavel, 1998, p. 26.

¹⁶ Il richiamo è a quanto Naficy sostiene circa alcune ricorrenze presenti nelle modalità di relazione interna ed esterna alle pratiche d'esilio e diaspora: "*The difference that sets the exiles apart from 'people in diaspora' is that the exiles' primary relationship is not so much with various compatriot communities outside the homeland as with the homeland itself. If they do return, it is often only a temporary visit - not what Nabokov has called the 'grand homecoming', of which exiles constantly dream (1966:979)*". Naficy, 1993, pp. 16-17.

¹⁷ *Ibidem*, p. 16.

echi delle rappresentazioni di diaspora ed esilio nella modernità globale risentono di ambiguità di senso restie ad allinearsi:

Diaspora does not refer us to those scattered tribes whose identity can only be secured in relation to some sacred homeland to which they must at all costs return, even if it means pushing other people into the sea. This is the old, the imperialising, the hegemonising, form of 'ethnicity' [...]. The diaspora experience as I intend it here is defined, not by essence or purity, but by the recognition of a necessary heterogeneity and diversity; by a conception of 'identity' which lives with and through, not despite, difference; by *hybridity*. Diaspora identities are those which are constantly producing and reproducing themselves anew, through transformation and difference¹⁸.

Ogni esule o individuo in diaspora è prima di tutto *uprooted*, privato delle proprie radici, e le nazioni ospiti sono a loro volta prive di nascita naturale “[...] *as a deep, horizontal comradeship*” (Anderson, 2006, 7). La separazione dall'impronta nativa implica, pertanto, una riconfigurazione identitaria dipendente dalla relazione confusa con l'approdo (*host country*) e il ritorno (*mother country*).

A pratiche coercitive di omologazione culturale risponde un decentramento carico di differenze: “*slippages, dissimulations, doubling, and even subversions of the cultural codes of both the home and host societies. The end result is not unified or stable; it is an evolving syncretic and hybrid exile culture*” (Naficy, 1993, xvi). Così, mentre l'adattamento sconta il prezzo di un certo isolazionismo, la patria si tramuta spesso in un'immagine ferma al passato, un limbo in cui l'esule attende di potersi muovere oltre¹⁹.

¹⁸ Hall, 1990, p. 235.

¹⁹ Secondo una metafora attinta da Rushdie, il tempo sospeso dell'esule può coincidere con un congelamento o paradosso dello sguardo teso in avanti mentre si volta indietro: “*Who is he? An exile. Which must not be confused with, allowed to run into, all the other words that people throw around: émigré, expatriate, refugee, immigrant, silence, cunning. Exile is a dream of glorious return. Exile is a vision of revolution [...]. It is an endless paradox: looking forward by always looking back. The exile is a ball hurled high into the air. He hangs there, frozen in time, translated into a photograph; denied motion, suspended impossibly above his native earth, he awaits the inevitable moment at which the photograph must begin to move and the earth reclaim its own*”. Rushdie, 1989, p. 205.

2.2 Origini e dialettiche transnazionali della diaspora iraniana

Tra vincoli di identità e storia, modernità e globalizzazione, viene a inquadrarsi quella condizione diasporica e femminile iraniana più volte subalterna alle cronache dei cosiddetti *native informants*²⁰. Se ne coglie la progressione attraverso gli spostamenti prodotti dalla Rivoluzione, da cui dipendono le stratificazioni interne ed esterne alle comunità insediate in buona parte in Europa e negli Stati Uniti con un livello medio-alto di scolarizzazione e reddito²¹.

Fatta salva la difficoltà di una valutazione oggettiva e aggiornata delle cifre che regolano le ondate della diaspora iraniana²², è fuor di dubbio che l'arco temporale corrispondente al costituirsi della Repubblica Islamica (1978-79), e proseguito negli anni del conflitto Iran-Iraq (1980-88), abbia coinciso con l'esodo maggiore anche di rifugiati politici.

Da uno studio condotto dal sociologo Bozorgmehr alla fine degli anni Novanta, emergono due fasi che non confermano soltanto il carattere fortemente divisorio degli eventi rivoluzionari, ma ne considerano la spinta motivazionale in rapporto ai malcontenti diffusi già negli anni precedenti e, come visto, ascrivibili alle misure altalenanti adottate da Moḥammad Reżā Šāh (Bozorgmehr, 1998).

La ricerca osserva una presenza iraniana negli Stati Uniti pari al 45% del totale della stessa popolazione emigrata e suddivisa tra Occidente e Oriente fino al 1990, risultato di un movimento migratorio pre e post-rivoluzionario cospicuo. In particolare, tra 1950 e 1977, la specificità sociologica di tale diaspora si coglie nella presenza massiccia di studenti e visitatori: è il primo atto di un esodo che, negli anni della seconda ondata a partire dal 1978, vedrà appunto coinvolti molti esuli politici.

L'analisi di questo secondo flusso migratorio, diretto perlopiù verso gli Stati Uniti – come già nella prima metà degli anni Settanta, per ragioni di studio e formazione professionale – contempla sia il quinquennio comprensivo della “crisi degli ostaggi” almeno fino al 1985, sia le aperture offerte

²⁰ Sul tema di discussione postcoloniale attorno alla figura e al posizionamento dei *native informants*, si legga quanto scrive Spivak da una prospettiva che prende in prestito il termine di *native informant* dagli studi etnografici, invocando una scelta di distanziamento critico del lettore dal discorso europeista delle narrazioni occidentali (“*great narratives*”): “[...] *Increasingly, there is the self-marginalizing or self-consolidating migrant or postcolonial masquerading as a 'native informant.'* [...] *Yet the binary opposition between master and native cannot bear the weight of a mere reversal.* [...] *And, although Shakespeare was great, we cannot merely continue to act out the part of Caliban. One task of deconstruction might be a persistent attempt to displace the reversal, to show the complicity between native hegemony and the axiomatics of imperialism*”. Spivak, 1999, pp. 6-37.

²¹ A conferma, si legga quanto riporta Higgins in seguito a interviste mirate all'interno di nuclei famigliari irano-americani sui temi della formazione e del grado di contatto con il proprio retaggio culturale d'origine in Higgins, 2004, p. 701.

²² Riferendosi al caso specifico dell'immigrazione iraniana negli Stati Uniti, in particolare in California, Naficy manifesta dubbi circa la possibilità di misurarne con esattezza i numeri di insediamento: “*No current reliable statistics about how many Iranians live in the United States or in Southern California exists as yet*”. Naficy, 1993, p. xvi.

dall'*Immigration Act* statunitense, approvato nel 1965 allo scopo di aprire le porte a immigrati provenienti dal Terzo Mondo.

Se, quindi, gli Usa rappresentano la meta privilegiata comune alla prima e alla seconda fase della diaspora iraniana, è determinante confrontare le cifre che riportano un netto incremento, se non addirittura un raddoppiamento, dei cittadini naturalizzati americani e dei settori di destinazione professionale negli anni successivi all'ascesa di Khomeynī:

Since in 1990 nearly 80% of Iranians were foreign-born, it is clear that much of this population's growth was due to immigration. But family growth also contributed: in 1990, 21% of Iranians (almost 59,000) were reported as being born in the U.S. The sizable "1.5" generation (born in Iran and emigrated at a very young age) and second generation (born in the U.S.) component of the Iranian population affects its age distribution-about one-fourth were under the age of 15 in 1990. Interestingly, the proportion in the age group 16-24 shrank considerably from almost 29% in 1980 to only 12% in 1990, mainly because of a precipitous decline in the number of college students from Iran. Besides the very young, the bulk of Iranians (44%) were between 25 and 44 years of age²³.

Verso la fine degli anni Ottanta, al transito della popolazione maschile dal settore pubblico a quello privato, si associa per esempio un maggiore impiego femminile nel primo e con più basso reddito, se confrontato con altre comunità in diaspora. Inoltre, come si intravede in diverse scritture d'espatrio, mentre il primo movimento migratorio verso Occidente si concretizza nella distribuzione di posizioni professionali afferenti al settore ingegneristico, con lo scoppio della Rivoluzione Iraniana e la "crisi degli ostaggi", la formazione degli studenti iraniani negli Usa si rivolge maggiormente ad ambiti politologici e umanistici.

Non è poi irrilevante la suddivisione per età e generazioni coinvolte, testimoni di un rapporto in bilico tra l'adattamento volontario e l'adesione a usi e costumi d'eredità familiare. Più in generale, in accordo con Mahdi, si coglie una presenza composita tale da rendere impraticabile, una volta in più, una generalizzazione che non tenga conto di una ricerca identitaria (*quest for identity*) fortemente differenziata (Mahdi, 1998).

Contraddizioni, tensioni e anomalie traducono il disagio di buona parte dei giovani iraniani di seconda generazione, delimitando a stento i margini di appartenenza etnica nel processo di adeguamento discontinuo a valori, credo e riti di una nuova identità irano-americana:

The majority of the subjects were comfortable in basing their master identity, i.e., the identity that stands out in most situations, on their Iranian roots. Respondents were asked to identify with one of the following four categories: "Iranian," "Iranian-American," "American," and "other." Half of the respondents (51.8%) identified themselves as "Iranian-American," a third (32.4%) as "Iranian," and only 10.7 percent as American. The remaining 5.1 percent chose "other," with only three specifications: Iranian-British, Iranian-Arab, and Kurdish. Identification with Iranian roots was not

²³ *Ibidem*, p. 10.

limited to those who were born in Iran. In fact, of those who were born in the United States only 16.2 percent identified themselves as American. About the same number (17.7%) viewed themselves as “Iranian,” while 61.6 percent considered themselves “Iranian-American”²⁴.

Si rivela il disordine di un sé alla ricerca di una nozione riconosciuta di casa – di fatto scissa, precisa Mahdi, tra “*parental home*” e “*home in the distance*” (Mahdi, 1998, 92) – e di un posizionamento sociale. Torna la spartizione collettiva, ma individuale nelle manifestazioni, di una sospensione *in-between*, di lutti di separazione e dichiarazioni confuse di patria e lingua.

Nelle risposte vaghe sul proprio calco nativo, al punto da palesare un interesse di stampo neo-orientalista verso i tratti culturali più simbolicamente persiani, si avverte quasi lo sdoppiamento tra idealizzazione patriottica, tramandata faticosamente per generazioni, e realtà della lingua persiana preservata nel contesto domestico.

Quest’ultima, se quasi sconosciuta alle seconde generazioni – anche per gli impedimenti geografici a fare rete tra le comunità sparse (con l’unica eccezione rappresentata dalla città di Los Angeles) e i pregiudizi associati al fanatismo religioso – persiste come contatto col passato delle tradizioni su cui, all’opposto, le prime generazioni continuano a vigilare²⁵.

In parallelo, è significativo l’avanzamento demografico presente in Iran nello stesso arco temporale che precede e segue la Rivoluzione: in particolare, il picco verificatosi tra 1976 e 1986, connesso al capovolgimento della politica di controllo delle nascite in corso nell’epoca prerivoluzionaria, è esito di un’islamizzazione del diritto di famiglia²⁶.

Ne deriva una riconfigurazione sociale che coinvolge il ruolo femminile nella transizione da uno status prerivoluzionario di apparente garanzia dei diritti base, quale quello di voto, al ripristino post-rivoluzionario di ciò che Aghajanian definisce “*exposure to the chances of childbearing*”²⁷ (Aghajanian, 1991, 712). Inoltre, dall’accelerazione riscontrabile nell’urbanizzazione nel medesimo decennio deriva la ripartizione dei segmenti migratori interni ed esterni all’Iran.

Pur con notevoli difficoltà di reperimento dei dati, gli aumenti demografici iraniani vanno altresì registrati senza sottovalutare il peso di un carico aggiunto di circa 16 milioni di persone nel 1986,

²⁴ Mahdi, 1998, p. 83.

²⁵ In proposito, si confrontino ancora i risultati dello studio condotto da Mahdi su una popolazione giovanile iraniana, nata in buona parte negli Usa, e composta per circa il 45% da individui di sesso maschile, e per oltre il 50% di sesso femminile. Emerge il desiderio da parte dei genitori degli intervistati di trasmettere i valori tradizionali persiani, a fronte di un faticoso processo di costruzione identitaria ostacolato dalla divulgazione occidentale di stereotipi negativi sull’Iran. Da una riflessione sulla propria identità, con l’urgenza di preservarla, si riscontra già nei primi anni Ottanta la tendenza da parte delle comunità iraniane in diaspora negli Usa a fornire protezione reciproca da lessici offensivi e conflitti mediatici innescati dalla “crisi degli ostaggi”. *Ibid.*, pp. 87-92.

²⁶ Il riferimento è alla nota 14 del capitolo primo in cui si riporta lo studio di Aghajanian: “*The prerevolutionary period was characterized by government policies that sought to accelerate economic growth, control the birth rate, improve the legal and social status of women, and promote the ideology of modernization and Westernization. The Revolution, in contrast, brought the triumph of Islamization. Economic growth was no longer a paramount objective, and, after 1980, it was dealt a further setback by the war with Iraq*”. Aghajanian, 1991, p. 705.

²⁷ *Ibidem*, p. 712.

dato comprensivo di un ingresso considerevole di rifugiati afgani e di un innalzamento delle nascite, anche per via dell'abbassamento dell'età del matrimonio femminile a nove anni e di quello maschile a quattordici.

Da un punto di vista più strettamente economico-sociale, l'ascesa del governo islamico si contraddistingue per una serie di misure di livellamento delle opposizioni e di consolidamento del sostegno a garanzia della fornitura dei cosiddetti bisogni primari, in direzione contraria ai provvedimenti attuati dai Pahlavī che, come già trattato, erano maggiormente indirizzati a favore dei settori industriale e petrolifero²⁸.

Con l'avvento della guerra contro l'Iraq e il progressivo prosciugamento delle risorse, la carenza economica si affianca alla preoccupazione sempre più oscurantista del regime per un'adesione mancata o intermittente della popolazione iraniana ai principi dell'educazione islamica. Va aggiunta la pratica sostenuta dallo stesso governo islamico di favorire i matrimoni temporanei nell'intento di scongiurare eventuali malesseri morali e, all'opposto, di rinforzare i cardini della famiglia assicurandone anche la legalità poligamica.

Se dunque il 1986 è l'anno in cui il censimento nazionale iraniano attesta una presenza demografica complessiva attorno a 50 milioni di persone, va precisato che almeno il 45% dello stesso dato corrisponde a una popolazione giovanile al di sotto dei quattordici anni.

Si scontrano così, da un lato, le esigenze di sostentamento della popolazione accresciuta e, dall'altro, l'insufficienza delle risorse nazionali, entrambe sul limite traballante di un piano governativo teso a edificare una società islamica senza antagonisti. Ne consegue anche una non dichiarata politica di controllo delle nascite come soluzione indiretta alla crisi economica in corso, di cui sono chiamati a rispondere trasversalmente leader politici e religiosi:

In 1988, Ayatollah Khamene'i discussed the necessity of introducing a family planning program. Shortly thereafter, the Budget and Planning Organization organized a national conference on population policy in Mashhad, the sacred city in Iran, inviting religious leaders, policymakers, scholars, ministers, and representatives from all national organizations. Its outcome was a national family planning program, designed following the conference; the conference was ratified by Ayatollah Khomeini shortly before his death in 1989²⁹.

Nel 1993 i doveri morali e materiali nei confronti dei sostenitori della Rivoluzione, oltre che di una popolazione sempre più prostrata dall'impoverimento, spingono il clero reggente a sospendere l'erogazione dei benefici concessi a impiegati governativi e paragonati con quattro o più figli a carico.

²⁸ Su tali misure attuate in Iran nel periodo post-rivoluzionario, in particolare sulla strategia di potenziamento delle nascite come mezzo per contrastare la corruzione morale, si leggano anche Hoodfar-Assadpour, 2000, pp. 19-34.

²⁹ *Ibidem*, p. 24.

La presenza costante di membri del clero nel dibattito acceso attorno a un “*Islamic family planning*” (Hoodfar–Assadpour, 2000, 27) ne assicura l’intervento anche all’interno di questioni più marcatamente segnate da dispute sui metodi di contraccezione. Viene non a caso promosso il recupero di studi islamici medievali sul medesimo argomento, così da contravvenire sia allo stereotipo di neo-conservatorismo, sia al rischio di tradire l’indipendenza dai valori dell’Occidente eletta a fondamento della Repubblica Islamica (Hoodfar–Assadpour, 2000, 28).

Ne deriva un’indiscussa capacità di adattamento in rapporto alle fluttuazioni del sistema economico, al punto da accertare nel 1996 una sostanziale diversificazione nei metodi di contraccezione, parzialmente responsabili di una riduzione del picco demografico, accanto al miglioramento dei servizi di assistenza garantiti nelle aree rurali³⁰.

Tuttavia, al piano di controllo della fertilità, approvato al solo scopo di impedire lo sfacelo economico-sociale e l’innesco di un malcontento generale, si aggancia un certo inasprimento penale nei confronti di ogni atteggiamento non allineato ai principi islamici reggenti.

È anche l’inizio di quella che si potrebbe definire una distopia diasporica, che assegna l’etichetta di *community in exile* a coloro che emigrano da ristrettezze e/o restrizioni di censura, con un margine di distacco da quanto invece si identifica più agevolmente con *immigrant community*. L’esilio si conferma cioè mosso e innervato dalla frustrazione di chi, in fuga dall’*Āyatollāh* Khomeynī, sperimenta le disuguaglianze e disillusioni di una condizione d’espatrio piegata a incarichi e compensi spesso inferiori:

43 percent [...] were exiles and 57 percent immigrants [...] the exiles are on average older than immigrants, have less education, are forced to accept jobs in exile that are lower in status or pay than what they had in Iran or what they would like to have, and they have less mastery of the host country’s language and culture. These trends show that exile, at least for the first generation, involves drastic shifts in status, often in the form of downward mobility³¹.

La volontà di raggiungere standard più elevati di affermazione socio-economica e culturale dipende allora da scambi e poteri economici interni ed esterni all’Iran, ma anche da una diaspora che non cessa d’essere fenomeno di sradicamento e nuovo trapianto culturale:

³⁰ A conferma, Hoodfar e Assadpour evidenziano, in modo particolare, un cambio di rotta rispetto al piano di controllo introdotto da Moḥammad Reżā Šāh, anzitutto per la mobilitazione dal basso di molti membri del clero chiamati a divulgare le misure governative sulla fertilità all’interno delle comunità: “*Much of the credit for this fundamental social achievement must go to the politicoreligious leaders who educated themselves and changed their position on population issues and then proceeded to mobilize thousands of low-ranking clerics to gain support for fertility control within their communities. This aspect of the program makes it fundamentally different from the family planning policy introduced by the Shah’s regime and different from most other family planning programs in counterpart countries. Clearly, the success of the family planning program has depended upon the existence of a superior basic health network, in both cities and rural areas*”. *Ibid.*, p. 31.

³¹ Naficy, 1993, p. 28.

[...] the momentary arrest between one place and the next connects us simultaneously with the active powers of our own historical moment and the age-old repetition of what human life has always had to contend with in leaving the past behind in one place and anticipating a new course through a different time somewhere else³².

Se ne osserva il riflesso nella tendenza, propria soprattutto delle seconde generazioni di immigrati, a riconoscersi nella frammentazione, vale a dire in un bagaglio diversificato di natura etnico-religiosa (ne sono prova emblematica le minoranze ebraiche e armene), distante dalle comuni radici nazionali iraniane e con un inevitabile slittamento a favore dell'influenza culturale occidentale (Bozorgmehr, 1998).

Non è lontano allora l'appello khomeinista al giudizio femminile in termini di educazione e biasimo dei sintomi del presunto traviamiento morale patrocinato invece dal regime degli *šāh*. Vengono condannati gli abusi di una *Westernization* (*Westoxication*) abile ad annichilire, secondo l'*Āyatollāh*, sia la coscienza d'autodeterminazione, sia l'onore delle madri, in linea contraria al più autentico messaggio islamico di civilizzazione³³.

Nei limiti delle contaminazioni occidentali, così come dell'impossibilità per molti esuli di fare ritorno in patria, è però lecito tentare una tassonomia flessibile secondo casi nazionali. In particolare, in accordo con Nassehi-Behnam³⁴, dall'osservazione del modello britannico si può mutuare un'ideale tripartizione in: esuli politici, perlopiù in seguito alla destituzione del primo presidente della Repubblica Islamica Banī Šadr nel 1981; esuli socio-culturali, accomunati da argomentazioni di censura e veto, ed esuli economici, per effetto della forte inflazione, o appunto, della crisi economica verificatasi nei primi anni Novanta.

Si riconferma il 1979 quale data essenziale a motivare sia la carenza di elementi di valutazione incontrovertibili, sia il grado di dispersione del fenomeno diasporico iraniano. Si evidenzia il passaggio da una cerchia prerivoluzionaria a una maggioranza post-rivoluzionaria di esuli politici, tenuto conto di casi di nuova cittadinanza, così come di una situazione a oggi variata e pluralizzata nelle istanze d'espatrio:

³² Il riferimento è allo sviluppo delle cittadinanze e delle civiltà mediante narrazioni di reciproca connessione. Bullock, con un prestito dall'autrice tedesca Anna Seghers, approfondisce lo stato di transito e l'interrelazione tra atto individuale e rappresentanza di una collettività diasporica: "*Yet in every situation where we find a diasporic community, or any condition of minority status, exile, or disenfranchisement, the principle of hegemony itself exposes multiple intersections of domination, multiple positions of ascendancy, and multiple perils for any person who wishes to assert his or her rights of choice over the manner or the place in which he or she wishes to live*". Bullock, 2009, p. 240.

³³ Dichiarata in particolare Khomeynī: "*We accept the developments of the Western world, but not the West's corruption of which Westerners themselves complain [...] it wasn't the good Western values they proceeded to spread among us, rather the corrupt ones*". Imām Khomeini, 2001, pp. 32 e 124.

³⁴ Il riferimento è allo studio sull'immigrazione iraniana in Gran Bretagna condotto da Vida Nassehi-Behnam in relazione ai ricambi di funzioni tra prima e seconda ondata migratoria nel processo di adattamento comunitario. Nassehi-Behnam, 2010, pp. 73-90.

The immigration of Iranians to Britain began years before the 1979 Islamic Revolution. A number of retired civil servants, industrialists and Westernized elites with financial resources came to England in search of a better life and a higher standard of education for their children before that time [...]. It is not an easy task to define this community, as most of its members, especially the new generations, have become immersed in British society. However, they too have played an important role in the adaptation process of post-revolutionary Iranian exiles [...]. Today, however, the profile of young Iranian immigrants has totally changed. It encompasses all the categories mentioned, both sexes and different educational levels. Recent émigrés flee the undesirable socio-cultural atmosphere and, above all, the unpredictable socio-economic and political situation that still prevails in Iran³⁵.

Se pertanto, tra 1979 e 1984 si riscontra una presenza di 8000 immigrati iraniani nel Regno Unito, corrispondente al numero elevato di richiedenti asilo politico, vent'anni dopo, nel 2004, la medesima presenza risulta attestata attorno ai 75.000, ma con una variante specifica per il 2008 che accerta la presenza di 60.000 nativi iraniani residenti.

I primi anni Ottanta rappresentano quindi un bacino demografico di valutazione che contempla, anche nel caso britannico, una netta prevalenza di argomentazioni politiche. Occorre poi fare una distinzione tra percentuali di maschi rifugiati e una popolazione femminile in fuga da restrizioni di genere (tra cui i vincoli coniugali in giovane età e l'obbligo di indossare il velo).

A riguardo, Nassehi-Behnam pone le circostanze di molte donne iraniane in diaspora in stretta relazione con le cosiddette “*single-parent families*” o nuclei famigliari ridotti a un solo membro del nucleo allargato. Ciò avviene soprattutto a partire dagli anni Novanta sia per indisponibilità economica, sia per l'acquisizione di una maggiore facoltà di intervento sulle scelte coniugali, o infine, per il dichiarato intento di voler condurre una vita indipendente dalla supervisione anche economica dell'intera famiglia.

Si coglie un cambio di rotta anche rispetto alla più vasta tradizione migratoria mediorientale che, riconoscendo nel ruolo delle mogli una costante al seguito dei mariti, fa del caso iraniano un'anomalia: il trasferimento di un folto numero di mogli dall'Iran in cerca di uno status migliore ha suscitato conflitti di genere, una volta avvenuta la riunificazione coniugale nel Regno Unito. Ciò si è verificato sia per una raggiunta autonomia femminile economica e assicurativa, sia per l'adesione a codici culturali sempre più flessibili di *adaptation*.

La garanzia di una libertà accresciuta sia sul fronte professionale, sia su quello relazionale e di credo, muta i connotati non solo del prototipo famigliare, ma anche del rapporto sempre più multiculturale con il bagaglio linguistico e rituale persiano: “*As a consequence, new family networks have been constructed [...]. These networks operate beyond national borders and are quite functional for exchanges regarding jobs, housing or housing-guarantee offers*” (Nassehi-Behnam, 2010, 87).

³⁵ *Ibidem*, pp. 73-74.

Dalla nascita di nuovi nuclei per mezzo di matrimoni misti proviene cioè l'attitudine più spiccata alla modernizzazione, concepita come uscita graduale dalla marginalizzazione dello stato-nazione, che ancora assevera il ruolo femminile in funzione puramente riproduttiva:

The control of women's bodies and sexualities is key in the context of constructions of ethnic and national communities, especially when in flux. Case studies of women in a variety of geographical and political contexts substantiate the theoretical model [...] to describe the various ways in which women can and do participate in ethnic and national processes: 1) as biological reproducers of members of ethnic collectivities; 2) as reproducers of the boundaries of ethnic and national groups; 3) as actors in the ideological reproduction of the collectivity and as transmitters of its culture; 4) as signifiers of ethnic and national groups; and 5) as participants in national, economic, political and military struggles³⁶.

Più estesamente, l'idea stessa di interazione multiculturale – oggi interconnessione – tra i nuclei famigliari e le reti comunitarie in diaspora si imbatte in una macro-demarcazione nota: il conflitto tra identità etnica (*old identity*) e d'esilio (*new identity, outsidersness*).

Da studi sul caso irano-americano più acclarato, ossia l'immigrazione a Los Angeles³⁷, si riconferma la spinta dell'età rivoluzionaria iraniana alla fuoriuscita, evidente dai ceti e dalla segmentazione religiosa della popolazione in diaspora. Essa si divide infatti tra una percentuale corrispondente a oltre il 90% di credo musulmano, pur secolarizzato, e un 2% circa di minoranze suddivise tra armeni, ebrei e bahā'ī³⁸.

Proprio in relazione alla cosiddetta "*pre-migration identity*", deducibile dalle peculiarità del credo religioso, si osserva il passaggio a una "*post-migration identity*". Per essa si intende, invece, l'incidenza delle oscillazioni d'appartenenza etnica sulla costruzione di nuovi codici culturali, fino a rilevare come il dato di "*internal ethnicity*" si rafforzi massimamente tra le minoranze mai consolidate in Iran (Bozorgmehr, 1997, 395).

Si affiancano tesi che sposano l'efficacia trasversale di interventi di assimilazione a confronto con studi di carattere più pluralista. Se infatti, da un lato, si sostiene il superamento felice dei tentativi di arroccamento della diaspora irano-americana entro proprie istituzioni socio-culturali e religiose difensive, dall'altro, si evidenzia la non altrettanto universale ripartizione dei vantaggi derivanti dal modello inclusivo. Ciò porta a tenere conto di almeno due impulsi dominanti:

On the one hand, Iranian exiles have created via their media and culture a symbolic and fetishized private hermetically sealed electronic *communitas* infused with home, past, memory, loss, nostalgia, longing for return, and the communal self; on the other hand, they have tried to get on with the process

³⁶ Al-Ali, 2010, p. 120.

³⁷ Dalla diaspora iraniana a Los Angeles derivano anche i neologismi ormai molto popolari di "*Teherangeles*" e "*Iranangeles*" in conseguenza del forte afflusso, stimato di recente tra i 200.000 e gli 800.000 immigrati, di nativi iraniani e loro discendenti.

³⁸ Su quest'ultimo ceppo minoritario, si legga ancora la nota 83 del capitolo primo.

of living by incorporating themselves into the dominant culture of consumer capitalism by means of developing a new sense of the self and what can be called an “exilic economy.” This economy is fueled principally by various advertising-driven media, which cross-fertilize each other and hegemonize the consumer lifestyle as ideal³⁹.

Nella costruzione di codici di trasmissione culturale e mediatica, a metà tra la creazione di una nuova memoria collettiva e una nostalgia del ritorno, si coglie allora l’incidenza dell’egemonia economica dei cosiddetti modelli globali in termini di consumi e di prototipi di vita idealizzata, da cui provengono dislivelli e conflitti di convivenza diasporica.

Mentre il caso di Los Angeles mostra il mancato affiatamento iniziale di più esuli coi propri connazionali, spesso per via della forzatura politica dell’esilio, la presenza diffusa di fenomeni di marginalizzazione (*liminality*) deriva dalla sostanziale disomogeneità dello stesso contesto culturale iraniano d’immigrazione.

Si impongono pertanto questioni di natura socio-economica, religiosa o di semplice esperienza quotidiana di relazione nel Paese ospite. A partire dalla fine degli anni Novanta, la diaspora iraniana si carica poi di una terza ondata migratoria particolarmente significativa e contraddistinta da una massiccia concentrazione nel sud della California. A questo riguardo, non si può non tenere conto anche dello sviluppo di un senso comunitario di diaspora in ragione dell’impiego attivo dei mezzi di comunicazione digitale⁴⁰.

L’uso dei media come rete di trasmissione della cultura iraniana è a tutt’oggi – per mezzo di siti internet, blog e social network – un parametro utile a cogliere, perlopiù tra seconde e terze generazioni, il tentativo di costruzione di una comunità virtuale a confronto su temi tipicamente d’esilio, quali nostalgia, passato, patria, memoria e ritorno (*homecoming*).

La percezione della cultura persiana d’origine varia nel numero pur alto di rifugiati politici e studenti intenzionati a ottimizzare le proprie prestazioni accademiche o, più semplicemente, a completare gli studi negli Stati Uniti. Affiora poi l’impronta sempre più transnazionale di narrazioni scaturite da memorie personali allo scopo di condividere uno stato di perdita.

Ne consegue la riscrittura di quella *Iranianness* (o unicità iraniana) che pare far tesoro sia di un’ibridazione in atto, intesa come incorporazione di nuove identità⁴¹, sia di una tensione sempre

³⁹ Naficy, 1993, p. xvi.

⁴⁰ Si legga, in proposito, Alexanian, 2008, pp. 129-152. Si osserva un’estensione di quanto già rilevato da Naficy riguardo la nascita di programmi televisivi e riviste in lingua persiana a Los Angeles negli anni Ottanta, a confronto con una produzione cinematografica di “*exile films*”, complici di una visione filo-americana che dell’Iran divulga immagini di terrore. Ne deriva anche un senso generale di claustrofobia innescato dalla produzione e proiezione delle stesse pellicole d’esilio condizionate appunto dalla visione politica della società ospite. Naficy, 1993, pp. 45-47.

⁴¹ Per il concetto di ibridazione/ibridità (*hybridity*), si rimanda alla definizione che ne dà Bhabha in relazione a un processo politico che vede incorporare nuove identità di popolo. Ciò implica una riflessione sul tema della differenza culturale non come libero gioco di polarità, ma rimescolamento interno alle disgiunzioni dei confini nazionali. Bhabha, 1990, p. 5 e p. 312. Si legga inoltre anche la definizione proposta da McKittrick: “*Used in social theory to challenge*

più orizzontale, che ammette la propria origine transnazionale come specchio di migrazioni consecutive anche di simboli e forme letterarie:

The very meaning of “Iranian-ness” cannot be considered separate from the transnational circuits that continually refashion it in the context of broader social and political forces. In representations of Iranian identity, culture, and history, the awareness of this transnational sphere, facilitated by media and the movement of people between its various nodes, is built into these articulations of identification. In this sense, the signifier of “Iran” is always-already transnational, shaped by the history of migration, the political stakes Iranian immigrants have maintained in the nation, and the cultural and literary production of hybrid Iranian identities in television, film, and, increasingly, online and in literary form. Within this context, Iranian American identity is performed through the mobilization of history and memory, and constitutes a “transnational Iran,” at the same time as being a product of transnational circuits⁴².

Le implicazioni identitarie di incroci di cultura, storia e memoria coinvolgono allora “*processes of cultural mutation and restless (dis)continuity*” in cui si svela l’andamento instabile della letteratura irano-americana (Gilroy, 1993, 5). Si osserva cioè la transizione di un immaginario che può incamerare le tensioni dell’era pre e post-Khomeynī per mettere a nudo, tanto in una narrazione poetica, quanto in un *memoir*, romanzo o racconto breve, una condizione di alterità (*otherness/outsiderness*) e di ambivalenza d’autorappresentazione derivante dalla spartizione e ricollocazione delle memorie.

Ciò comporta l’esplorazione delle pagine diasporiche femminili in chiave di riacquisizione di un territorio di autodeterminazione, non soltanto come processo di fratture e reinserimenti, ma come transnazionalismo dell’immaginario o trasferimento storico e di storie “*arising from a cultural, social, and political constellation of forces*” (Alexanian, 2008, 132).

La stratificazione tangibile nella diaspora iraniana delle pratiche di relazione con le nazioni d’origine e arrivo matura da diversi livelli socio-culturali di scambio transnazionale. Lo si riscontra con particolare chiarezza nel passaggio dalle prime alle seconde generazioni di immigrati, dunque nei posizionamenti interstiziali tra la madrepatria iraniana concepita come luogo reale di un benessere ereditato e rappresentazioni figurate della stessa miranti a riposizionare il sé decentrato:

The interstitial positioning of second-generation individuals typifies the tension between the real and imagined transnational connections to the homeland and more local networks of embodied social relations. The homeland, as a place experienced and a place represented, is a referent for local and everyday negotiations of identity. In this way, transnationalism plays itself out in the local in a way that variously empowers and limits the form and consequence of identity negotiations [...]. The difference between newer arrivals and the established ‘higher class’ Iranians is mediated through the conspicuous consumption of upper class goods, from cars and houses, down to shoes and trousers.

essentialism, hybridity denotes the ways in which different cultures, ethnic groups, and geographic regions enmesh to produce a ‘mixed’ or ‘fused’ identity, place, culture, or area”. McKittrick, 2009, p. 156.

⁴² Alexanian, 2008, p. 132.

These social practices are not limited to a transnational social field, but also connect these migrants and their children into wider social class relations that subvert national differences [...]⁴³.

Viene cioè attivato un vincolo di tipo reale o immaginato con la patria d'origine secondo prassi di negoziazione identitaria che prevedono, in taluni casi, la replica di relazioni e soluzioni sociali presenti in fase pre-migratoria. Le connessioni storiche e personali riscontrabili tra uno o più luoghi d'espatrio erodono le retoriche nazionaliste – definibili come “*cultural insiderism*”⁴⁴ – per abbracciare una visione pluralista, in contrasto con i protezionismi culturali. Ne consegue anche una revisione del termine diaspora in senso sempre più transculturale, laddove la disintegrazione degli stati-nazione innesca un'instabilità crescente, causando conflitti estesi ai processi di identificazione e appartenenza⁴⁵.

Gli scambi tra transnazionalismo e multiculturalismo si caricano certo della sfida cosmopolita di ondate migratorie divise tra eccessi di potenziamento delle retoriche difensive e adattamenti controversi a protocolli nazionali di coesione nella diversità (Carruthers, 2013). Di fatto, lo scontro tra dinamiche di connessione extra-territoriale e politiche inclusive si riassume nel conflitto tra identità transnazionali e comunità assimilate⁴⁶, fino a individuare la variante di un “translocalismo”, che rafforza l'idea dei migranti come soggetti deterritorializzati e delle nazioni come collettività dai confini sempre più erosi:

The compression of time and space associated with faster travel and cheaper communication undoubtedly diminishes the friction of distance. It has been argued that this ease and frequency of movement has led to a ‘deterritorialization’ of transnational migrants, as they tend toward a cosmopolitan and placeless identity. Moreover, the power of transnationalism from above, the strength and reach of private corporations, is said to diminish the role of national government, and thereby dilute the distinctiveness of individual places [...]. It has been noted that rather than being transnational many migrants might better be described as translocal, for their movements are between a small number of distinct localities [...]⁴⁷.

⁴³ McAuliffe, 2008, p. 76.

⁴⁴ Spiega in proposito Gilroy, richiamandosi ai temi di appartenenza nazionale e coesione culturale come ragioni di una differenza etnica: “*Characteristically, these claims are associated with the idea of national belonging or the aspiration to nationality and other more local but equivalent forms of cultural kinship. [...] However, the forms of cultural insiderism they sanction typically construct the nation as an ethnically homogeneous object and invoke ethnicity a second time in the hermeneutic procedures deployed to make sense of its distinctive cultural content*”. Gilroy, 1993, p. 3.

⁴⁵ Sempre Gilroy sostiene una revisione del concetto di diaspora in rapporto a un'istanza conflittuale e silenziosa, che muova oltre gli accademismi: “Sto sostenendo che l'idea di diaspora non sia più tanto una disputa sull'identità, l'ibridità e la globalizzazione, sulle culture in viaggio e sui meccanismi disciplinari dello stato-nazione, quanto invece un conflitto silenzioso [...]”. Gilroy, 2003, p. 41.

⁴⁶ Non a caso, Safran riscrive la valenza di diaspora in chiave relazionale e identitaria: “*Diaspora membership is a matter both of status and identity, and identity is relational, contextual, and time-bound*”. Safran, 2004, p. 12.

⁴⁷ Ley, 2009, p. 388.

La riduzione globale delle distanze si associa, allora, al ridefinirsi sempre più transnazionale o translocale dei margini di reciproca influenza tra politiche di governo e identità diasporiche. Queste ultime restano riconoscibili pur nella tensione dispersiva da cui nascono spazi liminali di racconto “*inscribing a homing desire while simultaneously critiquing discourses of fixed origins*” (Brah, 1996, 189).

Il caso della comunità iraniana presente negli Stati Uniti prova una riformulazione collettiva che, del confronto tra *Iranianness* e *Americanness*, mostra, da un lato, lo sforzo di preservare simboli e riti persiani, dall’altro, il riconoscimento sociale di una coesistenza di pratiche nella patria ospite⁴⁸. All’egemonia culturale americana si oppone cioè un’identità diasporica fautrice di una contro-egemonia più o meno silenziosa, tutta di passaggi d’affiliazione⁴⁹. L’urgenza di aderire all’*Americanness mainstream*, inteso anzitutto come liberalismo democratico, fa di quest’ultimo un sistema di valori di facile identificazione per una cultura persiana fondata sui legami famigliari:

Iranians are one example of an immigrant group in the United States who simultaneously identify with their ethnic characteristics and American civic nationalism based on American notions of liberalism, democracy, and laws-proving the possibility of their coexistence. Defining Americanness in this light, as a culture of civic nationalism, shows how Iranians interpret American identity as being political without a strong or specific culture [...] Iranian-Americans have been extremely successful in maintaining their constructed Iranian identity within the private domain of the home and among trusted family and friends while publicly embracing the perceived American civic culture⁵⁰.

La compresenza di emulazione e mantenimento delle peculiarità persiane dà forse dimostrazione della prevalenza del concetto di *home* su quello di *native* (Ashcroft, 2002), ma ricalca anche la tensione di una specifica porzione diasporica. Quest’ultima va osservata attraverso la lente degli iraniani trasferitisi negli Stati Uniti durante l’era Pahlavī, dunque nell’aspirazione doppia all’occidentalizzazione delle competenze professionali e alla trasmissione dei beni immateriali di educazione e cultura persiana.

⁴⁸ Si leggano, a riguardo, le tesi esposte da Said sulla distinzione tra *filiation* – quale relazione filiale di rispetto e obbedienza – e *affiliation* – quale relazione di consenso in rapporto a un’egemonia culturale: “*What I am describing is the transition from a failed idea or possibility of filiation to a kind of compensatory order that, whether it is a; party, an institution, a culture, a set of beliefs, or even a world-vision, provides men and women with a new form of relationship, which I have been calling affiliation but which is also a new system [...] an instance of the passage from nature to culture, as well as an instance of how affiliation can easily become a system of thought no less orthodox and dominant than culture itself*”. Said, 1983, pp. 19-20.

⁴⁹ Su tale relazione biunivoca tra egemonia e contro-egemonia Parry ribadisce, in particolare, il vincolo di potere sotteso alle relazioni di dominio e subordinazione, da cui provengono anche sollecitazioni a una disobbedienza e, dunque, all’enunciazione soggettiva di una mancata omologazione: “[...] *the notion of hegemony is inseparable from that of a counter-hegemony. In this theory of power and contest, the process of procuring the consent of the oppressed and the marginalized to the existing structure of relationships through ideological inducements, necessarily generates dissent and resistance, since the subject is conceived as being constituted by means of incommensurable solicitations and heterogeneous social practices*”. Parry, 2003, p. 42.

⁵⁰ Mostofi, 2003, p. 682.

Se è inoltre fondato stabilire il biennio rivoluzionario 1978-79 come premessa reale alla maggiore ondata diasporica iraniana, si avverte però un'impronta culturale d'esilio più marcata nelle minoranze, il che obbliga anche a constatare il rinnovarsi continuo delle interdipendenze tra diaspora e transnazionalismo. Mentre infatti la prima mette in evidenza nuclei famigliari o minoritari sparpagliati al di fuori della madrepatria, il secondo dispiega i legami variabili oltre le frontiere nazionali tra i medesimi gruppi o nuclei di formazione sociale.

Secondo questa stessa visione, si afferma una sorta di interscambiabilità tra le valenze antiche di diaspora e più recenti di transnazionalismo, riletti entrambi come "*dance partners*" (Faist, 2010, 9). Si riconfermano quei parametri oppositivi di conservazione e dispersione dettati dal legame ancestrale con le radici e da un'americanizzazione in atto:

Many of the first-generation immigrants have also established 'roots' in the United States and are not willing to leave their children or grandchildren behind. It appears that 1.5 or second-generation immigrants, who have been raised in the United States, have a desire to visit their ancestral home but have become too 'Americanized' for relocation⁵¹.

Ciò reca in sé anche il rapporto tra immaginario personale e collettivo⁵²: dalla comunità osservata a Los Angeles alla transitorietà degli usi persiani riscontrati nelle interviste ad altri gruppi di giovani irano-americani, sono sempre più porosi i confini tra integrazione, distinzione culturale e territorialità (*locality*).

Se davvero quella *Iranianness* che preserva un'unicità nativa è esito di una creazione diasporica, si distingue sia come comunione ideale, sia come fenomeno fortemente localizzato. Il capitale simbolico e materiale investito si avvale di un sistema esterno di relazioni che non erode del tutto l'autonomia e iconografia in cui lo stesso capitale si riconosce⁵³. La trasmissione in rete di icone facenti capo a un emisfero culturale, religioso, sociale e politico-economico riconoscibile fa sì che tale atto sia al contempo un passaggio transnazionale di conoscenze e una condizione di radicamento distinta da fenomeni di nomadismo culturale.

È l'adesione a un immaginario in costruzione che fa della diaspora un'identità preesistente e al tempo stesso ricreata, conservando porzioni di tradizione. La diaspora iraniana lo manifesta nel

⁵¹ Mostofi, 2003, p. 686.

⁵² In riferimento ai fenomeni di collettivizzazione dell'immaginario, anche per il tramite dei media, Appadurai sostiene: "*I am speaking of the imagination now as a property of collectives, and not merely as a faculty of the gifted individual (its tacit sense since the flowering of European Romanticism). Part of what the mass media make possible, because of the conditions of collective reading, criticism, and pleasure, is what I have elsewhere called a 'community of sentiment' (Appadurai 1990), a group that begins to imagine and feel things together.*" Appadurai, 1996, p. 8.

⁵³ Per il concetto di iconografia diasporica si fa riferimento alle tesi di Bruneau circa la mobilità simbolica dei cosiddetti "luoghi della memoria": "[...] territory cannot be moved from one location to another. The material aspects of social networks depending on locations, territories, landscapes or monuments that are usually associated with rootedness, immobility and autochthoneity have, in the course of time, become mobile. The fact that members of a diaspora create 'places of memory' in the host country gathering the icons make it possible". Bruneau, 2010, p. 38.

rispetto delle ricorrenze rituali islamiche, come delle festività che coinvolgono intere famiglie, e lo coniuga con l'influenza dovuta al contatto, prima di partecipazione economica poi culturale, con il contesto d'arrivo.

Nel complesso, si tratta di uno sforzo ricostruttivo da una precedente deterritorializzazione (o dislocazione), vissuta come trauma d'abbandono, per avvicinarsi a una riterritorializzazione (o radicamento/ricollocazione) reale e immaginata. Ammessa una mobilità transnazionale, essa spiega quella perplessità o confusione finale del sé in procinto d'essere riscritto a nuove categorie di appartenenza etnica (*new ethnicity*) per ibridazione delle differenze:

We are all, in that sense, ethnically located and our ethnic identities are crucial to our subjective sense of who we are. But this is also a recognition that this is not an ethnicity which is doomed to survive, as Englishness was, only by marginalizing, dispossessing, displacing and forgetting other ethnicities. This precisely is the politics of ethnicity predicated on difference and diversity⁵⁴.

Dai tentativi di autodeterminazione in diaspora dipende così la valenza mutevole e figurata di *home* e *homeland*: si indeboliscono paradigmi di superiorità nazionale e la permeabilità dei confini si muove al passo con un criterio di unicità messo in rete⁵⁵.

⁵⁴ Hall, 2003, p. 227.

⁵⁵ Dall'esame delle globalizzazioni in atto, Safran ribadisce poi l'autodefinirsi delle diaspore, dunque l'affermazione di un'autenticità o unicità che connota i concetti di identità e patria in senso sempre più figurato: "[...] *the retention of minority cultures, facilitated by a connection with an anterior 'homeland', provides a modicum of uniqueness, authenticity, and autonomy for the community in question, which has contributed to the maintenance of diasporas [...]. In many cases, moreover, individual notions of diaspora and homeland are figurative*". Safran, 2004, p. 12.

2.3 Nostalgia, trauma e memoria di un sé riscritto

Se è vero che i membri di una comunità in diaspora non si riconoscono necessariamente nel luogo in cui risiedono (*hostland*), si trovano però accomunati da un ideale di casa (*home*) che, parimenti, può non coincidere con la madrepatria (*homeland*). Da sempre, alle domande sull'identità si legano complesse riformulazioni del significato di patria: il caso irano-americano rivela, in proposito, bilanciamenti fragili tra un Iran fuggito o assorbito per il tramite di narrazioni familiari e una seconda appartenenza americana.

Fa eco il rapporto con una memoria selettiva e una nostalgia da cui provengono scritti autobiografici, drammaturgie, partiture performative, liriche, cronache e *memoirs*. Per appartenenza si intende, allora, anche una reciprocità di funzioni tra identità e legittimazione/disvelamento dell'io narrante.

Successivamente alle prescrizioni introdotte da Khomeynī sull'abbigliamento islamico femminile più consono nei luoghi di lavoro, nel triennio dal 1980 al 1983 viene esteso l'obbligo del velo, tuttora in vigore, anche alle donne non musulmane di passaggio in Iran. Ciò implica che al disorientamento suscitato da un esilio volontario o forzato si replichi con la revisione del primo simbolo di uno stato oppressivo:

As for secular women, many have used all their ingenuity to circumvent the veiling ordinance. Some have left the country. Others, although jailed, publicly humiliated, and even flogged for their improper Islamic garments, continue to resist – in whatever way they find it possible – the veiling act. For those who write, especially women outside the country, opposition to the veil has emerged as a central theme. For them, the veil symbolizes social deprivation and oppression, it is an anachronism antithetical to progress⁵⁶.

Il velo rappresenta per molte iraniane espatriate, e non aderenti al dogma religioso, uno strumento di forzatura ideologica, oltre che un'appendice esteriore rifiutata come veicolo di induzione al silenzio, un emblema di demarcazione letteraria oltre che sociale. Ma il velo è anche un monito al superamento delle mura domestiche in cui è stata confinata per secoli in Iran l'espressione del sé femminile, rimasto escluso da un apprendimento di alto livello. Dietro quella stessa invisibilità, si fa largo una letteratura non più privilegio esclusivo di corte o dei ceti alti, ma recupero di motivi poetici e narrativi volti a cancellare il senso di vergogna combattuto o sofferto in patria.

⁵⁶ Milani, 1992, p. 44.

La scrittura come disvelamento non è una semplificazione, al contrario, ricalca forme di resistenza a veti che, a più riprese, hanno impedito la convivenza felice di vocazione e tradizione⁵⁷. L'accesso negato a lungo alle donne alla sfera pubblica iraniana e il lungo silenzio letterario durato oltre mille anni, sono legati inestricabilmente a riconfigurazioni dell'identità iraniana personale e collettiva nel genere memorialistico fortemente accreditato dall'editoria occidentale⁵⁸. In esso si replica il patto creativo tra la supposta verosimiglianza di un racconto e la finzione letteraria che compenetra i raccordi narrativi più personali:

More specifically, in the case of the Iranian American memoir, the genre does give us permission to assume that the "Iran" and "America" [...] are places that actually exist, and which the reader may know. At the same time, the reader must acknowledge that her sense of the truth or meaning of these places may diverge, in some cases dramatically, from that of the memoirist, and in that contest between these two experiences of perception, neither historical accounts nor the personal experience of a reader can necessarily mediate or provide definitive answers⁵⁹.

Le coordinate diasporiche d'appartenenza e affiliazione informano la sfida narrativa contesa tra origine persiana e nuova identità americana: è uno scenario di esperienze racchiuse tra i margini liquidi di una convenzione letteraria, che modella mediazioni e verità mai definitive di una "*new consciousness*" (Motlagh, 2008, 5). Sono compromessi i rapporti tra identità individuale e collettiva iraniana nel segno di un coinvolgimento del passato, al punto che identità e memoria diventano parte di un tessuto di reciproca influenza.

Nella ridefinizione spaziale e intima della patria diasporica converge perciò una versione sempre più consapevole della memoria intesa come *performance* che scompone e ricompone un io narrante sdoppiato sia come differenza culturale, sia come identità di genere o "*speaking position*" a lungo relegata nell'ombra:

It is well known that the notion of the feminine (rather than the subaltern of imperialism) has been used [...] within deconstructive criticism and within certain varieties of feminist criticism [...]. For the 'figure' of woman, the relationship between woman and silence can be plotted by women themselves; race and class differences are subsumed under that charge. If, in the context of colonial production, the subaltern has no history and cannot speak, the subaltern as female is even more deeply in shadow⁶⁰.

⁵⁷ Milani riferisce, tra gli altri, del caso storico di Tāhirih Qorrat'l-'Ayn, poetessa iraniana del diciannovesimo secolo, nonché la prima a spogliarsi pubblicamente del velo, e a lottare contro l'ortodossia famigliare per dedicarsi esclusivamente all'insegnamento del culto Bahā'ī. *Ibidem*, p. 59 e pp. 77-99.

⁵⁸ Si legga, in proposito, quanto sostiene Grassian circa l'opportunità sia di divulgare, sia di convertire le potenzialità della scrittura diasporica iraniana in resistenza alla demonizzazione biunivoca tra Iran e Occidente: "*Given how Iran and the West have been subject to so many false stereotypes, Iranian and Iranian diasporic literature can serve a key function in deconstructing Western caricatures of Iran and Iranian caricatures of the West*". Grassian, 2013, p. 4.

⁵⁹ Motlagh, 2008, p. 18.

