

Cattedra

RELATORE

CANDIDATO

Anno Accademico

INDICE

1. L'hijab come norma sociale	
a. Introduzione.....	3
b. Le origini del controllo sul corpo femminile.....	4
c. Le aspettative: empiriche e normative.....	9
2. Il (non) movimento	
a. Gli attori sociali.....	16
b. Gli slogan.....	33
c. Una generazione di trendsetters.....	37
3. La dinamica	
a. I mezzi.....	41
b. Modelli di cambiamento.....	50
c. Conclusione.....	55
Fonti.....	58
Summary.....	57

Woman, Life, Freedom: analisi del cambiamento sociale in Iran

*Giovinetto egli è ancor, ma sapienza/
Di antico gli sta in cor, prence gagliardo/
Per nascimento, ardimentoso eroe/
Nell'opre grandi del suo braccio.*

Firdusi, "Il libro dei re", vol. I, p.173, traduzione di Italo Pizzi, Torino, Vincenzo Bona, 1886.

1. L'HIJAB COME NORMA SOCIALE

a. Introduzione

L'ondata di proteste che dalla morte della studentessa curda ventiduenne Mahsa Amini, è proseguita incessantemente malgrado la dura repressione del governo, rappresenta un evento eccezionale nella storia della Repubblica Islamica dell'Iran. Alcuni analisti la definiscono una vera e propria “rivoluzione culturale”, dal momento che i presupposti delle richieste dei manifestanti minano alle fondamenta l'edificio ideologico del regime¹. Originatesi da Saqqez, città natale di Mahsa Amini nel Kurdistan iraniano, le proteste si sono estese ai principali centri urbani del paese, coinvolgendo strati sociali sempre più disparati². Donne, uomini, studenti e lavoratori sono scesi in piazza uniti dall'ormai improrogabile desiderio di libertà e secolarismo e dalla totale sfiducia nella capacità del regime di riformarsi per venire incontro a tale richiesta. Quali fattori siano stati determinanti per quest'inedita comunione di spiriti, cosa rende unico il (non) movimento Woman, Life, Freedom rispetto ai suoi antecedenti e in che modo le azioni quotidiane e rivoluzionarie della popolazione iraniana stanno plasmando l'evoluzione delle norme sociali in Iran, sono alcuni degli interrogativi che verranno affrontati in questo lavoro. La cornice di riferimento metodologica attraverso cui verrà condotta l'analisi sarà quella dell'opera di Cristina Bicchieri, autrice di “Norms in the Wild: How to Diagnose, Measure, and Change Social Norms”.

L'opposizione alla norma che impone l'obbligatorietà dell'hijab per le donne iraniane ha rappresentato l'epicentro concettuale delle proteste, dal momento che sono state le conseguenze derivanti da una sua violazione a scatenare prima l'ira e poi l'azione dei manifestanti. In seguito, la trasgressione esplicita di questa norma è divenuta uno dei pilastri portanti della ribellione, salendo per la prima volta al vertice dell'agenda politica degli oppositori del regime. Per questo motivo, il fulcro di questa dissertazione sarà proprio l'hijab in quanto pratica che il regime ha tentato in ogni modo di tramutare in norma sociale attraverso decenni di islamizzazione forzata, incontrando tuttavia la resistenza silenziosa di generazioni di iraniani e iraniane. La cornice normativa alternativa a cui quest'ultimi hanno lentamente dato forma attraverso i loro comportamenti quotidiani, costituisce il punto di partenza del cambiamento presente e futuro nella società iraniana, del quale Woman, Life, Freedom è una dimostrazione tangibile. Scopo ultimo della trattazione è dunque di indagare approfonditamente le caratteristiche degli attori, dei mezzi e delle dinamiche di questa trasformazione in atto.

¹ Pejman Abdolmohammadi, “Iran: From a Domestic Crisis to a New Renaissance?”, ISPI, gennaio 2023, <https://www.ispionline.it/it/pubblicazione/iran-domestic-crisis-new-rennaissance-37163>.

² Michele Bertelli, Benedetta Oberti, “6 grafici per capire le proteste in Iran”, ISPI, marzo 2023, <https://www.ispionline.it/it/pubblicazione/5-grafici-capire-le-proteste-iran-36790>.

b. Le origini del controllo sul corpo femminile

L'obbligatorietà dell'uso dell'hijab in pubblico fu stabilita per la prima volta il 7 marzo del 1979, a sole due settimane dal successo della rivoluzione di Khomeini³. Con grande sorpresa dei clerici, tale imposizione venne immediatamente seguita da un'ondata di proteste femminili in concomitanza con la Giornata Internazionale della Donna, motivo per cui la sua applicazione venne temporaneamente rimandata⁴. Si decise in seguito di introdurre la misura seguendo un iter più graduale. Nel 1981, attraverso una fatwa di Khomeini⁵, l'hijab divenne obbligatorio per le dipendenti pubbliche e all'interno di uffici governativi; in seguito, lo divenne per le studentesse; infine, nel 1983 l'obbligatorietà venne estesa per legge a tutte le donne di età superiore ai nove anni nel paese, indipendentemente dal loro essere musulmane o meno⁶. Di conseguenza vennero stabilite delle pene per chi infrangesse la regola, in base all'articolo 638 del Codice Penale Islamico in Iran, il quale prevede un'intensità delle pene che varia da una multa di venti dollari a una pena detentiva da dieci giorni a due mesi⁷. Tuttavia, il comportamento delle autorità ha evidenziato una pressoché totale arbitrarietà della pena, essendo possibile, in base all'accusa di "pubblica indecenza", arrivare anche ai dieci anni di carcere⁸.

Le regolamentazioni vennero stabilite in assenza di esplicite prescrizioni all'interno del Corano riguardo alla pena per il mancato uso o l'uso "scorretto" dell'hijab⁹. All'interno dei testi giuridici islamici si utilizza un altro termine ("sitr") per riferirsi all'abbigliamento sia femminile che maschile, ma esclusivamente in due contesti: in quello della preghiera, durante la quale l'"awrah", cioè le parti intime (anche se non c'è accordo unanime tra i giuristi su quali siano di preciso le parti del corpo a ricadere sotto tale definizione), devono essere coperte; e quello dello "sguardo maschile", per cui un uomo non può guardare il corpo scoperto di una donna alla quale non sia imparentato¹⁰. Nel Corano si utilizza anche il termine "khimar" per indicare un tipo di indumento atto a coprire il petto, ma non necessariamente la testa di donne e uomini¹¹. In sintesi, il principio che informa le raccomandazioni del testo sacro dell'Islam per eccellenza concernenti l'abbigliamento dei fedeli di entrambi i sessi, è quello del pudore di fronte a Dio e alla società¹²: ogni altra disposizione più specifica va ricercata

³ Mohammed al-Sayed al-Sayyad, Ruba al-Blawi, "The Hijab and Politics in Iran", Rasanah International Institute for Iranian Studies, 2020, p.5.

⁴ Ibidem.

⁵ Hakki Uygur, "Iran in the Wake of Mahsa Amini's Death", Insight Turkey, vol.24, no.4, 2022, p.13.

⁶ Mohammed al-Sayed al-Sayyad, et al., "The Hijab and Politics in Iran", p.5.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem.

⁹ Ivi, p.6.

¹⁰ Ziba Mir-Hosseini, "Hijab and Choice: Between Politics and Theology" in *Innovations in Islam: Traditions and Contributions*, Mehran Kamrava (ed.), Berkeley: University of California Press, 2011, p.191.

¹¹ Ivi, p.203.

¹² Ivi, p.201.

altrove, negli hadith (aneddoti sulla vita del Profeta), nei commentari o in tradizioni e consuetudini preislamiche (ahkam-e ejtema‘i)¹³.

La vera origine delle controversie intorno al tema dell'hijab va ricondotta all'incontro del paese con la modernità e con le potenze occidentali, cioè alla fine del diciannovesimo secolo: fino a quel momento esse non avevano avuto ragion d'essere, e l'hijab stesso non aveva mai costituito un simbolo dell'autentica religione islamica¹⁴. La questione assunse rilevanza politica durante il governo dello Shah Reza Pahlavi, il quale impose nel 1936 il divieto di indossare il velo, pena l'arresto e la sua rimozione forzata, presentando il provvedimento come strumento volto a favorire l'emancipazione femminile e dunque parte integrante della sua opera di modernizzazione e secolarizzazione del paese¹⁵. A seguito dell'abdicazione dello Shah nel 1941, il divieto fu rimosso, ma il ricordo delle sue politiche segnò profondamente il tessuto della società iraniana, aprendo la strada alla radicalizzazione della dialettica politica. Negli anni successivi fino al 1979, sia le donne che facevano uso del velo, sia i loro mariti, continuarono ad essere oggetto di uno stigma sociale di arretratezza in grado di ostacolare anche la loro carriera professionale¹⁶. Da qui si evince il senso della scelta compiuta dalle donne iraniane alla vigilia della rivoluzione di indossare il velo, ormai divenuto simbolo di protesta, di difesa della propria libertà di scelta e di resistenza nei confronti dei tentativi di cancellazione dell'identità islamica¹⁷.

Fu proprio quest'ultimo elemento ideologico a venire fagocitato dal discorso antioccidentale del movimento rivoluzionario del 1979, tra le cui priorità politiche i diritti delle donne occupavano una posizione subordinata rispetto alla lotta di classe e alla difesa della cultura islamica contro l'imperialismo occidentale e il suo fantoccio, lo Shah¹⁸. Questa profonda spaccatura ideologica avrebbe reso per anni estremamente difficile per le femministe iraniane introdurre la questione dei diritti delle donne senza venire tacciate di avere pericolosi legami con la società occidentale volti a destabilizzare ed indebolire quella iraniana, riconducendo il femminismo stesso ad un vero e proprio progetto coloniale ostile alla nazione¹⁹, aspetto che verrà approfondito in seguito nella presente ricerca.

Oltre alla già citata difesa della propria identità culturale islamica in quanto libera scelta individuale, di cui si fece portavoce il sociologo Ali Shari‘ati²⁰, un altro concetto venne accostato all'uso dell'hijab nel contesto della rivoluzione del '79. l' Ayatollah Morteza Motahhari ricondusse lo scopo autentico del velo alla protezione delle donne dall'incontenibile desiderio sessuale degli uomini, incapaci di controllare i propri istinti nei loro

¹³ Ivi, p.200.

¹⁴ Ivi, p.196.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ivi, p.197.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ava Homa, "Unveiling through Voice: Writing as Resistance by Iranian Women", Heinrich-Böll-Stiftung, 2021, <https://www.boell.de/en/2021/03/16/unveiling-through-voice-writing-resistance-iranian-women>

¹⁹ Moazzam Nawaz Virk, Asif Ali, Muhammad Zahid Zaheer Iqbal, Imran Hayat "Exonerating Islam: Mahsa Amini's Death, Biopolitics and Islamic Feminism in Iran", Journal of Xi'an Shiyou University, Natural Science Edition, vol.18, 2022, p.5.

²⁰ Ziba Mir-Hosseini, "Hijab and Choice: Between Politics and Theology", p.198.

confronti²¹. In questo senso più che uno strumento di segregazione, l'hijab risulterebbe un facilitatore della partecipazione femminile nella società, evitando che le donne vengano trattate alla stregua di oggetti sessuali²². Quest'ultima visione prevalse tra le autorità religiose²³, ispirando le successive politiche e radicandosi ostinatamente nell'opinione pubblica, come esemplificano sinteticamente i vari messaggi pubblicitari della televisione nazionale in cui la donna coperta dall'hijab viene paragonata ad una barretta di cioccolato o a un lecca-lecca incartato, in modo tale che le mosche - cioè gli uomini - non vi si posino sopra²⁴. Se da un lato l'interpretazione poteva aiutare le donne iraniane a rendersi più consapevoli della piena legittimità della loro partecipazione alla vita civile del paese, dall'altro subordinava implicitamente quest'ultima alla liceità del proprio vestiario, mancando quindi di considerarla un diritto imprescindibile della persona umana²⁵.

Andando oltre il significato religioso e sociale che di volta in volta è stato attribuito al velo, la sua imposizione, insieme all'esorbitante numero di altre restrizioni che hanno come oggetto ogni minimo particolare della sfera pubblica e privata delle donne in Iran, possono essere osservate attraverso la lente della biopolitica. Reso celebre da Michel Foucault, il termine include tutte le modalità attraverso le quali un governo sfrutta i nessi tra la politica e i vari aspetti della vita biologica di una popolazione, al fine di esercitare il proprio potere su di essa²⁶. In questo senso, il controllo del corpo femminile attraverso l'applicazione patriarcale e dogmatica della Sharia, rinforzata da un'aggressiva politica del terrore²⁷, rappresenterebbe la chiave della sottomissione delle donne iraniane, credenti o meno. A partire dalle prime esperienze infantili (come il gioco o lo sport, attività rese estremamente problematiche dalla scarsa mobilità offerta dall'abbigliamento obbligatorio delle bambine²⁸), esse internalizzano le strutture del potere²⁹ insieme all'implicito senso di vergogna e di alienazione nei confronti del proprio corpo, percepito come una peccaminosa tentazione per l'altro sesso, e della propria individualità, che lo stato incoraggia a sopprimere ed omologare³⁰. In quest'ottica fondamentalista, la donna che non si conforma ai suoi doveri di purezza acquisendo il controllo del proprio corpo, ad esempio rendendosi più attraente o semplicemente più distinguibile di quanto non le sia concesso, si è interamente consegnata all'edonismo e all'individualismo occidentali, divenendo una vera e propria traditrice della nazione³¹. Inoltre, gli arresti, le flagellazioni e le esecuzioni pubbliche dei dissidenti politici e delle donne "impure", testimoniano la vittoria dello stato sui loro corpi, attestano il suo completo ed arbitrario possesso delle loro vite ed assicurano il perpetuarsi di tale forma di potere attraverso l'instaurazione di un vero e proprio stato di terrore, di cui è

²¹ Ivi, p.197.

²² Ibidem.

²³ Ivi, p.199.

²⁴ Ava Homa, "Unveiling through Voice: Writing as Resistance by Iranian Women".

²⁵ Ziba Mir-Hosseini, "Hijab and Choice: Between Politics and Theology", p.198.

²⁶ Moazzam Nawaz Virk, et al., "Exonerating Islam: Mahsa Amini's Death, Biopolitics and Islamic Feminism in Iran", p.3.

²⁷ Mehr-Afarin Kohan, "Politics of the body in the 'woman, life, freedom' movement in Iran: A commentary", *Psychotherapy and Politics International*, vol.20, no.4, 1-8, 2022, pp.4-5.

²⁸ Ivi, p.3.

²⁹ Ivi, p.4.

³⁰ Ava Homa, "Unveiling through Voice: Writing as Resistance by Iranian Women".

³¹ Mehr-Afarin Kohan, "Politics of the body in the 'woman, life, freedom' movement in Iran: A commentary", p.4.

responsabile il Corpo delle guardie della rivoluzione islamica³². Il personale di quest'ultimo ritiene l'uso della violenza nell'imposizione dell'hijab un mezzo più che legittimo per combattere il vizio e diffondere la virtù, oltre che un dovere morale nei confronti dell'autorità religiosa che se messo in atto, è in grado di avvicinare a Dio³³.

I risultati principali delle sopra citate modalità di esecuzione delle disposizioni emanate dalle autorità religiose, sono due: 1) un incredibile scollamento tra i comportamenti ostentati nella vita sociale e le reali convinzioni delle fasce della popolazione contrarie alle imposizioni o semplicemente non credenti³⁴; 2) un livello di emigrazione tale da poter essere definito "diaspora iraniana"³⁵. Individui e intere famiglie hanno condotto per anni una sorta di doppia vita, prendendo parte in segreto ad ogni tipo di attività vietata, come ascoltare musica non approvata, guardare programmi tv o film stranieri, ballare e consumare alcol in momenti di aggregazione frequentati sia da uomini che da donne, avere un animale domestico, togliere o allentare il velo: implicito in questo stile di vita è il senso di ansia permanente legato alla possibilità di essere scoperti in qualsiasi momento e di subirne le conseguenze³⁶. Un tipo analogo di angoscia oppresse gli esuli che si erano espressi politicamente contro il regime, i quali avrebbero potuto subire l'arresto una volta rientrati in patria, o il divieto di vedere i propri cari e di partecipare ai loro funerali³⁷.

L'assetto sociale prodotto dall'insieme di queste condizioni sarà discusso nella prossima sezione, nel tentativo di appurare se l'utilizzo dell'hijab in Iran possa essere inquadrato come una norma sociale oppure no, in base alle aspettative normative ed empiriche collegate ad esso.

c. Le aspettative: empiriche e normative

Secondo la definizione di Cristina Bicchieri, una norma sociale è una regola di comportamento alla quale gli individui preferiscono conformarsi a condizione che essi abbiano aspettative empiriche e normative nei confronti di quella norma³⁸. Le prime consistono nella convinzione che la maggior parte delle persone appartenenti al proprio reference network (vale a dire l'insieme degli individui del cui comportamento teniamo conto per orientare il nostro³⁹) vi si conformino; mentre le seconde, nella convinzione che quella stessa

³² Ivi, pp.4-5.

³³ Mohammed al-Sayed al-Sayyad, et al., "The Hijab and Politics in Iran", p.10.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Mehdi Bozorgmehr, "Diaspora in the postrevolutionary period", Encyclopaedia Iranica, 2011, <https://www.iranicaonline.org/articles/diaspora#pt8>.

³⁶ Mahsa Rouhi, "Woman, Life, Freedom in Iran", Survival, vol. 64 no. 6, 2022, pp.189-190.

³⁷ Ivi, p.190.

³⁸ Cristina Bicchieri, "Norms in the Wild: How to Diagnose, Measure, and Change Social Norms", Oxford University Press, 2017, p.35.

³⁹ Ivi, p.14.

maggioranza ritenga opportuno che essi vi si conformino⁴⁰. Tale formulazione implica che alla mancata adesione alla norma corrisponda una determinata reazione sociale sotto forma di sanzione (negativa), la cui intensità varia in maniera direttamente proporzionale all'importanza e alla centralità attribuita a quella norma dalla comunità stessa⁴¹. L'azione di conformarsi o meno ad una norma sociale può essere completamente legata dal valore che le si attribuisce individualmente, poiché le variabili principali in grado di determinare il comportamento sociale sono eterodipendenti⁴². Il caso limite che dimostra l'assunto è quello dell'ignoranza pluralistica, situazione in cui, nonostante la quasi totalità del network nutra un'avversione profonda nei confronti della norma, l'adesione ad essa persiste a causa delle diffuse aspettative empiriche e normative circa la sua approvazione⁴³. La mancanza di comunicazione spinge gli individui ad inferire le convinzioni degli altri attori sociali dai loro comportamenti osservabili, a loro volta derivanti da altrettante inferenze di questo tipo⁴⁴. Riassumendo, affinché un individuo aderisca a una certa norma sociale, deve avere abbastanza motivi per ritenere che quella norma sia rispettata dalle persone rilevanti per lui al fine di prendere la decisione di conformarsi o meno e che quest'ultime si aspettino da esso l'osservanza. A differenza delle norme descrittive⁴⁵, per cui solo la presenza di aspettative empiriche è necessaria, la componente normativa risulta marcata nelle norme sociali, le quali se internalizzate, favoriscono lo sviluppo di credenze morali corrispondenti agli standard sociali in grado di fornire agli individui delle motivazioni indipendenti di conformità alla norma: in tal caso infatti, le eventuali trasgressioni sarebbero accompagnate dal senso di colpa⁴⁶.

Come spiegato nella sezione precedente, i significati associati dalla società iraniana all'hijab di volta in volta, sono mutati radicalmente a seconda dei contesti storici, provocando delle rilevanti variazioni nelle modalità del suo utilizzo. Da simbolo rivoluzionario di protesta identitaria liberamente adottato a emblema di pudore imposto coercitivamente in nome della reislamizzazione della società⁴⁷, queste mutazioni rendono difficile stabilire in modo univoco la presenza o meno di aspettative empiriche e normative nei confronti dell'hijab senza fare riferimento ad uno specifico intervallo temporale. L'identità stessa delle donne iraniane è stata progressivamente plasmata dallo scontro ideologico tra un modello moderno e occidentalizzante di femminilità, quello propagandato dallo Shah Reza Pahlavi, e un modello tradizionale, imposto dai rivoluzionari islamici sulla base delle premesse religiose discusse nel primo sottocapitolo⁴⁸. I processi di globalizzazione hanno accresciuto ancora di più la tensione tra il "locale" e il "globale", favorendo la

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ivi, p.36.

⁴² Ivi, p.40.

⁴³ Ivi, pp.42-44.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Ivi, pp.18-19.

⁴⁶ Ivi, p.32.

⁴⁷ Pegah Hamzehei, "Iranian Women's Experience of Mandatory Hijab: A Case Study of a Campaign on Facebook", Stockholm University, 2014, pp.19-20.

⁴⁸ Ibidem.

sovrapposizione e la fluidificazione delle varie identità di natura religiosa, etnica, linguistica, culturale, di genere, di classe o generazionale (ad esempio, le identità di “femminista”, di “musulmana” o ancora di “iraniana di etnia curda”)⁴⁹. L’esposizione prolungata ad influenze culturali disparate in grado di proporre stili di vita alternativi alle forme tradizionali - negli ultimi anni accresciuta esponenzialmente dai social media⁵⁰ - sarà uno dei fattori centrali, come si vedrà in seguito, della predisposizione al cambiamento della generazione di iraniani coinvolta nelle proteste in atto.

Il ruolo delle sanzioni negative ha avuto un’importanza cruciale nell’assicurare il perpetuarsi dell’uso dell’hijab e non solo. La milizia volontaria “Basij-e Mostaz’afin”, il cui scopo ufficiale è quello di imporre ordine e disciplina e di far rispettare i codici islamici di comportamento, si è fatta carico di questo compito insieme ad altre organizzazioni e corpi di polizia creati ad hoc dal regime⁵¹. Tra le numerose attività rientranti nelle sue competenze ricorrono: assicurare l’uso corretto dell’hijab e la segregazione tra i sessi; impedire alle donne di ascoltare musica occidentale, di portare make-up, veli colorati e allentati, vestiti corti o attillati; censurare gli uomini con tagli di capelli all’occidentale; raccogliere e distruggere le antenne paraboliche; reprimere feste e ogni altro tipo di azione considerata “corruzione sociale”⁵². Solitamente i membri della milizia - poliziotti e donne in chador (la versione tipicamente iraniana ed islamista del velo⁵³, composta di un lungo e ampio tessuto che copre tutto il corpo⁵⁴) - presidiano le strade e i quartieri principali di città come Teheran stando appostati in dei minivan, nei quali vengono condotte a forza le donne che indossano l’hijab scorrettamente⁵⁵. A seguito dell’arresto queste ultime vengono trasferite nella prigione temporanea di Vozara, per seguire dei brevi corsi sull’uso corretto dell’hijab⁵⁶ e punite - spesso con frustate⁵⁷. Come dimostrato dal caso di Mahsa Amini, nel corso di queste ispezioni, l’uso della violenza è estremamente comune: nella città di Kerman, nel 2001, alcuni membri della milizia Basij confessarono di aver commesso una serie di omicidi in nome del comandamento coranico “Amr be Maruf va Nahy az Monkar”⁵⁸ - tradotto “Comandando ciò che è giusto e vietando ciò che è sbagliato” - al quale si riferisce l’articolo 8 della Costituzione della Repubblica Islamica dell’Iran⁵⁹.

⁴⁹ Nayereh Tohidi, “The Global-Local Intersection of Feminism in Muslim Societies: The Cases of Iran and Azerbaijan”, *Social Research*, vol.69, no.3, 2002, p.853.

⁵⁰ Cristina Bicchieri, “Norms in the Wild: How to Diagnose, Measure, and Change Social Norms”, p.137.

⁵¹ Saeid Golkar, “Politics of Piety: The Basij and Moral Control of Iranian Society”, *The Journal of the Middle East and Africa*, vol.2, no.2, 2011, p.208.

⁵² Ivi, p.217.

⁵³ Nayereh Tohidi, “The Global-Local Intersection of Feminism in Muslim Societies: The Cases of Iran and Azerbaijan”, p.864.

⁵⁴ Pegah Hamzehei, “Iranian Women’s Experience of Mandatory Hijab: A Case Study of a Campaign on Facebook”, p.12.

⁵⁵ Ivi, pp.12-13.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Pardis Mahdavi, “Passionate Uprisings: Young People, Sexuality and Politics in Post-Revolutionary Iran”, *Culture, Health & Sexuality*, vol.9, no.5, 2007, p.453.

⁵⁸ Saeid Golkar, “Politics of Piety: The Basij and Moral Control of Iranian Society”, p.212.

⁵⁹ Ivi, p.208.

