

La crisi identitaria nazionale nello specchio dell'Altro secondo i pensatori iraniani dei secoli XIX-XX

Nahid Norozi

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

Abstract (italiano) L'articolo offre una panoramica sui principali pensatori contemporanei iraniani che riflettono sull'identità nazionale persiana, in particolare in relazione all'Islam e al mondo occidentale. Essi sono classificabili in tre principali correnti: coloro che aspirano a un ritorno alle "glorie" del passato imperiale preislamico, rivalutando tra Ottocento e Novecento l'ideologia monarchica degli ultimi re Qājār e soprattutto dei due sovrani Pahlavī; coloro che pensano che l'identità persiana sia stata forgiata prevalentemente dalla cultura islamica, idea sviluppata intorno alla rivoluzione islamica del 1979; infine, un terzo gruppo che sostiene, più moderatamente, l'aspetto multilaterale o poliedrico della cultura persiana e della sua identità nazionale, pensiero sviluppato in particolare dopo la rivoluzione islamica. Sia negli atteggiamenti estremisti sia in quelli più moderati, emerge comunque una certa crisi identitaria dovuta soprattutto all'urgenza delle istanze storiche e delle realtà contingenti, che hanno indotto i pensatori iraniani ad una sorta di estenuante autoanalisi e di confronto serrato con l'Altro (l'arabo, l'europeo).

Abstract (English) The article gives an overview of the main contemporary Iranian thinkers who reflect on Persian national identity, particularly in relation to Islam and the Western world. They can be divided into three main currents: those who seek a return to the 'glory' of the pre-Islamic imperial past, re-evaluating the monarchical ideology between the 19th and 20th centuries of the last Qājār kings and especially of the two Pahlavī rulers; those who believe that Persian identity is predominantly shaped by Islamic culture, an idea that developed around the Islamic revolution of 1979; and finally a third group that more moderately supports the multilateral aspect of Persian culture and its national identity, an idea that developed particularly after the Islamic revolution. Both extremist and more moderate attitudes, however, share a certain identity crisis mainly due to the urgency of historical instances and contingent realities, which led Iranian thinkers to a kind of self-analysis and close confrontation with the Other (the Arab, the European).

Keyword alterità, identità persiana, crisi identitaria, civiltà islamica, pensatori persiani contemporanei.

1. Preliminari considerazioni storico-culturali

Sull'osmosi culturale tra il mondo persiano e il mondo arabo nella civiltà islamica è stato detto e scritto molto. Com'è noto agli studiosi, vi sono state nei secoli macroscopiche reciproche influenze, determinate sia da singole grandi personalità operanti in vari settori del sapere, più in generale della vita sociale e politica, sia dalle confluenze culturali o condivisioni di idee a partire per esempio da grandi movimenti di pensiero politico-religioso o filosofico (cfr. Moṭahharī 1979). Arabi e Persiani in quasi quattordici secoli si sono conosciuti, talora combattuti, talaltra tollerati, si sono soprattutto mescolati a ogni livello, finendo anche involontariamente per confrontarsi e guardarsi nello specchio l'un dell'altro. Sarà utile preliminarmente richiamare per sommi capi alcuni aspetti e momenti importanti di questa osmosi culturale.

Innanzitutto, la graduale ma inesorabile conversione all'Islam dei Persiani comportò sin dall'inizio l'esigenza impellente di poter leggere, studiare e interpretare i testi sacri, almeno negli strati più elevati della popolazione, soprattutto in quelli legati all'amministrazione del nuovo potere. Con la conseguenza di una relativamente rapida diffusione della lingua araba come strumento della vita amministrativa e religiosa, e un'alfabetizzazione diffusa nella nuova lingua, favorita anche da un sistema sociale più egualitario che permetteva una certa mobilità sconosciuta al sistema sociale vigente in epoca sassanide. In effetti l'Islam, grazie ai principi di fratellanza e uguaglianza, aprì molte opportunità a uomini dotati di capacità intellettuali o di qualche talento, favorendo una considerevole accelerazione nello sviluppo delle varie scienze oltre che delle discipline letterarie (cfr. Bausani 1960: 159-163; Idem 1971: 27-28).

È ben noto che a livello linguistico la Persia mantenne in sostanza la propria lingua – benché attraverso alcuni vistosi adattamenti quali l'introduzione dell'alfabeto arabo e di una notevole mole di voci arabe nel lessico, che daranno origine al c.d. neopersiano - un fenomeno abbastanza raro nelle aree mediorientali e nordafricane dove l'arabo soppiantò nel giro di un paio di secoli le lingue preesistenti. Ma a livello di vita intellettuale si instaurò presto un fecondo bilinguismo nel ceto colto, con una certa specializzazione: schematizzando grossolanamente, l'arabo cominciò a venire usato per le scienze religiose e filosofiche, il persiano per le belle lettere e la storiografia. L'ottima padronanza della lingua araba consentì presto a molti eminenti intellettuali persiani di contribuire significativamente allo sviluppo e alla divulgazione del sapere culturale-religioso della civiltà islamica. Il loro ruolo è stato spesso

incisivo in molti campi, dalle scienze alla letteratura, dalla linguistica alla storiografia, dalla vita delle cancellerie e dell'alta burocrazia (*dīvān-sālārī/molkdārī*) allo studio della teologia e al misticismo, dalla giurisprudenza alla raccolta e lo studio degli *ḥadīth* ecc. Solo per portare qualche esempio noto possiamo citare il linguista Sībawayh di Bayḍā' (Shiraz) che redigeva nell'VIII secolo la prima grammatica araba; oppure lo storico al-Ṭabarī (IX-X sec.) di Amol nel Tabarestan a sud del Caspio, celebre per la sua monumentale *Ta'rikh al-Ṭabarī*; il traduttore della *Kalīla wa Dimna*, Ibn Muqaffa' (VIII sec.), un ex zoroastriano originario di Gur nel Fars, con il quale iniziò una nuova stagione della prosa araba. Ma potremmo ricordare anche il noto poeta Abū Nuwās (VIII-IX sec.), nato ad Ahvaz, il quale diede il via a un nuovo capitolo della poesia araba distanziandosi dalle tematiche più tradizionali. In quest'ultimo, benché fosse persiano solo per parte di madre, tuttavia l'amore per il mondo persiano è un elemento vitale e rintracciabile direttamente o indirettamente in vari suoi testi (cfr. Vallaro 1992: XIV). Continuando, potremmo citare altri nomi famosi, come per esempio il grande teologo e dottore della legge Abū Ḥāmid al-Ghazālī (Algazel, XI-XII sec.) di Tus nel Khorasan, la cui celebre *Iḥiyā' al-'ulūm al-Dīn* viene spesso paragonata alla *Summa Theologiae* di San Tommaso; e ancora Abū Bakr al-Rāzī (Rhazès/Rasis, IX-X sec.) e Ibn Sīnā (Avicenna, X-XI sec.), filosofi ma noti in Europa anche come straordinari ricercatori in campo medico; il matematico al-Khwārazmī (VIII-IX sec.) il cui nome rimanda alla genesi della parola "algoritmo". E nel campo delle scienze religiose non possiamo dimenticare il raccoglitore di *ḥadīth* (detti del profeta) al-Bukhārī (IX sec.), un persofono nativo di Bukhara in Asia Centrale e qui mi fermo, dovendo necessariamente tralasciare centinaia di nomi ascrivibili alla storia del misticismo sufi, per esempio, o dell'arte calligrafica, dell'architettura ecc., che hanno lasciato profonde eredità nella storia culturale della Umma musulmana (cfr. Āzarnūsh 1995 e Moṭahharī 1979: 371-668).

