

École doctorale de l'EHESS

Discipline : En Histoire et Civilisation

En cotutelle avec

“Scuola di Dottorato in Innovazioni e Conoscenza per lo Sviluppo Andre Gunder Frank”

de l'Université de la Calabre

GIANFRANCO BRIA

**Les réseaux soufis entre demande de sainteté et
recherche de valeurs dans l'Albanie
contemporaine**

Thèse dirigée par: CLAYER Nathalie (Cetobac) et VENTURA Alberto (Université de la Calabre)

TESI DI DOTTORATO

**“Le reti sufi tra domanda di santità e
ricerca dei propri valori nell’Albania
contemporena”**

di

**Gianfranco Bria
(EHES – Università della Calabria)**

"La presente tesi è cofinanziata con il sostegno della Commissione Europea, Fondo Sociale Europeo e della Regione Calabria. L'autore è il solo responsabile di questa tesi e la Commissione Europea e la Regione Calabria declinano ogni responsabilità sull'uso che potrà essere fatto delle informazioni in essa contenute"

INDICE

Glossario dei termini religiosi	6
Introduzione	10
1. <i>Islam e Sufismo albanese: prospettive reali e immaginarie</i>	10
2. <i>Il Sufismo in Albania: assi di studio</i>	16
3. <i>Metodo e approcci teorici</i>	21
4. <i>La struttura del testo</i>	25
I Capitolo	
Breve storia del Sufismo nei Balcani e in Albania	27
1. <i>Introduzione</i>	27
2. <i>La diffusione delle confraternite nel periodo ottomano</i>	28
3. <i>Le confraternite e la nascita dello Stato-nazione albanese</i>	38
4. <i>Il periodo post-socialista</i>	54
5. <i>Una triplice dinamica di ricostruzione</i>	56
II Capitolo	
La costruzione <i>top-down</i> del culto sufi: il caso della Halvetiyya a Tirana	67
1. <i>Introduzione</i>	67
2. <i>La ricostruzione dell'autorità nell'immediato periodo post-socialista: Sheh Muamer Pazari</i>	69
3. <i>Il secondo tentativo di Sheh Muamer: la Comunità Halveti d'Albania</i>	81
4. <i>Dal vecchio al nuovo: Sheh 'Ali Pazari</i>	84
5. <i>Sheh 'Ali tra affermazione della propria neo-leadership e ricerca di consenso</i>	89
6. <i>I rapporti con l'estero</i>	97
7. <i>L'autorità nel privato: rituali, dottrine e carisma</i>	100
8. <i>Le visite presso le türbe</i>	102
9. <i>In cerca di santità e benedizione: Sheh 'Ali incontra i fedeli</i>	107
10. <i>Sheh 'Ali e i muhib: rituali, pratiche e rituali</i>	111
11. <i>Sohbet: disciplina e amore</i>	114
12. <i>Il zikr: distinzione e fonte di autorità</i>	118
13. <i>Il ricordo del divino: il wird e gli ilahis</i>	123
14. <i>L'isolamento in sé stessi: l'Halvet</i>	125
15. <i>Il matem: moderazione e sobrietà</i>	128
16. <i>Conclusioni</i>	131

III Capitolo

La Rifā'iyya a Tirana: Sheh Qemaludin Reka tra "istanze <i>alidi</i>" e "carisma culturale"	133
1. <i>Introduzione</i>	133
2. <i>L'ascesa di Sheh Qemaludin Reka e il sostegno dal Kosovo</i>	134
3. <i>Le strategie di legittimazione di Sheh Qemali: la silsila</i>	138
4. <i>Legittimazione e carisma: cultura</i>	143
5. <i>Volumi e riviste: cultura, sapere e scienza</i>	146
6. <i>Strategie di (de)legittimazione: la denigrazione dell'altro</i>	148
7. <i>Spazi virtuali e reti reale di confronto e legittimazione</i>	156
8. <i>Rapporti con l'esterno: Iran e Turchia</i>	159
9. <i>Autorità, disciplina e arte: la vita dentro la teqe</i>	165
10. <i>Leadership, gerarchia e rapporti circolari.</i>	168
11. <i>La prima cerchia : i fedelissimi dello Sheikh</i>	171
12. <i>La seconda cerchia: i dervisci anziani</i>	176
13. <i>L'ultima cerchia: i non-discepoli</i>	178
14. <i>Dottrine dentro la teqe: la via alide</i>	183
15. <i>Sohbet: amore per la Famiglia del Profeta</i>	188
16. <i>Il matem: la via alide nella pratica?</i>	191
17. <i>Zikr: estetica e disciplina</i>	197
18. <i>Conclusioni</i>	200