La minaccia percepita dai possibili trasgressori assume concretezza in quest'ottica, come dimostrano i 59 diari digitali scritti da donne iraniane e pubblicati sulla pagina Facebook "Woman=Man", oggetto di uno studio del 2014 del Dipartimento di giornalismo, media e comunicazione dell'Università di Stoccolma: alcune donne riferiscono di aver avuto incubi ricorrenti in cui si rendevano conto di non essere abbastanza coperte dal velo in un contesto pubblico, da cui consegue il protrarsi anche nell'inconscio di uno stato d'ansia e stress psicologico legato alla possibilità di venire arrestate⁶⁰. Ovviamente l'intensità della repressione da parte delle autorità non è rimasta identica a sé stessa per tutta la storia del regime (si allentò temporaneamente sotto la presidenza Khatami, dal 1997 al 2005⁶¹), ma la quantità, la gravità e la persistenza delle testimonianze legate alle violenze dell'atto impositivo, rende esplicita la presenza di rischi legati a sanzioni reali, le quali hanno indotto generazioni di iraniani e iraniane a mantenere un velo di ipocrisia sociale tale da separare in maniera netta la propria vita privata da quella pubblica. Ad un occhio esterno, le città iraniane potrebbero sembrare piene di giovani obbedienti e pudici e timide donne rispettosamente velate che non interagiscono con gli uomini prima del matrimonio; tuttavia ad uno sguardo più attento emerge un abissale scarto tra i comportamenti osservabili e quelli non visibili, specialmente nelle fasce di età giovanili⁶². Malgrado ciò, il rispetto della norma ostentato per anni, almeno esternamente, dalla maggioranza della popolazione iraniana, rinforzato dalla presenza di severe sanzioni in grado di compromettere l'istruzione, la carriera, la libertà o anche la vita dei trasgressori⁶³, ha reso possibile la formazione di aspettative empiriche circa l'utilizzo corretto dell'hijab, oltre a tutto l'insieme di pratiche "moderne" ritenute immorali dal regime, relegando quindi gli eventuali atti di contestazione della norma a contesti clandestini. È soprattutto la spinta della paura ad aver reso così solida la preferenza condizionale⁶⁴ delle donne iraniane che non hanno abbracciato la strada della diaspora pur conservando l'aspirazione di vivere una vita normale all'interno del loro paese, a conformarsi alla norma, poiché la posta in gioco era troppo alta e la pressione esercitata su di loro dall'autorità pubblica troppo forte. Questo almeno fino alle ondate di proteste del secondo millennio.

Per quanto riguarda le aspettative normative, il discorso si fa più complesso. Per un individuo che si trova a dover compiere determinate scelte in una società attanagliata da una cappa religiosa e moralistica così oppressiva e violenta, stimare la reale entità del numero di persone che supportano quella norma è un processo difficile. I diari digitali e le testimonianze delle persone in diaspora costituiscono ancora una volta una fonte fondamentale per comprendere le modalità attraverso cui le donne iraniane si sono progressivamente rapportate all'imposizione del velo. Molte condividono esperienze di profondo disagio risalenti all'infanzia e all'adolescenza - il periodo più problematico, poiché associato alla pubertà e ai cambiamenti fisici che essa comporta -, tutte accomunate dai processi di oggettificazione sessuale del corpo femminile in ogni ambiente e

⁶⁰ Pegah Hamzehei, "Iranian Women's Experience of Mandatory Hijab: A Case Study of a Campaign on Facebook", p.55.

⁶¹ Mahsa Rouhi, "Woman, Life, Freedom in Iran", pp.190-191.

⁶² Pardis Mahdavi, "Passionate Uprisings: Young People, Sexuality and Politics in Post-Revolutionary Iran", pp.450-451.

⁶³ Mahsa Rouhi, "Woman, Life, Freedom in Iran", p.190.

⁶⁴ Cristina Bicchieri, "Norms in the Wild: How to Diagnose, Measure, and Change Social Norms", pp.7-8.

contesto sociale⁶⁵. La scuola, la famiglia e l'impianto mass-mediologico sottopongono quotidianamente le donne ad una serie di messaggi culturali martellanti che hanno come scopo quello di trasformarle nell'ideale di perfette donne musulmane⁶⁶; le si educa dunque a nascondere ed inibire la propria femminilità, a proteggerla in quanto oggetto prezioso per evitare che perda il suo valore⁶⁷. Essa viene identificata come il motivo principale per cui gli uomini sono portati a "peccare" nei loro confronti - ad esempio molestandole⁶⁸ - una volta rimosso il velo⁶⁹. In questo modo al rispetto della norma viene attribuita una rilevanza morale, come dimostrano i ricorrenti richiami al concetto di inferno fatti a scuola per insegnare alle bambine che chi indossa scorrettamente l'hijab, anche qualora inconsapevole dell'infrazione, si macchia di una colpa sufficiente a giustificare il suo "bruciare" nell'aldilà⁷⁰. Anche in famiglia le eventuali trasgressioni vengono spesso legate a filo doppio a conseguenze negative, in primis al rischio di portare disonore e vergogna ai suoi membri maschili (padri, zii, fratelli ecc.): all'interno delle testimonianze risalenti all'infanzia, le prime ammonizioni verbali e punizioni fisiche o morali subite concernenti l'uso dell'hijab, provengono quasi sempre da questi ultimi, anche se non sono esclusi i casi in cui ad agire sono piuttosto altri membri femminili della famiglia⁷¹. Una volta entrate a far parte della vita adulta, le donne iraniane si trovano ad affrontare il problema di evitare la sospensione, il rifiuto o l'espulsione da contesti accademici o lavorativi, poiché l'accettazione delle norme in vigore costituisce una precondizione assai più importante del merito al fine di essere ammesse ad una facoltà o assunte per un lavoro: in questo senso, il velo obbligatorio è un prezzo da pagare necessario per poter accedere alla vita sociale e civile⁷².

Quest'insieme di fattori ha causato nelle donne iraniane delle forme più o meno marcate di internalizzazione della norma: alcune di esse, anche dopo essere emigrate all'estero, hanno continuato per anni a provare un forte senso di colpa nel compiere dei gesti socialmente accettati in altri paesi, come spogliarsi pubblicamente - ad esempio nelle piscine pubbliche miste - o mostrarsi prive dell'hijab, pur essendo ormai lontane dalla minaccia della polizia morale e pienamente consapevoli della loro incolpevolezza⁷³.

Tutto ciò farebbe propendere per un'interpretazione delle aspettative individuali in senso normativo. Prima di attestare la presenza di aspettative normative, è però necessario considerare l'ulteriore aspetto della sensibilità alla norma, ovvero il grado di importanza che gli attori sociali conferiscono effettivamente a ciò che la norma rappresenta: essa è inversamente proporzionale all'influenza relativa delle aspettative sociali sull'individuo nel motivare la sua ottemperanza⁷⁴. In parole povere, più si attribuisce valore a una certa norma (vi si è

⁶⁵ Pegah Hamzehei, "Iranian Women's Experience of Mandatory Hijab: A Case Study of a Campaign on Facebook", p.41.

⁶⁶ Ivi, p.54.

⁶⁷ Ivi, p.40.

⁶⁸ Ivi, pp.38-39.

⁶⁹ Ivi, pp.41-42.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Ivi, pp.43-44.

⁷² Ivi, pp.44-46.

⁷³ Ivi, pp.40,42.

⁷⁴ Cristina Bicchieri, "Norms in the Wild: How to Diagnose, Measure, and Change Social Norms", p.75.

sensibili), meno si tenderà a tenere conto del numero di persone che effettivamente la seguono e di quanto siano disposte a sanzionare le sue violazioni per prendere la decisione di conformarvisi o meno; viceversa, una bassa sensibilità alla norma comporterà un peso considerevolmente maggiore di aspettative e sanzioni nell'indurre gli individui ad aderirvi⁷⁵.

Un'indagine etnografica del 2007 del Dipartimento di Antropologia del Pomona College (USA), condotta attraverso interviste e osservazione partecipante su un gruppo di giovani di Teheran⁷⁶, può fornire degli elementi cruciali per avere una migliore comprensione del grado di sensibilità di questa fascia di età alla norma. Le loro testimonianze ne offrono uno spaccato della vita quotidiana in grado di rendere manifesto quel divario incolmabile nelle loro esistenze tra le categorie di pubblico e privato, visibile e invisibile, da cui spesso scaturisce il concetto di “doppia vita” del quale si è già accennato in precedenza: quelle stesse ragazze coperte dall'hijab che camminano discretamente per le strade della capitale accompagnate da un tutore maschile, appaiono nei contesti illegali delle feste o degli incontri misti con i propri coetanei, come donne sicure di sé e in pieno controllo dei propri bisogni e desideri⁷⁷. Più della metà degli intervistati riporta infatti di essere stata sessualmente attiva prima del matrimonio (con partner sia del sesso opposto che dello stesso sesso)⁷⁸, reato punito dalla legge iraniana con la morte per lapidazione; soltanto gli incontri tra maschi e femmine non imparentati né sposati, se scoperti, comporterebbero la pena di 84 frustate per ciascuno⁷⁹. Ciò nonostante, essi continuano a sfruttare ogni lasso di tempo disponibile per organizzare incontri sessuali clandestini, a volte in magazzini o vicoli abbandonati, altre volte nelle case in cui vivono con i propri genitori quando questi sono fuori città o al lavoro⁸⁰, spesso correndo seri rischi di salute causati dalla mancanza di informazione sul sesso non protetto⁸¹. Anche il consumo di alcol e droga è pratica diffusa tra i giovani⁸², i quali acquistano al mercato nero in via Nasser Khosro la maggior parte delle merci proibite di cui usufruiscono: in questa categoria può rientrare una vastissima gamma di prodotti, da un semplice paio di scarpe da ginnastica prodotte in occidente a delle non meglio identificate pillole abortive per animali, alle quali alcune donne hanno dovuto affidarsi, non avendo facilmente accesso ad altri metodi di contraccezione⁸³. Alcuni giovani iraniani praticano deliberatamente delle attività che hanno visto rappresentate in programmi o serie tv occidentali e globali al preciso scopo di imitare quei modelli sociali condannati e messi fuori legge dal regime, come forma di vendetta verso di esso⁸⁴. In questo modo, un intero mondo sotterraneo di interazioni sociali e sessuali ha preso forma

⁷⁵ Ibidem.

⁷⁶ Pardis Mahdavi, “Passionate Uprisings: Young People, Sexuality and Politics in Post-Revolutionary Iran”, pp.448-449.

⁷⁷ Ivi, pp.450-451.

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ Ivi, p.448.

⁸⁰ Ivi, p.452.

⁸¹ Ivi, pp.453-454.

⁸² Ivi, p.452.

⁸³ Ivi, pp.454-455.

⁸⁴ Ivi, pp.452.

all'interno della cultura giovanile iraniana. Di questo microcosmo e del ruolo dei piccoli gruppi che lo compongono (in particolare se possano costituire dei trendsetters⁸⁵), si discuterà nel prossimo capitolo.

Il quadro degli esempi forniti suggerirebbe un livello medio molto basso di sensibilità all'eventuale norma nella popolazione giovanile, data la frequenza e la persistenza delle infrazioni. Il dato assume ancora più rilevanza se si considera che in Iran gli individui sotto i 35 anni sono il 53,3% della popolazione totale⁸⁶ e l'età media è di 31,7 anni⁸⁷. Esiste pertanto una significativa fetta di cittadini iraniani che si sente scarsamente vincolata sotto il profilo morale alle norme religiose imposte dal regime, e che quindi vi si adegua solo in presenza delle aspettative empiriche e normative afferenti le persone che li circondano in un dato momento. È più probabile che una donna iraniana (non attivista) in procinto di scegliere se indossare l'hijab oppure no, tenga più in considerazione la possibilità di venire arrestata dalla polizia morale o scoperta e punita da un familiare, piuttosto che il valore religioso da essa attribuito a quell'indumento: di conseguenza, la sua scelta varierà in base al contesto in cui si trova di volta in volta.

Alla luce dei dati raccolti finora, l'uso dell'hijab potrebbe essere classificato come una norma sociale in base all'aspettativa empirica che la maggior parte delle figure femminili appartenenti al reference network di una donna iraniana lo indossino, e all'aspettativa normativa che la maggior parte delle persone (sia maschi che femmine) appartenenti al suo reference network ne supportino l'utilizzo, credendo che lei stessa dovrebbe indossarlo. Entrambe queste aspettative sociali - in special modo quelle empiriche - sono rafforzate da un assiduo ed incisivo impiego da parte dell'autorità pubblica di pesanti sanzioni negative, in grado di assicurare il rispetto (almeno esteriore) della norma. A quest'interpretazione va aggiunto l'elemento della bassa sensibilità alla norma delle fasce giovanili della società iraniana, tale per cui, se si considera il reference network di una donna in giovane età, è probabile che per un numero x di individui verso i quali essa potrà nutrire l'aspettativa normativa sopra menzionata, ci sarà sempre un numero y di individui (presumibilmente giovani), verso i quali tale aspettativa non potrà sussistere. Nel prossimo capitolo verrà approfondito il modo in cui quest'ultimo fattore, unito ad altre componenti quali ad esempio la sensibilità al rischio e la sua percezione, abbiano influenzato e continuano a influenzare la dinamica del cambiamento sociale in Iran.

⁸⁵ Cristina Bicchieri, "Norms in the Wild: How to Diagnose, Measure, and Change Social Norms", pp.188-194.

⁸⁶ PopulationPyramid.net. "Piramide della Popolazione Mondiale dal 1950 al 2100", <https://www.populationpyramid.net/it/iran/2022/>.

⁸⁷ Central Intelligence Agency, "Iran.", The World Factbook, 22nd March 2023, <https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/iran/#people-and-society>.

2. IL (NON) MOVIMENTO

a. Gli attori sociali

Tra le caratteristiche peculiari dell'attuale moto di proteste che gli studiosi hanno messo in risalto, vi è la partecipazione di ampi e variegati settori della società iraniana: la morte di Mahsa Amini ha inaspettatamente agito da catalizzatore dell'insoddisfazione di attori sociali apparentemente estranei gli uni agli altri e dai bisogni eterogenei⁸⁸. In realtà, esiste un terreno comune di esperienze e interessi alla base dell'azione dei manifestanti, le cui potenzialità unificanti potrebbero costituire un concreto fattore di rischio per la sopravvivenza a lungo termine del regime. Per comprendere a fondo specificità e analogie dei retroterra di chi è sceso in piazza, occorre fare riferimento alle diverse prospettive attraverso cui la popolazione ha fatto esperienza degli ultimi anni di storia dell'Iran. A guidare l'analisi vi sarà lo strumento analitico dell'intersezionalità, in grado di spiegare le discriminazioni e gli svantaggi derivanti dalla sovrapposizione di identità sociali multiple⁸⁹. In questo capitolo esse verranno studiate alla luce di quattro fattori: i. socio-economici, ii. etnici, iii. generazionali e di iv. genere.

- I. Le condizioni socio-economiche che hanno fatto da sfondo all'azione dei manifestanti sono quelle di un paese dall'economia sofferente ed attanagliata dagli effetti di anni di politiche pubbliche ideologicamente orientate e incapaci di rispondere ad una grande necessità di riforme strutturali⁹⁰. Tra i fattori che hanno determinato la situazione - dei quali un'analisi macroeconomica più approfondita esula purtroppo dagli obiettivi della presente ricerca e sarà pertanto solo brevemente accennata - hanno contribuito innanzitutto gli interventi invasivi dello stato iraniano nell'economia, atti a creare un intricato sistema di controllo della catena di distribuzione, produzione, import ed export dei principali beni di consumo⁹¹. In questo modo al centro del sistema economico, caratterizzato dalla scarsa presenza dell'iniziativa privata e di investimenti stranieri, è rimasto di fatto il governo, unico ente in grado di regolare i rapporti tra produttori, venditori e consumatori in assenza di competitività sul mercato⁹². In secondo luogo, il mantenimento di onerose ma irrinunciabili politiche sociali la cui ragion d'essere è stata quella di comprare il consenso delle classi meno abbienti, assicurando la longevità del regime negli ultimi quarant'anni, ha prosciugato gli asset finanziari potenzialmente utilizzabili per

⁸⁸ Michele Bertelli e Benedetta Oberti, "6 grafici per capire le proteste in Iran".

⁸⁹ "Intersectionality", European Institute for Gender Equality, <https://eige.europa.eu/thesaurus/terms/1263>.

⁹⁰ Ali Fathollah-Nejad, "The Islamic Republic of Iran Four Decades On: The 2017/18 Protests Amid a Triple Crisis", Brookings Doha Center, no.28, 2020, p.20.

⁹¹ Nikolay Kozhanov, "Sanctions and the Socio-Economic Roots of Iran's Domestic Instability (2010–2020)", in *New Wave of Revolutions in the MENA Region: A Comparative Perspective*, ed. Leonid Issaev and Andrey Korotayev, Springer, 2022, p.227.

⁹² Ibidem.

favorire lo sviluppo del paese⁹³. Infine, le sanzioni statunitensi hanno avuto un impatto negativo sulle esportazioni petrolifere e sulle risorse finanziarie iraniane, oltre ad aver ostacolato la modernizzazione delle industrie chiave del paese tra il 2006 e il 2015, data l'inaccessibilità di tecnologie ed investimenti stranieri⁹⁴ - malgrado la loro entità sia stata fortemente amplificata dalla propaganda statale per scaricare il più possibile sull'Occidente le responsabilità della mala gestione dell'economia iraniana⁹⁵. Le speranze che l'allentamento delle sanzioni connesso all'adozione del Joint Comprehensive Plan of Action (JCPOA), potesse dare al paese un'opportunità di miglioramento del proprio sistema economico in assenza di pressioni esterne, sfumò completamente a seguito del ritiro dall'accordo da parte di Trump nel 2018⁹⁶. Nonostante il dichiarato interesse a rientrare nell'accordo espresso dall'amministrazione Biden, nemmeno quest'ultima ha fatto progressi in tal senso, accrescendo il senso di sfiducia della popolazione iraniana; il supporto dell'Iran alla Russia - in particolare l'invio di armi - nel contesto della guerra in Ucraina ha reso ancora più lontana ogni prospettiva di ripresa delle trattative⁹⁷. Gli effetti della pandemia da Covid-19 hanno ulteriormente peggiorato la situazione, rendendo ancora una volta manifesta l'incapacità del governo iraniano di salvaguardare la popolazione da minacce esistenziali, incrementando di conseguenza la sua delegittimazione e rendendo i cittadini meno inclini ad adottare le misure di contrasto al virus⁹⁸. Difatti, nel tentativo di minimizzare gli effetti della pandemia e di scongiurare disordini sociali, le autorità hanno deliberatamente manipolato la registrazione del numero di morti e di casi, spesso archiviati come "gravi disturbi respiratori" e occultati⁹⁹. A riprova del fatto che preoccupazioni di ordine politico e ideologico hanno sempre avuto la priorità sull'emergenza sanitaria, minando l'efficacia delle misure atte a contrastarla, vi sono le iniziative prese dal governo durante le prime settimane, tra cui l'indizione dell'undicesima elezione parlamentare il 21 febbraio 2020, la celebrazione del quarantunesimo anniversario della rivoluzione islamica l'11 febbraio, la prematura riapertura delle attività economiche alla fine di aprile e il rifiuto di mettere in quarantena la città sacra di Qom - dove furono riportati i primi due casi di covid¹⁰⁰. Mentre le autorità attribuivano la responsabilità della propria gestione inefficiente della pandemia alla difficoltà di reperire medicinali, dispositivi e apparecchiature mediche dovuta alle sanzioni USA, la diffusione del virus aumentava a livelli esponenziali¹⁰¹.

⁹³ Ibidem.

⁹⁴ Ivi, pp.226-227.

⁹⁵ Ivi, p.232.

⁹⁶ Ivi, p.228.

⁹⁷ Hakki Uygur, "Iran in the Wake of Mahsa Amini's Death", p.21.

⁹⁸ Serdar San, Mehmet Fatih Bastug e Harun Basli, "Crisis management in authoritarian regimes: A comparative study of COVID-19 responses in Turkey and Iran", *Global Public Health*, vol.16, no.4, 2021, p.492.

⁹⁹ Ivi, pp.492-493.

¹⁰⁰ Ivi, pp.493-494.

¹⁰¹ Ibidem.

Nonostante i limitati successi ottenuti tra il 2015 e il 2018 dalla leadership iraniana nel rilancio dell'economia del paese (inclusa la lieve crescita del PIL sotto la presidenza di Hassan Rouhani), la popolazione non ha riscontrato alcun sensibile miglioramento delle proprie condizioni sociali a dispetto delle aspettative¹⁰²; la consistente riduzione del potere d'acquisto, l'aumento del divario tra ricchi e poveri, il deprezzamento della valuta e gli alti tassi di corruzione e disoccupazione - specialmente giovanile - testimoniano il fallimento del regime nell'assicurare al paese un percorso di sviluppo socioeconomico sostenibile¹⁰³. A risentirne sono state principalmente le fasce di età giovanili, la cui particolare vulnerabilità al problema della disoccupazione merita un approfondimento.

Negli ultimi decenni l'Iran ha investito una quantità ingente delle proprie risorse nel sistema educativo, generando un vertiginoso aumento degli anni medi di scolarizzazione (da 4,2 nel 1990 a 10 nel 2018) e della produzione scientifica dei suoi ricercatori (il cui numero di articoli scientifici pubblicati è aumentato di circa cinquanta volte)¹⁰⁴. Oltretutto, il progressivo declino nel tasso di fertilità iniziato alla metà degli anni '80, ha accresciuto la quantità di tempo e denaro che ogni famiglia poteva spendere per l'istruzione dei figli - il ché ha a sua volta rinsaldato le pregresse tendenze demografiche, rendendo più costoso crescere un bambino¹⁰⁵. Tuttavia l'innalzamento dei risultati accademici complessivi del paese non si è tradotto in un corrispondente incremento in innovazione e produttività, come avviene generalmente a livello macroeconomico, ma al contrario, l'Iran sta sperimentando una vera e propria fuga di cervelli di proporzioni eclatanti¹⁰⁶: 110000 accademici, equivalenti a circa un terzo delle risorse umane iraniane, sono affiliati ad università ed istituti di ricerca esteri e il numero approssimativo di studiosi attivi in diaspora è cresciuto di dieci volte dal 2000¹⁰⁷. Tale apparente paradosso ha in realtà diverse spiegazioni, alcune interne al sistema d'istruzione iraniano, altre legate alla struttura politica ed economica del paese nel suo insieme. Tra le prime si annovera il fatto che la maggiore quantità di sedi universitarie e percorsi formativi disponibili non è stata accompagnata da una migliore qualità degli insegnamenti. I materiali didattici sono il più delle volte distorti dall'ideologia, la didattica eccessivamente concentrata sulla performance nei concorsi nazionali; la pianificazione universitaria e il numero di pubblicazioni slegati dalla reale domanda sul mercato di figure professionali e di lavori accademici, al fine di soddisfare l'esigenza propagandistica del regime di dichiarare l'autosufficienza tecnologica mascherando le lacune dovute a decenni di isolamento¹⁰⁸. Se a questo si aggiungono le scarse prospettive di impiego, l'assenza di diritti civili, la crisi ecologica (carenze idriche,

¹⁰² Nikolay Kozhanov, "Sanctions and the Socio-Economic Roots of Iran's Domestic Instability (2010–2020)", pp.226-229.

¹⁰³ Ibidem.

¹⁰⁴ Pooya Azadi, Matin Mirramezani, Mohsen B. Mesgaran, "Migration and Brain Drain from Iran", Working Paper 9, Stanford Iran 2040 Project, Stanford University, 2020, p.5.

¹⁰⁵ Ivi, p.15.

¹⁰⁶ Ivi, pp.4-5.

¹⁰⁷ Ivi, p.3.

¹⁰⁸ Ivi, pp.5-7.

inquinamento dell'aria e cedimento del terreno sono solo tre dei problemi ambientali più gravi)¹⁰⁹, considerando la possibilità di reperire facilmente informazioni da amici o familiari in diaspora sulle opportunità presenti all'estero grazie ai social network, è chiaro come quelle fasce sociali più giovani e istruite che il sistema aveva delegato al risanamento della disoccupazione preferiscano invece migrare. Il regime sminuisce l'entità del fenomeno e lo considera positivamente, data la diffusa presenza di dissidenti politici tra coloro che emigrano: ai suoi occhi esso costituisce una sorta di epurazione dei cittadini più "problematici" e una garanzia di stabilità a lungo termine per l'élite al potere¹¹⁰.

I neolaureati iraniani per cui non è possibile emigrare o che non intendono farlo devono affrontare un mercato del lavoro inospitale, in grado di offrire possibilità scarse e generalmente inadeguato a soddisfare le loro aspettative: il tasso di disoccupazione giovanile in Iran nel 2021 era del 27,2% di cui il 24% maschile e il 41,7% femminile¹¹¹. Il fatto di non riuscire a trovare un'occupazione commisurata al titolo accademico conseguito costituisce un fardello per i giovani, specialmente per via delle pressioni sociali e religiose che li spingono a sposarsi per acquisire credito nei confronti del proprio network di riferimento¹¹². Proprio a causa del senso di inferiorità generato dall'impossibilità di sostenere gli oneri finanziari del matrimonio, molti di loro (specialmente maschi) scelgono il celibato pur di rivalersi contro una società incapace di fornire gli strumenti sufficienti per uniformarsi agli standard che impone¹¹³. Per aggirare quella che ritengono una "malattia" sociale¹¹⁴, essi impiegano gran parte del loro tempo navigando su Internet o con altre forme di intrattenimento e a volte intraprendono un nuovo percorso universitario al fine di ovviare all'inutilizzabilità del proprio titolo di studio¹¹⁵. Dal punto di vista femminile il problema della disoccupazione assume significati peculiari: nonostante le donne iraniane risentano in maniera meno marcata delle aspettative sociali legate alla ricerca di un lavoro poiché quest'ultimo viene considerato una prerogativa tipicamente maschile, l'importanza da esse attribuitagli rimane alta¹¹⁶. Difatti un'occupazione stabile rappresenta una cruciale fonte di indipendenza economica sia dai propri familiari che dal proprio eventuale marito, oltre che un modo per evadere dalla monotona vita quotidiana che un'iraniana dovrebbe condurre secondo i dettami religiosi del regime; purché l'ambiente lavorativo sia un posto sicuro e non pregiudichi la propria posizione in quanto donna, cosa non sempre scontata¹¹⁷. In generale, se si considerano i bassissimi

¹⁰⁹ Ali Fathollah-Nejad, "The Islamic Republic of Iran Four Decades On: The 2017/18 Protests Amid a Triple Crisis", pp.27-29.