Per due secoli dopo la conquista araba, la classe colta persiana ha parlato la sua lingua materna ma ha scritto in arabo, al punto che uno studioso laico iraniano, 'Abdolḥosein Zarrīnkūb (Borujerd 1923 – Tehran 1999) in un libro dal titolo eloquente, *Due secoli di silenzio*, descrive la situazione storico-sociale della Persia del VII e VIII secolo come un periodo in cui i Persiani erano come "ammutoliti". E attribuisce questo lungo silenzio non solo a una massiccia campagna di arabizzazione e islamizzazione, a suo giudizio spesso forzata, ma anche a un'atmosfera psicologica post-capitolazione che inevitabilmente porta i popoli vinti a una sorta di sbandamento o confusione identitaria e, magari solo in un secondo momento, anche a una più o meno consapevole riflessione e

autoanalisi (Zarrīnkūb 1951). Occorre ricordare che un altro intellettuale, un religioso questa volta, Morteżā Moṭahharī (Fariman 1919 – Tehran 1979), ha confutato la tesi del laico Zarrīnkūb argomentando che in realtà proprio in quei due secoli i Persiani hanno prodotto molto in lingua araba e certo nessuno li aveva costretti a scrivere in una lingua straniera né a convertirsi all’Islam (Moṭahharī 1979: 669-677).

Dovremmo qui aggiungere un altro fatto non certo secondario, ossia che, in realtà, la comunità fedele all’antica religione zoroastriana non era rimasta affatto inattiva. Essa aveva cercato in questi due secoli di raccogliere e redigere in lingua mediopersiana, in varietà sassanide (pahlavī), i testi religiosi oralmente trasmessi a partire dall’antichità per scongiurare il rischio di estinzione degli stessi, ovvero al fine di preservarli. Gli zoroastriani, in altre parole, usando la lingua del commento ai testi sacri dell’*Avestā*, il mediopersiano o pahlavī, e non quel neopersiano che si andava formando dalla progressiva mescolanza con il lessico arabo, erano stati in quei due secoli tutt’altro che silenti. Infatti, la maggioranza dei testi in pahlavī, e non soltanto religiosi, sono stati redatti proprio all’inizio dell’era islamica della Persia (cfr. Pagliaro 1960: 79 sgg.).

Fatte queste necessarie premesse, in questo articolo ci proponiamo di limitarci a esaminare le tre principali posizioni assunte dai pensatori persiani dei secoli XIX e XX sulla questione identitaria nazionale, prescindendo dunque dagli sviluppi del primo quarto del XXI secolo, che richiederebbero una trattazione a se stante.

2. Questioni identitarie

2.1 Il primo Altro: l’arabo

I Persiani hanno cominciato ben presto a interrogarsi sulla loro identità, che percepivano in crisi o in pericolo, così confusa com’era nel *melting pot* culturale che s’era creato nei primi secoli del dominio arabo. Una sorta di crisi identitaria, provocata anche dalla pretesa araba di essere “la migliore delle nazioni” (Corano III, 110) all’interno della civiltà musulmana, in particolare in virtù dell’arabicità del Profeta e del fatto di parlare la lingua del testo sacro, la “lingua stessa di Dio”. Intorno alla metà dell’ottavo secolo, con la caduta degli Omayyadi e la fondazione di Baghdad nei pressi della ex capitale sassanide Ctesifonte, e con l’inizio della nuova dinastia califfale abbaside, si erano create

le premesse che avrebbero determinato più tardi la nascita del movimento culturale della *shu'ūbiyya* (cfr. Goldzehr 1889: 101-176 e Momtāḥen 1991). Un movimento diremmo oggi “nazionalista” in cui per la prima volta dopo la conquista un'identità iranica emerge di fronte all'Altro, l'arabo, in dialettica opposizione più che in atteggiamento di rifiuto, ma che comunque contribuisce a formare un elemento di divisione o meglio di distinzione all'interno della comune e non più in discussione civiltà musulmana. Questo movimento culturale o socio-culturale nasce in particolare in Persia¹ tra l'VIII e il IX secolo con le prime testimonianze scritte di una lingua neopersiana, e tocca il culmine in Asia Centrale tra il X e XI secolo, in particolare con la dinastia samanide, periodo in cui la letteratura neopersiana non a caso ha la sua prima grande fioritura (in particolare con la scuola di Bukhara). Si tratta, insomma, di un revival del nazionalismo persiano dopo due secoli di dominazione araba, che spinge alla riscoperta delle tradizioni e dei valori iranici. Ed è in questo periodo che nascono coscienti tentativi di recuperare le “glorie” della Persia preislamica, con la precisa volontà di rivivificare la memoria collettiva di un popolo che si temeva potesse andare definitivamente perduta. E fu anche in virtù di questo particolare momento, e di questa profonda istanza psicologica e culturale di recupero identitario, che vengono raccolte le gesta dei sovrani iranici sotto forma di *Khodāy-nāmē*, ossia “libri dei re” in prosa. Da questi più tardi deriverà il monumentale poema epico di Ferdowsī ossia lo *Shāh-nāmē*, “Il libro dei re” di oltre 50 mila distici redatto intorno al 1010. Lo *Shāh-nāmē* di Ferdowsī ritrae la storia dei re iranici preislamici dai primordi sino alla caduta della dinastia sassanide per mano degli arabi a metà del sec. VII (Bausani 1960: 585-595). Accanto allo *Shāh-nāmē*, ci furono naturalmente anche molte altre opere epiche medievali con soggetti simili su cui dobbiamo sorvolare. In tal modo, presso le corti delle terre iraniche orientali viene ristabilita e rivitalizzata la lingua persiana, o meglio neopersiana, venendo così a crearsi a partire dal IX-X secolo le basi di una tra le più ricche letterature del medioevo.

2.2 Il secondo Altro: l'europeo

Facendo un salto di secoli approdiamo al secondo grande momento di crisi identitaria nella storia persiana, ossia giungiamo all'Iran del XIX-XX secolo. Occorre tenere presente che dopo quel “primo Altro”, rappresentato dai

¹ In Persia non sono certo mancati episodi di rifiuto dell'Islam e/o di rivolta aperta contro il califfato arabo, tra cui ricordiamo la lotta armata dei tre generali del IX secolo Bābak-e Khorramdīn, Māziyār e Afshīn, cfr. Zarrīnkūb 1951: 207-266.

conquistatori arabi, il mondo iranico si è dovuto confrontare con un “secondo Altro”, ossia l’Occidente moderno rappresentato in particolare dall’Europa, soprattutto dal XIX secolo in poi. Ricordiamo qui brevemente che nell’Iran del periodo della dinastia Qājār (1779-1925), anche a seguito di vari viaggi in Europa compiuti da membri dell’aristocrazia e dello Shāh in persona - argomento di un noto romanzo dello scrittore austriaco Joseph Roth (1965) - nonché di un imponente lavoro di traduzione di testi letterari e scientifici da varie lingue europee, inizia molto gradualmente una sorta di inesorabile occidentalizzazione a partire dalle strutture burocratiche e militari, e poi dall’adattamento del sistema giudiziario e di formazione accademica a modelli europei. Tipico del periodo a cavallo tra Ottocento e Novecento, oltre ai viaggi, è l’invio dei giovani rampolli delle famiglie aristocratiche persiane a studiare in Europa, i quali al ritorno in patria riporteranno con sé, oltre al bagaglio delle conoscenze scientifico-tecniche, anche la consapevolezza dell’arretratezza generale della Persia rispetto all’Occidente. Maturò dunque in Iran la coscienza che nell’epoca moderna le parti s’erano invertite rispetto all’epoca aurea del califfato abbaside, ovvero il motore del progresso tecnico-scientifico s’era definitivamente spostato dall’Oriente all’Occidente (Bertotti 1989: 12-13).