IV Capitolo

La costruzione del carisma tra il locale e il sovralocale: la Rifā'iyya a Tropoja	202
1. <i>Introduzione</i>	202
2. <i>La base per la ricostruzione: la türbe di Sheh Hadem Nuri Gjakova</i>	208
3. <i>Sheh Hajdari e la costruzione della sua autorità multi-spaziale</i>	215
4. <i>La legittimità locale di Sheh Hajdari: benedizioni e opere sociali</i>	217
5. <i>L'autorità di Sheh Hajdari all'interno della confraternita: integrazione, gerarchia e regole</i>	226
6. <i>Il zikr: riconoscimento e spiritualità</i>	236
7. <i>L'estasi di Sheh Masari e le dimensione trans-nazionale di Sheh Hajdari</i>	248
8. <i>La dimensione nazionale dell'autorità di Sheh Hajdari</i>	263
9. <i>Conclusioni</i>	269

V Capitolo

La costruzione dell'autorità sufi in un contesto post-socialista: prospettive interpretative e proposte teoretiche	272
1. <i>Introduzione</i>	272
2. <i>La ricerca di un riconoscimento ufficiale: governo e Sheikh</i>	273
3. <i>Secolarizzazione, secolarismo e immanenza</i>	281
4. <i>Nazionalismo e orientalismo: la dimensione patriottica dell'autorità dello Sheikh</i>	293
5. <i>Attori esteri e altri immaginari: la costruzione trans-nazionale dell'autorità</i>	298
6. <i>Arena sufi e campo religioso: competitività, legittimazione e delegittimazione.</i>	302

7. Strategie di legittimazione e delegittimazione: silsila e cultura.	307
8. Internet e social networks: spazi alternativi e legittimazione virtuale.	310
9. Religiosità privata e individuale: domanda di santità e contingenza	313
10. Privatizzazione della pietà	316
11. Incorporazione, rituali e valori	320
Conclusioni Finali	327
Appendice	334
Cartine Geografiche	335
1. Albania Politica	335
2. Albania fisica	336
3. Kosovo	337
Fotografie	338
Immagine 1	338
Immagine 2	339
Immagine 3	340
Immagine 4	341
Immagine 5	342
Immagine 6	343
Immagine 7	344
Immagine 8	345
Immagine 9	346
Immagine 10	347
Bibliografia	348
Sitografia	362

GLOSSARIO DEI TERMINI RELIGIOSI¹

Āshūrā: termine che indica un piatto tradizionale albanese e turco. In relazione al *matem*, l' *Āshūrā* indica un rituale celebrato il decimo giorno del mese di Moharrem.

Asitane: in ordine gerarchico d'importanza, primo centro sufi di un particolare ordine sufi.

Baraka: segno distintivo della grazia divina; presuppone dei poteri di intercessione. Appartiene a tutti i maestri sufi; si trasmette col contatto fisico.

Buran: termine albanese che indica la mortificazione del corpo attraverso dei spilloni. Praticata dalla Rifā'yya e dalla Sā'diyya.

Dervish (in italiano derviscio): termine albanese che indica l'appartenenza a un ordine sufi. All'interno delle confraternite, dervish indica un certo grado gerarchico subordinato allo Sheikh e al *vekil*, ma superiore al *muhib*.

Ehli Beyt (in arabo Ahl el-Bayt): indica la Famiglia del Profeta, nello specifico: 'Ali, Fatima, Husayn, Hassan e tutti gli altri dei dodici imam sciiti.

Hirka: indica il gilet che indossano i dervish

Hoxha: imam, colui che guida la preghiera dei fedeli in una data moschea.