¹¹⁰ Ivi, p.8.

¹¹¹ "Iran". In The World Factbook. Central Intelligence Agency, 22nd March 2023, <https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/iran/#people-and-society>.

¹¹² Nashmin Khezri, Mehdi Rezaei, Mozafarl Aram, "Injustice, Uselessness, and Illness: A Qualitative Study of Unemployed Graduates' Lives in Iran", Education and Urban Society 2020, vol.52, no.1, 2019, p.86.

¹¹³ Ivi, p.84.

¹¹⁴ Ivi p.74.

¹¹⁵ Ivi, p.83.

¹¹⁶ Ivi, p.78.

¹¹⁷ Ivi, p. 75-76.

tassi di partecipazione al lavoro delle donne (14% nel 2021), dovuti anche alla mancanza di opportunità lavorative proporzionate alle loro competenze, si comprende come dal problema della disoccupazione siano proprio le donne ad essere più colpite¹¹⁸. Ne risulta una tensione incontenibile tra le aspirazioni di una popolazione femminile sempre più istruita ma condannata alla disoccupazione e il marcato ricorso alla biopolitica da parte dei conservatori al governo: ne è stato il culmine l'approvazione nel 2022 della legge per la Protezione della Famiglia e il Ringiovanimento della popolazione, prevista allo scopo di mitigare la crisi demografica del paese, la quale oltre a prevedere una serie di incentivi economici alle famiglie con figli appena nati, impone ulteriori restrizioni per le donne nell'accesso a contraccezione e aborto legale¹¹⁹.

- II. Le minoranze etno-linguistiche e religiose giocano un ruolo importante nel quadro delle proteste in Iran, come dimostrato dal fatto che in numerose occasioni le insurrezioni hanno avuto origine proprio da province o regioni periferiche del paese, incluse le più recenti - Mahsa Amini viveva nel Kurdistan iraniano, come facilmente si evince dal nome curdo con cui la chiamavano i familiari e che le era vietato registrare legalmente in quanto non di origine persiana o islamica, "Jina"¹²⁰. Oltretutto, la politica dell'hijab obbligatorio ha avuto come secondo target proprio l'assimilazione di queste minoranze - sulle cui donne il velo è stato imposto a prescindere che fossero musulmane o meno - dato che ognuna di esse dispone di un suo vestiario caratteristico, spesso dai motivi sgargianti e in vistoso contrasto con l'austerità dell'abbigliamento "legale"¹²¹. Un elemento singolare di queste ultime proteste da tenere in considerazione è la collaborazione senza precedenti di comunità etniche tradizionalmente ostili l'una all'altra, come i turchi di Tabriz, Ardabil, Zan-jan, Qazvin, e Hamadan che hanno preso parte alle proteste insieme ai curdi¹²².

Nonostante la lingua persiana (Farsi) sia quella ufficiale del paese, essa rappresenta la lingua madre di poco meno della metà della popolazione iraniana - perlopiù cittadini di etnia persiana¹²³. Il resto è composto da un mosaico di varie lingue e dialetti, tra cui turco (parlato dalla minoranza più cospicua), curdo, baluchi, luri, arabo, gilaki, assiro e armeno¹²⁴. Nella costituzione iraniana sono ufficialmente riconosciute le tre minoranze religiose di zoroastriani, ebrei e cristiani, a cui è accordata la libertà di culto e il diritto di avere rappresentanti in parlamento; tutte le altre religioni sono escluse dal dibattito pubblico, la loro esistenza è negata o al massimo tollerata e chi le pratica viene considerato cittadino

¹¹⁸ Eskandar Sadeghi-Boroujerdi, "Iran's uprisings for 'Women, Life, Freedom': Over-determination, crisis, and the lineages of revolt", *Politics*, 2023, pp.8-9.

¹¹⁹ Ibidem.

¹²⁰ Jiyan Zandi, "Why It's Vital to Center Kurdish Voices in the 'Woman, Life, Freedom' Movement", *Time*, November 23rd 2022, <https://time.com/6236067/mahsa-amini-jina-iran-kurdish-identity/>.

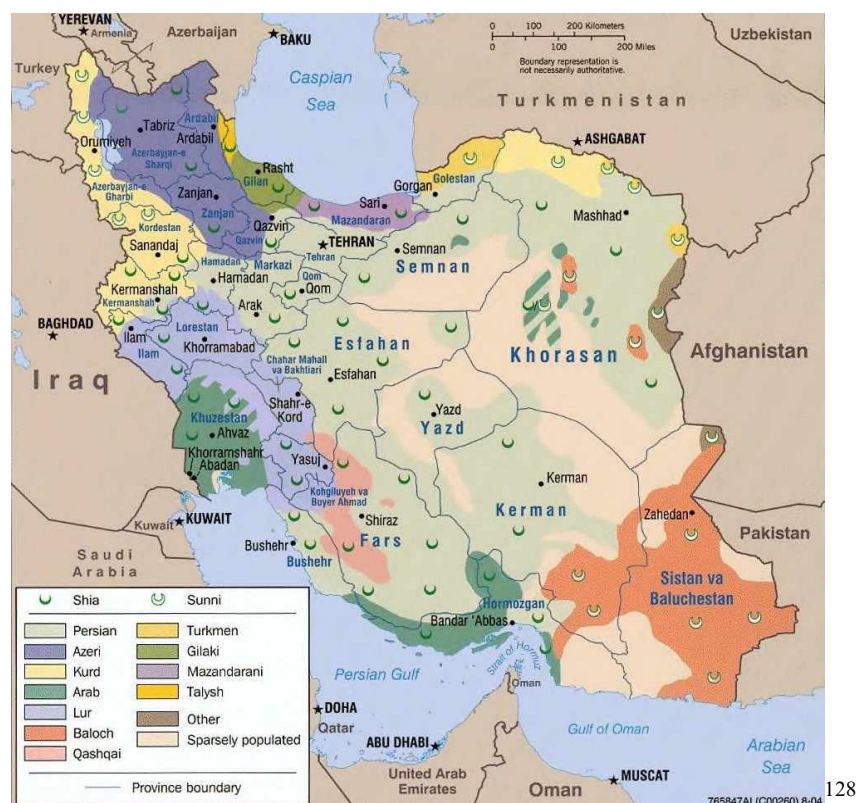
¹²¹ Tara Mehrabi, "Woman, Life, Freedom: On Protests in Iran and Why It Is a Feminist Movement", *Kvinder, Køn & Forskning*, no.2, 2022, p.119.

¹²² Hakki Uygur, "Iran in the Wake of Mahsa Amini's Death", p.15.

¹²³ Nayereh Tohidi, "Ethnicity and religious minority politics in Iran", in *Contemporary Iran: Economy, Society, Politics*, ed. Ali Gheissari, Oxford University Press, 2009, pp.299-300.

¹²⁴ Ibidem.

di serie b¹²⁵. I musulmani sunniti, concentrati soprattutto nelle province, sono il secondo più grande gruppo religioso dopo la maggioranza sciita, oltre che uno dei più discriminati¹²⁶ - emblematica in tal senso l'assenza di una moschea sunnita a Teheran¹²⁷.



Oltre che dal punto di vista culturale e politico, le minoranze etniche iraniane - la cui sistematica discriminazione era già iniziata nell'era Pahlavi in nome dell'unificazione del paese e della modernizzazione forzata¹²⁹ - sono penalizzate soprattutto da quello economico: infatti, le zone di frontiera soffrono in maniera sproporzionatamente più acuta dei problemi socioeconomici sopra menzionati rispetto al centro di etnia persiana¹³⁰. Fattori quali l'impatto più violento della crisi ecologica (alcuni dei peggiori disastri ambientali sono avvenuti in Azerbaijan occidentale, Sistan, Baluchistan e Khuzestan)¹³¹, i maggiori livelli di disoccupazione uniti ai minori livelli di reddito, la grave carenza di infrastrutture e servizi sociali, rendono la condizione delle minoranze che abitano i territori periferici del paese particolarmente penosa¹³². Il Khuzestan rappresenta un esempio lampante

¹²⁵ Mehrdad Arabestani, "Foreword: The unacknowledged religious minorities in Iran — A concise conceptual map", in *Ethnic Religious Minorities in Iran*, ed. S. Behnaz Hosseini, Palgrave Macmillan, 2023, p.vi.

¹²⁶ Ivi, p.x.

¹²⁷ Nayereh Tohidi, "Ethnicity and religious minority politics in Iran", pp.318-319.

¹²⁸ 30mq, "Iran: la minoranza etnica del Baluchistan e i diritti umani dimenticati all'ombra della One Belt One Road in Pakistan", 29 giugno 2020, <https://30mq.wordpress.com/2020/06/29/iran-la-minoranza-etnica-del-baluchistan-e-i-diritti-umani-dimenticati-allombra-della-one-belt-one-road-in-pakistan/>.

¹²⁹ Eskandar Sadeghi-Boroujerdi, "Iran's uprisings for 'Women, Life, Freedom': Over-determination, crisis, and the lineages of revolt", pp.14-16.

¹³⁰ Ali Fathollah-Nejad, "The Islamic Republic of Iran Four Decades On: The 2017/18 Protests Amid a Triple Crisis", pp.21-22.

¹³¹ Ivi, p.30.

¹³² Ivi, p.22.

del pesante sottosviluppo che gli investimenti infruttuosi dello stato hanno determinato in quest'ultimi: l'approccio centralizzato, verticistico ed autoritario adottato per modernizzare la regione ha avuto come risultato il deterioramento dell'ambiente e dell'agricoltura locale associato alla fallimentare introduzione dell'industria di canna da zucchero¹³³. Le aziende sovvenzionate non sono state in grado di adattarsi all'ambiente e al clima torrido della provincia, perciò hanno finito con l'affidarsi alla manodopera a basso costo degli arabi autoctoni pur di evitare la bancarotta; essi vengono sistematicamente discriminati dai datori di lavoro statali, i quali assegnano gli incarichi manageriali o amministrativi solo ai non nativi¹³⁴. Per finire, la mancanza di igiene, trasporti, mezzi di comunicazione, radio e programmi tv locali (i permessi per la pubblicazione di giornali in lingua araba sono perentoriamente negati e i genitori arabi non possono nemmeno scegliere liberamente i nomi dei loro figli), contribuisce ad ampliare il divario tra centro e periferia creato dall'élite teocratica insieme al risentimento dei gruppi etnici che lo percepiscono in maniera più acuta¹³⁵.

Le autorità percepiscono la diversità culturale iraniana come una minaccia alla sicurezza e all'integrità territoriale del paese, data la possibilità concreta che le potenze straniere strumentalizzino a vantaggio dei propri obiettivi geopolitici i discorsi separatisti delle regioni più marginalizzate¹³⁶ - essendo poi già avvenuto in passato con il Regno Unito, l'Unione Sovietica, la Turchia e gli Stati Uniti¹³⁷. Per questo motivo negli anni il governo ha implementato varie politiche assimilazioniste che hanno avuto l'esito di marginalizzare il più possibile le minoranze etniche ignorandone e sopprimendone i bisogni, oltre che di ridurre fasce importanti della popolazione in condizioni di povertà¹³⁸. La costruzione dello stato-nazione iraniano si è basata prima (con lo Shah) sul presupposto ideologico della superiorità dell'etnia e della lingua persiana a fondamento della memoria storica comune degli iraniani e in seguito (con l'Ayatollah Khomeini) su quello dell'Umma musulmana, vale a dire il principio secondo cui l'Islam costituirebbe l'unica fonte in grado di definire e unificare l'identità dei fedeli indipendentemente dalla propria etnia o nazionalità, tralasciando così la vasta diversità culturale interna al paese¹³⁹. In questo modo nel periodo successivo alla rivoluzione, "iraniano" è progressivamente divenuto sinonimo di "persiano" e di "musulmano sciita", ossia, secondo la narrativa islamo-nazionalista del regime, seguace della versione propriamente persiana dell'Islam, nonostante l'evidente contraddizione intrinseca tra queste due formulazioni dell'identità iraniana - una territorialmente patriottica, particolaristica e focalizzata sulle passate glorie dell'impero preislamico, l'altra universale, fondata sulla religione

¹³³ Nayereh Tohidi, "Ethnicity and religious minority politics in Iran", pp.315-317.

¹³⁴ Ibidem.

¹³⁵ Ibidem.

¹³⁶ Rasmus Christian Elling, Alam Saleh, "Ethnic Minorities and the Politics of Identity in Iran", *Iranian Studies*, vol.49, no.1, 2015, p.160.

¹³⁷ Nayereh Tohidi, "Ethnicity and religious minority politics in Iran", pp.314-315.

¹³⁸ Rasmus Christian Elling et al., "Ethnic Minorities and the Politics of Identity in Iran", p.160.

¹³⁹ Ivi, pp.163-165.

islamica ed estranea al concetto di confine geografico¹⁴⁰. Entrambe tuttavia contribuiscono congiuntamente alla sistematica negazione di ogni identità etnica e religiosa alternativa, a partire dalla promozione della lingua persiana coordinata all'esclusione di ogni altro idioma e alla sostanziale discriminazione di tutti i non sciiti¹⁴¹.

L'effetto di questa rappresentazione ideologica si è ritorto negativamente contro il regime, poiché ha aumentato la consapevolezza e il livello di mobilitazione dei gruppi etnici che più percepivano le suddette politiche di omologazione come una minaccia alla propria esistenza¹⁴². Ad intensificare la politicizzazione del loro disagio sono intervenute le frustrazioni legate alle inique ristrettezze economiche di cui si è discusso in precedenza e lo sproporzionato dispiegamento di personale militare nelle loro regioni per reprimere brutalmente il malcontento al dichiarato fine di salvaguardare la "sicurezza nazionale"¹⁴³ - generando ovviamente tassi di esecuzione maggiori¹⁴⁴. La risultante intersezione di istanze socioeconomiche, etniche e settarie (come nel caso delle etnie baluche e curde a maggioranza sunnita) ha conferito una maggiore forza alle rivendicazioni indipendentiste dei gruppi più radicali, consolidatesi anche grazie alle interazioni e ai collegamenti transfrontalieri con i propri omologhi in altri stati¹⁴⁵ - ormai frequenti e prolungati grazie ai social network¹⁴⁶. Anche le minoranze che non hanno una tradizione separatista e insurrezionale alle spalle - come gli azeri - possono, nelle giuste circostanze, liberare un potenziale esplosivo, mobilitandosi per difendere i propri interessi settoriali¹⁴⁷.

III. Come accennato in precedenza, la fascia di età giovanile è quella demograficamente preponderante nella popolazione iraniana, oltre a costituire il gruppo sociale che più risente dei problemi economici già discussi, primo fra tutti la disoccupazione. In aggiunta a questo, la nuova generazione di iraniani e iraniane è il punto di arrivo di tendenze socioculturali presenti da anni nel paese ed ultimamente esacerbate, tra le quali le più interessanti sono nazionalismo, secolarismo ed esposizione al mondo globalizzato dei social media. Per quanto riguarda la prima, ne è un segno il rinnovato interesse dei giovani per la storia della Persia preislamica e per la filosofia zoroastriana, delle quali alcune figure sono addirittura diventate vere e proprie icone - tra tutte Ciro il Grande è la più emblematica¹⁴⁸. A conferma di ciò vi è il notevole aumento delle visite in siti storici preislamici come Persepoli, Pasargad

¹⁴⁰ Ibidem.

¹⁴¹ Ibidem.

¹⁴² Ivi, p.166.

¹⁴³ Eskandar Sadeghi-Boroujerdi, "Iran's uprisings for 'Women, Life, Freedom': Over-determination, crisis, and the lineages of revolt", pp.16-17.

¹⁴⁴ Ali Fathollah-Nejad, "The Islamic Republic of Iran Four Decades On: The 2017/18 Protests Amid a Triple Crisis", p.22.

¹⁴⁵ Nayereh Tohidi, "Ethnicity and religious minority politics in Iran", p.311.

¹⁴⁶ Rasmus Christian Elling et al., "Ethnic Minorities and the Politics of Identity in Iran", pp.163, 167.

¹⁴⁷ Ivi, p.312.

¹⁴⁸ Pejman Abdolmohammadi, "The Revival of Nationalism and Secularism in Modern Iran", LSE Middle East Centre Paper Series, no.11, 2015, pp.9,12.

o la tomba del poeta epico Firdusi - di quest'ultima furono anche estesi gli orari di apertura nel 2012 a causa del grande numero di visitatori¹⁴⁹. Anche l'accresciuta popolarità di alcuni nomi persiani e di festività tradizionali - prima fra tutte Nowruz, il Capodanno persiano - insieme al fiorire di simboli nazionalisti nel panorama letterario (poetico in particolare), musicale e cinematografico iraniano, sono indicatori della tendenza a rivalutare e reinterpretare la cultura persiana in chiave patriottica e in concorrenza con quella islamo-sciita¹⁵⁰. La rilevanza del fenomeno è riscontrabile a partire dal tentativo di parte dell'élite del regime di intercettare e strumentalizzare la mutazione valoriale in atto per incrementare la propria popolarità in politica, come provò a fare durante il suo mandato l'ex presidente Ahmadinejad accordandosi con il British Museum per ospitare il Cilindro di Ciro il Grande a Teheran per sei mesi e paragonando il programma nucleare iraniano alla nazionalizzazione delle compagnie petrolifere ad opera di Mohammad Mossadeq¹⁵¹. Persino nel corso delle ultime proteste la tendenza al recupero della tradizione persiana è emersa visibilmente, soprattutto nei simboli scelti dai giovani manifestanti per esprimere il distacco emotivo con l'austera cultura sciita della Repubblica Islamica, tra i quali svetta la bandiera iraniana prerivoluzionaria con il leone e il sole al centro¹⁵².

Quanto al secolarismo, un dato rivelatore della seconda tendenza è il consistente calo nel livello di frequentazione delle moschee durante tutto il periodo post-rivoluzionario - uno dei più bassi tra altri dieci importanti paesi a maggioranza musulmana - unito ad un certo numero di conversioni dall'islam allo zoroastrismo, all'ateismo o ad altre religioni minoritarie (difficile da monitorare statisticamente data la scelta frequente di tenerle nascoste per evitare le persecuzioni statali)¹⁵³. L'estrema politicizzazione della religione islamica sotto il regime avrebbe infatti prodotto in molti iraniani un certo disincanto nei confronti della partecipazione religiosa e dell'islam in generale¹⁵⁴: già nel 1995 dell'85% dei giovani che si intratteneva con la televisione nel tempo libero, solo il 6% guardava programmi religiosi, del 58% che leggeva libri solo l'8% era interessato alla letteratura religiosa e l'86% degli studenti si asteneva dalle preghiere quotidiane¹⁵⁵. Con la globalizzazione e la propagazione di internet e dei social media (preceduti dalla rete della tv satellitare), queste percentuali non possono che essere aumentate progressivamente, diffondendo sempre di più le idee secolariste tra i giovani.

Nonostante l'islam non abbia più la presa che aveva all'indomani della rivoluzione sulle menti e sui cuori dei giovani iraniani, ciò non significa che essi abbiano perso ogni sentimento religioso: piuttosto,

¹⁴⁹ Ivi, pp.9-10.

¹⁵⁰ Ivi, pp. 9,13,14.

¹⁵¹ Ivi, pp.18-19.

¹⁵² Pejman Abdolmohammadi, Lucia Goracci, Chiara Lovotti, Farian Sabahi, "Iran: la rivolta delle donne", filmato il 7 marzo 2023 presso Palazzo Clerici, Milano, ISPI, video, 27:26, <https://www.ispionline.it/it/pubblicazione/iran-la-rivolta-delle-donne-119671>.

¹⁵³ Pejman Abdolmohammadi, "The Revival of Nationalism and Secularism in Modern Iran", pp.10-11.

¹⁵⁴ Ivi, p.12.

¹⁵⁵ Asef Bayat, "Muslim Youth and the Claim of Youthfulness", in *Being Young and Muslim*, ed. Linda Herrera, Asef Bayat, Oxford University Press, 2010, p.36.

le nuove generazioni hanno trasformato la religione - quale che essa sia - in un fatto privato al fine di salvaguardarne l'autenticità, essendone tutte le manifestazioni pubbliche inquinate dall'ideologia, imposte con la violenza e perciò svuotate di ogni reale significato¹⁵⁶. Essi hanno reinventato la propria religiosità attraverso una creativa miscela di sacro e profano, partendo dal presupposto che la devozione e il divertimento non siano mutuamente esclusivi e sovvertendo così norme e istituzioni del regime¹⁵⁷. Un esempio di questo meccanismo è dato dall'invenzione ad opera dei giovani di Teheran Nord delle "feste di Hussein" in occasione della celebrazione rituale di Muharram, in cui si commemora la morte dell'Imam Hussein - il nipote di Maometto; una delle ricorrenze più luttuose e austere dell'islamismo sciita era diventata un'occasione di mondanità che i giovani sfruttavano per rimanere svegli fino a tardi, socializzare e flirtare tra di loro per le strade della capitale¹⁵⁸. Queste manifestazioni collettive di gioia hanno assunto così una sfumatura politica, poiché in aperto conflitto con l'aura severa e funerea delle festività solenni del regime e dei suoi dettami, motivo per cui le milizie Basiji si sono opportunamente occupate di reprimerle in quanto sconvenienti¹⁵⁹.

Ciò che veramente accomuna le nuove generazioni di iraniani e iraniane è la rivendicazione della propria giovinezza, o più propriamente, dell'insieme delle condizioni materiali e immateriali che caratterizzano l'essere giovani non in senso strettamente anagrafico, ma come fatto culturale e sociale¹⁶⁰. L'islamizzazione forzata voluta dal regime nel tentativo di trasformarli in individui devoti all'abnegazione e al martirio ha inizialmente soppresso il loro desiderio di realizzare i propri interessi e la propria individualità in quanto giovani, esigendo che passassero direttamente dall'età infantile a quella adulta - per le femmine equivarrebbe in sostanza al rapido trasferimento dall'autorità del padre a quella del marito¹⁶¹. Allo stesso tempo, i processi di urbanizzazione e scolarizzazione sponsorizzati dalle politiche governative, dai quali è scaturito il vistoso cambiamento demografico di cui si è trattato nella prima sezione, hanno agito in direzione diametralmente opposta, favorendo la creazione di ciò che il regime stesso aveva cercato di azzerare, ovvero la categoria sociale di "gioventù"¹⁶². Giovani sempre più numerosi e istruiti hanno concentrato le loro interazioni nelle città, divenute ormai luoghi fluidi di scambio, relativa autonomia e creazione di identità e modelli culturali alternativi, in grado di accrescere la loro consapevolezza e il loro senso di autolegittimazione, specialmente nei confronti dell'autorità degli adulti - di conseguenza indebolita¹⁶³. La capillare propagazione delle università pubbliche in tutto il paese ha reso tangibile questo scenario anche nelle campagne, diminuendone il

¹⁵⁶ Jared Cohen, "Iran's Young Opposition: Youth in Post-Revolutionary Iran", *The SAIS Review of International Affairs*, vol.26, no.2, 2006, p.5.

¹⁵⁷ Asef Bayat, "Muslim Youth and the Claim of Youthfulness", pp.36.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ *Ivi*, pp.35.

¹⁶⁰ *Ivi*, pp.28,30,40.

¹⁶¹ *Ivi*, pp.30,32,35.

¹⁶² *Ivi*, pp.31,39,40.

¹⁶³ *Ibidem*.

divario rispetto ai centri urbani¹⁶⁴. L'esposizione al web globalizzato (oltre a Club House, Twitter e Youtube¹⁶⁵, le piattaforme social più popolari sono Whatsapp, Telegram e Instagram, con l'Iran al settimo posto nella classifica globale degli utenti di quest'ultimo¹⁶⁶) ha fatto il resto, offrendo alle nuove generazioni una straordinaria chiave di accesso all'informazione non statale¹⁶⁷, una piazza virtuale dove scambiare idee ed esprimere le proprie esigenze¹⁶⁸, ma soprattutto, il principale mezzo attraverso cui ridefinire e rafforzare il proprio concetto operativo di giovinezza grazie al continuo raffronto con i propri coetanei in altre parti del mondo¹⁶⁹. Tanto è vasto il coinvolgimento dei giovani nella rete che le autorità hanno addirittura pensato di introdurre il "National Information Network"¹⁷⁰, una sorta di internet separato, "halal", che conterrebbe solo contenuti leciti in base alla loro interpretazione della legge islamica¹⁷¹; anche nel discorso di giugno 2022 in cui l'Ayatollah Khamenei ha incoraggiato il parlamento ad approvare il controverso "Protection Bill" si evince la direzione verso una politica di tolleranza zero che il regime ha preso per contrastare il più possibile la preferenza giovanile per i media internazionali¹⁷². Nonostante le censure, i blocchi di internet e le campagne di disinformazione ad opera del governo¹⁷³, le aspirazioni dei giovani iraniani oggi sono andate ben al di là del desiderio di un futuro sicuro con la possibilità di trovare un'occupazione stabile e farsi una famiglia: bensì esse corrispondono alla gioia di vivere esperienze proprie della loro età, di avere delle vite normali - affini a quelle dei loro omologhi in altri paesi, soprattutto occidentali - ed esplorare ogni aspetto della propria individualità liberi dai vincoli morali e religiosi del regime¹⁷⁴. "Why aren't we having fun like the young people in New York and Los Angeles?", "We are in need of joy and recreation, good spirit, good vibes, good energy. In order to have these, we need freedom."; sono le parole di Sarina Esmailzadeh, una youtuber sedicenne picchiata a morte dalla polizia il 22 settembre 2022, a conferma di quanto precedentemente affermato.¹⁷⁵ L'aspetto che molti studiosi hanno evidenziato è il distacco abissale tra i giovani iraniani e la propria classe dirigente in termini di esigenze, linguaggio, tendenze ed opinioni¹⁷⁶, tanto che i primi sono arrivati a percepire la seconda come una sorta di entità aliena, distante anni luce dai loro modi di vivere e di pensare e autrice della

¹⁶⁴ Ibidem.