⁶⁰ Spivak, 2003, p. 28.

L'uscita dal silenzio di molta scrittura femminile irano-americana pare inoltre adottare la nostalgia come griglia d'espressione soggettiva. Si può anzi considerare l'impulso nostalgico come strategia di rimemorazione dipendente dalla memoria personale, al punto che nostalgia e soggettivazione vengono quasi a coincidere⁶¹.

Tra i cosiddetti generi della memoria, accanto alla storiografia – deputata da Spivak a una violenza epistemica, che nega al subalterno una voce indipendente – e all'autobiografia, il *memoir* appartiene a quelle narrazioni che si fanno “strumenti della memoria culturale, forgiando e trasformando le identità individuali, collettive e (trans)nazionali” (Nünning–Nünning, 2007, 575-576). La ricorrenza di certe memorie e nostalgie rimanda pertanto a un'eredità sentimentale o a un'urgenza storicamente situata, senza per forza ricalcare l'esatta proporzione tra l'apparato di memorie collettive e ogni singola rievocazione:

After all, given our analysis, it could be that all these conceptions and images that derive from our social groups and operate in the memory lie like a screen over the individual remembrance, even in those cases when we never become aware of that remembrance. The whole point is to know if such a remembrance could exist, if it is conceivable⁶².

Si tratta cioè di rielaborare prima di tutto il ricordo come funzione e finzione, dunque come “*performative turn*”⁶³ in cui non si assiste a una riproduzione immobile, ma si osserva un sistema di segni in trasformazione. Ne esce mutato il conflitto tra testimonianza e fedeltà del *memoir*: una polisemia di enunciati si colloca tra i segni di una memoria scollata per effetto di amnesie collettive. I ricordi d'esilio assomigliano pertanto ad attori mai statici, chiamati a un dinamismo di riti e prestiti di lingua. Esiste inoltre una riconoscibilità di gruppo resa possibile proprio grazie all'interazione delle memorie collettive, tracce di un passato condiviso che continuano a rivivere e ad assumere nuove valenze nostalgiche e simboliche attraverso il singolo.

Se, quindi, memoria e processo del ricordare attivano una rivisitazione/drammatizzazione del sé tra passato e presente, fanno anche della scrittura un cardine identitario al punto che: “*literary fictions disseminate influential models of both individual and cultural memories as well as of the nature and*

⁶¹ È una delle quattro tesi esplorate da Lecercle in merito ai rapporti tra memoria e identità, dove non viene mai persa di vista una cornice sociale di conflitto: “*Thesis one: memory, whether individual or collective, is a mode of subjectivation. / Thesis two: the kind of subjectivation that memory induces is the constitution and fixing of an identity. / Thesis three: subjectivation by memory, with its consequent constitution of identity, takes the form of nostalgia. / Thesis four: not all subjectivation is identity-producing. Following the French Marxist André Tosel, who distinguishes identity struggles and what he calls social struggles (conflit social and conflit identitaire), we can envisage another mode of subjectivation, social subjectivation, or subjectivation by social struggle*”. Lecercle, 2014, p. 1.

⁶² Halbwachs, 1980, p. 34.

⁶³ Spiega in proposito Neumann: “[...] performativo è tutto ciò che è contraddistinto da una messinscena, da un'esibizione teatrale e da una dinamica interattiva; tutto ciò che supera con impeto i confini di strutture puramente testuali e rigidamente statiche. Tale prospettiva risulta essere particolarmente produttiva, perché intende la cultura come processo, ovvero – allo stesso modo del ricordo – nel suo fluire, nel suo farsi, ricostruttiva e costruttiva al tempo stesso”. Neumann, 2007, p. 312.

functions of memory” (Neumann, 2008, 333). La finzione si fa cioè messaggera di quella disseminazione di senso che lega a doppio filo le rappresentazioni della diaspora con le funzioni della memoria cui chi scrive attinge per generi e strategie narrative.

Non è esclusa la riconfigurazione di passati discordanti o negativi, soprattutto se scaturiti dai rapporti traballanti tra retoriche nazionali e d’immigrazione, quindi anche tra parametri di “*home country*” e “*new home*”, in risposta al progressismo forzato di certi “rituali dell’oblio” che tenderebbero a confiscare e omologare ogni memoria scomoda:

The memory of such pasts could of course not be confiscated at the border like a suspect suitcase filled with illegal goods, but their commemoration could be discouraged and bleached out over time in sociopolitical rituals of immigration. [...] Together with the changing of names, such ‘rituals of forgetting’, as they could also be termed, were deeply anchored in the modern ideology of progress: the promise of equality for all citizens required the abolition of all distinctions, privileges and claims based on origin and status in favour of the sole principle of personal achievement based on individual qualification and performance in the future⁶⁴.

Se, infatti, a ogni soggetto in diaspora si associa tradizionalmente un patrimonio di ricordi tesi in parte a rafforzare la coesione comunitaria, esiste però una correlazione non ugualmente manifesta tra memorie e passati colpevoli (*guilt*), spesso scanditi da censure, lacerazioni famigliari e trasferimenti forzati.

Nel *memoir* le dinamiche di selezione dei ricordi si avvalgono in proposito di una funzione attiva di oblio, che non disperde cioè definitivamente distorsioni e vuoti di memoria, ma ne libera le eventuali anomalie tra lasciti nostalgici su cui si innesta una rappresentazione funzionale alla costruzione del sé in diaspora:

[...] identities are about questions of using the resources of history, language and culture in the process of becoming rather than being: not ‘who we are’ or ‘where we came from’, so much as what we might become, how we have been represented and how that bears on how we might represent ourselves. Identities are therefore constituted within, not outside representation⁶⁵.

Autorappresentarsi per mezzo del *memoir* implica allora una revisione identitaria modellata da incroci personali e collettivi di nostalgie e memorie, spesso reputati inverosimili e fatti oggetto di colpa da chi è rimasto a combattere nella patria della Rivoluzione. Ciò si spiega in funzione del contesto discriminatorio successivo alla “crisi degli ostaggi” e, soprattutto, al più recente attentato alle Twin Towers.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 337.

⁶⁵ Hall, 1996, p. 4.

Se infatti, da un lato, il profilo iraniano è additato in America come controfigura demoniaca, dall'altro, il pregiudizio nativo iraniano svaluta l'opportunità di riscatto e di affermazione autonoma dell'identità diasporica:

Iran became the demonic, inaccessible, anti-American dystopia with escalating numbers of human rights violations. While the non-stop coverage of the hostage crisis played an especially important role in the construction of this anti-Iranian attitude, this representation resonated far into the future, continuing to affect the way in which Iran and Iranians are seen and represented in the West even today.

Consequently, many Iranians who migrated to the West, particularly to the United States, were faced with a new sense of identity crisis, one that stemmed from open discrimination. This put additional pressure on the perils of migration, and the persecution that they had faced in their homeland. The negative imagery that surrounded them rendered them invisible and silent. For many diasporic Iranian writers, writing has become a means to regain their sense of identity and make themselves visible against the backdrop of this negative history⁶⁶.

All'alternanza tra tensioni narrative di “*self-Orientalisation*”⁶⁷ e *self-construction*, subentrato a quanto più avanti si analizzerà come trauma del distacco diasporico e della cosiddetta “guerra al terrore”⁶⁸, si aggancia la revisione di un passato e, soprattutto, di una nostalgia concepita anche come ponte di trasformazione ed emancipazione da una patria più volte persa e ritrovata. Il passato permane quindi come presenza ossessiva da cui provengono drammatizzazioni del mito di patria e nostalgie filtrate da compromessi con la cultura ospite.

Dalle ambivalenze tra Iran e America esce però rafforzata la ricerca del “vero sé” posta a fondamento del *memoir*: “*The memoir is a record of a struggle to sustain [...] freedoms and a narrative about a profoundly troubled subjectivity haunted by the past and expressed in nostalgic memory*” (Whitlock, 2010, 171). Il rischio di vedere compromessa un'autonomia d'enunciazione o soggettività d'esilio, sull'onda di una canonizzazione culturale *mainstream*⁶⁹, si incardina nella

⁶⁶ Fotouhi, 2015, p. 13.

⁶⁷ Tale definizione, che Fotouhi trae da Rahimieh in linea con i fondamenti dell'orientalismo formulato da Said, si colloca più precisamente nel contesto di certa narrativa iraniana d'espatrio, oltre che nella prassi socio-politica, che assegna all'identità di genere una subalternità mirata, dunque un'invisibilità concorrente all'esaltazione del razionalismo occidentale: “*This means that Iranians themselves, whether, as government supporters from Iran emphasising the difference between Iran and the West, or as educated diasporic writers writing about the perils of life for Iranians under the Islamic regime, or even defending women's rights, are involved in the politics of what Rahimieh calls 'self-Orientalisation'*”. Ibidem, p. 185.

⁶⁸ In particolare, in merito alla cosiddetta “war on terror” scatenata dai fatti dell'11 settembre 2001, si legga l'analisi proposta da Whitlock, Douglas e Stumm sull'origine di una fitta narrativa post-traumatica: “*The events of 9/11 made what was (arguably) a swan song of the century just past into an overture for the new. In the context of trauma studies at least, a new 'jarred' perspective and a sense of the precarious life emerges. Several things are clear: the dynamics of self-fashioning and the textual cultures of life narrative changed in the course of the 'war on terror', and autobiographers have been called upon to transform the book, the page and the word to make radical uses of the verbal and visual forms and spaces of life narrative*”. Douglas et al., 2008, p. 3.

⁶⁹ Sul concetto di *mainstream*, si leggano ancora le osservazioni di Naficy riguardo le oscillazioni tra incorporazione e rifiuto d'assimilazione nelle culture d'esilio, mai totalmente omogenee. Naficy, 1993, p. 34.

fantasia di un ritorno che vorrebbe rovesciare l'andamento della storia e del passato che ne orienta il resoconto personale:

This is a mythic response we could call the 'myth of return'. It can be a dangerous strategy because it can paralyse transformative action with an arcadian nostalgia. In its most extreme form, it could be described as a 'fantasy of unhappening' the desire to reverse history [...]. It is assumed that only in this way can some pure cultural identity be recovered. The myth of return is part of a larger argument about the nature of resistance. Is resistance always simply implacable opposition?⁷⁰

Se la resistenza diasporica non è però facilmente omologabile, né sintetizzabile in un'idea di opposizione o di riappropriazione di una patria immaginata del ritorno, nella relazione tra memoria e nostalgia si colgono le reciprocità di rappresentazione del binomio *home/homeland*. Le scritture del sé irano-americano ne manifestano l'urgenza espressiva attraverso dichiarazioni che mostrano "*the simultaneous state of being-from-Iran and being-removed-from-Iran as something that they had no choice about, that was decided or brought about by the parental generation*" (Wagenknecht, 2015, 154).

Si tratta di una simultaneità leggibile anche come squarcio tra la capacità d'adattamento all'individualismo americano e la fedeltà a un'origine persiana, per qualcuno esclusivamente prerivoluzionaria. In senso strettamente diasporico, ciò si tramuta nel compromesso con un'identità detta "del trattino" o *hyphenated*, per cui al binomio *home/homeland* replica una ricostruzione narrativa⁷¹.

Nella cosiddetta macro-categoria di *life narrative* si rintraccia allora un'identità in transito tra riposizionamento dei ricordi e nostalgie culturali. Lo scompaginamento personale e collettivo delle memorie – più volte soggette al recupero di eventi taciuti dall'oblio – sconfina in una dialettica di immaginari che si fronteggiano⁷².

Ne deriva un relativismo autobiografico⁷³ plasmato da una "localizzazione spaziale"⁷⁴ che dà un'illusione di stabilità. L'oscillazione diasporica tra una molteplicità di luoghi riconosciuti come

⁷⁰ Ashcroft, 2007, p. 422.

⁷¹ Scrive in proposito Whitlock: "[...] it is perhaps only by looking to the contemporary that we can grasp subjectively and intuitively the dialogic and narrative constitution of the self". Whitlock, 2010, p. 10.

⁷² A riguardo, si rimanda alla metafora di un palcoscenico teatrale cui Bachelard associa le ripetute sospensioni di ricerca dell'essere tra ruoli che si replicano e immagini che si condensano: "Nel teatro del passato che è la nostra memoria, lo scenario mantiene i personaggi nel loro ruolo dominante. [...] Se vogliamo oltrepassare la storia o, anche restando nella storia, distaccare dalla nostra storia quella sempre troppo contingente degli esseri che l'hanno affollata, ci rendiamo conto che il calendario della nostra vita può stabilirsi solamente nel suo complesso di immagini". Bachelard, 1975, p. 36.

⁷³ Al relativismo autobiografico si connette la tesi di Wagenknecht secondo cui le narrazioni diasporiche iraniane si riappropriano del passato per opporvi una versione alternativa a quella nota al pubblico americano, dunque una memoria altra rispetto alla funzione coesiva cui tradizionalmente si associa l'autobiografismo d'esilio: "[...] *Iranian Americans are appropriating discourse about their diaspora's past (to some extent) and inscribe their own version of history, a countermemory that stands against, questions and provides alternatives to dominant narratives in the American public*". Wagenknecht, 2015, pp. 161-162.

casa e una più volte ammessa condizione di “*disturbing in-betweenness of belonging nowhere*” rende conto, non a caso, di come le memorie collettive siano emissarie di vuoti e di negazioni che a stento riaffiorano nella coscienza del singolo (Stock, 2010, 26). Quest’ultima è allora terreno di contraddizioni e distorsioni tanto della memoria, quanto dei vincoli con il tempo e le istituzioni che vorrebbero irreggimentarne il flusso di libere associazioni:

On all levels, memory is an open system. However, it is not completely open and diffuse; there are always frames that relate memory to specific horizons of time and identity on an individual, a generational, a political and a cultural level. If this relationship is absent, then we are dealing with knowledge rather than memory. Memory is knowledge with an identity index; it is knowledge about oneself; that is, one’s own diachronic identity, be it as an individual or as a member of a family, a generation, a community, a nation or a cultural and religious tradition⁷⁵.

Accanto alla distinzione tra rimemorazione dipendente da una doppia identità culturale e flusso di ricordi apparentemente privi di nessi relazionali, si colgono assonanze nel rapporto tra memoria e globalizzazione della diaspora: se, infatti, l’atto del ricordare si afferma e differisce nel tempo, la sua divulgazione per mezzo di una lingua globale si espone al rischio di una dispersione delle differenze.

Tuttavia, il *memoir* diasporico, e con esso ogni narrazione scaturita dall’interrogazione delle memorie, riflette un legame con il passato non per forza compromesso da manifestazioni di “*Westoxication*”⁷⁶. Si osservano piuttosto stilemi e strategie soggettive di “decostruzione e restituzione di identità” che “si intessono di memorie di esili, perdite, violenze, sia all’interno di eventi storici che all’interno delle storie private” (Monticelli, 2007, 609).

Nella stessa trama dei “differimenti”⁷⁷ di memoria personale e collettiva, le perdite e le ferite diasporiche riportano al trauma come altro destabilizzatore sociale e, al contempo, vettore di rimemorazione accanto alla nostalgia. “*First used in English in the seventeenth century in medicine*” precisa Luckhurst “*it referred to a bodily injury caused by an external agent*” (Luckhurst, 2008, 2).

Il disordine cui più semplicisticamente si associa l’idea di trauma rimanda a ripiegamenti potenzialmente inconoscibili della memoria. La materia ibrida del trauma assume pertanto lo status di una temporalità che, per atto compulsivo o retroattivo, segue all’evento cardine, vale a dire, si mostra attraverso una latenza o dilatazione tardiva (*belatedness*):

⁷⁴ Bachelard, 1975, p. 37.

⁷⁵ Assmann, 2010, p. 123.

⁷⁶ Per questo termine, si faccia riferimento alla nota 21 del capitolo primo. Si legga inoltre la trattazione che ne propone Wagenknecht, riguardo un principio di fascinazione o *Weststruckness* nata dal rifiuto degli eccessi di tradizionalismo familiare da parte di diverse autrici di autobiografie e *memoirs* irano-americani. Wagenknecht, 2015, pp. 169-173.

⁷⁷ Per tale termine si ricorre ancora al concetto di *différance* che Hall trae da Derrida ed è esposto alla nota 13.

The compulsion to repeat was a rearguard action to manage the traumatic impact [...]. Repetition compulsion has become a cultural shorthand for the consequences of traumatic events: individuals, collectives and nations risk trapping themselves in cycles of uncomprehending repetition unless the traumatic event is translated from repetition to the healthy analytic process of 'working through'⁷⁸.

Se inoltre il trauma si identifica storicamente a partire dall'etimologia greca di ferita inflitta, ossia di rottura di una membrana fisica e mentale, l'atto del dimenticare è preconditione di un recupero o "retroguardia" psicanalitica e narrativa che del trauma svolge i cosiddetti "*hybrid assemblages*" (Luckhurst, 2008, 14). Da flashback esplorativi e concatenazioni illogiche dipende allora la comprensione possibile dello shock cui l'amnesia nega apparentemente la riemersione:

The historical power of the trauma is not just that the experience is repeated after its forgetting, but that is only in and through its inherent forgetting that it is first experienced at all. [...] For history to be the history means that is referential precisely to the extent that it is not fully perceived as it occurs; or to put it somewhat differently, that a history can be grasped only in the very inaccessibility of its occurrence⁷⁹.

Le implicazioni del trauma come vicenda collettiva abbracciano un paradosso comune, che ne consente la scoperta e l'eventuale riconversione esclusivamente per mezzo della latenza. Nello specifico, proprio per l'intrinseca amnesia intercorsa tra percezione e presa d'atto cosciente, il trauma è assimilabile alle contraddizioni e alle sospensioni presenti in scritti autobiografici, memorialistici o narrativi di ispirazione personale: "*Trauma has become a paradigm because it has been turned into a repertoire of compelling stories about the enigmas of identity, memory and selfhood that have saturated Western cultural life*" (Luckhurst, 2008, 80).

L'identità riplasmata nella presenza/assenza del trauma trova in esso la riprova delle sconnessioni e delle alienazioni proprie della diaspora. È pressoché breve il passo alla memoria di chi narra e prova a drammatizzare nostalgie ed esperienze di assenza e perdita a partire da uno stato di disordine che costringe a una reazione⁸⁰:

When absence is converted into loss, one increases the likelihood of misplaced nostalgia or utopian politics in quest of a new totality or fully unified community. When loss is converted into (or encrypted in an indiscriminately generalized rhetoric of) absence, one faces the impasse of endless melancholy, impossible mourning, and interminable aporia [...]. To blur the distinction between, or to conflate, absence and loss may itself bear striking witness to the impact of trauma and the post-

⁷⁸ Luckhurst, 2008, p. 9.

⁷⁹ In particolare, Caruth fa riferimento alle tesi esposte da Freud in *Moses and Monotheism* ponendo in discussione il margine speculativo freudiano di negazione ambigua della storia e della sua memoria inaffidabile cui verrebbe a sostituirsi il trauma. Caruth, 1991, p. 187.

⁸⁰ Sul rapporto vincolante tra trauma ed esperienza, sempre Caruth precisa: "*The story of trauma, then, as the narrative of a belated experience, far from telling of an escape from reality – the escape from a death, or from its referential force – rather attests to its endless impact on a life*". Caruth, 1996, p. 7.

traumatic, which create a state of disorientation, agitation, or even confusion and may induce a gripping response whose power and force of attraction can be compelling⁸¹.

La retorica dell'assenza, in particolare, attraversa una confusione identitaria che nel conflitto con il passato vede rinnovarsi lo smarrimento diasporico, preda dell'utopia di un'unità impossibile del sé nativo alternativamente confiscato e straniero. Allo stesso tempo, il passato non coincide con un annichilimento passivo o una perdita permanente, ma può essere fatto oggetto di una trasformazione.

Il trauma può comportare quindi, da un lato, un atteggiamento prossimo alla vittimizzazione del sé, dall'altro, l'interazione con l'assenza tramutata in perdita vissuta o filtrata da un vincolo parentale e da una nostalgia unificatrice. Nella storia dei rapporti tra Iran e America sentori di perdita e assenza si manifestano più volte all'interno di un clima di ostilità e mancato riconoscimento degli iraniani come individui⁸².

Riletto come conflitto d'immagine e immaginari, il trauma del mancato riconoscimento comunitario conduce a dicotomie del consenso. La conoscenza vietata dell'altro non identificato come soggetto sociale pare rimandare a una circostanza nota sia ai sopravvissuti a tragedie, sia alle generazioni in diaspora. Si legano discussioni sulla cosiddetta crisi della testimonianza ed emerge la necessità di distinguere tra *memoria traumatica* e *memoria narrativa*, dunque tra esperienza di rottura e di rielaborazione, spesso per eredità familiare⁸³.

Delle narrazioni trasmesse per vincoli parentali si coglie la possibile estensione a un territorio di "postmemories" di cui Hirsch mostra gli estremi storici e di controversie transgenerazionali: "*Postmemory describes the relationship that the generation after those who witnessed cultural or collective trauma bears to the experiences of those who came before, experiences that they 'remember' only by means of the stories, images, and behaviors among which they grew up*" (Hirsch, 2008, 106-107).

Il contatto o rapporto talvolta persecutorio col passato non è quindi oggetto esclusivo della retroazione suscitata dal trauma, ma già di una narrazione che precede la nascita di chi la riceve per passaggio diretto (famigliare) o indiretto (la riscoperta di memorie narrative, anche esterne alla cerchia famigliare): "*a means of linking temporalities and cultures that may enable the process of working through to at least commence*" (Ward, 2013, 181).

⁸¹ LaCapra, 1999, pp. 698-699.

⁸² Fotouhi fa a riguardo esplicito riferimento a Bhabha e all'uso dei termini *unhomely* e *unhomeliness* per rimarcare la faglia tra presenza personale e politica: "*The unhomely moment relates the traumatic ambivalences of a personal, psychic history to the wider disjunctions of political existence*". Fotouhi, 2010, p. 85.

⁸³ Ci si rifà alla distinzione posta da Busch tra memoria "letterale, che ripete e mette in scena il ricordo traumatico" e "memoria narrativa, che implica un'azione sociale" per cui "i ricordi traumatici riemergono sotto forma di sensazioni fisiche e di immagini terrificanti, oppure vengono rimessi in scena dagli incubi". Busch, 2007, p. 551.

Al centro resta un processo rielaborativo (o *working through*) comune a trauma e postmemoria, cui il suffisso “post” aggiunge la predisposizione personale e collettiva a fare ammenda del passato o ad agire da allerta per il futuro⁸⁴. Ciò implica la riattivazione di una memoria culturale nel segno della responsabilità del narrare e riannodare i fili sconnessi di assenza e perdita.

La presenza ricorrente del *memoir* nella letteratura femminile irano-americana, perlopiù successiva alla Rivoluzione, annovera pertanto il recupero di territori di appartenenza e di risposta post-traumatica dipendenti da questioni di genere e ricadute d’oblio⁸⁵. Non resta esclusa anche una produzione poetica della diaspora che prova il retaggio di una tradizione secolare di versificazione pre e post-islamica persiana.

Pur trattandosi di un fattore dal potenziale unificante, tanto quanto la memorialistica che rende unitarie le istanze di resistenza collettiva, se ne può cogliere la frammentarietà nuovamente ascrivibile a ritratti soggettivi di dislocazione (*displacement*) e autoassegnazione discontinua (*unhomeliness*):

While this produces a fragmentary testimony, it is a conversation between distant moments of Iranian culture and history within which the participants are situated. These disparate representations of time and space are employed as a deliberate invocation to bring to view the fragmentary nature of their displacement, and more specifically because they capture the disruption and discontinuity of their lives. [...] These poetic expressions become self-reflexive texts; sites on which to publicly embody the self in the body politic of the 1979 revolution and its symbolism, both socially and politically⁸⁶.

Prevale un atto di riflessione sul sé in uno scenario finale “*that allows the poet and the reader to become ‘one’ in the understanding of the past and present*” (Aidani, 2011, 336). La scrittura poetica viene pertanto a identificarsi con un’altra rimemorazione, che attraversa il ricordo come sospensione nello spazio altamente simbolico dei versi. Ricorre, inoltre, il disorientamento innescato dall’intermittenza di traumi, resoconti familiari e preconcetti: “*Memory not only confuses their Being but also confounds their existence and while many have tried to ‘leave the memory behind’, memory continues to not only haunt, but also shape them*” (Aidani, 2011, 340).

L’avvicinamento al linguaggio poetico e alle trame narrative riflette la ricerca comune di un discorso, già “*intersecting space*” di fratture diasporiche (Fotouhi, 2015, 16), dove è concesso

⁸⁴ In riferimento al valore ricreativo di ogni struttura postmemorialistica, Ward precisa allora: “*Postmemory calls for a creative and imaginative approach to what has occurred. [...] Postmemory may also help to prepare us for those postcolonial traumas yet to come: by paying close attention to the past, and developing an awareness of the needs of those that have experienced trauma (e.g., to be listened to), postmemory’s intergenerational quality means it may be passed on through generations as a warning against repeating mistakes and violence of the past*”. Ward, 2013, p. 182.

⁸⁵ “*As a literary discourse*” scrive a conferma Fotouhi “*what makes this space important is that it is an active transcultural space for the construction of a mutual recognition within which both the Western and Iranian cultures and concepts of identity and belonging are constantly challenged, renewed and renegotiated*”. Fotouhi, 2010, p. 91.

⁸⁶ Aidani, 2011, p. 336.

rimettere in gioco le interruzioni e le discrepanze dei ricordi nel passaggio di testimoni da un io narrante o poetico al lettore.

I generi della scrittura diasporica continuano, in proposito, a marcare le porosità intrinseche a reminiscenza e riconoscimento delle memorie⁸⁷. Se la reminiscenza costituisce, secondo Ricoeur, un fenomeno che consente di rivivere il passato, il riconoscimento interviene a renderlo presente nell'assenza e nella perdita che il ricordo trascina dietro di sé: "Il fenomeno del riconoscimento ci riporta, così, all'enigma [...] del ricordo quale presenza di ciò che è assente. E la 'cosa' riconosciuta è due volte altra: come assente (altra dalla presenza) e come precedente (altra dal presente)" (Ricoeur, 2003, 60).

Tra dialettiche di assenza e perdita, il sé duale e femminile irano-americano si risolve nella lotta per la visibilità di uno spazio rappresentativo costruito in risposta all'etichetta diasporica di "*mistaken identity*"⁸⁸. La coesistenza di desiderio e difficoltà di identificazione attraversa alterazioni di nostalgia, trauma e memoria: il *memoir*, come la finzione narrativa o il verso libero, inquadra tappe di smantellamento e ricostruzione di un'identità trasfigurata nella drammatizzazione restituita da uno o più personaggi.

Il doppio calco culturale e linguistico della diaspora si conferma un divenire quasi scenico, dove la ricollocazione delle memorie apre alla transizione del sé nel nucleo del racconto: "*Narration, thus, becomes [...] a way of gaining personal recognition and regaining subjectivity*" (Fotouhi, 2015, 109).

⁸⁷ In rapporto all'atto volontario del ricordo, si legga quanto sostiene Ricoeur: "La ricerca del ricordo testimonia una delle finalità primarie dell'atto di memoria, e cioè quella di lottare contro l'oblio, di strappare alcune briciole di ricordo alla "rapacità" del tempo [...], alla "sepoltura" nell'oblio". Ricoeur, 2003, p. 49.

⁸⁸ Rahimieh ricorre a questa espressione per indicare, nel contesto d'analisi del film *Maxx* di Saman Moghadam (2005), la tendenza propria degli espatriati a costruire un senso del tutto personale di casa, come una rievocazione artificiosa della madrepatria (o già un'errata identità): "*The diasporic subject sinks into what he (mis)recognizes as an unchanged 'home' while his hosts, representatives of an Islamic Republic grappling with reform, prefer to overlook obvious markers of his mistaken identity*". Rahimieh, 2016, p. 81.

2.4 La lingua e il suo doppio: tra perdita e mediazione

Il racconto delle memorie avviene attraverso una presa d'atto linguistica che, nel *memoir* come nella narrativa irano-americana che ne convoca e traduce la vulnerabilità, più volte abbraccia la contaminazione.

Fatto salvo lo straniamento dell'esperienza sospesa tra due fronti nazionali e culturali, l'io che si rappresenta non si presta a essere fissato e ridotto a un costrutto preordinato, al punto che "*It is 'I' but not quite so; the double, but in somewhat scattered way*" (Milani, 1992, 203). Si vedono allora applicate tecniche di *code-switching*, dove occorrenze lessicali, sintagmi e locuzioni idiomatiche della lingua madre confluiscono nella griglia della cosiddetta "lingua franca" scelta per la narrazione.

È un'ambivalenza che, da un lato, rinnova il patto di finzione con il lettore, dall'altro, ribadisce il senso di perdita e di trasferimento linguistico della diaspora come terreno di potenziale marginalizzazione. Dall'instabilità diasporica deriva allora lo sdoppiamento tra i tentativi, da un lato, di fare del persiano⁸⁹ uno strumento per preservare il sé nativo e, dall'altro, di sperimentare un codice globale.

Per coloro che scelgono di mantenere l'uso della lingua madre si impone la necessità di reimpostarne il confine, di fare i conti con la differenza di una scrittura che prova a rifunzionalizzare lo stato di perdita dell'esilio attraverso una fruizione inevitabilmente più circoscritta. In questo modo, il persiano è sia un rifugio dall'alienazione, sia uno strumento di *reterritorialization* o recupero della lingua d'origine "*as a site of construction, dismantling and reconstruction of Iranian identity*" (Rahimieh, 2016, 104).

Ogni demarcazione linguistica è di fatto una precisa traiettoria, che investe tanto il senso di appartenenza quanto il riconoscimento identitario, parallelamente a strategie narrative di *self-representation*⁹⁰. Ne consegue che da quella medesima traiettoria deriva anche una riformulazione della rimozione/dislocazione diasporica, dove il linguaggio e la commutazione dei suoi codici recano il nome di un'azione narrativa o di una rappresentazione carica di conseguenze:

Language is, after all, "thought of," that is, posited or constituted as "agency." Yet it is as agency that it is thought; a *figural* substitution makes the thinking of the agency of language possible. Because this very formulation is offered in language, the "agency" of language is not only the theme of the formulation, but its very action. This positing as well as this figuring appear to exemplify the agency

⁸⁹ Da intendersi sempre, in questa sede, come neopersiano o persiano moderno.

⁹⁰ A questo proposito, Milani chiarisce anche la mutevolezza di senso attribuibile alla rappresentazione identitaria, quasi un gioco di probabilità che ridiscutono i cosiddetti assoluti delle verità individuali: "*Self-representation is an extension of fantasy rather than a platform of Truth; it is a play with relative uncertainties rather than the expression of revealed absolutes*". Milani, 1992, p. 203.

at issue. [...] We do things with language, produce effects with language, and we do things to language, but language is also the thing that we do. Language is a name for our doing: both “what” we do (the name for the action that we characteristically perform) and that which we effect, the act and its consequences⁹¹.

Ogni enunciato si sviluppa secondo stratificazioni e urgenze espressive incapaci di depurarsi delle proprie retoriche così come, nel caso delle narrazioni in diaspora, della presenza di un canone occidentale, che nel mito americano del progresso identifica un paradigma di eccellenza anche linguistica.

Ciò conferma la dipendenza reciproca tra scrittura e assimilazione diasporica, anche dal punto di vista dell’acquisizione di uno status mediante l’uso di una lingua che teoricamente affranca da uno stato di soggezione o di isolamento: in particolare, nelle prime generazioni in diaspora, la carenza di apprendimento dell’inglese condiziona parametri di autorappresentazione in cui si riflette un senso marcato di estraneità.

Viceversa, per le cosiddette generazioni intermedie o 1.5, immigrate in America perlopiù in età infantile, la conoscenza della lingua d’arrivo costituisce un fattore sempre più indipendente dal radicamento dell’uso del persiano nei nuclei famigliari, verso i quali matura invece un atteggiamento critico o di disagio.

Da ultimo, nelle seconde generazioni (e ancor più nelle terze) l’identità iraniana appare definitivamente “*split between*”; il ricorso alla lingua persiana è infatti circoscritto all’ambito familiare, mentre l’inglese appartiene alla comunicazione più ordinaria ed estesa al di fuori della cerchia privata: “*Maybe because of these reasons, Iranian-American autobiographers often feel that they have a more emotional connection to the Persian language. However, the separate realms of English and Persian are not closed off hermetically*” (Wagenknecht, 2015, 81).

Il vincolo emozionale con la lingua persiana reca un senso non troppo nascosto di colpa (*guilt*) nel momento in cui la maggiore adesione femminile al genere del *memoir*, come alla poesia e alla narrazione autobiografica, ricorre alla lingua inglese. Il margine poroso tra il piacere estetico o infantile del persiano e l’impiego di formule linguistiche collaudate in Occidente scopre una ferita ogni volta che la logica della comunicazione allargata si sostituisce al mito nativo.

Da un lato, la scelta di scrivere in inglese manifesta una valenza attiva del linguaggio, per cui l’adozione dello stesso codice esteso serve a simulare una contro-risposta a stereotipi e demonizzazioni tra Iran e America; dall’altro, evita una reviviscenza eccessivamente traumatica degli eventi narrati, servendo da scudo agli effetti della narrazione personale⁹².

⁹¹ Butler, 1997, pp. 7-8.

⁹² Precisa infatti Fotouhi: “*For many Iranian writers, the appropriation of the English language [...] has played a significant part in allowing them to interpolate and consequently transform grand narratives of history both in Iran and*

La mediazione della “lingua franca” facilita però una certa fascinazione neo-orientalista, laddove per *Persian* viene a intendersi non solo una lingua ereditata o parzialmente parlata, ma anche un impero che rimanda a un’era preislamica e leggendaria, distante dal terrore politico dell’ultimo secolo⁹³. L’aggancio mitico è a un universo remoto o scomparso, da cui provengono anche gli usi discussi di *Farsi* (*Fārsī*) al posto di *Persian* come occorrenze esposte al rischio di un esotismo che compromette o svaluta la stessa autorialità femminile irano-americana⁹⁴.

A dispersione e deterritorializzazione fa capo un adattamento linguistico (*flexibility*), che supera l’idea di rifugio preventivo e protettivo (*preservation*) connesso all’uso del persiano fuori dalla madrepatria, e risponde alla volontà diffusa tra le scrittrici espatriate di riconfigurare le proprie memorie servendosi di una lingua di ampia ricezione.

Come sostiene Rahimieh, “*a different space of imagination and representation is needed for the difficult encounter of past and the present iterations of Iranian identity*” (Rahimieh, 2016, 60). Resiste il tentativo di rinsaldare o riscrivere la relazione tra eredità persiana e identità trapiantata, pur incorrendo spesso in iconismi e prassi di *self-Orientalisation*:

Iranian American literature’s focus on life writing situates the authorial self within or in opposition to the stream of modern Iranian history. This anxiety about identity is a product of both the political ruptures that gave rise to the formation of an Iranian American diaspora and the fear of alienation from mainstream American life. In this literature, women’s voices and gender relations loom large and speak to the desire to stand against the purported subjugation of women in Iran. But as interventions against gender discrimination they run the risk of Orientalizing contemporary Iran and offering voyeuristic and exoticizing views of Iranian women⁹⁵.

Alle spalle, si coglie la volontà di riammettere un *ethos* di casa opposto al disagio percepito nella prima fase di insediamento diasporico. Su questa stessa “*double allegiance*” tra origini e transitorietà, si innesta un terzo agente linguistico, parallelo alle difficoltà d’appropriazione e ai rischi di autocompiacimento esotico. Esso rimanda all’annotazione frequente nella narrativa femminile irano-americana riguardo l’uso di *Kitchen Farsi* o lingua del ritorno, da cui proviene anche il sottogenere di *return narrative*.

abroad. In this interpolation of history, they interject their own versions of historical accounts to transform the grand narratives, in turn reconstructing histories and negotiating future possibilities”. Fotouhi, 2015, p. 39.

⁹³ Il riferimento è anche alla mancata uniformità dell’identità irano-americana ove confluiscono diversi ceppi etnico-linguistici, il che spiega l’urgenza di venire a patti con lo svilimento in atto nella scena politica internazionale dopo la Rivoluzione del 1979, la “crisi degli ostaggi” e il conflitto Iran-Iraq: “*The multiplicities inherent in Iranian national identity are indeed reflected in the present make-up of the Iranian American community, even though it sometimes favors the term Persian for the disguise and distance it provides*”. Karim-Rahimieh, 2008, p. 8.

⁹⁴ Sull’origine e gli usi scorretti di *Farsi* (*Fārsī*) al posto di *Persian*/persiano, si legga quanto scrive Vanzan: “Negli ultimi decenni l’uso del termine *farsi* invece del corretto “persiano” è divenuto un neologismo come aggettivo generale indicante, appunto, la lingua persiana. Quest’uso genera confusione, suggerisce una divisione tra le popolazioni parlanti persiano e crea un alone di non necessario esotismo”. Vanzan, 2015.

⁹⁵ Karim-Rahimieh, 2008, p. 15.

Con *Kitchen Farsi* si intende cioè il ricorso alla lingua persiana in termini più informali, per esempio, in occasione di una permanenza temporanea in Iran con l'obiettivo di ricucire, anche attraverso la condivisione di modalità espressive, il legame con uno spazio domestico e nazionale sfocato, perché abbandonato da tempo o destinato alla mediazione dei ricordi.

La complessità simbolica ed ermeneutica della tradizione linguistica persiana viene provocatoriamente ritradotta in diaspora anche negli innesti linguistici di *Fake Farsi*, a sottolineare il carattere estemporaneo di lessici e strumenti di dialogo appresi e replicati variamente come ulteriore finzione letteraria.

Se allora si tratta di una simulazione, ispirata anche dalla visione di programmi televisivi e pellicole cinematografiche prodotte dalla cosiddetta cultura persiana dell'esilio, la sfida si tramuta poi nell'effettiva drammatizzazione di un sistema flessibile di formule, che vanno dalla ritmica poetica agli stilemi letterari, fino al parlato di divulgazione mediatica.

Fake Farsi è l'improvvisazione di un altro sé attraverso un portato linguistico di reinvenzione e/o di libero adattamento. Se ne può cogliere l'innescò nel senso di inautenticità rispetto a quella *Iranianness*, (o unicità iraniana, in conflitto con l'*Americanness* d'esilio) per cui le stratificazioni gergali e dotte del persiano si fanno gioco verbale, vero e proprio mezzo di contaminazione della "lingua franca":

As a performance of identity through play with language, fake Farsi simultaneously destabilizes signification and yet signifies the very forms and formalities of Iranian national identity.

In this sense, fake Farsi is a kind of Persian blues. Like jam sessions derived from a fake book in which a musician deconstructs and reconstitutes an old standard, reworking the tonal meanings of popular songs, fake Farsi takes formal structures and reworks them into an improvisational reinvention of the original. This kind of riffing on language is an important part of literary constructions of ethnicity in the United States. [...] This metaphor of riffing offers an interesting way of understanding how Iranian American memoirists reimagine genres, forms, and identities by playing through rather than avoiding formulae⁹⁶.

La metafora musicale di riformulazione di un giro chiama in causa l'identità mobile della diaspora come scena di risignificazione, oltre che di rimemorazione: vengono scomposti schemi precostituiti e la lingua si fa veicolo primo di poliedricità semantiche e di comunicazione, pur in conformità a un più dominante "*standard American English*" (Elahi, 2008, 41).

In quest'ultimo è tuttavia possibile rintracciare, in accordo con Lecercle, un andamento a sua volta pluralizzato dove – oltre alla polivalenza dell'inglese, inteso come *world language* e suddiviso in madrelingua, lingua delle colonie e di educazione scolastica – è discussa la natura contraddittoria di lingua e con essa di letteratura globale/universale, di fatto coincidente con l'egemonia occidentale:

⁹⁶ Elahi, 2008, p. 38.

[...] the actual existence of a world language, as also the possibility of a world literature, raises the question of universality, the answer to which, [...] we can no longer take for granted, as we have to negotiate the contradiction that lies at the heart of what we call universalism: on the one hand it is the unforgettable legacy of the Enlightenment but, on the other hand, it is also the imposition of the ideological domination of the West on subaltern cultures⁹⁷.

L'evidenza di un primato dell'Occidente non cessa di convocare subalternità e ciclicità storiche, dove ogni dote linguistica va di pari passo con interpolazioni e segmentazioni reputate non autentiche rispetto a quel senso più volte interrogato di imperialismo o di universalismo linguistico⁹⁸.

All'interno della letteratura diasporica iraniana l'interpolazione può rivelarsi uno strumento di ricognizione identitaria, per cui anche la negoziazione del sé collettivo iraniano può scaturire dalla riscrittura della storia personale in lingua egemone⁹⁹. Tra oscillazioni di appartenenza etnica, memoria e nostalgia, gli usi linguistici nella memorialistica e narrativa femminile irano-americana esplicitano, pertanto, un possibile trauma di identificazione accanto a un potenziale ricreativo.

Il legame con il persiano si rinnova nelle diverse generazioni come questione culturale ibrida, complicata dalla percezione frequente della lingua madre come reperto del passato. Tale percezione si manifesta come avvertimento, ma anche come motivo d'attrazione che contribuisce al processo di costruzione dell'identità irano-americana. Essa può risolversi nel riconoscimento di un "accento"¹⁰⁰ che contraddistingue l'esperienza diasporica, ma può anche essere riletta come ulteriore transizione che precede l'affinamento espressivo e identitario:

[...] l'eredità coloniale per molti aspetti nefasta ha aperture, crepe, passaggi, contraddizioni e permette appropriazioni e capovolgimenti – lo si può verificare per la lingua come per il canone letterario [...]. Si insinuano in questi stretti passaggi la scrittura, l'opera, l'attività delle donne che si muovono tra culture e lingue diverse, al centro di una diaspora che coinvolge identità etniche, sessuali, psichiche,

⁹⁷ Lecercle, 2015, p. 4.

⁹⁸ In proposito, Chambers e Curti invitano a rileggere la cosiddetta modernità occidentale tra istituzionalizzazioni linguistiche (o appunto universalismi) e contaminazioni provenienti da quelle voci attive ai margini dello sradicamento migratorio, le stesse in grado di riconfigurare il potere linguistico e culturale moderno per origine e statuto mai fisso: *"Confronted with the coeval contemporaneity of a multiple and multilateral world, the languages of occidental modernity – its cultures, histories, and institutionalized knowledges – do not simply belong to the West. They turn out to be languages – literary, historical, cultural, critical, political, poetical, technical and economical – that are uprooted with respect to any 'origin'. They are languages and powers that also speak of histories, cultures and possibilities that have not necessarily been authorized by 'us'"*. Chambers–Curti, 2008, p. 391.

⁹⁹ In particolare, Fotouhi pone l'accento sul posizionamento ibrido delle seconde generazioni diasporiche, dunque di coloro che necessitano di un immaginario alternativo a quella madrepatria mai conosciuta o abbandonata nei primi anni di vita: *"[...] For them the challenge lies in gaining a comprehensive and alternative view of Iranian history, in order to counter those historical perceptions embedded in family memories and filtered through social and media networks"*. Fotouhi, 2015, p. 51.

¹⁰⁰ Si fa riferimento al tema diasporico di traduzione del sé per mezzo dell'interdipendenza di lingua e identità, secondo la prospettiva proposta da Elahi e fondata sull'inserimento ricorrente di accenti nativi nel *memoir* irano-americano. Elahi, 2006.

scritturali. La loro voce è cruciale nel riconfigurare frontiere e bordi, nel trasformare quella che era alterità esotica in istanza attiva e potente¹⁰¹.

È inoltre opinione di Elahi che le narrative perlopiù autobiografiche irano-americane – alcune delle quali oggi accreditate nel filone *mainstream* – rientrino a pieno titolo in una dimensione di scrittura accentata o di diversificazione linguistica, che rende conto delle divisioni percorse dall'identità in diaspora e di una considerazione della lingua stessa come esilio “*back and forth*”.

Il persiano ricorre come maternità linguistica accanto alla mediazione del tutto soggettiva di un inglese che diviene così “*a language of interiority that both enables communication and is marked by estrangement*” (Rahimieh, 2016, 109). Una mediazione che ha luogo tra segni talvolta estranei e prova la fluidità del codice dominante d'adozione, da cui scaturisce la tensione a una nuova appartenenza diasporica:

Writing an Iranian-American memoir in English for an American readership has certain obvious implications about audience, but it also has certain less obvious and more ambiguous implications for identity. The self that writes is often formed in these memoirs out of two elements: the essences of Persian language, and the desire to belong in America. [...] And yet, while the English language of the memoir may not perform an accented identity, it does narrate one¹⁰².

È allora lecito guardare alla narrazione irano-americana come a un'altra schizofrenia che fa della lingua “*a matter of displacement*” (Elahi, 2006, 466), che riscrive i sensi di deterritorializzazione (dislocazione) e riterritorializzazione (radicamento) accogliendo la trasmutazione di stilemi ed espressioni non cristallizzate¹⁰³.

Resta affidato alla “lingua franca” un bacino di accenti di lingua nativa riconvertiti in strumenti di drammatizzazione, al fine di rimodellare anche attraverso la stratificazione linguistica la relazione vitale con l'identità: “*This improvisation may [...] revive linguistic riffs and phonetic melodies long forgotten, but a linguistically constructed identity, like language itself, is continuously living and changing*” (Elahi, 2006, 480).

¹⁰¹ Curti, 2006, p. 85.

¹⁰² Elahi, 2006, pp. 475-478.

¹⁰³ Il riferimento è anche alle tesi di Deleuze e Guattari circa le distinzioni possibili nel processo di affrancamento delle minoranze come unità linguistiche ed etniche: “«Maggiore» o «minore» non qualificano due lingue, ma due usi o funzioni della lingua. [...] Il problema non è quello di una distinzione fra lingua maggiore e lingua minore, ma quello di un divenire”. Deleuze–Guattari, 2003, pp. 162-163.

Capitolo 3. “*Lost between*”: testimonianza e humor di una coscienza doppia

3.1 Tra indagine e compromesso: due strategie di riscrittura

Il tentativo, proprio delle poetiche diasporiche, di venire a patti con la presunta inaccessibilità della memoria traumatica si avvale delle interdipendenze tra lingua e identità culturale, così come tra storia e nostalgia. Se, infatti, le comunità e minoranze in diaspora sono tali anche per visioni e ricordi accomunati da un’esperienza di dispersione, quest’ultima veicola narrazioni in risposta a traumi di perdita e dislocazione¹:

By contrast to absence, loss is situated on a historical level and is the consequence of particular events. The nature of losses varies with the nature of events and responses to them. Some losses may be traumatic while others are not, and there are variations in the intensity or devastating impact of trauma. There are of course also particular losses in all societies and cultures, indeed in all lives, but the ways in which they might be confronted differ from the responses more suited to absence².

La valenza traumatica e molteplice dello stato di perdita o rimozione si connette pertanto a una coscienza diasporica, che fa della scrittura sempre più una pratica di autodeterminazione personale e collettiva³. Ciò è particolarmente evidente nella storia della letteratura persiana, dove per secoli la regola sociale che impone la separazione tra sfera pubblica e privata impedisce l’affermazione del genere memorialistico, e dunque autobiografico⁴:

[...] Iranians never ceased to maintain their sense of boundaries, the dividing line between their public and private worlds. Partly due to this sense of the public and the private, and partly due to the masking, women did not write autobiographies, and men did not write biographies of men or women⁵.

¹ Si fa riferimento, in particolare, ai sei punti individuati da Safran quali premesse costitutive di una definizione più contemporanea del termine “diaspora”, da estendere a quelle minoranze sparse, che condividono un attaccamento a un ideale ancestrale di patria attraverso cui ridefiniscono se stesse. Safran, 1991, pp. 83-84.

² LaCapra, 1999, p. 712.

³ Rispetto alla diaspora iraniana, si consideri la valenza prioritaria del trauma conseguente alla Rivoluzione e all’emigrazione di massa verso Europa e Stati Uniti. Diversamente, Kaplan evidenzia la natura relazionale del trauma in termini postcoloniali di mediazione tra le comunità. Kaplan, 2004, pp. 48-49.

⁴ In merito, riportando il caso della scrittrice di “Tāj os Soltaneh (Tehran, 1884), figlia di Nāser od-Din Shāh e destinata a diventare uno dei primi emblemi del femminismo iraniano”, Vanzan precisa: “Il genere memorialistico, poco amato nel mondo musulmano fino all’epoca contemporanea, rimane pressoché sconosciuto in Iran fino alla seconda metà del XX secolo. Una donna che si scopre in pubblico dando alle stampe particolari della propria vita e della propria illustre famiglia rappresenta una circostanza straordinaria sull’altopiano iranico del tempo, e [...] occorreranno decenni e un altro contesto geografico perché le autrici iraniane vi si cimentino ancora”. Vanzan, 2009, pp. 19-20.

⁵ Hanaway, 1990, p. 56.

Almeno fino alla fine della Seconda guerra mondiale non è quindi possibile accertare la presenza in Iran di una letteratura autobiografica e ancor più femminile, poiché è reputata un affronto alla morale. Di ogni memoria, confessione o diario personale si discutono onestà ed eccessi di soggettivismo⁶, non a caso, si preferisce assegnare a tali generi di narrazione una pertinenza culturale più che di natura letteraria.

Il duplice riconoscimento sociale e letterario ottenuto dal genere autobiografico fuori dall'Iran oltrepassa pertanto un velo fisico e simbolico, consentendo anche di filtrare frammenti di storia nazionale attraverso un filone di *self-representation* (o *life-writing*):

Gender and genre are [...] linked both by the potentially liberationist project of women asserting self-representation in the public sphere and by a publishing industry eager to meet the desire of its readership to look behind, under, or through 'the veil,' to penetrate the 'dark mystery' of modern Iran by peeking into lives of Iranian women⁷.

Accanto alla memorialistica, si accredita inoltre una letteratura poetica della diaspora che, tra simbolismi e motivi lirici, concentra la propria riflessione sull'identità e l'azione della parola in una dimensione ambivalente, altrimenti detta con Bhabha "*Third Space*"⁸. Vi confluiscono pluralità di senso che esplorano la disarticolazione dell'esperienza d'esilio, concedendo uno spazio rappresentativo alla biografia di un sé – o "*life story untold*" (Milani, 1990, 4) – da sempre subalterno a una cultura di segregazione⁹:

The restriction on open verbal disclosure increase the need for alternative mediums of communication: eyes pry, penetrate, infiltrate; mouths compulsively rumorize; crows turn into gossip mongers, unruly tattle-talers; and walls – those armors for protection – grow ears. [...] Woman's textual self-representation cannot be divorced from her cultural representation. In a culture where walls and veils abound, where a woman is expected to cover her body as she is presumed to conceal her voice, in a sexually segregated society where access to her world and words is rather limited – in short, in a society where the concept of honor is built around a woman's virginity, the token of her inaccessibility – autobiographies with their assertive self-displays and self-attention cannot easily flourish¹⁰.

⁶ In merito alla condizione femminile iraniana, spiega infatti Karim: "*Iranian culture has historically discouraged the notion of an autobiographical self, and in the particular case of women, such an act of self-revelation was seen as a counter to socially-defined notions of womanhood, such as modesty, humility, and virtue (read as silence), women's autobiographical writing was a rare occurrence*". Karim, 2015, p. 103.

⁷ Nasrabadi, 2011, p. 488.