Sulle ragioni di questo fenomeno si è molto discusso. La risposta più comoda e cronologicamente più verosimile è stata trovata nelle presunte conseguenze catastrofiche dell’invasione mongola, da cui secondo una vulgata ormai divenuta insostenibile, le terre iraniche non si sarebbero più riprese. Più verosimilmente, concorse una certa varietà di fattori, tra cui un’importanza decisiva dovette avere la frammentazione politica della civiltà islamica e la formazione dei tre imperi regionali, ottomano (1299-1922), safavide (1501-1736) e moghul (1526-1858) a partire dal Cinquecento, spesso in guerra tra loro. L’impero ottomano e l’impero safavide in particolare si faranno corifei e difensori rispettivamente del sunnismo e dello sciismo, e per secoli si logoreranno in guerre devastanti e dispute ricorrenti (Bausani 1971: 34-36). Sarebbe interessante allargare il discorso anche a questo Altro *turco-ottomano*, che rappresentò tra il XVI e il XVIII sec.. Mi limito a osservare che questa rivalità tra il sunnismo ottomano e lo sciismo safavide, e i conflitti interminabili che ne seguirono, hanno senz’altro contribuito all’indebolimento profondo della civiltà islamica nel suo complesso, preparando il terreno dapprima all’infiltrazione, poi alla crescente dominazione commerciale e finanziaria delle potenze europee.

Questa plurisecolare frammentazione interna del mondo islamico, a livello politico, con la disastrosa rivalità tra Ottomani e Safavidi e, a livello

confessionale, con la infinita diatriba sciita-sunnita, spiega molto meglio della “catastrofe mongola” il declino del mondo islamico, il congelamento delle menti e delle idee, la sclerotizzazione progressiva di istituzioni e strutture sociali, la stagnazione economica, ecc. mentre la civiltà europea, a partire dall’umanesimo, via via diventava sempre più fiorente e “innovativa”.

2.3. Autoanalisi sull’identità persiana

In questo paragrafo vedremo come hanno affrontato gli intellettuali iraniani dei secoli XIX-XX il problema identitario, strettamente connesso alla percepita “decadenza” della civiltà persiana, qualcosa che com’è noto si collega a un più generale sentimento di frustrazione collettiva che interessò anche i popoli arabi, turchi e indiani dell’ecumene musulmana. Considereremo in particolare le analisi e le eventuali soluzioni proposte da più parti in relazione alla spinosa questione dell’identità iranica. Preliminarmente bisognerebbe chiedersi cos’è che determina l’identità, quali elementi fanno sì che un popolo si percepisca distinto dagli altri rivendicando una propria chiara e irriducibile identità. Argomento complesso, che travalica le nostre competenze. Ci limitiamo a osservare che se in prima approssimazione consideriamo elementi fondanti dell’identità di un popolo un insieme di valori storico-culturali, come la lingua l’arte il credo religioso e un insieme di simboli miti riti - insomma una serie di elementi di cui siamo più o meno consapevoli ma che ci segnano profondamente - il primo dato che emerge ai nostri occhi è che la Persia ha sempre presentato una cultura fortemente ibrida: davvero problematico sarebbe distinguervi qualcosa di esclusivamente “iranico” e, se anche volessimo farlo, ci troveremmo probabilmente di fronte a una matassa difficile da sbrogliare. Una cosa per gli intellettuali iraniani tra Ottocento e Novecento appare certa: qualunque fosse il contenuto di questa identità, essa era un problema. Per essere più espliciti, il *sé* non piaceva o persino inquietava: chi è il Persiano? Che significa Iran? La situazione sociale e culturale della Persia dei tempi moderni non piaceva, per cui ci si chiedeva: riflette essa davvero il suo autentico spirito? Di conseguenza, a partire da questo tipo di domande, comincia una sorta di lunga autoanalisi o se si vuole di autocritica (cfr. Mīr‘ābedīnī 2008: 17-22). A queste domande l’ultima dinastia monarchica, la dinastia dei Pahlavī (1925-1979), rispose propugnando un ritorno alle origini, al mito della gloriosa Persia pre-islamica, a Persepoli, dove non a caso nel 1971 si celebrò con grandi fasti il

duemilacinquecentesimo anno dalla fondazione. Ma solo qualche anno dopo, l'avvento della Repubblica Islamica nel 1979 cambia le carte in tavola: ritorna in auge l'eredità islamica.

In generale questi fermenti e i grandi cambiamenti del Novecento, secondo alcuni studiosi, hanno portato gli intellettuali persiani a elaborare (e dividersi su) tre principali linee di riflessione, peraltro determinate anche dalle coeve tendenze ideologiche in auge in Iran (cfr. Madadpūr 2008).

Descriveremo qui dunque, sinteticamente, tre gruppi di intellettuali dell'Iran degli ultimi due secoli che forniscono ciascuno una visione secondo la quale l'identità persiana viene definita in rapporto: 1. all'identità iranica antica (*hoviyat-e bastānī*), 2. all'identità islamica (*hoviyat-e eslāmī*), 3. a un'identità più poliedrica e sfaccettata (*hoviyat-e chandgāné*).

2.3.1 La tendenza nazionalista ovvero il privilegio assegnato all'identità iranica antica

Il moderno nazionalismo iranico sorge intorno ai moti rivoluzionari che portarono all'instaurazione di una monarchia costituzionale agli inizi del Novecento. I massimi esponenti di questo movimento, personaggi come Ākhūndzādē (Şaki 1812– Tbilisi 1878), ritenuto il fondatore del nazionalismo e del secolarismo; Malkom Khān (Isfahan 1833 – Roma 1908), Mosteshār od-Dowlē (Tabriz 1823 – Tehran 1895), Ṭālebof (Tabriz 1934 – Bujnāsk 1911), Mīrzā Āqā Khān Kermānī (Kerman 1854 - Tabriz 1896), criticarono a fondo il sistema della società tradizionale persiana individuando nella religione islamica e nelle sue istituzioni il principale fattore di arretramento e oscurantismo del Paese. La soluzione da loro suggerita era piuttosto drastica: contrastare l'Islam in favore della religione iranica tradizionale ossia lo zoroastrismo. Accanto a ciò propugnavano alcune riforme radicali, per esempio il rigetto dell'alfabeto arabo-persiano, un po' come successivamente accadrà nella Turchia di Atatürk (Salonicco 1881 – Istanbul 1938). Si trattava certo di un movimento affetto da un vero e proprio sciovinismo culturale, fazioso ed esaltato, secondo cui il ritorno alle radici culturali preislamiche avrebbe condotto a un recupero pieno dell'identità iranica e fornito al contempo una soluzione al decadimento della società. Una soluzione che veniva propagandata da questo gruppo di intellettuali con toni fideistici e che, nello specchio inquietante dei magnifici progressi occidentali, sembrava loro l'unica possibile, urgente e improrogabile. Tra i personaggi succitati si colloca a buon diritto anche il noto scrittore Şādeq

Hedāyat (Tehran 1903 – Parigi 1951) il quale in particolar modo insisteva sul rifiuto dell’Islam, esprimendolo attraverso le sue opere in modo talvolta molto esplicito (Ajūdānī 2006: 46-64).

L’urgenza del rinnovamento indusse dunque questo gruppo di intellettuali a un aperto filo-occidentalismo, ma al contempo non di meno anticolonialista, il che inevitabilmente portava a proporre e praticare imitazioni spesso sterili del modello di vita europeo e a disprezzare o ignorare le capacità intrinseche e i valori tradizioni vigenti nella Persia islamica (cfr. Ādamiyat 433-445). Sul modello del Rinascimento europeo, che aveva rivalutato i valori dell’antichità classica, anche la Persia secondo i sostenitori di questo gruppo, doveva avere il suo “rinascimento” nel segno dell’antichità iranica preislamica. Questa sorta di amore viscerale per l’antichità e i valori nazionali, che curiosamente riecheggia i nazionalismi europei a cavallo tra l’Ottocento e il Novecento, portò questi intellettuali anche al sostegno della monarchia costituzionale, coadiuvando l’ascesa al potere della dinastia dei Pahlavī che doveva iniziare all’indomani della I Guerra Mondiale.