Ilahi: canti religiosi recitati dai sufi. Sono solitamente dedicati a una particolare figura, come il Profeta, 'Ali o anche dei Santi locali. Possono essere

¹ I termini religiosi usati dai Sufi albanesi provengono da diverse lingue. Per questo motivo, si è deciso di raggruppare i più ricorrenti e rilevanti in un Glossario dei termini religiosi.

recitati durante i rituali e in qualsiasi altro momento della giornata. Sono solitamente in lingua albanese.

Kafe-hane: indica la stanza adibita alla preparazione o consumazione di bevande come il caffè o il tè all'interno di una teqe.

Kamish: indica un lungo vestito nero in lana indossato dallo Sheikh durante il zikr.

Karāmat: usato per indicare gli atti miracolosi di una persona santa musulmana.

Khalīfa: termine di origine araba che indica il successore di uno Sheikh.

Khirqā (in arabo “mantello”): indica la trasmissione della realizzazione spirituale tra il maestro e il discepolo.

KMSH: acronimo di Komuniteti Musliman Shqiptar (Comunità Islamica d'Albania)

Matem: (in turco “lutto”) è un rituale che i sufi albanesi celebrano durante i primi dieci giorni del mese di Moharrem, in ricordo del martirio di Husayn ibn Abi Talib (m. 680).

Medrese: istituto privato o pubblico educativo dedicato allo studio delle scienze religiose islamiche.

Mevlud: l'anniversario del Profeta Muhammed. I *mevlud* sono anche dei poemi palsimodiati in onore del Profeta.

Muezzin: termine usato per indicare la persona che richiama i fedeli alla preghiera.

Muhib (in arabo *murīd*): discepolo e seguace dell'insegnamento di un maestro sufi. All'interno della confraternita, il *muhib* è l'ultimo grado gerarchico tra coloro che hanno intrapreso il percorso iniziatico.

Njeri i mirë: "Persona Santa" viva o morta, capace di benedire le persone e dotate di poteri miracolosi. Trasversale rispetto alle tutte le confessioni religiose.

Nuska: amuleti magici fabbricati da una Persona Santa.

Pīr: indica il fondatore di un ordine sufi.

Sema'-hane: indica la stanza ove è praticato il *zīkr* nella teqe.

Sema': termine usato per indicare la danza effettuata dai sufi durante il *zīkr*.

Sheikh (in albanese *Sheh* o *Shejh*): maestro e capo di un centro sufi.

Sohbet: pratica discorsiva che prevede l'insegnamento di alcuni precetti religiosi ed etici dello Sheikh verso i discepoli.

Sultan nevruz: indica la celebrazione dell'anniversario della nascita di Ali ibn Abi Talib (m. 661). Festività ritenuta molto importante dai sufi e dai Bektashi albanesi, è celebrata il 22 marzo di ogni anno.

Taç: indica il cappello usato da chi possiede il titolo di dervish, vekil o Sheh. Solitamente quest'ultimo indossa un *taç* leggermente diverso dagli altri.

Tarīqa (pl. *turuq* – in albanese *tarikāt*): termine arabo usato per indicare la "via" e il "patto" stabilito con Dio. E' la strada che porta dall'essoterico (*sharī'a*) all'esoterica ultima verità (*ḥaqīqa*). In linguaggio comune, *tarīqa* o *tarikāt* indica un particolare ordine Sufi dell'Islam che si condensano attorno alla "via" iniziatica prodotta da alcuni eminenti maestri sufi. Il nome della *tarīqa* deriva dal suo fondatore (*pīr*). Ad esempio, la Rifā'iyya

deve il nome ad Ahmed ar-Rifā'ī (m. 1182); la Bektashiyya a Haji Bektash Veli (m. 1271).

Tāqīyah: copricapo in tessuto bianco indossato dai discepoli sufi.

Teqe (in turco *tekke*): struttura architettonica specificatamente eretta per ospitare una confraternita sufi. In Albania, l'appellativo di teqe è destinato solo ai centri maggiori e più grandi.

Türbe: la tomba o un particolare mausoleo legato a uno o più Santi sufi.

Vekil: grado di vice-Sheikh all'interno di una confraternita, secondo solo al grado di maestro.