⁸ Spiega infatti Bhabha: "*The intervention of the Third Space of enunciation which makes the structure of meaning and reference an ambivalent process, destroys this mirror of representation in which cultural knowledge is customarily revealed as an integrated, open expanding code. [...] It is that Third Space, though unrepresentable in itself, which constitutes the discursive conditions of enunciation that ensure that the meaning and symbols of culture have no primordial unity or fixity; that even the same signs can be appropriated, rehistoricized and read anew*". Bhabha, 1994, p. 37. A conferma, Chambers ne svolge il senso più liminale di spazio del non detto o della dissonanza, dove i cosiddetti "poteri asimmetrici sono iscritti in un rendez-vous da cui sia l'occidente che il suo altro riappaiono modificati". Chambers-Curti, 1997, p. 11.

⁹ Per il concetto di subalternità ci si richiama ancora alle tesi di Spivak e, in particolare, alla relazione tra identità femminile e posizionamento nell'ombra, ossia tra donne e silenzio imposto. Spivak, 2003, pp. 269-272.

¹⁰ Milani, 1990, pp. 3-6.

Alla liberazione pubblica di quella “*pearl in a shell*” (Milani, 1990, 5), metafora della voce femminile chiusa nell’involucro della censura, fa eco la riscrittura del confine tra realtà e immaginazione. Vengono allo scoperto fantasie e volontà accanto a discontinuità culturali e identitarie proprie dell’esperienza diasporica. Tuttavia, tra spinte divulgative e attaccamento alle radici persiane si evidenzia anche la presenza di narrazioni autobiografiche maggiormente esposte al rischio di ritratti convenzionali, che ne discutono l’autenticità e coerenza narrativa:

Returning to Iran after an absence of years, these women must learn to navigate not only their own ambivalence toward traditional Iranian culture and the Islamic regime but also the hostilities and suspicions of “native” or “real” Iranians. Driven by the desire to fashion a coherent narrative of belonging by means of a physical return to Iran, the authors oscillate between tourist and native identities, never quite settling into their position, despite repeated attempts to do so¹¹.

Il successo dell’autobiografia femminile d’espatrio – da cui quella maschile si distingue per i contenuti più storiografici – non è quindi soltanto propulsore di un fenomeno di rivelazione di un sé proibito, ma risponde anche dell’allineamento a vantaggiose operazioni di vendita. Fatta salva la sospensione del giudizio di legittimità, si evidenzia il rischio di contribuire, in alcuni casi, a preconcetti veicolati da copertine di libri che dell’immagine del velo islamico fanno un manifesto di costrizione.

Il racconto si piega allora alla prevedibilità e all’enfasi posta sull’impotenza femminile in rapporto all’autorità pubblica iraniana e al dogma che propugna. La contrapposizione fissa tra una teocrazia che reprime e una femminilità ostaggio impedisce di riscattare l’estraneità alla patria disconosciuta e fuggita in una ricollocazione dei traumi diversa da situazioni narrative che ripropongono il binomio vittima/carnefice.

D’altro canto, il processo che caratterizza il *memoir* come genere cardine nella letteratura iraniana e femminile d’esilio implica che vi si possano rintracciare anzitutto dialettiche che riconvertono stati di marginalizzazione in processi rimemorativi, ossia, che vi si osservino complesse rinegoziazioni che coinvolgono parametri di lingua, cultura e appartenenza nazionale.

In particolare, l’esempio contemporaneo accreditato dalla larga ricezione dei *memoirs* di Azadeh Moaveni e Firoozeh Dumas mostra due prassi narrative che condividono il riconoscimento di un’estraneità linguistica e di un immaginario culturale schizofrenico. Se, nello specifico, per Moaveni, l’indagine politica fornisce un mezzo d’esplorazione delle proprie dissociazioni interiori, per Dumas, l’urgenza di mediare alla doppia assegnazione tra Iran e America sfocia nella volontà espressa di fare dell’ironia il compromesso formale tra due linee di confine.

¹¹ Darznik, 2008, p. 57.

L'analisi di entrambe le traiettorie memorialistiche permetterà di osservare stati di smarrimento tra verità soggettive e riti di passaggio tra Iran e America: la constatazione e l'esame di andamenti opposti di drammatizzazione/riscrittura del sé, dunque del confine tra sfera pubblica e privata, consentirà infine di riposizionare paradossi e ibridazioni nel segno della cronaca in soggettiva di Moaveni e dell'umorismo didattico di Dumas.

3.2 Azadeh Moaveni e la cronaca di una liberale ambivalenza

Tra disorientamento, soggettivismo e inchiesta si muove il ritratto sul doppio confine irano-americano dei *memoirs* di Azadeh Moaveni: *Lipstick Jihad. A Memoir of Growing Up Iranian in America and American in Iran* (2005) e *Honeymoon in Tehran. Two Years of Love and Danger in Iran* (2009).

Nata nel 1976 a Palo Alto, California, “into the lap of an Iranian diaspora community awash in nostalgia” (Moaveni, 2005, vii), Moaveni si forma all’Università di Santa Cruz e, più tardi, inizia a collaborare come corrispondente del *Time* per il Medio Oriente. Continua a scrivere per la stessa testata per almeno due anni, perlopiù in occasione del viaggio che compie in Iran dall’Egitto, dove risiede temporaneamente nel 2000 come borsista Fullbright. È un viaggio dichiarato dalle prime pagine di *Lipstick Jihad* secondo un proposito:

I never intended my Iranian odyssey as a search for self, but a very different me emerged at its end. I went looking for modern Iran, especially the generation of the revolution, the lost generation as it is sometimes called. The generation I would have belonged to, had I not grown up outside¹².

Viene anticipata una metamorfosi o revisione del sé leggibile anche come trasfigurazione del senso di colpa (*guilt*) derivante dalla mancata partecipazione dell’autrice agli eventi cruciali della Rivoluzione. L’intenzione espressa di scrutare nella cultura e nei costumi della generazione rivoluzionaria iraniana si radica, pertanto, nella confessione di un’assenza storica.

L’essenzialità del registro giornalistico è però subito intaccata dal doppio accenno al viaggio come odissea e al grembo della diaspora, dove la nostalgia rimodella l’Iran come giardino segreto e Paese dei gatti, dei tappeti e di quei cliché neo-orientalisti da cui la scrittrice mirerebbe forse a ripartire. Ma è proprio attraverso brevi digressioni su una Persia dell’infanzia che iniziano a svelarsi contaminazioni e ambivalenze del narrato di Moaveni tra cronistoria e riflessioni intime¹³.

Ne è prova la scelta ambigua di un titolo, che racchiude in sé le contraddizioni proprie della società iraniana divisa tra la smania femminile di perfezionamento estetico (*lipstick*, lucidalabbra) e le sfide quotidiane di affrancamento dalle censure (“*jihad, in the classical sense of the word: a struggle*”)¹⁴. Ciononostante, il dualismo che *Lipstick Jihad* consegna al lettore come dicotomia d’effetto è oggetto di una contestazione che accusa l’autrice di svilire proprio le vittime di quei fanatismi che inneggiano al *ḡihād*, distorcendone il valore spirituale in strumento armato:

¹² Moaveni, 2005, p. viii.

¹³ In merito ai temi di nostalgia e colpa per assenza storica, si ribadisce il richiamo al mito del ritorno che Ashcroft descrive come volontà di invertire il corso della storia secondo una nostalgia/utopia di sapore arcadico. Ashcroft, 2007, p. 422.

¹⁴ Moaveni, 2005, p. ix.

Moaveni's title can be seen as trivializing jihad, and it could be argued that Moaveni's connection of lipstick with jihad debases the victims of jihad as well as, from another perspective, those who seek to perpetuate it. [...] On another level, the title can be seen as reflecting the growing youth movement in Iran, whereby young people, especially women, have learned to lead double lives, typically wearing traditional garb and the veil in public, but even when in public, staging small but significant protests (jihads of a sort) by using loose head scarves barely covering their hair or wearing lipstick or makeup (and abandoning all regulations upon appearance in private)¹⁵.

Di fatto, il duplice calco del titolo scelto da Moaveni convoca il tema portante del *memoir* conteso tra la volontà dell'autrice di verificare la fondatezza dei propri vincoli culturali e nazionali persiani e l'intento più professionale di esplorare la modernità paradossale dell'Iran, a partire dalla condizione giovanile. Si affianca il privilegio di uno status benestante in California da cui Moaveni avvia il tentativo di ritrovare un senso di casa e di origini persiane: nello stesso tentativo si rispecchia uno dei conflitti analizzati in precedenza riguardo l'instabilità diasporica tra *new home* e *home country* ("the twin poles of modernity and home"¹⁶).

Alla frattura ammessa tra i poli di un'esistenza americana al passo coi tempi e un Iran del passato familiare fa da premessa una considerazione in contrasto col significato di "*Azadeh*", "individuo libero": Iran è quel nome che, una volta pronunciato, si riflette nel vuoto dello sguardo altrui come "*permanent source of discomfort*" (Moaveni, 2005, 9). È uno straniamento che si ripercuote sulle scelte linguistiche delle seconde generazioni cui appartiene Moaveni, maggiormente propensa a conversare in inglese e a limitare il persiano alla sfera domestica.

La lingua d'origine, che l'autrice nomina sul filo dell'esotismo come *Farsi* e non *Persian*¹⁷, è allora il risvolto forse più vulnerabile di quel "*trauma of dislocation*" (Moaveni, 2005, 13) connaturato a un'adolescenza imbevuta di inni americani. In proposito, nella storia privata di Moaveni non è secondario il divorzio cui i genitori vanno incontro non solo da un punto di vista coniugale, ma anche in termini di convinzioni ideologiche ed eredità culturali¹⁸. Se, infatti, la madre dell'autrice avanza preoccupazioni generiche riguardanti l'allontanamento dai valori dell'Islam, il padre nega il proprio aiuto nell'apprendimento del persiano, lingua di una cultura che riconosce solo come "*stinking*", orribile.

Il senso di frustrazione registrato da Moaveni convoca, pertanto, un retaggio collocato a metà tra nostalgia e rivendicazioni di quella prima generazione impegnata a ridefinirsi come comunità

¹⁵ Grassian, 2013, p. 110.

¹⁶ Moaveni, 2005, p. 7.

¹⁷ Sulle ambiguità e gli esotismi d'uso del termine *Farsi* al posto di *Persian*, si confrontino ancora le tesi di Vanzan riportate alla nota 94 del capitolo secondo.

¹⁸ Proprio il tema della perdita torna a stabilire non soltanto una certa cadenza storica, ma una consapevolezza comunitaria "*where the community cannot overcome the loss without losing the very sense of itself as community*". Nasrabadi, 2011, p. 496. Il riferimento interno di citazione è però più precisamente a Butler, 2003, p. 468.

diasporica. Ne deriva la presenza altalenante del mito persiano e la necessità di una differenza prima di tutto culturale, che rimedi alle fluttuazioni di una seconda generazione “*mentally still in-between*” (Moaveni, 2005, 28).

La circostanza di un’assimilazione più o meno cosciente all’America della nascita si risolve pertanto in una transitorietà non ancora coincidente con un’identità “del trattino”: “*I had never felt American at all, and so I dispensed altogether with the idea of being a hyphenated American*” (Moaveni, 2005, 28).

Nella realtà, il senso di sospensione si traduce in biforcazioni continue in cui l’Iran, scoperto dall’autrice la prima volta all’età di cinque anni e rivisitato durante l’onda riformista di Khātāmī tra 1997 e 2005, combacia con le doppiezze di un rebus di non facile soluzione¹⁹.

L’osservazione e il resoconto dei cambiamenti sociali, come degli immobilismi più retrivi, spingono Moaveni a sondare nel profondo un clima di insicurezza che, da opposte barricate, accomuna espatriati e cittadini iraniani. Si impone il riesame delle relazioni tra Iran e America, delle lotte interne ed esterne a ideologie che da entrambe le parti emanano sentenze ed etichette generaliste: “*In my files, generalizations like ‘reformist, liberal, progressive, moderate’ appeared over and over again. My conscience bristled at this language, especially since new stories rarely had room for the historical context required to explain the nuances of these misleading labels*” (Moaveni, 2005, 39).

La consapevolezza di essersi misurata più volte con generalizzazioni lontane dalle sfaccettature della realtà iraniana si radica nella contingenza dell’era Khātāmī e delle ingerenze del potere negli orientamenti di una cronaca indirizzata a scrutare nei “misteri” della Repubblica Islamica. La nebbia che si addensa nei ricordi del giardino d’infanzia è essa stessa metafora di un alone misterioso, che avvolge anche la ricerca di un linguaggio distintivo delle generazioni in diaspora, i cosiddetti “figli della Rivoluzione”:

Mourning the absence of symbols and language of representation for Iranian Americans, Moaveni describes how she watched other marginalized students at her university become empowered by the multiculturalist bent of the 1990’s, but was unable to be empowered herself. [...] Disqualified both by Iranians’ resistance to being subsumed into the existing discourse of multiculturalism, Moaveni suggests that this exclusion inspired a sense of entitlement that she must belong somewhere: “If I felt alienated in America... the only fair compensation was that somewhere else I would be ordinary, just like everyone else”. Determined to find that “somewhere else”, conspires to return to Iran as a journalist²⁰.

¹⁹ In altri termini, Darznik impiega la metafora di un puzzle che, per essere ricomposto, richiede l’intervento di una mente occidentale devota al lavoro. Darznik, 2008, p. 67. Nel medesimo senso, Karim riporta l’attenzione sul vincolo tra il genere memorialistico e il “fantasma” di un Iran di difficile decifrazione: “*In the case of these Iranian memoirists, the “ghost” of Iran (rather than any dead or missing room) is rendered inaccessible, undesirable, or ambivalent because of the author’s circumstances of arrival in the United States or the specific challenges of adjustment to life there after immigrating*”. Karim, 2015, p. 104.

²⁰ Motlagh, 2008, p. 30.

Dalla mancanza di simboli e immagini rappresentative degli espatriati iraniani, per i quali non è prevista una collocazione al di fuori di un generico multiculturalismo, proviene anche la ridiscussione della nostalgia propria del ricordo più devoto all'Iran del passato²¹. La movimentazione politica e giovanile interna al Paese fornisce piuttosto a Moaveni il pretesto per una reazione alle storture di un regime che fagocita le fantasie del ritorno.

Permane un senso di spaesamento che è prova delle sconnessioni diasporiche e della volontà di un posizionamento non traumatico tra due emisferi linguistico-culturali. Ogni volta che l'autrice varca la frontiera della prosa più distaccata, si ripropone alle spalle il processo in divenire di un sé che mira a essere al contempo iraniano e americano²².

Nello scarto tra presenza pubblica e privata, come tra giornalismo di testimonianza e introspezione, si riflette quella condizione di mondi separati o "*extra life*" (Moaveni, 2005, 19) già vissuta in America: è la convivenza tra un linguaggio domestico e rituale persiano ("*Azadeh at home*") e un'educazione scolastica imperniata sul mito dell'indipendenza ("*Azadeh at school*").

Da un lato, il ritorno in Iran fornisce un'occasione di rinascita, dall'altro, rappresenta una sfida in cui continuano a manifestarsi gli stessi dualismi. Alla scaltrezza indispensabile per sopravvivere nella Repubblica Islamica fa allora da contrappeso una sensibilità che risulta tipicamente iraniana solo agli occhi dell'Occidente, ignaro di quei codici espressivi e non scritti che caratterizzano, per esempio, la ritualità d'accoglienza persiana²³. A Teheran, invece, essere iraniani significa perlopiù fare dichiarazioni funzionali a salvarsi da sospetti di dissenso e da interrogatori che precedono e seguono la stesura degli articoli:

I could sing *tarof*, the flowery, elaborate expressions of courtesy native to Persian conversation. In California, these Persian sensibilities had distinguished me as Iranian. But in Iran, in the bosom of homeland, they were tangential, and reached not even a fraction of the savvy required to live in the Islamic Republic²⁴.

Lo sdoppiamento di coscienza abbraccia le circostanze di un mistero iraniano perennemente in bilico tra tradizioni e contaminazioni. Ne sono prova gli usi pronominali (*I/We Should/We Iranians*) testimoni di una provvisorietà linguistica che, prima di ricorrere a una forma unica per riferirsi

²¹ Scrive infatti Moaveni: "*Iran, fountain of my memories [...] had been wiped away, replaced by the Islamic Republic. Of course until that moment, had someone asked me, I would not have admitted to living most of my life under the spell of nostalgia, an emotion that disguises itself as healthy patriotism or a fondness for Iranian classical music or a hundred other feelings that are sincerely experienced as something else*". Moaveni, 2005, p. 44.

²² Mozaffari fa cenno alla distinzione stilistica peculiare della prosa di Moaveni riassumendola in "*contextual information*". Mozaffari, 2006, p. 521.

²³ In relazione allo sguardo occidentale e al conflitto che esso genera per urgenza di riconoscimento, si legga la dichiarazione della fotoreporter Newsha Tawakolian in un'intervista firmata da Moaveni: "*'When we're stuck on getting the West to understand Iran, our work remains on the surface,' [...] 'I want to tell Iranians' story to Iranians themselves, this is where I can challenge myself and go deeper into the more complicated layers'*". Moaveni, 2013.

²⁴ Moaveni, 2005, p. 50.

indistintamente al plurale/collettivo iraniano o americano, distingue tra un persiano d'infanzia e un inglese di formazione politica:

In truth, the language I was speaking directed my reference points, invoking a set of experiences and accompanying beliefs particular to an American or an Iranian context. In Farsi, the kitchen-table politics of my childhood rumbled quietly in the back of my mind; in English, the countless tracts of philosophy and political science I had absorbed as a student. Depending on what I did on a given evening, the company I kept and what I ate for dinner, I could spend the night dreaming in either language²⁵.

I tentativi di prestito culturale e linguistico – che Wagenknecht preferisce definire “*something that is both displacing and liberating*” (Wagenknecht, 2015, 80) – sono mossi, allora, in parte dalle rassicurazioni dell'educazione americana, in parte da elusività proprie del linguaggio persiano: “*American culture is incredibly forthright. [...] Iranian culture, and Farsi, the language, is really evasive; it has all these rituals and cues and formalities in how people deal with one another*”²⁶.

Lo sguardo puntato da Moaveni tanto sulle falle della politica riformista iraniana, quanto sul proprio arrancare tra i segni di una rivolta culturale giovanile sempre più fuori controllo, si concentra poi su ritratti femminili emblematici del dualismo tra tradizione ed emulazione occidentale. I segni degli interventi di chirurgia estetica nascosti sotto i veli scoprono paranoie e urgenze di riconoscimento identitario.

L'autrice si trova presto coinvolta in un colpo di Stato silenzioso, sollevato da una moda “*as if*”, ovvero da licenze d'abbigliamento e dibattiti intellettuali “*to negotiate, bargain, strategize, resist, or develop alternative ways of seeing and being in the world*” (Hegland, 2009, 48). Tenta allora di fare degli avvicendamenti politici e delle sommosse giovanili la testimonianza di una coesione dal basso, dove il *dress-code* e le ansie di perfezionamento estetico partecipano attivamente al conflitto sociale.

Viene però contestato a Moaveni d'aver indagato la condizione femminile iraniana quasi esclusivamente all'interno dei ceti medio-alti: nel suo lavoro si coglie l'ombra di uno scenario omologato o, forse, si imporrebbe il dovere di precisare le finalità dell'ossessione cosmetica negli ambienti benestanti iraniani, più conformi a seguire le tendenze commerciali che non a prendere parte a una resistenza collettiva²⁷.

²⁵ *Ibidem*, p. 52.

²⁶ Lumsden, 2005. Moaveni chiarisce tale distinzione tra le due lingue anche all'interno del *memoir*: “*It was as though the soft, soap-opera lighting of English had been switched off, and replaced by the harsh, fluorescent glare of Farsi. I realized that lots of flimsy, disingenuous things I said in English [...] were codes*”. Moaveni, 2005, p. 68.

²⁷ Dichiaro in proposito l'autrice: “*It's not explicit, ever, but the emphasis on covering and the hidden and forbidden was sexualizing because everyone was very preoccupied with that. Nothing about how you conduct your private life is at all apparent from the way you look to everyone else. Evasiveness, privacy and eroticization all came together in the post-revolutionary culture*”. Lumsden, 2005.

L'autrice ne ricava nondimeno uno tra i passaggi più persuasivi del *memoir*: viene scandagliata una cultura iraniana del camuffamento, dove la risposta alle chiusure strutturali del sistema politico-religioso si colloca sul confine tra osservanza e secolarizzazione. Una condizione che l'autrice fa emergere esaminando l'ottusità di alcuni riformisti e la promiscuità giovanile.

Quella cui Moaveni si riferisce con “*the culture of the revolution*” (Moaveni, 2005, 76) si compone nello specifico di atti ordinari e controversi, tra cui siglare matrimoni temporanei secondo il precetto sciita. La cronaca politica, mediata da una prosa asciutta e aperture più intime, trasmette il volto sempre più frammentato della Repubblica Islamica, che non potrebbe definirsi diversamente da un mosaico di sotterfugi.

L'autrice prende parte a feste private di cui solo qualche anno prima sarebbe stata negata l'esistenza in Iran, e ciò non scansa la percezione di un malessere diffuso, di un'incomunicabilità tra regole pubbliche e ritrovi clandestini, tra abusi d'alcol e donne che indossano il *manteau*²⁸:

[...] a cultural rebellion waged indoors against the regime's rigid codes of behavior. Those codes banned young men and women from interacting casually together [...]. When they were finally permitted a few free hours in each other's company, they scarcely knew what to do, or how to behave²⁹.

La scelta di investigare anche attraverso commenti provocatori un'era di ribellioni al chiuso si connota di espressioni e lessici ricorrenti tra cui “*disorientation*”, “*guilty*” e “*hyphenated*”, che ribadiscono la dote faticosamente binazionale di Moaveni. L'evasione ricercata nelle serie tv americane si affianca al bisogno crescente di possedere una lingua persiana che si confermi come immaginario affettivo:

Now that I had met actually existing Iran, the Iran of the Islamic Republic, the question of Iranian identity had become infinitely more complex. [...] We had Iranian identities, but they were formed by our memories and the Farsi-speaking parts of our soul – the part that responded, with years of accumulated references, when someone said “love” to us in Farsi, our first language of affection. But we could not navigate the Tehran of today, or share in the collective consciousness of the Iranians who never left³⁰.

²⁸ Per *manteau* si intende una sopravveste o mantello adottato dalle donne iraniane dopo la Rivoluzione. Esso è quindi distinto dal più comune *rūsāri*, ossia un foulard o copricapo, da considerarsi a sua volta differente dall'*hijāb*. Per quest'ultimo, infatti, ci si riferisce generalmente al velo legato sotto la gola e associato all'altrettanto noto *čādor* (*chādor*, *chador*) o vestito tradizionale, che copre il capo e il corpo rimanendo in buona parte in uso nelle zone rurali, come tra coloro che mostrano di aderire all'ortodossia islamica. In particolare, precisa Vercellin: “[...] il *chādor* tradizionalmente usato dalle donne dell'altipiano iranico nulla ha a che spartire con il *rūsāri* (esattamente ‘copricapo’, ‘copritesta’) imposto dal regime della Repubblica islamica dell'Iran e poi diffuso anche in altre zone [...]”. Vercellin, 2002, p. 170. Riguardo le disquisizioni relative al velo come epitome di oppressione si legga anche Vercellin, 2000, pp. 108-109. Per ulteriori approfondimenti sulle origini e gli usi del velo, così come per un glossario comprensivo delle varie tradizioni islamiche, si rimanda infine ad Amer, 2014.

²⁹ Moaveni, 2005, p. 83.

³⁰ *Ibidem*, p. 86.

Poco oltre, Moaveni racchiude la propria difficoltà d'autodefinizione negli usi incerti di un "*Kitchen Farsi*"³¹: una demarcazione linguistica ibrida, un altro prodotto delle dissimulazioni e dei contrasti di un Paese che la scrittrice non esita a riconoscere come malato³². Dagli appunti sui riti mondani della gioventù iraniana a cavallo tra due secoli e sull'atteggiamento dei *mullā* dissidenti, intervistati nella città santa di Qom, emerge il quadro di un naufragio spirituale e pubblico. È, da un lato, una cronaca che rivela tentativi di aggirare le censure³³, dall'altro, il disvelamento di traumi e mascheramenti personali e collettivi.

La volontà di spiegare e svolgere, più che di abbellire letterariamente, fotografa le finzioni di una società che vorrebbe muoversi all'insegna del cambiamento ma, al pari dell'identità in diaspora, resta sospesa tra osservanza e progressismo³⁴:

Back in California, fasters were rare – apart from the occasional old lady or depressive middle-aged woman, the community conveniently forgot Ramadan existed. But I assumed this was a Westernized diaspora habit and had resolved to fast, naively expecting to spend the month in harmony with the daily rhythm of the millions of Iranians around me. [...] But then I began to notice that Iranians of all walks of life, of all levels of education, were sneaking sips and bites during daylight hours. [...] The ratio of non-fasters to fasters was like 6:1. When I realized this, my resolve faltered. What was wrong with this place? Everything was inverted. Observing Ramadan was in bad taste, the revolutionary class (champions of the *mustazafin*, the oppressed) lived in white-columned mansions, and young people planned raves in chat rooms. [...] It was one of those many ways in which Iranian society was evolving from the bottom up, becoming more sophisticated and progressive, while the mullahs on top remained exactly the same³⁵.

Moaveni raccoglie testimonianze e interviste esercitando un persiano affinato da poche occasioni di dialogo: all'incertezza linguistica, dovuta anche a un insegnamento familiare mancato, fanno eco le disgregazioni interne ed esterne a una generazione iraniana che, analogamente a quella diasporica, fa i conti con la propria dispersione identitaria. Condizione, quest'ultima, che ricalca quel flusso o "*permanent displacement*" (Wisker, 2006, 92) in cui si dispiega, come segnalato, il senso di una diaspora senza meta finale.

³¹ Per tale espressione si rimanda al paragrafo 2.4 del capitolo secondo.

³² Moaveni sceglie non a caso "*My country is sick*" quale titolo del quarto capitolo, incentrato sull'esame dell'ufficialità islamica iraniana, in contrasto con le spinte modernizzatrici dei costumi e delle classi maggiormente secolarizzate. Moaveni, 2005, p. 93.

³³ A riguardo Grassian distingue tra valutazioni fortemente influenzate dall'ottica occidentale, quali il caso Azar Nafisi, e il taglio giornalistico di Moaveni, analizzato in termini di maggiore coerenza investigativa: "[...] *unlike Nafisi, Moaveni gives Iranian agency by explaining how they learn to bypass censorship [...] This is where Moaveni's status as an investigative journalist (as compared to a literary critic) helps her provide the reader with a more accurate and comprehensive depiction of Iran. As a journalist, Moaveni is more objective than Nafisi*". Grassian, 2013, p. 113.

³⁴ Scrive Barthes intorno al tema fotografico del rivelare ciò che è sommerso e del mascheramento che connota la contingenza dell'immagine: "[...] la Foto è come un teatro primitivo, come un Quadro Vivente [...] lo shock fotografico consiste non tanto nel traumatizzare quanto piuttosto nel rivelare ciò che era così ben nascosto [...]. Dal momento che ogni foto è contingente, la Fotografia può significare solo assumendo una maschera. Questa è la parola che giustamente Calvino usa per designare ciò che fa d'un volto il prodotto di una società e della sua storia". Barthes, 1980, pp. 33-35.

³⁵ Moaveni, 2005, pp. 103-105.

Si frappongono demonizzazioni e accuse che in California fanno indiscriminatamente coincidere l'Iran con la patria degli attentati suicidi e a Teheran contestano chi, come la stessa autrice, non ha preso parte ai maggiori conflitti storici e, per questo, non potrà mai arrogarsi un diritto di autenticità³⁶.

Se, infatti, è merito riconosciuto a Moaveni d'essersi calata temporaneamente in alcune lotte ordinarie e professionali, la lunga assenza da eventi nodali della storia iraniana è riletta invece come vuoto d'attivismo, fino alla negazione di un portato comune di idee ed esperienza³⁷. All'etichetta di una diaspora iraniana additata a fuga di comodo replica però quello stesso giornalismo d'inchiesta, che contribuisce a far luce su un sé pubblico e privato in transito tra sopravvivenza e resistenza, tra espropri e nuove memorie culturali. Tornano le divisioni di un'identità al medesimo tempo iraniana e americana, senza sapere quale porzione sia meglio definita interiormente e quale sia invece la più esteriore.

Disincanti e contraddizioni si sfidano nella metafora di una partita di backgammon, dove l'esito e la qualità del gioco dipendono da percentuali di fortuna e capacità. L'identità è allora una dinamica sempre più di finzione in cui i ruoli si rimescolano alle spalle di interrogativi senza risposta:

I thought of my family in California [...]. What if they woke up one day, and decided they were really American? Even if they felt it with all the force of their being, did that mean Americans would suddenly stop considering them foreigners? Maybe, identity, to an extent, was an interior condition. But wasn't it also in the eye of the beholder? It seemed delusional to go about convinced you were a peacock, when everyone treated you like a bear. The contradiction bounced around my head. What percentage of identity was exterior, what percentage self-defined? Was it sixty-forty, like a game of backgammon, sixty percent luck, forty percent skill³⁸?

Alle dissociazioni di un sé con cui venire a patti si contrappone nuovamente un'atmosfera politica che, alla vigilia delle elezioni presidenziali nel 2001, pur premiando lo sforzo riformista di Khātāmī, riconferma l'oscillazione tra il controllo integralista degli organi giudiziari e le rinnovate ambizioni democratiche.

È la replica di una schizofrenia pubblica che rimanda anche alla biografia dell'autrice, divisa tra un immaginario laico assorbito dal padre e una spiritualità mai definitiva per parte di madre: la

³⁶ “*You don't know what we endured. So don't show up here and start calling yourself Iranian*” è una tra le contestazioni rivolte dall'amico fotoreporter Dariush e riportate dall'autrice quasi per volerne placare l'irruenza. Moaveni, *Lipstick Jihad*, cit., p. 108. Lo stesso capo d'accusa si ripete in termini più marcatamente identitari anche per voce di Reza, un amico schierato contro la fascinazione occidentale: “*‘You're Iranian in a superficial way,’ he said one day [...]. ‘You come across warm, but your affective nature is really Western. Eastern affection involves generosity with time’*”. *Ibidem*, p. 115.

³⁷ Intorno al tema dell'assenza dalle ferite della Rivoluzione e di un non nascosto status di benessere socio-economico, Motlagh aggiunge: “*In lieu of the homecoming she anticipates, Moaveni is given her comeuppance, and told by her peers in Iran that she can never truly be one of them: she has missed the defining experiences of her generation in Iran by sitting out the revolution's aftermath in the comfort of her American exile*”. Motlagh, 2008, p. 30.

³⁸ Moaveni, 2005, p. 115.

convivenza tra i ruoli si rivela più volte inverosimile e la politica, come la società, si fa specchio di una condizione interiore travagliata.

L'“essere a metà” e “straniera” di Moaveni ribadisce allora il compito della narrazione come osservatorio del sé, oltre che di un sistema iraniano prossimo a sfaldarsi tra le ondate diasporiche e il declino dell'ideale rivoluzionario³⁹. Nel momento in cui l'autrice confessa la duplicità dell'essere “*partly American*” e “*Iranian from America*”⁴⁰ coinvolge una reciprocità d'influenze, dettata dall'aver assorbito tensioni di *Iranianness* e *Americanness* entrambe come native⁴¹.

A sei mesi dall'arrivo in Iran, immagine pubblica e privata si scontrano così ripetutamente con l'affiliazione a un'egemonia⁴² americana di largo consenso e la difesa di una differenza diasporica “*driven by guilt for having left, or by traumatic, early encounters with the regime, or by some nostalgic loyalty to the monarchy*” (Moaveni, 2005, 142).

Il resoconto degli arresti giovanili a Teheran continua inoltre a fornire l'occasione per provare l'inattualità di un compromesso tra la linea dura degli assoluti teocratici e le propensioni libertarie del riformismo al governo. “*From the outside, this makes it look as though Iran is a society divided*” ribadisce Moaveni a distanza di qualche anno: “*a battle raging between the religious and the louche, latte-drinking westernised middle class. [...] This is more a bitter contest for power among the regime's political elites than any genuine social divide*” (Moaveni, 2014).

Sempre nei panni di “*Iranian from America*”, l'autrice si concede però un giudizio sul ritratto statico dell'Iran trasmesso da molti espatriati. Una convinzione che contrasta con una realtà afflitta da malesseri atavici, ma rivitalizzata dalla resistenza di un'ampia parte della popolazione stanca di privazioni. Moaveni se ne fa portavoce, mentre accusa la diaspora d'aver contribuito a rafforzare la costruzione esotica dell'Iran a favore di un'occidentalizzazione (*Westernization/Westoxication*) ottusamente salvifica:

³⁹ Scrive difatti Moaveni, ponendo alternativamente l'accento sul proprio rapporto con il regime iraniano, sull'esperienza della diaspora e la ridiscussione del significato di patriottismo: “*The cat-shaped country my father taught me to draw was our Iran – secular and proud – not the Islamic Republic, and the sanctity of that distinction was the foundation of our lives in the diaspora. Why else would we choose to be strangers in American and European cities? There was something bigger at stake than patriotism – the desire to live freely. In honor of this value, the diaspora had abandoned Iran*”. *Ibidem*, p. 133.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 136 e 142. Karim mostra inoltre esempi di scrittura diasporica, perlopiù poetica, tendenti allo sconforto, o già espressione di uno stato di *outsiderness*. Esso viene ritradotto in termini di rimozione dall'Iran e assimilazione incompleta in America. Ciò è particolarmente evidente nei saggi e *memoirs* di quella generazione nata o cresciuta in America cui fa capo, tra le altre, anche Moaveni. Karim, 2008a, p. 112.

⁴¹ Moaveni riferisce, in particolare, di un'alterazione o sproporzione per picchi di identità iraniana e/o americana, dipendenti dalle scelte della sfera privata e dal paradosso per cui la consapevolezza americana chiarisce la coscienza del sé iraniano. Moaveni, 2005, p. 136.

⁴² Si fa qui cenno alla definizione gramsciana di egemonia fornita da Said in relazione a un'influenza culturale di dominio occidentale, responsabile del retaggio orientalista: “[...] *the form of this cultural leadership is what Gramsci has identified as hegemony, an indispensable concept for any understanding of cultural life in the industrial West. It is hegemony, or rather the result of cultural hegemony at work, that gives Orientalism the durability and the strength I have been speaking about so far*”. Said, 2003, p. 7.

Was Iran not already considered exotic enough in America and Europe? Why were Iranians, who knew better, producing art that made Iran seem like Saudi Arabia, a place where women actually were covered in black all the time?

In California and New York this dated, self-serving vision was irritating, but in Tehran it infuriated me, because it ignored all the vibrant, important ways Iran was changing⁴³.

D'altro canto, la scrittrice non può fare a meno di confessare una sensazione asfittica estesa e confermata da un alto livello di depressione tra le donne iraniane, soggette a restrizioni che riconvocano l'obbligatorietà del velo⁴⁴. Si coglie quasi il raffronto tra la condizione femminile iraniana e quella di chi è indotto all'esilio: sono entrambi stati di confinamento, che vedono opporsi chi resta a chi si distacca e retrocede nella cosiddetta "tribù" delle diaspore.

Moaveni mette in luce allora un senso astratto di devozione a una patria/nazione iraniana investigata nelle sue crepe più profonde, eppure soggetta al senso di colpa diasporico:

The way I had learned to conceive of the Iranian nation, of devotion to homeland, was, after many months, still abstract. [...] I felt some of the guilt of belonging to the diaspora, to the tribe who left, recede. Through living there, through seeing all the complexity that went into people's decisions to stay or leave, I was learning not to judge so harshly myself or others [...]⁴⁵.

Si affianca la ricerca di una condizione temporanea diversa dall'isolamento e da uno stato di separazione con cui viene a coincidere anche l'inclinazione nostalgica che, da postmemoria⁴⁶ di una Rivoluzione mai partecipata, si riavvolge attorno a un desiderio incompiuto di identificazione. Nel caos di discussioni e azioni di dissidenza, la resistenza privata più efficace parte soltanto dalla riscrittura del mito del ritorno e del suo vocabolario persiano, del suo essere soggetto alle memorie di un sé preda di idealizzazioni ed estraneità ripartite tra passato e presente:

I had believed smells were the keys that unlocked memory, uniquely able to transport you back to some distant point in the past, in a heady flash. Words, I thought, exerted their powers more subtly, working through the layers of consciousness over time. But when I heard the word *aziz*, that endearment woven into the fabric of my childhood, which I had heard thousands of times, in the voices of those who loved me first and best, I melted like a cat picked up by the scruff of its neck⁴⁷.

⁴³ Moaveni, 2005, p. 143.

⁴⁴ Più avanti Moaveni, con chiari riferimenti al mascheramento teatrale, prende posizione sul velo assunto a emblema di un insuccesso strutturale e di una più volte nominata "culture of lies" iraniana: "It was the symbol of how everything had gone horribly wrong. [...] Mandatory veiling crushed women's ability to express themselves, therefore denying them a basic human right". *Ibidem*, p. 170.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 167.

⁴⁶ Come si è visto, in accordo con Hirsch, *postmemory* è quel bagaglio ereditato di memorie e, con esse, di immagini, storie e comportamenti che legittimano l'esperienza di un vissuto storico mancato. Hirsch, 2008, pp. 108-128.

⁴⁷ Moaveni, 2005, p. 194.

Tra strascichi di ricordi e metafore (“*the fabric of my childhood*”) sempre più rappresentative di un’adesione dimezzata alla patria iraniana, spicca l’ironia di Moaveni verso l’amico Siamak nei panni del perfetto “*Mr Hyphen*”: “*Someone who had lived this cleft between two worlds, who understood what divided me, because the same forces tugged and pulled on him, too*” (Moaveni, 2005, 197).

L’accento provocatorio posto sull’interpretazione di un ruolo ambiguo, proprio di chi vive sul doppio confine diasporico, si iscrive nel solco di valutazioni più radicali sulle derive della Rivoluzione Iraniana in un presente che continua a fiaccare nel terrore le aspettative popolari.

Moaveni riferisce, in particolare, di un episodio di protesta degli studenti per le strade di Teheran: al loro grido contro l’anti-riformismo della Guida Suprema Khāmeneī, segue un pestaggio che la vede coinvolta in prima persona. La ricollocazione letteraria di quella memoria traumatica interviene a sospenderne per poco il caos e l’effetto tragico si smorza nella descrizione dell’aria di neve calata sulla città⁴⁸.

La sovrapposizione di un immaginario sensoriale alla durezza del ricordo dell’evento di cronaca declina pienamente il processo di drammatizzazione: all’indagine contestuale, che mette ordine tra le memorie, si sostituisce una strategia di rappresentazione introspettiva, che ne trasforma gli atti in processo reminiscenze (*performative turn*⁴⁹).

Allo stesso tempo, l’autrice anticipa l’atmosfera rarefatta che precede il suo rientro negli Usa, uno stato nuovamente transitorio e presto convertito in “*Western alienation*”⁵⁰. Si manifesta l’immagine di un intero composto da due unità o isole di un sé alternativamente disfatto e ricongiunto: “[...] *I now realized that I would perpetually exist in each world feeling the tug of the other [...] a perpetual reminder of the truth, that I was a whole, but composed of both*” (Moaveni, 2005, 243).

Tra quelle che l’autrice definisce schegge di vero sé, proprie dell’itinerario incompiuto tra due mondi, si manifestano le confusioni di una memoria personale e collettiva ripartita tra esilio e patria. Il senso di casa può allora meglio consistere in frammenti delle stesse memorie e di prestiti

⁴⁸ In accordo con De Certeau, ciò può essere riletto nel segno della natura ricreativa della memoria che muove a un’alterazione o trasgressione: “La memoria media delle trasformazioni spaziali. Attraverso il «momento opportuno» (*kairos*) provoca una frattura instauratrice. Come gli uccelli che depongono le uova solo nel nido di altra specie, la memoria genera qualcosa in un luogo che non le è proprio. [...] La sua mobilitazione è indissociabile da un’alterazione. Non solo, ma la sua forza di intervento la trae dalla sua capacità di essere alterata – spostabile, mobile, senza luogo fisso”. De Certeau, 2010, pp. 135-136.

⁴⁹ Concetto, come già trattato, ripreso da Neumann che associa all’atto del ricordare un sistema di segni in costante trasformazione. Neumann, 2007, pp. 305-322.

⁵⁰ Naghibi approfondisce, a riguardo, il senso di estraneità derivante dalla pulsione caratteristica dell’esule verso un ideale di casa e patria mai disgiunto dai traumi: “*It is thus Moaveni’s ‘rootless nostalgia’ and postmemory that propels her ‘home’. The ideas of ‘going home’ to a place mostly foreign to her is an example of the ways in which the conditions of exile, of a persistent longing to return to the home country, are conjoined with the effects of trauma [...]*”. Naghibi, 2009, pp. 79-91.

ideali che, come dei ritagli assemblati, ricompongono un insieme che riunisce passato e proiezioni future:

We were all displaced, whether internally, on the streets of Tehran, captives in living rooms, strangers in our own country, or externally, in exile, sitting in this New York bar, foreigners in a foreign country, at home together. At least for now, there would be no revolution that returned Iran to us, and we would remain adrift. But the bridge between Iran and the past, Iran and the future, between exile and homeland, existed at these tables – in kitchens, in bars, in Tehran or Manhattan – where we forgot about the world outside. Iran had been disfigured, and we carried its scraps in our pockets, and when we assembled, we laid them out, and were home⁵¹.

Nell'Iran dagli obiettivi democratici mancati e dalle stravaganze clandestine Moaveni rintraccia, in definitiva, una maternità linguistica e culturale scompaginata che apre a una nuova opportunità di ritorno solo alla fine del 2005, in occasione delle elezioni presidenziali che decretano l'ascesa al potere di Maḥmūd Aḥmadīnejād.

Il passaggio al secondo *memoir* di cronaca pubblica e privata – *Honeymoon in Tehran. Two Years of Love and Danger in Iran* (2009) – non tace il riproporsi di un senso d'alienazione, ma lo iscrive nel futuro ancora più incerto di un Paese frenato da un senso d'assedio e di decadenza morale. Inflazione e disoccupazione determinano un allarme sociale cui si accompagnano politiche di austerità che accrescono i guasti di una "cultura della menzogna".

Ogni maschera indossata di fronte alle milizie volontarie e ai delegati governativi replica i raccordi difficili tra cultura *underground* e aspirazioni liberali. Ne fanno le spese anche coloro che vivono in diaspora e sono bersaglio di sospetti e pregiudizi ribaditi, che innescano atteggiamenti di rifiuto verso le proprie origini o, viceversa, di chiusura preventiva:

The exiles in America also had the fraught history of Iranian-U.S. relations to contend with; the fresh memories of the hostage crisis meant most Americans associated Iran with hysterical violence. Iranian Americans often coped with this by either distancing themselves from their background or retreating into it defensively⁵².

Moaveni prosegue a indagare la crisi in Iran passando attraverso episodi quotidiani di irruzione della polizia nei locali, ma anche esplorando il confine tra aspettative e realtà di un popolo sempre più diviso tra progressismo e rassegnazione, quel "*mix of insecurity, ambivalence toward the United States, and an embarrassed sense of decline*" (Moaveni, 2009, 107). Alla chiusura di un quotidiano di orientamento riformista fanno eco propagande nazionaliste che sostengono il programma nucleare ed emettono sentenze di morte per atti di dissidenza.

⁵¹ Moaveni, 2005, p. 246.

⁵² Moaveni, 2009, p. 70.

Dalla contestazione mossa inizialmente a Rafsanjānī – candidato rivale di Aḥmadīnejād alle elezioni presidenziali nel 2005 – colpevole di aver alimentato false speranze di liberalismo gettando briciole al popolo iraniano, Moaveni estende la critica a un Paese che non concede uguali opportunità di ripresa a tutti gli strati sociali. Quando decide di trasferirsi a Teheran con il compagno Arash e si scopre incinta, la scrittrice sperimenta una condizione maggiormente in bilico tra la difesa della sfera affettiva e il dovere professionale di restituire una cronaca fedele, che non ometta i dettagli degli abusi nel consumo pubblico di alcol.

È ribadito un intento di decifrazione della realtà inizialmente basato anche sulle garanzie offerte da un passaporto americano, ciononostante, Moaveni è costretta ad affrontare l'invasione delle censure provando su di sé gli effetti dell'anonimato che la Repubblica Islamica continua ad assegnare al ruolo femminile:

[...] I ceased being an observer, a single, privileged, peripatetic social anthropologist who was protected from Iranian reality by her American passport and career. I suddenly glimpsed reality from the vantage of a nameless, faceless Iranian woman susceptible to the vagaries of her society, and my skin turned cold with anxiety. These were not the most romantic preludes to thoughts of marriage, but there were limits to living in Tehran as if it were Manhattan⁵³.

La volontà di un consolidamento professionale e identitario convive nell'autrice con le prove di fuga immaginaria in un giardino persiano riletto a *tòpos* consolatorio – “*a way of reconnecting with the homeland*” (Wagenknecht, 2015, 180) – in risposta alla vergogna sociale subita per la propria gravidanza fuori dal matrimonio.

Seguono ostacoli burocratico-religiosi (tra cui la difficoltà a ottenere una licenza matrimoniale), impiegati anche come variazione del ritmo narrativo, accanto a più lente riflessioni, che avvalorano il doppio registro interiore e investigativo del *memoir*. Si rafforza la tensione propria dell'esperienza diasporica a riscrivere o ritradurre quanto osservato attraverso una ribadita prospettiva bifocale: “*Like most people who live between two cultures, I had grown accustomed to constantly translating and explaining my feelings to someone who could not relate*” (Moaveni, 2009, 131).

È nello specifico il rito matrimoniale – che in Iran prevede almeno tre tentativi da parte del promesso sposo, prima di ottenere il consenso della prescelta – a fornire a Moaveni uno tra gli argomenti principali di raffronto tra l'ossessione iraniana per l'esibizione di uno status e la commercializzazione statunitense.

La constatazione delle ipocrisie di un regime, che vieta il canto femminile in contesti pubblici ed è anche per questo fatto oggetto di satira sociale, si muove al passo con riflessioni di respiro più ampio; si acuisce, in particolare, il conflitto latente tra propositi personali (“*sense of self*”) e

⁵³ *Ibid.*, p. 124.

aspettative generazionali (“*family’s expectations*”), entrambi mediati dalla tendenza diffusa a consultare un terapeuta per conciliare volontà di carriera e richieste familiari (Moaveni, 2009, 189).

Al contempo, le vicende politiche si fanno pressanti nel contesto della “missione civilizzatrice” del neo-presidente Aḥmadīnejād, fautore di un’accelerazione di progetti infrastrutturali che non tengono conto dell’allarme lanciato degli economisti. Moaveni si riappropria allora del ruolo di inviata per indagare anche sull’origine delle restrizioni nella storia di Khomeynī e degli eccessi di una *fatwā* che, un anno prima della morte dell’*Āyatollāh*, arriva a sancire la differenza tra strumenti musicali proibiti e leciti.

Inoltre, mentre la forma del *memoir* si fa più dialogica e istruttiva nel rapportarsi al lettore occidentale, anche attraverso l’approfondimento di alcuni riti e usi della lingua persiana⁵⁴, l’autrice rintraccia il filo sospeso della cronaca avviata con *Lipstick Jihad* nei panni di “*foreign correspondent*” e “*overwesternized Iranian*” (Moaveni, 2009, 160, 171). A qualche anno di distanza dal primo viaggio in Iran, torna così a dibattere di perdita e disorientamento imputandoli al vuoto socio-politico incarnato dalla gioventù iraniana.

In essa, generazione allo sbando sotto il controllo della Repubblica Islamica, Moaveni continua a ravvisare lo smarrimento dovuto alle controversie identitarie in cui è rimasta inizialmente invischiata: “*Iranian young people, lost between the domineering Islamic culture of the government and the mindless embrace of western traditions that were equally foreign, lacked an authentic identity to call their own*”⁵⁵.

La condizione mutata con l’assunzione del ruolo di moglie di un iraniano⁵⁶ e l’espressione “*lost between*”, dietro cui si leggono le fluttuazioni del sé privato e collettivo tra i veti della teocrazia e le contaminazioni occidentali, instillano in Moaveni altri dubbi circa l’effettiva comprensione di un Paese che è preda della disoccupazione nazionale e del malcontento popolare. In particolare, l’autrice teme le interferenze della più libera morale americana:

⁵⁴ Ne è prova, ad esempio, la descrizione dell’allestimento del banchetto nuziale in cui la terminologia persiana è di chiaro segno didascalico, come a indicare una simmetria di linguaggio e rito che, una volta appresi, rappresentano un’eredità cui è difficile sottrarsi, pur se cresciuti nell’*enclave* diasporica californiana: “*During the ceremony, the bride and groom sit on a bench before an elaborate array of items laid out on white satin or chiffon. The components are meant to augur good fortune for the couple’s marriage – walnuts for fertility, bread for prosperity, esfand (rue seeds) to ward away the evil eye, and candles, and a mirror to represent the light and energy of the sun. The array has its roots in Zoroastrian tradition, and it accommodates Islam only in that it is situated facing the direction of Mecca*”. *Ibidem*, p. 171. Si osservi, poco oltre, il rimando ugualmente divulgativo all’albero del sicomoro, simbolo inciso sull’amuleto indossato dal re Serse. *Ibid.*, p. 181.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 203.

⁵⁶ Moaveni prende inoltre posizione sulla condizione femminile iraniana al di fuori del vincolo coniugale per ribadire la prigionia di convenzioni, che ancora ne minano la condotta pubblica per sottrazione a quella privata: “*A single woman, in short, requires considerable subterfuge if she is to maintain the delicate pretense of being a respectable daughter living at home with her parents*”. *Ibid.*, p. 204.

When I first began reporting in Iran, I had assumed that my background as an upper-middle class Iranian raised in the West was an obstacle to understanding the country properly. I imagined that, since my views were shaped by people of a similar class background, they were unrepresentative of Iran as a whole. Surely it was only a small minority of society, the affluent denizens of north Tehran, who held secular opinions about government, were open to the West, believed in democracy, and held the regime in contempt. To remedy what I considered a dangerous myopia, I began embracing all that stood in opposition to such a worldview⁵⁷.

I contrasti di una nazione sempre più suddivisa in minoranze dentro e fuori il confine rimodellano la scrittura di Moaveni nel segno di una maggiore connotazione politologica e nell'aspirazione ad afferrare la realtà nella molteplicità dei suoi impulsi contrastanti.

La stessa pluralità di spinte interne ed esterne all'Iran obbliga l'autrice a rielaborare ulteriormente la nostalgia di patria e casa nel senso più definitivo di una rovina dettata da uno spaesamento rivissuto in America e, pertanto, permanente⁵⁸. Mentre l'attitudine nostalgica delle prime generazioni in diaspora si può riassumere nella devozione patriottica e nella ricostruzione di un passato mitico di casa – pur con l'eccezione di chi, come il padre dell'autrice, vi oppone un netto rifiuto – quello delle seconde, cui appartiene Moaveni, si riconferma presa d'atto del trauma (o lutto) di dislocazione/rimozione per il tramite delle memorie personali e collettive⁵⁹.