¹⁶⁵ Atlas Torbati, "Iranian Zoomers, A Generation of Bravery, Hope and Invincibility", Discover Society: New Series, vol.3, no.1, 2023, p.2.

¹⁶⁶ Alireza Hashemzadegan, Ali Gholami, "Internet Censorship in Iran: An Inside Look", Journal of Cyberspace Studies, vol.6, no.2, 2022, p.185.

¹⁶⁷ Mahsa Rouhi, "Woman, Life, Freedom in Iran", p.193.

¹⁶⁸ Pejman Abdolmohammadi, "The Revival of Nationalism and Secularism in Modern Iran", p.15.

¹⁶⁹ Ivi, p.16.

¹⁷⁰ Atlas Torbati, "Iranian Zoomers, A Generation of Bravery, Hope and Invincibility", p.2.

¹⁷¹ Simorgh Aryan, Homa Aryan, J. Alex Halderman, "Internet Censorship in Iran: A First Look", IEEE Symposium on Foundations of Computational Intelligence, 2013, p.1.

¹⁷² Atlas Torbati, "Iranian Zoomers, A Generation of Bravery, Hope and Invincibility", p.2.

¹⁷³ Mahsa Rouhi, "Woman, Life, Freedom in Iran", p.193.

¹⁷⁴ Ali Fathollah-Nejad, "The Islamic Republic of Iran Four Decades On: The 2017/18 Protests Amid a Triple Crisis", p.23.

¹⁷⁵ Atlas Torbati, "Iranian Zoomers, A Generation of Bravery, Hope and Invincibility", p.2.

¹⁷⁶ Ivi, pp.3-4.

“colonizzazione interna” del loro paese¹⁷⁷: in parole povere, un profondo divario generazionale tale da condurre i figli a disprezzare tutto ciò che i padri amano e ad amare tutto ciò che essi disprezzano¹⁷⁸. In questo senso, le tre tendenze di cui si è parlato in questa sottosezione interagiscono tra di loro armonicamente fino a creare un collegamento coerente tra cultura nazionale e cultura globale che i manifestanti hanno più volte sfruttato nella loro comunicazione politica. A differenza dell'élite religiosa, i giovani iraniani non percepiscono un contrasto tra la propria identità nazionale e il secolarismo della cultura globale poiché ritrovano in quest'ultima elementi già presenti nella tradizione persiana preislamica che sentono appartenergli in misura maggiore rispetto alla rigida religiosità di stampo sciita¹⁷⁹.

Mentre il ruolo di internet verrà approfondito nel prossimo capitolo, occorre rimarcare il fatto che rispetto a quella comunemente definita “Burnt Generation” (costituita dagli iraniani cresciuti a cavallo della Rivoluzione, tra gli anni '70 e '80 e testimoni della guerra contro l'Iraq), la generazione di Mahsa Amini non ha alle spalle il peso dell'esperienza diretta della violenza rivoluzionaria e bellica, pur essendo ugualmente oppressa dai problemi socio-economici descritti in precedenza e dalla repressione politica¹⁸⁰, il che potrebbe rivelarsi un fattore chiave nello stabilire la sensibilità e percezione del rischio di chi sta protestando.

- IV. L'elemento che più di tutti ha distinto quest'ondata di proteste da quelle precedenti (2009, 2017, 2019), è il ruolo protagonista delle donne: per la prima volta nella storia del regime, temi riguardanti la questione femminile - tra tutti la questione dell'hijab obbligatorio - hanno rappresentato l'epicentro della contestazione, riuscendo a catalizzare in un unico moto di protesta molteplici segmenti della società iraniana. Lo slogan ufficiale delle proteste (“Zan, Zendegi, Azadi” in farsi, internazionalmente conosciuto come “Woman, Life, Freedom”) ne rimarca la centralità, permettendo a chi lo pronuncia di riconoscere che la liberazione delle donne può concorrere alla liberazione di tutti gli altri gruppi sociali oppressi ed esclusi dal regime, uomini compresi¹⁸¹. Ciò ha condotto alcuni osservatori a sottolineare il carattere “femminista” delle proteste in atto, riconducendole alla pluriennale, lenta ma costante lotta per i diritti ad opera delle donne iraniane dall'indomani della Rivoluzione fino ad oggi¹⁸².

All'origine della loro accresciuta consapevolezza politica c'è il paradosso della coesistenza di tradizione e modernità creato proprio dalle politiche del regime, il cui scopo di plasmare la perfetta donna musulmana valorizzando i suoi compiti di madre e moglie, ha finito per confliggere con quello di promuovere l'avanzamento tecnologico e la modernizzazione del paese attraverso il miglioramento

¹⁷⁷ Asef Bayat, “Is Iran on the Verge of Another Revolution?”, *Journal of Democracy*, vol.34, no.2, 2023, pp.22-23.

¹⁷⁸ Atlas Torbati, “Iranian Zoomers, A Generation of Bravery, Hope and Invincibility”, pp.3-4.

¹⁷⁹ Pejman Abdolmohammadi et al., “Iran: la rivolta delle donne”, 23:25.

¹⁸⁰ Mahsa Rouhi, “Woman, Life, Freedom in Iran”, pp.189,193,194.

¹⁸¹ Asef Bayat, “Is Iran on the Verge of Another Revolution?”, p.23.

¹⁸² Tara Mehrabi, “Woman, Life, Freedom: On Protests in Iran and Why It Is a Feminist Movement”, p.114.

dell'istruzione pubblica - anche femminile¹⁸³. Paradossalmente, grazie alla segregazione dei sessi sia nelle aule che tra gli insegnanti, all'imposizione del velo a scuola dall'età di sei anni e all'incremento delle ore dedicate allo studio della religione, anche le famiglie più conservatrici e devote avrebbero accettato di garantire una formazione alle proprie figlie femmine: l'istruzione formale ha così rappresentato per quest'ultime - ma anche per i meno abbienti - un importante fattore di mobilità sociale¹⁸⁴. Nonostante il divieto vigente negli anni '90 di studiare materie "inappropriate per le donne"¹⁸⁵, le successive limitazioni introdotte nel 2009 (che consentono alle singole istituzioni di imporre restrizioni in base al genere)¹⁸⁶ e la distribuzione ineguale delle infrastrutture tra le sedi universitarie in cui vige la segregazione sessuale¹⁸⁷, le donne sono riuscite addirittura a surclassare gli uomini nell'istruzione di terzo livello - nel 2006 costituivano il 63,47% della popolazione studentesca¹⁸⁸ - intraprendendo sempre più frequentemente corsi di studio non tradizionali come ingegneria, medicina o scienze naturali¹⁸⁹. In questo modo, la consistente riduzione del divario di genere nel campo educativo ha prodotto una generazione di donne attive nella sfera pubblica, anche impiegate in professioni non tradizionali - artiste, registe, giornaliste, ricercatrici, medici, avvocati, scienziate e professoressse universitarie - le quali hanno sfruttato la persistente dialettica tra tradizione e modernità per far valere la propria presenza, fungendo da modello alternativo per le giovani¹⁹⁰ e dispiegando quello che Asef Bayat definì "the power of presence"¹⁹¹. Alla diffusione capillare dell'educazione femminile è corrisposto poi l'accrescimento delle prospettive economiche di molte donne, che a loro volta hanno cominciato a manifestare comportamenti di stampo "femminista", come ad esempio posticipare il matrimonio - percepito da molte come una forma di ostacolo all'autorealizzazione - o avere meno figli e ad un'età più avanzata¹⁹².

Ciò a cui ci si riferisce con il termine "femminismo" in Iran è un concetto complesso e sfaccettato che sarebbe errato assimilare al femminismo di matrice internazionale, pur avendo in parte risentito della sua influenza. Come già accennato infatti, l'ambivalente rapporto della popolazione con la modernizzazione all'occidentale ha reso estremamente facile per le autorità del regime accusare le

¹⁸³ Golnar Mehran, "The female educational experience in Iran: a paradox of tradition and modernity", in *Middle Eastern Women on the Move*, Woodrow Wilson Centre for Scholars, 2003, pp.71-73.

¹⁸⁴ Ibidem.

¹⁸⁵ Ivi, p.69.

¹⁸⁶ Rassa Ghaffari, "L'accesso femminile all'istruzione superiore in Iran. Cambiamenti strutturali e ruolo della path dependency", *IL POLITICO*, vol.80, no.2/3, 2015, p.341.

¹⁸⁷ Nayereh Tohidi, "Iran", in *Women's Rights in the Middle East and North Africa: Progress Amid Resistance*, ed. Sanja Kelly and Julia Breslin, Freedom House, 2010, p.20.

¹⁸⁸ Rassa Ghaffari, "L'accesso femminile all'istruzione superiore in Iran. Cambiamenti strutturali e ruolo della path dependency", p.342.

¹⁸⁹ Nayereh Tohidi, "Iran", p.20.

¹⁹⁰ Golnar Mehran, "The female educational experience in Iran: a paradox of tradition and modernity", pp.70,73.

¹⁹¹ Nayereh Tohidi, "Women's Rights and Feminist Movements in Iran", *Sur - International Journal on Human Rights*, vol.13, no.24, 2016, p.80.

¹⁹² Charles Kurzman, "A Feminist Generation in Iran?", *Iranian Studies*, vol.41, no.3, 2008, pp.298-300,320.

femministe iraniane di essere succubi dell'imperialismo occidentale e addirittura sue alleate ("westoxicated") determinate ad introdurre la licenziosità sessuale all'interno della famiglia tradizionale per distruggere il tessuto morale dell'intera società iraniana¹⁹³. Nel tentativo di correggere quest'associazione strumentale e impropria, esse si sono sforzate di rendere manifesta la propria lealtà al paese e l'autenticità delle loro istanze¹⁹⁴, il che ha spesso creato dannosi dissidi interni al movimento tra femministe laiche e islamiche - ovviamente a vantaggio dei fondamentalisti religiosi¹⁹⁵.

Lo strumento teorico più prezioso di cui le attiviste per i diritti delle donne si sono servite in Iran - e non solo - per scrollarsi di dosso il marchio negativo di "importazioni" dell'Occidente imperialista e soprattutto per evitare di essere costrette a scegliere tra la propria identità femminista e quella islamica, è proprio l'unione di queste due, vale a dire il femminismo islamico¹⁹⁶. Il presupposto di tale cornice di riferimento - elaborato da Abdolkarim Soroush, che per questo suo contributo venne soprannominato il Martin Lutero dello sciismo - è che tra gli elementi della religione islamica alcuni siano essenziali ("zati") ed altri accidentali ("arazi")¹⁹⁷: senza i primi l'islam non sarebbe la stessa religione poiché perderebbe i suoi connotati immodificabili e per questo caratterizzanti, come ad esempio l'unicità di Dio, mentre i secondi, essendo il prodotto dello specifico arco temporale e spaziale in cui il profeta Maometto è nato e vissuto, avrebbero potuto benissimo manifestarsi altrimenti, pertanto sono contingenti e modificabili¹⁹⁸. In questo senso, anche alcune parti del Corano - in particolare i versi che regolano le problematiche sociali, compresi quelli possibilmente sfavorevoli per le donne - sono accidentali, prodotte da esseri umani figli del loro tempo e per questo motivo, inapplicabili nella nostra epoca¹⁹⁹. Di conseguenza la Sharia - che l'élite religiosa strumentalizza per controllare ogni aspetto della vita degli iraniani - non sarebbe altro che il risultato di letture interpretative mascolinizzate che non tengono conto del contesto storico e sociale in cui essa si originò²⁰⁰. Ciò a cui mirano le femministe islamiche è riappropriarsi dell'interpretazione ("ijtihad") dei testi sacri dispoticamente monopolizzata dai clerici ("ulema") ed utilizzata a proprio vantaggio per istituzionalizzare e legittimare l'oppressione delle donne²⁰¹. Con un simile proposito operò il primo giornale indipendente fondato dopo la Rivoluzione - da Shahla Sherkat nel 1992 - che si occupò della questione femminile, *Zanan*²⁰²; esso insistette sulla necessità di un riesame della giurisprudenza islamica e civile concernente le donne,

¹⁹³ Nayereh Tohidi, "Women's Rights and Feminist Movements in Iran", p.77.

¹⁹⁴ Ivi, p.78.

¹⁹⁵ Roza Eftekhari, "Zanan: Trials and Successes of a Feminist Magazine in Iran", in *Middle Eastern Women on the Move*, Woodrow Wilson Centre for Scholars, 2003, pp.20-21.

¹⁹⁶ Fereshteh Ahmadi, "Islamic Feminism in Iran: Feminism in a New Islamic Context", *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol.22, no.2, 2006, pp.44-45.

¹⁹⁷ Ivi, pp.38-40.

¹⁹⁸ Ibidem.

¹⁹⁹ Ivi, pp.39,42.

²⁰⁰ Ivi, pp.40,48.

²⁰¹ Ivi, pp.36-38.

²⁰² Roza Eftekhari, "Zanan: Trials and Successes of a Feminist Magazine in Iran", p.15.

generando un dibattito in grado di coinvolgere non solo esperti esegeti ma anche un pubblico piuttosto ampio grazie al suo linguaggio semplice - motivo per cui la sua direttrice venne chiamata in giudizio più volte e i suoi scrittori dovettero sopportare pesanti intimidazioni sociali e personali²⁰³.

Nonostante le debolezze di questa linea di pensiero, tra cui il rischio che sfoci nel settarismo o che limiti il variegato spettro del movimento femminista alle sole musulmane delegittimando involontariamente le donne appartenenti ad altre minoranze religiose o laiche - rischio a cui peraltro è esposta allo stesso modo di qualsiasi altra dottrina - ²⁰⁴, il femminismo islamico ha lasciato una preziosa eredità per tutte le donne iraniane che ambiscono a riconciliare la dimensione religiosa della propria identità con il desiderio di emanciparsi e di ottenere uno status sociale basato su relazioni di parità tra sessi e sulla piena libertà di scelta²⁰⁵. Ha permesso loro di accogliere la modernità senza dover rinunciare ad una parte integrante della loro identità nazionale, favorendo così il dialogo e l'unione tra le varie voci del dibattito femminista e rafforzandone di conseguenza la posizione nei confronti del regime²⁰⁶.

b. Gli slogan

L'intersezione delle istanze provenienti dai gruppi sociali approfonditi precedentemente ha dato origine a delle comuni rivendicazioni, riecheggiate più volte nel corso delle proteste attraverso slogan e atti dimostrativi. Alcuni di essi verranno riportati ed esaminati in questa sezione a conferma dell'analisi fatta finora e allo scopo di mettere a fuoco gli obiettivi dei manifestanti, prima di stabilire la presenza di eventuali trendsetters.

A partire dallo slogan che ha dato il nome alle proteste stesse, "Woman, Life, Freedom" (ispirato all'operato delle combattenti curde delle Unità di protezione delle donne - YPJ - nella regione siriana del Rojava²⁰⁷), è chiaro come l'azione ruoti attorno a quel "desiderio di una vita normale" di cui si è discusso, scevro di ogni accezione ideologica o religiosa ed unicamente incentrato su ciò di cui gli iraniani si sono sentiti privati sul piano pragmatico dei loro vissuti quotidiani, caratterizzati dalla violenza, dalla segregazione, dalla povertà e dall'autocensura; ed è proprio in questo senso che la donna, in quanto soggetto più colpito da questa privazione, occupa il primo posto nell'ordine delle rivendicazioni. Significativamente, a questo slogan è stato accostato il quasi gemello "Man, Homeland, Prosperity"²⁰⁸, ad indicare che la sfaccettatura femminista della

²⁰³ Ivi, pp.17-19.

²⁰⁴ Nayereh Tohidi, "Islamic Feminism: Perils and Promises", in *Middle Eastern Women on the Move*, Woodrow Wilson Centre for Scholars, 2003, pp.141,143.

²⁰⁵ Ivi, pp.136,139,140.

²⁰⁶ Ibidem.

²⁰⁷ Arastoo Dabiri, "Woman, Life, Freedom: A Movement in Progress in Iran", *Dignity: A Journal of Analysis of Exploitation and Violence*, vol.8, no.1, 2023, p.2.

²⁰⁸ Arastoo Dabiri, "Woman, Life, Freedom: A Movement in Progress in Iran", 2023, pp.3-4.

denominazione ufficiale non intende porsi in maniera antagonista rispetto agli uomini; al contrario, il carattere antisistemico di questo modello di femminismo invita quest'ultimi - marginalizzati per la propria etnia o sviliti a causa della loro impotenza nel migliorare la situazione economica delle proprie famiglie - ad unirsi alla lotta, poiché accomunati alle loro controparti femminili da un'analoga condizione di deprivazione e isolamento²⁰⁹. Un'altra testimonianza di quanto coloro che sono scesi in piazza siano ormai sordi ad ogni richiamo ideologico e stanchi della sfibrante dialettica tra la purezza dell'islamismo e la corruzione dell'occidente - oltre che estremamente radicalizzati - sono slogans come "Death to the dictator", "Death to Khamenei", "Death to the Oppressor, whether it be Shah or Leader", "Bread, labour, freedom, council government", "We will kill, we will kill the one who killed our sister"²¹⁰. In essi si fa riferimento al "pane", al "lavoro" ed alla propria "sorella" uccisa, Mahsa Amini, ad indicare la natura materiale ed antideologica delle motivazioni che li hanno spinti a scendere in piazza e delle loro richieste - "Independence, Freedom, Optional Hijab"²¹¹. Se li si rapporta alla cospicua presenza del simbolo musulmano propiziatorio della "mano di Fatima" durante l'ondata di proteste del Green Movement, l'abbandono del paradigma religioso - specialmente quello sciita, tanto maggioritario quanto omologante - è evidente²¹². Rispetto al movimento del 2009, in cui lo slogan più utilizzato, "Where is my vote?", sottintendeva ancora una seppur minima fiducia nella capacità del sistema di essere riformato tramite vie legali, motti come "Undignified Basiji, you are our ISIS", "Islamic Republic, we don't want" o "Khamenei is a murderer, an illegitimate ruler", dimostrano l'entità smisurata della crisi di delegittimazione dello stato iraniano²¹³. Un eventuale rinnovamento del sistema di governo attuale è ormai ritenuto praticamente impossibile dalla popolazione già a partire dall'elezione presidenziale del 2021, così clamorosamente manipolata dal Consiglio dei Guardiani della Costituzione e vinta con un'affluenza alle urne del 48% dall'ultraconservatore direttamente implicato nelle esecuzioni di massa di prigionieri politici del 1988, Ebrahim Raisi²¹⁴, oltre che dall'osteggiato invio di armi alla Russia per la guerra in Ucraina, che ha peggiorato sensibilmente la posizione dell'Iran sul piano internazionale - già caratterizzata dall'isolazionismo - ponendosi come ulteriore ostacolo all'agognata adozione del JCPOA²¹⁵.

Il maggiore livello di intolleranza nei confronti del regime è percepibile anche dalla modalità in cui alcuni dei suoi classici paradigmi interpretativi sono stati sistematicamente sovvertiti: se per l'élite religiosa il programma politico dei manifestanti non consiste in altro che nel voler "essere nudi in pubblico"²¹⁶, quindi

²⁰⁹ Asef Bayat, "Is Iran on the Verge of Another Revolution?", pp.22-23.

²¹⁰ Eskandar Sadeghi-Boroujerdi, "Iran's uprisings for 'Women, Life, Freedom': Over-determination, crisis, and the lineages of revolt", pp.2-3.

²¹¹ Azam Khatam, "Mahsa Amini's killing, state violence, and moral policing in Iran", *Human Geography*, 2023, p.2.

²¹² Nikita Filin, "The Green Movement in Iran: 2009-2010", in *Handbook of Revolutions in the 21st Century: The New Waves of Revolutions, and the Causes and Effects of Disruptive Political Change*, ed. Jack A. Goldstone, Leonid Grinin, Andrey Korotayev, Springer, 2022, p.576.

²¹³ Azam Khatam, "Mahsa Amini's killing, state violence, and moral policing in Iran", pp.2-3.

²¹⁴ Eskandar Sadeghi-Boroujerdi, "Iran's uprisings for 'Women, Life, Freedom': Over-determination, crisis, and the lineages of revolt", p.22.

²¹⁵ Mahsa Rouhi, "Woman, Life, Freedom in Iran", p.196.

²¹⁶ Tara Mehrabi, "Woman, Life, Freedom: On Protests in Iran and Why It Is a Feminist Movement", p.118.

adottare dei comportamenti immorali e lascivi, le donne del (non) movimento rispondono invertendo i ruoli - “I am an honorable woman, you are immoral and lewd”²¹⁷, “You are lewd, you are dissolute, I am a free woman!”²¹⁸. La modalità più eclatante attraverso cui è stato attuato il rovesciamento è senza dubbio quella del taglio dei capelli; per molte donne questo gesto aveva già avuto dei significati prima che venisse annoverato tra le modalità della protesta. Poiché è nel periodo della pubertà che le ragazze nate sotto il regime hanno cominciato a subire le prime forme di segregazione, alcune hanno deciso di portare dei tagli di capelli molto corti - abbastanza da passare per maschi, anche vestendone gli abiti - in modo tale da poter continuare a correre per le strade, andare in bici, giocare a calcio e in generale riconquistarsi la propria libertà di movimento prendendo parte a tutte quelle attività ancora consentite per i ragazzi della loro età ma proibite a loro in quanto donne e non più bambine²¹⁹. Lo stereotipo femminile ad esse trasmesso consiste infatti nella contraddizione paradossale del dover tenere dei capelli lunghi e voluminosi per essere considerate “vere donne” salvo poi essere obbligate a nasconderli accuratamente sotto l’hijab per proteggere l’onore dei giovani maschi e in definitiva della nazione stessa²²⁰. Oltre a rappresentare un modo per ribellarsi alla sessualizzazione imposta ai loro corpi, il taglio dei capelli è anche riconducibile ad un’antica pratica funebre della cultura iraniana, menzionata anche ne “Il libro dei re” (*Shahnameh*) del già citato poeta Firdusi; difatti l’accezione iniziale delle proteste è stata quella di un momento di lutto, in cui l’espressione del cordoglio per la morte di Mahsa Amini si è gradualmente estesa fino a commemorare tutte le vittime del regime, da quelle della sua violenza etnica o politica, a quelle dovute alla povertà o al Covid-19, fino ai 176 passeggeri dell’aereo diretto in Ucraina, abbattuto dalle IRGC nel gennaio 2020²²¹.

A riunire e sintetizzare la totalità dei motivi delle proteste in maniera più efficace di qualsiasi slogan è riuscito il brano “Baraye”, divenutone l’inno a seguito dell’arresto del suo autore venticinquenne Shervin Hajipour il giorno dopo la sua pubblicazione il 28 settembre 2022²²². Il titolo della canzone significa “per” o “a causa di”, poiché nel testo sono racchiuse tutte le risposte twittate dai sostenitori del movimento alla domanda racchiusa in un hashtag “perché state protestando?”, tra le quali sono presenti, oltre a tutte le violazioni dei diritti umani già discusse, anche altre motivazioni riconducibili alla crisi ambientale - a cui si è accennato nella sezione riservata alle minoranze etno-religiose - ad esempio il rischio di estinzione del ghepardo iraniano²²³. Di seguito è riportata la traduzione del testo in inglese.

“For dancing in the alleys/For the fear when kissing/For my sister, your sister, our sisters/For changing rusted minds/For the shame of poverty/For the regret of living an ordinary life/For the dumpster-diving children and

²¹⁷ Azam Khatam, “Mahsa Amini’s killing, state violence, and moral policing in Iran”, p.2.

²¹⁸ Eskandar Sadeghi-Boroujerdi, “Iran’s uprisings for ‘Women, Life, Freedom’: Over-determination, crisis, and the lineages of revolt”, p.2.

²¹⁹ Tara Mehrabi, “Woman, Life, Freedom: On Protests in Iran and Why It Is a Feminist Movement”, pp.115-116.

²²⁰ Ibidem.

²²¹ Ivi, pp.116-117.

²²² Miriam Berger, Sanam Mahoozi “How a viral song became the unofficial anthem of Iran’s protests”, The Washington Post, 2022, <https://www.washingtonpost.com/world/2022/10/04/iran-protests-song-shervin-hajipour-arrested/>.