Waqfs (pl. *Awqāf*): beni, perlopiù immobili, istituiti come donazioni per servire gli interessi di alcuni beneficiari.

Xhamia: termine albanese che indica una moschea.

Zawiya: termine mutuato dall'arabo usato per indicare i centri sufi minori.

Zikr o *ziqr* (in arabo *dhikr*): termine albanese usato per indicare il rituale che prevede la ripetizione del nome di Allah.

INTRODUZIONE

1. Islam e Sufismo albanese: prospettive reali e immaginarie

Quando parliamo di Islam europeo, solitamente intendiamo i musulmani immigrati che vivono stabilmente in Europa; mentre, i più storicamente attenti, ricordano la presenza araba nella penisola iberica dall’VIII al XIII secolo¹. Raramente, quando si parla di Islam europeo si riferisce ai musulmani del sud-est europeo, in particolare della Penisola Balcanica. I motivi di questo parziale *misunderstanding* risiedono nel senso comune e negli immaginari percepiti sui Balcani e sull’Islam². Nella cultura europea³ e americana⁴, l’Islam è oggetto di sentimenti contrastanti e di percezioni monolitiche quanto cangianti. Spesso identificato con la parte “araba” del Medioriente, l’Islam è percepito fanatico, ostile e pericoloso in alcuni momenti, affascinante, esotico e lussurioso in altri⁵. L’attuale congiuntura geopolitica (vedi ISIS) e i recenti attacchi terroristici hanno inevitabilmente demonizzato l’immagine dell’Islam in un contesto, quello occidentale, che sta conoscendo un momento di radicalizzazione sociale.

Secondo questi immaginari, il mondo islamico non-arabo è concepito come “altro” islam, di secondo ordine, anche all’interno del mondo islamico.

¹ Clayer N. 2015: p. 70-84.

² Bougarel X e Clayer N. 2013: p. 7-19.

³ Said E. 1977: p. 48-60.

⁴ Marr T. 2007: p. 21-67.

⁵ Said E. op. cit.

L'espressione "islam periferico" è spesso usata in termini spregiativi per indicare le derive dell'Islam originario e primario di matrice araba⁶. Questa dicotomia tra centralità e periferia, primario e secondario, fa da sfondo a valutazioni di tipo universalistico dell'ortodossia *versus* l'eterodossia del particolare e del locale⁷. Da una parte, è pur vero che i concetti universalistici sono applicabili a tutti contesti, al contrario dei locali/particolari. Dall'altra, dato tutt'altro che secondario, dal punto di vista storico e antropologico, l'universale è sempre il frutto di una realtà locale e particolare⁸. Anche se prendiamo in considerazione la formazione dell'ortodossia islamica o come di qualsiasi altra religione, essa è tutt'altro che stabile o immutabile, anzi spesso incorpora nuovi elementi dottrinali e ideologici che si sviluppano nel locale e nella periferia⁹. Seguendo questa impostazione decostruttiva, la bi-polarizzazioni tra ortodossia/eterodossia e centro/periferia smettono di assumere un carattere ideologico, per divenire delle chiavi di lettura metodologiche adatte all'analisi di fenomeni e processi religiosi. La definizione di Islam periferico non è declinata negativamente, piuttosto si integra con il concetto di frontiera, intesa non come divisione, ma come interscambio sociale e culturale tra due identità, civiltà o modi d'essere a contatto che si percepiscono vicendevolmente "alterità"¹⁰.

Periferico come può essere definito l'Islam balcanico, reo di essere balcanico prima che eterodosso. Verso i Balcani vige infatti quell'insieme di idee comuni, stereotipi e immaginari che sono stati definiti "balcanismo" da Maria Todorova¹¹. Simile per molti versi al concetto di orientalismo di Said, per altri ne

⁶ Fabietti U. 2002: p. 167-181.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem.

⁹ Bullier R. W. 2005: p. 109-149.

¹⁰ Fabietti U. 1998: p. 35-42.