È un disorientamento che tocca ogni aspetto della relazione tra sfera pubblica e privata, partendo dalla scelta del nome da dare al proprio figlio in arrivo. L'egemonia culturale di un Occidente poco propenso ad adattarsi ai fonemi persiani risolve all'apparenza il problema del nome orientando la decisione verso un compromesso “*easy enough to say*”⁶⁰. Ma, una volta nato colui che riunisce in sé le contese tra due mondi, si ripropone lo scarto tra identità e maschere di una vita iraniana “*under investigation*”:

Arash and I had understood full well that we would be raising our child with two cultures. Having both grown up in Iranian families living in the West, we were familiar with identities anchored in two disparate worlds. But I hadn't realized that really we had three worlds to deal with: the West; fundamentalist, public Iran; and tolerant, inside-the-house Iran. Coping with the gulf between Iranian private and public life was an intricate skill that most adults I knew managed with varying degrees of

⁵⁷ *Ibid.*, p. 213.

⁵⁸ Starobinski precisa come “Prima di aver ricevuto il suo nome medico specializzato, la nostalgia portava un nome più generale: *póthos*, *desiderium* – desiderio. [...] L'etimologia di *desiderium* rinvia, a quanto pare, a *sidus*, cioè all'astro, alla costellazione. Il rimpianto nostalgico è stato così associato all'idea di un «dis-astro», che è assai più di uno spaesamento”. Starobinski, 2014, pp. 295-298.

⁵⁹ Ci si riferisce, pertanto, a due tipi di nostalgia, *restorative* e *reflective*, individuati da Boym tenendo conto della maggiore inclinazione della seconda per una narrazione personale, che non finge di ricostruire un passato mitico di casa. È una tesi in continuità con la definizione di memoria collettiva avanzata da Halbwachs e l'interiorizzazione – già luttuosa – del concetto di nostalgia proposto da Starobinski. Boym trae pertanto una propria visione dell'afflato nostalgico riflessivo non dipendente soltanto da una dislocazione spaziale, ma anche da un mutamento temporale e dal connubio di malinconia (*melancholy*, inconscia) e perdita (*mourning*, lutto). Boym, 2001, pp. 87-88.

⁶⁰ Scrive infatti Moaveni: “*I considered Hourmazd easy enough to say (Hūr, like ‘tour,’ mazd with a short a, like ‘jazz’), but for his generation, such compromises of identity were a natural part of acculturating in the West. [...] Why were Iranians so quick to shape their culture to the West, rather than push the West to adapt?*”. Moaveni, 2009, p. 264.

success. Wearing masks or lying when required, all while keeping you core identity intact, was the daily business of adults who lived in authoritarian societies⁶¹.

A ogni nuova generazione le spartizioni d'identità si potenziano, e ogni atto di convivenza sociale si fa preambolo di camuffamenti riletti da Moaveni come una condanna quotidiana. In essa converge anche il timore che menzogna e falsificazione vengano scambiate per dovere morale da chi fa i primi passi in una società carica di incoerenze. La moda della rinoplastica femminile non cessa di convivere, infatti, con le applicazioni più severe del diritto penale islamico, mentre le proteste giovanili si susseguono tra provvedimenti repressivi ed episodi di corruzione.

Ugualmente si rafforzano le misure restrittive sull'abbigliamento e, con esse, le ossessioni per la segretezza di funzionari governativi interessati a ripulire articoli e interviste da riferimenti poco consoni alla morale islamica. Moaveni non smette di annotare e affrontare in prima linea i dissesti interni al potere coercitivo iraniano degli anni compresi tra 2005 e 2007. Per converso, osserva il risveglio di una coscienza sociale femminile:

Iranian women now saw themselves as individuals who could challenge their families' traditions, whether liberal or conservative, and chart a wholly independent course. [...] the daughters of veiled women learned to veil, the daughters of secular women learned to go bareheaded, and each group was taught to regard the other as, respectively, backward or immoral.

Such attitudes, as you might imagine, were not conducive to peaceful coexistence in a country that comprised religious traditionalists, westernized secularists, and everything in between. [...] There was a perverse pluralism in today's Iran, where the moral weight of the family was removed in questions of religiosity, and young people, all exposed to the same restrictions, grow up freer to choose and change⁶².

Il timore parallelo di una crisi internazionale dei rapporti Iran-Usa nel 2007 si fa largo in una narrazione che non intende mai giocare la carta della vendetta o della vittimizzazione⁶³, ma fa appello alla comprensione del lettore, perché sappia intravedere gli attriti di un sé in cerca di una protezione estesa a famiglia e carriera.

La mancanza di appoggi e la consapevolezza delle proprie dissociazioni sono rese dall'autrice in un segno: mentre muove l'indice lungo le simmetrie di un tappeto persiano, la precisione del gesto perde di incisività verso la fine, dove il tessuto è liso e la trama disfatta: "*That was how I felt, as though the strands of my carefully woven Iran life were unraveling*" (Moaveni, 2009, 292).

⁶¹ *Ibidem*, p. 273.

⁶² *Ibid.*, pp. 281-282.

⁶³ Sul tema della vendetta e della cosiddetta *revenge lit* Moaveni prende posizione distanziandosi da una letteratura che riversa la colpa di tragedie personali sulla storia e sui ruoli sociali di un'intera nazione: "*I focused each day on not taking my situation, the temporary annulment of my career, personally. The instinct that rose up each day from deep inside was to somehow punish those responsible, to blast them with my generalized contempt, to write caustic essays in which I derided them (they had, of course, taken on the abstract, monolithic object status of 'them') as backward, smelly, evil. [...] The fact that I was currently a victim did not mean all women in Iran were suddenly victims*". *Ibid.*, pp. 294-295.

La rappresentazione di uno stereotipo della cultura persiana, il tappeto, simboleggia un intrico sfilacciato quanto l'identità di chi scrive. Da quest'ultima proviene il tentativo di un rifugio postnostalgico nelle parabole Sufi: una riscoperta che rende conto anche del posizionamento vulnerabile di Moaveni nei confronti dell'Islam. La letteratura mistica subentra al *tòpos* del giardino persiano senza coinvolgere la complessità rituale e dottrinale islamica, di cui l'autrice ha approfondito solo alcune consuetudini e contestato le gerarchie di potere.

Quel che muove la ricerca spirituale è piuttosto una sensazione perenne di annebbiamento in quell'Iran scelto in un primo tempo come casa, ma abbandonato per un trasferimento definitivo in Inghilterra. Quando l'opportunità di una terza vita in Europa sembra farsi concreta, l'autrice non esita però a sovrapporre a quella rete sociale di sotterfugi – “*culture of lies*” – patita a lungo come sopraffazione- i primi rimpianti per la realtà più distintamente persiana di legami familiari o “*culture of proximity*” (Moaveni, 2009, 314).

La ricerca di un'altra prossimità e l'aspirazione alla stabilità vengono però a coincidere con la costante di una ricollocazione imperfetta: la cura delle relazioni appresa in Iran sfuma, infatti, nel quartiere multietnico inglese di Kilburn, dove si verificano episodi di razzismo e si ripropone il confinamento sociale delle donne velate.

La disillusione della vita londinese emerge nello sguardo di chi scruta con sarcasmo nell'apparenza di famiglie immigrate “*afraid of what might happen if the godless ways of the secular West permeated their lives*”⁶⁴. Tra loro Moaveni constata la replica di un'atmosfera soffocante, che smonta in parte l'icona della tolleranza occidentale. Eppure, il disagio si risolve in una convivenza meno straniente di una realtà iraniana “*between extraordinary brutality, commonplace routine, and unexpected, fleeting instances of real openness*”⁶⁵ (Moaveni, 2009, 321).

Quella liberale ambivalenza, che orienta il diritto di cronaca politica e privata, non consente più a Moaveni di celebrare un modello ideale, costringe piuttosto a fare i conti con una maternità isolata. L'assenza di radici e l'alternanza tra senso di gratitudine e di marginalizzazione abbraccia l'esilio europeo come meta finale di una fuga volontaria dall'Iran del ritorno:

I had spent nearly a decade living in one place and pining for others, utterly perplexed over where I truly belonged, what place would make me truly happy. I realized, that day, the astonishingly simple truth was that I needed to stop thinking about where I might achieve mythical, perfect happiness and just choose to live in a country that did not make me crazy. This would probably not be the place

⁶⁴ *Ibid.*, p. 323. Poco prima, Moaveni scrive in merito recuperando un immaginario filmico collaudato: “*From short holidays and my British friends' accounts, I knew it was grandly beautiful, ethnically varied, and one of the most vibrant cities in Europe. I imagined that our neighbors would resemble the cast of Love Actually, the local Indian restaurant would serve delectable curries, and we would spend leisurely afternoons with our new friends at the local pub discussing Ian McEwan*”. *Ibid.*, p. 321.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 320.

where I felt most at home, the most comfortable, or the most loved. But no matter, because that place, Iran, also denied me balance⁶⁶.

La ricerca di un bilanciamento tra le porzioni di identità coincide con un'appartenenza itinerante e una coscienza doppia⁶⁷. Nello stesso sdoppiamento rivive però l'utopia di un popolo e di un sé riuniti, “[...] *a fantasy that all exiles indulge in, and perhaps the only recourse is the refuge Iranians have sought for centuries: literature*” (Moaveni, 2009, 334). Il mito del ritorno è allora riscritto come amalgama e insieme disseminazione identitaria nei versi dei poeti-eroi nazionali: “*a place to retreat from the uncertainty of the present*”⁶⁸.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 332.

⁶⁷ Karim meglio definisce questa condizione quale “*‘kaleidoscope effect’ of Iranian-American experience*”. Karim, 2015, p. 104.

⁶⁸ *Ivi.* In proposito, Safran individua nel mito del ritorno anche un motivo di solidarietà diasporica, laddove la religione non può compensare i vuoti derivanti da una mancata coesione familiare e sociale: “[...] *the myth of return serves to solidify ethnic consciousness and solidarity when religion can no longer do so, when the cohesiveness of the local community is loosened, and when the family is threatened with disintegration*”. Safran, 1991, p. 91.

3.3 La sdrammatizzazione del sé secondo Firoozeh Dumas

Nella cronaca mista ad autobiografia di Moaveni, dove il *memoir* è sia scenario geopolitico di relazioni riscritte tra Iran e America, sia un genere portatore di una revisione identitaria, si replica l'opposizione di *here/there*: un conflitto di natura diasporica proprio delle narrative del ritorno, in continuità con il dibattito postcoloniale sugli slittamenti tra centro e periferia.

Sono gli antagonismi di una scena scandita da un'autorità di giudizio demandato più volte all'Occidente e impersonato da un lettore o da una comunità ideale, di contro a una passività orientale incorporata all'alterità femminile: "*The West is the actor, the Orient a passive reactor. The West is the spectator, the judge and jury, of every facet of Oriental behaviour*" (Said, 2003, 109).

Tuttavia, il processo descrittivo che rielabora memorie e convenzioni consente di individuare talvolta tracce di una "*counter-memory*"⁶⁹ di resistenza ai discorsi ufficiali e agli schematismi di dominio e subalternità. In particolare, attraverso le valenze soggettive (*subjectivation*) e selettive caratteristiche del *memoir* si rinnova uno spazio critico intermedio tra narrato personale e autenticità di una storia⁷⁰.

Il successo mondiale dei diari memorialistici di Firoozeh Dumas riflette la combinazione ibrida di rimemorazione e contro-memoria nell'avvicendamento di quadri famigliari da cui si affranca un sé nuovamente contrario alle cosiddette letterature di oppressione. Se ne trova traccia dapprima in *Funny in Farsi. A Memoir of Growing Up Iranian in America* (2003), poi in *Laughing Without an Accent. Adventures of a Global Citizen* (2008).

L'intento di Dumas si decifra già in una lettera aperta al lettore dalle prime righe di *Funny in Farsi*, significativamente "*one of the top-selling in Iran*" (Dumas, 2004b) a un anno dall'uscita del libro. L'autodichiarazione che precede la storia fa di quest'ultima una "*collection of humorous stories [...] really about shared humanity*" (Dumas, 2004a) ribadendo i giri di censura cui il testo viene sottoposto in Iran prima d'essere divulgato ufficialmente⁷¹. L'autrice si sente allora costretta anche a una postfazione, che fa appello allo stesso lettore cui, poco prima, ha ironicamente offerto la

⁶⁹ A conferma, D'Haen sostiene in chiave più contestualmente postcoloniale: "La contro-memoria postcoloniale cerca, quindi, in un certo senso di 'correggere' la visione del mondo veicolata dalla storia ufficiale e dalla letteratura canonizzata dell'ex madrepatria, in particolare nelle sue relazioni con le ex colonie. Nella sua forma più radicale, l'uso della memoria postcoloniale intende restituire un'autenticità perduta durante il colonialismo". D'Haen, 2007, p. 628. Si ricorda inoltre quanto già riportato in accordo con le tesi di Wagenknecht su una contro-memoria in grado di fare luce su questioni di segno contrario alle narrative dominanti americane. Wagenknecht, 2015, pp. 161-162.

⁷⁰ Precisa a riguardo Whitlock: "*Memoirs bring these always-relational productions and performances into view, personally speaking, and within the confines of individual lives and histories*". Whitlock, 2010, p. 162.

⁷¹ I riferimenti bibliografici ai contributi (*Not so*) *Funny in Farsi* e *Dear Reader*: rimandano a pagine non numerate o di specifica numerazione separata dai capitoli dell'edizione ufficiale di *Funny in Farsi*. Per la loro consultazione, si faccia pertanto riferimento sia al sito che ne riporta i contenuti completi, <http://www.sturgeonenglish.com>, sia al sito personale dell'autrice, www.firoozehdumas.com, in costante aggiornamento. (Dumas, 2004b/a).

tentazione del frutto proibito: “*Anyone who has read Funny in Farsi knows that it is a humorous and gentle memoir about shared humanity and the love of family*” (Dumas, 2004b).

Il coinvolgimento diretto di un interlocutore perlopiù occidentale è il primo motore di una memoria culturale riscritta nel segno dell'autenticità e levità del proprio enunciato. Al lettore viene però chiesto di restituire quel prestito ideale di ricordi, in linea con una condivisione libera delle storie: poco dopo, Dumas precisa l'inclinazione di un racconto “*really about being an outsider*” (Dumas, 2004a).

Il motore narrativo del *memoir* sembra così definire il retaggio diasporico e, al tempo stesso, applicarvi un'intonazione leggera, che prefigura un'assimilazione vantaggiosa e contravviene a un immaginario di prostrazione. È dall'inizio una prospettiva restia a dilungarsi sugli effetti del primo sradicamento vissuto dall'autrice all'età di sette anni da Abadan, nell'Iran sud-occidentale, a Whittier, nella contea di Los Angeles.

La nuova patria americana compare anzi come un perfetto luogo d'accoglienza⁷²: non a caso, la vicenda si avvia nell'era prerivoluzionaria, il che conferma la proiezione di un futuro negli Stati Uniti ancora lontano dai disincanti e, anzi, avamposto felice in termini di educazione e formazione professionale.

È questo il credo inattaccabile che l'autrice riceve dal padre, ingegnere presso la compagnia petrolifera nazionale iraniana e personaggio centrale del *memoir*. Indossati i panni della devozione filiale, Dumas si fa portavoce dei simboli occidentali di una nuova vita:

Having spent several years in Texas and California as a graduate student, my father often spoke about America with the eloquence and wonder normally reserved for a first love. To him, America was a place where anyone, no matter how humble his background, could become an important person. It was a kind and orderly nation full of clean bathrooms, a land where traffic laws were obeyed and where whales jumped through hoops. It was the Promised Land. For me, it was where I could buy more outfits for Barbie⁷³.

La convinzione illusoria per cui a chiunque è concessa un'opportunità in America, terra promessa, veicola un caso inverso rispetto alla narrativa del ritorno in Iran di Moaveni: il sé diasporico conforma la sua prima apparizione ai cliché del consumismo statunitense⁷⁴. Quel che si va

⁷² Precisa in merito Grassian riguardo gli intenti e le tensioni idealiste della scrittura di Dumas: “*One of the reasons for the success of Funny in Farsi may indeed be the way Dumas presents the United States in such flattering and idealistic ways, as a welcoming place for immigrants and as a place to liberate previously oppressed persons like Dumas's family*”. Grassian, 2013, p. 123.

⁷³ Dumas, 2003, pp. 3-4.

⁷⁴ Motlagh, richiamandosi a Mottahedeh, definisce tale prassi un appiattimento pericoloso al punto che: “[...] *the vexed relationship between Iran and the US in terms of such banalities trivializes Iran's plight in the modern world*”. Motlagh, 2008, p. 17. In maniera forse più semplicistica, una volta appurata la smania occidentale per il genere autobiografico femminile, Ramazani liquida invece l'operazione di Dumas ponendo l'accento sulle demarcazioni

delineando è, piuttosto, lo sdoppiamento tra una narrativa di formazione e una sdrammatizzazione connessa sia all'Iran della nascita, sia alle prime esperienze di vita americana.

Seppure il senso di inadeguatezza contraddistingua l'umore generale con cui Dumas fa memoria di sé, il narrato fa emergere anche lo sforzo di rendere conto dell'utopia americana del padre: "*the exotic American landscape*" (Dumas, 2003, 8). Dai primi aneddoti scolastici, che raccontano della sillabazione problematica dei nomi persiani e delle carenze linguistico-culturali della madre, invitata a prendere parte a una lezione, l'autrice crea una strategia di semplificazione umoristica.

In comune con Moaveni, invece, la questione della lingua si evidenzia più volte pressante, anche se nei termini di una ripulitura formale tesa alla perdita d'accento persiano. Se di quest'ultimo, infatti, scrive a più riprese Naficy in relazione ai format radio-televisivi presenti a Los Angeles, dove tra i molti accenti persiani riconoscibili si ascolta anche "*a mixture of English and Persian*" (Naficy, 1993, 40) con Dumas si fa largo "*a version of English not yet shared with the rest of America*" (Dumas, 2003, 8).

Si tratta cioè di un inglese d'adozione o di familiarità diasporica verso cui l'autrice mostra una certa insofferenza. L'influenza esercitata da programmi televisivi e pellicole in lingua persiana costituisce, quindi, una via di fuga dal dovere costante di ritradurre in famiglia le espressioni d'uso più quotidiano a Los Angeles.

Dai prodotti di una cultura dell'esilio, il senso di gratitudine di Dumas si estende al fenomeno dell'immigrazione che li ha partoriti, il che orienta un posizionamento implicitamente volto a celebrare anche le aperture democratiche americane: "*I no longer encourage my parents to learn English. I've given up. Instead, I'm grateful for the wave of immigration that has brought Iranian television, newspapers, and supermarkets to America*" (Dumas, 2003, 12).

La rinuncia parallela a incoraggiare l'apprendimento linguistico, secondo un preciso standard americano, non risparmia al lettore situazioni ridicole e istantanee di una famiglia di espatriati che fa le prove di un primo adattamento. Nello stesso senso, la descrizione delle origini povere del padre di Dumas, sopravvissuto con altri fratelli alla morte dei genitori, motiva quel "*burning desire to get rich*" sotteso alla volontà di abbracciare l'intera cultura statunitense sull'onda di fantasie preconfezionate (Dumas, 2003, 13).

Non a caso, la scena che introduce all'arrivo negli Stati Uniti nel 1972 scaturisce da una riflessione sulle prime difficoltà di convivenza sociale: il distacco dalla città d'origine, Abadan, implica il divorzio da una rete di vicinato del tutto contraria a un'America di relazioni più anonime, code ordinate e armi per la difesa personale a portata di mano.

comportamentali, più che sul didascalismo ironico: "[...] arising over appropriate or inappropriate behavior dictated by norms from a different time and a different place". Ramazani, 2008, p. 294.

Abadan è allora sinonimo di casa – o meglio, il luogo in cui coincidono i parametri diasporici di *home* e *native* – nel momento in cui resta confinato in una memoria persiana di echi sensoriali. Questi ultimi restano pertanto separati dagli alti e bassi di un'economia impreziosita dall'oro nero del petrolio che, scrive Kapusciński, “scatena emozioni e passioni straordinarie, perché è innanzitutto una grande tentazione. La tentazione di acquistare con poca fatica fortune colossali, forza, successo e potere” (Kapusciński, 2006, 52).

Proprio la tentazione è complice delle prime illusioni infantili e più mature che, dai parchi divertimenti statunitensi ai quiz con premi in denaro, sono preda di tattiche commerciali accattivanti. L'essere nuova a un'altra storia urbana e sociale fornisce dunque a Dumas la giustificazione a una catena di paradossi e schizofrenie: ai bagliori di Disneyland corrisponde il timore di perdersi, all'ospitalità persiana rimanda invece il ritratto di una mancata indipendenza femminile.

Occorre una segnaletica più mobile di lettura tra due mondi – o già un’“iconografia diasporica”⁷⁵ – perché i tentativi di emulazione e le risposte dell’America ospite non incorrano in errori o fissità di riconoscimento:

A gerbil would never mistake a hamster for a gerbil, and I would never mistake a non-Iranian for an Iranian. Despite the belief of most Westerners that all Middle Easterners look alike, we can pick each other out of a crowd as easily as my Japanese friends pick out their own from a crowd of Asians. It's like we have a certain radio frequency that only other Iranian radars pick up⁷⁶.

Ne derivano divisioni interne al sé persiano alternativamente personale e collettivo (*I/We*) e alla linearità apparente con cui Dumas apre e chiude intere sequenze di dialogo. In esse si evidenzia al meglio un realismo comico e iconico capace di fondere frammenti di diario personale e disavventure famigliari nella eco più problematica di idee e costumi tra due frontiere⁷⁷. Vi si oppone quella critica che invita piuttosto a individuare nella scrittura di Dumas una ricerca del sé in una prospettiva di fatto non pienamente realistica, ma incentrata sulla conferma morale della superiorità statunitense e sulla didascalia fissa delle origini persiane⁷⁸.

⁷⁵ Cfr. ancora Bruneau circa i cosiddetti luoghi “trasportabili” della memoria che danno origine a un’iconografia diasporica di riconoscimento e condivisione tra le comunità sparse. Bruneau, 2010, pp. 35-50.

⁷⁶ Dumas, 2003, p. 21.

⁷⁷ Ramin e Jalalizadeh rilevano piuttosto la configurazione non canonicamente letteraria del *memoir* di Dumas per cui vale invece una considerazione maggiormente storica: “*Firoozeh both explicitly and implicitly, talks about her obsession with being raised an Iranian immigrant and having a hybrid mindset. In her stories (which are essentially short article-like diaries), she talks about her life in Iran, her life in the United States and the transition which links these two periods of her life. [...] Her works do not possess some of the qualities of academically canonized literary works but they definitely share one defining aspect: historical importance*”. Ramin–Jalalizadeh, 2015.

⁷⁸ In particolare, sempre Grassian contesta al didascalismo di Dumas l'effetto di un ritratto convenzionale, in cui la prospettiva autorale si mostra marcatamente apolitica. Grassian, 2003, pp. 125-126.

Tuttavia, non è in discussione la finalità dell'io narrante nel ruolo di “*bridge builder*”, ossia di ponte culturale tra Iran e America (Wagenknecht, 2015, 86). Invece, il passaggio a temi cruciali – quali, ad esempio, questioni di genere o prassi mimetiche – svela un approccio che dell'umorismo fa anche uno strumento didattico. Il riferimento è alla costruzione di un immaginario discontinuo, che vede Moaveni e Dumas al confronto su dinamiche di ritorno fisico e simbolico alle origini: da un lato, la prima trova rifugio dal senso di colpa diasporico proprio in quella letteratura che istituisce il fondamento tradizionale persiano, dall'altro, la seconda filtra il processo d'emulazione della cultura americana attraverso un umorismo inteso come qualità iraniana⁷⁹.

A conferma, una volta narrati i dettagli grotteschi di una peripezia a Disneyland, Dumas affronta il caso rappresentativo del matrimonio in Iran⁸⁰. Esso compare in una selezione prevista di argomenti peculiari dei contesti persiano e statunitense, laddove la bizzarria è esposta come costante di ogni famiglia iraniana: “*Every family has a daredevil. [...] Marriage in my culture, has nothing to do with romance. It's a matter of logic*” (Dumas, 2003, 24).

La spiegazione approssimativa di legami amorosi ostacolati in Iran dall'ingerenza familiare e da un rito forzato prelude ad argomentazioni o eventi più marcatamente autobiografici. Questi ultimi sono oggetto di una sdrammatizzazione che apre alla riscrittura: se, infatti, la generalizzazione precede la narrazione del caso personale, l'ironia subentra come mediazione tra memoria e nuova asserzione del sé americano.

Dumas abbraccia, tuttavia, la variabilità di un'esperienza tra due confini evitando più volte di imbattersi nel profondo delle spinte socio-culturali. Più che alleviare il pregiudizio, l'autrice pare riconvocare la dicotomia tra Iran e America vantando una convergenza dei punti di vista, di fatto svolta con una maggiore propensione verso status e modelli di riconoscimento occidentali⁸¹.

Lo spirito libero di Dumas ribadisce, pertanto, una stranezza comica estesa a una condizione identitaria e familiare fuori da qualsiasi schema: “*In terms of weirdness, my family and I were now off the charts*” (Dumas, 2003, 29). Vi si legge il superamento di una propensione nostalgica e di un

⁷⁹ Precisa a riguardo Nasrabadi “*The return journey is a product of melancholic subjectivity mired in ambivalence toward both the unattainable ideal of whiteness and the unattainable ideal of unadulterated Iranianess*”. Nasrabadi, 2011, p. 497.

⁸⁰ A esso si aggiunge, poco oltre, l'apprendimento condiviso con il lettore delle regole d'ospitalità e dei tempi dilatati di un pranzo persiano. Vi si coglie, in particolare, l'urgenza di trasmettere una consuetudine sociale reputata innovativa in America. Dumas, 2003, p. 25.

⁸¹ In riferimento al senso di vuoto o ibrido derivante dalla comunicazione stentata tra Oriente e Occidente, Rahimieh scrive invece: “*Most Iranian writers, regardless of the language in which they write, agree that exile leads to cultural and linguistic deracination. In his most recent novel, The Pilgrim's Rules of Etiquette, Taghi Modarressi has given full expression to this sentiment. The following passage is from the opening chapter of the novel, in which the protagonist, Hadi Besharat, explains to an American colleague his misgivings about remaining in the West: 'To be sure there are common features between the Easterner and the Westerner, and in certain respects each can benefit the other. But in the end their encounters remain barren. It's like the quince-orange tree, which is a graft between a quince and an orange, or the mule, which is the result of horse-and-donkey copulation. Of course each has some use. But they themselves are barren and fruitless'*”. Rahimieh, 1992, p. 39.

posizionamento interstiziale, a favore di un'impronta farsesca che smorza gli equivoci d'integrazione. Ciò riflette anche un debito di riconoscenza verso gli anni che precedono lo scoppio della Rivoluzione Iraniana, anni in cui l'Iran è ancora un affare di proporzione minore e una mappa non riconosciuta:

On the topic of Iran, American minds were tabulae rasae. Judging from the questions asked, it was clear that most Americans in 1972 had never heard of Iran. We did our best to educate. [...] We tried mentioning our proximity to Afghanistan or Iraq, but it was no use. [...] We had always known that ours is a small country and that America is very big. But even as a seven-year-old, I was surprised that so many Americans had never noticed us on the map⁸².

La consapevolezza di un Iran sminuito da una geografia occidentale che lo omologa sotto l'etichetta universale di Asia, contrasta con la specificità di una cultura geografica appresa dall'autrice ad Abadan come requisito d'educazione. Le domande inappropriate dei residenti di Whittier su come vengano nutriti i cammelli in Persia fanno cadere una maschera: "*They reacted as if I told them that there really was a person in the Mickey Mouse costume*" (Dumas, 2003, 32).

La spersonalizzazione dello straniero è allora un primo disincanto da nascondere o attenuare: nel momento in cui l'idolo americano cade in errore, l'alterità persiana interviene a sanarne il vuoto culturale. Un compito condiviso da padre e figlia, "*to remedy the image of [...] homeland as backward*", mentre si sorvola sul disagio procurato da sproloqui e fraintendimenti su Lawrence d'Arabia e il deserto del Sahara (Dumas, 2003, 32).

Resta, in alternativa, l'ipotesi di una ricostruzione fedele dell'immaginario persiano ignoto all'America; vi si può cogliere però una leggerezza diplomatica che deriva a Dumas dal possedere un passaporto americano e da una visione *naïf* dei cambiamenti geopolitici⁸³: "*I tried my best to be a worthy representative of my homeland, but [...] I sometimes got tired of the questions. I, however, never punched anybody with my fists; I used words*" (Dumas, 2003, 33).

L'autrice esalta il primato della parola e della sua versatilità come arma di una comunità ideale di lettori contraria agli "scontri di civiltà". Ne deriva anche l'autoassoluzione per un'ironia che non teme di sbandare nell'ammiccamento a canzoni e pellicole di successo⁸⁴:

Humor is very powerful. It allows me, the writer, to discuss a wide variety of topics in a non-threatening, accessible manner. Remember Mary Poppins singing about 'a spoonful of sugar making the medicine go down'? One can easily argue that humor has the same effect⁸⁵.

⁸² Dumas, 2003, pp. 31-32.

⁸³ In particolare, è opinione di Mottahedeh che Dumas sviluppi una sorta di "*sophomoric imagery*" per cui, alle più intricate questioni di politica mediorientale, replica con la fantasia immatura di un incontro di sapori che fanno mettere pace tra istanze in aperto conflitto. Mottahedeh, 2004.

⁸⁴ Si osservino, a carattere esemplare, i capitoli sesto e ventesimo del *memoir* rispettivamente intitolati: *With a Little Help of My Friends* e *Girls Just Wanna Have Funds*. Dumas, 2003, p. 31 e p. 122.

È un adattamento continuo che fa dello humor una metodologia istruttiva e verbale di “*easy reading*”, fino a quando Rivoluzione e “crisi degli ostaggi” non provocheranno il voltafaccia americano per cui, alla patria esotica dei gatti persiani, si sostituirà il sospetto cupo verso un terrorismo indistintamente mediorientale. Al motteggio inizierà allora ad alternarsi una prassi più riflessiva: una combinazione preceduta dalla capacità di declinare anche gli usi della lingua persiana in risposta a derisioni e stoltezze dei cittadini americani⁸⁶. Il gioco per cui l'autrice, ancora ragazzina, decide di trasmettere a dei compagni di scuola il senso scorretto di alcuni termini persiani si qualifica infatti sia come vendetta infantile, sia come doppia abilità linguistica.

Una volta concluso il primo anno lavorativo del padre, Dumas è però costretta a fare ritorno proprio in quell'Iran fuori dai radar e sempre più estraneo: come per Moaveni, il senso di un doppio esilio interno ed esterno alla madrepatria iraniana sminuisce in parte l'immaginario di casa nella proiezione di una nuova patria americana (*hostland*) vincente su quella nativa (*homeland*)⁸⁷. La coscienza doppia fa propria la dissociazione tra un'apparenza estranea/“etnica” e il calco di una lingua d'appartenenza:

In America, I have an “ethnic” face, a certain immigrant look that says, “I’m not Scandinavian.” [...] When we moved to California, we no longer looked foreign. With its large Mexican population, Whittier could have passed as our hometown. As long as we didn’t open our mouths, we looked as if we belonged. [...] One mention of our homeland and people would get that uncomfortable smile on their face that says, “How nice. Where the heck is that?”⁸⁸

La ripetizione indicativa di “*to look*” e di “*as if*” si riflette nell'ambiguità dei tratti somatici dell'autrice che, di ritorno a Newport Beach nel 1976, è scambiata per messicana. Gli equivoci aumentano quando a scuola le viene chiesto di tenere una lezione sul proprio Paese d'origine: nessuno capisce da dove venga e, dopo aver descritto i dettagli di un'incomprensione collettiva, Dumas inframmezza al narrato una canzone che attutisce il malessere di un equivoco culturale.

L'unica reazione a un fenomeno di estraneità sociale e culturale pare essere allora l'assunzione di un'identità europea, un cambio di nome alla francese (Julie al posto di Firoozeh). Ciò prelude al matrimonio che decreterà definitivamente anche la conversione del cognome persiano Jazayeri in Dumas, a fronte del sarcasmo sugli stereotipi coinvolti: “*People see my husband and think of Gene Kelly dancing with Leslie Caron. People see me and think of hostages*” (Dumas, 2003, 41).

⁸⁵ Dumas, 2004c.

⁸⁶ A sostegno, Motlagh critica a Dumas proprio la combinazione mal riuscita di ironia e digressioni più riflessive: “*Though there is certainly much to discuss and criticize in Dumas’s understanding of Iranian culture, one might observe that the major crime this memoir commits is not being as funny as its title would lead the reader to expect*”. Motlagh, 2011, p. 419.

⁸⁷ Il riferimento è inoltre nuovamente all'analisi di Ashcroft sui concetti di *home* e *native* nelle letterature postcoloniali, dove si conferma il prevalere rispettivamente dell'uno sull'altro. Ashcroft et al., 2002, p. 5.

⁸⁸ Dumas, 2003, pp. 37-38.

Mentire sulle proprie origini coincide anche con la strategia più pragmatica di drammatizzazione: gli adattamenti comportamentali e sociali si susseguono facendosi complici di una simulazione contraddistinta da ciò che Tahani-Bidmeshki contesta radicalmente in “*dichotomy for the diasporic individual between choosing [...] geopolitical affiliations and harboring geospiritual (be)longing*”⁸⁹.

Lo sdoppiamento diasporico nutre un andamento narrativo che procede per parallelismi e sovrapposizioni di immaginari: al ricordo delle gite sul Caspio si sostituisce il paradiso tropicale californiano. Non a caso, una volta passata attraverso le tentazioni del fenomeno americano e l’allentamento temporaneo delle radici persiane, nel 2009, l’autrice sentirà il dovere di prendere le distanze dall’accusa d’essere anti-iraniana:

My books are G-rated and mild, not at all controversial by this country’s standards. Unfortunately, an Iranian clergy decided to criticize me for criticizing the taking of the American hostages in Tehran in 1979. Of course I’m against taking hostages, anytime, anywhere. Who isn’t? For that simple criticism, I found articles about me on the Internet, accusing me of working for the American government. Because I regularly defend the Iranian people, who have no voice, I have been accused of working for the Iranian government. And because I have written that I was against the Islamic Revolution, I have been accused of being a monarchist. I can’t even get my kids to make their beds. Can’t a person be against the shah, against the current government of Iran and just leave it at that? Not in a country where you are not allowed to have a differing opinion from the government⁹⁰.

Come già nei *memoirs* di Moaveni, ma per opposta biografia, status economico-sociale e traiettoria narrativa, le divisioni di patria e lingua si tramutano in tentativi di imitazione delle prassi e del pensiero americani⁹¹. La fama di successo dell’Occidente è un pacchetto che solletica l’umorismo di Dumas facendo della scrittura per tipizzazioni lo scenario che svela il superamento della precarietà vissuta in Iran attraverso l’adesione a quell’America percepita come un trofeo⁹².

Mentre allora viene ribadito il piacere di una permanenza biennale e “*mosquito-free*” a Whittier, per converso, una coltre di polvere avvolge la città di Ahwaz nel sud dell’Iran, dove l’autrice fa ritorno di nuovo per un breve periodo. Il ritratto urbano evoca un episodio biblico, ma il maggiore ostacolo

⁸⁹ Tahani-Bidmeshki, 2007.

⁹⁰ Dumas, 2009.

⁹¹ La prospettiva di Dumas rimanda a ciò che Girard, analizzando la fenomenologia dei grandi romanzi, riassume in una geometria seduttiva del desiderio/innamoramento mimetico convergente verso un obiettivo: “Il soggetto di un desiderio mimetico imita l’altrui desiderio e lo fa proprio, con la conseguenza quasi inevitabile che desidera lo stesso oggetto del suo modello [...]. Il vincitore fa suo l’oggetto conteso, ma il piacere che ne ricava non dura. L’oggetto di cui ci si è assicurati il possesso è un oggetto che nessun modello e rivale potente ci indica e che ci mette poco a perdere il suo richiamo mimetico. Gli unici oggetti che restano sempre desiderabili sono gli oggetti inaccessibili, quelli che sono indicati da modelli troppo potenti per essere sconfitti”. Girard, 2012, pp. 53-54.

⁹² Si rimanda alla descrizione iperbolica, presente nel capitolo *Of Mosquitos and Men*, dei bagni nel bazar di Abadan e dell’umidità soffocante per sciami di zanzare assenti invece in California. Dumas, 2003, p. 57.

sembra rappresentato da nomi che in Iran recano un preciso significato, mentre in America causano una frustrazione silenziosa⁹³.

È una circostanza che si acuisce dopo lo scoppio della Rivoluzione Iraniana, quando l'esigenza di indossare panni sempre nuovi per semplificare le relazioni evoca un malessere d'alienazione. A esso Dumas fa fronte, da un lato, difendendo la densità semantica persiana, dall'altro, sintetizzando la nuova identità "alla francese" in un patto sociale o falso d'autore:

Because I spoke English without an accent and was known as Julie, people assumed I was American. [...] It dawned on me that these people would have probably never invited me to their house had they known me as Firoozeh. I felt like a fake. [...] Once I got married, my name became Julie Dumas. [...] I felt like those characters in soap operas who have an evil twin⁹⁴.

Di fatto, il compromesso di un nome acquisito non risolve paradossi, investe piuttosto una trasformazione del sé che mantiene stabile solo all'apparenza la temperatura dei conflitti. Il richiamo a una situazione in cui Dumas si dichiara "*fake*", o identità contraffatta, fa sì che l'autrice confessi le proprie incoerenze segnate da umori a metà tra il grottesco e l'istinto di sopravvivenza. Resiste a fianco l'America "*Land of the Free*" (Dumas, 2003, 65), meta delle aspirazioni di realizzazione dell'autrice, che finora ha soltanto assecondato con aneddoti e casi generali la svalutazione femminile iraniana, predisponendo la narrazione a un'apologia dei diritti riconosciuti democraticamente:

I always share gratitude for being able to pursue my hopes and dreams, despite being female. My relatives and I are proud to be Iranian, but we also give tremendous thanks for our lives in America, a nation where freedom reigns. But although "land of the free" refers to the essential freedoms that make this country the greatest democracy on earth, it could also refer to the abundance of free samples available throughout this great land. In our homeland, people who taste something before they buy it are called shoplifters. Here, a person can taste something, not buy it, and still have the clerk wish him a nice day⁹⁵.

Non a caso, Dumas dedica un intero capitolo ai precedenti storici che hanno condotto l'Iran alla Rivoluzione, in seguito alla nazionalizzazione della compagnia petrolifera per mano del Primo ministro Moḥammad Moṣaddeq. Di quel periodo riesuma i dettagli non trascurabili riguardo le cosiddette rimanenze di cibo inglese "*serving as a reminder of the exotic world that existed outside*

⁹³ A conferma, l'autrice propone la similitudine per cui, all'assenza di suoni gutturali nella lingua inglese, si può forse rimediare con un allenamento fonetico pari all'aggiunta di spezie nella dispensa: "*America is a great country, but nobody without a mask and a cape has a z in his name. [...] I do believe this would be a richer country if all Americans could do a little tongue aerobics and learn to pronounce 'kh,' a sound more commonly associated in this culture with phlegm, or 'gh,' the sound usually made by actors in the final moments of a choking scene*". Dumas, 2003, pp. 62-63.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 65.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 75.

our borders” (Dumas, 2003, 85), a confronto con la prelibatezza del gelato persiano, “*a reminder that Persia was once one of the greatest empires in the world*” (Dumas, 2003, 75).

Esotico è allora anche quell’Occidente sconosciuto, preambolo di una migrazione massiccia e accattivante persino nelle sagome sorridenti stampate sullo scatolame alimentare britannico. Il cibo è più volte una memoria culturale in grado di alleggerire non detti scomodi e di riprodurre nell’eterogeneità dei gusti l’instabilità delle attitudini identitarie verso cui l’autrice invoca una tolleranza universale: “*It’s not what we eat or don’t eat that makes us good people; it’s how we treat one another*” (Dumas, 2003, 87).

L’appello universalista di Dumas assegna però il primato a quel Nuovo Mondo in cui, all’inizio degli anni Cinquanta, il padre ha conosciuto la solitudine dell’esule per via di una ridotta capacità linguistica e del sogno coltivato di ricongiungersi con l’intera famiglia. Quella prossimità trapiantata in America costituisce per Dumas il rimando intimo e collettivo al grado più alto della vocazione persiana:

Together, my relatives form an alliance that represents a genuine and enduring love of family, one that sustains them through difficulties and gives them reasons to celebrate during good times. [...] Without my relatives, I am but a thread; together, we form a colorful and elaborate Persian carpet⁹⁶.

Eppure, l’autorappresentazione per il tramite della famiglia e della sua iconografia variopinta ripropone l’accento alla “tribù” in una veste che sdrammatizza l’uso dello stesso termine da parte di Moaveni nel segno di una collettività diasporica in cerca di un linguaggio autonomo. Nella scrittura di Dumas ricorrono piuttosto due espressioni cardine: “*despite being female*” e “*despite my tribe*”, che sottintendono l’ambivalenza propria dell’aspettativa d’esilio.

Dalla stessa ambivalenza scaturiscono digressioni sulla ritualità laica, che mette a confronto il Natale americano con la tavola dei sette elementi di prosperità durante Nowrūz, il capodanno persiano, celebrato il primo giorno di primavera. Lo humor – primo strumento di soggettivazione della nostalgia diasporica – appare anche come mitigatore dell’ossessione occidentale per le festività natalizie associate all’attesa di Nowrūz: è di nuovo un sé in bilico e perso tra una “*tribe*” educata ai riti persiani e un’identità che, una volta tradotta in America, è pronta a falsificare le proprie origini.

La tensione egualitaria riprende, in definitiva, l’intento esposto da Dumas nella lettera al lettore: ossia, il diritto a una storia in cui il trauma dell’“essere tra” (*in-betweenness*) e “al di fuori”

⁹⁶ *Ibid.*, p. 103. Si leggano, all’opposto, i versi in cui Navab contesta all’America proprio la facile assegnazione di un’anomalia colorita con cui viene più volte a coincidere l’immagine fissa e neo-orientalista dell’Iran: “*I am not a Persian carpet / But for you that is all in Iran you see / an Oriental commodity / A decorative oddity / An object for your pleasure / At your leisure [...]*”. Navab, 2006, p. 289.

(*outsiderness*) viene riscritto come in una seduta di psicanalisi che ne cura le lacerazioni. D'altro canto, l'ondata di odio post-rivoluzionario obbliga Dumas a difendere per primo quel sé di diritto collettivo nel segno della più educata delle storie o "*gentle memoir*"⁹⁷:

Perhaps the greatest irony in the wave of Iranian-hating was that Iranians, as a group, are among the most educated and successful immigrants in this country. Our work ethic and obsession with education make us almost ideal citizens⁹⁸.

Il gergo delle politiche governative americane, forgiate da un terrore verbale indiscriminato, svela una realtà che non fa sconti alla nobiltà d'animo persiana. Viene in replica un immaginario nuovamente generico, in altre parole, un modello da cui Dumas trarrà il proprio di respiro più universale: "*foreigner with an accent*" è chi affronta gli impedimenti incarnando la coesistenza di "[...] *Iranian who loved his native country but who also believed in American ideals*" (Dumas, 2003, 121).

Tra disillusioni e truffe ai danni del padre, una tra le prime vittime dei licenziamenti forzati dopo gli effetti della "crisi degli ostaggi", l'autrice non perde occasione per dimostrare al lettore in cosa consista l'educazione persiana alla resistenza. Fa inoltre seguire a una narrazione dolente sul senso di colpa paterno, colto in pieno declino professionale, una descrizione più movimentata, dove i ruoli sono gli stessi, ma giocati tra inversioni temporali e flashback tipici di una fiaba moderna⁹⁹: il padre/mandante (Kazem Jazayeri), l'eroe/eroina (Firoozeh Jazayeri), l'antagonista (l'Iran della Rivoluzione), l'aiutante magico (la madre/giardino persiano), il premio (la cittadinanza americana), il donatore (l'America dei primi anni Settanta), il falso eroe (Julie Dumas alias Firoozeh Jazayeri).

In termini letterari, nello stesso gioco di ruoli si coglie quasi la eco contemporanea delle narrazioni picaresche: l'eroina astuta passa attraverso calamità che comportano stati di smarrimento e agnizioni, capitolomboli e risalite nella terra promessa. Ciò che del picaro manca a Firoozeh/Julie è però un'indole truffaldina, sostituita dall'istinto di perlustrazione e riscrittura spiritosa delle specularità umane tra Iran e America.

Funny in Farsi persegue lo sviluppo narrativo di tutto quanto è potenzialmente *farcical*, oltre che riconducibile a quel *Farsi* con cui l'inglese spartisce un'assonanza. Si connette piuttosto il conflitto

⁹⁷ Il riferimento è anche a quel terreno ideologico di ostilità riportato da Mottahedeh quale "*total war strategy [...] to permanently force your will onto another people*". Mottahedeh, 2004.

⁹⁸ Dumas, 2003, pp. 117-118.

⁹⁹ L'aggancio è alle tesi di Propp sull'unità della favola per combinazione dei movimenti, delle interruzioni (o anche mancanze) e delle alternanze d'esiti positivi e negativi, il che pare attagliarsi al caso Dumas nella costante di un umorismo che vede confluire e reintegrare gli ostacoli lungo l'itinerario diasporico della protagonista: "Da un punto di vista morfologico possiamo definire favola qualsiasi sviluppo da un danneggiamento o da una mancanza [...]. Questo sviluppo è stato da noi chiamato movimento; ogni nuovo danneggiamento, ogni nuova mancanza, dà origine a un nuovo movimento. [...] Un movimento può seguire immediatamente il precedente, ma essi possono anche intrecciarsi qualora il secondo venga inserito ad interrompere lo svolgimento della vicenda. [...] Particolari procedimenti di svolgimento parallelo, di ripetizione ecc. fanno sì che una favola possa constare di più movimenti". Propp, 2000, pp. 98-99.

tra parametri di *ethnicity* e *assimilation*, rispetto a cui *Farsi* e *farical* forniscono la traccia formale di un'estraneità linguistica, emendata da Dumas con l'esercizio e la partecipazione riuscita a gare di spelling.

La lingua appresa in diaspora è sempre più un'arma di affermazione individuale e pubblica, si correda della battuta facile per stemperare ostacoli di normalizzazione sociale, tra cui l'imbarazzo di un naso tipicamente persiano. Viene simulata allora quasi una *slapstick comedy* in cui Dumas rievoca in sequenza i propri lavori temporanei in chiave di gag e personaggi caricaturali.

I passaggi della memoria della scrittrice fuori e dentro sequenze retrospettive e considerazioni più attuali sfruttano quindi l'apprendimento dell'inglese, e in seguito del francese, come vettori di un sé prossimo a definirsi globale o "*without an accent*". Ciò avviene in contrasto comico con la più cocciuta *Iranianness* della madre, fatta oggetto di canzonature sempre dipendenti dagli usi impuri della lingua: "*Ever since we came to America, I had regarded my mother as a mere source of entertainment. This was a woman whose English required translation into English*" (Dumas, 2003, 143).

I ruoli a capo della famiglia sono il bersaglio privilegiato dell'umorismo di un *memoir* che continua a catturare lo scontro su temi di tradizione quali fede e matrimonio, a sostegno dell'equidistanza richiesta anche al lettore: "*I'm a very decent person. I could be Catholic, Jewish, you name it. All religions basically say the same thing and I would just fit right in any of them*" (Dumas, 2003, 146).

L'aspirazione a un'imparzialità di giudizio si fa poi nuova occasione per ribadire un'educazione adolescenziale passata al vaglio liberale americano, pur tra interruzioni dovute ai ritorni in Iran. Non resta esclusa l'urgenza, da parte della scrittrice, di estendere anche ai suoceri europei il medesimo sforzo di tolleranza, o meglio, di una prossimità alla persiana o "*moment of bonding*", che possa avere la meglio sulle chiusure ermetiche tra le nazionalità¹⁰⁰.

Il matrimonio di Dumas non è però coincidente con la parola fine alle traversie diasporiche, attiva anzi una sottotrama coniugale: da un lato, riemergono le aspirazioni del padre dell'autrice, delegato simbolico della diaspora iraniana prima e dopo la Rivoluzione, dall'altro, si riflette ancora lo scollamento dallo status più elevato di autrici come Moaveni, che mai accenna a impedimenti di natura economica¹⁰¹.

¹⁰⁰ La drammatizzazione di un esito differente dal preconconcetto porta addirittura Dumas a voler riscrivere l'atteggiamento austero della suocera. L'occasione le è fornita da un breve terremoto, esperienza tra le altre cui l'essere cresciuta in California attribuisce una parvenza di ordinarietà. Dumas, 2003, p. 157.

¹⁰¹ Scrive infatti Dumas: "*François and I plan on giving our children something more valuable, the simple truth that the best way to go through life is to be a major donor of kindness. We'll tell them that it's possible to own a whole bunch of beautiful, valuable things and still be miserable*". Ibid., p. 160.

Superata la sentenziosità di alcune conclusioni, Dumas distrae il lettore con parentesi divertite sul proprio naso e la consulenza di un chirurgo estetico. Vista da vicino e non come fenomeno di genere connesso all'uso del velo, la rinoplastica femminile ha un costo di mutazione identitaria che non vale quanto il rovescio semiserio del sé. Se, quindi, la povertà dei mezzi non coincide con quella d'animo, lo stesso, la stranezza di un naso persiano non reca le doti dell'anima e, una volta corretto, non è in grado di appagare quell'infatuazione (o innamoramento mimetico) per un canone occidentale che è in fondo causa di molti sperperi¹⁰².

La contestazione pungente degli eccessi estetici assume la forza di una scossa pari ad alcune battute sul Profeta Muḥammad, come sulle assurdità della fissazione americana per le gare di bellezza al silicone. Pratica quest'ultima che Moaveni non sfiora divenendo, invece, per Dumas una tra le circostanze più dichiarate sulle aspettative interne ed esterne all'identità in diaspora:

I was one of those girls who learn early on that they will have to rely on their brains to open doors. It took me years to overcome the beauty expectations of Iranian culture and a few more years to overcome growing up in Newport Beach, where the standard of beauty involves rigorous exercise, bottles of hydrogen peroxide, and silicone¹⁰³.

Il desiderio di successo sovrasta l'aspirazione a un vertice (o *standard*) di bellezza mai raggiunto né per parte persiana, né per parte americana. Lo stesso desiderio si allinea a una memorialistica consapevole delle proprie retoriche di consenso poste sul doppio binario di parodia e diplomatica conoscenza di adesioni e rinunce:

It is true that most people write a memoir *after* an achievement. I, however, skipped the achievement part and moved straight to the memoir. This is because I truly believe that everyone has a story and everyone's story counts. You don't have to win a Nobel, be a supermodel, or be involved in a scandal to have an interesting story, although any of those things, alone or in combination, would guarantee more media coverage. I am still hoping for either a Nobel or a minor scandal involving me in a nonscandalous way—just enough to get me on the front pages on a slow news day¹⁰⁴.

In seguito al successo riscosso da *Funny in Farsi*¹⁰⁵, Dumas persevera nell'adottare un registro comico e sminuisce gli effetti dello scandalo imprevisto in Iran, dove appunto il *memoir* è soggetto

¹⁰² Scrive ancora Dumas: “*I remembered how much I admired Jane Fonda's nose when I was in fourth grade in Tehran, and how much I hated my own. Thinking of all that wasted energy, I wanted to scream and tell my fellow countrymen and countrywomen that a nose by any other name is just a nose. It does not hold the soul, for no matter how big our noses may be, our souls are far, far bigger*”. *Ibid.*, pp. 165-166.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 174.

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 189-190.