²²³ Ibidem.

their wishes/For this dictatorial economy/For this polluted air/For Valiasr and its worn-out trees/For Pirooz and the possibility of his extinction/For the innocent banned stray dogs/For the unstoppable tears/For the scene of repeating this moment/For the smiling faces/For students and their future/For this forced heaven/For the imprisoned elite students/For the Afghan kids/For all these “for”s that are beyond repetition/For all of these meaningless slogans/For the collapse of fake buildings/For the feeling of peace/For the sun after these long nights/For anxiety and sleeping pills/For men, homeland, prosperity/For the girl who wished to be a boy/For women, life, freedom/For freedom/For freedom/For freedom”²²⁴

c. Una generazione di trendsetters

Secondo la definizione di Cristina Bicchieri, i trendsetters sono i primi attori sociali (individui, piccoli gruppi o anche i media stessi²²⁵) ad instaurare o seguire una nuova tendenza più presto degli altri²²⁶. Essi svolgono un ruolo fondamentale nella dinamica del cambiamento sociale, poiché servono a segnalarne il verificarsi e a facilitare il coordinamento delle mutazioni comportamentali ad un livello più ampio²²⁷. I trendsetters si riconoscono verificando la presenza di alcuni tratti specifici che li caratterizzano, tra i quali i più importanti sono una bassa sensibilità alla norma studiata - di cui si è già parlato nel primo capitolo - e la percezione soggettiva che i rischi associati alla deviazione da essa siano relativamente scarsi²²⁸, oppure alternativamente, un alto livello di insensibilità al rischio; delle ultime due qualità, la seconda tende ad essere una disposizione stabile in alcuni tipi di individui, mentre la prima varia maggiormente in base alla situazione²²⁹. Altri elementi distintivi dei trendsetters possono essere: un elevato grado di autonomia nel proprio processo decisionale, che consiste nella capacità di resistere alle pressioni sociali di conformità alla norma agendo indipendentemente dall'influenza altrui e che può assumere le due forme di “autonomia reattiva” e “autonomia riflessiva” - i soggetti contraddistinti dalla prima dovrebbero essere più introversi e solitari, quindi periferici nella loro rete sociale, mentre quelli caratterizzati dalla seconda, più estroversi e assertivi, dunque più centrali²³⁰; una consistente auto-efficacia percepita, ovvero la percezione della misura in cui si è in grado di esercitare controllo su sé stessi e sugli eventi della propria vita²³¹.

A questo punto la domanda da porsi è se attualmente in Iran vi siano degli attori sociali che possano ricadere sotto questa definizione in base alle informazioni fornite nei primi due paragrafi di questo capitolo. Il fatto che

²²⁴ “Shervin Hajipour - Baraye Lyrics”, Genius, 2023, <https://genius.com/Shervin-hajipour-baraye-lyrics>.

²²⁵ Cristina Bicchieri, “Norms in the Wild: How to Diagnose, Measure, and Change Social Norms”, p.162.

²²⁶ Ivi, p.20.

²²⁷ Ivi, p.162.

²²⁸ Ivi, p.xv.

²²⁹ Ivi, pp.172-174.

²³⁰ Ivi, pp.167-171.

²³¹ Ivi, pp.171-172.

dall'anno dell'imposizione dell'hijab fino ad oggi i casi di “bad-hijabi”, cioè di donne che indossano l'hijab in maniera “scorretta” rispetto ai requisiti della Sharia, come Mahsa Amini stessa al momento del suo arresto²³² (ad esempio utilizzando veli colorati e abbastanza sciolti da agevolare i movimenti, permettendo quindi a intere ciocche di capelli di fuoriuscire²³³), non abbiano fatto altro che moltiplicarsi nonostante la brutalità della polizia morale, suggerisce di per sé che determinati gruppi sociali all'interno della popolazione abbiano già da tempo iniziato a plasmare nuove norme sociali in contrasto con quelle imposte dal regime²³⁴. Oltre alle donne che hanno progressivamente adattato l'hijab alle proprie esigenze, è cresciuto anche il numero di quelle, credenti o meno, che ne hanno pubblicamente rifiutato l'obbligatorietà attraverso gesti eclatanti in grado di stimolare l'imitazione su larga scala, alla maniera di trendsetters; il 27 dicembre 2017 Vida Movahed legò il suo velo bianco ad un bastone, sventolandolo come una bandiera di fronte ad una folla di persone in via Enqelab a Teheran, gesto rievocato da altre cinque ragazze nello stesso punto della strada per i due mesi successivi²³⁵. In strade e uffici privati di alcune città e quartieri iraniani la presenza di donne senza velo si sta addirittura gradualmente normalizzando²³⁶, dato estremamente importante nell'analisi della dinamica del cambiamento sociale, poiché man mano che una pratica viene abbandonata in favore di un'altra da un numero sempre maggiore di persone, la percezione del rischio associato alla disobbedienza diminuisce di pari passo²³⁷, fino a raggiungere un “tipping point” oltre il quale un'intera popolazione può passare da un comportamento ad un altro²³⁸.

Se si considerano poi le caratteristiche che un trendsetter dovrebbe possedere per essere definito tale, la generazione di iraniani e iraniane che ha catalizzato attorno a sé il coinvolgimento delle altre classi sociali durante l'ultima ondata di proteste sembra rientrare precisamente nella definizione. In aggiunta al basso livello di sensibilità alla norma già attestato a partire dalla loro tendenza al secolarismo e dal loro sentirsi rappresentati da stili di vita totalmente estranei all'islam integralista, i giovani sarebbero anche contraddistinti da una certa insensibilità al rischio. Difatti, la loro propensione ad esporsi al pericolo della repressione violenta - ad essi ben chiaro - scaturirebbe dal sentimento condiviso che non ci sia più “nulla da perdere”²³⁹, piuttosto che dalla sottovalutazione delle conseguenze che le loro azioni comportano: sono stati riportati 530 morti tra i manifestanti, compresi 71 minori e più di 19000 persone sono state arrestate²⁴⁰, delle quali 26 con l'accusa di

²³² Mahsa Rouhi, “Woman, Life, Freedom in Iran”, p.192.

²³³ Pegah Hamzehi, “Iranian Women's Experience of Mandatory Hijab: A Case Study of a Campaign on Facebook”, p.12.

²³⁴ Asef Bayat, “Is Iran on the Verge of Another Revolution?”, pp.21-22.

²³⁵ Azam Khatam, “Mahsa Amini's killing, state violence, and moral policing in Iran”, p.4.

²³⁶ Ivi, p.5.

²³⁷ Cristina Bicchieri, “Norms in the Wild: How to Diagnose, Measure, and Change Social Norms”, p.175.

²³⁸ Ivi, p.181.

²³⁹ Mahsa Rouhi, “Woman, Life, Freedom in Iran”, p.194.

²⁴⁰ Michele Bertelli e Benedetta Oberti, “6 grafici per capire le proteste in Iran”, ISPI, <https://www.ispionline.it/it/pubblicazione/5-grafici-capire-le-proteste-iran-36790>.

“muovere guerra contro Dio” (“moharebeh”²⁴¹) che prevede la pena di morte²⁴² - situazione effettivamente difficile da sottostimare. Prove della marcata insensibilità al rischio dei giovani iraniani, oltre che della loro totale estenuazione, sono riscontrabili sia da slogans e dichiarazioni come “Cannons, tanks and guns won’t work anymore, tell my mother that she doesn’t have a daughter!”²⁴³ o “They can kill us. They can arrest us. But it is the start of their end. Maybe today. Maybe next week or next month. But our revolt is irreversible”²⁴⁴, che da gesti che hanno lasciato attoniti alcuni agenti di sicurezza, come dimostra un video in cui uno di loro esprimeva il suo stupore di fronte ai ragazzi che protestavano nei vicoli e al vicinato che li attaccava lanciando dai balconi “una raffica di pietre, sedie, panchine, vasi da fiori”, affermando “non hanno più paura di noi”²⁴⁵. In un certo senso, è proprio il fatto di essere giovani a renderli dei perfetti trendsetters, considerate le potenzialità espressive e le disposizioni peculiari della loro età: l’energia, la flessibilità, l’istruzione, ma soprattutto la relativa libertà dalle responsabilità familiari²⁴⁶ - che incide positivamente sul livello di autonomia²⁴⁷ - e i sogni di un futuro migliore²⁴⁸ - determinanti nel ridurre la loro sensibilità al rischio, dati gli incomparabili vantaggi che implicherebbe l’adozione di nuove norme sociali alternative a quelle del regime²⁴⁹.

La loro percezione di vivere in uno “stato fallito” in cui ogni prospettiva di riforma è vana, è stata irrimediabilmente confermata dagli ultimi provvedimenti presi dal governo per fare fronte alle proteste, tra cui l’utilizzo di sistemi di riconoscimento facciale per individuare le donne che non indossano l’hijab e inviare loro dei messaggi per esortarle a rispettare la legge o il progetto dell’autorità giudiziaria di inserire nuovi articoli al codice penale atti a rafforzare la pena per le donne arrestate più di una volta per mancanza di hijab - alcuni di essi prevedrebbero delle pesanti restrizioni sociali, quali la sospensione della patente, il divieto di lasciare il paese, di avviare un’impresa, di partecipare a competizioni artistiche e sportive e di beneficiare dei servizi pubblici gratuiti²⁵⁰. ‘E proprio questa controproducente ostinazione del governo nel non venire incontro alle richieste della maggioranza del paese riformandosi (secondo un sondaggio governativo trapelato nel novembre 2022, l’84% degli iraniani avrebbe infatti espresso un giudizio positivo sulle proteste²⁵¹) ad aver indotto alcuni studiosi a ritenere l’attuale ondata soltanto l’inizio del corso “rivoluzionario” che la società iraniana avrebbe preso, in cui la mobilitazione collettiva potrebbe divampare in qualsiasi momento e sulla base

²⁴¹ “Iran executes 3 men for waging “war against God” during protests over Mahsa Amini’s death”, CBS News, 2023, <https://www.cbsnews.com/news/iran-executes-3-protests-mahsa-amini-death/#:~:text=World-Iran%20executes%203%20men%20for%20waging%20war%20against%20God%22%20during,protests%20over%20Mahsa%20Amini's%20death.>

²⁴² Azam Khatam, “Mahsa Amini’s killing, state violence, and moral policing in Iran”, p.2.

²⁴³ Eskandar Sadeghi-Boroujerdi, “Iran’s uprisings for ‘Women, Life, Freedom’: Over-determination, crisis, and the lineages of revolt”, p.2.

²⁴⁴ Mahsa Rouhi, “Woman, Life, Freedom in Iran”, p.195.

²⁴⁵ Asef Bayat, “Is Iran on the Verge of Another Revolution?”, p.24.

²⁴⁶ Ivi, p.25.

²⁴⁷ Cristina Bicchieri, “Norms in the Wild: How to Diagnose, Measure, and Change Social Norms”, p.170.

²⁴⁸ Asef Bayat, “Is Iran on the Verge of Another Revolution?”, p.25

²⁴⁹ Cristina Bicchieri, “Norms in the Wild: How to Diagnose, Measure, and Change Social Norms”, p.174.

²⁵⁰ Azam Khatam, “Mahsa Amini’s killing, state violence, and moral policing in Iran”, pp.4-5.

²⁵¹ Asef Bayat, “Is Iran on the Verge of Another Revolution?”, p.25.

di qualsiasi problema tale da poter essere considerato un fallimento dello stato, culminando in una crisi di ingovernabilità permanente²⁵². In ogni caso un cambio di paradigma è avvenuto, a cominciare dal riconoscimento delle donne come attrici del cambiamento sociale²⁵³, per cui è probabile che molti iraniani e iraniane non vivranno più le stesse relazioni sociali che davano forma alle loro esistenze prima di queste proteste²⁵⁴.

²⁵² Ivi, p.27.

²⁵³ Ivi, p.29.

²⁵⁴ Azam Khatam, “Mahsa Amini’s killing, state violence, and moral policing in Iran”, p.6.

3. LA DINAMICA

a. I mezzi

Più volte nel corso della trattazione si è fatto riferimento al ruolo di rilievo svolto dalle piattaforme social e in generale da tutto quell'universo mediatico parallelo e antagonista rispetto ai media parastatali in cui la generazione protagonista delle ultime proteste si è prima formata e poi mobilitata. In questa sezione le modalità e le circostanze d'uso di tali decisivi strumenti di cambiamento - come Cristina Bicchieri li definisce²⁵⁵ - verranno ulteriormente approfondite, a partire dalle limitazioni che il governo iraniano ha imposto su di essi negli ultimi anni e da come la popolazione è riuscita di volta in volta ad aggirarle.

L'Iran è il secondo paese della regione di Medio Oriente e Nord Africa - dopo Israele - in cui la diffusione di internet è stata più rapida e la sua popolazione usa mediamente i social media quattro volte di più rispetto alla media globale²⁵⁶: conseguentemente il governo iraniano ha messo in atto svariati tentativi di trasformare la rete in un efficace strumento di sorveglianza online in grado di affiancare il sistema di censura dell'opposizione e di propaganda filo statale operante offline²⁵⁷. Il filtraggio delle attività su internet (ad esempio tramite il blocco dell'IP o delle keywords, la manomissione DNS o il blocco dell'URL attraverso i proxies) rientra tra le principali strategie di controllo a disposizione dello stato²⁵⁸. Già durante le proteste del 2009 l'apparato della sicurezza aveva adoperato delle avanzate tecnologie di spionaggio come la "deep package inspection" per monitorare e manipolare la comunicazione via email, ridurre la velocità di download di internet e bloccare l'accesso a siti e social media, arrivando addirittura a creare un'unità di cyber sicurezza preposta alla localizzazione degli attivisti antigovernativi, fino a concepire il già citato progetto della creazione di un'intera costellazione di applicazioni social sotto la vigilanza statale²⁵⁹. Prevedibilmente, le più grandi piattaforme di messaggistica istantanea sono entrate nel mirino delle autorità iraniane, che hanno provato - fallendo - ad eroderne il monopolio inducendo i loro utenti a migrare verso app con funzioni analoghe sviluppate a livello nazionale, come Soroush²⁶⁰. A tal proposito, un caso esemplare di come l'elusione del filtraggio di internet sia una pratica ampiamente diffusa nella società iraniana è quello di Telegram²⁶¹. Alcune sue funzionalità particolarmente adatte alla comunicazione politica, tra le quali può essere sicuramente annoverata la possibilità di distribuire grandi quantità di dati in gruppi privi di restrizioni sul numero di partecipanti, oltre

²⁵⁵ Cristina Bicchieri, "Norms in the Wild: How to Diagnose, Measure, and Change Social Norms", p.147.

²⁵⁶ Volker Wulf, Dave Randall, Konstantin Aal, Markus Rohde, "The Personal is the Political: Internet filtering and Counter Appropriation in the Islamic Republic of Iran", Computer Supported Cooperative Work, vol.31, 2022, pp.374,389.

²⁵⁷ Ivi, p.380.

²⁵⁸ Ibidem.

²⁵⁹ Ivi, p.382.

²⁶⁰ Ivi, p.383.

²⁶¹ Ivi, p.392.

all'oscuramento dei numeri di telefono (quindi delle identità) degli utenti, ne hanno incrementato a dismisura la popolarità tra i cittadini iraniani, al punto di preferirla anche quando è oggetto di blocchi e nonostante la contemporanea disponibilità di Whatsapp²⁶². Dopo che gli sviluppatori di Telegram avevano ceduto alle pressioni del governo iraniano affinché venissero bloccati i canali pornografici nel paese, si rifiutarono di fare lo stesso per quelli politici, potenziando di tutta risposta una funzione atta a facilitare l'utilizzo dei server proxy per accedere alla piattaforma²⁶³. Nonostante dalla vicenda di Telegram si possano evincere le pesanti ripercussioni che la progettazione top-down delle piattaforme può avere sull'efficacia delle azioni degli oppositori del regime (sia in positivo che in negativo, come nel caso della limitazione delle ricerche via hashtag o dei post censurati durante le proteste in quanto riconosciuti come "contenuti sensibili" dall'algoritmo)²⁶⁴, degno di nota è anche il livello di flessibilità di questi utenti "tech-savy", in grado di adattarsi di volta in volta alle diverse restrizioni che il governo cerca costantemente di imporre sulle loro comunicazioni, attraverso proxies e reti virtuali private (VPN). Le competenze da essi acquisite per salvaguardare la sfera dei propri interessi privati dalla sorveglianza del governo si sono rivelate utili anche sul piano politico; ne è un esempio illuminante il fatto che pratiche comuni come quelle del download di film e altri contenuti illegali - risultata particolarmente vantaggiosa nel corso delle proteste del 2009 -, dell'accesso a video pornografici, programmi e notiziari internazionali vietati come BBC o CNN e dell'utilizzo di siti web oggetto della censura governativa (ad esempio Facebook) a mo' di app di incontri, abbiano insegnato a vaste comunità di iraniani e iraniane l'uso di VPN e server proxy, oltre ad aver consolidato il già pervasivo possesso illegale della TV satellitare²⁶⁵. Quegli strumenti, ormai entrati a far parte del vissuto quotidiano di molti di loro, sono gli stessi che hanno permesso e sostenuto la loro mobilitazione nel corso di più ondate di proteste (compresa l'ultima), in particolar modo consentendogli di bypassare il sistema informativo del regime ed accrescendo simultaneamente la loro esposizione ad uno alternativo privo delle distorsioni della propaganda islamista - dunque più affidabile. Basti pensare che probabilmente senza di essi la narrazione veritiera delle circostanze della morte di Mahsa Amini - morta a causa dei severi danni cerebrali provocati dalle percosse ricevute²⁶⁶ e non, come dichiarò la polizia, a seguito di un arresto cardiaco dovuto a problemi di cuore di cui avrebbe già sofferto²⁶⁷ - non sarebbe mai stata diffusa su Twitter, dato che quest'ultimo era oggetto di un blocco dal 2009²⁶⁸, non avrebbe mai raggiunto e mobilitato un numero così elevato di persone in tutto il paese e, di conseguenza, originato le proteste stesse.

²⁶² Ivi, pp.392-393.

²⁶³ Ibidem.

²⁶⁴ Mina Rezaei, Patsy Eubanks Owens, "Young Humans Make Change, Young Users Click: Creating Youth-Centered Networked Social Movements", in *Supporting Social Movements through HCI and Design Research Workshop at CHI Conference on Human Factors in Computing Systems (CHI '23)*, Association for Computing Machinery, 2023, pp.2-3.

²⁶⁵ Volker Wulf et al., "The Personal is the Political: Internet filtering and Counter Appropriation in the Islamic Republic of Iran", pp.388-389,394-396.

²⁶⁶ Hossein Kermani, "#MahsaAmini: Iranian Twitter Activism in Times of Computational Propaganda", *Social Movements Studies*, 2023, p.3.

²⁶⁷ "I movimenti di protesta in Iran. Cronologia degli avvenimenti", Camera dei Deputati XIX Legislatura, Servizio Studi Dipartimento Affari Esteri, 2022, p.1.

²⁶⁸ Volker Wulf et al., "The Personal is the Political: Internet filtering and Counter Appropriation in the Islamic Republic of Iran", p.394.

Oltre ad aver rappresentato il principale veicolo dell'elusione della manipolazione mediatica del regime, i social hanno anche svolto un'importante funzione organizzativa durante le proteste, favorendo l'integrazione organica delle forme di attivismo online con quelle offline²⁶⁹ e agevolando considerevolmente la partecipazione al non-movimento²⁷⁰; quest'ultima espressione sta proprio ad indicare il carattere flessibile e decentralizzato della mobilitazione su internet, relativamente semplice da realizzare grazie all'assenza della necessità di raccogliere fondi e di creare una struttura gerarchica ben definita²⁷¹. La diffusione di video che ritraevano la violenza delle forze di polizia sui manifestanti poi non ha fatto altro che incrementare l'indignazione pubblica e il supporto di una platea di spettatori ormai su scala mondiale, riuscendo a prolungare la durata delle proteste per svariate settimane²⁷². Uno degli strumenti più popolari nel quadro di questa forma di attivismo è la condivisione degli hashtag, funzionalità comune a molte piattaforme e già impiegata durante le proteste del 2009 su Twitter con l'ormai noto #WhereIsMyVote e nel periodo Covid con #buyvaccine, usato per fare pressione sul governo affinché acquistasse vaccini efficaci²⁷³. La diffusione di hashtag connessi a foto o video emblematici (ad esempio di donne che camminano a capo scoperto in luoghi pubblici o di un assorbente incollato alla telecamera di un vagone della metro di Teheran per oscurarla)²⁷⁴, ha consentito a queste parole chiave di accrescere il proprio potere mediatico di aumentare significativamente la visibilità di alcuni temi e di connettere utenti con idee affini, facendo circolare più velocemente le informazioni²⁷⁵. Ovviamente le autorità iraniane hanno implementato una serie di contromisure per bilanciare e contrastare questo fenomeno, a cominciare dall'operato delle "cyber armies", gruppi di sostenitori del regime (Arzeshi) ufficialmente amministrati e finanziati dal governo, con il compito di manipolare l'opinione pubblica sui social media mettendo a tacere i dissidenti²⁷⁶. Tra le varie strategie messe in atto da questi utenti - o mediante bots²⁷⁷ - a tal fine, alcune delle più frequenti consistono nel condividere fake news e hashtags fuorvianti (ad esempio ingigantendo il numero di morti per spaventare i dissidenti o codificando degli hashtag apparentemente identici a quelli originali per rimpiazzarli), scaricare la responsabilità dei fallimenti dello stato dal leader supremo al governo eletto giustificando le politiche statali, reindirizzare i dibattiti in modo da far sembrare che sia tutto normale e schernire gli attivisti fomentando parallelamente i sentimenti religiosi di altri utenti in modo tale da spingerli al contrattacco²⁷⁸. Tuttavia, vista l'estensione capillare del movimento, queste azioni di propaganda

²⁶⁹ Mina Rezaei et al., "Young Humans Make Change, Young Users Click: Creating Youth-Centered Networked Social Movements", p.2.

²⁷⁰ Hamid Sajadi, "Iranian Women's Movement: Political Opportunities and New Forces", *Journal of International Women's Studies*, vol.25, no.2, 2023, pp.7-8.

²⁷¹ Ibidem.

²⁷² Ibidem.

²⁷³ Hossein Kermani, "#MahsaAmini: Iranian Twitter Activism in Times of Computational Propaganda", pp.2,5.

²⁷⁴ Ivi, pp.4-5.

²⁷⁵ Mina Rezaei et al., "Young Humans Make Change, Young Users Click: Creating Youth-Centered Networked Social Movements", p.3.

²⁷⁶ Hossein Kermani, "#MahsaAmini: Iranian Twitter Activism in Times of Computational Propaganda", p.3.

²⁷⁷ Mina Rezaei et al., "Young Humans Make Change, Young Users Click: Creating Youth-Centered Networked Social Movements", p.4.

²⁷⁸ Hossein Kermani, "#MahsaAmini: Iranian Twitter Activism in Times of Computational Propaganda", pp.7-8.

digitale sono risultate complessivamente fallimentari: la maggior parte dei messaggi manipolatori è stata infatti identificata e portata all'attenzione pubblica da più utenti, come ad esempio Hickas, un rapper iraniano che in un tweet si è rivolto all'intera piattaforma e al suo CEO denunciando la continua generazione di hashtag finti da parte della cyber army e dimostrando come l'attivismo digitale degli iraniani sia ormai passato oltre le tattiche computazionali del regime dalle quali ha nel tempo imparato a difendersi²⁷⁹.

Ancor più dell'impatto immediato dei social network sull'efficacia organizzativa delle proteste è interessante analizzare il cambiamento graduale ed evolutivo che l'esposizione quotidiana ad essi ha generato negli utenti iraniani, conducendoli alla ricostruzione completa del contenuto cognitivo e normativo intrinseco ai loro mondi sociali²⁸⁰, fino alla formazione di una nuova sfera pubblica in rete, dissociata rispetto a quella ufficiale²⁸¹. Questo tipo di processo lento, silenzioso e in apparenza scarsamente politico rappresenta in realtà una delle matrici più incisive delle trasformazioni sociali, come Cristina Bicchieri evidenzia nel descrivere il funzionamento del "bookkeeping model of social change"²⁸², che verrà analizzato dettagliatamente nella prossima sezione. L'autrice di *Norms in the Wild* riporta come esempi di questo meccanismo gli effetti positivi della trasmissione su larga scala di alcune soap opera televisive o radiofoniche in Ruanda, Brasile e Tanzania nell'intervenire su alcuni comportamenti sociali (afferenti la mancanza di fiducia e cooperazione lasciata dal trauma del genocidio nel primo paese, la necessità di introdurre figure femminili indipendenti e lavorativamente affermate nel secondo e l'assenza di pratiche in favore della pianificazione delle nascite e della salute riproduttiva nel terzo)²⁸³, facilitandone di volta in volta l'abbandono o l'adesione da parte degli spettatori. Tali forme di intrattenimento educativo hanno consentito a questi ultimi di venire in contatto con nuovi modelli comportamentali incarnati da personaggi con i quali potevano facilmente identificarsi ed empatizzare attraverso il forte coinvolgimento emotivo evocato dalle storie, stimolando così degli scambi di opinione nella realtà della loro vita quotidiana in grado di innescare la messa in discussione delle proprie aspettative empiriche e normative e in certi casi addirittura la modifica della propria condotta e del proprio stile di vita - in favore di quello rappresentato nelle fiction da essi preferite²⁸⁴. Nel caso dell'Iran, più che l'influenza di narrazioni cinematografiche progressiste - pur presenti ed autorevoli nel panorama culturale iraniano nonostante l'implacabile censura del regime, come dimostra l'opera di registe impegnate quali Tahmineh Milani e Rakhshan Bani-Etemad²⁸⁵ - è l'incontro virtuale con realtà alternative effettivamente esistenti come quella del mondo globalizzato o occidentale, vissuta in prima persona dagli esuli e in forma

²⁷⁹ Ivi, pp.8-9.

²⁸⁰ Albrecht Hofheinz, "Nextopia? Beyond Revolution 2.0", *Oriente Moderno*, vol.91, no.1, 2011, pp.33-35.

²⁸¹ Mina Rezaei et al., "Young Humans Make Change, Young Users Click: Creating Youth-Centered Networked Social Movements", pp.1-2.

²⁸² Cristina Bicchieri, "Norms in the Wild: How to Diagnose, Measure, and Change Social Norms", p.137.

²⁸³ Ivi, pp.147-150.

²⁸⁴ Ibidem.