¹¹ Todorova M. 1995: p. 43-77.

prende le distanze o meglio si forma negativamente al suo contatto¹². I Balcani sono identificati come uno spazio ibrido, senza patria né genesi che divide l'Occidente dall'Oriente¹³. Una terra di nessuno definita “altra Europa” o “altro Oriente” a seconda delle prospettive. Ne consegue una concezione monolitica quanto razziale dei Balcani: slavi=zingari; albanesi=ladri. Una serie di cliché che trova nel contemporaneo spazi e tempi di riproduzione, fomentati soprattutto da una certa politica dedita alla costruzione di costruisce discorsi ideologicamente disgreganti. Balcanismi che sono stati anche riprodotti da alcune élite balcaniche durante il processo di formazione delle identità nazionali, nel tentativo di prendere le distanze con l'altro “orientale” che poteva essere il nemico geopolitico (Impero ottomano o Turchia) o il passato storico (ex-dominazione ottomana)¹⁴.

Le idee sui musulmani balcanici oscillano dalla fascinazione al sospetto fino alla paura. Islam balcanico diviene un modello islamico moderato da esportare e imitare laddove possibile¹⁵. Altre volte, i musulmani dei Balcani sono terroristi, fanatici, jihadisti che ospitano membri di al Qā'ida. Assistiamo dunque a un intreccio di narrazioni e immaginari di cui si fanno protagonisti attori esterni e gli stessi musulmani dei Balcani che tentano di avvicinarsi (e integrarsi) all'ideale progressista e liberale della cultura dell'Europa e delle sue istituzioni (UE)¹⁶; oppure la tendenza opposta di prenderne le distanze per guardare a altrove, per la precisione a Oriente. In quest'ultimo caso, assistiamo alla riscoperta delle radici islamiche che possono essere quelle dell'Ummah

¹² Ibidem.

¹³ Allcock, J.B. 2000: p. 217-240.

¹⁴ Todorova M. op. cit.

¹⁵ Bougarel X e Clayer N. op. cit.

¹⁶ Elbasani E. 2015: p. 1-24.

originaria del Profeta oppure la rievocazione del mito ottomano (neo-ottomanesimo)¹⁷.

Partendo da queste considerazioni, questo lavoro cerca di andare oltre il senso comune e i cliché costituiti sull'Islam nel sud-est europeo, per cercare di comprendere come si sostanzia e si riproduca nel quotidiano la religione islamica all'interno di un dato contesto sociale, quella dell'Albania contemporanea. Quando parliamo di albanesi intendiamo gli abitanti e cittadini dell'attuale Albania, in modo tale da evitare qualsiasi tipo di confusione con i componenti della "Grande Albania" composta anche dagli albanofoni di Albania, Kosovo, Macedonia e Montenegro e da tutta la "diaspora" sparsa per il mondo.

L'Albania rappresenta un contesto alquanto peculiare per la presenza quasi cinquantennale (1946-1991) di un regime comunista che dal 1967 al 1990 ha stabilito il divieto di culto religioso a tutti i cittadini. Il regime interdì la religione dal pubblico e dal privato attraverso un fitto sistema di sorveglianza. Questa forma di controllo sociale e politico ebbe degli importantissimi effetti nella formazione delle credenze e dei comportamenti religiosi. Altri Paesi dell'ex-jugoslavia o dell'ex-blocco sovietico hanno conosciuto esperienze simili di regimi comunisti ostili alla religione. Solo l'Albania ha però esperito un così profondo sradicamento del religioso della società, che trova una corrispondenza solo nella rivoluzione culturale cinese¹⁸.

Il caso albanese richiama un certo interesse non solo in relazione all'Islam, ma anche come modello utile per comprendere l'influenza del processo secolarizzazione sui comportamenti religiosi e sulle credenze dei fedeli. In quest'ultimo caso, il riferimento è alle teorie della secolarizzazione che parlano

¹⁷ Roy O. e Elbasani E. 2015: p. 457-471.

¹⁸ Clayer N. 2003: p. 277-314.

di un ritorno del religioso nel pubblico (J. Casanova)¹⁹ o di una sua progressiva scomparsa dalle società moderne (Luckmann)²⁰. Questo studio non ha la pretesa di essere esaustivo o di fornire un modello teorico universale, ma di prendere in esame un caso che può contribuire a una migliore comprensione dei processi di secolarizzazione e ai processi di modernizzazione in relazione all'ideologia comunista e all'Islam²¹.