¹⁰⁵ A tale proposito, scrive ancora Mottahedeh, riflettendo sulle finalità commerciali di conforto neo-orientalista del *memoir* irano-americano: “*It cannot be coincidental that the memoirs by Iranian female authors now living in the West, such as those of Firoozeh Dumas, Marjaneh Satrapi and Azar Nafisi, have found such phenomenal commercial success at a time when Washington hawks would like these authors' country of birth to be the next battleground in the total war of the twenty-first century*”. Mottahedeh, 2004. Le fa eco la polemica sollevata da Motlagh circa l'inadeguatezza di

a tagli e interventi di censura. La finta inconsapevolezza circa le motivazioni di revisione nutre una replica al governo iraniano in difesa del diritto di satira: “*I know that my stories have brought much needed levity and laughter to a population suffering under restrictions unimaginable in the West. Who would have thought that a tale of love and family – humor could be so scandalous?*” (Dumas, 2004b).

L'ingenuità strategica di Dumas non crede cioè alla condanna che le deriva dall'aver fuso nella sdrammatizzazione di una vicenda personale¹⁰⁶, posta a emblema del trasferimento nel Grande Satana americano, una storiella globale d'esilio il cui unico scopo dichiarato è: “*to have the subjects of my story laugh with me*” (Dumas, 2008, 4).

Già nelle prime righe del secondo *memoir*, *Laughing Without an Accent. Adventures of a Global Citizen* (2008), l'autrice prosegue la propria discolpa sia dall'atto pubblico/editoriale – che ha preferito l'allitterante ed esotizzante *Funny in Farsi* al più corretto *Funny in Persian* – sia dalla natura del *memoir* d'esordio: “*a collection of humorous vignettes, verbal snapshots of my immigrant family*” (Dumas, 2008, 4). Ne esce rafforzato l'intento comico-vignettistico di cui Dumas si serve per chiarire come quel medesimo humor sia “*culture-specific*”, ossia assimilabile all'identità culturale persiana.

Se allora l'incipit di *Laughing Without an Accent* funge da dichiarazione d'intenti, segue una strategia *in medias res* realizzata mediante una rievocazione del giardino nativo ad Abadan:

From my daily lengthy visits to the garden, I learned that the little things in life, those things we are most apt not to see, hold the most joy. I also knew, with utmost certainty, that there was something bigger than me in the world [...]¹⁰⁷.

L'atmosfera di mistero persiano, rintracciato per immagini e similitudini suggestive, apre al narrato che intende ora il secondo viaggio di esplorazione del sé anche tra un Iran del Sud nuovamente ricoperto di polvere, e una capitale, Teheran, caotica e dalle linee telefoniche in condivisione. Il passaggio è determinato da un lutto che costringe Dumas a riabbracciare la vita iraniana ad Abadan, superando i discorsi sulle stranezze famigliari e tornando ai riti di ospitalità, che prevedono un'offerta di cibo a tutte le ore:

certa opposizione accademica al *memoir* sulla base del ricorso all'esperienza personale; se infatti l'autobiografia è condannata per eccessi di soggettivismo, essa viene paradossalmente reimpiegata in seno alla contestazione: “*Though these memoirs certainly were released at a moment at which their publishers were able to exploit the current political situation in the United States, by taking the position that these memoirs are fundamentally political in intent, Mottahedeh's article misunderstands the goals of the memoirs and the interpretative range available to their readers*”. Motlagh, 2011, p. 420.

¹⁰⁶ Per il concetto di sdrammatizzazione si rimanda anche al principio di trasformazione svolto da Hall in merito alle identità diasporiche, continuamente soggette a produzioni e riproduzioni di sé. Hall, 1990, p. 235.

¹⁰⁷ Dumas, 2003, p. 12.

No matter what time of the day you go into the home of an Iranian, you will be offered food. It can be one hour after you have consumed a wildebeest, but the host will still ask you. You can be bloated, lying on the floor, clutching your extended gut, top button of your pants burst open, but the host will still offer you food or drink 'for your particular condition.' We are people who need to feed people¹⁰⁸.

Tra frammenti di dialogo misto tra inglese e persiano, il ricordo dell'accoglienza tradizionale distrae il lettore dalla circostanza funebre, per rimandare al tempo dilatato delle convenzioni domestiche. Ciononostante, la parodia dei titoli dati ai capitoli prosegue e i ritorni tematici suggeriscono nuove (di)savventure anche tra Abadan e Teheran:

Our house was on an acre of land. This was not as luxurious as it sounds. Abadan, with its desert climate and ubiquitous oil refineries, is no Manhattan. We lived in a one-story house with three bedrooms, similar to what Americans call 'ranch-style'¹⁰⁹.

In contrasto con la scena persiana, ma in continuità con *Funny in Farsi*, i raccordi discorsivi tra passato e presente sono veicolati sempre da un inglese standard, come a voler perseguire una coerenza di divulgazione, mediante un codice espressivo comprensibile anzitutto in Occidente. Nello stesso lessico e nelle sue metafore si coglie anche la prova forse più strutturale della volontà di Dumas di circoscrivere e quasi irreggimentare il mondo persiano cui appartiene.

È un atto che "implica sempre il processo del ri-portare, dunque ri-situare culturalmente e storicamente, ed è pertanto un travestimento, un travisamento, di ogni intenzione 'originale' o 'autentica'" (Chambers, 1997, 12). Il principio comico torna analogamente come strumento di relazione con il lettore, finendo per alleggerire reminiscenze di un'educazione prerivoluzionaria fondata su ordine e disciplina scolastica¹¹⁰. Quel rigore di matite perfettamente temperate è poi tutt'uno con lo studio dei poeti classici persiani, che assurgono a "*divine guidance*":

If you ask someone in Iran to name three famous countrymen, you'll probably hear Ferdowsi, Hafez, and Saadi. They were not military men, inventors, athletes, or rock stars, but poets. [...] In addition to Persian poets, the reading curriculum in prerevolutionary Iran covered a wide range of foreign authors and philosophers¹¹¹.

All'opposto, gli slittamenti tra la norma americana-individualista e un'indole persiana reputata "*out of shape*" (Dumas, 2008, 63), come la dimensione dei mobili di famiglia, rimettono in gioco

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 26.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 39.

¹¹⁰ Nel riferirsi ad alcune ricette proprie della cucina persiana, Dumas impiega ancora costrutti o titoli di richiamo globale: "Tadig is the crispy fried rice at the bottom of the pan, the most covered part of a Persian meal. No matter how big the pot, there is only a limited amount of tadig. This means that at any Persian meal, everyone grabs the tadig first. It's Lord of the Flies". Dumas, 2008, p. 40. Riguardo, invece, l'assertività delle regole scolastiche spiega: "In Iran we were graded on penmanship and neatness. Our pencils always had to be sharp. [...] Our drawings had to be perfectly neat". *Ibidem*, p. 45.

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 46-48.

un'estraneità "*neither here nor there*" da correggere con la maturità linguistica. La volontà di penetrare l'identità americana incardinata nell'etichetta dell'altro conduce a stati d'animo e del pensiero che informano la consapevolezza di un'assimilazione inizialmente corredata di un accento singolare¹¹²:

Most immigrants agree at some point, we become permanent foreigners, belonging neither here nor there. Many tomes have been written trying to describe this feeling of floating between worlds but never fully landing. Artists, using every known medium from words to film to Popsicle sticks, have attempted to encapsulate the struggle of trying to hang on to the solid ground of our mother culture and realize we are merely in a pond balancing on a lily pad with a big kid about to belly-flop right in. If and when we fall into this pond, will we be singularly American or will we hyphenate? Can we hold on to anything or does our past just end up at the bottom of the pond, waiting to be discovered by the future generations? [...] I do not have answers to any of these questions. All I know is that this feeling of being on the outside has shaped me into the perfect party guest¹¹³.

La fluttuazione di Dumas tra passato e presente intesse un discorso identitario sintetizzato nel dichiararsi metaforicamente ospite, o meglio, il perfetto invitato a una festa organizzata da altri. Si ribadisce, da un lato, una lettura non tormentata della diaspora, mentre dall'altro lato, si lasciano aperti interrogativi su un sé in transito o perso tra ("*lost between*") inconvenienti e impacci familiari.

L'essere stata educata alla disciplina scolastica iraniana si combina poi con un carattere solitario, apparentemente accettato, nonché stratagemma utile a collezionare altri quadri narrativi di spaesamento tra un'*Americanness* assorbita e un'*Iranianness* d'origine, mentre la lingua e i suoi usi tornano di fatto a fornire una soluzione e un ruolo ambiti¹¹⁴. Alla difficoltà d'essere altro e "*placeless*", Dumas oppone un atteggiamento ridanciano, anche in presenza di chi ritiene di doverla salvare in quanto musulmana (Dumas, 2008, 88).

Si tratta forse dell'unica sequenza in cui la religione emerge come fattore di disturbo: la patria americana si scopre talvolta più tradizionalista di quell'Iran della Rivoluzione che ha impoverito la famiglia Jazayeri e diviene uguale obiettivo sarcastico. Prosegue così linearmente la

¹¹² Sulla cosiddetta identità del trattino e sull'impossibilità di riconoscerli un dualismo semplice, privo di interconnessioni chiarisce ancora Chambers: "Nessun termine può arrogarsi una storia o un'identità autonoma; e nessuno dei due può semplicemente aggiungersi all'altro – anglo-indiano, asiatico-americano – per dar luogo a un facile composto. Nonostante i consistenti sforzi dell'egemonia culturale euroamericana per internare discorsivamente l'eccesso di quel trattino, entrambi i termini rivelano nella propria natura una piega e una mescolanza [...]". Chambers, 1997, p. 12.

¹¹³ Dumas, 2008, pp. 68-69.

¹¹⁴ Dumas riporta più volte l'attenzione del lettore sul tema degli equivoci e degli usi maggiori o minori della lingua inglese, in parallelo allo straniamento o assenza che essa produce se non acquisita come rifinitura quotidiana: "*I knew I had found someone special, someone with depth and soul. As I was sharing a personal story about my past, François smiled, looked at me, and said, 'You know something? You've quite a chest there'. [...] Even though François had no accent, I faked a French accent because it just seemed like the right thing to do*". Ibidem, p. 77.

sdrammatizzazione avviata con *Funny in Farsi* e la priorità data alla rincorsa di un accento inglese impeccabile si rafforza in uno humor affinato come strumento di scandaglio interiore.

A conferma, la rinuncia ad avanzamenti di carriera, presto comunicata da Dumas, mostra la maternità come una condizione derivante dalla libertà di poter scegliere e ironizzare sulle proprie criticità:

After the birth of my son, I was offered an exciting new position along with a substantial pay raise. This new position entailed traveling around the world, which is possibly the worst job description for a nursing mom. I turned down the offer and hoped that the world would still be there once I got around to traveling again. I had no doubt I was making the right decision but I was very confused. I belonged, after all, to the generation of Americans who had grown up with the idea of women having it all, but suddenly that philosophy seemed like a well-marketed but unattainable promise of the eighties, like the *Buns of Steel* video¹¹⁵.

Torna il mito della famiglia estesa persiana e insieme il suo rifiuto, la ricerca di una connessione con le proprie radici e il senso di liberazione dovuto al radicamento tra nuove mura: “*Once my mother left, I felt even less capable. This used to be where the extended family came in [...] but that sort of support network has gone the way of manual typewriters*” (Dumas, 2008, 108).

La maternità e il suo compito vengono riscritti anche come ricerca d’approvazione al punto che, gradatamente, Dumas sposta l’asse della sdrammatizzazione dal fulcro della storia paterna e familiare a quella personale e coniugale di un altro sé proteso a un nuovo perfezionamento pari a quello linguistico. La ricerca identitaria “*as a mother*” tiene fermo il registro comico accanto a parentesi in cui l’autrice affronta ancora più direttamente l’oggetto del suo secondo *memoir*: l’acquisizione di una lingua globale come epitome di una seconda cittadinanza. È l’inganno del sogno americano che cresce con chi lo abita e ne resta abbacinato dai primi anni di vita:

Americans have a simplistic love affair with British accents, claiming that they make everything sound better. I am here to confirm that this is, in fact, entirely true. No matter how bleak the news may be, when reported with the crisp, erudite British accent of a good-looking, intelligent journalist wearing a Burberry trench coat, it gives one hope. Of course, with radio, one cannot be sure that the reporters are indeed attractive, but they sure do sound like it¹¹⁶.

L’adeguamento a standard e stili canonizzati risuona in un archivio della memoria privata e collettiva in cui la patria iraniana si fa sempre più astratta e, per questo, lontana. Essa somiglia piuttosto a una collezione di foto di famiglia, dove anche il significato nativo di casa racchiude in sé le definizioni di “*parental home*” e “*home in the distance*”¹¹⁷: “*My parents have not taken a single*

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 106.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 123.

¹¹⁷ Cfr. ancora l’analisi di tali definizioni in Mahdi, 1998, p. 92.

*picture during any of their trips back. They prefer looking at photos of the past. It is the Iran they want to remember, the Iran that held so much promise*¹¹⁸.

Lo sguardo all'indietro di Dumas non si contraddistingue perciò soltanto come ricostruzione ironica di una vicenda di privazioni più o meno taciute, ma anche come fermo immagine di una casa-patria non ancora annichilita dalle derive post-rivoluzionarie¹¹⁹. Se inoltre, come per Moaveni, il senso di colpa (*guilt*) è un prodotto dell'assenza dalla Rivoluzione, esso è scontato dalla perdita di lavoro del padre di Dumas e dai contrasti con la madre considerata inadatta al progresso statunitense.

Così l'autrice si districa tra il ricordo dell'esigenza giovanile di fare gruppo e il rispetto della regola familiare, ma è attraverso la scrittura altalenante tra le epoche che prova a vanificare l'effetto stranianti del "torto" d'essersi prematuramente emancipata. Non è casuale che in merito Dumas adotti un lessico teatrale, ossia "*the guilt scenario*" (Dumas, 2008, 135), dove la madre mantiene il ruolo di chi impartisce uno stile di vita tradizionalista. Ne consegue per la scrittrice il paradosso d'essersi allontanata consapevolmente da quel modello materno, per poi aderirvi una volta partorito il primo figlio:

Despite my mother's guilt, I still managed to live a life, at least on the outside, that did not look too different from that of my American friends. The guilt was like a ball and chain that wasn't quite heavy enough to keep me back, but loud enough that I could always hear it clanging.

I realized years later that my mother's use of guilt was her way of trying to corral me within the confines of her world. Like many immigrants, she was afraid that the unknown road I was taking would leave me with nothing but regrets. Even though her own life had not always turned out as she would have wanted, she wanted me to follow the same familiar road. At least then my regrets would be similar to hers.

Ironically, today my life, on the outside, is not that different from hers. I'm a stay-at-home mom of three, I cook dinner every night, and am rather domestically inclined by American standards¹²⁰.

Se il senso di colpa viene trasmesso di madre in figlia, l'ideale americano di pensiero autonomo resta invece un'inclinazione diasporica priva di pentimento. In essa si proiettano interessi e

¹¹⁸ Dumas, 2008, p. 132. Si legga inoltre l'articolo in cui Dumas, narrando del trasferimento dal Sud della California alla contea di Orange per avvicinarsi ai genitori anziani, riflette sui rapporti tra un'America dalle code perfette agli ingressi e l'abitudine inveterata degli iraniani a confermarne il cliché opposto di mancato rispetto. I tempi si sono invertiti in termini di caos politico-culturale e presenze sociali, ma quell'abilità ad avanzare nelle code resta connotata come *zerangi*, vizio iraniano reale e non immaginato: "*In Iran, we have zerangi, a concept that loosely means 'cleverness.' Zerangi can be both ethical and unethical. [...] François likes to remind me that people from all cultures cut in line, including his own. True, but I like to think my people have turned it into an art form*". Dumas, 2010.

¹¹⁹ All'opposto, secondo Rushdie, occorrerebbe una poetica del contrasto, e non dell'astrazione/sospensione, in grado di convertire la perdita dell'esilio nel disegno di una mente prolifica: "*It may be that writers in my position, exiles or emigrants or expatriates, are haunted by some sense of loss, some urge to reclaim, to look back, even at the risk of being mutated into pillars of salt. But if we do look back, we must also do so in the knowledge – which gives rise to profound uncertainties – that our physical alienation from India almost inevitably means that we will not be capable of reclaiming precisely the thing that was lost; that we will, in short, create fictions, not actual cities or villages, but invisible ones, imaginary homelands [...]*". Rushdie, 1991, p. 10.

¹²⁰ Dumas, 2008, pp. 135-136.

decisioni non vincolati a dettami e questioni di genere: all'icona sospesa di un Iran del passato si contrappone nuovamente un'iconografia mobile e moderna targata Usa.

Così lo humor di una lingua sempre più ripulita da accenti tratta la presenza genitoriale come “*inquisition*”, un’invasione tanto antica e scomoda quanto l’incapacità americana di venire a patti con i fonemi consonantici: sono entrambi elementi di disturbo “*in a lovely neighborhood full of mature trees and well-maintained lawns*” (Dumas, 2008, 144). Da *Funny in Farsi* a *Laughing Without an Accent* prosegue così l’intento di Dumas di mascherare o annullare gli ostacoli lungo il percorso.

Tra offese infantili e ricompense della maturità, è sempre la lingua a celebrare l’abilità statunitense “*to move on*” (Dumas, 2008, 155), il che meglio significa “*to speak properly and concretely on a subject of universal significance and appeal*” (Rushdie, 1991, 12). È, in altre parole, la presunzione di un universalismo avverso a tutto quanto è “*oddy*”, “*weird*” e “*quirky*”, dunque in conflitto con ciò che devia dal modello occidentale. All’esemplarità di quest’ultimo, pur esso stesso oggetto di ironia, l’autrice concede la sola variazione di un’aggiunta di spezie nella dispensa:

Regardless of the influences, we swore we would live in this country but never change. We were wrong. America changed us, in ways we didn’t realize. Oddly enough, we also changed America. We expanded the palates of many friends *tadig*, *joojeh*, *kabob*, and desserts made with rose water. [...] And if there’s one thing I hope we Iranians have imparted, it is the closeness of extended family, not because we all get along perfectly, but because we know that we all benefit emotionally from maintaining those ties¹²¹.

L’educazione al diritto di voto e l’aspirazione a vite più confortevoli si svelano in dichiarazioni in cui Dumas non cessa di definirsi figlia del Nuovo Mondo, ma anche degli equivoci che scambiano un aspetto falsamente europeo per uno status sociale più alto¹²². La carnagione è soltanto un altro fattore di estraneità che richiama un’ultima istantanea sulla condizione femminile tra Iran e America: per suo tramite, l’autrice si avvicina alla chiusura di *Laughing Without an Accent* con un appello alla comunità dei lettori, affinché non valuti unilateralmente le donne iraniane per remissività. Lo stereotipo cui Dumas fa cenno ondeggia tra l’istinto di difesa da un Iran propagandato come male terroristico e l’aspirazione a una società priva di forzature ideologiche:

I’m grateful that my twelve-year-old daughter does not have to wear an overcoat and a hijab, the headscarf mandatory for all women in present-day Iran. I’m grateful that she can wear whatever she

¹²¹ *Ibidem*, p. 160.

¹²² In particolare, Dumas rimanda ancora al caso della madre che, per aspetto e carenza linguistica, resterà sempre una straniera agli occhi di un qualsiasi venditore americano: “*All the vendors treated my mother with respect, not just because she was a customer but because of her fair complexion. Our ‘European’ look put my mother and me a couple of rungs higher on the social ladder, but it also meant that my mother, often mistaken for a farangi, or foreigner, was often charged more*”. *Ibid.*, pp. 186-187.

wants and dream of being whatever she wants to be [...] Wearing the *hijab* does not mean that women are submissive and weak. *Au contraire*. The majority of Iranian women are strong and smart, defying the strict rules set by the totalitarian government every chance they get. I wish to see the day when no woman is forced to wear a *hijab*, *chador*, or *burqa*, but let us not discount the women underneath those mandatory coverings¹²³.

Si ripresenta quel che Milani affronta come obbligatorietà aggirata o subìta di un velo simbolico e reale, già espediente letterario che reinquadra il sé femminile e iraniano come aggrappato a un emblema sociale e di scrittura¹²⁴. Di metafore di copertura e disvelamento si avvale indirettamente anche Dumas per osservare e sdrammatizzare le contraddizioni reali: il bilanciamento tra contraffazione (o copertura) ed emulazione (o disvelamento di un desiderio mimetico) è allora insieme un compromesso d'identità e un patto con il lettore, attraverso cui l'autrice vorrebbe rimediare allo scarto diasporico tra esperienza e rappresentazione, come tra identità e memoria.

Di conseguenza, la contro-memoria che resiste alla vittimizzazione, e pare inizialmente contrassegnare entrambi i *memoirs* di Dumas, rischia di restare agganciata a una tessitura narrativa a tesi: la riscrittura dei conflitti di una coscienza doppia persa tra aspirazioni e adattamenti si risolve nell'assimilazione di una lingua apparentemente priva di accento e in un'identità più volte dichiarata sotto falso nome.

Così, il cosiddetto cittadino globale con cui l'autrice ambisce a identificarsi finisce per riconoscere la propria nascita persiana solo stabilendo un dualismo di convenzione, che frena i più radicali attriti identitari: “*My father always said that hatred is a waste and never an option. [...] I have tried my best to pass the same message to my children, born and raised in the United States*” (Dumas, 2008, 223).

¹²³ *Ibid.*, pp. 200-204.

¹²⁴ Scrive in proposito Milani, rimarcando l'interdipendenza tra disvelamento e ricostruzione del sé: “[...] *whether the self is unconvered, dis-covered, or re-covered in these life-narratives, they all testify to a frantic search by women for autonomy and public self-expression*”. Milani, 1992, p. 227.

Capitolo 4. “*You look different, you look Western*”: traiettorie identitarie di marginalizzazione e convivenza

4.1 Una diaspora incompiuta: tra estraneità personale e collettiva

Il dibattito da sempre acceso sullo stato di transizione diasporica e la necessità di (ri)costruire il sé femminile tra Iran e America, preda di una “*boundary crisis*”, continua a porre in relazione la mobilità dei margini nazionali e culturali con più articolate dinamiche di genere (Milani, 1992, xii). In particolare, nello sdoppiamento di *genre/gender* si riconferma, da un lato, una categoria comprensiva di una tipologia letteraria, dall’altro, una demarcazione identitaria e sessuale. In parallelo, all’interno della letteratura femminile iraniana – dove, come si è visto, è recente la nascita del genere memorialistico – si rilevano porosità tra tentativi di affermazione del sé negato in Iran e nuove prassi autoriali d’esilio.

La retorica della diaspora rappresenta allora un mezzo di riconoscimento per cui, in accordo con l’analisi condotta da Miller sulle strategie e le situazioni dalle quali provengono gli usi del linguaggio, è possibile ridefinire il *genre* come mozione sociale: “*Genre, in this way, becomes more than a formal entity; it becomes [...] a point of connection between intention and effect, as aspect of social action*” (Miller, 1984, 153).

Ciò porta a rivedere anche il concetto di situazione e, con esso, di genesi letteraria, in rapporto a ciò che sempre Miller definisce “*an age of ‘marked instability’*”, ossia una condizione contemporanea, dove le gerarchie di senso subiscono variazioni costanti e sono frutto di motivazioni sempre più “liquide”: “*We have many and confused intentions*” prosegue l’autrice “*but few effective orientation centers for joint action. This may be why the whole matter of genre has become problematic*” (Miller, 1984, 158).

Genere è quindi sinonimo di categorie letterarie e strategie retoriche, ma anche di intenzioni e interpretazioni che rimandano ad aperture narrative inedite¹. La sutura imperfetta tra *gender* e *genre* è poi demandata a quel lettore/osservatore che, scrive Curti, simboleggia “*the essential final link for the constitution both of genre and of gender in the narrative discourse*” (Curti, 1998, 31).

Nella doppia accezione letteraria e identitaria di *genre/gender*, è veicolata anche una revisione di schematismi e archetipi. In proposito, accanto alla larga diffusione del *memoir* nella letteratura

¹ Si fa riferimento a quanto sostiene Said circa un imperialismo culturale dominante e parallelo a nuove forme liberatorie di espressione: “*There is the possibility of a more generous and pluralistic vision of the world in which imperialism courses on, as it were, belatedly in different forms (the North-South polarity of our own time is one), and the relationship of domination continues, but the opportunities for liberation are open*”. Said, 1994, p. 230.

femminile irano-americana, si colgono le affinità con una narrativa in risposta sia alle politiche repressive lasciate alle spalle con la diaspora, sia alla supremazia occidentale corroborata dall'adozione della lingua inglese.

L'alienazione diasporica che fornisce l'innescò comune a narrativa e memorialistica annota, in particolare, il caso di autrici iraniane espatriate che si avvalgono di una strategia quasi contrappuntistica², che contempla dialettiche di superamento del valore di cronaca o biografia del sé, per riscrivere i tradizionalismi e le proiezioni tra Iran e America sotto altre vesti di racconto.

È chiamata in causa una responsabilità del narrare che si iscrive nel solco delle relazioni tra luoghi e tempi – come tra gli opposti di *other* e *us*³ – resi maggiormente flessibili da rinnovate connessioni di senso. Si affianca la tensione a una legittimità di figurazioni e metafore che ridisegnano la fenomenologia del reale, dando forma alle istanze e alle ibridazioni caratteristiche del discorso diasporico.

In accordo con Bachtin, che assegna a ogni soggetto una collocazione spazio-temporale, si può aggiungere anche la ricerca di un più marcato orientamento della narrazione. Si ispessiscono cioè le interdipendenze tra realtà e finzione laddove, per esempio, l'urgenza più esplicativa del *memoir* è convertita nella rielaborazione traslata di quel che sempre Bachtin definisce “momenti volitivo-emotivi centrali: io, l'altro, e io per l'altro” (Sini, 2011, 52).

L'indole che si osserva in scrittrici come Nahid Rachlin e Porochista Khakpour, si avvale, nello specifico, di rappresentazioni segnate dalla percezione inizialmente monolitica dell'altro alternativamente persiano e americano. Nel caso di Rachlin, tali rappresentazioni maturano da un'educazione patriarcale all'origine del primo romanzo, *Foreigner* (1978); il conflitto d'autorità è oggetto anche di *Sons and Other Flammable Objects* (2007), esordio narrativo di Khakpour, che con Rachlin condivide l'assenza dalle origini e dalle derive della Rivoluzione Iraniana.

Timori di inadeguatezza e attrazioni diasporiche scaturiscono, per entrambe, da sequenze di immagini e personaggi contesi tra diffidenze e volontà d'integrazione. Tale scissione è riletta da Anderson nell'ambito della serialità contemporanea e delle sue pratiche di omologazione, da cui si originano le narrazioni incentrate sul sé: “*Awareness of being embedded in secular, serial time, with*

² Ci si riferisce al principio del contrappunto – espressione mutuata da Said dal contesto musicale – o dialettica plurale di resistenza: “[...] *the large historical dialectic between the one and the other might be observed even though its myriad details cannot be except occasionally. I shall proceed on the assumption that whereas the whole of a culture is a disjunct one, many important sectors of it can be apprehended as working contrapuntally together*”. Said, 1994, p. 194.

³ Scrive in proposito Nayak riportando l'attenzione sulle demonizzazioni dell'Oriente/Altro nell'era post-11 settembre: “*To demonstrate the absolute degeneracy of the ‘Orient’ depends on describing the condition of the most ‘vulnerable’: women. However, the ‘West’ must be able to retain positional superiority, in terms of deciding what happens in the ‘Orient’, thus the Other cannot be allowed to fully cross the line from ‘them’ to ‘us’, explaining the underlying contempt for ‘them’. Demonization and dehumanization are forms of gendered and racialized violence because these practices, like infantilization, erase agency based on gender and race*”. Nayak, 2006, p. 51.

all its implications of continuity, yet of 'forgetting' the experience of this continuity [...] engenders the need for a narrative of 'identity'" (Anderson, 2006, 205).

Dalla consapevolezza di un senso di dispersione, emergono stati di incomunicabilità e sbandamento. Nella narrativa di Rachlin, essi conducono a un rifugio intimo e solitario dall'estraneità del ritorno in Iran, mentre Khakpour se ne serve per ritrarre le asimmetrie generazionali nella patria americana dell'arrivo. Entrambe le scrittrici verranno prese in esame per la ridiscussione di un sistema di segni che del *memoir* preserva motivi e simbolismi – tra cui il *tòpos* del giardino – ma attraversa capovolgimenti narrativi, determinati da circostanze di marginalizzazione e convivenza che muovono oltre episodi di stretta emanazione autobiografica.

4.2 Nahid Rachlin e il soliloquio di un'identità sospesa

Se è vero che il *memoir* inscena le sconnessioni del sé attraverso tappe di racconto e riscrittura (o drammatizzazione) delle memorie, Nahid Rachlin ne varca il confine spezzando la coincidenza tra autore e io narrante, così come tra realtà e riscrittura del passato. Si tratta di narrazioni mai tese alla presunzione di verosimiglianza:

All in all, Rachlin is, through rewritings of the past, giving many options for interpretation without presenting any single one as truth. Fiction here becomes a powerful suggestive device without the claim to factuality, and autobiography shimmers with possibilities rather than claiming to present reality⁴.

Tuttavia, il passato resta il primo vettore narrativo comune al *memoir* e da esso prendono vita doppie asserzioni del sé che Rachlin – nata in Iran e trasferitasi definitivamente in America dopo un periodo di studio al college – sintetizza in “*themes of identity, belonging, cross-cultural clashes and similarities, yearnings on the characters’ parts for better lives*”⁵.

A questo proposito, la dicotomia tra Oriente e Occidente come sbarramento *self/other* riassume al meglio quello che nel primo romanzo di Rachlin – *Foreigner* (1978), il primo anche in lingua inglese a firma di un'autrice iraniana – compare come alienazione innescata da un conflitto familiare, oggetto anche del *memoir* di successo *Persian Girls* (2006).

In quest'ultimo Rachlin ripercorre da vicino i primi anni di vita iraniana trascorsi accanto alla zia Maryam – che l'ha cresciuta, alleggerendo la madre del carico di altri nove figli – e alla sorella Pari, aspirante attrice costretta a un matrimonio combinato e morta in un incidente mai ritenuto involontario.

Il precedente autobiografico, che conduce l'autrice in un viaggio a ritroso per scoprire di più sul conto della sorella, motiva anche l'argomentazione del ritorno in Iran della protagonista di *Foreigner*: un romanzo paradigmatico per le polarizzazioni coinvolte tra autonomia di genere e censura iraniana.

Il contesto storico dell'infanzia e prima adolescenza di Rachlin chiama inoltre in causa l'atmosfera di concessioni e repressioni messe in atto da Moḥammad Reżā Šāh, e aggravate dall'irrigidimento del padre dell'autrice, poco disposto a sostenerne il talento e la passione per la scrittura. Dallo scontro cronico in famiglia tra tradizione e modernità deriva la scelta precoce di Rachlin di partire per gli Stati Uniti, dove frequenta un college americano femminile nelle vicinanze della scuola del fratello maggiore, espatriato da tempo. Il definirsi più volte “*restless*”, “*ribellious nature*” o

⁴ Wagenknecht, 2015, pp. 137-138.

⁵ *Interview with Nahid Rachlin*, (2005-2006) [nota riportata a piè pagina, per maggiore uniformità grafico-redazionale].

“undesirable” convoca la scrittura come licenza di sconfinamento e diritto di replica a una condizione di duplice estraneità percepita prima in Iran, poi in America:

I wanted to be a writer since high school. I used to sit in a room alone and write. I found that the process of writing, even if the subject wasn't a happy one, made me happy. It was the process of shaping events and the destiny of the characters, creating meaning, that mattered. [...] I always felt like a foreigner in my own country and then I felt that way in the small provincial, all women's college I attended. That feeling of being an outsider led to my desire to write, the process that ultimately helped me⁶.

L'isolamento o stato di *outsider* di cui Rachlin si fa portavoce rivive in personaggi segnati dalle difformità del solco *home/homeland*, così come dal divario diasporico tra le definizioni di *home* e *native*. La vicenda di *Foreigner*, concepita e narrata perlopiù per voce sola, apre non a caso con una didascalia descrittiva dell'aeroporto di Boston: Feri, giovane irano-americana in partenza per Teheran, si è appena imbarcata e, poco prima di decollare, saluta da lontano il marito Tony nel bagliore di luci fisse in cui il volto dell'uomo si riduce a un riflesso che va scemando.

È un dettaglio che prelude all'oscurità dell'aeroporto di Teheran, dove alla luce abbagliante si sostituisce un disorientamento inquieto⁷. Emerge lo scarto tra la nitidezza asettica del contesto statunitense, pur carico di sospensione nel lettore, e la descrizione di un volto che scompare nel paesaggio iraniano del ritorno. È il preludio al non detto di un viaggio che coinvolge il rapporto inconcluso di Feri con l'Iran e, soprattutto, con una madre che si è allontanata dalla famiglia per seguire un altro uomo senza dare più notizie di sé.

La scena all'aeroporto di Teheran si sviluppa attraverso altre istantanee al di là di un vetro degli arrivi, dove si stagliano sagome femminili avvolte nei *čādor* e autisti dall'aspetto ostile. Nessuno tra loro è un volto familiare, ma precede i sussulti di un breve tragitto in taxi fino a casa, tra veicoli che sfrecciano ed edifici squallidi. Nella visione delle strade strette riaffiorano giochi infantili, di cui la donna vorrebbe aver preservato soltanto la spensieratezza, a dispetto di un'altra vita americana prossima a essere fagocitata dagli echi del passato:

This was the street I had lived on for so many years; here I had played hide-and-seek in alleys and hallways. I had a fleeting sensation that I had never left this street, that my other life with Tony had never existed. [...] The doors of the house across the street were open. I had played with two little girls, sisters, who lived there. I could almost hear their voices, laughter. The April air was mild and velvety against my skin but I shivered at the proximity to my childhood⁸.

⁶ Karim, 2008b, p. 154.

⁷ Nella poetica dei frammenti e dettagli della memoria, De Certeau pare suggerire quasi un'assonanza con la narrativa diasporica di perdita e assenza: “Ma cos'altro potrebbe fornire la memoria? Essa è costituita da bagliori e frammenti particolari. Un dettaglio, o molti dettagli, sono i ricordi. Ciascuno di essi, quando si staglia circondato dall'ombra è relativo a un insieme che gli manca”. De Certeau, 2010, pp. 137-138.

⁸ Rachlin, 1978, p. 11.

Dai primi passaggi di *Foreigner*, Rachlin procede così a soffermarsi sui particolari di un ritorno concepito come un nuovo esilio, tra richiami sensoriali e un presente polveroso e sfuggente, fino a un punto di rottura: l'incontro di Feri con il padre, un uomo dal volto scavato, gli occhi cerchiati e i capelli grigi. Nel tentativo di sfuggirgli, la figlia torna a vagare con lo sguardo tra i dettagli di una scena ostile, anche se un tempo materna.

Tra interno ed esterno si svolgono riti e si prefigurano quadri di segregazione femminile: “*when people reclined on mattresses, forbidden subjects occasionally reaching me – talk about a heavy flow of menstrual blood, sex inflicted by force, the last dark words of a woman on her death bed*” (Rachlin, 1978, 13). Al sobborgo emarginato dal cuore pulsante della capitale, corrisponde pertanto la sensazione di un incubo latente, che si insinua nella mente di Feri e fa della casa appena ritrovata il luogo dei discorsi mancati e delle partenze improvvise. Si acuisce un senso di diffidenza nel disprezzo malcelato di Ziba, matrigna e fiera sostenitrice della moralità islamica, e nella presenza sinistra del fratellastro di Feri, Darius.

Rachlin descrive lo straniamento domestico come un'ospitalità aliena, un rituale persiano stravolto che si ripercuote su un esterno altrettanto minaccioso. Ciò rimanda più radicalmente al motore di una scrittura che, già nelle prime sequenze descrittive, esplora il conflitto tra *old* e *new identity*. Lo stesso conflitto coinvolge la distanza concordata implicitamente da Rachlin con il lettore per approfondire i dettagli di una rappresentazione del ritorno in Iran come mito defamiliarizzato.

Ne scaturisce un disagio confessato da Feri in forma di soliloquio aperto a pochi scambi funzionali: “*‘She isn’t a stranger,’ Darius said. / But I was a stranger, with people I had not seen for so long and hardly knew any more*” (Rachlin, 1978, 14). L'estraneità di Feri deriva, soprattutto, da una colpa (*guilt*) per l'infedeltà alla regola di famiglia in seguito a un matrimonio civile in America e a una professione avviata come biologa ricercatrice. Agli occhi del padre tutto ciò si condensa anche in un aspetto fisico che è prova di un Occidente propulsore di identità seriali, a discapito della devozione persiana ai legami di sangue:

“You’re back now,” my father said, as though trying to avoid unpleasantness.

“It seems she never left,” Darius said, punching me gently on my side.

“But you look different,” my father said. “You look Western.”

My hair was short, just to the nape of my neck in a blunt cut. I had plucked my eyebrows so that they were almost straight, making my eyes seem larger than they were and my face more angular. I wore a silk blouse, a scooped-neck sweater, and slacks.

“You don’t expect me not to have changed,” I said⁹.

La rivendicazione paterna si scontra con una triplice estraneità: filiale, femminile e diasporica. Il laicismo dichiarato da Feri ne è un'ulteriore prova agli occhi dell'intera famiglia, che reputa

⁹ *Ibid.*, p. 15.

l'unione coniugale americana un peccato. Non esiste nessun salvatore per le colpe occidentali della giovane donna, a partire dalla scelta di emigrare in America considerata unanimemente la più nemica.

Dietro tale ostilità Rachlin svela un tradizionalismo sistematico, che sorveglia l'identità della protagonista in bilico tra prassi occidentali e un'educazione persiana, che vorrebbe correggerne impulsi e passioni. Il secondo scontro, dopo quello paterno, è allora con la matrigna Ziba, che ha l'effetto di riattivare l'impulso alla fuga diasporica e il sogno di un altrove che non sia per forza *“dead-centered and nightmarish”* (Rachlin, 1978, 29).

Lo sguardo severo di una madre non di sangue evidenzia anche nella metafora di un soggiorno privo di finestre il filo conduttore della colpa di Feri e più simbolicamente, per suo tramite, dell'esule che fa ritorno a casa: *“to look Western”*. In altri termini, ciò implica un aspetto alieno che coinvolge un colore d'abiti sfrontato, un immaginario cui le riviste di gossip iraniane si ispirano e, soprattutto, un uso stentato e per questo colpevole della lingua nativa¹⁰.

Tra la celebrazione di una rettitudine che viene dalla nascita persiana e la condanna della massificazione occidentale, si colloca la rigidità di chi afferma un modello etico e l'inadeguatezza di chi, come Feri, ne subisce in silenzio le sentenze. Si sollevano discussioni su abiti femminili illeciti, perché fabbricati in Occidente da mani infedeli, e nuovi discorsi che incitano la protagonista a salvarsi dalle voci e dalle ambientazioni del cosiddetto *“mistero”* persiano.

La tecnica narrativa di Rachlin, più volte teatro di situazioni che mostrano impedimenti simbolici del vedere ed essere visti¹¹, fa sì che anche l'incontro di Feri con la madre naturale sia un altro mistero preceduto da digressioni sui luoghi del ritorno tali da evocare atmosfere oniriche. In esse si

¹⁰ La fama di immoralità dell'etica liberista americana accresce la diversità di Feri anche agli occhi dello zio che, durante una visita, la incalza deprecando la rincorsa al dollaro americana e applicando in dettaglio i cliché che oppongono l'America a un Iran prerivoluzionario e teso a preservare le proprie tradizioni comunitarie: *“Everyone works and works over there, in America, all for the dollar. More work and more dollar. They have so much money and yet they keep running after more. Here no one is willing to work for more than a few hours a day. Human feelings come first here. I work only enough to make a living. Now, as my children grow older, I work a little harder.”* His body grew rigid. [...] *‘You’ve become one of them – you abandoned your family.’*” Ibid., p. 33.

¹¹ Lo stesso tema, che rimanda nuovamente a Milani e al velo come metafora di copertura/oppressione, viene ripreso da Rachlin nel racconto intitolato *Departures*. In esso, l'autrice narra la storia di Farogh, sposata per dovere con Hassan e madre di Ahmad, prossimo a partire per una non precisata guerra. Farogh si osserva più volte riflessa allo specchio e nel volto dei propri familiari, senza riuscire mai a riconoscersi, né a cogliere di sé un profilo corrispondente a quello del tempo in cui frequentava Karim, l'uomo che avrebbe voluto sposare. La partenza improvvisa di quest'ultimo per l'America ha impedito che si compisse quella volontà e, quando Farogh decide di scrivergli una lettera a distanza di anni, riceve in risposta un invito a incontrarlo in casa della madre. Sono trascorsi molti anni e i corpi dei due giovani sono diventati perlopiù ciò che gli altri scorgono senza dubbio: due estranei. Tuttavia, la partenza di Ahmad è per Farogh una replica dolente di quella di Karim, agli occhi del quale si rende conto d'essere poco più che un ricordo infantile. La scena di una famiglia riunita e il saluto del figlio fanno così della solitudine di Farogh il ritratto più plausibile di una partenza simbolica, dell'abbandono dell'immagine di sé: *“The other person, the person I was then, was so much more real than the one I am now. [...] She looked at him still hoping to reach the person he had been and then to see a reflection of herself [...] but none of it came. [...] She watched the busy street, taking in as much of it as she could, as if it were a mirage that might slip away from her at any moment”*. Rachlin, 1992, pp. 64-70.

replica il sogno o incubo ambientato in un Iran dalle figure prive di forma e segnato da una profonda insicurezza: “*uncertainty, a mistery in the air*” (Rachlin, 1978, 37).

Ciò motiva l’impulso della protagonista a tornare in America e, insieme, una discussione sulla fuga mai chiarita della madre. Emerge la minaccia di un tradimento tramandato di madre in figlia come atto di allontanamento e strappo replicato da Feri con il trasferimento negli Stati Uniti, da dove l’idealizzazione dei tratti materni ha preso vita: “*It had been years since anyone had mentioned her. She had remained sealed inside me like an illusion too real to discard altogether*”¹².

Ciò trova piena assegnazione in quel che Bhabha recupera nello scarto tra immagine e identificazione, come tra maschera e identità (Bhabha, 2008, xxxv). Così, anche la sagoma fantasmatica della madre di Feri incalza da un emisfero interiore, che rintraccia una finzione più credibile della realtà interrogata finora senza esito:

I would go from room to room for things that belonged to my mother. The two red felt-covered trunks where my mother kept her clothes were still there, and a pair of slippers lay beside them, heel to heel. I would touch the shoes. I opened one trunk and smelled her clothes, rubbing them against my skin. Silk scarves, velvet dresses with bright floral designs, frilly underwear scented with rosewater. All that, along with the photographs of my mother, were discarded by my father later; everything vanished, as he hoped her memory would.

After a while I threw away the rag doll she had given to me. Her absence and the rag doll had become associated, and the doll now seemed unspeakably alien¹³.

Il percorso di Feri nel contesto urbano di Teheran, che da spento e impolverato si fa sempre più mappa tormentata di visioni, ritrova l’acqua di rose materna per contrasto tra immagini di riconciliazione e memorie più oscure di un passo infantile all’ombra del padre, reticente a trasmettere notizie su colei che è fuggita lasciando una bambola di pezza¹⁴.

Il miraggio del corpo della madre, e la sua scomparsa ridotta a suppellettili e scatti fotografici, si fondono così nei tentativi della protagonista di risolvere l’“enigma” persiano. Rachlin continua a entrare in confidenza con i pensieri di Feri e, allo stesso tempo, guida il lettore verso il riconoscimento di mutamenti impercettibili o sconvolgimenti più profondi propri di un soliloquio.

A quest’ultimo, impiegato come strumento di introspezione e insieme unica prospettiva di narrazione, è consegnata la rievocazione del passato e di ciò che in esso rimane del ricordo materno.

¹² Rachlin, 1978, p. 39. Precedentemente, Rachlin svolge l’incomunicabilità della protagonista con i luoghi famigliari come metamorfosi di una sensazione di immobilità in vera e propria minaccia opposta alla stasi dei colori e delle relazioni negli Stati Uniti: “*Now in Iran, things had quickly reversed – what had seemed mysterious was menacing and what had seemed sterile in the States appeared to be orderly, almost peaceful. I missed, as if it were taken away from me permanently, my white shingled house in Lexington supplied with modern comforts, my neighbors, their talk about books, the latest movies, or plays. The green backyard, the smell of cut grass*”. Ibidem, p. 38.

¹³ Ibid., pp. 45-46.

¹⁴ Bachelard, in proposito, tratta di una poetica di fissazioni instabili del passato, esito dello sforzo prolungato quanto vano di unire i pensieri: “[...] il passato lontano risuona di echi e non si riesce a cogliere fino a quale profondità tali echi si ripercuoteranno e si estenderanno”. Bachelard, 1975, p. 6.

È l'avvio di una lenta riconversione/drammatizzazione del malessere nativo in “*countermemory*”, volta a ricostruire l'identità e la memoria della protagonista in direzione contraria alla vittimizzazione di un sé piegato alla regola patriarcale¹⁵.

Il soliloquio è anche voce dell'ondeggiamento dell'io narrante tra una stabilità americana e un senso non taciuto di minaccia: dal rifiuto delle ottusità di stretta osservanza dogmatica, Feri trae l'esortazione a riconoscersi temporaneamente nel feticcio degli oggetti materni. Un atto che non conflagra nel ripiegamento malinconico più inerte, ma in ciò che Flatley riassume in “*a dialectic between emotional withdrawal and its apparent opposite, the most intense or exceptional devotion of affective energy*” (Flatley, 2008, 1).

I desideri sottesi alla perdita di un contatto e all'assenza dei ruoli madre-figlia si tramutano in strumenti di conoscenza del sé¹⁶, mentre la narrazione procede ad accentuare il senso di oppressione di Feri in una prassi labirintica di burocrazie, che le impediscono di ottenere il visto d'uscita dall'Iran per rientrare negli Stati Uniti. Il limite oggettivo di un riconoscimento non paritario della cittadinanza e del cognome acquisiti in America segnano un'altra distanza tra due Paesi emblemi di una relazione ancora sterile.

La lingua che se ne fa schermo formale ribadisce un'alienazione in cui la perdita nel nome e nei legami (“*a woman with no sense of family*”) diviene autodichiarazione priva di parole (Rachlin, 1978, 53). Ed è proprio nel solco di uno sradicamento reale e simbolico che il senso di perdita si estende al linguaggio e si fa inadeguatezza alle spalle di ricordi in cui il padre di Feri è già l'antagonista dello spettro della moglie:

The sense of helplessness I had felt [...] began to envelop me. As the afternoon darkened to twilight, I seemed to go back to my childhood, to the time when my mother left. Waiting and waiting for her and she never returning.

I remember seeing a square figure, wrapped in a chador, standing at the darkened end of the street, signalling to me to come out. I feel a thrill, an electric connection with that figure and run out into the street. I run with extraordinary speed. I come to a sudden stop before the figure, my mother¹⁷.

La rappresentazione metaforica del pomeriggio che tende al buio, di riflesso a un sentire preda di flashback e parentesi trasognate, si converte nel proposito della protagonista di ritrovare la madre e

¹⁵ Il riferimento è ancora alla definizione che di “*countermemory*” dà Wagenknecht; si legga anche quanto scrive la stessa autrice in merito a Rachlin, laddove è possibile cogliere una convergenza con il personaggio di Feri: “*Rachlin's staying in the United States marks not only a flight from Iran, but also from her father and the patriarchy he stands for. With it, Rachlin constructs her Iranian life to be characterized by victimity brought about by her father and patriarchy in general, and, in opposition to that, her American life by agency*”. Wagenknecht, 2015, p. 34.

¹⁶ Precisa infatti sempre Flatley rispetto al rapporto tra malinconia e conoscenza: “[...] *melancholizing is something one does: longing for lost loves, brooding over absent objects and changed environments, reflecting on unmet desires, and lingering on events from the past. It is a practice that might, in fact, produce its own kind of knowledge*”. Flatley, 2008, p. 2.

¹⁷ Rachlin, 1978, pp. 53-54.

oltrepassare il confine apparentemente impenetrabile di Teheran. La conferma degli impedimenti burocratici a tornare negli Usa fornisce quasi l'espedito che trasforma la confusione in azione.

Il secondo atto narrativo di *Foreigner*, nella periferia di Tehran, procede da un grigiore in cui si consumano sensazioni di noia e intorpidimento, metafore della nebbia che avvolge la ricerca di Feri accolta dalla cugina Simin sulle note di una melodia luttuosa trasmessa alla radio. L'incontro finisce però per vertere sul matrimonio in tenera età di una delle figlie della donna, occasione per affrontare la maternità come dovere. Al confessato aborto di Feri, e alla rinuncia che ne è seguita, Simin reagisce opponendo la difesa dei ruoli tradizionali e ribadendo la condanna dell'automatismo occidentale:

"[...] A lot of things are automatic in America, easier to do than here."

"How nice that must be. But how do you feel living in a foreign land, without your family" [...]

"You've changed – you've become Western."

"How have I changed?"

She looked thoughtful, not quite listening to me. "It must have been like hermits who go into a cave to try to forget their other lives [...]"¹⁸.

All'esteriorità contaminata di Feri ("to look Western"), si affianca un'erosione morale dei costumi ("you've become Western") identificata con l'oblio o la dimenticanza dell'eremita che prende congedo dal proprio passato. Resiste invece nel dialogo tra le cugine il ricordo di una prossimità trascorsa, una condizione più fraterna e distante dallo scontro tra modernità laica e adesione dottrinale. Se ne trova traccia anche nel racconto *Fanatics*¹⁹ in cui Rachlin ripropone una identica simmetria di ruoli femminili. Vengono presentate, infatti, due giovani donne, Farzaneh e Manijeh: la prima, di status elevato, è costretta dal padre a restare in Iran, ma rimane vittima della propria resistenza agli obblighi; la seconda, di origini più umili, è invece colta in procinto di lasciare l'Iran per proseguire gli studi in un college americano.

Ben oltre le ripercussioni autobiografiche, *Fanatics* mostra le costanti della narrativa di Rachlin nella dicotomia tra l'esproprio identitario, che vede la disillusione di Farzaneh opporsi al ritratto di sé impostole dal padre – "like being inside of an airless box" (Rachlin, 1992, 1) – accanto all'insolenza di Manijeh, che replica con una minaccia di fuga all'eventualità di un matrimonio combinato: "I'm going away from this house, this country" (Rachlin, 1992, 14).

Le diatribe di ruolo e distinzione sociale alimentano i due profili del racconto, così come gli scenari familiari divisi tra l'immobilità (victimity) imposta a Farzaneh e la prontezza (agency) di Manijeh,

¹⁸ *Ibid.*, p. 58.

¹⁹ Il riferimento è sempre alla raccolta di racconti intitolata *Veils* e dedicata dall'autrice alla sorella Pari cui, come anticipato, la lega una vicenda di separazione luttuosa per opposti destini, fatti oggetto del *memoir Persian Girls* (2006). Il tema del velo, che dà invece il titolo all'antologia di racconti, si fa antidoto al silenzio di un'atmosfera politica che Rachlin tende a eludere.

portavoce di una diaspora allettante, anche se ancora impreparata ad affrontare le difficoltà di apprendimento e comunicazione linguistica.

Sono identità diversamente in fuga dalle costrizioni fino a che, nel campus statunitense privo di stimoli e disperante quanto la solitudine iraniana, Manijeh decifra il significato nascosto negli occhi dell'amica Farzaneh e nel proprio saluto ai genitori il giorno prima di partire: "*I remember smiling at what they said, thinking to myself I was escaping. Yes, escape was the most pronounced feeling I had*" (Rachlin, 1992, 18).