²⁸⁵ Mino Derayeh, "Depiction of women in Iranian cinema, 1970s to present", *Women's Studies International Forum*, vol.33, 2010, pp.155-156.

mediata (attraverso i social network) dagli iraniani “tech-savy” rimasti in patria, ad aver prodotto uno spostamento nelle credenze di quest’ultimi.

“Manoto TV”, il popolare canale internazionale di intrattenimento in Farsi con sede a Londra gestito da iraniani in diaspora dal 2010, costituisce un modello paradigmatico delle modalità attraverso cui questo collegamento tra cultura locale (iraniana) e cultura globale (occidentalizzante) si realizza, causando una consistente alterazione nelle aspettative normative ed empiriche della sua audience - per la stragrande maggioranza residente in Iran - rispetto al proprio network di riferimento; nella fattispecie, quest’ultimo non coinciderebbe con lo spazio pubblico controllato dallo stato, bensì con il vissuto privato informale che le famiglie iraniane condividono con la comunità diasporica, pur potendone fare esperienza solo clandestinamente²⁸⁶. Oltre che per la messa in onda di svariati programmi anglosassoni tra cui film e serie tv con sottotitoli in Farsi, per la trasmissione di notiziari realizzati a partire da fonti iraniane alternative a quelle governative²⁸⁷ e per la produzione di documentari storici di qualità sull’epoca Pahlavi²⁸⁸, la rete multimediale in questione ha richiamato l’attenzione degli studiosi soprattutto per i suoi amati “lifestyle programs”, vale a dire programmi televisivi (spesso adattamenti di format globali) incentrati sulla rappresentazione dello stile di vita e in generale su tutti quegli aspetti che emergono esternamente da una certa cultura - in essi implicita e soggiacente -, come ad esempio le abitudini alimentari, l’abbigliamento o le forme di svago²⁸⁹. Tra di essi quello che ha riscosso il successo maggiore - con una media tra le 50 e le 100mila visualizzazioni per episodio caricato sul canale Youtube della Manoto TV²⁹⁰ - è certamente *Befarmaid Sham* (“please come to dinner”), una riproduzione del reality show di cucina inglese “Come Dine With Me” in cui quattro iraniani si invitano reciprocamente a cena contendendosi un premio in denaro che sarà vinto dal concorrente in grado di accogliere gli invitati nel modo migliore²⁹¹.

Ciò che permette a questa trasmissione di rientrare a pieno titolo nella categoria di contenuti mediali trasformativi indicata da Cristina Bicchieri è la sua capacità di fungere da specchio della società iraniana attraverso la rappresentazione autentica e sincera di pratiche diffusissime in patria ma messe in atto apertamente soltanto all’estero, infrangendo davanti alla telecamera svariati taboo altrimenti insormontabili e dando voce e visibilità a persone comuni spesso appartenenti a gruppi sociali marginalizzati dal regime, come

²⁸⁶ Elham Atashi, “Iranian Diaspora, Reality Television and Connecting to Homeland”, *Media and Communication*, vol.6, no.2, 2018, pp.182,185-186.

²⁸⁷ Volker Wulf et al., “The Personal is the Political: Internet filtering and Counter Appropriation in the Islamic Republic of Iran”, p.396.

²⁸⁸ Afshin Shahi, Ehsan Abdoh-Tabrizi, “Iran’s 2019-2020 Demonstrations: the Changing Dynamics of Political Protests in Iran”, *Asian Affairs*, vol.51, no.1, 2020, pp.20-21.

²⁸⁹ Seyed Mohamad Mahdizadeh Taleshi, Seyed Mohammad Reza Khoshrou, “Models of the Lifestyle Propounded by Persian-language Satellite Television Channels: A Case Study on Manoto TV and Gem TV”, Translated by AI program, *Journal of Media Studies*, vol.7, no.26, 2021, p.30.

²⁹⁰ James Marchant, “La rivoluzione in televisione: tv di stato e satellitare in Iran”, in *L’Iran degli ayatollah nell’era digitale*, Arab Media Report, no.6, 2015, p.88.

²⁹¹ Alireza Azeri Matin, “Constructing Iranianness: A Discourse Analysis of the Diasporic Reality Show *Befarmaeed Sham*”, European Alliance for Innovation, 2020, p.2.

donne e giovani²⁹². Difatti nel corso di ogni puntata, ospiti di sesso, età, etnia e classe misti interagiscono liberamente tra di loro, prendendo parte a discussioni su temi culturalmente sensibili come la religione, la sessualità, l'identità di genere, il matrimonio e il divorzio²⁹³ senza alcun tipo di filtro o barriera a limitare il contatto fisico informale²⁹⁴; di frequente accompagnano le portate con calici ricolmi di vino o altri alcolici (presenti anche nella sequenza animata della sigla), il cui consumo è punibile dalla legge iraniana nonostante l'uso generalizzato che se ne fa in privato²⁹⁵; se donne, scelgono autonomamente qualora indossare l'hijab - quasi sempre in modo "scorretto", cioè non stretto come l'ortodossia richiederebbe - o meno²⁹⁶. Partecipanti sia femminili che maschili sovvertono le aspettative culturali sui ruoli di genere, le prime facendo mostra della propria indipendenza economica e i secondi occupandosi assertivamente della cura dei figli e della preparazione in cucina: il tutto smaschera la vistosa artificialità delle norme morali imposte dal regime, offrendo agli spettatori la possibilità di una totale ridefinizione del costrutto delle proprie relazioni sociali attraverso la riappropriazione di pratiche autenticamente rappresentative della realtà ordinaria del paese²⁹⁷. Il contributo più significativo del programma è senza dubbio quello di riuscire ad innescare un processo partecipativo nel pubblico, incoraggiato dall'ostentata libertà di espressione di cui godono i partecipanti dello show nel dibattere sugli argomenti ivi trattati, per i quali non esisterebbe alcuno spazio sulle reti nazionali²⁹⁸: in questo modo, il collegamento tra iraniani in patria e iraniani in diaspora (rafforzato dal ripetuto riferimento al tema della nostalgia per la propria terra d'origine e alla volontà di sfruttare l'opportunità data dalla trasmissione per ripristinare i contatti con essa), consente a questi ultimi di esercitare una notevole influenza sui primi, di espandere il quadro di riferimento della loro sfera pubblica²⁹⁹ e di stimolare il discorso politico in una forma apparentemente apolitica in grado di garantire un'efficace diffusione di idee contro-egemoniche³⁰⁰. Programmi della tv satellitare come *Befarmaid Sham* producono un effetto concreto e non solo ipotetico sulle vite della loro audience; secondo diversi studi, le tendenze stilistiche (compreso il vestiario decisamente non austero delle donne), i modelli di consumo e in generale gli stili di vita occidentalizzanti assorbiti da Manoto TV come da altri network analoghi, impattano sul tessuto sociale iraniano in una miriade di modi, ad esempio promuovendo relazioni e incontri sessuali clandestini, svisando i ruoli delle casalinghe e al contempo esaltando l'impiego femminile, ritraendo contesti domestici carichi di tensione e in definitiva, facendo apparire i propri rapporti familiari, coniugali e genitoriali nel complesso meno desiderabili fino ad arrivare in certi casi alla loro disintegrazione³⁰¹. In generale, i fruitori di queste reti mediatiche percepiranno

²⁹² Elham Atashi, "Iranian Diaspora, Reality Television and Connecting to Homeland", pp.180,183-185.

²⁹³ Ivi, pp.184-185.

²⁹⁴ James Marchant, "La rivoluzione in televisione: tv di stato e satellitare in Iran", p.92.

²⁹⁵ Ivi, pp.89,92.

²⁹⁶ Ivi, pp.92-94.

²⁹⁷ Elham Atashi, "Iranian Diaspora, Reality Television and Connecting to Homeland", pp.184-185.

²⁹⁸ Ivi, p.185.

²⁹⁹ Ivi, pp.183-186.

³⁰⁰ Alireza Azeri Matin, "Constructing Iranianness: A Discourse Analysis of the Diasporic Reality Show *Befarmaeed Sham*", p.9.

³⁰¹ Seyed Mohamad Mahdizadeh Taleshi et al., "Models of the Lifestyle Propounded by Persian-language Satellite Television Channels: A Case Study on Manoto TV and Gem TV", pp.38-40.

un legame sempre più debole con la propria identità nazionale e religiosa nella sua versione più tradizionale e parallelamente una connessione sempre più forte con una narrazione identitaria alternativa frutto dell'interrelazione tra cultura globale e cultura locale³⁰².

Una caratteristica dei media internazionali - in particolare dei social network - che gli iraniani hanno saputo sfruttare a proprio vantaggio plasmando ulteriori spazi di discussione pubblica, è la possibilità di esprimere il proprio sé autentico proteggendo al contempo la propria posizione sociale e occupazionale mediante l'uso di espedienti per mantenere l'anonimato, come pseudonimi e immagini offuscate, senza la necessità di simulare un comportamento forzatamente ortodosso per non incorrere nella persecuzione del regime: il cyberspazio è in sostanza il luogo per eccellenza in cui quell'idea di "doppia vita" di cui si è parlato più volte si estrinseca nella maniera più potente³⁰³. Essendo la categoria di persone la cui individualità è più spesso oggetto di soppressione ed omologazione da parte dello stato iraniano in ogni sua forma estrinseca, le donne corrispondono anche al gruppo sociale che più ha beneficiato di questo particolare aspetto dei social, come dimostra il loro livello comparativamente maggiore di attività online³⁰⁴. Una ricerca etnografica del 2016 ha analizzato un caso esemplificativo di queste pratiche emancipatorie in rete - e del loro rapporto con i comportamenti sociali offline - vale a dire l'ormai nota pagina Facebook *My Stealthy Freedom* ("La Mia Libertà Clandestina"), fondata nel 2014 da una giornalista iraniana in diaspora residente in Regno Unito, Masih Alinejad, con lo scopo di mettere a disposizione delle donne in patria soggette all'obbligo del velo uno spazio dove postare foto di sé stesse senza l'hijab scattate in luoghi pubblici³⁰⁵.



306

³⁰² Ibidem.

³⁰³ Volker Wulf et al., "The Personal is the Political: Internet filtering and Counter Appropriation in the Islamic Republic of Iran", p.389.

³⁰⁴ Gi Yeon Koo, "To be Myself and have My Stealthy Freedom: The Iranian Women's Engagement with Social Media", *Revista de estudios internacionales mediterráneos*, no.21, 2016, p.142.

³⁰⁵ Ivi, pp.146-147,154.

³⁰⁶ "My Stealthy Freedom ایران در آزادی یواشکی زنان در ایران", Facebook, <https://www.facebook.com/StealthyFreedom/>.

Col passare del tempo sempre più donne hanno cominciato a frequentare la pagina, mentre gli scatti pubblicati divenivano via via più audaci: dal posare furtivamente in luoghi semi deserti, mettendosi di profilo o di spalle in modo tale da non rischiare di svelare la propria identità, molte utenti sono arrivate addirittura a mostrarsi con il volto completamente scoperto mentre camminano per strada reggendo i loro veli in mano o lasciandoli cadere sul collo, spesso accompagnando le foto con brevi frasi in cui prendono posizione sulla questione dell'hijab obbligatorio e condividono le proprie esperienze al riguardo³⁰⁷. Lo scopo stesso della pagina si è espanso oltre quello per cui era nata inizialmente, toccando negli anni svariati temi legati alla discriminazione di genere in Iran, come le restrizioni sull'accesso agli stadi e sul canto in luoghi pubblici, il divieto di viaggiare senza il consenso del marito o la fatwa lanciata dal leader Khamenei nel 2016 che proibiva alle donne di andare in bicicletta, fino a trasformare *My Stealthy Freedom* in un vero e proprio baluardo online dell'invocazione al rispetto dei diritti umani fondamentali, in grado di portare il dibattito sulla questione femminile in Iran all'attenzione globale³⁰⁸. Il reale successo di questa piattaforma tuttavia non sta tanto nel coinvolgimento internazionale - che non è sempre riuscita ad ottenere a dire il vero, vista la difficoltà di influenzare i numerosissimi fattori da cui esso dipende - bensì nell'aver dato inizio a una lunga serie di violazioni, clandestine, ma quotidiane e deliberate, delle norme sull'hijab obbligatorio in patria, incoraggiando ed accrescendo i casi di inosservanza³⁰⁹. Per avere un'idea della concretezza del fenomeno basta osservare i dati della polizia stradale iraniana relativi ad un periodo di otto mesi nel 2015, durante il quale tra le decine di migliaia di auto fermate per dei controlli, quarantamila erano guidate da donne che indossavano inadeguatamente o non indossavano affatto l'hijab, di solito dirette verso feste o altri momenti di aggregazione sociale³¹⁰. *My Stealthy Freedom* ha offerto alle donne iraniane una finestra attraverso cui poter osservare da vicino e quindi venire a conoscenza in tempo reale degli atti di trasgressione condivisi giorno dopo giorno dalle loro omologhe, contribuendo in questo modo ad alterare le loro aspettative empiriche. Non è la percezione della possibilità (purtroppo sempre presente) di venire arrestate o di subire qualche tipo di sanzione ad essere svanita, piuttosto è la consapevolezza che le proprie infrazioni non siano più vani casi isolati, ma al contrario punti di un'estesa rete di donne accomunate dalle stesse istanze e ugualmente disposte a concretizzare la propria resistenza attraverso queste pratiche routinarie di ribellione, ad essersi amplificata. In parole semplici, avere la certezza che una gran quantità di persone stia deviando dalla norma aumenta sensibilmente la probabilità del suo abbandono³¹¹.

³⁰⁷ Gi Yeon Koo, "To be Myself and have My Stealthy Freedom: The Iranian Women's Engagement with Social Media", pp.146-147.

³⁰⁸ Ivi, pp.143,149,154.

³⁰⁹ Ivi, pp.150,154.

³¹⁰ Ivi, pp.152-153.

³¹¹ Cristina Bicchieri, "Norms in the Wild: How to Diagnose, Measure, and Change Social Norms", p.186.

b. Modelli di cambiamento

Affinché un comportamento cambi realmente, devono cambiare gli schemi cognitivi che gli attori sociali utilizzano come chiavi di lettura per conoscere e interpretare la realtà circostante scegliendo ogni volta il canovaccio più adatto da seguire per adeguare la propria condotta ad una data situazione³¹². Cristina Bicchieri ha identificato tre modelli diversi attraverso cui la modifica di questi schemi può avvenire: *bookkeeping*, *conversion* e *subtyping* model³¹³. A questo punto della trattazione occorre stabilire quale dei tre riesca a spiegare meglio l'alterazione delle strutture della conoscenza afferenti la concezione dei ruoli di genere negli iraniani e, di conseguenza, delle loro aspettative circa il comportamento femminile.

Ad un primo sguardo, l'andamento delle proteste in Iran sembrerebbe condurre l'analisi in direzione del *conversion model*: stando a quest'ultimo, l'osservazione di pochi significativi esempi di atteggiamenti altamente devianti rispetto allo schema originale, basterebbe a scatenare una sua improvvisa e spettacolare rivisitazione collettiva in un arco temporale limitato³¹⁴. Questo modello presuppone che chi si fa carico della deviazione presenti dei tratti di assoluta ordinarietà e conformità allo schema precedente, in modo tale che il suo comportamento non possa essere ridotto ad una mera anomalia agli occhi degli altri attori sociali - come invece accade nel *subtyping model* - e che pertanto essi possano riconoscersi nel suo autore e possibilmente mettere in pratica le sue azioni a loro volta³¹⁵. Mahsa Amini rientrava sotto molteplici aspetti in questa categoria di individui; conduceva un'esistenza normale, gestendo un negozio di abbigliamento in cui vendeva sia hijab che colorate t-shirt all'occidentale per occupare il proprio tempo in attesa di essere ammessa alla facoltà di biologia dell'università di Urmia, nell'Iran nordoccidentale; come molti giovani iraniani, aveva intenzione di trasferirsi all'estero dopo aver terminato gli studi universitari; i suoi familiari, con i quali aveva un rapporto pressoché idilliaco, la descrivono come una ragazza studiosa, tranquilla e un po' timida, ma anche gioiosa e appassionata di canto³¹⁶. È interessante notare quanto questi ultimi enfatizzassero particolarmente la sua rispettabilità sotto il profilo religioso e la sua scrupolosa - ma non bigotta - osservanza delle regole del regime sul vestiario delle donne, ad esempio raccontando di come lei stessa avesse istruito una sua zia emigrata in Norvegia su come avrebbe dovuto indossare il velo in maniera abbastanza appropriata da non subire i controlli della polizia morale durante la sua vacanza estiva in Iran³¹⁷. Il quadro completo di questi elementi ha reso il suo arresto e la sua morte talmente incomprensibili e dolorosi agli occhi della popolazione iraniana da infiammare in essa un repentino moto di disobbedienza e spregio per quelle stesse norme che ne erano state la

³¹² Ivi, pp.131-133.

³¹³ Ivi, pp.136-139.

³¹⁴ Ivi, pp.137-138.

³¹⁵ Ibidem.

³¹⁶ Dialika Neufeld, "An Iranian Icon: Who Was Jina Mahsa Amini?", Spiegel International, 2022, <https://www.spiegel.de/international/world/an-iranian-icon-who-was-jina-mahsa-amini-a-f6399d1e-589f-436e-8408-3c44861ba035>.

³¹⁷ Ibidem.

causa: persino celebrità del mondo dell'arte, dello sport e del cinema iraniani si sono mostrate a capo scoperto per la prima volta, compiendo in pubblico un gesto da sempre accuratamente evitato al fine di non mettere a repentaglio le proprie vite e carriere³¹⁸.

Il paradigma interpretativo ideale per comprendere i cambiamenti avvenuti nella società iraniana sul lungo periodo sarebbe in realtà quello del *bookkeeping model*. In base ad esso, il mutamento avviene soltanto a seguito di un'esposizione prolungata e costante al maggior numero possibile di informazioni in contrasto con lo schema, quindi molto lentamente³¹⁹. Quest'estrema gradualità nell'assimilazione dei comportamenti alternativi che il modello comporta ne fa il più efficiente dei tre, ma anche il più impegnativo da concretizzare³²⁰. A ben guardare, tutti i dati riportati finora in merito all'apporto dei media internazionali nella dinamica del cambiamento in Iran - e non solo - vi convergono: attraverso anni di immersione giornaliera nelle pagine social o nelle reti televisive illegali di cui si è fatta menzione nei paragrafi precedenti, le abitudini sociali più lontane dagli standard di perfezione islamica del regime sono silenziosamente riuscite a migrare dal mondo virtuale di internet al mondo reale, penetrando le vite di molti iraniani in maniera irreversibile. Tale è il radicamento di alcune pratiche nella società iraniana da spingere le autorità stesse a preferire una politica di tolleranza alla lotta aperta nei confronti di quelle più normalizzate durante i periodi meno politicamente tesi, come accade proprio per la fruizione di contenuti online proibiti o per il possesso di antenne satellitari³²¹. Anche all'interno di alcuni nuclei familiari il livello di pressione esercitato dai genitori - ormai privi di fede negli ideali della Repubblica Islamica - sui figli affinché si conformino alle imposizioni dello stato è incomparabilmente esiguo rispetto alle aspettative sempre più scollate dalla società civile dell'élite religiosa, generando così un contesto educativo domestico del tutto estraneo a quello ufficiale³²². La "doppia vita" di cui le donne iraniane continuano a fare esperienza non esisterebbe nemmeno se esse non avessero osservato ogni giorno, anno dopo anno, le loro connazionali riconquistare la propria libertà di autodeterminarsi, che sia all'estero o in patria, legalmente o illegalmente, di nascosto o in pubblico, pacificamente o protestando. Le nuove generazioni faticano sempre di più a comprendere ed accettare la linea di demarcazione che spezza le loro esistenze in due, aspirando ad estendere lo stile di vita da loro adottato nel privato ad ogni altro aspetto della propria realtà, senza chiedere, come avevano fatto i loro predecessori, il permesso di far valere i propri diritti, ma al contrario sbandierando al sistema politico il fatto compiuto³²³. In questo senso, la straordinarietà dell'ultimo moto di proteste e in particolare dell'impulso che la trasgressione di massa delle norme sull'hijab ha ricevuto mentre erano in atto, non sarebbe nient'altro che il prodotto dell'ordinarietà di tutte le trasgressioni quotidiane di quelle stesse norme dispiegate in decenni di mutazioni culturali: ciò dimostra che per quanto

³¹⁸ Hamid Sajadi, "Iranian Women's Movement: Political Opportunities and New Forces", pp.6-7.

³¹⁹ Cristina Bicchieri, "Norms in the Wild: How to Diagnose, Measure, and Change Social Norms", pp.136-137.

³²⁰ Ivi, p.206.

³²¹ Volker Wulf et al., "The Personal is the Political: Internet filtering and Counter Appropriation in the Islamic Republic of Iran", pp.396,402.

³²² Hamid Sajadi, "Iranian Women's Movement: Political Opportunities and New Forces", p.9.

³²³ Ibidem.

l'inescavo degli avvenimenti successivi alla morte di Mahsa Amini possa essere efficacemente illustrato tramite il *conversion model*, a spiegare le radici profonde alla base di queste trasformazioni sociali in apparenza fulminee può essere soltanto il *bookkeeping model*.

Storicamente esiste un caso analogo a quello iraniano per quanto riguarda la compresenza di elementi assimilabili a entrambi i modelli di cambiamento: la Primavera Araba. Nonostante gli epiloghi diversi dei due fenomeni - tra le cui motivazioni si può sicuramente annoverare il divario abissale tra la preparazione e la motivazione delle forze di polizia degli stati attraversati dai moti di protesta nel 2010/2011 e quella dell'apparato repressivo iraniano, di gran lunga più efficiente, ben organizzato e deciso a sopprimere la rivolta³²⁴ - vi sono interessanti similitudini utili a comprendere il processo in virtù del quale un nuovo sistema di valori conforme ai diritti umani possa aver soppiantato a poco a poco quello vecchio, diffondendosi a macchia d'olio all'interno della popolazione giovanile iraniana.

La prima e la più lapalissiana di queste corrispondenze consiste nel ruolo di spicco svolto da internet e dai social media sia prima che durante entrambe le ondate di proteste. Come in Iran, lo scoppio della Primavera Araba è stato preceduto da una lunga fase di preparazione in cui l'accesso quotidiano al web globalizzato ha dato forma alla sfera pubblica e alle identità collettive dei suoi protagonisti, dotandoli di uno spazio virtuale dove poter esprimere liberamente la propria insoddisfazione nei confronti delle condizioni disastrose delle economie dei rispettivi paesi³²⁵ e del necessario senso di emancipazione autopercepita per mettere individualmente in discussione il concetto di autorità, soprattutto quella religiosa³²⁶. La rete ha altresì rappresentato una piattaforma di mobilitazione e coordinamento estremamente efficace per le attività politiche decentralizzate dei manifestanti, consentendogli allo stesso tempo di diffondere le immagini della protesta - specie della violenza di stato - ad un pubblico internazionale, oltre ad essere l'unica fonte di informazioni alternativa ai canali governativi da loro ritenuta affidabile³²⁷. La risposta delle autorità arabe alla lotta politica online è stata piuttosto affine a quella iraniana: limitare il servizio mobile e l'accesso a internet, far picchiare a morte dei blogger dissidenti dalla polizia e pagare degli utenti affinché utilizzassero account falsi per scrivere messaggi a supporto dell'esercito, non sono stati tuttavia metodi sufficienti a scoraggiare la partecipazione dei cittadini³²⁸. Al contrario, proprio come i giovani iraniani, i manifestanti arabi hanno reagito alle interdizioni con rafforzata determinazione, accedendo ai contenuti bloccati e alle reti di informazione satellitari tramite VPN e proxies e, laddove ciò non fosse possibile, continuando per le strade la ribellione che era iniziata online³²⁹. Anche le donne arabe, in misura comparabile alle donne iraniane, hanno trovato nei social network

³²⁴ Julie Harrelson-Stephens, Rhonda L. Callaway, "You Say You Want a Revolution: the Arab Spring, Norm Diffusion, and the Human Rights Regime", *Human Rights Review*, vol.15, no.4, 2014, p.420.

³²⁵ Jelisaveta Blagojević, Radenko Šćekić, "The Arab Spring a decade on: information and communication technologies as a mass mobilization tool", *Kybernetes: The International Journal of Systems & Cybernetics*, vol.51, no.9, 2021, pp.2837,2842.

³²⁶ Albrecht Hofheinz, "Nextopia? Beyond Revolution 2.0", pp.32-35.

³²⁷ Jelisaveta Blagojević, Radenko Šćekić, "The Arab Spring a decade on: information and communication technologies as a mass mobilization tool", pp.2834,2837,2842.

³²⁸ Ivi, pp.2843-2845.

³²⁹ Ibidem.

un'opportunità per introdurre la questione dei propri diritti nel dibattito pubblico uscendo dalla marginalizzazione; specialmente in Egitto, esse si sono dimostrate agenti attivi del cambiamento sociale, discutendo sulle piattaforme dei fallimenti dello stato alla pari con le proprie controparti maschili³³⁰ e contestando apertamente gli stereotipi, i codici morali obsoleti e i taboos delle società musulmane come mai prima di allora era stato possibile³³¹.