Nella prospettiva di questo primo gruppo di intellettuali, l’Altro era dunque l’Islam, erano gli arabi, e, di conseguenza, il recupero del sé, della identità iranica, si traduceva nel contrasto con l’Altro da sé, quanto a dire oltre dodici secoli di Persia musulmana...

Per comprendere meglio la linea di pensiero di questa corrente, vediamo più da vicino solo due figure pionieristiche: Mīrzā Fath ‘Alī Ākhūndzādē e Mīrzā Āqā Khān Kermānī.

a. Ākhūndzādē o Ākhūndof

Ākhūndzādē o Ākhūndof nasce nel 1812 a Şaki (ex Nukha nell’Azerbaijan allora persiano, che poi sarà annesso alla Russia nel 1813) con l’amaro (per i Persiani) trattato di “Golestān”. Ākhūndzādē visse tra l’Iran, la Georgia e l’Azerbaijan russo, ma si era formato in particolare a Tbilisi, la capitale della Georgia cristiana. Era un drammaturgo che scriveva in azero, in persiano e in russo. Le sue idee e le sue opere vengono ritenute un po’ all’origine o l’avanguardia stessa di un pensiero illuminista in Iran. Egli, in effetti, ha fortemente influenzato il pensiero degli intellettuali costituzionalisti già citati, in particolare Mīrzā Āqā Khān Kermānī, Ṭālebof, Malkom Khān. La libertà, la prevalenza della legge sulle prevaricazioni del potere, i diritti civili per le donne e l’uguaglianza tra uomini e donne, l’alfabetizzazione di massa, l’introduzione dell’alfabeto cirillico al posto di quello arabo-persiano costituivano il suo programma politico, anzi

erano per lui gli obbiettivi indispensabili da realizzare al più presto per il progresso civile del Paese. Un progresso da promuovere dunque con riforme radicali, ma la cui strada doveva essere sgombrata in primis, come s'è detto, dal predominio della religione e dei suoi esponenti. Nelle sue opere, in particolare in quelle teatrali, Ākhūndzādē utilizzò l'arma della satira e del realismo umoristico per risvegliare una nazione arretrata, abituata alla repressione e alla corruzione dilagante. La sua tagliente critica era soprattutto rivolta contro il feudalismo e contro la religione dogmatico-fondamentalista portatrice di bigottismo e superstizione che, secondo Ākhūndzādē, rendevano la nazione esposta al saccheggio e al predominio delle potenze coloniali. Si può dire che la marcata tendenza anti-islamica di Ākhūndzādē lo distingueva anche da molti pensatori non dissimili da lui negli intenti riformisti e liberal-progressisti (cfr. Ākhūndzādē 2008: 32; Idem 1979: 139, 172 e 249; Ādamiyat 69-109).

b. Mīrzā Āqā Khān Kermānī

Anche Mīrzā Āqā Khān Kermānī (1854 – 1896), come Ākhūndzādē, faceva parte del movimento neo-nazionalista, promotore della rivoluzione costituzionale iraniana, che avrà luogo però solo dopo la sua morte ossia nel primo decennio del Novecento. Nacque a Bardasir vicino a Kerman, città dove studiò sotto guida di Moḥammad Ja'far Kermānī, un influente religioso che sarà imprigionato da Nāṣer-od-Dīn Shāh (Tabriz 1831 – Tehran 1896), il penultimo sovrano qājār della Persia, con l'accusa di tendenze al babismo, una nuova religione verso cui anche lo stesso Kermānī era inclinato. Pare che Kermānī fosse di famiglia di discendenza zoroastriana, convertita all'Islam, ragion per cui ebbe sempre un vivo interesse per l'antica religione iranica. All'inizio Kermānī aveva manifestato simpatia per inclinazioni islamiste di stampo asadabadiano, ossia fautrici dell'idea dell'unità della umma musulmana, promossa dal persiano Seyyed Jamāl Asadābādī.² Ma successivamente, Kermānī, impaziente di arrivare a un rinnovamento radicale, cambia rotta e intraprende la via percorsa da Ākhūndzādē; quindi, inizia a parteggiare per il rifiuto totale dell'Islam,

² Seyyed Jamāl al-Dīn Asadābādī (Asadabad di Hamadan in Iran o As'adabad in Afghanistan, 1839 – Istanbul 1897), conosciuto come al-Afghānī, ossia l'Afghano, è considerato il promotore più noto del modernismo islamico. Secondo alcuni studiosi, Jamāl al-Dīn che era uno sciita (e lo sciismo è considerato dai sunniti una setta islamica e non l'Islam autentico) aveva attribuito a se stesso il nome al-Afghānī perché, essendo gli afghani prevalentemente sunniti, riteneva di poter meglio parlare a tutti i musulmani delle sue idee riformiste, nel corso dei suoi viaggi in diversi paesi dell'ecumene islamica.

ritenuto da lui come la prima causa della decadenza della Persia (Ādamiyat 1956: 260-261). Questo cambio di rotta viene ampiamente riflesso nelle sue opere e soprattutto in uno stile e tono assai acuti, che influenzeranno poi altri personaggi, soprattutto letterati come ‘Alī Dashtī (Bushehr 1897 – Tehran 1982), Šādeq Chūbak (Bushehr 1916 – Berkeley 1998), Aḥmad Kasravī (Tabriz 1890 – Tehran 1946), Moḥammad ‘Alī Jamālzādē (Isfahan 1892 – Ginevra 1997) e Šādeq Hedāyat di cui s’è detto poc’anzi. Il nazionalismo anti-islamico di Kermānī viene ritenuto da alcuni studiosi (Ṭabarī 1977: 100) come il naturale background ideologico della monarchia laica e nazionalista che verrà instaurata da Reżā Khān Pahlavī (reg. 1925 – 1941) dopo la prima guerra mondiale.

In conclusione, il modello di pensiero propugnato da questo primo gruppo di intellettuali persiani si basa sull’idea che l’Islam è una religione “straniera” imposta dagli arabi come pure la sua lingua, l’alfabeto e la cultura in generale. L’Islam, l’arabo e il suo alfabeto non sono cose autoctone e il loro rifiuto, dunque, non solo avrebbe sgombrato la via al progresso del Paese, ma avrebbe condotto alla riacquisizione della più “pura” iranicità, al recupero pieno dell’identità nazionale. Quindi valorizzare l’amore per l’antichità e le glorie del passato, secondo questo gruppo, sarebbe stata la giusta risposta alla crisi identitaria e al contempo la chiave a una ritrovata fiducia degli iraniani in se stessi. E ciò anche in vista del confronto con quel nuovo Altro che appariva essere l’Occidente europeo, verso cui evidentemente i Persiani del periodo provavano un forte crescente senso di inferiorità.

2.3.2 I filo-islamici ovvero il privilegio assegnato all’identità islamica

Un’altra linea di pensiero diametralmente opposta alla prima è quella che prende forma più determinata nel secondo periodo dell’epoca pahlavica ossia nel regno dell’ultimo Shāh di Persia, Moḥammad Reżā Pahlavī, deposto dalla rivoluzione islamica del 1979. L’idea centrale è molto semplice e consiste nel ritenere l’Islam come forte e imprescindibile elemento identitario dell’Iran, la cui tradizione si deve potenziare e rivivificare. È chiaro che questa linea di pensiero filo-islamica voleva essere una risposta organica a quella del primo gruppo di intellettuali di cui s’è parlato, dominante in particolare dalla rivoluzione costituzionalista del 1906-10 in poi. Questa linea di pensiero, in altre parole, reagisce con decisione a quello che doveva apparire una pericolosa deriva anti-islamica, instauratasi nelle decadi della dinastia dei Pahlavī in cui

l'imitazione dell'Occidente era fortemente in voga, specie tra le classi urbane e colte. I teorici principali di questa seconda linea di pensiero che privilegia l'identità islamica della nazione iranica furono 'Alī Shari'atī e Seyyed Ḥosein Naṣr, due intellettuali che pur con qualche differenza tra loro si collocano temporalmente alla vigilia della rivoluzione islamica del '79. Riassumiamo per sommi capi il pensiero del primo.