Ed è la stessa pulsione a evadere che spinge Feri in un tunnel di azioni/reazioni segnate dal flusso delle vicissitudini famigliari. Il ricordo del matrimonio persiano della cugina Simin riporta a un tema vario, che non fa pace con una scoperta "*remoteness*" americana: la consapevolezza raggiunta dalla protagonista circa la monotonia della propria unione con Tony fa riaffiorare l'immagine di una stanza dalle porte pesanti.

Se, dunque, il presente dei discorsi delle due cugine ripropone un passato di vicinanza in antitesi con le motivazioni personali e di credo, l'insuccesso e la precarietà economica confessate da Simin fanno il paio con i vuoti del rapporto tra Feri e Tony. Il confronto è però interrotto dalla volontà della protagonista di offrire del denaro alla cugina per il matrimonio della figlia: ciò predispone anche al disvelamento del luogo in cui si trova la madre di Feri.

Il volto della donna compare in alcuni scatti ritrovati da Simin: vi si osservano due situazioni opposte, l'una che la raffigura libera dal velo e sorridente, l'altra in cui appare sofferente e spaventata mentre indossa il *čādor*. La fotografia è un'altra bambola di pezza, che riattiva il timore di una colpa (*guilt*) riconsegnata da Rachlin come presupposto del dolore:

She was young and beautiful but her expression was quite different in the two pictures. In one she held onto the column of a porch, her head tilted back, laughing. The wind played in her heavy, coiling hair, making it whip around her face and neck. She seemed extremely happy at first glance, but as I looked more carefully I saw that her eyes were haunted, frightened.

In the other pictures she sat on a rug, her legs stretched out, a book open on her lap. She wore a chador, covering most of her hair, and her eyes and face were expressionless. It was impossible to tell what emotion lay behind that mask of detachment²⁰.

Ogni ritratto mostra una postura o un'espressione materna di fronte che Feri preserva in un archivio di frammenti in attesa di dare carne all'illusorietà fotografica²¹. Nello stesso archivio il velo si ripropone come memoria di un soffocamento e propaggine di una finzione o maschera inafferrabile: "*I couldn't remember her face that well*" (Rachlin, 1978, 64).

²⁰ Rachlin, 1978, p. 64.

²¹ Barthes, in particolare, definisce il processo di (ri)costruzione del volto amato attraverso la fotografia come un compromesso "verso un'identità essenziale". Prosegue il discorso Flatley, che ne estende il senso a un vero e proprio "*archive of its previous objects*". Barthes, 1980, p. 68 e Flatley, 2008, p. 81.

Dopo altre rivelazioni e il consiglio di Simin di rivolgersi a una vecchia parente, Feri apprende del destino infelice della madre, abbandonata dall'uomo per cui è fuggita e costretta a vivere di espedienti a Kashan, accanto al fratello. Riaffiora inoltre il ricordo di un incontro impedito tra madre e figlia perché non vi fosse "contaminazione" morale, un veto paterno amplificato dal raffronto con la solitudine statunitense priva di imposizioni familiari.

Rachlin rinnova il divario tra le percezioni dei mondi persiano e americano confessando anche la diffidenza avvertita da Feri su un autobus affollato fuori Teheran, dove è l'unica donna senza *čādor*. Si lega il valore figurato della polvere che, al posto del velo, ricopre il capo della protagonista dopo quasi dieci ore di viaggio e ispessisce la nebbia di immagini dietro cui resta sospeso il profilo materno:

The excitement I felt at the prospect of seeing my mother paled gradually as people turned to look at me and whispered to each other. I was the only woman on the bus not wearing a *chador* and the only woman travelling alone. And what bond really existed between my mother and me at this point? [...] A sense of the absurdity of the trip struck me. But the next instant I pictured my mother squatting in the shade of a tree, washing clothes in abundant suds or walking around with a broom sweeping dry leaves and twigs from rose bushes. Seeing me she pauses and we look at each other, first like strangers and then our faces form into familiar shapes, shining over the expanse of the years. "It's me, Feri," I say. "I know, I know," she says. We embrace, our faces full of tears²².

A ciò che resta del legame spezzato dalla partenza della madre, Feri associa la raffigurazione di un appuntamento tra sconosciute, riflesso delle osservazioni di un'identità in viaggio, dietro cui l'autrice nasconde rispecchiamenti autobiografici che non sono mai forzature, ma estraneità vissute e riconfigurate nei pensieri e nell'immaginario onirico della protagonista²³.

Madre e figlia incarnano allora un doppio all'apparenza irriconoscibile allo specchio: l'agnizione è tra due straniere che si identificano nel vuoto di reciproche partenze ed esili. Nella realtà, il corpo di Banoo – la madre chiamata per la prima volta per nome e ritrovata dopo alcuni tentativi a vuoto – è segnato da un'anzianità sofferente: il suo volto è gonfio e dal colorito giallastro. Eppure, la riconciliazione fuori dal recinto di vagheggi e illusioni libera l'aria dalla polvere:

I reached out and embraced my mother, hiding my face on her chest. Then, when I could no longer see her, but could feel her chest and hear her heartbeats, I had a sudden sensation that I was years back in time with no space in between, no incident to mask the startling clarity. This was my mother with the same touch, the same voice. [...] Was it possible to close the gap that time had created between us, I

²² Rachlin, 1978, pp. 70-73.

²³ Sul concetto di identità in viaggio, ripreso da Said, si legga inoltre quanto sostiene Sullivan in merito alla trasformazione identitaria insita nel processo diasporico: "*Diasporic identity, in spite of a lost past, in spite of exilic searches for origins, oneness, and authenticity, is necessarily a 'traveling identity', one that disturbs the boundaries of location, power, and politics in the process of migratory transformation*". Sullivan, 2001, p. 265.

wondered in despair. Our conversation was like a conversation in dreams, rapid, shadowy one moment and extraordinarily vivid in the next²⁴.

La sospensione lirica del ricongiungimento tra madre e figlia prevale per poco sullo stato di rovina in cui è caduta Banoo, e torna il riferimento al sogno come rappresentazione di un idillio privo di mascheramenti – “*like a conversation in dreams*” – ma anche lo spazio dove vengono a galla vuoti non facilmente ripercorribili: “*As in dreams, some of the connections were missing*” (Rachlin, 1978, 83).

Sempre il sogno, che pare rimandare al Minotauro chiuso tra specchi²⁵, è presto interrotto da un malessere fisico di Feri; l'emergenza di un dolore da guarire acuisce il senso di transitorietà, dove il passato americano più recente si sovrappone al presente iraniano contaminando lo sguardo sul futuro²⁶.

Tra visioni febbrili si svelano segreti spartiti dalla protagonista con la madre: è nella protezione offerta da quest'ultima che si riflette una ritrovata mappa o memoria affettiva, “*filled with the aroma of the flowers – jasmine, lilacs and roses*” (Rachlin, 1978, 97). La stessa mappa che riannoda una porzione di discendenza persiana rischia di oscurare il rapporto della protagonista con il marito Tony: “*My emotions became dull and colorless as if they had been bleached*” (Rachlin, 1978, 100). L'attesa di guarigione di Feri veicola una condizione ulteriormente interrotta, un'altra sospensione dettata dall'urgenza di conoscere l'origine del male che la costringe a letto. Esso è prima dormiente e poi acuto, diagnosticato in un'ulcera o intossicazione etichettata come occidentale:

“It's a very big ulcer. You must have had it for a long time – a year or two. Only the pain has been dormant.”

“You brought it with you.” He smiled. “Now you have no right to be afraid of the hospital, me, or your country. What you have is a Western disease.”

He emphasized the word, *Western*.

I was quiet. Suddenly there seemed to be no air in the room. I was thirty-two years old and had a ulcer²⁷.

²⁴ Rachlin, 1978, pp. 82-83.

²⁵ Ci si riferisce, in particolare, alla drammaturgia composta da Dürrenmatt attorno alla figura mitologica del Minotauro e alla moltiplicazione delle immagini di sé che l'essere partorito da Pasifae osserva e con cui intreccia una lotta illusoria: “[...] l'essere stava accovacciato non solo di fronte alla sua immagine, ma anche all'immagine delle sue immagini: vide davanti a sé un'infinità di esseri fatti com'era lui, e come si girò per non vederli più, un'altra infinità di esseri uguali a lui. Si trovava in un mondo pieno di esseri accovacciati senza sapere che quell'essere era lui. Era come paralizzato. Non sapeva dov'era né cosa volevano quegli esseri accovacciati tutt'attorno, forse sognava soltanto, anche se non sapeva cosa fosse sogno e cosa realtà”. Dürrenmatt, 1997, pp. 10-11.

²⁶ Confessa infatti Feri: “*I tried to think of Tony, of my experiments in the laboratory, but the past was hard to grasp. I tried to think of the future but it seemed devoid of meaning. Only my illness – the pain, the uncertainty, and the idea of being in that remote and primitive hospital – had a hold on me*”. Rachlin, 1978, p. 93.

²⁷ *Ibidem*, p. 102.

L'enfasi persiana che fa coincidere l'occidentalizzazione (*Westernization/Westoxication*)²⁸ con un disagio morale e fisico si insinua tra stati di coscienza e risveglio. L'azione della protagonista viene sospesa e ripresa più volte in un processo di interiorizzazione permanente, dove la separazione tra standard persiani e americani è lentamente erosa da una narrazione che ibrida i confini attraverso retrospezioni e visioni trasognate.

È possibile pertanto individuare una ricorrenza nella scrittura di Rachlin: il rapporto di influenza reciproca tra rimemorazione e identità, laddove per la prima si intende il recupero di immagini fuse con le fantasie, fino a rappresentare una seconda fuga dalla realtà dopo quella diasporica. Il senso di interruzione che il ritorno instilla ribadisce poi uno stato di “*double-estrangement*” proveniente dall'esperienza d'esilio interno ed esterno alla madrepatria iraniana, esperienza che Rachlin condivide a distanza ravvicinata da un interlocutore di finzione.

Feri rivede le immagini di sé e della propria infanzia in assenza della madre attraverso un linguaggio “storicamente incarnato” (Lacan, 1991, 361) in una famiglia e in un contesto al tempo stesso carichi di rappresentazioni evanescenti che fanno confessare: “*Memories rolled before me like a rug, worn and faded in some spots and vivid in others*” (Rachlin, 1978, 103). Come il dolore fisico di un'ulcera trascurata, così il ricordare finisce per costituire un decentramento dal tentativo di trovare un equilibrio tra i mondi iraniano e americano, accomunati da pregiudizi e immobilità²⁹.

Una volta uscita dall'ospedale, Feri non sa ancora orientarsi tra luoghi disabitati e periferici: il processo con cui Rachlin trasmette al lettore episodi di disorientamento reale e simbolico rafforza il soliloquio come atto riflessivo, che mostra le sfasature tra passato e presente, tra americanizzazione e tradizione persiana.

Le strade polverose di Kashan rimandano allo sfondo di un viaggio all'indietro, in cui anche l'aroma speziato dell'aria e il chiasso dei venditori al bazar partecipano di un teatro di spettri: “*I watched the faces of other people. Suspended between those faces and scenes were the first eighteen years of my life. I had tried to make them into shadows; they had reappeared as nightmares*” (Rachlin, 1978, 114).

²⁸ Cfr. ancora in proposito la trattazione del termine “occidentalismo” in Ahmad, 1984, pp. 37-44.

²⁹ A proposito di decentramento e resistenza – concetti che si legano inestricabilmente alla poetica diasporica e, in particolare, alla scrittura di Rachlin, fortemente impregnata del destino di personaggi *outsider* – Lacan precisa: “Ciò che corrisponde all'io, è ciò che a volte chiamo la somma dei pregiudizi che ogni sapere comporta, e che ciascuno di noi trascina, individualmente. Si tratta di qualcosa che include ciò che sappiamo o crediamo di sapere – poiché sapere è sempre per qualche verso credere di sapere. Per questo, quando una nuova prospettiva vi è proposta in maniera decentrata rispetto alla vostra esperienza, si opera sempre un movimento con cui si cerca di ritrovare l'equilibrio, il centro abituale del vostro punto di vista – segno di ciò che vi spiego e che si chiama resistenza. Bisognerebbe al contrario aprirvi a nozioni sorte da un'esperienza diversa, e trarne profitto”. Lacan, 1991, p. 52.

Volti e scene agiscono tra dissimulazioni e ombre³⁰, rafforzando quasi l'idea di un mondo persiano illustrato al meglio dalle foto consegnate a Feri dalla madre e risalenti all'epoca precedente il suo addio alla famiglia. Un mondo trasmesso come figurazione di una prigionia da cui Banoo è fuggita e di cui paga la vergogna d'aver amato clandestinamente un altro uomo.

Il tema della fuga rinnova dunque la colpa (*guilt*) di un'offesa al tradizionalismo e prelude a una drammatizzazione di soggettività marginalizzate: madre e figlia spartiscono un passato di separazione e fanno della parola un rito esclusivamente femminile di scambio e confessioni. “*The corporeal and spiritual experience of a woman is singular*” scrive a conferma Irigaray “*and what she can teach of it to her daughter and to her son is not the same*” (Irigaray, 2002, 59).

Il racconto degli occhi furtivi della madre in cerca della figlia poco più che bambina, cui ha indirizzato lettere mai consegnate, scorre attraverso traumi di assenze e perdite reciproche. Ne è testimone sia la reminiscenza autobiografica di Rachlin, cresciuta dalla zia e non dalla madre, sia una storia ricevuta da personaggi che riscrivono la latenza traumatica del doppio abbandono diasporico e familiare:

Her arms and hands looked swollen and her skin was sallow, but her expression seemed livelier than in the first encounter when I arrived in Kashan. [...]

Her voice was so real, so familiar. I went out into the courtyard. I sat at the edge of the pool, shaded by a wide eucalyptus tree, with one of my hands dangling in the water, and we talked some more.

It was one of those lukewarm breezy mornings that makes one expectant that things will happen. As I listened, her voice became monotonous and blurred, even more ghost-like than it had been the night before³¹.

L'affronto di paure e colpe dai ripiegamenti all'apparenza inconoscibili si rovescia in altri riverberi della memoria di Feri, tra i primi sentori di un mutamento. La rivelazione fatta a Mahmood Majid, medico presso l'ospedale di Kashan, di non saper pregare riporta, in particolare, all'esigenza di un ritiro dal mondo per abbandonarsi a una più profonda *Iranianness* dello spirito. Feri pare allora riprendere contatto con un'appartenenza persiana spezzata, replicando al conflitto tra decentramento diasporico e ritorno straniante in patria con un cedimento che spezza la resistenza più collaudata:

Echoes, faraway, vibrated in my head, my whole body. Surges of memory, of going from chamber to chamber in mosques and shrines, clinging to my mother, flowed over the surface of my mind. Suddenly, in spite of myself, I stopped, leaned my head against a wall and kissed it, tears filling my eyes and rolling down my cheeks³².

³⁰ In particolare, Rachlin ricorre al dettaglio presente anche altrove nel romanzo di voci e bisbigli malinconici: “*They always spoke in low melancholy tones which seemed to be more from habit than anything else*”. Rachlin, 1978, p. 116.

³¹ *Ibidem*, p. 119.

³² *Ibid.*, p. 125.

Il pianto liberatorio della protagonista prova l'aggancio malfermo con una quotidianità coniugale e americana non più complice di certezze. Non a caso, all'arrivo improvviso di Tony in Iran, Rachlin fa precedere una descrizione dell'uomo e rinnova il legame contraddittorio con la razionalità propria del pensiero occidentale ("You seem Americanized"), sempre più maschera che nasconde una volontà di radicamento spirituale persiano (Rachlin, 1978, 127):

"Oh, it's not easy to describe my husband," I said. "He's very American in many ways. He's from a middle-class family in the Midwest, he's hard working and very rational."

I continued inwardly: but he's brittle, not so resilient and adaptable as you are. He doesn't have your open manner, your ability to ask question after question, to act overtly irritable or gay. Tony bottles things inside of him until they rot and begin to poison him.

"He couldn't be too typical, otherwise he wouldn't marry a foreign girl." He considered that for a moment and added, "Although you seem to have adopted his ways. You seem Americanized"³³.

Alla pressione di schematismi occidentali e relazioni sbiadite Feri reagisce con una curiosità che la ritrova sola in un giardino in compagnia di Majid. L'evento inatteso di un lungo bacio proibito ripescava una nostalgia sentimentale in conflitto con i resti di un matrimonio affidato alla polvere sulla maglia di Tony, alla sua postura immobile in casa di Banoo e a una lettera di permesso per l'uscita dall'Iran.

Rachlin scandisce gli atti verbali e fisici dell'allontanamento tra Feri e Tony con dialoghi asciutti, dove l'ironia americana paragona l'avventura di un campeggio alla notte trascorsa sotto un cielo iraniano testimone di una relazione esausta ed estranea: "*His hand was on my breast, his mouth on the side of my face, but we were strange with each other*" (Rachlin, 1978, 133).

Si svela un riconoscimento opposto a quello tra madre e figlia: un'identificazione mancata che risale quasi a una condizione di sudditanza, ammessa da Feri come compromesso di sopravvivenza ai tempi del college americano. Rivive lo sbandamento tra uniformi studentesche e pareti grigie, ossia una panoramica retrospettiva in cui la lingua per prima veicola il fallimento di una diaspora segnata dalle maschere di una marginalizzazione sociale, raramente scossa da agganci con un passato iraniano insufficiente a rimediare al senso di vuoto:

I had not been prepared for the small girls' college near Boston [...] masklike faces that smiled and talked to me but really said nothing, the voices, monotonous, meaningless, the English language itself...

The houses were identical, their doors closed, with no children playing in the street. Everyone rode past in cars with windows up. I thought there was nothing really interesting about the country and no one seemed to be enjoying himself. Everyone in cars, everything wrapped within something else. [...] I became empty of everything except for the thin, frail threads of the past³⁴.

³³ *Ibid.*, p. 127.

³⁴ *Ibid.*, pp. 136-137.

Come all'interno di un copione in cui si ripetono battute chiave o si reiterano condizioni di conflitto, Rachlin pare sviluppare il contrasto diasporico tra isolamento e assimilazione nel ritratto di una protagonista *uprooted*, definitivamente cosciente sia del limite americano che omologa le differenze, sia del portato persiano che fa della propria identità culturale un baluardo inattaccabile.

Non a caso, Feri torna a riflettere sull'assenza di complicazioni che l'ha condotta a scegliere il rapporto con Tony per osservare da vicino il proprio caos e prendere le distanze da qualcuno che verso l'Iran non ha mai smesso di esibire esotismi: *"It used to be called Persia. I liked that name better. It fits with my image of the place. [...] Gardens springing up in the midst of deserts, magic carpets, caravans jingling in the night, and dark-eyed girls behind veils"*³⁵.

La mancanza di aspettative in un rapporto nutrito anche di cliché, coincide con le rassicurazioni di un uomo dal passato senza ombre e dall'identità priva di esitazioni culturali: *"his unquestioned sense of belonging to his own culture"* (Rachlin, 1978, 146). Un opposto calcolato e tetragono a una "straniera" persiana in lotta con i propri freni ancestrali: *"More and more I tried to be like him, like his world, fighting memories"* (Rachlin, 1978, 146). Si fa strada la fine di una relazione attraversata dai segni interiori ed esteriori di un paesaggio persiano che l'efficientismo statunitense vorrebbe congelare in una bellezza primordiale.

In una foto, che la ritrae poco più che bambina, Feri si osserva allora diversamente mentre scopre i riti e le nature del giardino; è la voce materna a distrarla e a sostituirsi per poco al soliloquio, a rendere presente e personificata quella contromemoria di resistenza ai discorsi paterni, che colpevolizzano le libertà e annichiliscono il vincolo familiare riducendolo a un rapporto di forza e a una gerarchia di poteri. Nel lirismo delle confessioni e dei ricordi madre e figlia assegnano invece al *tòpos* del giardino il rifugio simbolico e reale dalle sospensioni e interrogazioni del sé:

"You used to love flowers. You'd come into the yard every day and inspect the bushes for new blossoms, new leaves. There was the stump of a huge tree and you would sit on it, surrounded by flowers, and play for hours. You loved birds too and I bought a parrot once. You'd sit and talk to it for a long time. I took the bird with me when I left and spoke to it. It was like talking to you. And one day when the bird died I wept and wept over it."

*Beneath her overt display of emotion I could see shadows of pain stretching inward*³⁶.

³⁵ *Ibid.*, p. 141. La convinta adesione di Tony a un esotismo di maniera nasconde un'etichetta di arretratezza dell'Iran. Essa si osserva anche nel racconto *Forces of Attraction*, ambientato da Rachlin negli Stati Uniti e incentrato sull'incontro tra una giovane americana e un medico iraniano negli anni successivi alla Rivoluzione. Lo scambio tra i due riproduce lo sdoppiamento frequente nella narrativa di Rachlin tra rifiuto e difesa, dunque tra pulsioni di natura diasporica: *"'That's how you see Iran, a Third World Country?' / 'I'm sorry, I meant...' / 'You don't need to apologize. I'm used to it. [...] The truth is that Iran has been sinking, becoming a poor and desperate country. It wasn't like that'".* Rachlin, 1992, p. 111.

³⁶ Rachlin, 1978, pp. 148-149.

Il gioco infantile che incamera il dialogo con piante e animali si carica di una doppia valenza connessa sia al giardino come allegoria poetica – che suggerisce anche a Rachlin di convertire una quartina del poeta ‘Umar Ḥayyām (Khayyām) in un racconto lungo dal titolo *The Heart’s Desire* (2001) – sia al doppio proprio del mistero persiano diviso tra sé privato e pubblico (*inward/outward*).

La ricollocazione degli affetti persiani e la reviviscenza che li informa virano verso l’offuscamento dell’immaginario americano. Fanno eco i posizionamenti progressivamente rovesciati di Iran e America: “*Then the images blurred. The picture of Lexington had grown darker and darker. The courtyard before me was full of sun, real. The smell of rosewater lingered in the room*” (Rachlin, 1978, 149).

Il diverbio che segue tra Feri e Tony, tra la volontà dell’una di restare in Iran e la fretta del marito di ritrovare le proprie occupazioni in America, mostra ancora più apertamente come la corte materna vinca su quell’incasellamento professionale e coniugale americano che associa l’Iran all’obbligatorietà del velo³⁷:

Perhaps I was trying to escape into the easy emotional comfort of childhood. Only a month ago everything in Iran had seemed nightmarish. My doubts piled up more and more. How odd my staying would seem to those who knew me in the United States. What impulse, they would ask, could lead a woman like her to abandon her career and stay on in a place she professed to have left behind, a place whose values she had outgrown, where the attitude towards women remains so primitive³⁸?

Durante il viaggio in autobus da Kashan a Teheran, mentre Tony si diverte a constatare superficialmente la capacità persiana d’adattamento alle proprie rovine, Feri osserva da dietro il vetro i riflessi di una civiltà che custodisce storie nei propri giardini. Dall’esterno la polvere si deposita sui volti della coppia come sintomo di una relazione annebbiata da reciproche chiusure, che preludono anche al ricongiungimento impossibile della donna con il padre³⁹.

³⁷ A tal proposito, il richiamo storico proposto da Milani al 1936, data del decreto monarchico che impone l’obbligo di non indossare il velo, pare essenziale per ritrovare nella narrazione di Rachlin anche l’esplorazione delle ragioni femminili in difesa del velo, di cui i dintorni periferici della Teheran degli anni Settanta riflettono obblighi e costumi dottrinali, poco prima dell’ascesa di Khomeynī: “*This forced unveiling inflicted pain and terror upon those women who were not willing or ready to unveil. To them, the veil was a source of respect, virtue, protection, and pride. It was a symbol of passage from childhood into adulthood. It was convenient, feminine, honorable. By wearing it, they conformed to a recognizable and cherished set of beliefs and sanctions. These women valued and respected the veil. They sought to undermine its banishment with all the ingenuity they could muster*”. Milani, 1992, p. 35.

³⁸ Rachlin, 1978, p. 151.

³⁹ A questo riguardo, per comprendere la tensione narrativa di *Foreigner* verso le ultime tappe di ridiscussione delle posizioni dei personaggi, risulta essenziale quanto afferma Rachlin circa il rifiuto personale di fare ritorno in patria in seguito all’educazione ricevuta dal padre, quasi un’emanazione diretta della censura imposta dalla monarchia Pahlavī: “*I wanted to go to college, I already wanted to write, what was considered dangerous with all the Shah’s censorship. My father was getting nervous that I would get the family into trouble with my ‘rebellious nature’.* He was a lawyer and he feared he would lose his license if his daughter was writing anything that could be remotely critical of the country. He agreed to send me to America under the condition that I would go to a girl school, near one of my brothers, so that

Il senso di soffocamento dichiarato accanto a quest'ultimo e al fratello Darius ripropone l'immagine di una casa e, con essa, di una famiglia diffidente e aliena. La regola patriarcale si conferma così uno dei cardini di un romanzo, che ritrae una famiglia e una nazione/patria come alterità (*otherness*) nel presente e nel passato. Se, al contrario, il profilo materno sembra impersonare un rito ritrovato, quello paterno resta incardinato nelle proprie ottusità. Della patria ripartita tra Iran e America Rachlin mette a nudo una transitorietà⁴⁰, che riconvoca il doppio *self/other*⁴¹ per il quale vale la distinzione tra i luoghi materni recuperati come grembo (o *self/patria* immaginata) e quelli paterni rifiutati come estranei (o *other/casa*).

L'ultimo incontro di Feri con il padre si tramuta pertanto in un'ennesima fuga preceduta all'alba dal canto del muezzin, che predispone la protagonista a riavvicinarsi al giardino materno:

How nice it would be to wake in the morning and know that time was my own, and be able to enjoy it. [...] A muezzin began to call people to prayer. I used to love waking at dawn to those sounds and watching my mother rising and bending in prayers. Her face, surrounded by her chador, seemed infinitely peaceful and benevolent⁴².

La nuova partenza di Feri per Kashan trova conforto anche nella confessione di Mahmood Majid di non voler tornare in quell'America "*dreamlike*" che l'ha formato come medico e verso cui avverte solo una forzatura. Gli stati di sospensione in cui i due si osservano, pur da opposte traiettorie di carriera e attitudini, riconvocano da un lato l'alterità occidentale, dall'altro, l'ambiguità dell'essere persiani tra sentimenti di rifiuto e attrazione:

"[...] You and I have a lot in common. We both have tried living in the West and have been disappointed." [...] "That night when we were in the garden you seemed like a real Eastern woman. You looked and acted differently... it's hard to explain."
[...] I could see, behind my attraction to him, that a real conflict remained: he kept drifting in and out of a stage of my life that I had rejected and wanted to regain; he embodied the same pain, the same elusiveness⁴³.

he could look after me. He hoped by the time I finished college I would come to 'my senses' and go back and accept the roles prescribed for me. But I never returned". Interview with Nahid Rachlin, 2005-2006.

⁴⁰ Cfr. ancora, in proposito, quanto sostiene Bhabha in merito al cosiddetto stato transitorio derivante da complesse figurazioni di passato e presente, come dai processi di inclusione ed esclusione propri della condizione odierna. Bhabha, 1994, p. 1.

⁴¹ In merito ai rapporti di lingua e costruzione soggettiva, Irigaray ribadisce l'urgenza di ascolto della differenza che innesca la relazione tra sé e l'altro: "*The ability to enter into relation with one (man or woman) who is other than oneself in the respect of difference(s) is, according to me, what permits the constitution of a properly human subjectivity. Neither language as a tool of appropriation and information nor the capacity to control what is and efficiency in the intervention upon the real are specific to human being. But the negative, the step back, listening and silence, the necessary alternation of doing and letting be, toward self and other, in the relation to a different subject are perhaps its irreducible sign*". Irigaray, 2002, p. xi.

⁴² Rachlin, 1978, p. 179.

⁴³ *Ibidem*, pp. 187-188.

Il doppio impulso ammesso dalla protagonista tra timore e desiderio di riavvicinamento alla madre, come alle proprie radici, si risolve in un pellegrinaggio a volto coperto: è un rovesciamento del punto di vista che si fa ora inosservato e parte di un rito concesso tanto da una diaspora in attesa di risposta, quanto da “*unexpected in-betweens*” o nuovi immaginari di un ritorno iraniano non più esclusivamente intimidatorio (Sullivan, 2001, 201).

Rachlin appronta una sequenza di immagini e dettagli descrittivi coerenti con uno stile nitido, che svolge il passaggio da un velo assertore di immobilismo alla legittimità del suo uso. È la drammatizzazione e il superamento del conflitto tra immagine pubblica e privata, dunque anche tra passato e presente di un sé ora più simile a una frontiera che separa le perdite dai ritrovamenti:

No one noticed me. I was an Iranian woman, wearing a *chador*. Beyond the field there was a hill and many people had gathered on it. I went up the hill and joined the crowd.

[...]

I stood there for a while, listening, watching, my mind filled at the same time with other similar scenes from the past. I suddenly thought of my body as an immense shell, emptying from one side and filling from the other.

[...]

At that moment I was so happy that I began to fear that something would happen to destroy it, something beyond my control⁴⁴.

In anticipo su quanto l'autrice svilupperà nel racconto *The Calling*⁴⁵ – vicenda anch'essa di stampo autobiografico attorno a due sorelle, Mohtaram e Narghes, divise tra Iran e America – il ricongiungimento di Feri con la madre in Iran sancisce quasi la corrispondenza tra corpo materno e di patria⁴⁶.

Se, infatti, la storia di Mohtaram e Narghes muta di contesto e descrive il riavvicinamento tra le due sorelle negli Stati Uniti, dove Mohtaram ha scelto di trasferirsi da tempo, la decisione finale di quest'ultima di fare ritorno in Iran ribadisce una rinuncia alla spersonalizzazione occidentale pari alla scelta di Feri.

Il bilancio delle perdite in diaspora è ritenuto superiore e sopraggiunge dopo l'incontro di Narghes con il resto della famiglia; i suoi modi reputati all'antica ripropongono le medesime diffidenze sperimentate da Feri a Teheran, come a voler avvalorare due faglie di estraneità: l'una *Westernized* in Iran, l'altra *Iranian* in America.

L'indifferenza degli americani a una donna velata è colta non a caso da Mohtaram come un pregio, mentre Narghes ne mette in luce il risvolto amaro di marginalizzazione. L'unione tra le due sorelle

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 190-192.

⁴⁵ Rachlin, 1992, p. 95.

⁴⁶ In particolare, Najmabadi sostiene una specifica complementarità tra la geografia del discorso patriottico e il vincolo materno: “*Along with vatan [homeland] as a female beloved, there was, within the patriotic discourse, a competing complementary female body: vatan as mother. Vatan came to double as a female beloved and a mother*”. Najmabadi, 1997, p. 445.

si rinsalda, infine, grazie ai resoconti misteriosi di Narghes della vita trascorsa in Iran, un ritratto confuso, ma recuperato da Mohtaram “*like a distorted mirror of her own memory*” (Rachlin, 1992, 98).

Così, alla rinuncia estemporanea di Feri all’identità americana, rispondono residui di confusione e riflessi distorti di famiglia e patria provvisoriamente ricomposti nello spazio materno. In termini maggiormente riferibili ai ruoli delineati e rimescolati da Rachlin nel tema d’esilio, l’io narrante si fa intimo portavoce dello scontro con una famiglia e una patria avvolte da un senso di minaccia.

Questa condizione partecipa però di un sovvertimento interiore, che fa progressivamente dell’io narrante il guscio simbolico (“*an immense shell emptying from one side and filling from the other*”) delle perdite di una relazione paterna (e familiare) rimasta aliena, e dell’eredità di una patria riscritta invece come appartenenza materna e spirituale (Rachlin, 1978, 191).

Tra l’allontanamento dai legami americani e la riscoperta dei riti persiani, il giardino assurge a meta di un’identità in viaggio, che non esclude di ripartire sfidando così il monito del poeta Ḥayyām (Khayyām): “Di tutti i viandanti di questa lunghissima via, / Chi è mai tornato, che a noi ne ridica il segreto? / E dunque tu a questo bivio di desiderio e impotenza / Non dimenticare nulla, ché ritornar non potrai” (Khayyām, 1956, 41).

4.3 Disillusioni e latenze nella corallità tragica di Porochista Khakpour

Tra prime e seconde generazioni in diaspora la narrazione si conferma una frontiera esplorativa dei desideri di riconfigurazione di un sé decentrato. Vi si può inscenare un processo di riscrittura delle intersezioni tra passato e presente, come degli archetipi di casa, patria e famiglia⁴⁷. Nel medesimo processo, le posizioni di partenza e arrivo possono invertirsi al punto che:

One author can, at different times in his remembered life, be considered part of different groups, experiencing the pains of first-generation immigration, but later also the dividedness of the bilingual, bicultural subject and the second generation's alienation from homeland Iranian culture⁴⁸.

In tale senso, Porochista Khakpour, nata a Teheran nel 1978 e cresciuta successivamente a Pasadena, nel Sud della California, testimonia lo stato altalenante di una collettività diasporica che ha conosciuto il crollo delle Torri Gemelle, dopo aver risposto alla Rivoluzione Iraniana con insediamenti e prassi proprie di una cultura d'esilio.

Nel romanzo d'esordio, *Sons and Other Flammable Objects* (Khakpour, 2007), l'autrice affronta le complessità di una tentata sintesi dei mondi iraniano e americano, a partire dall'autodichiarazione di un'identità duale ("two-pronged identity"). Il tema ricorrente di una dimora mai fissa fa delle ambientazioni non più un'estensione lirica o onirica, come è dell'introspezione di Rachlin, ma uno scenario collettivo dell'instabilità tra idealizzazione persiana e demonizzazione americana, così come dell'inverso di tali polarizzazioni:

I never really felt comfortable claiming the "child of the Revolution" tag. For the first two and a half decades of my life, my inner life was devoted to rehearsing for American Girl roles – working the mercilessly flat-ironed hair, generic pale-olive skin and "brown-eyed girl" for "passing" glory – while an impossible Po-ro-chis-ta cultivated credible Valley Girlse that would eventually put even Moon-Unit to shame. Like many immigrants, I focused adamantly on looking forward and never back; like many "hyphenates," I felt the existential confusion of a two-pronged identity⁴⁹.

L'asserzione di un sé che ha festeggiato il primo compleanno nel gennaio 1979, data in cui Moḥammad Reżā Šāh lascia l'Iran, introduce a uno dei motivi portanti di *Sons and Other Flammable Objects*: l'attesa. Quest'ultima racchiude in sé aspettative di cambiamento e volontà

⁴⁷ In merito, Najmabadi ribadisce il vincolo tra le nazioni come comunità immaginate e l'uso di metafore che attingono più volte all'immaginario familiare: "Modern nations have often been explicitly imagined through familial metaphors". Najmabadi, 1997, p. 442.

⁴⁸ Wagenknecht, 2015, p. 74.

⁴⁹ Khakpour, 2009 [come precisato alla nota 1 dell'Introduzione e, come evidenziato nei precedenti capitoli, si tratta di un rimando sitografico, pertanto, è riportato completo di fonte e data di consultazione, ma non di numerazione di pagina].

d'autoaffermazione indotte dalla duplice esperienza di ideali rivoluzionari disattesi e disillusioni conseguenti agli eventi dell'11 settembre 2001.

In senso stretto, all'attesa si lega un precedente di fuga dalla patria delle dissidenze messe a tacere prima dalla SAVAK, poi dalle milizie rivoluzionarie. Fuggire è pertanto sia la conseguenza di una tensione atavica, sia un pilastro del simbolismo dei personaggi creati da Khakpour: *"Escape from the original home – Iran – is critical to their survival, but her characters perceive the opportunity for change with uncertainty"* (Boudakian, 2009, 11-12).

La vicenda paradigmatica della famiglia Adam, trapiantata a Los Angeles in seguito alla Rivoluzione Iraniana, pone al centro un conflitto generazionale tra padri e figli. Da un lato, secondo Grassian, *"the father-son relationship represents general differences between first and second generation Americans"*, dall'altro, le opposte rivendicazioni di natura etnico-culturale fungono da specchio della rottura tra passato e presente (Grassian, 2013, 67).

Per loro tramite, l'autrice svolge cause ed effetti di un'assimilazione mal ripartita tra la volontà di un figlio, Xerxes, di mimetizzarsi e disperdere le proprie origini persiane e la durezza del padre, Darius, cui meglio si addice una chiusura antiamericana. Quest'ultimo si piega per necessità a qualche compromesso di sopravvivenza, a un matrimonio infelice con Laleh (detta Lala a Los Angeles) e a un orgoglio rotto dal ricordo di atti deprecabili commessi in Iran.

"Deep accents, slim savings, and a resistance to assimilation" scrive in proposito Khakpour, riferendosi alla propria realtà familiare, da cui trae spunto per l'antierismo degli Adam *"[...] isolated them from Americans as well as the overeager assimilators of the Diaspora, but they still held onto some of the old glory"* (Khakpour, 2009).

La scelta di inquadrare il racconto in un flashback risalente al 1987, epoca che rimanda al trasferimento dell'autrice negli Stati Uniti, funge da prologo all'umore tragico che riferisce delle gerarchie familiari e socio-culturali di una storia avviata dalla "guerra fredda" tra padre e figlio.

Poco oltre, Khakpour entra nel vivo di un episodio fortemente emblematico, che riguarda la tranquillità del sobborgo americano "Eden Gardens", dove vivono gli Adam e dove i gatti randagi danno la caccia alle ghiandaie. L'azione di Darius mentre mette in salvo gli uccelli dai predatori felini apre anche a un primo affiancamento del discorso linguistico a quello familiare.

Ogni volta che l'uomo attira a sé i gatti per evitare che compiano stragi e lega al loro collo un campanellino, tenta di rimediare al passato giovanile in Iran, quando per gioco dava fuoco alle colombe. È lo sforzo di arginare un assillo placato con l'insistenza verso un linguaggio gentile trasmesso al figlio e, al tempo stesso, con le distorsioni consapevoli di un inglese d'adozione reputato impuro:

Don't say a word, especially in the case of the word not being a nice word, his father would say, messing up the saying, perhaps purposely; he often botched his usually near-perfect English to make a point, Xerses suspected, as if to say, *Who cares about this bastard tongue?* In any case, refraining from words-that-are-not-nice-ones – unless you were Darius Adam, that is – had become a family rule in their house of swallowed discontentment, of several future decades' worth of ulcers⁵⁰.

La metafora dell'ulcera che rievoca una colpa trasmessa per generazioni inocula un senso di vuoto che informa gli eventi e le parentesi retrospettive, iniziando anche a delineare la scena di una casa dove la soppressione di ogni malcontento è eletta a regola. I punti di vista di padre e figlio si alternano preludendo strutturalmente alla drammatizzazione, che mira ad assestarne le divergenze al termine del romanzo.

In particolare, in *Darius* si osserva un apprendimento per negazione della lingua inglese, dunque una barriera linguistica⁵¹ da cui procede il disvelamento dei conflitti più sotterranei per i quali l'autrice precisa: "*Darius, was born for the last word of last words: 'ENOUGH'*" (Khakpour, 2007, 16).

Ciò rinvia anche al confronto ruvido dell'uomo con coloro che si dilungano in dettagli inverosimili ogni volta che raccontano le proprie avventure oniriche. Diversamente *Darius* va fiero di un realismo (o "*real self*") che impregna i suoi sogni e da cui si distacca un'America ospite fissa e indesiderata quanto la condanna di un figlio dolorosamente "difettoso":

My childhood is blank white, dead black, no dreams! [...] Add America to the equation and like live-in visitor who claims he'll crash for a night and stays forever, in came the dreams! Then add Xerses, age eighteen, seeking out the farthest point from his family [...] and in came the nightmares – and always, always the worst sort. [...] *Darius* – starring always as his real self – was always involved in something fairly normal, enacted in a feasible manner, ending with a horrific outcome that was entirely possible in real life⁵².

La rabbia di *Darius* verso quelle seconde generazioni accusate di non avere un passato procede anche dall'abitudine di fare domande a chiunque gli si presenti vagamente riconducibile ai tratti persiani. Al contrario, lo scenario newyorchese, dove il figlio si è trasferito, gli fornisce occasioni per esibire il proprio disprezzo verso la menzogna di una società che ritiene carica di controsensi e di identità assuefatte alla velocità delle sue spinte.

In questo caos trova spazio la confessione d'essersi divertito in gioventù ad accendere i corpi delle colombe perché assomigliassero a stelle cadenti. *Darius* ne riferisce i dettagli al volto impietrito di

⁵⁰ Khakpour, 2007, p. 4.

⁵¹ In merito, Boudakian pone l'accento sulla padronanza linguistica di Khakpour quale strumento di vera e propria seduzione e gioco di scrittura dai primi anni d'infanzia: "*Khakpour learned English as a second language, and this began her fascination with the English language. Around the age of five, she began to learn English by returning the insults the other children used against her on the playgrounds of her elementary school. Later, once she had learned English 'properly,' Khakpour became 'obsessed with language' and 'eager to master it' [...]*". Boudakian, 2009, p. 14.

⁵² Khakpour, 2007, pp. 21-22.

Xerxes, che avrebbe preferito non saperlo, evitando così di imbattersi nel passato di una paternità greve quanto la patria persiana:

The past had come full circle; this story had pulled with it very other story; history had become theirs, just theirs. [...] They finally faced each other, silently, for what felt like the passing of many generations. It was as if their entire lives they had waited for the power of a single story to split them forever⁵³.

Attraverso il ricordo svolto come confessione, o già “*postmemory*”⁵⁴, lo scontro generazionale decodifica l’aspetto multiforme di un romanzo dalla traiettoria opposta a quella di Rachlin: l’ipotesi di un ritorno della famiglia Adam in Iran resta sospesa a una convivenza diasporica divisa tra il debito verso una memoria storica e una collezione di orrori e fraintendimenti.

Gli scivolamenti tragicomici delle pronunce americane dei nomi persiani sono inoltre espressione dell’ironia calcolata di Khakpour che, a differenza di Dumas, assegna ai titoli dei capitoli un preciso valore iconico. Si pensi alle sezioni d’avvio, *The Birds and the Birds* e *Kingdoms* (Khakpour, 2007, 1, 37), ma anche alle successive intitolate *The Missing* e *Departures* (Khakpour, 2007, 37-38) e collocate tra le incomprensioni di un’anglofonia lontana anche dalla prosa esplicativa di Moaveni, con cui Khakpour spartisce però la professione giornalistica:

They were named after kings. [...] In spite of Xerxes’s secret and sometimes not-so-secret acquiescence to the Americanized “Aaa-dumb,” Darius Adam – whose first name fared well once we let go of too much *Dareeyoosh*-ing, blessed/cursed by American black men’s fortuitous lease on a simple “Dairy-us” – would never once take what they could give on his last name.

“Odd-damn, please,” he would correct every time.

[...]

“Okay, okay, sir! I just assumed A-D-A-M would be Aaadumb...”

“No, trust me. It’s my goddamn name. It’s my goddamn *Farsi* name. Persian. Iranian – or *Eyeranian*, now you understand? Take my goddamn Odd-damn word for it.” Now he was fuming – nothing bothered Darius Adam more than when jokes, puns, rhymes, et cetera happened without his permission⁵⁵.

La tendenza riscontrata in alcuni *memoirs* irano-americani a contrapporre il corrispettivo persiano di usi e lessici di tradizione, si tramuta ora più narrativamente in una dialettica linguistica o gioco verbale: in *Adam*, cognome di famiglia adattato per la comunicazione ordinaria, si condensa il simbolismo che, a partire dall’originario *Oddamn*, fonde in sé stranezza (*odd*) e danno (*damn*), evocando anche la maledizione di *Goddamn*.

⁵³ *Ibidem*, pp. 34-35.

⁵⁴ Si rimanda ancora al senso di “*postmemory*” proposto da Hirsch, dunque in riferimento a esperienze narrate e di rimando a un trauma spesso di natura collettiva. Hirsch, 2008, pp. 103-128.

⁵⁵ Khakpour, 2007, pp. 37-38.

La lingua come processo combinatorio traduce al meglio il portato *hyphenated* dell'identità autoriale declinata in personaggi che recano nel nome il manifesto del proprio posizionamento interstiziale. In quest'ultimo confluiscono anche ciò che Hall esamina come trasformazioni dell'identità culturale derivanti dal rapporto tra istanze di senso (*meaning*) e segni linguisticamente trasposti (*signification*)⁵⁶.

Khakpour adotta un procedimento di dissimulazione linguistica in cui si colgono sia gli effetti di un'americanizzazione che omologa gli accenti, sia le impronte di un bagaglio identitario persiano che non perde occasione per ribadire la propria differenza: “Odd-damn, Xerses. *It is not an American name. You must remember that. You are Persian. If not Persian, then Iranian. Two choices. [...] Actually, you can call me Pedar or Baba if you want*” (Khakpour, 2007, 40).

Agli adattamenti lessicali fa eco un'altra digressione sulla storia di Darius, omonimo del sovrano achemenide e, dunque, portatore di civiltà nel nome: da destinatario del ruolo di capofamiglia – “*the man of the house*” (Khakpour, 2007, 53) – prima per la morte del padre e, di seguito, per il matrimonio con Laleh/Lala, egli è anche colui che guida la fuga della famiglia dall'Iran, una volta scoppiata la Rivoluzione che sovverte tutte le priorità e dissemina traumi.

Darius incarna cioè un istinto di messa in salvo da quelle che Khakpour identifica con le tre “R” di riforma, rivoluzione e religione; viene così calata un'ombra sulla teocrazia islamica e la memoria d'espatrio degli Adam fa dell'America e della sua casa il sinonimo di un confino del sé personale e collettivo: “*seeking neutrality, anonimity, normalcy [...] seized with the alarming reality that they were running away, fleeing from their homes, maybe forever*” (Khakpour, 2007, 56).

Darius avverte, in modo particolare, il peso di un'autorità familiare perseguitata dall'idea della morte e dall'incapacità di distinguere tra incubi reali e immaginari, da cui derivano riflessioni su un presente di mediocrità diasporica. Di esso Lala (“*La-la is American-nonsense-tongue for scales that are meaningless*”) subisce, al contrario, il fascino inconsapevole dei parchi divertimenti e di ogni attrazione commerciale (Khakpour, 2007, 63). Vi identifica un sollievo dal dolore conseguente alla perdita di entrambi i genitori in un incidente che l'ha coinvolta insieme con l'unico fratello di cui ha perso le tracce.

Diviso tra la rabbia paterna e l'ingenuità della madre, Xerses, omonimo del sovrano delle guerre persiane e della decadenza, nega alla propria etnia la distinzione sublime che le accorda il padre. In Xerses si mostrano piuttosto gli effetti di un'americanizzazione che guarda alla Persia come alla storia di una tragedia collettiva:

⁵⁶ Cfr. ancora Hall, 1990, pp. 229-230.

The Iranians, Xerxes thought, it's like they were made for tragedy, always trapped in some sad dramatic past, generational pain, familial anguish, personal turmoil, a collective tragic disposition, an almost genetic mass pessimism. Tragedy, everywhere; blood always in the air⁵⁷.

La sconfitta memorabile dei Persiani contro i Greci è il contenitore arcaico della battaglia contemporanea persa da Xerxes contro le distorsioni comiche del proprio nome in America, contro l'insipienza che gli fa recapitare un biglietto natalizio con disegnato sopra un cammello e, infine, contro il padre che ne minimizza gli effetti:

With Xerxes always somewhat lurking in his subconscious, he was suddenly reminded of the camel card and Xerxes's reaction and his treatment, and he thought it was possible that his son's grievances with him began back in the time of Adam and the camel card. Forget birds, when you had the camel and the intimidating menagerie of ugly anti-Middle Eastern sentiment that it opened a door to, in a new land where you were the most freshly foreign and thus victim to such hate, with the uprooting from oldness to newness where hate like a reflex likes to precede understanding, all from an Islamic Revolution that made escape more necessary than ever fully possible, after decades and centuries of corruption and exploitation and manipulation by the West's shining gold and East's dusty gods that put the capital R in "Revolution" [...]⁵⁸.

Da padre a figlio, Khakpour insinua un'impressione condivisa di rovina che fa i conti, da un lato, con una profezia sinistra dei nomi, dall'altro, con un'estraneità dettata dallo scontro tra lingue e adozioni culturali⁵⁹. Ciò nutre talvolta un senso di impotenza che rimanda al faccia a faccia con quella realtà ingannevole che, in accordo con Fanon, detta due possibili movimenti: "*Man is motion toward the world and toward his like. A movement of aggression, which leads to enslavement or to conquest*" (Fanon, 2008, 31).

Tra l'atteggiamento servile di Xerxes e le presunzioni di conquista/autorità di Darius si collocano un universo persiano di etimologie fluttuanti e un intreccio familiare condannato alla vulnerabilità. Ne scaturisce anche la prigione di una casa in cui Lala, figura secondaria, congela sentimenti di lutto e assenza. Il suo isolamento riproduce la marginalizzazione propria dell'adattamento diasporico: "*Although nobody ever saw them – nobody saw anybody; this was suburban California after all [...] there were secret immigrants everywhere in the neighborhood. In Eden Gardens especially. [...] The foreigners lived their old lives, each family thinking they were the only odd one out*" (Khakpour, 2007, 87).

Tra gli sgretolamenti dei ruoli di padre e figlio, Khakpour consegna allora a Lala una funzione di raccordo pari alle didascalie in corsivo tra gli snodi del racconto. La *naïveté* che contraddistingue la

⁵⁷ Khakpour, 2007, pp. 59-60.

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 73-74.

⁵⁹ Scrive in proposito Khakpour, rimarcando negli echi tra simbolismi interni a nomi e parole un'alienazione che, di fatto, muove oltre le divisioni linguistiche: "*Unlike their long-gone namesakes living on in reliefs and ruins, on some levels they were just words with problems inherent in their own etymologies, still burning through whatever tongue, however foreign, however safe...*". *Ibid.*, p. 75.

donna nel linguaggio e nelle attitudini contribuisce anche a suggerire una riflessione attorno a schiavitù e conquiste dell'esperienza diasporica. Si afferma quasi una norma d'esclusione interna alla parola e ai suoi usi che rinnovano le etichette di *self/other* piegate alle delimitazioni tra Vecchio e Nuovo Mondo, lingua madre e d'espatrio:

[...] as for every foreign family, it was all up to this first generation – the ones maybe not quite borne here, but close enough, who maybe went through only a few months of tackling their way into the tough putty of a new language. But how did theirs do it – the young oblivious things constantly exposed to the Old World linguistics of a lost mother culture, at best subjected to their parents' broken imperfect attempts at assimilation? [...] Only their names, and sometimes the pronunciations of their names if they didn't immediately give in to the assimilatory meltdown of their oddball appellations – made them something *other*⁶⁰.

Se, d'altro canto, le seconde generazioni diasporiche mostrano una maggiore abilità nel districarsi tra due emisferi, acquisendo alla perfezione le pronunce del più dominante, i nomi restano un'alterità soggetta all'edificazione linguistica di un altro sé, passato attraverso correzioni e prototipi televisivi. Ciò si condensa al meglio nella figura di Xerses, capace di alludere alle battute americane d'uso più corrente esibendo “*a catchphrase, a scenario, a superhero, a punch line here and there*” (Khakpour, 2007, 89).