Per rispondere a questa domanda, ho preso come oggetto di studio il Sufismo che rappresenta un argomento di ricerca alquanto controverso per via della confusione circa la sua collocazione terminologica ed epistemologica. Spesso, esso è definito con il termine di misticismo islamico. Questa definizione ha una certa pertinenza se prendiamo in considerazione la conoscenza dei “misteri” quali legame con il divino attraverso la contemplazione e l'intuizione. D'altra parte, il termine misticismo rimanda, soprattutto nel mondo cristiano, a delle espressioni dell'individualismo soggettivo²². Il Sufismo in realtà aspira a superare l'individualismo per cogliere l'essenza della verità divina (*ḥaqīqa*), come d'altro canto il Sufismo non implica il ritiro dal mondo, quanto piuttosto la possibilità di vivere “au milieu de la foule”, secondo la doppia prospettiva ontologica dell'amore e della conoscenza soprarazionale (non irrazionale)²³. Per una definizione più attinente al suo reale significato dobbiamo fare riferimento al termine arabo *taṣāwwuf* che corrisponde alla parola italiana esoterismo. Dunque,

¹⁹ Casanova J. 1994: p. 12-23.

²⁰ Luckman T. 1967: p. 34-47.

²¹ Per una completa analisi dei modelli teorici sul processo di secolarizzazione vedi il V capitolo.

²² Geoffroy E. 2003: p. 9-32.

²³ Schimmel A. 1975: p. 28-34.

per Sufismo riferiamo alla componente esoterica dell'Islam e ai fenomeni sociali, economici e politici connessi²⁴.

Per Carl Ernst, il Sufismo è un oggetto di difficile definizione a causa delle genealogie forgiate dai primi viaggiatori e studiosi orientalisti che percepivano il fenomeno in termini esotici e affascinanti²⁵ e dalla tendenza di alcuni attori interni ed esterni all'Islam di definirlo intrinsecamente differente dal sunnismo e dallo sciismo. Sebbene la questione sia alquanto complessa, il Sufismo non è una negazione del sunnismo e dello sciismo, malgrado in alcuni casi ci siano delle strumentalizzazioni ideologiche a riguardo. Il Sufismo può essere inteso come la componente esoterica dell'Islam che prende origine dalla rivelazione muhammediana così come la Sharia²⁶.

D'altra parte, alcuni studiosi ed esperti di Islam hanno ideologizzato il Sufismo quale fenomeno esotico e affascinante del mondo islamico; tendenza favorita dagli stessi musulmani attraverso la spettacolarizzazione di alcuni rituali sufi, come l'uso della lame o la danza dei dervisci roteanti. Fascinazione che tutt'oggi persiste soprattutto nelle forme religiose new-age o delle spirito che mutuano alcuni elementi sufi o ritenuti tali²⁷. Nel campo delle scienze sociali, permane inoltre un certo approccio velatamente positivista che inquadra il fenomeno sufi all'interno di categorie analitiche tipicamente politologiche e sociologiche²⁸. Non a caso, molti studi sul Sufismo si concentrano soprattutto sulla componente confraternica, cioè la struttura comunitaria che si forma attorno a un maestro sufi. Spesso, si dimentica che le confraternite sono un tardo

²⁴ Molé M. 1992: p. 5-23.

²⁵ Ernst C. 2011: p. 1-31.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem.

fenomeno storico del Sufismo, che non rappresenta una componente intrinseca, quanto piuttosto una precisa espressione sociale e comunitaria del fenomeno sufi. Osservando la mera componente confraternica, si rischia di tralasciare gli altri aspetti del fenomeno²⁹ e le sue trasformazioni.

Premesso ciò, l'obiettivo di questo lavoro è di analizzare il processo di rinascita del culto religioso sufi nel periodo post-socialista nell'Albania contemporanea. Nello specifico mi propongo di comprendere: l'influenza dell'ideologia e dalla secolarizzazione comunista sulla credenze, sui comportamenti religiosi, sul sapere e sugli istituti religiosi; le differenze in termini sociali e territoriali del fenomeno; l'effetto della secolarizzazione sul Sufismo; il processo di ricostruzione dell'autorità carismatica sufi nel periodo post-socialista.