a. 'Alī Shari'atī

Il sociologo della religione 'Alī Shari'atī nasce a Sabzevar in Iran nel 1933 e muore a soli 44 anni a Londra nel 1977 in circostanze misteriose. Scrittore prolifico, anticipa alcune delle istanze della rivoluzione islamica del '79, anche se non fu necessariamente in linea con i suoi leaders religiosi. Innanzitutto, riadattando il concetto marxista di “alienazione”, egli si preoccupa di preservare le radici culturali dell'Iran, a suo avviso messe in pericolo dall'occidentalizzazione avanzata in ogni settore della vita sociale e culturale (Shari'atī 2000: 59, 371). Un altro intellettuale in quegli anni, Āl-e Aḥmad, aveva coniato la parola *gharb-zadegī*, qualcosa come ‘occidentalite’ o “malattia dell'Occidente” per denunciare lo stesso fenomeno di sradicamento di una intera antica cultura (cfr. Āl-e Aḥmad: 2016: 1-10). Ebbene, 'Alī Shari'atī ritiene che l'uomo attraverso la ricerca del proprio sé e delle proprie origini debba proteggersi contro la minaccia dell'alienazione culturale che proviene dall'Occidente, di cui egli denuncia le mire neo-colonialiste. Per 'Alī Shari'atī in generale il mondo moderno, o meglio, la modernità di marca europea, è pericoloso perché tende a sradicare i popoli, a contaminare o peggio annientare le più preziose eredità culturali, i più antichi valori umani. La sua risposta alla questione del nazionalismo posta dagli intellettuali del primo gruppo è quella di combattere l'alienazione imposta dall'Occidente, ritornare a se stessi e indagare sulle proprie origini vere, il che significa valorizzare la religione islamica nella confessione sciita perché essa costituisce, secondo Shari'atī, l'elemento basilare dell'identità culturale persiana. A questo proposito citiamo un brano significativo:

Durante quattordici secoli di compresenza della storia dell'Iran con quella dell'Islam, s'è creata una ricchissima e vasta cultura in cui non si può distinguere l'una dall'altra. Il cercare la cultura iranica senza la cultura islamica sarebbe impensabile esattamente come lo sarebbe immaginare la

cultura islamica senza la sua componente iranica. (cit. in Khorramshād & Sarparast Sādāt 2010: 38.)

Dove si può notare, nell'ultima frase un accenno vagamente "nazionalista", o meglio di orgoglio nazionale ma, si badi bene, solo per sottolineare il ricco contributo dato dall'Iran alla cultura musulmana. 'Alī Sharī'atī per altro aspetto suggerisce una rivoluzione anche nel modo di vedere e interpretare l'Islam nell'epoca contemporanea. Egli pensa a un suo rinnovamento e revisione profonda, naturalmente nella prospettiva sciita. Ma egli precisa che lo sciismo che lui intende non è quello dei Safavidi, che s'era ridotto alla strumentalizzazione della religione secondo criteri opportunistici e di potere, bensì lo sciismo delle origini che era volto alla difesa degli oppressi e dei diseredati, il cui eroe è Ḥosein, il nipote del profeta e martire di Kerbela (m. 680). Questo sarebbe lo sciismo che porterebbe il vero e più autentico spirito dell'Islam, che secondo 'Alī Sharī'atī è "rosso" come il sangue dei martiri, ossia rivoluzionario (cfr. Sharī'atī 2003). Bisogna tener presente che il tempo in cui era attivo Sharī'atī, cioè anni 60-70 era quello dell'ultimo revival in Europa delle ideologie marxiste, le quali hanno indirettamente influito anche sul linguaggio e su certe linee del pensiero islamico, dai Fratelli Musulmani sunniti al c.d. socialismo arabo di Nasser e del Baath. Queste stesse ideologie hanno parzialmente influenzato anche il linguaggio di Sharī'atī ("alienazione", lotta anti-imperialista) e poco dopo anche quello di settori della stessa rivoluzione islamica del 1979 in Iran. Una rivoluzione che effettivamente aveva molte anime, alcune delle quali si nutrivano di idee socialiste e marxiste, o mescolavano marxismo e Islam, anche se poi come sappiamo ebbe il sopravvento un Islam più conservatore, con molte implicazioni politico-sociali non certo indolori (cfr. Eshkavarī 1999).

b. Seyyed Ḥosein Naṣr

L'altro personaggio di spicco di questa linea di pensiero secondo cui l'identità iranica va ricercata soprattutto nella sua radice islamica è il filosofo Seyyed Ḥosein Naṣr (Tehran 1933 -), coetaneo di 'Alī Sharī'atī, ma tutt'ora vivente. Naṣr vede l'origine della crisi della società odierna nell'affievolimento della conoscenza del pensiero sacro, nella tendenza dell'uomo moderno all'individualismo, nel distacco dalla tradizione, nell'oblio della Realtà del divino e in definitiva nell'illusione dell'indipendenza dell'uomo dalla sfera sacra.

In sintesi, per Naṣr lo stesso modernismo con le sue varie sfaccettature è portatore di una profonda crisi identitaria, seguita a una occidentalizzazione acritica e di tipo materialista. Tuttavia, per Naṣr il problema non è soltanto l'Altro ossia in questo caso l'Occidente, bensì i musulmani stessi. O meglio, da un lato, una parte di essi ha accolto soltanto l'aspetto materialistico dell'Occidente; e, dall'altro, una parte di musulmani ha voluto invece *affrontare* l'Altro, ossia l'Occidente, con un fondamentalismo sterile che, ignorando la vasta e variegata civiltà islamica compresa la sua ricca spiritualità, ha voluto combattere l'Occidente con l'arma di una *sharī'a* mal interpretata e di una visione superficiale dell'Islam (Naṣr 2000).

Naṣr circa la complessa identità persiana odierna espone con precisione una serie di aspetti che la comporrebbero, che qui riassumiamo brevemente. La Persia, secondo lui, ha accolto l'Islam perché spiritualmente ne sentiva il bisogno, come un terreno fertile che avesse bisogno della pioggia (Naṣr 2003: 63). Quindi l'acquisizione della nuova religione non solo non ha eliminato la cultura persiana, ma ha fatto sì che essa entrasse apportando il proprio specifico contributo culturale in un mondo con un orizzonte più vasto e universale. La tradizione intellettuale e filosofica persiana dopo l'avvento dell'Islam ha avuto modo di proseguire con vigore rinnovato e potenziato, come mostrano i contributi di un Avicenna (Afshana 980 – Hamadan 1037), di un Rūmī (Balkh 1207 – Konya 1273), di un Sohrawardī (Sohraward 1155 – Aleppo 1191), di un Mollā Ṣadrā (Shiraz 1572 – Bassora 1641) e molti altri. Ulteriori aspetti che hanno contribuito, secondo Naṣr, alla conformazione e preservazione di un peculiare spirito iranico all'interno della Umma islamica sono la lingua persiana e la sua ricca tradizione letteraria; la capacità di accordare la sfera terrena e materiale con quella spirituale e sacrale, in altre parole la tendenza dei Persiani ad armonizzare le realizzazioni dell'intelletto e quelle dello spirito; ancora, un atteggiamento mentale che respinge i contrasti tra la logica e la fede; infine, la capacità di assorbimento o appropriazione della cultura dell'Altro senza perdere la propria specificità o scordare la propria irriducibile unicità (cfr. Zāre' 2014: 257-274; Khorramshād & Sarparast Sādāt 2010: 40-43).