Nello scarto “*here and there*”, canonizzato dalle letterature diasporiche e più largamente postcoloniali, torna anche un principio di *mimicry* o *camouflage* per cui il conflitto tra unicità (*Iranianness*) e contaminazione occidentale (*Westernization/Americanness*) si risolve in un “*ironic compromise*”⁶¹. In altri termini, le trame elementari delle serie televisive americane forniscono a Xerses l'occasione per farsi largo tra gli americani come “*‘partial’ presence*” o identità liminale esposta, agli occhi di Darius e Lala, al rischio di una corruzione morale.

Khakpour ne drammatizza paure e contraddizioni reciproche in parentesi di dialogo che accrescono gli sbandamenti dei personaggi tra ossessioni e segreti sedimentati. Se allora il senso di gratitudine di Lala per la conquista di nuove amicizie di quartiere non è condiviso da Darius, che le deplora come vizi, resiste per la donna la motivazione di un futuro in fuga dall'Iran⁶².

⁶⁰ *Ibid.*, p. 88.

⁶¹ In termini più specificamente postcoloniali, Bhabha sottolinea come l'emergere di una differenza dipenda dalla sua iscrizione nel discorso di un'autorità, che si appropria dell'improprio e fa dell'identità un'altra articolazione metonimica: “*It is as if the very emergence of the ‘colonial’ is dependent for its representation upon some strategic limitation or prohibition within the authoritative discourse itself. The success of colonial appropriation depends on a proliferation of inappropriate objects that ensure its strategic failure, so that mimicry is at once resemblance and menace*”. Bhabha, 1994, p. 86.

⁶² Dichiara infatti Lala all'amico Marvin: “*My country is not bad or wrong, just different, and I knew at that point the rest of my life would be one long chain of meaningless untranslatable unutterable perhaps offensive perhaps excuseless explanations for my existence, mine and my family and my heritage, all best left to silence and maybe apology*”. Khakpour, 2007, p. 106.

L'assillo di una differenza persiana e di una società americana da accogliere o rifiutare viene travolto dai fatti dell'11 settembre 2001. È il secondo appuntamento rivoluzionario nelle vite degli Adam, mentre il cono di luce lasciato dalle Twin Towers abbattute e il ricordo del buio delle notti persiane si legano sia alle riflessioni di Xerses sulla morte, sia alla volontà del padre di fare ritorno in Iran:

He squinted out the window and imagined the entire sky over America smiling heartlessly. He imagined in his homeland it was almost dark. He thought there was at best only a moon over Iran and he thought how nice that was. He closed his eyes and gone were the repeating images on the television and gone was that blinding brightness and he let the just-so-dark wall of his eyelid melt into the image of the twilight Tehran sky. It was time to go home⁶³.

Straniero è allora Darius, mentre prova a rivivere eventi di una patria rimasta perlopiù ferma all'infanzia, ma straniera è anche l'immagine di un Iran somigliante a un delitto mai risolto, e verso cui la mediazione dei ricordi del figlio rinnova intermittenze funeste "*like eternally preserved crime-scene evidence*" (Khakpour, 2007, 123).

I vortici nella mente di Xerses, e il tempo delle nenie infantili su cui questi fa calare soltanto un sipario nero, si originano da una Rivoluzione che ha travolto le circostanze e invaso i cieli con urla e corpi che si sono dati fuoco, intralciando il passo dei propri figli verso una nostalgia patriottica. Gli echi tra passato e presente mettono a nudo le costanti di un immaginario persiano di macerie e ferite che Xerses svolge come verità collettiva "*that has much to do with fear and desire that derive from the contingencies of the past, and from the instabilities of memory and of history*" (Sullivan, 2001, 263).

Al contrario, perso tra vecchie foto di famiglia, Darius aspira a rinsaldare il vincolo con una patria di odori e parole intraducibili in America. Così, al mimetismo del figlio e alle fantasmagorie dei suoi traumi, il padre replica con la difesa di un'identità nazionale astratta. In essa si condensano richiami paternalistici e patriottici, maschere di un sé confiscato dai non detti e da una diaspora priva di radici:

At those times the only relief would be to divorce himself from the self they knew – father, husband, teacher, whatever – and become the most abstract thing of all: an Iranian. His national identity, he would work to become that and that alone, a part of a nation, a patriot – he would work to shed any and all individuality and concentrate on what he could do to link himself with a pulseless, purely conceptual thing. He became *it*, high on a pole, far far away in his native wind, waving – he was red, he was white, he was green, he was the gold lion, he was the gold sun, he was the gold sword – and it was enough⁶⁴.

⁶³ *Ibidem*, p. 120.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 126.

La lingua proteiforme di un'autrice, che ispeziona l'indecifrabilità di una famiglia e della sua indole drammatica, pone l'accento su dinamiche di fuga e insieme di resistenza, le stesse che della madrepatria fanno sia un relitto di guerra, sia un teatro di visioni e memorie. I contrasti diasporici tra cultura e lingua, come tra patria e identità sono raccolti in una convivenza americana, dove al mito del ritorno delle prime generazioni si contrappone l'antipatriottismo delle seconde. Entrambe condividono latenze traumatiche e prassi quotidiane di negoziazione di un sé preda del proprio passato.

Così, mentre Xerxes si concentra sulla maniera sottesa alle parole, come fosse una dichiarazione di alleanza o scontro, Darius affida a un'unica lettera la furia e il disincanto verso un figlio che della fuga ha fatto il proprio abito comportamentale. Nella stessa lettera, Darius svela inoltre d'essersi rivolto a una figlia mai nata, Shireen ("dolce"), cui indirizza il proprio testamento di incubi e volontà nascoste, sviluppati da Khakpour per antefatti e aneddoti truci.

Spicca tra essi un episodio di percosse inflitte da Darius alla moglie Lala alla presenza di Xerxes, un nuovo richiamo ai bordi labili tra sogno e realtà e alle coperture dell'inconscio pronto a sanarne le ferite traumatiche:

[...] whether dream or reality it was a very bad event / very bad dream, and that because in the world these two things can be considered just a backslash apart, so interchangeable, so almost synonymous, and both divisible by that common factor, memory, the episode was validated as a milestone in his mental life⁶⁵.

Se esiste il dubbio che quell'episodio di violenza domestica non sia mai avvenuto, la memoria resta però l'unica mediazione tra le paure di padre e figlio: a essa si appella Darius mentre propone al figlio di incontrarsi là dove tutto è iniziato, in Iran. Le digressioni che Khakpour dedica più volte ai pensieri di padre e figlio si inquadrano in resoconti immaginifici, dove non cessano incubi e presagi lugubri che della patria comune accrescono terrore e, insieme, fascinazione⁶⁶.

In particolare, la metafora ripetuta del risveglio o ritorno alla realtà da una dimensione insonne, come da fantasie moleste che logorano le vite, accomunano padre e figlio in vuoti di coscienza, che negano per primo a Darius un riconoscimento allo specchio, di segno quindi opposto all'agnizione avvenuta tra madre e figlia in *Foreigner*:

[...] the themes, the worries, the dilemmas, they were all the same, had been there for a while now, too long, all the unsolvables, unreachable but nameable, the thing in his life that was missing, the one that

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 152-153.

⁶⁶ Si osservi, a riguardo, quanto scrive Burke in merito al piacere tragico derivante dallo sconvolgimento e dallo scarto tra realtà e rappresentazione, oltre il margine del conforto derivante dalla malinconia: "It is a common observation that objects which in the reality would shock, are in tragical, and such like representations, the source of a very high species of pleasure". Burke, 1990, p. 41.

he'd admit was missing only at that hour, when his figure would appear before him, like a mirror whose reflection had been missing for all too long... In the end, it came only in mirage form – he would never make it as a character – only in essence, the corresponding reality less personal but always infinitely worse, his child mixed in with men he didn't know, anonymous wars, ambiguous history, eternal bloodshed, consistent violence and overall hopelessness, adding up to vacuums, uncharitable expanses, hot desolate deserts that were his own, sadly, all he and his kind had for landscape within their most secret nocturnal selves...⁶⁷

Lo stesso, Xerses prosegue una vita in lotta con l'ossessione persiana della morte, con attacchi improvvisi in cui perde i sensi e con quella “*dream life*” inadatta a rispondere alle domande poste dalla nuova relazione con Suzanne riguardo le proprie origini: “[...] *he said the only truth that was his, his goddamn name after all, his goddamn appellation of his goddamn homeland: ‘Xerses is Persian – Iran – Iranian’*” (Khakpour, 2007, 182). I nomi riportano alla cifra di un'autrice, che impiega le assonanze simboliche per ricondurre l'Iran sempre più a uno stato mentale e culturale di dissociazioni:

I hid in American costumes – punk, cowgirl, starlet – and took on “Persian” only when I had to. Once in a while a baffled peer would ask: “But what's Persian? Aren't you from Iran?” I'd spin the wheel in my brain and let the arrow land on the many somethings, anythings, I had cobbled: Oh, it's the label for Islamic-Republic-disliking Iranians! Or it's what Iranians who used to be fancy prefer! Or it refers to a state in Iran – uh, state of mind – I mean, an actual state – yes, that's it⁶⁸!

Mentre allora Xerses osserva Suzanne, attratto dalla facilità con cui la giovane si dichiara in certa misura iraniana per parte di madre, la constatazione della propria totalità d'origini persiane lo costringe a rendere conto di un'unità ben più disgregata delle percentuali in cui si divide l'albero genealogico della compagna:

‘What part of you is Persian then?’ [...] ‘My dad. My dad is three-quarters. [...] His father was half Persian, half English and his mother was Persian’. [...] ‘And your mother is...?’ ‘She's your typical white – Irish, French, Scandinavian, Eastern European, you know’⁶⁹.

Al di là di un canone di *whiteness* (“*typical white*”) adottato non troppo consapevolmente da Suzanne come parametro di normalizzazione, la condizione opposta in cui padre e figlio misurano il proprio universo persiano consiste, per il primo, nella fedeltà a una bandiera iraniana di credo e rievocazioni sensoriali (“*outdated Orientalist misconceptions*”⁷⁰), per il secondo, in un destino di falsificazione di un sé “*huffing freedom and crashing and burning, playing hook-and-kick with selves made up of their parents*” (Khakpour, 2012).

⁶⁷ Khakpour, 2007, p. 167.

⁶⁸ Khakpour, 2012.

⁶⁹ Khakpour, 2007, p. 186.

⁷⁰ Khakpour, 2012.

Gli occhi indagatori di Suzanne ricalcano allora le domande di Lala sulla natura del rancore tra coloro che considera due uomini in fuga da se stessi, estranei prima di tutto a un compromesso tra *Iranianness* (Darius) e *Americanness* (Xerses), dunque tra la difesa di una differenza e la condivisione di un adattamento.

Si acuisce, per converso, la contaminazione dei ricordi d'infanzia di Xerses per via degli abusi di forza di colui che ritiene “*the agent of ghosts*” (Khakpour, 2007, 211), un padre di cui ignora i crolli interiori e a cui si rivolge da *outsider*, invocando il diritto di un'identità al di fuori di qualsiasi gerarchia nazionale, famigliare, etnica e storica:

You didn't want me to belong to this country, but yet you wouldn't let me have the ease and clear conscience to belong to you, and so what happened? I ran away and, fine, the irony, even here the instability and turmoil got me: 2001! The worlds mix again, the horrible foreignness I fought to escape, crashing right into the phony Americanness I failed to pull off, the fear bringing me back full circle to my first fear, the nightmare born in a baby watching supposed enemy planes in the Tehran sky, fine, I got through it, but now I'm trying to break the circle, cut the connections [...]. I'm trying to find myself, an identity outside yours, outside nationality, outside ethnicity, outside family, outside history, foreign to them and to you and to everything, wholly my own lone person⁷¹.

L'ombra dell'appartenenza persiana di Xerses si risolve quindi in un'apparenza aliena per nome e aspetto, un canone inverso o identità oscura (*blackness*) e fuorviata dalle angherie del passato. È un'autocondanna senza appello verso cui la curiosità insaziabile di Suzanne rappresenta un contraltare scomodo.

Famiglia e patria sono anche i cardini deboli di una scena in cui Darius e Xerses paiono riproporre il doppio beckettiano di Vladimir ed Estragon. Pur non essendoci quasi mai prossimità fisica, come è dei protagonisti di *Waiting for Godot*, Khakpour sembra indirettamente prefigurare la stessa assenza di un finale⁷².

Le afasie del linguaggio e la reiterazione delle domande, così come degli incubi, conducono i ruoli e gli archetipi di padre e figlio a non separarsi mai, ma a convivere nell'alveo di una memoria personale e collettiva che affonda le radici nella Rivoluzione e nella fuga da essa.

Il senso di vuoto delle scene in cui Darius e Xerses si immaginano di poter confessare un senso di inadeguatezza è scandito da un'ulteriore attesa, che impedisce un'azione coerente. Se, difatti, Xerses trascorre il tempo a raccogliere prove di infelicità, Darius si abbandona a uno stato di delirio.

⁷¹ Khakpour, 2007, p. 211.

⁷² Già nel primo atto Beckett mostra Vladimir ed Estragon fermi alle proprie domande e incapaci di separarsi l'uno dall'altro: “Estragon: *Wait!* (He moves away from Vladimir.) *I wonder if we wouldn't have been better off alone, each one for himself.* (He crosses the stage and sits down on the mound.) *We weren't made for the same road.* / Vladimir: (without anger) *It's not certain.* / Estragon: *No, nothing is certain.* / Vladimir slowly crosses the stage and sits down beside Estragon. / Vladimir: *We can still part, if you think it would be better.* / Estragon: *It's not worthwhile now.* / Silence. / Vladimir: *No, it's not worthwhile now.* / Silence. / Estragon: *Well, shall we go?* / Vladimir: *Yes, let's go.* They do not move.” Beckett, 1965, pp. 53-54.

Al di fuori, l'America avida di misure antiterrorismo allarga lo squarcio tra padre e figlio promulgando manifesti di sicurezza sociale: "*the new sanity even if it was hard to remember what normal had ever really meant*" (Khakpour, 2007, 213).

La proposta di un ritorno in Iran rimane pertanto a galleggiare e disperdersi nel risentimento di Xerses, mentre la madre Lala prende le distanze dalle conoscenze sospettose del sobborgo "Eden Gardens", che non stentano ad affibbiarle offese generiche: "*Their type can disguise themselves – look Jew, look Hispanic, you know [...] they disguise, I tell you, they look like whoever they want*" (Khakpour, 2007, 227).

L'etichetta di una tipologia iraniana, facile a essere scambiata con altre, conferma anche la funzione della donna come intermediaria tra marito e figlio, dunque tra educazione persiana e assimilazione occidentale, rimandando a quell'ibrido di patria "*neither here nor there*" ammesso da Khakpour come autodefinizione⁷³:

I learned English through imitating kids on the playground of preschool, a twilight zone I had been thrown into early. They said bad words, I said bad words, and I went home and said the bad words to my parents. Usually it was okay because they didn't know what the words meant either, but sometimes they did and then a huge sadness would fill the room and not leave until the blabber of the TV would interrupt and shake off its weight. I loved this country with the lukewarm, watery, neither-here-nor-there love that you bestow upon any country when it's the only country you know. I accepted it and never, until much later, considered that it might not accept me⁷⁴.

Tra errori di lingua e incomprensioni, si replicano differenze generazionali che sconfinano, per Xerses, nella tensione ad andare oltre qualsiasi idealismo nazionale e, per Darius, in una devozione patriottica ferma all'impossibilità di far coabitare i mondi d'origine e d'esilio.

All'isolamento di padre e figlio inizia però a opporsi la lieve trasformazione, pur ancorata a entusiasmi adolescenziali, dell'unico membro di famiglia lasciato ai margini. Da una prima forma di adattamento alle amicizie del vicinato, Lala mira a un'indipendenza che non è soltanto economica, ma di sfruttamento delle opportunità offerte da un Paese fonte di benessere.

Tuttavia, secondo Grassian, con il personaggio di Lala si acuisce il senso di oppressione che vede contrapposto il desiderio di affrancamento alle giustificazioni agli occhi di Darius, per cui le fughe temporanee e immotivate della moglie hanno sempre più sapore di menzogna⁷⁵. Ciò non esclude il

⁷³ Tale etichetta fornisce un altro motivo di raffronto testuale con il precedente di *Foreigner* in cui, come analizzato, per voce dei membri della famiglia della protagonista Feri, alle sembianze della donna e alle sue pose è associata l'etichetta di un malessere imitativo dell'indole americana. Si osservi, invece, il richiamo al tema dell'equivoco presente già in Dumas e sviluppato da quest'ultima come germe di contraffazione del sé.

⁷⁴ Khakpour, 2011.

⁷⁵ Scrive infatti Grassian: "*Khakpour suggests that while Islamic women from the Middle East can experience a greater liberation of sorts while living in the West, this 'liberation' can be an additional form of oppression. Along these lines, Khakpour's novel follows Darius's wife and Xerses's mother, Lala Adam, who experiences, or seems to experience more transformative possibilities tend to be more illusory than real*". Grassian, 2013, p. 78.

movimento narrativo di Lala, né al contempo consente di cogliere in esso un carattere talmente incisivo da condurre a un'inversione della remissività femminile di cui è in parte icona.

Non a caso, tra le reazioni di pianto infantile di Lala e gli impeti possessivi di Darius si frappone un equivoco, che ritrova il marito a sospettare della fedeltà della moglie e si tramuta in colpa (*guilt*) o ritorno a quel vecchio sé autoritario temporaneamente rimosso: “*It was a mistake that would bring Darius Adam back to his senses – or at least, back to his old self*” (Khakpour, 2007, 229).

Si riaffaccia l'incubo paternalista, cui risponde al contrario l'entusiasmo ingenuo di Suzanne, legata alle tradizioni di famiglia e, per questo, intenzionata a fungere da doppio materno per favorire la riconciliazione tra Darius e Xerses. La lettera del padre al figlio rimane però senza risposta e si fa metafora di una casa e di una famiglia da rinsaldare anche per mezzo di nuove memorie comuni.

Sono temi cari a Khakpour, che sceglie di dedicarvi un altro racconto: *In the House of Desire, Honey, Marble and Dreams* (2013). In esso narra del trasferimento della famiglia iraniana Sanjabi a Los Angeles: dal conflitto tra Omar e la moglie Roya, cui l'uomo impedisce di uscire perché “colpevole” di un abbigliamento indecente da “TV-Mother” (Khakpour, 2013, 119), scorre la raffigurazione di un’America totem dell'apparenza di contro a una regola familiare iraniana, che pratica veti ereditati dalla repressione post-rivoluzionaria.

Vi si ravvisano almeno tre voci rappresentative dell'autorialità di Khakpour: il riferimento a una lingua impura d'acquisizione, alternativamente definita “*mediocre English*” o “*broken English*” (Khakpour, 2013, 121-126); la cadenza pronominale di *they/that* e la reiterazione di “*to look like*” che, in comune con Rachlin, rimanda a pregiudizi d'alterità; infine, l'enfasi semantica dei nomi persiani (“*the issue of their names*”), per cui a ciascun membro dei Sanjabi corrisponde il richiamo a desiderio e sogno presenti nel titolo, nonché espressione della condizione diasporica (Khakpour, 2013, 116).

Per voce della maggiore dei tre figli, Marmar (“*Marble*”), emerge in particolare un patto per cui si decide di chiamare “casa” il luogo più adatto a un cambio di vita o nuova “missione impossibile” di saluti gentili e silenzi, di americanismi misti a moderni *dress code*:

We never expected to fit in, Marmar always confessed, knowing immediately way back when, at the time when their parents told them they couldn't be in Iran any longer, what that meant for them in America.

Otherwise she liked America, felt lucky to have school, felt at home with each day uniformly becoming the other, period after period, drone, lunch breaks, fire drills, dissonance, laughter, shrieks, tears and admonishments... She thought about those hoops they talked jumping through in America and Just Did It, as they said in America. No mission was impossible⁷⁶.

⁷⁶ Khakpour, 2013, p. 129.

Tuttavia, Omar persevera a non voler redimere la propria intransigenza: la sua durezza lo conduce a perdere il lavoro e a negare ai propri figli di andare a scuola, pur di far rispettare quell'autorità a cui l'intera famiglia avrebbe voluto sottrarsi una volta giunta in America. Ugualmente, la lettera di Darius a Xerses preserva una fierezza cieca: un filo teso tra padri e figli, "*as tensely as two points could pull a line before its breaking*" (Khakpour, 2007, 255).

Allo stesso filo sono appese l'aspettativa e l'urgenza di un perdono sempre più necessario a coprire i vuoti di dialoghi inconcludenti: "*Iran felt like the precise remedy to fill all the many holes in his life. [...] Lala began to fade from him more and more, her eyes now turning eastward, he felt less and less comforted by his faux home*" (Khakpour, 2007, 269).

L'uso del verbo "*to fade*" restituisce con evidenza il senso di appannamento del sé cui Darius prova a reagire immerso in ricordi ancora vivi di un Iran, solo talvolta pellicola horror della Rivoluzione ("*a cheap, grim, grainy, black-and-white horror movie*"), e quell'America da cui non esclude di dover fuggire adottando una soluzione ben nota in quanto esule (Khakpour, 2007, 270).

Al contrario, Suzanne pare animata dalla volontà di mettere radici nella relazione con Xerses, e il primo sforzo è di apprendere espressioni persiane da convenevoli, come di acquistare un volo per Teheran. La posa pubblica della giovane coppia, avversata dai pregiudizi di entrambe le famiglie, è posta da Khakpour secondo due spinte di direzione contraria, l'una verso la ricostruzione familiare, l'altra verso lo sbandamento.

La negazione che Xerses oppone all'idealismo di Suzanne si ripercuote nei vagheggiamenti persiani di Darius, nel suo desiderio di cancellare gli orrori rivoluzionari ritrovando nei ricordi d'infanzia un fondamento identitario, non semplicemente un ritorno sensoriale:

The words *Hamadan, Isfahan, Shiraz*, danced on his lips – Darius, the Tehran city boy, more than ever missing his country's country – and he thought about that dry savory breeze, the one that made you think of how, in the old days, they used salt to preserve meats; how nourishing and self-preserving that ancient air felt...⁷⁷

Il paradigma della paternità persiana continua pertanto a opporsi alla labilità di un figlio che all'Iran non cessa di associare una figurazione sconvolta. Per entrambi, archetipi erosi di tradizione e modernità, passato e presente si affrontano su un campo di battaglia come identità pre e post-etniche, "*like positive and negative ends of a magnet*" (Khakpour, 2007, 280).

Il rifiuto di Xerses di fronte a un dono, quello di Suzanne, che gli consentirebbe di viaggiare verso l'Iran del post-confine, si contrassegna perciò per ritratti uniformemente tetri. È l'inferno di una

⁷⁷ Khakpour, 2007, p. 276.

patria che resta “*blood country, which [...] had ruined his life, both by birth and by escape*” (Khakpour, 2007, 293):

There they were, one by one, all the old loved ones who had been so close to him, who for some reason he felt had wronged him, with their Irans, with their simple wish to for a second take him back, even if it meant just a brief walk, a brief recollection, a week’s visit, through, sure, what might be a little bit of a hell – but so what, it was theirs, *his* hell, his father’s hell [...] there they were, the cast of characters that Xerses Adam was one by one banishing from his brain and now ingeniously clumping together⁷⁸.

Il doppio solco persiano di Xerses per nascita e fuga, di fatto, anticipa il rovesciamento in termini di drammatizzazione dei ruoli e dei comportamenti di padre e figlio: il figlio che, per rancore ed emulazione inconscia delle violenze del padre, schiaffeggia Suzanne per il dono/danno inopportuno di un viaggio in patria si riconosce nei panni dell’autorità detestata. Quest’ultima ha contaminato anche Suzanne, che non ha esitato a prendere su di sé quel “*patroness role*” da sempre proteso a scegliere al posto degli altri (Khakpour, 2007, 289).

Si accresce, allora, anche la propensione narrativa di Khakpour a ritrarre in una dimensione sempre più corale le disgregazioni e i conflitti di ruolo tra una comunità diasporica e una collettività americana rilette attraverso la rappresentazione di nuclei famigliari in rotta di collisione.

Tra partenze e arrivi, patrie e dispersi, regni, inferni e paradisi, con cui i titoli dei capitoli di *Sons and Other Flammable Objects* mostrano una doppia identità culturale posta sotto processo, la seconda occasione offerta a Xerses, prima dal padre e poi da Suzanne, è raccolta in uno schema che disseziona le minacce comuni a Iran e America:

- A) It was not only not his home – it was, in fact, his antihome, if such a thing could be said to exist.
- B) [...] It was a dangerous place, not at all a vacation spot. [...] It was like deciding to honeymoon in Hades.
- C) [...]
- D) His father had suggested it in his letter; the root of it all could be traced to exactly that wrong person. Him, Suzanne, all these characters pointing east, plus a whole chorus of average New Yorkers warning that the city was uninhabitable – it suddenly felt like a conspiracy of the cosmos. They were making him go, these supposed do-gooders, telling him that it was his home, but essentially deporting him.
- E) [...]
- F) It was just not his home, less than New York or Eden Gardens was. He did not miss it. It existed only in his barely born first vision of the bad pink light of anti-aircraft missiles, the news, their fights. Not only was it not his home, but it was the birthplace of his nightmares⁷⁹.

La prevalenza avversativa in sequenza e crescendo – “*antihome*”, “*dangerous*”, “*wrong*”, “*conspiracy*”, “*fights*”, “*nightmares*” – consente inoltre di intravedere una ridiscussione a più voci

⁷⁸ *Ibidem*, p. 289.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 296.

dei vertici di *I/family/homeland*. Di essi anche Rachlin rintraccia le fluttuazioni che conducono la protagonista di *Foreigner* a riassumere la propria identità in un involucro di vuoti e pieni, mentre la famiglia restituisce dapprima una minaccia, poi un'estraneità riconoscibile, ma sempre interrogata e dipendente da una patria ricomposta provvisoriamente nel volto materno.

Vi si riflette, con Khakpour, il vincolo sospeso tra etnicità e nazionalità, laddove entrambe costituiscono per Xerses una barriera da oltrepassare o negare, ignaro del conforto ricevuto dal padre nel grembo di una nostalgia atavica (o *restorative*⁸⁰). Quello che continua a differenziare e insieme unire gli archetipi di padre e figlio si riassume nel loro essere messaggeri di memorie ancestrali e di fallimenti d'assimilazione diasporica.

Khakpour ribadisce la coesistenza di memorie e disincanti anche all'interno di un articolo in cui pone l'eredità delle storie raccontate dalla bisnonna in conflitto con le proprie influenzate dal canone occidentale:

Unlike my stories that were filled with cartoon animals and greeting-card morals, hers were just memories of Iran really, all true and almost cinematic in their realness. The more the American landscape became my reality, the more she seemed to flood me with the other stories, like documentaries of a foreign land that she was trying to program into my head, before it was too late⁸¹.

Anche la storia di Xerses fa i conti con la passione per la realtà simulata dei personaggi televisivi, e per la loro indole da cartolina, ritenuta più credibile del vuoto urbano o delle allegorie infernali dell'Iran. La scelta avventata di partire, come per affrontare il nemico d'un colpo, fa delle contraddizioni del giovane uno scudo ai riti più lenti e preservati da Darius e Lala allo scadere di Nowrūz, il capodanno persiano, di cui Khakpour spiega, ora maggiormente in linea con la poetica didascalica del *memoir*, i sette simboli (o *Haft Sīn*) tradizionali di decorazione della tavola persiana. Al contempo, la notizia della partenza di Xerses e Suzanne porta Darius a riflettere ancora su un figlio colpevole di un'occidentalizzazione, che ne ha ridotto l'uso della lingua nativa a un "adolescent-level Farsi" (Khakpour, 2007, 314). Ciò alimenta altre domande e la risoluzione a nutrirsi una volta in più di una madrepatria ideale e coincidente con il più autentico significato di casa: "[...] *his whole world was kicking him out of his exile and sending him back. He had no other home but his original home*" (Khakpour, 2007, 317-318).

L'aspirazione di Darius a porre fine alla guerra padre-figlio attraverso il mito del ritorno contrasta, perciò, con il rifiuto permanente di Xerses verso un sangue che reputa maledetto:

⁸⁰ Si riveda, in proposito, la differenziazione posta da Boym tra *restorative* e *reflective nostalgia* come riportato alla nota 59 del capitolo terzo.

⁸¹ Khakpour, 2014.

XERSES: This is a trip. A vacation. [...] We're expecting to return. [...] It's not what you think. No longing for home. I don't know where the hell home is. I belong to fucking nowhere land.

[...]

DARIUS: Why can't I just call you right this minute and we'll talk?

XERSES: [...] I still am not at peace with you, my past, your past, where I come from, who I come from... and this whole Iran trip, from the drama to the actual vacation, none of it would be such a mess, such a conflict, if it were not for you. All my life I have looked for a stability, a peace, a wholeness that can't exist – because it's not only not in my countrymen, it's not even in my country. My blood is fucked⁸².

Nella verità teatrale di un discorso mai avvenuto, Khakpour prepara il terreno all'incontro tra padre e figlio, un ricongiungimento sospirato fino all'arrivo allo scalo aeroportuale di ritrovo. La ripetizione non casuale della "vacanza" cui Xerses va incontro, eludendo linguisticamente il tema patrio e familiare, si connette al disordine derivante dall'assenza di identificazione.

La presa d'atto definitiva del connubio tra Darius e l'Iran, dunque anche tra gli archetipi di padre e patria, getta il giovane in uno stato di malessere diffuso. La scusa di una visita dal medico e la decisione di affogare la paura della partenza in una sbornia rallentano i piani di coscienza, impedendogli di rispettare la tabella di marcia. Riaffiora la consapevolezza che fa dell'esilio e della fuga un'altra natura della tragedia iraniana, dopo quella luttuosa: *"Leaving, escaping, exiling, always running off and away – it was natural. It was in his blood, after all, he thought, chuckling still"* (Khakpour, 2001, 351).

All'idea di un viaggio di ritorno inconcluso ed epitome di uno stato identitario, Khakpour imprime un'ulteriore plasticità linguistica attraverso lirismi e slang, digressioni introspettive e sequenze di dialogo più serrato. Così, anche la traiettoria più ritirata di Lala dà corpo a un immaginario ugualmente instabile e agganciato alla memoria del primo viaggio dall'Iran dei rumori e degli odori forti.

Il silenzio che accompagna il volo aereo della donna, nell'impresa di raggiungere il fratello rintracciato a New York, è paragonato a un ventre di balena, dove le visioni possono prendere vita finché l'atterraggio, come il risveglio di realtà, riporta al loro limite illusorio:

[...] it seemed to sum it all up, the entire experience – signals, signs, omens – nobody in a plane communicated, nobody explained things, people just sat there suspended, knocked out, or else with all selfhood sucked out of them for passengerdom's sake, that belly of the beast just an accepted no-living zone⁸³.

Khakpour insegue i risvegli degli Adam, che hanno assorbito una diaspora bloccata nel passato di incubi e nostalgie. Se infatti Xerses, vinto dai timori, resta immobile a godersi il silenzio del proprio

⁸² Khakpour, 2007, pp. 320-321.

⁸³ *Ibidem*, p. 352.

appartamento disabitato, mentre Suzanne è già in volo verso lo scalo di Francoforte, al contrario, Darius fa tesoro del primo tragitto aereo per fare prove dell'appuntamento con il figlio.

Contro ogni previsione, quest'ultimo si reca in aeroporto in tempo per il volo successivo a quello pianificato. La partenza è però interrotta da un inconveniente, un'ennesima dannazione del passato: un uccello ha fatto scoppiare un motore e il velivolo appena decollato da New York è costretto a rientrare.

L'associazione mentale che riporta agli uccelli di Teheran, fatti esplodere dal padre per puro divertimento giovanile, incoraggia la mente di Xerses a vedere compiuta la maledizione di una fine preannunciata. La confidenza immediata tra Darius e Suzanne allo scalo di Francoforte ha l'effetto di amplificare le elucubrazioni del giovane, che osserva i due di nascosto, una volta atterrato con ore di ritardo.

La familiarità impropria di Suzanne nei confronti di Darius scatena nuovi deliri da cui Xerses finisce per trovare rifugio all'interno del bagno dell'aeroporto, un non-luogo nel non-luogo eletto a fondale del vuoto dei rapporti:

Maybe then, once in Iran, he would *really* show her everything: the blood, the incarceration, the hurt in the eyes of a culture, the baby hands on prison bars, the secret hushed hisses of women [...] veiled in a deep unshakeable blackness... *Welcome to our world*, he might say, *welcome to Iran*, and maybe she would never want to leave. *This created your boyfriend*, Darius would tell her. *And I created this. For his generation. This is his. I come from some place before this. You wouldn't recognize. But we, we did this to us. We took our old Iran and turned it into this world. I made your boyfriend a world that he couldn't live in, but yet, look, he's here, he's living in it again...*⁸⁴

Nella drammaturgia visionaria di Xerses, Darius è più volte messaggero patriottico e apocalittico, mentre l'Iran è un ventre maligno, che genera altri allontanamenti e spinge il giovane a non voler proseguire il viaggio. Così, al banco delle partenze di Francoforte, da dove pianifica di rientrare subito a New York all'insaputa di tutti, Xerses si dichiara orfano di padre, ma un equivoco sulle origini iraniane causa interrogatori che rallentano il piano di fuga e fanno perdere le sue tracce. Presto, la sparizione del giovane si tramuta in incubo di realtà tra due patrie e due generazioni gemelle nella perdita e nella violenza di dolori inflitti o subiti:

In an alternate universe he was not just the missing boyfriend, he was simply *missing* – in two countries, two groups of countrymen were minus him, two countries far far away from each other, as different from each other as they were alike, both Xerses-free. He was back to that feeling of not wanting to exist, wanting to let himself dissolve to something void of that ugly word *identity*, where the bloodless like him could disintegrate gracefully⁸⁵.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 376.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 377.

La fuga si fa così premessa ed epilogo di un dramma di sentimenti nativi e superstiti: “*terror, anger, remorse, guilt, anxiety, anticipation*” (Khakpour, 2007, 390). Una volta ritrovato a New York dalla madre Lala, a Xerses resta un’ultima occasione perché la gerarchia padre-figlio sia rimessa in scena, un’ultima parola da pronunciare al telefono che sibila una distanza:

[...] so he chose his oldest word, the best one, his first word. Originally produced at a time when his infant tongue was taught to take in only Farsi, this one English word he had digested tenaciously, echoing what had come from them strangely enough [...] what fate, what land would replace the native tongue [...]. [...] once again after many months of crying wordlessly for intangible things, grasping fruitlessly for communication and its ajar if not simply open doors – he said that first word he knew he always had in him somewhere, the one word that never left him alone: “Dad⁸⁶?”

La richiesta di una risposta per mezzo di una parola e della sua interrogazione, “*Dad?*”, che ricompone fonemi della nascita, riporta all’ordine dei ruoli famigliari come nuclei di potere precari e coscienti delle proprie inversioni⁸⁷: in essi Khakpour riverbera gli slittamenti della comunità diasporica iraniana, agganciata a servilismi e riscatti propri dell’esilio e del suo essere portatore di mutilazioni culturali e generazionali.

La prima e ultima parola di Xerses è, così, il precipitato di un rapporto che fa del padre il doppio di un sé ugualmente in cerca di risposte tra le fessure dei ricordi e dei sogni:

[...] in the highly flammable chambers of his old mind, Xerses lit the sentence like the wick of a dynamite stick and let the words combust into shattered particles of forever-rejected memories refuse... There was nowhere to go but *on*⁸⁸.

Xerses è infine Calibano cui Khakpour, in un richiamo possibile a Winterson, assegna l’eredità di un linguaggio educato dalla diaspora a rinfacciare colpe stratificate di cui Darius spartisce l’ossessione, pur da un contraltare di vane rassicurazioni nostalgiche:

You said, ‘I love you.’ Why is it that the most unoriginal thing we can say to one another is still the thing we long to hear? ‘I love you’ is always a quotation. You did not say it first and neither did I, yet when you say it and when I say it we speak like savages who have found three words and worship them. I did worship them but now I am alone on a rock hewn out of my own body.

CALIBAN You taught me language and my profit on’t is
I know how to curse. The red plague rid you
For learning me your language⁸⁹.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 395-396.

⁸⁷ Scrive in merito Foucault: “Un assoggettamento reale nasce meccanicamente da una relazione fittizia. [...]. Colui che è sottoposto ad un campo di visibilità, e che lo sa, prende a proprio conto le costrizioni del potere; le fa giocare spontaneamente su se-stesso; iscrive in se-stesso il rapporto di potere nel quale gioca simultaneamente i due ruoli, diviene il principio del proprio assoggettamento”. Foucault, 1993, p. 221.

⁸⁸ Khakpour, 2007, p. 395.

⁸⁹ Winterson, 2001, p. 9.

Conclusione

Il tentativo di rintracciare un senso di appartenenza informa le opere proposte a partire dal riconoscimento di un posizionamento interstiziale (*in-between*), cui si lega una difficoltà di (auto)definizione spesso veicolata da lessici uniti da un trattino (*hyphenation*)¹. L'analisi delle strategie narrative e memorialistiche ha evidenziato, in modo particolare, trame e immaginari che fanno i conti tanto con conflitti di genere, quanto con lo scarto tra aspettative e realizzazioni di identità in transito tra Iran e America.

Nello specifico, accanto alle immagini sospese di un passato personale, familiare e nazionale trasferito nel presente, l'esame delle fasi di inclusione ed esclusione diasporica, presenti nelle narrazioni, ha consentito di rileggere la fuga verso l'Occidente sempre più come un "trapianto" (*transplantation*) o "prestito" di identità.

Ci si può quindi domandare se l'attitudine delle autrici proposte a fare del *memoir* e del romanzo strumenti di "riterritorializzazione" del sé – conseguenti appunto alle dislocazioni (o deterritorializzazioni)² d'esilio – non sia riconducibile allo sforzo di rimediare a una perdita nativa, o meglio, a un senso di colpa ricorrente per l'adozione di una lingua globale come l'inglese.

Se, precisamente, l'inglese continua a rappresentare un mezzo di comunicazione transnazionale, l'aspirazione rilevata in Dumas a un universale linguistico, che scansi da equivoci e incomprensioni socio-culturali, contrasta forse in maniera anacronistica con gli scenari di una cittadinanza globale³. Lingua e memoria culturale partecipano, infatti, di un movimento dinamico, che tramuta il significato di patrimonio collettivo in quella che Gilroy assimila a una polifonia o "*the contingency of linguistic convergences*", frutto di un processo combinatorio permanente (Gilroy, 1993, 95).

La presenza di reti locali, accanto a stili di vita e pronunce dominanti, non comporta necessariamente la cancellazione degli accenti, ma una possibile mescolanza (o *global mélange*), non per forza omogenea o dall'esito felicemente sincretico. Si assiste, piuttosto, a un'ibridazione determinata sia da convergenze culturali, sia da circostanze socio-economiche prodotte dall'espansione coloniale e dalla rivoluzione tecnologica.

¹ Rispetto ai concetti di *hyphen* e *hyphenation* Karim ne chiarisce anzitutto la valenza di sintesi, ma anche di precisazione di un'appartenenza etnica: "*Our deliberate use of the hyphen in 'Iranian-American' is meant to represent this synthesis of two distinct cultures. We also use it to suggest the state of in-betweenness many Iranian-Americans find themselves in, as well as the process by which Iranians living in America have begun to claim their ethnicity as Americans*". Karim-Khorrami, 1999, p. 24.

² In merito, come già per l'Introduzione, si riprende il concetto di deterritorializzazione facendo capo a quanto Appadurai precisa come irregolarità dei confini ideologici e nazionali conseguente alla diaspora. Appadurai, 1996, p. 18.

³ Ciò si ricollega anche a quanto afferma Rahimieh rispetto a un'identità culturale persiana sempre più poliedrica (o polivocale) per la compresenza di diversi accenti: "*Iranian culture [...] is multifaceted, transnational and open to change*". Rahimieh, 2016, p. 14.

Si tratta di una complementarità di pratiche o prove di coabitazione, dove anche l'identità irano-americana partecipa di una cross-culturalità e di un plurilinguismo che fanno dell'inglese un codice soggetto a incroci. Ne esce ulteriormente disgregato il senso di appartenenza che, accanto alla lingua, configura le istanze dei *memoirs* e dei romanzi presi in esame. Quali, dunque, i privilegi effettivi del rovesciamento di una logica binaria *East/West* a favore di intervalli più fluidi tra le nozioni di *self* e *other*?

Dalle contaminazioni di una società globale complessivamente pluricentrica si manifesta, ad esempio, il contrasto con l'ambizione di Moaveni a una trasparenza o autodefinizione priva di confusioni. D'altro canto, le tappe dell'esilio tra Iran, America e, infine, Inghilterra obbligano l'autrice a riconoscere piuttosto una disgregazione o parcellizzazione della propria identità. Per questo, Moaveni non trova altro asilo se non nel lirismo dei mistici persiani, riaprendo così il fronte dell'interrogazione identitaria tra passato e presente, tradizione e modernità.

Nel processo di (ri)costruzione del sé (o *working through*) attraverso la narrazione si riversano quindi domande che esibiscono vuoti di appartenenza. Ne nascono scontri irrisolti tra modelli di pensiero secolare o più dogmatico, mentre si acuisce il divario tra una patria soggettiva (o narrativa) e una scissa tra due emisferi e linguaggi di realtà.

A questo proposito, lo straniamento, individuato come metro della condizione diasporica e insieme della distanza che precede la drammatizzazione (o reinvenzione/riscrittura) del sé, mette in luce anche le discontinuità degli immaginari d'esilio. Da questi si origina una varietà di raffigurazioni simboliche e stili, che si dimostrano quasi sempre restii a perpetuare anzitutto linguisticamente un'unicità persiana (*Iranianness*).

Se allora il mito del ritorno in Iran è esso stesso motivo di straniamento e di revisione nostalgica già nella scrittura di Moaveni e Dumas, nella narrativa di Rachlin e Khakpour il ritorno alimenta un incubo privato ed esteso a una collettività irano-americana priva di un centro. Quale, allora, lo scopo di indagare oggi le scissioni di *Iranianness* e *Americanness*, a fronte di uno scompaginamento reale e simbolico delle comunità e delle narrazioni diasporiche?

La cittadinanza flessibile che pertiene alla disgregazione degli stati-nazione ("*amidst the drama of ethnic identity construction*") invoca un disegno plurale dell'io narrante e dei personaggi che lo affiancano (Gilroy, 1993, 97). Di tale pluralità si possono cogliere i segni nelle "schegge" cui Moaveni fa cenno, riconducendo la propria identità a una collezione di frammenti, mascherati da Dumas nella tendenza alla tipizzazione descrittiva e nell'esercizio di una lingua all'apparenza priva di accento. Ma di frammenti e impulsi centrifughi del sé si tratta già nella scrittura di Rachlin, che non ne tace la dimensione onirica, in linea con i ripiegamenti visionari dei personaggi concepiti da Khakpour.

Tuttavia, la letteratura femminile irano-americana odierna, che ha varcato la soglia della prima era di guerra al terrore per entrare in una nuova epoca di avversione islamofobica planetaria, si avvale ancora di una memorialistica che nei titoli e nelle copertine esibisce veli e sentori di zafferano. Sono storie femminili riesumate da cronache di condanne o ritrattistiche preconfezionate di costumi e riti domestici, dove il lessico persiano compare come ingrediente di un ricettario esotico.

Si accresce perciò il rischio di una propensione a far coincidere la libertà dell'immaginazione con il liberalismo americano. Alla frammentarietà del sé femminile irano-americano, il mito occidentale offre l'occasione di riscattare una libertà individuale da perseguire in nome di una società votata ai valori democratici. Al contrario, resta aperta la frontiera solcata da narrazioni che – come quelle di Moaveni, Dumas, Rachlin e Khakpour – preservano traiettorie inconcluse di (ri)scrittura del sé, interdipendenze di io, famiglia e patria sempre più mobili in termini nazionali e culturali, personali e collettivi.

“Montesquieu’s famous question ‘how can one be Persian?’” pare fare eco sempre Gilroy *“remains stubbornly and wilfully unanswered”* (Gilroy, 1993, 44). L'assenza di una risposta alle oscillazioni identitarie tra Iran e America riproduce le perdite e le assenze di uno stato *in-between* attraverso cui il sé rivede e riscrive se stesso per mezzo di inversioni di ruoli e protagonisti fuoriusciti.

Tra soggettività divise e patrie immaginate, lo straniamento si rinnova allora come distanza ricreativa, che consente il possesso provvisorio di un'altra identità. Tuttavia, il divenire altro da sé non esclude il ricorso a paradigmi socio-culturali dominanti nel tentativo di fare una sintesi tra i retaggi persiano e americano.

Ne deriva un'appartenenza stratificata, dipendente da gerarchie di valori e precarietà del sé attorno a cui convergono anche le istanze della poesia femminile irano-americana, altro confine di riscrittura aperto allo studio e volutamente escluso da questa indagine per coerenza d'analisi testuale circoscritta a narrativa e memorialistica.

La densità di linguaggio figurato, peculiare del metro poetico, fa sì che lo straniamento si traduca in una strategia di simboli e motivi lirici (*“speaking as”*), che ridisegnano identità sfocate. La poesia svela pertanto un sé che, in assonanza con narrativa e memorialistica, prova ad arginare le proprie dissociazioni, fondendo rimemorazione e drammatizzazione in versi concepiti come contenitori di segni.

Ci si può chiedere allora se l'identità “del trattino” (*hyphenated*) non sia forse lo spazio bianco in cui ambivalenze e ibridazioni rimodellano poeticamente e narrativamente il rapporto tra esilio e memoria, un rapporto vincolato al senso di inadeguatezza persistente nei riguardi dell'Occidente. Ogni traiettoria letteraria è così, al tempo stesso, una conquista identitaria e un posizionamento transitorio tra vincoli di potere e prestiti culturali.

In definitiva, il vantaggio o privilegio dell’“essere tra” (*in-betweenness*) si misura nel divenire di una drammatizzazione dei ruoli. Lo svantaggio si manifesta, invece, nella persistenza di modelli egemonici e orientismi, che dall’interno della scrittura femminile irano-americana tendono trappole per uniformare le alterità, negando piena evoluzione a quel sé cui Khalili ricorda:

We define the boundaries of Our souls
by the accepted notions of
Our image in the public looking glass of another’s society

[...]

We are bastards of a thousand nations,
not precise in remembering our memories

[...]

I am not as I was
I am not as I will be
I am not as You want me

[...]

I am not a declaration of possibilities
nor evidence of universality⁴.

⁴ Khalili, 2009, pp. 53-54.

Bibliografia

Testi analizzati

- Dumas, F. (2003). *Funny in Farsi. A Memoir of Growing Up Iranian in America*. New York: Random House.
- . (2008). *Laughing Without an Accent. Adventures of a Global Citizen*. New York: Random House.
- Khakpour, P. (2007). *Sons and Other Flammable Objects*. New York: Grove Press.
- . (2013). In the House of Desire, Honey, Marble, and Dreams in Karim, P. M., Amirrezvani, A. *Tremors. New Fiction by Iranian American Writers*. Fayetteville: The University of Arkansas Press, 113-129.
- Moaveni, A. (2005). *Lipstick Jihad. A Memoir of Growing Up Iranian in America and American in Iran*. New York: PublicAffairs.
- . (2009). *Honeymoon in Tehran. Two Years of Love and Danger in Iran*. New York: Random House.
- Rachlin, N. (1978). *Foreigner*. New York & London: W.W Norton & Company.
- . (1992). *Veils. Short Stories*. San Francisco: City Lights Books.

Altri testi citati

- Beckett, S. (1965). *Waiting for Godot. A Tragicomedy in Two Acts [1953]*. London: Faber and Faber.
- Dumas, F. (2004a). Dear Reader.: http://www.sturgeonenglish.com/uploads/1/3/6/0/13602064/funny_in_farsi1.pdf, (consultato il 16/05/2016).
- . (2004b). (Not so) Funny in Farsi. http://www.sturgeonenglish.com/uploads/1/3/6/0/13602064/funny_in_farsi1.pdf, (consultato il 16/05/2016).
- . (2004c). A Spoonful of Humor Gets the Pages Turning, http://www.randomhouse.com/highschool/RHI_magazine/pdf/firoozeh.pdf, (consultato il 17/05/2016).

- . (2009). Opinion: Hey Americans, Appreciate Your Freedom Of Speech. *National Public Radio Article*, <http://firoozehdumas.com/opinion-hey-americans-appreciate-your-freedom-of-speech/>, (consultato il 18/05/2016).
- . (2010). The Real Supermarkets of Orange County. *The New York Times*, <http://firoozehdumas.com/the-real-supermarkets-of-orange-county/>, (consultato il 26/05/2016).
- Dürrenmatt, F. (1997). *Il minotauro*, Milano: Marcos y Marcos [ed. or.: *Minotaurus*, Diogenes Verlag, Zürich, 1985].
- Khakpour, P. (2009). What I saw at the Revolution. *The Daily Beast*, <http://www.thedailybeast.com/articles/2009/02/11/what-i-saw-at-the-revolution.html>, (consultato il 23/06/2016).
- . (2011). Camel Ride, Los Angeles, 1986. *Guernica*, https://www.guernicamag.com/features/khakpour_2_15_11/, (consultato il 27/06/2016).
- . (2012). A New Persian Empire Plants a Personal Flag. *The New York Times*, http://www.nytimes.com/2012/03/11/arts/television/the-persian-ness-of-shahs-of-sunset-on-bravo.html?_r=0, (consultato il 27/06/2016).
- . (2014). Mother The Big. *CURA*, (12), <http://curamag.com/issues/2014/2/14/mother-the-big>, (consultato il 28/06/2016).
- Khayyām, O. (1956). *Quartine (Robâ' iyyât)*, (a cura di) Alessandro Bausani, Torino: Einaudi.
- Moaveni, A. (2013). Through Story, a Look into Iran: Newsha Tavakolian's Portraiture. *Time*, <http://time.com/3798777/through-story-a-look-into-iran-newsha-tavakolians-portraiture/>, (consultato il 5/10/2016).
- . (2014). Arrests over the Happy dance video in Iran reflect hardliners' frustration. *The Guardian*, <http://www.theguardian.com/commentisfree/2014/may/22/arrests-happy-dance-video-iran-hardliners>, (consultato il 30/05/2016).
- Nafisi, A. (2003). *Reading Lolita in Tehran. A Memoir in Books*. New York: Random House.
- . (2010). *Things I've Been Silent About. Memories of a Prodigal Daughter* [2008]. London: Random House (eBooks).
- Rushdie, S. (1989). *The Satanic Verses* [1988]. London: Viking Penguin.
- Said, E. W. (1999). *Out of Place. A Memoir*. London: Vintage Books.
- Winterson, J. (2001). *Written on the Body* [1992]. London: Vintage.