Ancor più rilevante della somiglianza nei mezzi utilizzati è il fatto che le due ondate di cambiamento abbiano seguito un iter quasi simmetrico, essendo accomunate da analoghi fattori scatenanti di lungo, medio e breve termine. La scintilla della Primavera Araba è stato il lutto per la morte di un cittadino - Mohamed Bouazizi - che esattamente come Mahsa Amini incarnava gran parte dei motivi della sofferenza e successivamente della protesta della popolazione tunisina, convogliando la mancanza di speranze nel futuro e il senso di frustrazione di quest'ultima nell'atto disperato di darsi fuoco³³². Anche nei paesi arabi una generazione demograficamente numerosa ma marginalizzata di giovani tech-savy, istruiti e ciononostante disoccupati, è stata l'avanguardia della rivoluzione³³³, mentre la schiera dei manifestanti di piazza Tahrir era composta da cittadini normali, di certo non infiammati da alcuna sconvolgente ideologia³³⁴, ma semplicemente alla ricerca di standard di vita migliori e del rispetto dei diritti umani³³⁵: tramite questi picchi di disobbedienza civile messi in atto da attori sociali del tutto ordinari, è dunque possibile riconoscere la struttura del *conversion model*³³⁶. Allo stesso modo, l'improvviso slancio rivoluzionario della Primavera Araba non avrebbe potuto verificarsi senza essere preceduto da un lungo processo di trasformazioni socio-culturali³³⁷ ed economiche all'interno di tutti gli stati colpiti, che ha portato alla diffusione di credenze, pratiche e infine autentiche norme sociali alternative nelle loro popolazioni³³⁸. Il progressivo sgretolarsi dei contratti sociali che avevano tenuto in piedi per anni i governi clientelari di quei paesi, dovuto all'esaurimento delle risorse necessarie a garantire servizi sociali e bassi livelli di tassazione ai cittadini in cambio dell'accettazione del potere repressivo dei rispettivi regimi, ha cambiato radicalmente le loro aspettative collettive nei confronti dei propri stati³³⁹. Implicita e contemporanea a questo processo è l'assimilazione da parte delle popolazioni arabe del linguaggio, dei valori condivisi e delle norme

³³⁰ Julie Harrelson-Stephens, Rhonda L. Callaway, "You Say You Want a Revolution: the Arab Spring, Norm Diffusion, and the Human Rights Regime", p.424.

³³¹ Ahmed Al-Rawi, "Framing the online women's movements in the Arab world", *Information, Communication & Society*, vol.17, no.9, 2014, pp.1147-1148.

³³² Europe Direct Emilia-Romagna, "La storia di Mohamed Bouazizi", 2011, <https://www.assemblea.emr.it/europedirect/pace-e-diritti/premi-sakharov/testi-sakharov-2011/la-storia-di-mohamed-bouazizi>.

³³³ Julie Harrelson-Stephens, Rhonda L. Callaway, "You Say You Want a Revolution: the Arab Spring, Norm Diffusion, and the Human Rights Regime", pp.420-422.

³³⁴ Cristina Bicchieri, "Norms in the Wild: How to Diagnose, Measure, and Change Social Norms", p.138.

³³⁵ Julie Harrelson-Stephens, Rhonda L. Callaway, "You Say You Want a Revolution: the Arab Spring, Norm Diffusion, and the Human Rights Regime", pp.420-421,426-427.

³³⁶ Cristina Bicchieri, "Norms in the Wild: How to Diagnose, Measure, and Change Social Norms", p.138.

³³⁷ Francesca Comunello, Giuseppe Anzera, "Will the revolution be tweeted? A conceptual framework for understanding the social media and the Arab Spring", *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol.23, no.4, 2012, p.454.

³³⁸ Julie Harrelson-Stephens, Rhonda L. Callaway, "You Say You Want a Revolution: the Arab Spring, Norm Diffusion, and the Human Rights Regime", p.416.

³³⁹ Ivi, pp.420-423,426-428.

relative ai diritti umani, non più percepiti come un'espressione dell'imperialismo occidentale - soprattutto statunitense - antitetica e ostile all'identità islamica, bensì accettati e in seguito pretesi dai propri governanti in quanto standard universale di preservazione dell'esistenza individuale nel suo valore intrinseco³⁴⁰. I social media hanno agito da veicolo del graduale aggiornamento delle credenze normative e delle aspettative dei cittadini arabi, alimentando l'accumulazione del malessere collettivo fino alla sua definitiva esplosione nelle proteste; a quel punto, la trasmissione in tempo reale dei comportamenti eversivi dei manifestanti ne ha sostenuto l'azione, motivando nuovi attori sociali a mettere allo scoperto le loro reali convinzioni sul proprio governo e a partecipare a loro volta³⁴¹. Da questa dinamica si evince come anche durante la Primavera Araba il cambiamento lento e progressivo del *bookkeeping model* sia stato la premessa di quello discontinuo e rapido del *conversion model*.

c. Conclusione

I cambiamenti sociali sono fenomeni complessi che richiedono un elevato livello di coordinazione, non sempre facilmente ottenibile dai loro attori; se le credenze normative possono cambiare in modo costante e graduale, solidificandosi nelle menti di quest'ultimi, al contrario i comportamenti tendono a mutare più spesso durante intervalli di tempo circoscritti in cui si riesce a raggiungere un'adeguata coordinazione³⁴². Per questo motivo si assiste di frequente a periodi di declino nell'abbandono delle vecchie norme successivi a questi picchi improvvisi, dove anche chi prima aveva trasgredito ritorna momentaneamente alle vecchie abitudini, in un laborioso susseguirsi di balzi in avanti e passi indietro, finché i nuovi comportamenti non entrano definitivamente a far parte del quotidiano della maggioranza³⁴³. L'esempio delle Primavere Arabe spiega anche questo processo: l'idea che le tracce lasciate da più di cinquant'anni di autoritarismo potessero essere cancellate in pochi giorni di manifestazioni di piazza, culminando nell'instaurazione di regimi democratici in tutto il Medio Oriente, svanì miseramente già all'inizio del 2012, quando iniziarono a diffondersi le prime avvisaglie dell'ascesa di partiti islamisti e in seguito dell'avvento di regimi autoritari più integralisti dei precedenti³⁴⁴. Allo stesso tempo, la repressione di Assad o Al-Sisi non è stata e non sarà in grado di fermare le trasformazioni demografiche, socioeconomiche e tecnologiche decennali che hanno innescato quelle proteste, poiché sono state proprio quelle mutazioni a rendere insostenibili i precedenti modelli di stato e di società e a renderne urgente una completa ristrutturazione, come dimostrano i più recenti moti del 2019 in

³⁴⁰ Ivi, pp.415-416,425-426.

³⁴¹ Cristina Bicchieri, "Norms in the Wild: How to Diagnose, Measure, and Change Social Norms", pp.187-188.

³⁴² Ivi, pp.193-194.

³⁴³ Ibidem.

³⁴⁴ Eugenio Dacrema, "Primavera Araba Reloaded? Ecco perché il vecchio Medio Oriente non tornerà più", ISPI, settembre 2019, <https://www.ispionline.it/it/pubblicazione/primavera-araba-reloaded-ecco-perche-il-vecchio-medio-oriente-non-tornera-piu-23995>.

Algeria, Sudan, Giordania ed Egitto e la destituzione dei presidenti dei primi due paesi (Bouteflika e Al-Bashir) ad essi conseguente³⁴⁵.

Lo stesso destino sembra investire anche la protesta iraniana. Dalla fine di novembre fino ai primi mesi del 2023, in almeno 52 scuole in 16 province del paese - tra cui più di una scuola elementare -, soprattutto nella città di Qom, si sono verificati avvelenamenti di massa tramite gas tossici ai danni delle studentesse, verosimilmente prese di mira per aver appoggiato la protesta; la risposta del regime a questi attacchi deliberati è stata talmente ambigua da far pensare che li stesse tollerando o addirittura incoraggiando, cosicché gli attivisti hanno organizzato nuove manifestazioni a Teheransar, periferia ovest della capitale, nel marzo scorso³⁴⁶. A luglio la polizia morale, la cui presenza si era alquanto affievolita a seguito delle proteste, ha fatto ritorno per le strade delle città iraniane³⁴⁷, supportata dal nuovo programma di sorveglianza interna entrato in vigore il 15 aprile 2023, che farà uso di videocamere stradali e di tecnologie di riconoscimento facciale importate dalla Cina per identificare i volti e le targhe delle auto delle donne che violano la legge sull'hijab³⁴⁸. Nonostante il recupero del controllo da parte del regime - reso possibile dall'estrema violenza della repressione - e il contemporaneo rafforzamento del proprio apparato di vigilanza, le istanze alla base del non-movimento Woman Life Freedom rimangono attive e pronte a uscire dalla latenza con impeto paragonabile - se non maggiore - a quello dell'ultima ondata, vista la persistenza delle enormi difficoltà dell'economia iraniana e delle continue violazioni dei diritti umani³⁴⁹. I nuovi mezzi di imposizione dell'hijab sono stati perlopiù ignorati da molte donne, le quali, non scoraggiate dalla maggiore sorveglianza, hanno continuato a camminare senza velo in strada postando poi i video sui social³⁵⁰; numerosi attivisti stanno già pianificando di sovvertire le tecnologie introdotte inondandole di falsi positivi, ad esempio inducendo il sistema a scambiare uomini che indossano parrucche per donne che stanno violando la norma, obiettivo tuttavia molto più difficile da raggiungere con i più sofisticati sistemi di riconoscimento facciale³⁵¹; nei mesi estivi del 2023 hanno avuto luogo altre proteste di carattere economico da parte dei pensionati iraniani, particolarmente afflitti dall'inflazione cronica che colpisce i beni di prima necessità³⁵². Perfino le ultime mosse del governo, benché non abbiano mai lasciato adito ad alcun segnale di apertura che non fosse strumentale a placare i manifestanti, sembrano suggerire che esso riconosca il danno reputazionale arrecatogli dalla brutalità delle sue forze di polizia e che per questo motivo stia cercando di implementare dei metodi di enforcement delle norme morali

³⁴⁵ Ibidem.

³⁴⁶ ISPI, "Iran: all'ultimo respiro", marzo 2023, <https://www.ispionline.it/it/pubblicazione/iran-allultimo-respiro-119613>.

³⁴⁷ VOA news, "Iran's Morality Police Return to the Streets", July 16, 2023, <https://www.voanews.com/a/iran-s-morality-police-return-to-the-streets-/7182936.html#:~:text=Iranian%20authorities%20Sunday%20announced%20the,Mahsa%20Amini%20in%20police%20custody.>

³⁴⁸ Michael Lipin, "Iran's New Hijab Surveillance System Met with Internal Defiance, Derision", VOA news, April 23, 2023, <https://www.voanews.com/a/iran-s-new-hijab-surveillance-system-met-with-internal-defiance-derision-/7062443.html>.

³⁴⁹ Jacopo Scita, "Iran: verso nuovi equilibri interni e regionali", ISPI, luglio 2023, <https://www.ispionline.it/it/pubblicazione/iran-verso-nuovi-equilibri-interni-e-regionali-135082>.

³⁵⁰ Michael Lipin, "Iran's New Hijab Surveillance System Met with Internal Defiance, Derision".

³⁵¹ Ibidem.

³⁵² Jacopo Scita, "Iran: verso nuovi equilibri interni e regionali".

più privati e scalabili rispetto alla violenza e all'incarcerazione: tra questi rientrano i messaggi di avvertimento che arriveranno sui cellulari delle donne colte in flagrante, il possibile sequestro delle loro auto, le sanzioni pecuniarie e così via aumentando in severità se i deterrenti si riveleranno inefficaci³⁵³.

In sintesi, il segno lasciato da questa ondata di proteste non verrà cancellato facilmente dalle menti degli iraniani. Dal Green Movement fino ad oggi le manifestazioni pubbliche di dissenso nei confronti del regime sono avvenute a distanza sempre più ravvicinata e con un'intensità ogni volta maggiore, dimostrando come il cambiamento sociale profondo, radicale e irreversibile che è in atto da anni nella società iraniana stia pian piano venendo a galla e sia sempre più difficile da sopprimere. Woman, Life, Freedom non è né il punto di partenza né quello di arrivo di questo processo; piuttosto rappresenta uno di quei picchi improvvisi di coordinazione, illustrati da Cristina Bicchieri, che hanno luogo nel corso del più ampio iter del cambiamento sociale e che precedono quindi l'abbandono delle vecchie norme - quelle islamiche e integraliste che comprendono l'obbligatorietà dell'hijab - e l'adozione delle nuove - il regime dei diritti umani - da parte di un'intera popolazione. Purtroppo, la crescente centralità in politica dell'apparato militare, con a capo il Corpo delle Guardie della Rivoluzione Islamica³⁵⁴, la radicalizzazione del conflitto tra stato e società civile e la condizione degenerativa dell'economia iraniana, fanno presagire che il costo futuro del completamento di questa trasformazione potrebbe essere il sangue di altri ragazzi e di altre ragazze innocenti, disposte a dare la vita pur di non indossare un velo.

³⁵³ Michael Lipin, "Iran's New Hijab Surveillance System Met with Internal Defiance, Derision".

³⁵⁴ Jacopo Scita, "Iran: verso nuovi equilibri interni e regionali?".

FONTI

“I movimenti di protesta in Iran. Cronologia degli avvenimenti”, Camera dei Deputati XIX Legislatura, Servizio Studi Dipartimento Affari Esteri, dicembre 2022.

30mq, “Iran: la minoranza etnica del Baluchistan e i diritti umani dimenticati all’ombra della One Belt One Road in Pakistan”, giugno 2020. <https://30mq.wordpress.com/2020/06/29/iran-la-minoranza-etnica-del-baluchistan-e-i-diritti-umani-dimenticati-allombra-della-one-belt-one-road-in-pakistan/>.

Abdolmohammadi, Pejman, “Iran: From a Domestic Crisis to a New Renaissance?”, ISPI, gennaio 2023. <https://www.ispionline.it/it/pubblicazione/iran-domestic-crisis-new-renaissance-37163>.

Abdolmohammadi, Pejman, “The Revival of Nationalism and Secularism in Modern Iran”, LSE Middle East Centre Paper Series, no.11 (2015): 1-24.

Abdolmohammadi, Pejman, Lucia Goracci, Chiara Lovotti, Farian Sabahi, “Iran: la rivolta delle donne”, filmato il 7 marzo 2023 presso Palazzo Clerici, Milano, ISPI, video, 27:26, <https://www.ispionline.it/it/pubblicazione/iran-la-rivolta-delle-donne-119671>.

Ahmadi, Fereshteh, “Islamic Feminism in Iran: Feminism in a New Islamic Context”, *Journal of Feminist Studies in Religion* 22, no.2 (2006): 33-53.

Al-Rawi, Ahmed, “Framing the online women's movements in the Arab world”, *Information, Communication & Society* 17, no.9 (2014): 1147-1161. DOI:10.1080/1369118X.2014.889190.

Al-Sayed al-Sayyad, Mohammed e Ruba Al-Blawi, “The Hijab and Politics in Iran”, *Rasanah International Institute for Iranian Studies* (2020): 1-24.

Arabestani, Mehrdad, “Foreword: The unacknowledged religious minorities in Iran — A concise conceptual map”, in *Ethnic Religious Minorities in Iran*, edito da S. Behnaz Hosseini, Palgrave Macmillan (2023): v-xi. DOI:10.1007/978-981-19-1633-5.

Aryan, Simurgh, Homa Aryan e J. Alex Halderman, “Internet Censorship in Iran: A First Look”, *IEEE Symposium on Foundations of Computational Intelligence* (2013): 1-8.

Atashi, Elham, “Iranian Diaspora, Reality Television and Connecting to Homeland”, *Media and Communication* 6, no.2 (2018): 179-187. DOI:10.17645/mac.v6i2.1293.

Azadi, Pooya, Matin Mirramezani e Mohsen B. Mesgaran, “Migration and Brain Drain from Iran”, Working Paper 9, Stanford Iran 2040 Project, Stanford University (2020): 1-30.

Azeri Matin, Alireza, “Constructing Iranianness: A Discourse Analysis of the Diasporic Reality Show *Befarmaeed Sham*”, European Alliance for Innovation, 2020. DOI:10.4108/eai.8-9-2020.2301330.

- Bayat, Asef, “Is Iran on the Verge of Another Revolution?”, *Journal of Democracy* 34, no.2, (2023): 19-31. DOI:10.1353/jod.2023.0019.
- Bayat, Asef, “Muslim Youth and the Claim of Youthfulness”, in *Being Young and Muslim*, edito da Linda Herrera, Asef Bayat, 27-47, Oxford University Press, 2010.
- Berger, Miriam e Sanam Mahoozi, “How a viral song became the unofficial anthem of Iran’s protests”, *The Washington Post*, ottobre 2022. <https://www.washingtonpost.com/world/2022/10/04/iran-protests-song-shervin-hajipour-arrested/>.
- Bertelli, Michele e Benedetta Oberti, “6 grafici per capire le proteste in Iran”, ISPI, marzo 2023. <https://www.ispionline.it/it/pubblicazione/5-grafici-capire-le-proteste-iran-36790>.
- Bicchieri, Cristina, “Norms in the Wild: How to Diagnose, Measure, and Change Social Norms”, Oxford University Press, 2017.
- Blagojević, Jelisaveta e Radenko Šćekić, “The Arab Spring a decade on: information and communication technologies as a mass mobilization tool”, *Kybernetes: The International Journal of Systems & Cybernetics* 51, no.9 (2021): 2833-2851. DOI:10.1108/K-03-2021-0240.
- Bozorgmehr, Mehdi, “Diaspora in the postrevolutionary period”, *Encyclopaedia Iranica*, novembre 2011. <https://www.iranicaonline.org/articles/diaspora#pt8>.
- CBS News, “Iran executes 3 men for waging "war against God" during protests over Mahsa Amini's death”, maggio 2023, <https://www.cbsnews.com/news/iran-executes-3-protests-mahsa-amini-death/#:~:text=World,Iran%20executes%203%20men%20for%20waging%20%22war%20against%20God%22%20during,protests%20over%20Mahsa%20Amini's%20death>.
- Central Intelligence Agency, “Iran.”, *The World Factbook*, marzo 2023. <https://www.cia.gov/the-world-factbook/countries/iran/#people-and-society>.
- Cohen, Jared, “Iran’s Young Opposition: Youth in Post-Revolutionary Iran”, *The SAIS Review of International Affairs* 26, no.2 (2006): 3-16. DOI:10.1353/sais.2006.0031.
- Comunello, Francesca e Giuseppe Anzera, “Will the revolution be tweeted? A conceptual framework for understanding the social media and the Arab Spring”, *Islam and Christian–Muslim Relations* 23, no.4, (2012): 453-470. DOI:10.1080/09596410.2012.712435.
- Dabiri, Arastoo, “Woman, Life, Freedom: A Movement in Progress in Iran”, *Dignity: A Journal of Analysis of Exploitation and Violence* 8, no.1 (2023): 1-7. DOI:10.23860/dignity.2023.08.01.05.

- Dacrema, Eugenio, “Primavera Araba Reloaded? Ecco perché il vecchio Medio Oriente non tornerà più”, ISPI, settembre 2019. <https://www.ispionline.it/it/pubblicazione/primavera-araba-reloaded-ecco-perche-il-vecchio-medio-oriente-non-tornera-piu-23995>.
- Derayeh, Minoo, “Depiction of women in Iranian cinema, 1970s to present”, *Women’s Studies International Forum* 33 (2010): 151-158. DOI:10.1016/j.wsif.2009.12.010.
- Eftekhari, Roza, “Zanan: Trials and Successes of a Feminist Magazine in Iran”, in *Middle Eastern Women on the Move*, 15-22, Woodrow Wilson Centre for Scholars, 2003.
- Elling, Rasmus Christian e Alam Saleh, “Ethnic Minorities and the Politics of Identity in Iran”, *Iranian Studies* 49, no.1 (2015): 159-171. DOI:10.1080/00210862.2016.1118949.
- Europe Direct Emilia-Romagna, “La storia di Mohamed Bouazizi”, 2011, <https://www.assemblea.emr.it/europedirect/pace-e-diritti/premi-sakaharov/testi-sakharov-2011/la-storia-di-mohamed-bouazizi>.
- European Institute for Gender Equality, “Intersectionality”, 2023. <https://eige.europa.eu/thesaurus/terms/1263>.
- Facebook, “My Stealthy Freedom ایران در زنان یواشکی”, luglio 2023, <https://www.facebook.com/StealthyFreedom/>.
- Fathollah-Nejad, Ali, “The Islamic Republic of Iran Four Decades On: The 2017/18 Protests Amid a Triple Crisis”, *Brookings Doha Center*, no.28 (2020): 1-61.
- Filin, Nikita, “The Green Movement in Iran: 2009-2010”, in *Handbook of Revolutions in the 21st Century: The New Waves of Revolutions, and the Causes and Effects of Disruptive Political Change*, edito da Jack A. Goldstone, Leonid Grinin, Andrey Korotayev, Springer (2022): 571-592. DOI:10.1007/978-3-030-86468-2_22.
- Genius, “Shervin Hajipour - Baraye Lyrics”, 2023. <https://genius.com/Shervin-hajipour-baraye-lyrics>.
- Ghaffari, Rassa, “L'accesso femminile all'istruzione superiore in Iran. Cambiamenti strutturali e ruolo della path dependency”, *IL POLITICO* 80, no.2/3 (2015): 337-352. DOI:10.1400/243234.
- Golkar, Saeid, “Politics of Piety: The Basij and Moral Control of Iranian Society”, *The Journal of the Middle East and Africa* 2, no.2 (2011): 207-219. DOI:10.1080/21520844.2011.619257.
- Hamzehei, Pegah, “Iranian Women’s Experience of Mandatory Hijab: A Case Study of a Campaign on Facebook”, Stockholm University, 2014.

Harrelson-Stephens, Julie e Rhonda L. Callaway, “You Say You Want a Revolution: the Arab Spring, Norm Diffusion, and the Human Rights Regime”, *Human Rights Review* 15, no.4 (2014): 413-431. DOI:10.1007/s12142-014-0315-5.

Hashemzadegan Alireza e Ali Gholami, “Internet Censorship in Iran: An Inside Look”, *Journal of Cyberspace Studies* 6, no.2 (2022): 183-204. DOI:10.22059/JCSS.2022.349715.1080.

Hofheinz, Albrecht, “Nextopia? Beyond Revolution 2.0”, *Oriente Moderno* 91, no.1 (2011): 23-39. DOI:10.1163/22138617-09101005.

Homa, Ava, “Unveiling through Voice: Writing as Resistance by Iranian Women”, Heinrich-Böll-Stiftung, marzo 2021. <https://www.boell.de/en/2021/03/16/unveiling-through-voice-writing-resistance-iranian-women>.

ISPI, “Iran: all’ultimo respiro”, marzo 2023. <https://www.ispionline.it/it/pubblicazione/iran-allultimo-respiro-119613>.

Kermani, Hossein, “#MahsaAmini: Iranian Twitter Activism in Times of Computational Propaganda”, *Social Movements Studies* (2023): 1-11. DOI:10.1080/14742837.2023.2180354.

Khatam, Azam, “Mahsa Amini’s killing, state violence, and moral policing in Iran”, *Human Geography* (2023): 1-8. DOI: 10.1177/19427786231159357.

Khezri, Nashmin, Mehdi Rezaei e Mozafarl Aram, “Injustice, Uselessness, and Illness: A Qualitative Study of Unemployed Graduates’ Lives in Iran”, *Education and Urban Society* 52, no.1, (2020): 70-91. DOI:10.1177/0013124519856678.

Kohan, Mehr-Afarin, “Politics of the body in the ‘woman, life, freedom’ movement in Iran: A commentary”, *Psychotherapy and Politics International* 20, no.4, (2022): 1-8. DOI:10.24135/ppi.v20i4.06.

Koo, Gi Yeon, “To be Myself and have My Stealthy Freedom: The Iranian Women’s Engagement with Social Media”, *Revista de estudios internacionales mediterráneos*, no.21 (2016): 141-157. DOI:10.15366/reim2016.21.011.

Kozhanov, Nikolay, “Sanctions and the Socio-Economic Roots of Iran’s Domestic Instability (2010–2020)”, in *New Wave of Revolutions in the MENA Region: A Comparative Perspective*, edito da Leonid Issaev and Andrey Korotayev, Springer (2022): 219-242. DOI:10.1007/978-3-031-15135-4.

Kurzman, Charles, “A Feminist Generation in Iran?”, *Iranian Studies* 41, no.3 (2008): 297-321. DOI:10.1080/00210860801981260.

Lipin, Michael, “Iran’s New Hijab Surveillance System Met with Internal Defiance, Derision”, VOA news, April 23, 2023. <https://www.voanews.com/a/iran-s-new-hijab-surveillance-system-met-with-internal-defiance-derision-/7062443.html>.