Ricapitolando, entrambi questi personaggi, cioè 'Alī Sharī'atī e Seyyed Ḥosein Naṣr, partendo da una prospettiva di rivalutazione delle radici islamiche, hanno svolto una critica profonda dell'Altro, ossia in particolare dell'Occidente, il primo concentrandosi sugli aspetti neocolonialisti, il secondo sui caratteri

modernisti-antitradizionalisti dell'Occidente.

2.3.3 *I multilateralisti ovvero il privilegio assegnato a una identità poliedrica*

Secondo una terza linea di pensiero, l'identità persiana viene disegnata come collegata a un insieme di fattori dinamici, non soltanto a uno particolare o prevalente, come abbiamo visto nel caso dei primi due gruppi di intellettuali. Essa risulterebbe insomma mobile e multilaterale al punto che ignorando un aspetto di questa civiltà poliedrica, si lascerebbe irrisolta la questione identitaria. 'Abdolkarīm Sorūsh e Dāryūsh Shāyegān sono i due maggiori rappresentanti di questo terzo gruppo di intellettuali dell'Iran contemporaneo. Essi sostengono che l'identità persiana sia fundamentalmente composita e la cultura che è portatrice di questa identità sia non solo imbevuta di elementi nazionalistici e religiosi (in particolare islamici), ma anche di tendenze filosofico-ideologiche di matrice occidentale.

Ci soffermeremo ora brevemente sul pensiero di ciascuno dei due principali esponenti di questa corrente.

a. 'Abdolkarīm Sorūsh

'Abdolkarīm Sorūsh (Tehran 1945 -) ha studiato farmacia in Francia poi ha proseguito gli studi in Inghilterra ma è essenzialmente un filosofo della religione, il cui pensiero principale ruota attorno all'asse del pluralismo religioso. Egli distingue la "religione della verità" da una religione interpretata la quale spesso sfocia in una religione identitaria. Secondo Sorūsh il fondamentalismo deriverebbe proprio dal sopravvento di questa visione identitaria/ideologica della religione a scapito di quella più autentica. Quindi egli suggerisce come primo dovere dell'intellettuale religioso quello di difendere l'Islam della verità, dalle sue distorsioni ideologiche. (Soroush 2006: 646-647)

Per quanto concerne la sua idea di identità nazionale iranica, Sorūsh ritiene la lingua persiana, in primo luogo, come l'elemento fondante con il relativo patrimonio culturale-letterario; e poi, in secondo luogo, una serie di riti e tradizioni autoctoni come il calendario solare, certe feste preislamiche, molto sentite e celebrate assiduamente in Iran e nei paesi persofoni, prima tra le quali

il Nowruz³ ecc. Tutto questo secondo Sorūsh fa parte indubbiamente della memoria collettiva che marca profondamente l'io persiano, la sua identità (Sorush 1998: 154-155). L'altro elemento fondante è l'Islam, di cui anche Sorūsh pensa che i Persiani non solo l'hanno pienamente accolto e mai rigettato, ma hanno anche contribuito a svilupparlo e raffinarlo in vari campi del sapere e dell'arte (Sorush 1998: 181).

Ma accanto agli elementi nazionali e religiosi, sottolineati come abbiamo visto dai primi due gruppi, Sorūsh sottolinea con forza anche un terzo fattore determinante, ossia un insieme di elementi culturali occidentali che da più di un secolo oramai hanno penetrato la cultura persiana, forgiandone la fisionomia più recente. Secondo Sorūsh, la scienza, la filosofia e certi valori occidentali assieme ad altri fattori politici economici e civili come il sistema parlamentare, il sistema accademico, il sistema bancario, e non ultimi, mass media e prodotti tecnologici, hanno ampiamente guidato, o quantomeno profondamente influenzato i processi culturali dell'Iran odierno. In questa prospettiva poliedrica o multilaterale (*chandgāne*), avremmo in definitiva a che fare con un'identità forgiata da varie compresenze culturali, determinate dall'azione potente di fattori nazionalistici religiosi e occidentali. Ma il punto essenziale del pensiero di Sorūsh è che questi tre fattori risulterebbero indissolubilmente legati gli uni con gli altri, ovvero distinti ma non separabili. E di conseguenza sarebbe un errore oltre che impossibile, secondo Sorūsh, volere a tutti costi, ideologicamente, privilegiarne uno e ignorare o eliminare gli altri due fattori, in quanto la cultura dell'Iran odierno sarebbe in perenne movimento, in un flusso continuo e di osmosi reciproca tra i fattori nominati. In particolare, Sorūsh sottolinea l'influsso crescente della cultura occidentale, qualcosa che a suo parere non si può ostacolare in quanto si tratta di una tendenza storica consolidata da tempo, che peraltro si inserisce nella naturale propensione dei Persiani all'apertura verso l'Altro (Sorush 1996: 6-7).

Ma questa apertura non ha voluto mai significare rinuncia all'identità, alla propria iranicità anzi secondo lui, tipicamente, i Persiani hanno adattato gli elementi esogeni, in altre parole hanno sempre cercato di iranizzare /

³ Nowruz, etimologicamente il 'nuovo giorno', corrisponde al capodanno del calendario solare persiano che cade nell'equinozio di primavera (20-21 marzo). Sin dall'antichità Nowruz viene festeggiato nei tre paesi persofoni (Iran, Tagikistan e Afghanistan) ma anche in quelli che furono a lungo sotto dominio persiano: in alcuni paesi del Caucaso e dell'Asia Centrale, nonché nelle regioni curde, anche fuori dall'Iran.

persianizzare tutto quello che proveniva da culture altre.

b. Dāryūsh Shāyegān

L'altro rappresentante notevole di questo terzo gruppo di intellettuali sostenitori della poliedricità della cultura persiana è Dāryūsh Shāyegān, nato nel 1935 e morto a Tehran nel 2018. Anche lui aveva studiato in Francia, divenendo un indologo e un filosofo. Sappiamo che la Francia è stata nella prima parte del ventesimo secolo la culla dell'Avanguardia e Parigi un luogo privilegiato di incontro e di fermentazione di nuove idee politico-sociali e artistico-filosofiche provenienti da molti angoli della terra e, in questo contesto, non è un caso che troviamo a Parigi anche figure di eminenti intellettuali provenienti dall'Iran.

Tuttavia, Shāyegān apre una nuova e interessante prospettiva, poiché egli pone un'enfasi particolare sul recupero della spiritualità orientale a cui l'Iran è storicamente legato. In particolare, egli parla di una "memoria preetera" (*khātere-ye azālī*, ossia esistente dall'eternità) la cui ricerca è assai viva nelle culture orientali mentre la stessa, in Occidente, sarebbe ormai al tramonto in balia com'è di dinamiche intellettuali nichilizzanti (cfr. Shāyegān 2002: 13-96). Per cui l'Occidente, verso cui l'Oriente è tanto attratto, viene visto da Shāyegān come un pericolo che incombe sulle coscienze in quanto la tendenza fondamentale del pensiero occidentale, secondo lui, è quella all'edonizzazione e alla tecnicizzazione indiscriminate. Una tendenza in cui la natura prende il posto del mito, la tecnica si impossessa di ogni aspetto della vita dell'individuo e inevitabilmente il nichilismo e la perdizione regnano sovrani, con sé trascinando anche le genti orientali. In sostanza, Shāyegān vede nell'Occidente la fonte della decadenza, un Occidente che sarebbe in preda alla schizofrenia della modernità (cfr. Shāyegān 1997) e, un po' come René Guenòn (Blios 1886 – Il Cairo 1951), anche lui insiste sulla dicotomia modernità/tradizione (Guenòn 1924). Purtuttavia Shāyegān non è del tutto pessimista e crede nel dialogo tra Occidente e Oriente, a patto che si rispetti reciprocamente le rispettive tradizioni culturali (Shāyegān 2002: 96). Ammettendo l' "elasticità" di tutte le culture e conscio che esse sono inevitabilmente in osmosi tra loro - al punto che oggi l'Altro appare a volte sbiadito - Shāyegān suggerisce come rimedio l' "autoconoscenza" (*Khod-āgāhī*), ossia una conoscenza vigile di sé che sia capace di discernere la suddetta dicotomia e di difendersi dalla schizofrenia della vita moderna. In effetti, l'altra questione che Shāyegān mette

a fuoco è che l'individuo moderno avrebbe ormai un'identità multipla e confusa, qualcosa come un tessuto composto da una moltitudine di toppe variegata e spesso non armonizzate tra loro (cfr. Farrokhī & Nīkfar 2017: 106-129).