Testi critici

- Abrahamian, E. (1979a). Iran in Revolution: The Opposition Forces. *MERIP Reports*, 75/76, 3-8.
- . (1979b). The Causes of the Constitutional Revolution in Iran. *International Journal of Middle East Studies*, 10 (3), 381-414.
- . (1980). Structural Causes of the Iranian Revolution. *MERIP Reports*, 87, 21-26.
- . (1982a). 'Ali Shari'ati: Ideologue of the Iranian Revolution. *MERIP Reports*, 102, 24-28.
- . (1982b). *Iran. Between Two Revolutions*. Princeton: Princeton University Press.
- . (1993). *Khomeinism. Essays on the Islamic Republic*. Berkeley: University of California Press.
- . (2001). The 1953 Coup in Iran. *Science & Society*, 65 (2), 182-215.
- . (2008). *A History of Modern Iran*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Abu-Lughod, L. (2013). *Do Muslim Women Need Saving?*. Cambridge (Massachusetts) & London: Harvard University Press.
- Afkhami, M., Friedl, E. (1997). *Muslim Women and the Politics of Participation*. New York Syracuse University Press.
- Agazzi, E., Fortunati, V. (2007). *Memoria e saperi. Percorsi transdisciplinari*. Milano: Meltemi.
- Aghajanian, A. (1991). Population Change in Iran, 1966-86: A Stalled Demographic Transition?. *Population and Development Review*, 17 (4), 703-715.
- Ahmad, J. A. (1984). *Occidentosis. A Plague from the West*. Berkeley: Mizan Press, [ed. or.: Ġarbzadegī, 1962-64].
- Aidani, M. (2011). Iranian Poetic Testimonies of Revolution, Trauma and Displacement. *Australian Feminist Studies*, 26 (69), 335-347.
- Akbari, A. (2009). The Women's Movement: An Emerging Power, <http://www.lse.ac.uk/IDEAS/publications/reports/pdf/SU002/akbari.pdf>, (consultato l'11/12/2015).
- Al-Ali, N. (2010). Diasporas and gender in Knott, K., McLoughlin, S. *Diasporas. Concepts, Intersections, Identities*. London & New York: Zed Books, 118-122.
- Alexander, J., Hoenig, M. (2008). *The New Iranian Leadership. Ahmadinejad, Terrorism, Nuclear Ambition and the Middle East*. Westport: Praeger.
- Alexanian, J. (2008). Poetry and Polemics: Iranian Literary Expression in the Digital Age. *MELUS*, 33 (2), 129-152.

- Alfonso, C. et al. (2004). *Diaspora, Identity and Religion. New Directions in Theory and Research*. London & New York: Routledge.
- Algar, H. (1981). *Islam and Revolution. Writings and Declarations of Imam Khomeini*. Berkeley: Mizan Press.
- . (2008). Religious Forces in Twentieth-Century Iran in Avery, P. et al. *The Cambridge History of Iran. Volume 7: from Nadir Shah to the Islamic Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 732-764.
- Almond, I. (2003). Mullahs, Mystics, Moderates and Moghuls: The Many Islams of Salman Rushdie. *ELH*, 70 (4), 1137-1151.
- Amer, S. (2014). *What is Veiling?*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Amini, M. P. (2002). A Single Party State in Iran, 1975–78: The Rastakhiz Party – the Final Attempt by the Shah to Consolidate his Political Base. *Middle Eastern Studies*, 38 (1), 131-168.
- Amuzegar, J. (1997). *Iran's Economy Under the Islamic Republic*. London & New York: I. B. Tauris.
- . (2013). Ahmadinejad's Legacy. *Middle East Policy*, 20 (4), 124-132.
- Anderson, B. (2006). *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London & New York: Verso.
- Ansari, A. M. (2001). The Myth of the White Revolution: Mohammad Reza Shah, 'Modernization' and the Consolidation of Power. *Middle Eastern Studies*, 37 (3), 1-24.
- . (2006). *Confronting Iran. The Failure of American Foreign Policy and the Next Great Crisis in the Middle-East*. New York: Basic Books.
- . (2009a). *Iran under Ahmadinejad. The Politics of Confrontation*. Routledge: London & New York.
- . (2009b). *Iranian Nationalism Rediscovered*, <http://www.mei.edu/content/iranian-nationalism-rediscovered>, (consultato il 10/11/2015).
- . (2012). *The Politics of Nationalism in Modern Iran*. New York: Cambridge University Press.
- . (2014a). *Iran. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- . (2014b) *Modern Iran Since 1921. The Pahlavis and After*. London: Routledge.
- Appadurai, A. (1996). *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization* [1995]. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ashcroft, B. et al. (2002). *The Empire Writes Back. Theory and practice in post-colonial literatures*. London & New York: Routledge.

- . (2003). *The Post-Colonial Studies Reader*. London & New York: Routledge.
- Ashcroft, B. (2007). Critical Utopias. *Textual Practice*, 21 (3), 411-431.
- . (2015). The Multiplicity of Modernity: Globalization and the Post-colonial in Nicora, F. *After Writing Back. Perspectives in Postcolonial Studies*. Torino: L'Harmattan Italia, 29-56.
- Ashraf, A., Abrahamian, E. (1983). Bazaar and Mosque in Iran's Revolution. *MERIP Reports*, 113, 16-18.
- Assmann, A., Conrad, S. (2010). *Memory in a Global Age. Discourses, Practices and Trajectories*. New York: Palgrave Macmillan.
- Assmann, J. (2010). Globalization, Universalism, and the Erosion of Cultural Memory in Assmann, A., Conrad, S. *Memory in a Global Age. Discourses, Practices and Trajectories*. New York: Palgrave Macmillan, 121-137.
- Avery, P. et al. (2008). *The Cambridge History of Iran. Volume 7: from Nadir Shah to the Islamic Republic*. Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- Axworthy, M. (2008). *Breve storia dell'Iran. Dalle origini ai nostri giorni*. Torino: Einaudi [ed. or.: *Iran: Empire of the Mind*, Hurst Books, London, 2007].
- . (2013). *Revolutionary Iran. A History of the Islamic Republic*. Oxford: Oxford University Press.
- Bachelard, G. (1975). *La poetica dello spazio*. Bari: Edizioni Dedalo [ed. or.: *La Poétique de l'espace*, Les Presses Universitaires de France, Paris, 1957].
- Bahramitash, R. (2003). Revolution, Islamization and Women's Employment in Iran. *The Brown Journal of World Affairs*, 9 (2), 229-241.
- . (2005). The War on Terror, Feminist Orientalism and Orientalist Feminism: Case Studies of Two North American Bestsellers. *Critical Middle Eastern Studies*, 14 (2), 221-235.
- . (2007). Iranian Women During the Reform Era (1994-2004): A focus on Employment. *Journal of Middle East Women's Studies*, 3 (2), 86-109.
- Barthes, R. (1980). *La camera chiara. Nota sulla fotografia*. Torino: Einaudi [ed. or.: *La chambre claire. Note sur la photographie*, Gallimard, Paris, 1980].
- Bauböck, R., Faist, T. (2010). *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Baumann, M. (2010). Exile in Knott, K., McLoughlin, S. *Diasporas. Concepts, Intersections, Identities*. London & New York: Zed Books, 19-23.
- Bausani, A., Pagliaro, A. (1960). *Storia della letteratura persiana*. Milano: Nuova Accademia.
- Bausani, A. (1962). *I Persiani*. Firenze: Sansoni.

- Bennet, R. (2008). Defending the “Republic of the Imagination”: Imagining Diasporic Iranian American Identities beyond the Jurisdiction of the Nation-State. *MELUS*, 33 (2), 93-110.
- Bhabha, H. K. (1990). *Nation and Narration*. London & New York: Routledge.
- . (1990). DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation in Id.(ed.) *Nation and Narration*. London & New York: Routledge, 291-322.
- . (1994). *The Location of Culture*. London & New York: Routledge.
- . (2008). Foreword to the 1986 Edition in Fanon, F. *Black Skin, White Masks*, London: Pluto Press, xxi-xxxvii.
- Bharier, J. (1972). The Growth of Towns and Villages in Iran, 1900-66. *Middle Eastern Studies*, 8 (1), 51-61.
- Bill, J. A. (1993). Morale vs. Technology: the Power of Iran in the Persian Gulf War in Rajaei, F. *The Iran-Iraq War. The Politics of Aggression*. Gainesville: University Press of Florida, 198-209.
- Black, I., Morris, B. (1991). *Israel's Secret Wars. A History of Israel's*. New York: Grove Press.
- Boudakian, J. (2009). An Interview with Porochista Khakpour. *Modern Language Studies*, 39 (1), 10-25.
- Boym, S. (2001). *The Future of Nostalgia*. New York: Basic Books.
- Bozorgmehr, M. (1997). Internal Ethnicity: Iranians in Los Angeles. *Sociological Perspectives*, 40 (3), 387-408.
- . (1998). From Iranian Studies to Studies of Iranians in the United States. *Iranian Studies*, 31 (1), 5-30.
- Brah, A. (1996). *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*. London & New York: Routledge.
- Brecht, B. (1962). *Scritti teatrali*. Torino: Einaudi [ed. or.: *Schriften zum Theater. Über eine nicht-aristotelische Dramatik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1957].
- Brumberg, D. (2001). *Reinventing Khomeini. The Struggle for Reform in Iran*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bruneau, M. (2010). Diasporas, transnational spaces and communities in Bauböck, R., Faist, T., *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 35-50.
- Brunner, R. (2009). Sunniti e sciiti nell'islam moderno fra guerra civile e avvicinamento in Tottoli, R. *Le religioni e il mondo moderno. III Islam*. Torino: Einaudi, 431-454.
- Bullock, M., Paik, P. Y. (2009). *Aftermaths. Exile, Migration and Diaspora Reconsidered*. New Brunswick: Rutgers University Press.

- Burke, E. (1990). *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* [1756]. New York: Oxford University Press.
- Burns, G. (1996). Ideology, Culture and Ambiguity: The Revolutionary Process in Iran. *Theory and Society*, 25 (3), 349-388.
- Busch, W. (2007). Testimonianza, trauma e memoria in Agazzi, E., Fortunati, V. *Memoria e saperi. Percorsi transdisciplinari*. Milano: Meltemi, 547-564.
- Butler, J. (1996). Universality in Culture in Nussbaum, M. C. *For Love of Country?*. Boston: Beacon Press, 45-52.
- . (1997). *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, New York & London: Routledge.
- . (2003). Afterword: After Loss, What Then? in Eng, D. L., Kazanjian, D. *Loss. The Politics of Mourning*, Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 467- 473.
- . (2012). Can One Lead a Good Life in a Bad Life?, Adorno Prize Lecture, Frankfurt, <http://www.egs.edu/faculty/judith-butler/articles/can-one-lead-a-good-life-in-a-bad-life/>, (consultato il 29/10/2015).
- Campanini, M. (2006). *Storia del Medio Oriente*. Bologna: Il Mulino.
- Campo, J. E. (2009). *Encyclopaedia of Islam*. New York: Facts on File.
- Carruthers, A. (2013). National Multiculturalism, Transnational Identities. *Journal of Intercultural Studies*, 34 (2), 214-228.
- Caruth, C. (1991). Trauma and the Possibility of History. *Yale French Studies*, 79, 181-192.
- . (1996). *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History*. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press.
- Chambers, I., Curti, L. (1997). *La questione postcoloniale. Cieli comuni, orizzonti divisi*. Napoli: Liguori Editore.
- . (2008). Migrating modernities in the Mediterranean. *Postcolonial Studies*, 11 (4), 387-399.
- Cheyette, B. (2012). A Glorious Achievement: Edward Said and the Last Jewish Intellectual”, in Döring, T., Stein, M. *Edward Said's Translocations. Essays in Secular Criticism*. New York & Abingdon: Routledge, 74-96.
- Chittick, W. C. (2008). *Sufism. A Beginner's Guide*, Oxford: Oneworld.
- Craps, S. (2013). *Postcolonial Witnessing. Trauma Out of Bounds*. New York: Palgrave Macmillan.
- Curti, L. (1998). *Female Stories, Female Bodies. Narrative, Identity and Representation*. Basingstoke & London: Macmillan.

- . (2006). *La voce dell'altra. Scritture ibride tra femminismo e postcoloniale*. Roma: Meltemi.
- Dabashi, H. (2001). *Shi'ism. A Religion of Protest*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- . (2006). Native informers and the making of the American empire. *Al-Ahram*, <http://weekly.ahram.org.eg/Archive/2006/797/special.htm>, (consultato il 7/07/2016).
- . (2008). *Theology of Discontent. The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*. New Jersey: Transaction Publishers.
- . (2010). *Iran, the Green Movement and the USA. The Fox and the Paradox*. London & New York: Zed Books.
- Darznik, J. (2008). The Perils and Seductions of Home: Return Narratives of the Iranian Diaspora. *MELUS*, 33 (2), 55-71.
- Davaran, A. (1996). Iranian Diaspora Literature Since 1980: Contexts and Currents. *The Literary Review*, 40 (1), 5-13.
- De Bellaigue, C. (2012). *Patriot of Persia. Muhammad Mossadegh and a Tragic Anglo-American Coup*, New York: Harper.
- De Certeau, M. (2010). *L'invenzione del quotidiano*. Roma: Edizioni Lavoro [ed. or.: *L'invention du quotidien. Arts de faire*, I, Union générale d'éditions, Paris, 1980].
- Deleuze, G., Guattari, F. (2003). *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*. Roma: Cooper & Castelvechi [ed. or.: *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Éditions du Seuil, Paris, 1980].
- Derrida, J. (1989). *La disseminazione*, Milano: Jaca Book [ed. or.: *La dissémination*, Éditions du Seuil, Paris, 1972].
- D'Haen, T. (2007). Memoria culturale e studi postcoloniali in Agazzi, E., Fortunati, V. *Memoria e saperi. Percorsi transdisciplinari*. Milano: Meltemi, 625-638.
- Diba, F. (1986). *Mohammad Mossadegh. A Political Biography*. London: Croom Helm.
- Dorman, W. A., Farhang, M. (1987). *U.S. Press and Iran. Foreign Policy and the Journalism of Deference*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Döring, T., Stein, M. (2012). *Edward Said's Translocations. Essays in Secular Criticism*. New York & Abingdon: Routledge.
- Douglas, K. et al. (2008). Trauma in the Twenty-First Century. *Life Writing*, 5 (1), 1-8.
- Elahi, B. (2006). Translating the Self: Language and Identity in Iranian-American Women's Memoirs. *Iranian Studies*, 39 (4), 461-480.

- . (2008). Fake Farsi: Formulaic Flexibility in Iranian American Women's Memoir. *MELUS*, 33 (2), 37-54.
- Eng, D. L., Kazanjian, D. (2003). *Loss. The Politics of Mourning*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Erll, A., Nünning, A. (2008). *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin & New York: Walter de Gruyter.
- Faist, T. (2010). Diaspora and transnationalism: What kind of dance partners? in Bauböck, R., Faist, T. *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 9-34.
- Fallaci, O. (1979). Intervista a Khomeini, *Corriere della Sera*, 26.09.1979.
- Fanon, F. (2008). *Black Skin, White Masks*. London: Pluto Press [ed. or.: *Peau Noire, Masques Blanc*, Éditions du Seuil, Paris, 1952].
- Faridani, H. (1983). *The Imposed War*. Ministry of Islamic Guidance (with the cooperation of the Council for the Celebrations of the Fourth Anniversary of the Victory of the Islamic Revolution), Tehran.
- Ferydoon, F. (1974). Tehran: A Demographic and Economic Analysis. *Middle Eastern Studies*, 10 (1), 60-76.
- Flatley, J. (2008). *Affective Mapping. Melancholia and the Politics of Modernism*. Cambridge (Massachusetts) & London: Harvard University Press.
- Foltz, R. (2016). *Iran in World History*. New York: Oxford University Press.
- Fotouhi, S. (2010). Unhomeliness and Transcultural Spaces: The Case of Iranian Writing in English and the Process of Re-Representation. *Literature & Aesthetics*, 20 (1), 81-91.
- . (2015). *The Literature of the Iranian Diaspora. Meaning and Identity since the Islamic Revolution*, I. B. Tauris, London & New York, 2015.
- Foucault, M. (1993). *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*. Torino: Einaudi [ed. or.: *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975].
- . (1994). *Poteri e strategie. L'assoggettamento dei corpi e l'elemento sfuggente*. Milano: Mimesis [ed. or.: "Pouvoirs et Stratégies - entretien avec Michel Foucault", *Les Révolte Logiques*, (hiver 1977): 89-97].
- . (1998). *Taccuino persiano*. Milano: Guerini [ed. or.: *Dits et écrits IV. 1954-1988*, Gallimard, Paris, 1994].
- Gasiorowski, M. J., Byrne, M. (2004). *Mohammad Mosaddeq and the 1953 Coup in Iran*. New York: Syracuse University Press.

- Gilroy, P. (1993). *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. London & New York: Verso.
- . (2003). *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*. Roma: Meltemi.
- . (2004). *After Empire. Melancholia or Convivial Culture?*. Abingdon: Routledge.
- Girard, R. (2012). *Geometrie del desiderio*. Milano: Raffaello Cortina Editore [ed. or.: *Géométries du désir*, Edition de L'Herne, Paris, 2011].
- Grassian, D. (2013). *Iranian and Diasporic Literature in the 21st Century. A Critical Study*, Jefferson: McFarland & Company.
- Halbwachs, M. (1980). *The Collective Memory*. New York: Harper & Row Colophon Books [ed. or.: *La mémoire collective*, Les Presses Universitaires de France, Paris, 1950].
- Hall, S. (1990). Cultural Identity and Diaspora in Rutherford, J. *Identity. Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart, 222-237.
- . (2003). New Ethnicities in Ashcroft, B. et al. *The Post-Colonial Studies Reader*. London & New York: Routledge, 223-227.
- Hall, S., Du Gay, P. (1996). *Questions of Cultural Identity*. London: Lawrence & Wishart.
- Hambly, G. R. G. (2008). The Pahlavī Autocracy: Režā Shāh, 1921-1941 in Avery, P. et al. *The Cambridge History of Iran. Volume 7: from Nadir Shah to the Islamic Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 213-243.
- Hamilton, L. H., Inouye, D. K. (1987). *Report of the Congressional Committees Investigating the Iran-Contra Affair*. Washington: Government Printing Office.
- Hanaway, W. L. (1990). Half-Voices: Persian Women's Lives and Letters in Najmabadi, A. *Women's Autobiographies in Contemporary Iran*, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 55-63.
- Harwazinski, A. M. (2015). Jihad. *The Brill Dictionary of Religion*, http://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-dictionary-of-religion/jihad-COM_00231?s.num=1&s.q=jihad#d312026259e75, (consultato il 10/12/2015).
- Hegland, M. E. (2009). Educating Young Women: Culture, Conflict, and New Identities in an Iranian Village, *Iranian Studies*, 42 (1), 45-79.
- Helly, D. (2006). Diaspora: History of an Idea in Moghissi, H. *Muslim Diaspora. Gender, Culture and Identity*. London & New York: Routledge, 3-22.
- Hen-Tov, E. (2006-2007). Understanding Iran's New Authoritarianism. *The Washington Quarterly*, 30 (1), 163-199.

- Higgins, P. J. (2004). Interviewing Iranian Immigrant Parents and Adolescents. *Iranian Studies*, 37 (4), 695-706.
- Hinnebusch, R. (2003). *The International Politics of the Middle East*. Manchester & New York: Manchester University Press.
- Hiro, D. (2011). *Iran under the Ayatollahs*. Abingdon & New York: Routledge.
- Hirsch, M. (2008). The Generation of Postmemory. *Poetics Today*, 2 (1), 103-128.
- Hoodfar, H., Assadpour, S. (2000). The Politics of Population Policy in the Islamic Republic of Iran. *Studies in Family Planning*, 31 (1), 19-34.
- Hooglund, E. (1987). Iran and the Gulf War. *Middle East Report, Re-Flagging the Gulf*, 148, 12-18.
- Houghton, D. P. (2007). Explaining the Origins of the Iran Hostage Crisis: A Cognitive Perspective. *Terrorism and Political Violence*, 18 (2), 259-279.
- Huntington, S. (1968). *Political Order in Changing Societies*. Yale: Yale University Press.
- Imām, Khomeini. (1970). *Islamic Government. Governance of the Jurist* (originated in a series of lectures given at Najaf between January 21 and February 8, 1970). Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imām Khomeini's works.
- . (1989). *Lettera a Gorbaciov*. Parma: Edizioni all'insegna del Veltro.
- . (2001). *The position of Women from the Viewpoint of Imam Khomeini*. Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
- Interview with Nahid Rachlin. (2005-2006). *Červená Barva Press*, <http://www.cervenabarvapress.com/rachlininterview.htm>, (consultato il 6/06/2016).
- Iran: the Struggle for the Revolution's Soul. (2002). *ICG Middle East Report*, 5, 1-49.
- Irigaray, L. (2002). *Between East and West. From Singularity to Community*. New York: Columbia University Press [ed. or.: *Entre Orient et Occident*, Editions Grasset et Fasquelle, Paris, 1999].
- Julios, C. (2008). *Contemporary British Identity. English Language, Migrants and Public Discourse*. Aldershot & Burlington: Ashgate.
- Kadar, M. (2005). Wounding Events and the Limits of Autobiography in Agnew, V. *Diaspora, Memory and Identity. A Search for Home*. Toronto: University of Toronto Press, 81-109.
- Kaplan, A. E., Wang, B. (2004). *Trauma and Cinema. Cross-Cultural Explorations*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Kaplan, A. E. (2004). Traumatic Contact Zones and Embodied Translators. With Reference to Select Australian Texts in Id.(eds.) *Trauma and Cinema. Cross-Cultural Explorations*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 45-64.

- Kapuscinski, R. (2006). *Shah-in-Shah*. Milano: Feltrinelli [ed. or.: *Szachinszsch*, Uuk Quality Books, Warszawa, 1982].
- Karim, P. M., Khorrami, M. M. (1999). *A World Between. Poems, Short Stories and Essays by Iranian-Americans*. New York: George Braziller.
- Karim, P. M. (2006). *Let Me Tell You Where I've Been. New Writing by Women of the Iranian Diaspora*. Fayetteville: The University of Arkansas Press.
- . (2008a). Charting the Past and Present: Iranian Immigrant and Ethnic Experience through Poetry, *MELUS*, 33 (2), 111-127.
- . (2008b), Talking with a Pioneer of Iranian American Literature: An Interview with Nahid Rachlin, *MELUS*, 33 (2), 153-157.
- Karim, P. M., Rahimieh, N. (2008). Introduction: Writing Iranian Americans into the American Literature Canon. *MELUS*, 33 (2), 7-16.
- Karim, P. M. (2009). Reflections on Literature after the 1979 Revolution in Iran and in the Diaspora. *Radical History Review*, 105, 151-155.
- Karim, P. M., Amirrezvani, A. (2013). *Tremors. New Fiction by Iranian American Writers*. Fayetteville: The University of Arkansas Press.
- Karim, P. M. (2015). Returning Home. Iranian-American Women's Memoirs and Reflective Nostalgia in Oliver-Rotger, M. A. *Identity, Diaspora and Return in American Literature*. New York & Abingdon: Routledge, 103-117.
- Katouzian, H., Shahidi, H. (2008). *Iran in the 21st century. Politics, economics and conflict*. London & New York: Routledge.
- Katzman, K. (2002). Iraq: Weapons Threat, Compliance, Sanctions, and U.S. Policy. *Issue Brief for Congress*, <http://nsarchive.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB80/wmd21.pdf> (consultato il 10/11/2015).
- Kazemi, F. (1980). Urban Migrants and the Revolution. *Iranian Studies*, 13(1-4), *Iranian Revolution in Perspective*, 257-297.
- Keddie, N. R. (1983), Iranian Revolutions in Comparative Perspective. *The American Historical Review*, 88 (3), 579-598.
- . (1994). The Revolt of Islam, 1700 to 1993: Comparative Considerations and Relations to Imperialism. *Comparative Studies in Society and History*, 36 (3), 463-487.
- . (2006). *Modern Iran. Roots and Results of Revolution* [2003]. Yale: Yale University Press.
- Keown, M. et al. (2009). *Comparing Postcolonial Diasporas*. New York: Palgrave Macmillan.

- Keshavarz, F. (2007). *Jasmine and Stars. Reading More Than Lolita in Tehran*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Khalili, L. (1999). Disassociation in Karim, P. M., Khorrami, M. M. *A World Between. Poems, Short Stories and Essays by Iranian-Americans*, New York: George Braziller, 52-54.
- Kitchin, R., Thrift, N. (2009). *International Encyclopedia of Human Geography*. Oxford: Elsevier.
- Knott, K., McLoughlin, S. (2010). *Diasporas. Concepts, Intersections, Identities*. London & New York: Zed Books.
- Kristeva, J. (1991). *Strangers to Ourselves*. New York: Columbia University Press [ed. or.: *Étrangers à nous-mêmes*, Fayard, Paris, 1991].
- Kurzman, C. (1995). Historiography of the Iranian Revolutionary Movement, 1977-79. *Iranian Studies*, 28 (1-2), 25-38.
- . (2004). *The Unthinkable Revolution in Iran*. Harvard: Harvard University Press.
- Lacan, J. (1991). *Il seminario. Libro II: L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi (1954-1955)*. Torino: Einaudi [ed. or.: *Le séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Éditions du Seuil, Paris, 1978].
- LaCapra, D. (1999). Trauma, Absence, Loss. *Critical Inquiry*, 25 (4), 696-727.
- Lake, C. M. (1982). The problems Encountered in Establishing an Islamic Republic in Iran 1979-1981. *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)*, 9 (2), 141-170.
- Landau-Tasseron, E. (2015). Jihād. *Encyclopaedia of the Qur'ān*, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-the-quran/jihad-EQCOM_00101?s.num=0&s.q=jihad, (consultato il 10/12/2015).
- Langley, J. (2013). Politics and Religion in Iraq and Syria: What is the Ba'th Party?. *Global Research*, <http://www.globalresearch.ca/the-baath-party-as-the-west-doesnt-want-you-to-know-it/53191> (consultato il 9/12/2015).
- Laudor, C. R., Tabriztchi, S. (1975). Predicting Urban Growth in Iran: a Dynamic Model. *Iranian Studies*, 8 (3), 124-133.
- Lecerle, J-J. (2014). The Present is a Foreign Country: Memory and Nostalgia in Sam Selvon's "The Lonely Londoners", articolo inedito, presentato presso l'Università di Bergamo, in occasione del seminario dottorale organizzato da Angela Locatelli: "Diasporic Literature: a reading of Sam Selvon's 'The Lonely Londoners'", 11/12-11-2014, 1-12.
- . (2015). Does a world language imply a world literature?, articolo inedito, presentato presso l'Università di Bergamo, in occasione del seminario dottorale organizzato da Angela Locatelli: "Literature and Science: Epistemological Issues", 2/3-12-2015, 1-33.

- Ley, D. (2009). Transnationalism in Kitchin, R., Thrift, N. *International Encyclopedia of Human Geography*. Oxford: Elsevier, 388-393.
- Lo Jacono, C. (1975). *Partiti politici e Governi in 'Irāq (1920-1975)*. Roma: Don Bosco.
- Luckhurst, R. (2008). *The Trauma Question*. London & New York: Routledge.
- Lumsden, M. (2005). Lipstick Jihad: An Interview with Azadeh Moaveni. *Mother Jones*, <http://www.motherjones.com/politics/2005/03/lipstick-jihad-interview-azadeh-moaveni>, (consultato il 5/05/2016).
- Mahdi, A. A. (1998). Ethnic Identity among Second-Generation Iranians in the United States. *Iranian Studies*, 31 (1), 77-95.
- Mancini, M. (2009). *Stato di guerra e conflitto armato nel diritto internazionale*. Torino: Giappicchelli.
- Mayeur-Jaouen, C. (2009). Le forme del carisma nell'islam contemporaneo: fra tradizione e innovazione in Tottoli, R. *Le religioni e il mondo moderno. III Islam*. Torino: Einaudi, 375-396.
- Mazaheri, N. (2006). State Repression in the Iranian Bazaar, 1975 – 1977: The Anti-Profiteering Campaign and an Impending Revolution. *Iranian Studies*, 39 (3), 401-414.
- McAuliffe, C. (2008). Transnationalism Within: internal diversity in the Iranian diaspora. *Australian Geographer*, 39 (1), 63-80.
- McCarthy, P. (2009). *Writing Diaspora in the West. Intimacy, Identity and the New Marginalism*. New York: Palgrave Macmillan.
- McKittrick, K. (2009). Diaspora in Kitchin, R., Thrift, N. *International Encyclopedia of Human Geography*. Oxford: Elsevier, 156-161.
- Mercer, K. (2008). *Exiles, Diasporas & Strangers*. Cambridge & London: The MIT Press.
- Milani, F. (1990). Veiled Voices: Women's Autobiographies in Iran in Najmabadi, A. *Women's Autobiographies in Contemporary Iran*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1-16.
- . (1992). *Veils and Words. The Emerging Voices of Iranian Women Writers*. New York: Syracuse University Press.
- . (2008). On Women's Captivity in the Islamic World. *Middle East Report*, 246, 40-46.
- Miller, C. R. (1984). Genre as Social Action, *Quarterly Journal of Speech*, 70, 151-167.
- Mir-Hosseini, Z. (2006). Is Time on Iranian Women Protesters' Side?. *Middle East Report*, <http://www.merip.org/mero/mero061606>, (consultato il 12/12/2015).
- Mirsepasi, A. (2009). Intellectual Life After the 1979 Revolution. Radical Hope and Nihilistic Dreams. *Radical History Review*, 105, 168-176.

- Moghissi, H. (2006). *Muslim Diaspora. Gender, Culture and Identity*. London & New York: Routledge.
- Moghissi, H., Ghorashi, H. (2010). *Muslim Diaspora in the West. Negotiating Gender, Home and Belonging*. Farnham & Burlington: Ashgate.
- Moin, B. (1999). *Khomeini. Life of the Ayatollah*. London: I. B. Tauris.
- Monticelli, R. (2007). Contronarrazioni e memorie ri-composte negli studi di genere e delle donne”, in Agazzi, E., Fortunati, V. *Memoria e saperi. Percorsi transdisciplinari*. Milano: Meltemi, 605-624.
- Moqadam, A. (2010). *Death to the Dictator! A Young Man Casts a Vote in Iran's 2009 Election and Pays a Devastating Price*. New York: Farrar, Straus & Giroux.
- Mostofi, N. (2003). Who We Are: The Perplexity of Iranian-American Identity. *The Sociological Quarterly*, 44 (4), 681-703.
- Motlagh, A. (2008). Towards a Theory of Iranian American Life Writing. *MELUS*, 33 (2), 17-36.
- . (2011). Autobiography and Authority in the Writings of the Iranian Diaspora. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 31 (2), 411-424.
- Mottahedeh, N. (2004). Off the Grid. Reading Iranian Memoirs in Our Time of Total War, <http://www.merip.org/mero/interventions/grid>, (consultato il 31/05/2016).
- Mozaffari, N. (2006). *Journey from the Land of No: A Girlhood Caught in Revolutionary Iran* by Roya Hakakian; *Lipstick Jihad: A Memoir of Growing up Iranian in America and American in Iran* by Azadeh Moaveni; *Embroideries* by Marjane Satrapi. *Women's Studies Quarterly*, 34 (1-2), 516-527.
- Mozaffari, N., Hakkak, A. K. (2013). *Strange Times, My Dear: The Pen Anthology of Contemporary Iranian Literature*. New York: Arcade Publishing.
- Naficy, H. (1993). *The Making of Exile Cultures. Iranian Television in Los Angeles*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press.
- . (1994). Veiled Vision / Powerful Presences: Women in Post-revolutionary Iranian Cinema in Afkhami M., Friedl, E. *In the Eye of the Storm. Women in Post-Revolutionary Iran*. New York: Syracuse University Press, 131-150.
- Naghibi, N. (2009). Revolution, Trauma, and Nostalgia in Diasporic Iranian Women's Autobiographies. *Radical History Review*, 105, 79-91.
- Naipaul, V. S. (2001). *Fedeli a oltranza. Un viaggio tra i popoli convertiti all'Islam*. Milano: Adelphi [ed. or.: *Beyond Belief: Islamic Excursions among the Converted Peoples*, Random House, New York, 1998].

- Najmabadi, A. (1990). *Women's Autobiographies in Contemporary Iran*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- . (1997). The Erotic Vatan [Homeland] as Beloved and Mother: To Love, to Possess, and To Protect. *Comparative Studies in Society and History*, 39 (3), 442-467.
- Nasr, V. (2006). *The Shia Revival. How Conflicts within Islam Will Shape the Future*. New York: W. W. Norton & Company.
- Nasrabadi, M. (2011). In Search of Iran: Resistant Melancholia in Iranian American Memoirs of Return. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 31 (2), 487-497.
- Nassehi-Behnam, V. (2010). Iranians in Britain in Moghissi, H., Ghorashi, H. *Muslim Diaspora in the West. Negotiating Gender, Home and Belonging*. Farnham & Burlington: Ashgate, 73-90.
- Navab, A. D. (2006). Tales Left Untold in Karim, P. M. *Let Me Tell You Where I've Been. New Writing by Women of the Iranian Diaspora*, Fayetteville: The University of Arkansas Press, 281-294.
- Nayak, M. (2006). Orientalism and 'Saving' US State Identity after 9/11. *International Feminist Journal of Politics*, 8 (1), 42-61.
- Neumann, B. (2007). La performatività del ricordo in Agazzi, E., Fortunati, V. *Memoria e saperi. Percorsi transdisciplinari*. Milano: Meltemi, 305-322.
- . (2008). The Literary Representation of Memory in Erll, A., Nünning, A. *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 333-343.
- Nicora, F. (2015). *After Writing Back. Perspectives in Postcolonial Studies*. Torino: L'Harmattan Italia.
- Nünning, A., Nünning, V. (2007). Finzioni della memoria e metamemoria in Agazzi, E., Fortunati, V. *Memoria e saperi. Percorsi transdisciplinari*. Milano: Meltemi, 565-579.
- Nussbaum, M. C. (1996). *For Love of Country?*. Boston: Beacon Press.
- Oliver-Rotger, M. A. (2015). *Identity, Diaspora and Return in American Literature*. New York & Abingdon: Routledge.
- Pahlavi, M. R. (1967). *The White Revolution*. Tehran: The Imperial Pahlavi Library.
- Papan-Matin, F. (2014). The Constitution of the Islamic Republic of Iran (1989 Edition). *Iranian Studies*, 47 (1), 159-200.
- Parry, B. (2003). Problems in Current Theories of Colonial Discourse in Ashcroft, B. et al. *The Post-Colonial Studies Reader*. London & New York: Routledge, 36-44.

- Pavel, T. (1998). Exile as Romance and as Tragedy in Rubin, S. S. *Exile and Creativity. Signposts, Travelers, Outsiders, Backward Glances*. Durham & London: Duke University Press, 25-36.
- Pelletiere, S. C. (1992). *The Iran-Iraq War. Chaos in a Vacuum*. New York: Praeger.
- Petrillo, P. L. (2008). *Iran*. Bologna: Il Mulino.
- Propp, V. J. (2000). *Morfologia della fiaba*. Torino: Einaudi [ed. or.: *Morfologija Skazki*, Academia, Leningrad, 1928].
- Rahimieh, N. (1992). The Quince-Orange Tree, or Iranian Writers in Exile. *World Literature Today*, 66 (1), 39-42.
- . (2016). *Iranian Culture. Representation and Identity*. Abingdon & New York: Routledge.
- Rajaei, F. (1993). *The Iran-Iraq War. The Politics of Aggression*. Gainesville: University Press of Florida.
- Rakel, E. P. (2009). *Power, Islam, and Political Elite in Iran. A Study on the Iranian Political Elite from Khomeini to Ahmadinejad*. Leiden: Brill.
- Ramazani, N. (2008). A Meeting of Cultures: Writing My Memoir. *Critical Middle Eastern Studies*, 17 (3), 293-308.
- Ramin, T. (1988). A Regression Analysis of Migration to Urban Areas of a Less-Developed Country: The Case of Iran. *The American Economist*, 32 (2), 26-34.
- Ramin, Z., Jalalizadeh, M. S. (2015). Iran, America and Iranian American Community in Firoozeh Jazayeri Dumas' *Funny in Farsi*. *Kata*, 23.10.2015, <http://puslit2.petra.ac.id/ejournal/index.php/ing/article/view/19361>, (consultato il 16/05/2016).
- Rasler, K. (1996). Concessions, Repression and Political Protest in the Iranian Revolution. *American Sociological Review*, 61 (1), 132-152.
- Reich, B. (1990). *Political Leaders of the Contemporary Middle-East and North-Africa. A Biographical Dictionary*. Westport: Greenwood Press.
- Rezamand, A. (2010). Use of Religious Doctrine and Symbolism in the Iran-Iraq War. *Journal of the Centre for Studies in Religion and Society*, 9 (1), 83-107.
- Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la storia, l'oblio*. Milano: Raffaello Cortina [ed. or.: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Éditions du Seuil, Paris, 2000].
- Rothberg, M. (2009). *Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford: Stanford University Press.
- Roy, O. (1993). *The Failure of Political Islam*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.

- Rubin, S.S. (1998). *Exile and Creativity. Signposts, Travelers, Outsiders, Backward Glances*. Durham & London: Duke University Press.
- Rushdie, S. (1991). *Imaginary Homelands. Essays and Criticism (1981-1991)*. London: Granta Books.
- Rutherford, J. (1990). *Identity. Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart.
- Said, E. W. (1983). *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- . (1994). *Culture and Imperialism* [1993]. New York: Vintage Books.
- . (2001). *Reflections on Exile and Other Essays* [1983]. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- . (2003). *Orientalism* [1978]. London: Penguin Books.
- Safran, W. (1991). Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return. *A Journal of Transnational Studies*, 1 (1), 83-99.
- . (2004). Deconstructing and comparing diasporas in Alfonso, C. et al. *Diaspora, Identity and Religion. New Directions in Theory and Research*. London & New York: Routledge, 9-29.
- Scott, C. V. (2000). Bound for Glory: The Hostage Crisis as Captivity Narrative in Iran. *International Studies Quarterly*, 44 (1), 177-188.
- Sepehrrad, R. (2003). The Role of Women in Iran's New Popular Revolution. *The Brown Journal of World Affairs*, 9 (2), 217-228.
- Shariati, A. (1979). *On the Sociology of Islam*. Berkeley: Mizan Press.
- Shusterman, R. (2001). Art as Dramatization. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 59 (4), 363-372.
- Simons, G. (2011). *Iraq. From Sumer to Post-Saddam* [1994]. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Sini, S. (2011). *Michail Bachtin. Una critica del pensiero dialogico*. Roma: Carocci.
- Sinopoli, F. (2015). Exil et réinvention de l'identité chez Edward W. Said. *Enthymema*, 13, <http://riviste.unimi.it/index.php/enthymema/article/view/6700/6645> (consultato il 21/07/2016).
- Sobhani, S. (1989). *The Pragmatic Entente. Israeli-Iranian Relations, 1948-1988*. New York: Praeger.
- Spivak, G. C. (1999). *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- . (2003). Can the Subaltern Speak? in Ashcroft, B. et al. *The Post-Colonial Studies Reader*. London & New York: Routledge, 269-272.

- Starobinski, J. (2014). *L'inchiostro della malinconia*. Torino: Einaudi [ed. or.: *L'encre de la mélancolie*, Éditions du Seuil, Paris, 2012].
- Sterner, M. (1984). The Iran-Iraq war. *Foreign Affairs*, 63 (1), 128-143.
- Stock, F. (2010). Home and memory in Knott, K., McLoughlin, S. *Diasporas. Concepts, Intersections, Identities*. London & New York: Zed Books, 24-28.
- Sullivan, Z. T. (2001). *Exiled Memories. Stories of Iranian Diaspora*. Philadelphia: Temple University Press.
- Swearingen, W. D. (1988). Geopolitical Origins of the Iran-Iraq War. *Geographical Review*, 78 (4), 405-416.
- Tahani-Bidmeshki, A. (2007). Reading Funny Lipsticks through Jihad: The Politics of Feminism and Nationalism in Iranian-American Women's Memoirs, <http://escholarship.org/uc/item/45n5r8gm>, (consultato il 17/05/2016).
- Tehrani, K. K. (2006). Inhabiting Her Space. Lived Experiences of Iranian-American Women. *International Feminist Journal of Politics*, 8 (3), 413-427.
- Tottoli, R. (2009). *Le religioni e il mondo moderno. III Islam*. Torino: Einaudi.
- Trattato di amicizia e cooperazione tra l'U.R.S.S. e l'Iraq. (1972). *Oriente Moderno*, 3-4, 127-129.
- Vahabi, N. (2014). *L'Iran de Mossadegh. Un regard conditionnel sur l'Histoire*. Paris: l'Harmattan.
- Vanzan, A. (2009). *Figlie di Shahrazād. Scrittrici iraniane dal XIX secolo a oggi*. Milano: Bruno Mondadori.
- . (2015). Opportunità, opportunismo e politiche di genere. *Tradurre. Pratiche, teorie, strumenti*, 9, <http://rivistatradurre.it/2015/11/opportunita-opportunismo-e-politiche-di-genere/>, (consultato il 28/04/2016).
- Vercellin, G. (2000). *Tra veli e turbanti. Rituali sociali e vita privata nei mondi dell'Islam*. Venezia: Marsilio.
- . (2002). *Istituzioni del mondo musulmano*. Torino: Einaudi.
- Wagenknecht, M. D. (2015). *Constructing Identity in Iranian-American Self-Narrative*. New York: Palgrave Macmillan.
- Walsh, L. E. (1993). Final Report of the Independent Counsel for Iran/Contra Matters, <https://fas.org/irp/offdocs/walsh/>, (consultato il 10/12/2015).
- Ward, A. (2013). Understanding Postcolonial Traumas. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 33 (3), 170-184.
- Warnaar, M. (2013). *Iranian Foreign Policy during Ahmadinejad. Ideology and Actions*. New York: Palgrave Macmillan.

- Whitlock, G. (2000). *The Intimate Empire. Reading Women's Autobiographies*. London & New York: Cassell.
- . (2010). *Soft Weapons. Autobiography in Transit*. Chicago: University of Chicago Press.
- Williams, P. (2009). Naturally, I reject the term 'diaspora': Said and Palestinian Dispossession in Keown, M. et al. *Comparing Postcolonial Diasporas*. New York: Palgrave Macmillan, 83-103.
- Wisker, G. (2006). *Key Concepts in Postcolonial Literature*. New York: Palgrave Macmillan.
- Zubaida, S. (1988). An Islamic State? The Case of Iran. *Middle East Report*, 153, 3-7.

Indice dei nomi

- Abrahamian, Ervand, 9, 12, 17, 18, 21, 32, 34, 35, 37, 39, 44, 45, 48, 53, 55
 Adorno, Theodor, 23
 Aghajanan, Akbar, 16, 70
 Aḥmad, Jalāl Āl-i, 20, 154
 Aḥmadīnejād, Maḥmūd, 5, 57-60, 114-116
 Aidani, Mammad, 91
 Al-Bakr, Aḥmad Ḥasan, 48
 Alexanian, Janet, 76, 77
 Algar, Hamid, 26, 27, 29, 31, 43
 Al-Ḥusayn, ibn ‘Alī (Imām), 25, 29, 34, 38, 53
 Almond, Ian, 55
 Amuzegar, Jahangir, 53, 58, 59, 61
 Anderson, Benedict, 64, 67, 142, 143
 Ansari, Ali, 12, 27, 50, 56-58
 Appadurai, Arjun, 6, 80, 182
 Arendt, Hannah, 23
 Ashcroft, Bill, 64, 79, 87, 103, 127
 Ashraf, Ahmad, 12
 Assmann, Jan, 88
 Avicenna, 56
 Axworthy, Michael, 15, 17, 20, 36, 46-48, 51, 54, 56
 Bachelard, Gaston, 87, 88, 148
 Bahramitash, Roxana, 10, 11, 60
 Bakhtīār, Shāpūr, 11, 19, 20, 36
 Banī Ṣadr, Sayyed Abolḥasan, 17, 19, 43, 44, 49, 73
 Barthes, Roland, 109, 151
 Bāzargān, Mehdi, 36, 37, 39, 40, 43, 44
 Beckett, Samuel, 172
 Bhabha, Homi K., 64, 76, 90, 100, 148, 159, 168
 Boff, Leonardo, 31
 Boudakian, Jessica, 163, 164
 Boym, Svetlana, 117, 177
 Bozorgmehr, Mehdi, 68, 73, 75
 Brah, Avtar, 79
 Brumberg, Daniel, 45
 Bruneau, Michel, 80, 124
 Brunner, Rainer, 11, 38, 39
 Burke, Edmund, 170
 Burns, Gene, 14, 15, 18-20
 Busch, Walter, 90
 Bush, George W., 57
 Butler, Judith, 23, 94, 104
 Campanini, Massimo, 10, 27, 45, 49
 Capriolo, Ettore, 55
 Carter, Jimmy, 15, 20, 34, 49
 Caruth, Cathy, 89
 Chambers, Iain, 97, 100, 135, 136
 Cheyette, Bryan, 64
 Curti, Lidia, 3, 4, 97, 98, 100, 141
 Dabashi, Hamid, 25, 27, 28, 61
 Darznik, Jasmin, 101, 105
 De Certeau, Michel, 113, 145
 Deleuze, Gilles, 98
 Derrida, Jacques, 65, 88
 D’Haen, Theo, 121
 Dumas, Firoozeh, 1, 2, 4, 6, 7, 101, 102, 121-140, 165, 173, 182-184
 Dürrenmatt, Friedrich, 153
 Elahi, Babak, 96, 97, 98
 Faist, Thomas, 80
 Fallaci, Oriana, 19, 27, 37
 Fanon, Frantz, 28, 167
 Faridani, H., 49, 50
 Flatley, Jonathan, 149, 151
 Foltz, Richard, 5
 Fotouhi, Sanaz, 86, 90-92, 94, 95, 97
 Foucault, Michel, 17, 21, 23, 24, 30, 37, 65, 180
 Gilroy, Paul, 65, 77, 78, 182-184
 Girard, René, 128
 Gorbačëv, Michail, 56
 Grassian, Daniel, 83, 104, 109, 122, 124, 163, 173
 Guattari, Felix, 98
 Gutiérrez, Gustavo, 31
 Halbwachs, Maurice, 84, 117
 Hall, Stuart, 65, 67, 81, 85, 88, 134, 166
 Hambly, Gavin R. G., 20
 Hanaway, William L., 99
 Hegland, Mary Elaine, 107
 Helly, Denise, 63
 Hen-Tov, Elliot, 58
 Higgins, Patricia, 68
 Hiro, Dilip, 37
 Hirsch, Marianne, 90, 112, 165
 Hooglund, Eric, 53
 Houghton, David Patrick, 14
 Huntington, Samuel, 21, 22
 Ḥussein, Ṣaddām, 23, 45, 48, 50, 51
 Ibn ‘Arabī, 56

- Igarashi, Hitoshi, 55
 Irigaray, Luce, 155, 159
 Kaplan, E. Ann, 99
 Kapusciński, Ryszard, 124
 Karim, Persis M., 95, 100, 105, 111, 120, 145, 147, 182
 Katzman, Kenneth, 57
 Keddie, Nikki, 35, 37, 42
 Khakpour, Porochista, 1, 2, 4, 7, 142, 143, 162-180, 183, 184
 Khalili, Laleh, 185
 Khāmeneī, ‘Alī, 33, 54, 56, 59, 60, 71, 113
 Khātāmī, Moḥammad, 56-58, 60, 105, 110
 Khayyām, Omar, 158, 161
 Khomeynī, Ruḥollāh (Imām Khomeini), 5, 11, 17, 19, 20, 22-47, 50, 51, 53-56, 60, 69, 71-73, 77, 82, 116
 Kristeva, Julia, 7
 Kurzman, Charles, 13, 14
 Lacan, Jacques, 154
 LaCapra, Dominick, 90, 99
 Lecercle, Jean-Jacques, 64, 84, 96, 97
 Luckhurst, Roger, 88, 89
 Lumsden, Michal, 107
 Mahdi, Ali Akbar, 69, 70, 138
 Mancini, Marina, 54
 Massignon, Louis, 28
 Mayeur-Jaouen, Catherine, 38
 McCarthy, Paul, 63
 McKittrick, Katherine, 63, 76, 77
 Mercer, Kobena, 62
 Milani, Farzaneh, 2, 4, 82, 83, 93, 100, 101, 140, 141, 147, 158
 Miller, Carolyn, 141
 Mir-Hosseini, Ziba, 60
 Moaveni, Azadeh, 1, 2, 4, 6, 7, 101-123, 125, 127, 128, 130, 132, 133, 138, 165, 184
 Moin, Baqer, 36, 49, 57
 Montazerī, Ḥosseyṇ ‘Alī, 46, 55, 56
 Monticelli, Rita, 88
 Moṣaddeq, Moḥammad, 9-11, 13, 15, 35, 129
 Mostofi, Nilou, 79, 80
 Motlagh, Amy, 83, 105, 110, 122, 127, 134
 Mottahedeh, Negar, 122, 126, 131, 133, 134
 Mousavī, Mīr Ḥosseyṇ, 58
 Mozaffari, Nahid, 106
 Muḥammad, Profeta, 11, 20, 25, 31, 32, 34, 545, 133
 Naghibi, Nima, 113
 Naficy, Hamid, 66-68, 72, 76, 86, 123
 Nafisi, Azar, 4, 11, 52, 109, 133
 Najmabadi, Afsaneḥ, 160, 162
 Naipaul, Vidiadhar Surajprasad, 19, 48
 Nasr, Vali, 24, 30, 31
 Nasrabadi, Manijeh, 100, 104, 125
 Navab, Aphrodite Désirée, 130
 Nayak, Meghana, 142
 Neshat, Shirin, 2
 Neumann, Birgit, 84, 85, 113
 Nünning, Ansgar, 84
 Nünning, Vera, 84
 Nygaard, William, 55
 Pahlavī, Moḥammad Reżā Šāh, 5, 9, 10, 12, 13, 14, 16, 17, 19, 26, 28, 31, 33, 34, 35, 68, 72, 144, 162
 Papan-Matin, Firoozeh, 41-44
 Parry, Benita, 79
 Pavel, Thomas, 66
 Pelletiere, Stephen C., 51
 Petrillo, Pier Luigi, 12, 43, 51
 Propp, Vladimir Jakovlevič, 131
 Qājār, Muẓaffar al-Dīn Šāh, 39
 Qājār, Nāṣer al-Dīn Šāh, 42
 Qāsim, ‘Abd al Karīm, 48
 Rachlin, Nahid, 1, 2, 4, 7, 142-162, 165, 174, 177, 183, 184
 Rafsanjānī, ‘Alī, 33, 54, 56-58, 115
 Rahimieh, Nasrin, 86, 92, 93, 95, 98, 125, 182
 Rakel, Eva, 57
 Ramazani, Nesta, 122, 123
 Rasler, Karen, 12
 Reagan, Ronald, 51
 Reich, Bernard, 15
 Rezamand, Ardalan, 51, 52
 Ricoeur, Paul, 92
 Roy, Olivier, 55
 Rushdie, Salman, 54, 55, 67, 138, 139
 Safran, William, 78, 81, 99, 120
 Said, Edward, 62, 64, 79, 86, 111, 122, 141, 142, 152
 Scott, Catherine V., 14
 Sepehrrad, Ramesh, 60
 Shari‘atī, ‘Alī (Shariati, Ali), 22, 28-32, 35
 Shari‘atmadārī, Kāẓem, 40, 45, 46
 Sini, Stefania, 142
 Spivak, Gayatri Chakravorty, 68, 83, 84, 100
 Starobinski, Jean, 117
 Sterner, Michael, 51
 Stock, Femke, 88

Sullivan, Zohreh T., 152, 160, 169
Swearingen, Will D., 48, 50
Tahani-Bidmeshki, 128
Ṭāleqānī, Maḥmūd, 45, 46
Tawakolian, Newsha, 106
Vanzan, Anna, 95, 99, 104
Vercellin, Giorgio, 108
Wagenknecht, Maria D., 87, 88, 94, 107, 115,
121, 125, 144, 149, 162
Ward, Abigail, 90, 91
Warnaar, Maaïke, 59
Whitlock, Gillian, 86, 87, 121
Winterson, Jeanette, 180
Wisker, Gina, 62, 109
Yazdī, Meṣbah, 58
Zubaida, Sami, 46