- Mahdavi, Pardis, “Passionate Uprisings: Young People, Sexuality and Politics in Post-Revolutionary Iran”, *Culture, Health & Sexuality* 9, no.5 (2007): 445-457. DOI:10.1080/13691050601170378.
- Mahdizadeh Taleshi, Seyed Mohamad e Seyed Mohammad Reza Khoshrou, “Models of the Lifestyle Propounded by Persian-language Satellite Television Channels: A Case Study on Manoto TV and Gem TV”, Translated by AI program, *Journal of Media Studies* 7, no.26 (2021): 29-68. DOI:10.22054/nms.2021.63143.1265.
- Marchant, James, “La rivoluzione in televisione: tv di stato e satellitare in Iran”, in *L'Iran degli ayatollah nell'era digitale*, edito da Reset S.r.l., 79-112, Arab Media Report, no.6, 2015.
- Mehrabi, Tara, “Woman, Life, Freedom: On Protests in Iran and Why It Is a Feminist Movement”, *Kvinder, Køn & Forskning*, no.2 (2022): 114-121. DOI:10.7146/kkf.v34i1.134480.
- Mehran, Golnar, “The female educational experience in Iran: a paradox of tradition and modernity”, in *Middle Eastern Women on the Move*, 69-73, Woodrow Wilson Centre for Scholars, 2003.
- Mir-Hosseini, Ziba, “Hijab and Choice: Between Politics and Theology” in *Innovations in Islam: Traditions and Contributions*, edito da Mehran Kamrava, 190-212, Berkeley: University of California Press, 2011.
- Neufeld, Dialika, “An Iranian Icon: Who Was Jina Mahsa Amini?”, *Spiegel International*, dicembre 2022. <https://www.spiegel.de/international/world/an-iranian-icon-who-was-jina-mahsa-amini-a-f6399d1e-589f-436e-8408-3c44861ba035>.
- PopulationPyramid.net, “Piramide della Popolazione Mondiale dal 1950 al 2100”, 2022. <https://www.populationpyramid.net/it/iran/2022/>.
- Rezaei, Mina e Patsy Eubanks Owens, “Young Humans Make Change, Young Users Click: Creating Youth-Centered Networked Social Movements”, in *Supporting Social Movements through HCI and Design Research Workshop at CHI Conference on Human Factors in Computing Systems (CHI '23)*, Association for Computing Machinery (2023): 1-6. DOI:10.48550/arXiv.2303.07541.
- Rouhi, Mahsa, “Woman, Life, Freedom in Iran”, *Survival* 64 no. 6, (2022): 189-196. DOI:10.1080/00396338.2022.2150441.
- Sadeghi-Boroujerdi, Eskandar, “Iran’s uprisings for ‘Women, Life, Freedom’: Over-determination, crisis, and the lineages of revolt”, *Politics* (2023): 1-35. DOI:10.1177/02633957231159351.
- Sajadi, Hamid, “Iranian Women’s Movement: Political Opportunities and New Forces”, *Journal of International Women's Studies* 25, no.2 (2023): 1-13.

San, Serdar, Mehmet Fatih Bastug, e Harun Basli, “Crisis management in authoritarian regimes: A comparative study of COVID-19 responses in Turkey and Iran”, *Global Public Health* 16, no.4 (2021): 485-501. DOI:10.1080/17441692.2020.1867880.

Shahi, Afshin e Ehsan Abdoh-Tabrizi, “Iran’s 2019-2020 Demonstrations: the Changing Dynamics of Political Protests in Iran”, *Asian Affairs* 51, no.1 (2020): 1-41. DOI:10.1080/03068374.2020.1712889.

Tohidi, Nayereh, “Ethnicity and religious minority politics in Iran”, in *Contemporary Iran: Economy, Society, Politics*, edito da Ali Gheissari, Oxford University Press (2009): 299-323. DOI:10.1093/acprof:oso/9780195378481.003.0010.

Tohidi, Nayereh, “Iran”, in *Women’s Rights in the Middle East and North Africa: Progress Amid Resistance*, edito da Sanja Kelly e Julia Breslin, Freedom House (2010): 1-36.

Tohidi, Nayereh, “Islamic Feminism: Perils and Promises”, in *Middle Eastern Women on the Move*, 135-146, Woodrow Wilson Centre for Scholars, 2003.

Tohidi, Nayereh, “The Global-Local Intersection of Feminism in Muslim Societies: The Cases of Iran and Azerbaijan”, *Social Research* 69, no.3 (2002): 851-887. DOI:10.1353/sor.2002.0040.

Tohidi, Nayereh, “Women’s Rights and Feminist Movements in Iran”, *Sur - International Journal on Human Rights* 13, no.24 (2016): 75-89.

Torbati, Atlas, “Iranian Zoomers, A Generation of Bravery, Hope and Invincibility”, *Discover Society: New Series* 3, no.1 (2023): 1-7. DOI:10.51428/dsoc.2023.01.0004.

Uygur, Hakki, “Iran in the Wake of Mahsa Amini’s Death”, *Insight Turkey* 24, no.4 (2022): 11-22. DOI:10.25253/99.2022244.1.

Virk, Moazzam Nawaz, Asif Ali, Muhammad Zahid Zaheer Iqbal e Imran Hayat, “Exonerating Islam: Mahsa Amini’s Death, Biopolitics and Islamic Feminism in Iran”, *Journal of Xi’an Shiyu University, Natural Science Edition* 18 (2022).

VOA news, “Iran’s Morality Police Return to the Streets”, July 16, 2023. <https://www.voanews.com/a/iran-s-morality-police-return-to-the-streets-/7182936.html#:~:text=Iranian%20authorities%20Sunday%20announced%20the,Mahsa%20Amini%20in%20police%20custody>.

Wulf, Volker, Dave Randall, Konstantin Aal e Markus Rohde, “The Personal is the Political: Internet filtering and Counter Appropriation in the Islamic Republic of Iran”, *Computer Supported Cooperative Work* 31 (2022): 373-409. DOI:10.1007/s10606-022-09426-7.

Zandi, Jiyan, “Why It’s Vital to Center Kurdish Voices in the ‘Woman, Life, Freedom’ Movement”, Time, novembre 2022. <https://time.com/6236067/mahsa-amini-jina-iran-kurdish-identity/>.

SUMMARY

The size, duration, outreach and unprecedentedly intense woman engagement of Iran's 2022-2023's uprisings, originated from the brutal state killing of the 22-year-old Kurdish girl Mahsa Amini, made them an exceptional social phenomenon throughout the whole turbulent history of the country's protests. Its origins are obviously distant, rooted inside the deep social changes that the Iranian population has been going through since the 1979 Khomeinist Revolution. This dissertation aims at understanding and interpreting the latest events as well as their hallmarks in the light of these more subtle and progressive transformations, which were investigated through the theoretical framework of professor Cristina Bicchieri's "Norms in the Wild: How to Diagnose, Measure and Change Social Norms". The demonstrations' core issue, namely mandatory hijab, was taken as the starting point of the analysis in order to determine if the act of wearing the veil implies normative and empirical expectations, thus, whether it can be acknowledged as a social norm. More than a mere religious garment, the hijab has been the battlefield of multiple political battles since Iran's encounter with the Western powers in the nineteenth century. From the Shah Reza Pahlavi's 1936 ban on veiling designed to modernise the country, to the Islamic Republic's 1983 hijab imposition aiming to re-islamise it, women have alternately put the veil on or took it off their heads in a constant effort to defend their personal freedom of choice from their governors' radicalised policies. This ideological clash between tradition and modernity, which globalisation processes have further exacerbated, shaped Iranians' identities, hence accounting for the pivotal role of the hijab question in orienting their contemporary political agenda and acting as a major indicator of societal change.

According to Bicchieri, a social norm is defined as a rule of conduct which individuals conform to as long as they are convinced that the majority of people whom they take into account when choosing how to behave (reference network), both complies with it (empirical expectations) and thinks that everyone should do likewise (normative expectations). Social norms are usually enforced with positive or negative sanctions, whose intensity is related to the relevance of those norms for the community itself. They can be internalised by individuals if their moral beliefs end up matching social standards, thereby gaining additional motivations to follow the rules, but what ultimately determines compliance comes from the perception of others' behaviours and ideas. Since 1983, when the hijab was made compulsory by law for all Iranian women from the age of nine, the female population has repeatedly undergone strong and effective negative sanctions on behalf of the government in order to enforce Islamic codes of conduct and attire. The volunteer militia "Basij-e Mostaz'afin", alongside other organisations and police forces established by the regime for the same purpose, has undertaken the task of ensuring compliance. Its members patrol the streets of the main Iranian cities from minivans, where they forcibly lead those women wearing the veil inappropriately according to the Sharia law (bad-hijabi) for instance by loosening it so that some hair strands leak out. The consequences of their arrest are quite arbitrary, ranging from financial penalties to temporary detention or, much more frequently,

consisting of violent forms of punishment such as lashes and beating, those which ultimately caused Mahsa Amini's death. Over the years, this concrete threat formed solid empirical expectations within the Iranians, testified by the "double life" that most of them have decided to live: the fear of compromising their own education, career, freedom or even life if they didn't outwardly display the demeanour of a perfect Muslim, confined most transgressive acts to the private realm, especially across the youth population.

Family, school and media environments actively take part in spreading the perfect Muslim woman ideal by teaching girls to hide their bodies from men's glance in order to prevent them from sinning. Wearing the hijab is loaded with moral and religious significance, since the honour of all male family members and even the nation's own one is made dependent on it, meaning that those "impure" women who disregard their Islamic duties hand themselves over western hedonism and become traitors to the state. Veiling is also a necessary precondition for finding employment, being admitted to university and, shortly, participating in the civic and social life of the country. Filled with shame for their femininity and feeling alienated from their individuality, women internalise the dress code norms to different extents, sometimes experiencing a true sense of guilt for unveiling even after having moved abroad, far away from their reference network. The latter has then incisively contributed to the creation of normative expectations - besides the empirical ones - under which Iranian women believe that most people surrounding them endorse mandatory hijab. Therefore, wearing a headscarf is a social norm.

Nevertheless, not all Iranians value this norm in the same way or, in other words, they have varying degrees of sensitivity to veiling. Norm sensitivity is the amount of importance given by social actors to what a social norm stands for, thus, the more an individual is sensitive to a given norm, the less social expectations and sanctions will be decisive in motivating his/her compliance, and vice versa. The impressive number and frequency of norm violations observed within some social groups in Iran suggests low average levels of norm sensitivity. Naturally, young people are the first and foremost of these groups, having given birth to an entire underground world of cultural, social and sexual interactions through their daily illegal practices. They experience a "double life" more than anyone, breaking the regime's taboos by secretly having premarital sex, organising parties, consuming drugs or alcohol, purchasing western products on the black market and, of course, unveiling whenever sheltered from moral police's inspections. Considering that 53,3% of the population is less than 35 years old, a significant portion of Iranian citizens hardly feel morally constrained by the hijab obligation or by other impositions of religious nature and consequently abides by them only when threatened with negative sanctions and under the influence of normative and empirical expectations.

Mahsa Amini's death has catalysed the dissatisfaction of diverse and apparently distant social and ethnic groups, whose shared experiences of oppression and suffering were able to gather them in a single "non-movement". Its participants' identities were investigated through the lens of intersectionality in order to understand how their different socioeconomic, ethnic, age and gender perspectives overlapped during the

protests, and consequently, how the growing mass engagement produced by this alignment of interests could threaten the regime's stability.

Years of inefficient and ideologically driven public policies, directed at securing the state's control over the supply, production, import and export chain of the main consumer goods, deprived the Iranian economy of market competitiveness, making it unattractive for private enterprise and foreign investments. The government's everlasting welfare policies, essential for buying the lower classes' consensus, drained most financial assets, while US sanctions had an enduring negative impact on oil exports and industry modernisation. For these reasons, the deep structural reforms of which the country was in desperate need did not take place. Trump's 2018 withdrawal from the Joint Comprehensive Plan of Action and Biden's current wavering attitude in resuming negotiations due to Iran's support to Russia in the Ukraine war, were met with the population's bitter disillusionment. The effects of Covid-19 pandemic further worsened the economic situation and exposed the government's inability to protect its citizens from existential threats, since authorities regularly covered up cases and deaths numbers to avoid social unrest. Despite a slight GDP growth under the presidency of Hassan Rouhani, no considerable improvement was observed in the living condition of the population, still troubled by reduced purchasing power, a widening gap between rich and poor, currency depreciation, high corruption rates and youth unemployment. The latter phenomenon is particularly relevant, given the country's demographic structure and the huge amount of funds invested by it in the education system over decades. The dramatic rise in average years of schooling and scientific output of Iranian researchers has not resulted indeed in an equivalent innovation and productivity boost but rather in a massive brain drain. This is explained by a number of reasons, above all, the serious lack of job opportunities that fit students' academic degrees and the inability of the job market to absorb this supply of skilled workers. In 2021, youth unemployment rate was 27,2%, of which 24% were men and 41,7% were women, the most affected. As a result, the aspirations of an increasingly educated, though unemployed, female population collide with the government's usual biopolitical measures, ever more ineffective in tackling the country's social problems.

Waves of riots in Iran often originate in the country's outlying regions, and the latest one is no exception, for Mahsa Amini's hometown Saqqez, where the protests first sparked, is located in Persian Kurdistan. The ethnic and religious minorities of Iran, whose native languages are spoken by more than half of the whole Iranian population, have been systematically discriminated against since the Pahlavi era, although three of their main religions were granted official recognition within the Iranian Constitution. In particular, border provinces disproportionately suffer from the consequences of economic stagnation and man-made ecological crises, compared with other predominantly Persian regions. The centre-periphery divide is widened by the underdevelopment of public infrastructures and social services combined with the higher unemployment rates and lower income levels that characterise these areas. Minorities also face linguistic and cultural marginalisation, as names of non-persian and non-islamic origin - like Mahsa Amini's Kurdish name "Jina" - cannot be legally registered, while the assimilationist hijab policy forces even non Shiite and non-muslim

women to wear the veil. Public authorities view their country's vast ethnic diversity as a threat to national security and territorial integrity, thus exploiting the risk of separatist claims to justify the disproportionate deployment of military personnel meant to stifle popular discontent in the most disadvantaged regions. This discriminatory approach led to a progressive increase in ethnic groups' political awareness and mobilisation and radicalised their grievances, enabling even traditionally mutually hostile groups to cooperate against the government, as some Turkish communities did during the protests by joining forces with Kurds.

Aside from being a conspicuous demographic affected by chronic unemployment, the younger generation is also the bearer of several socio-cultural trends, among which nationalism, secularism and exposure to international social media are the main ones. Young people have shown a renewed interest for the history of Pre-islamic Persia and Zoroastrian philosophy, along with the propensity to reinterpret Persian tradition in the light of patriotism and in competition with the Shia Islamic heritage. During the uprisings this tendency was embodied in the symbols used by demonstrators, such as the pre-revolutionary flag with the rising sun and the lion. Moreover, the regime's extreme politicisation of Islam instilled a sense of disenchantment with religion in young people, unintentionally laying the basis for the spread of secularism via the globalised internet. Nevertheless, young Iranians managed to preserve their spirituality from the violence of forced islamisation by reinventing religiosity through a creative reinterpretation of Shiite mournful rituals. Finally, access to the global web offered them a means to define "youth" and express its needs by comparison with their peers from abroad as well as a critical non-state source of information. Younger generations' intensive digital engagement has prompted the authorities to enact a zero-tolerance policy meant to contain it, of which their attempt to introduce "halal" internet is an example. Although the regime constantly strived to transform Iranian children straight into devout adult martyrs, its own urbanisation and schooling policies have acted in the opposite direction, causing the emergence of "youth" as a social category, which young Iranians firmly reclaim. The outcome is a deep generation gap that disrupts all forms of dialogue between Iran's leaders and their people.

What really differentiated this protest from previous ones is women's prominence, as its official slogan "Woman, Life, Freedom" recalls. For the first time in Iran's history a women-related issue conveyed the demands of all other oppressed groups in a single movement. Iranian women's political awareness actually has a long story, once again originating from the regime's policies. Ironically, sex segregation at school persuaded even the most conservative and pious families to rely on public education for providing their female children with formal schooling, which helped to consistently reduce the educational gender gap. Despite some legal restrictions and the uneven distribution of university facilities, Iranian women eventually outperformed men in tertiary education, making up 63,47% of the student population in 2006 and often undertaking non-traditional degrees such as medicine or engineering. The resulting generation of educated and publicly present women saw an increase in its economic prospects, which prompted some of them to behave in a more "feminist" way, for example by postponing marriage to pursue self-fulfilment or having fewer children. Feminism in Iran has always been the victim of the country's ambivalent relationship with western

modernisation, by which religious authorities could easily blame Iranian feminists for being allied with US imperialism in undermining the moral fabric of Iranian society through the importation of an anti-islamic ideology. In order to take off this negative label, Iranian activists resorted to Islamic Feminism, whose core assumption is that some elements in the Islamic religion are situational (“arazi”) since they derive from the historical and geographical context of Prophet Muhammad and not from Allah’s Word, therefore they cannot be applied today. These include the parts of the Quran concerning women issues, which the religious élite exploits to legitimise women’s oppression. By regaining possession over the interpretation of holy scriptures, Islamic feminists seek to reconcile their religious identities with their strong desire for emancipation.

The protest’s slogans encompass the frustration of all the aforementioned social groups, united by a shared everyday condition of deprivation, violence and self-censorship which women experience more than anyone. Therefore, they are at the heart of the demonstrators’ claims, starting with the movement’s own name which was inspired by Kurdish female fighters of the YPJ. Mottos were completely devoid of any religious and ideological reference, since the reasons that drove people to take to the streets were beyond the traditional dialectic between the purity of Islamism and the corruptive potential of the West, but instead they were based on the concrete collective demand for respect of basic human rights. Compared to the Green Movement, whose most popular slogan “Where is my vote” still implied some confidence in the possibility of renovating the state system by legal means, Woman, Life, Freedom demonstrates the magnitude of the Iranian state’s delegitimization crisis, by which all previous hope in reformism was definitely lost. Among the movement’s symbols, the cutting of women’s hair has become the most iconic one. This multifaceted gesture has always been a way through which girls have fought the state’s objectification and sexualisation of their bodies, disguising themselves as males to regain their freedom of movement while growing up, as well as an ancient funerary practice which emphasised the mournful nature of the initial phase of the protests. The grief over Mahsa Amini’s death then expanded to all other victims of the regime, from those due to its ethnic and political violence, to those caused by poverty or Covid-19.

Bicchieri defines trendsetters as those social actors who start a new trend before anyone else. By doing this, they facilitate coordination of behavioural change on a broader level. They are characterised by low norm-sensitivity and low risk perception or alternatively low risk-sensitivity. Of these last two, the subjective belief that the risks related to norm deviation are limited varies depending on the circumstances, while the personal inclination to ignore those risks despite being aware of them is rather a stable disposition of certain individuals. In addition, trendsetters usually are very autonomous in decision-making and have a high level of perceived self-efficacy. The spread of bad-hijabi cases, along with the growing number of women who publicly refuse the headscarf imposition like Vida Movahed and the girls who imitated her in Enqelab street, indicates the presence of trendsetters within some Iranian social groups. Notably, the generation of young Iranians at the head of the movement possesses all the features of an avant-garde. On top of being extremely poorly sensitive to the hijab social norm, as previously discussed, young Iranians are also quite insensitive to the risk of violent

repression, considering the high children's death rate in the government crackdown. Such audacity stems from their shared perception of living in a failed state with nothing left to lose, which the rigged election of the ultra-conservative Ebrahim Raisi as president of the Islamic Republic and the further deterioration of Iran's international standing due to its supply of weapons to Russia, even reinforced. Some typical qualities of the youth age like energy, flexibility, education, relative freedom from family responsibilities and dreams of a better future, enhance their autonomy and reduce their risk sensitivity, making them perfect trendsetters.

The alternative global media universe to which the Iranian young generation was exposed, significantly contributed to their political mobilisation and to the formation of their cultural background. The impressively high rates of average internet usage within the Iranian population have driven the government to implement various instruments, such as internet filtering and deep package inspection, aimed at expanding online censorship, surveillance and propaganda. Nonetheless, Iranian people's attempt to preserve their private lives from the state's intrusion has provided them with some key computer skills such as using VPNs and proxy servers. Such practices, which Iranians commonly enact for private purposes like downloading illegal films and pornographic content or watching international news and programmes, ended up having a political role, since they enabled people to bypass the regime's flawed information system and its regular blockings of social media. These have played a crucial organisational role during the uprisings by eliminating two classic needs of political movements, which is a hierarchical structure and fundraising, therefore promoting broad participation throughout the country through a flexible and decentralised form of mobilisation. The dissemination of videos and related hashtags portraying police violence against the protesters, inflamed global public opinion, increased the visibility of some issues and connected like-minded users, ultimately extending the protests' duration for weeks. The authorities have resorted to "cyber armies" as a countermeasure, charging these groups of pro-government users to share fake news and misleading hashtags with the goal of scaring dissidents and manipulating social media. However, this initiative was overall unsuccessful, since users generally identified and isolated most manipulative attempts.

Iranian users' daily encounter with the virtual reality of the globalised world, which they share with the diasporic community but unlike its members, only secretly experience, caused a gradual shift in their beliefs and sometimes even in their own conduct. An example of such phenomenon is the effect of the popular London-based entertainment channel run by diaspora Iranians, Manoto TV, on its persian-speaking audience based in homeland. One of its most successful programmes, *Befarmaid Sham*, inspired by the English cooking reality show "Come Dine With Me", had the merit of functioning as a mirror of Iranian society through its sincere portrayal of domestically widespread practices that are overtly performed only abroad. Drinking alcoholic beverages, wearing the headscarf improperly or not wearing it at all and discussing sensitive issues like religion, sexuality or divorce with nonchalant physical contact, are among those taboo habits. The show triggers a participatory process which strengthens the link between Iranians at home and the diaspora, stimulating political discourse on the inauthenticity of the regime's moral dictates through an apparently

apolitical medium. Viewers of media networks like Manoto TV internalise the alternative behavioural models, consumption patterns and gender roles displayed in their programmes and eventually redefine their identities as the interplay between an international and westernised culture and the local one.

Cyberspace is where Iranians mostly live their “double lives”. Women in particular have taken advantage of the anonymity that social media offer to express their individuality without risking to compromise their social and occupational standing or having to simulate an orthodox behaviour in order to escape the regime’s persecution. For instance, the renowned Facebook page *My Stealthy Freedom*, founded in 2014 by Iranian journalist Masih Alinejad, gave women at home a virtual space where they could post pictures of themselves unveiling in public places and comments where they take a stance on the issue of optional hijab. This online platform fostered a long series of clandestine, though deliberate, episodes of norm-violation, since women could use it to be informed in real time of each other’s transgressions and consequently know that they were part of a network rather than isolated rebels.

In order that behavioural change occurs, the cognitive scripts and schemata that social actors use to interpret reality and adjust their conduct accordingly, also have to change. Bicchieri identified three models through which this process can take place: bookkeeping, conversion and subtyping. Judging from the protests’ dynamics, the second model appears to be the most suitable for explaining the alteration in Iranians’ structures of knowledge pertaining gender roles and consequently their expectations on female behaviour. According to the conversion model, the observation of a few but highly deviant behaviours would be sufficient to spark a sudden and dramatic collective revisiting of the original schema. The non-complying ones ought to possess some ordinary and schema-consistent traits so that their behaviour cannot be traced back to an anomaly, thus enabling others to identify with the transgressor and emulate him/her. Mahsa Amini was this sort of individual, since she was a quiet but cheerful young student who was generally prone to respect Islamic dress code. For these reasons, her unbelievable and painful fate filled Iranians with contempt for the social norm that caused it and motivated them to disobey.

Yet, the ideal interpretative paradigm to understand social changes within Iranian society from a long-term perspective is the bookkeeping model. According to it, change happens only if preceded by a prolonged exposure to the maximum amount of schema-discrepant information, therefore alternative behaviour shall be assimilated slowly and gradually. As mentioned above, years of daily diving in social media pages or in illegal television channels have facilitated the silent penetration of alternative social customs in the lives of many Iranians, to the point that authorities occasionally prefer a policy of tolerance to openly fighting the most deeply rooted ones. While the educational context in households is increasingly distant from the unrealistic requirements of the religious élite, young women have trouble accepting the border that splits their existences in two, after having observed thousands of them reclaiming their right to self-determination by routinely breaking the norm. Therefore, the extraordinariness of the peak in norm-violation during the protests is nothing but the sum of all ordinary transgressions within decades of societal and cultural changes. In this respect, Iran’s

2023 uprisings have some similarities to the Arab Spring. As the social contracts of the Arab countries crumbled, their educated, tech-savvy but still unemployed youth gradually changed collective expectations of the states they lived in. After having stopped conceiving human rights norms as antithetical to Islamic identity or even as an expression of Western imperialism, Arab populations gradually absorbed them and finally demanded their respect from their rulers. Social media accelerated the update of Arab citizens' normative beliefs and fueled their unease until its explosive release in the wave of protests. Again, the slow and steady transformations which the bookkeeping model implies, were the precondition of the abrupt change inherent to the conversion model.

The Arab Spring street demonstrations could not easily erase fifty years of authoritarian rule, as the subsequent rise of Islamist parties and later of new despotic regimes has shown. At the same time, the Assad or Al-Sisi crackdowns could and will not stop the demographic, socio-economic and technological changing processes that ignited those uprisings, because it was those very transformations that made the previous state models unbearable, urging for their renovation. While new normative beliefs crystallise in the minds of social actors over time, mass behavioural change happens during limited time frames where a sufficient level of coordination between them is reached. Therefore, peaks in coordination are usually followed by periods where transgressors temporarily return to their old ways, in a succession of steps forward and steps back, until the new habits definitely become part of the majority's everyday life.

The past few months' developments seem to match this path, since the regime's response to the protests managed to slow down the peak in coordinated norm-abandonment. Mass poisoning to the detriment of schoolgirls, the renewed presence of morality police in the streets and the new domestic surveillance program consisting of facial recognition systems, testify that the government is finally regaining control over public spaces. Nevertheless, women have continued to publicly unveil, activists have started to plan how to circumvent new technologies and pensioners have initiated new protests because of chronic inflation. From the Green Movement to this day, public expressions of dissent against the regime have taken place at increasingly close intervals and with a greater intensity each time. The issues underlying Woman, Life, Freedom persist, ready to come out again as violently as last time, if not more. In short, the deep and irreversible social change which Iranian society has been undergoing for years is slowly coming to the surface and is much harder to suppress now. This wave of protests was neither the starting point nor the culmination of this process, but rather one of those spikes in coordination preceding the hijab norm abandonment and the simultaneous endorsement of the basic human rights regime by the majority of the population. Unfortunately, given the ever-growing political relevance of the military apparatus, the future cost of this transformation might be the bloodshed of other innocent young people who are willing to die rather than being forced to wear a veil.