Riepilogando, sia Sorūsh che Shāyegān prendono atto dell'identità poliedrica del Persiano del XX secolo, con la differenza che il primo suggerisce una secolarizzazione della religione, religione che è comunque ritenuta un elemento fondante dell'identità, mentre il secondo sottolinea la necessità di una certa resistenza dinanzi alle prerogative della modernità, ponendosi in difesa dell' "identità orientale", una identità più vasta e che ricomprende quella iranica. Bisogna aggiungere però che in una fase successiva, Shāyegān ha mostrato una maggiore flessibilità verso la modernità e tutte le sue implicazioni, viste come una realtà ormai ineludibile.

In conclusione, come più o meno accade in tutte le culture, la Persia in diverse fasi storiche a partire dalla remota antichità, ha assorbito nel corso di oltre due millenni – dall'invasione di Alessandro Magno fino all'incontro problematico con l'Occidente contemporaneo - diversi elementi culturali e non solo, perlopiù provenienti dai territori a occidente dell'altipiano iranico, come bene spiegava Alessandro Bausani (1971) in un'analisi concisa risalente a mezzo secolo fa ma tuttora validissima. Un'analisi in cui egli esaminava sinteticamente le diverse epoche della storia d'Iran come un'alternanza di periodi di "apertura e assimilazione" dell'Altro e di periodi di "rinazionalizzazione".

Ne è risultato un sincretismo poliedrico e multidirezionale che ha plasmato nei secoli l'identità iranica, contribuendo alla sua ricchezza culturale da un lato e alla sua complessità sul piano psicologico e intellettuale dall'altro. Ma proprio questa straordinaria apertura all'Altro ha periodicamente contribuito a crisi identitarie, anche acute, come quella che certamente l'Iran attraversa oggi e che ancora una volta sfida, come abbiamo visto, gli intellettuali iraniani contemporanei a cercare di fornire analisi efficaci ed eventualmente a offrire soluzioni.

In queste tre macro-linee di pensiero che abbiamo per sommi capi presentato, si potrebbero naturalmente collocare anche altre figure di scrittori e scrittrici che, benché non abbiano fornito uno specifico contributo teorico sulla questione identitaria nazionale, tuttavia hanno manifestato attraverso i loro scritti (romanzi, poesie ecc.) una posizione chiaramente distinguibile, e che

risultano perciò interessanti da studiare, come, ad esempio, le ben note scrittrici Azar Nafīsī (Tehran 1948 -)⁴ e Sīmīn Behbahānī (Tehran 1927 – Tehran 2014),⁵ che meriterebbero una distinta trattazione, non possibile in questa sede.

Nell'Iran del primo quarto del XXI secolo è tornata gradualmente in auge la componente nazionalista, nostalgica del periodo preislamico della Persia. Questo è avvenuto soprattutto a seguito di oltre quattro decenni di un regime teocratico che ha dimostrato di non sapere ascoltare ed eventualmente riconciliare le diverse identità della popolazione multietnica e multiconfessionale dell'Iran odierno. Essa è in chiara difficoltà soprattutto con le giovani generazioni nel tentativo di armonizzare le istanze della tradizione religiosa con quelle di una modernità incalzante, che spinge inesorabilmente nel senso del pluralismo culturale e politico, e della maggiore tutela dei diritti civili. Ma di questi più recenti e complessi sviluppi, come detto più sopra, potremo eventualmente interessarci in altra occasione.

Riferimenti bibliografici

Ādamiyat, Fereydūn. 1956. *Fekr-e āzādī va nahẓat-e mashrūṭiyat-e īrān* ['Il pensiero della libertà e il movimento costituzionale dell'Iran']. Tehran: Khwārazmī.

⁴ Azar Nafīsī ha riscosso molto successo in Occidente per il suo romanzo *Reading Lolita in Tehran* (2003), sulla cui trama è basato, tra l'altro, un film dall'omonimo titolo uscito nel 2024 di produzione italo-israeliana. Quest'opera è stata oggetto di critica dell'accademica e scrittrice irano-americana Fātemeh Keshāvarz (Shiraz 1952 -) perché avrebbe mostrato all'Occidente un'immagine distorta della società iraniana e in particolare avrebbe omesso, ad esempio, la presenza attiva delle donne nella società e nella realtà artistico-intellettuale. Keshāvarz, in breve, vede nell'opera di Nafīsī una sorta di narrativa "New Orientalist" nel senso edward-sa'idiano (Keshavarz 2007, ma si veda anche Khosmood 2007). Nafīsī, in conclusione, pur con qualche carattere distintivo, s'inserisce sostanzialmente nel primo gruppo, nazionalistico e anti-islam, di cui s'è detto sopra.

⁵ Sīmīn Behbahānī assume invece un atteggiamento decisamente diverso da quello della Nafīsī. Benché Behbahānī fosse un'attivista fortemente critica verso la teocrazia iraniana, tuttavia ella non respingeva certo la tradizione religiosa musulmana del Paese, anzi, la accoglieva con tutti i suoi pregi e difetti, nella speranza di una graduale e auspicata evoluzione sociale-istituzionale dall'interno. Il patriottismo onnicomprensivo di Behbahānī, che non ha mai abbandonato il suo Paese, abbraccia tutte gli ambiti della società e, diversamente da Nafīsī e altri intellettuali della diaspora, ella non ha mai avuto atteggiamenti di superiorità sui propri compatrioti delle più diverse opinioni. Behbahānī li vede tutti come parte di sé, li ama come una madre che abbraccia ugualmente tutti i suoi figli, dolci o aggressivi (Norozi 2023: 169-176). Sīmīn Behbahānī, dunque, ci pare collocabile nel terzo gruppo, quello che crede nella complessità e poliedricità dell'identità persiana contemporanea.

Ādamiyat, Fereydūn. 1970. *Andīshehā-ye Mīrzā Fath ‘Alī Ākhūndzādē* [‘Le idee di Mīrzā Fath ‘Alī Ākhūndzādē’]. Tehran: Khwārazmī.

Aḥamdī, Ḥamīd (ed.). 2016. *Hoviyat-e īrānī: az dōwrān-e bāstān tā pāyān-e pahlavī* [‘Identità iranica: dall’antichità alla fine de [lla dinastia] Pahlavī’]. Tehran: Nashr-e Ney.

Ajūdānī, Māshā’allāh. 2006. *Hedāyat, “Būf-e kūr” va nāسیونālism* [‘Hedāyat, “La Civetta cieca” e il nazionalismo’]. London: Faṣl-e Ketāb.

Ākhūndzādē, Mīrzā Fathollāh. 2008. *Maktūbāt* [‘Le lettere’]. Parigi: Khāvarān.

Ākhūndzādē, Mīrzā Fathollāh. 1979. *Alefba-ye jadīd va maktūbāt* [‘Nuovo alfabeto e “Le lettere”’]. Tabriz: Mehr.

Āl-e Ahmad, Jalāl. 2016. “Diagnosi di una Malattia. Primo capitolo di Gharbzadehi.” (Breve analisi e traduzione a cura di Simone Ruffini) *Quaderni di Meykhane* 6 (2016), 1-10.

Āzarnūsh, Āzartāsh. 1995. *Rāhbā-ye nofūz-e fārsī dar farhang o she ‘r-e jābelī-ye ‘arab* [‘Le vie di penetrazione del persiano nella cultura e nella poesia araba della jābiliyya’]. Tehran: Tūs.

Bausani, Alessandro. 1960. “Letteratura neopersiana.” In Pagliaro, Antonio & Bausani, Alessandro. *Storia della letteratura persiana*, 150-898. Milano: Nuova Accademia Editrice.

Bausani, Alessandro. 1971. *L’Iran e la sua tradizione millenaria*. Roma: Istituto italiano per Medio ed Estremo Oriente.

Bertotti, Filippo (ed.). 1989. *I Minareti e il cielo. Racconti persiani del Novecento*. Palermo: Sellerio Editore.

Farrokhī Sofiā & Nīkfar, Jāsb. 2017. “Problemātīk-e hoviyyat-e īrānī dar andīshe-ye Dāryūsh-e Shāyegān [‘La problematica dell’identità iranica nel pensiero di Dāryūsh Shāyegān’].” *Jāme ‘e pazbūhī-ye farhangī* 4 (1396), 99-131.

Goldzehr, Ignaz. 1889. *Muhammedanische Studien*. Halle: Max Niemeyer.

Guenòn, René. 1924. *Oriente e Occidente*. Milano: Luni Editrice.

Keshvarz, Fatemeh. 2007. *Jasmine and Stars: Reading More Than Lolita in Tehran*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Khorramshād, Moḥammad Bāqer & Sarparast Sādāt, Seyyed Ebrāhīm. 2010. “Rowshanfekrān-e īrānī va mas’ale-ye hoviyyat dar Āyīne-ye Bohrān [‘Gli intellettuali iraniani e il problema dell’identità nello specchio della crisi’].” *Faṣl-nāme-ye taḥqīqāt-e farhangī* 3/2 (1389), 27-60.

Khosmood, Foaad. 2007. “Jasmine and Stars: New Orientalist Narratives [interview with Fatemeh Keshavarz, auth. of “Jasmine and Stars: Reading More than Lolita in Tehran”].” *Campus Watch: Middle East Studies in the News*. Link: <https://www.meforum.org/campus-watch/jasmine-and-stars-new-orientalist-narratives> [ultimo accesso 06 feb 2025].

Madadpūr, Moḥammad. 2009. *Khowdāgāhī-ye tārikhī. Eslām va andīshe-ye modern* [‘L’autoconoscenza storica. Islam e pensiero moderno’], vol. 4. Tehran: Mo’assese-ye farhangī-ye monādī-ye tarbiyat.

Mīr’ābedīnī Ḥasan. 2008. *Ṣad sāl dāstān-nevīsī-ye īrān* [‘Cento anni di narrativa persiana’]. Tehran: Cheshmé.

Momtaḥen, Ḥosein ‘Alī. 1991. *Naḥẓat-e sho‘ūbiye: Jonbesh-e mellī-ye īrāniyān dar barābar-e khelāfat-e omavī va ‘abbāsī* [‘La rivoluzione della *shu‘ūbiyya*: il movimento nazionale iranico contro i califfati omayyade e abbaside’]. Tehran: Sherkat Sahāmī-ye Ketābhā-ye Jībī.

Moṭahharī, Morteẓā. 1979. *Khadamāt-e motaqābel-e īrān va eslām* [‘I reciproci contributi tra Iran e Islam’]. Qom: Ṣadrā.

Nafisi, Azar. 2003. *Reading Lolita in Tehran*. London: Random House Publishing Group.

Nasr, Seyyed Hosein. 2002. *The Heart of Islam, Enduring Values for Humanity*. New York: Harper Collins.

Naşr, Seyyed Hosein. 2000. “Ta’ammolāt-i dar ensān va āyande-ye tamaddon [‘Riflessioni sull’uomo e sul futuro della civiltà’]. (Trad. pers. M. Fathīzādē).” *Pazhūheshhā-ye falsafī-kalāmī* IV (1379), link: <https://ensani.ir/fa/article/91898> [ultimo accesso 24 dic 2024].

Naşr, Seyyed Hosein. 2003. *Jāvedān kherad. Majmū‘e-ye maqālāt-e Seyyed Hosein Naşr* [‘L’Intelletto Eterno. Raccolta di articoli di Seyyed Hosein Naşr’]. Ed. Seyyed Hosein Hoseinī. Tehran: Sorūsh.

Norozi, Nahid. 2023. “*La mia spada è la poesia*”. *Versi di lotta e d’amore nella poetessa persiana Simin Behbahāni*, “Ferdows. Collana di Studi iranici e islamici”. Roma: WriteUp Books.

Pagliaro, Antonio. 1960. “Letteratura della Persia preislamica.” In Pagliaro, Antonio & Bausani, Alessandro. *Storia della letteratura persiana*, 7-146. Milano: Nuova Accademia Editrice.

Roth, Joseph. 1965. *La millesimesima notte*, trad. it. Ugo Gimmelli, Garzanti: Milano.

Sharī‘atī, ‘Alī. 2000. *Majmū‘e-ye āthār* [‘Opera omnia’], vol. 1. Tehran: Chāpaksh.

Sharī‘atī, ‘Alī. 2003. *Majmū‘e-ye āthār* [‘Opera omnia’], vol. 9. Tehran: Chāpaksh.

Shāyegān, Dāryūsh. 1997. *Cultural Schizophrenia, Islamic Societies Confronting The West (Modern Intellectual and Political History of the Middle East)*. Trad. ingl. a cura di Dāryūsh Shāyegān & John Howe. Syracuse: Syracuse University press.

Shāyegān, Dāryūsh. 2002. *Bothā-ye zehni va khāṭere-ye azali* [‘Idoli mentali e memoria pre-eterna’]. Tehran: Amīr Kabīr.

Sorūsh, ‘Abdolkarīm. 1996. “Zehniyat-e moshavvash, hoviya-e moshavvash [‘Mentalità confusa, identità confusa’].” *Kiyan* 30 (1375), 4-9.

Sorūsh, ‘Abdolkarīm. 1998. *Rāzdāni va rowshanfekri va dīndāri* [‘Iniziazione, intellettualità e religiosità’]. Tehran: Şerāt.

Sorūsh, ‘Abdolkarīm. 2006. “Az eslām-e hoviāt tā siyāsāt-e ‘orfī. Goftogū bā Sorūsh [‘Dall’Islam identitario alla politica tradizionale. Intervista con Sorūsh’],” *Bāztāb-e andīshe* 77 (1385), 641-649.

Ṭabarī, Eḥsān. 1977. *Owzā ‘-e īrān dar dōwrān-e mo ‘āṣer* [‘Situazione iraniana nel periodo contemporaneo’]. Tehran: Bīnā.

Vallaro, Michele. 1992. “Introduzione”. In Abū Nuwās, *La vergine nella coppa*, a cura di Michele Vallaro, XI-XXVI. Roma: Istituto per l’Oriente C.A. Nallino.

Yusefī Eshkevarī. 1999. *Sharī‘atī va naqd-e sonnat* [‘Sharī‘atī e la critica della tradizione’]. Tehran: Yādāvarān.

Zāre‘, Ḥāmed. 2014. *Āfāq-e ḥekmat dar sepehr-e sonnat. Goftogū-ye Ḥāmed Zāre‘ bā Seyyed Ḥosein Naṣr* [‘Orizzonti della sapienza nel cielo della tradizione. Intervista di Ḥāmed Zāre‘ con Seyyed Ḥosein Naṣr’]. Tehran: Qoqnūs.

Zarrīnkūb, ‘Abdolḥosein. 1951. *Do qarn sokūt. Sargozasht-e ḥavādeṣ va owzā ‘-e tārikhī-ye īrān dar do qarn-e avval-e eslām az ḥamle-ye ‘arab tā zohūr-e tāheriyān* [‘Due secoli di silenzio. Storia di eventi e situazioni dell’Iran nei primi due secoli dell’Islam dall’invasione degli arabi fino alla comparsa del governo tāhiride’]. Tehran: Mehregān.