2. Il Sufismo in Albania: assi di studio

Per poter verificare le mie ipotesi, ho individuato delle direttrici attraverso quali condurre il mio lavoro di ricerca: la prima è composta dall'analisi delle dinamiche relative alla costruzione del rapporto maestro-discepolo Sufi; la seconda consiste nello studio della comunità di fedeli-discepoli e del contesto sociale che incornicia il fenomeno; la terza è rappresentata dall'analisi delle pratiche, dei rituali e di tutte quegli atti che concernono l'essere sufi in Albania.

Lo spunto per l'individuazione del primo asse di ricerca l'ha offerto Eric Geoffroy che definisce il Sufismo, nella sua *essenza*, una via iniziatica basata sul rapporto *maestro-discepolo* attraverso la quale viene trasmesso l'influsso spirituale (*baraka*) che rimonta al Profeta e ad Allah. Il maestro sufi, lo Sheikh

²⁹ Chih R. 2004: p. 74-85.

(Sheh o Shejh in albanese) è l'asse, il pivot, che in quanto erede della autorità esoterica di Muhammed, accompagna i propri discepoli nel percorso iniziatico volto al *disvelamento* della verità divina (*haqiqa*)³⁰. Mediatore tra Dio e l'uomo, la relazione tra Sheikh e discepoli si basa sul concetto di compagnia (*suhba*) che riproduce il legame tra il Profeta e i suoi compagni (*ashāb*)³¹. Il legame sufi è stabilito da un patto (*ahd*) con il *murīd* che intraprende il percorso iniziatico. Un patto che stabilisce la fedeltà (*bay'ā*), e per certi versi la sottomissione, allo Sheikh. Il discepolo si abbandona al proprio maestro che si occuperà di educarlo, proteggerlo e accompagnarlo nel suo viaggio verso il Profeta e Dio³².

Gli Sheikh esprimono e provano il possesso della Santità³³ (*walāya*) guidando i discepoli nel percorso iniziatico e producendo atti miracolosi (*karāmat*). In questo senso, la *baraka* presuppone la riduzione del gap tra verità divina e l'ordinario delle vite individuale o collettiva. In quanto potere incorporato ed esercitato da un persona, è impossibile dissociare la *baraka* dalle qualità del suo detentore³⁴, aspetto che dunque rimanda al concetto di carisma teorizzato da Max Weber, cioè:

³⁰Gril D. 1996: p. 87-103.

³¹ Chih R. 2004 op. cit

³²Geoffroy E. op. cit.

³³La nozione di *walāya* indica la vicinanza (*qurb*) a Dio. Dunque i *walī* sono i vicini di Dio (*muqarrabūn*) e anche i suoi protetti. Quest'ultimo termine indica il secondo significato principale di *walāya*. Secondo il Corano Dio è il protettore, l'amico e il difensore di tutti i credenti. Tutti i musulmani beneficiano della *walāyati* Dio che fonda la loro solidarietà di fronte a Lui. Ma i sufi stabiliscono una gerarchia tra i credenti: sono la fede e la scienza che elevano gerarchicamente gli uomini attraverso un percorso iniziatico. Di conseguenza per i sufi, la santità è inseparabile dal sufismo. Ma il termine *walāya* è anche frutto dell'amore divino (*mahabba*) che marca la progressione nel cammino verso Dio che il discepolo raggiunge dopo aver annichilito il proprio Sé (*al-fanā* ' *an al-nafs*) e staccarsi da tutto quello che non è Dio. Quando il cuore del sufi è puro allora gli attributi di Dio se riflettono in lui come uno specchio³³. Questo concetto è molto importante nel sufismo poiché giustifica e rende possibile l'intercessione dei Santi e il loro ruolo nel mondo poiché i loro atti sono direttamente ispirati da Dio. Cf Chih R. op. cit

³⁴ Pinto P. G. 2013: p. 59-63.

“una certa qualità della personalità di un individuo, in virtù della quale egli si eleva dagli uomini comuni ed è trattato come uno dotato di poteri o qualità soprannaturali, sovrumane, o quanto meno specificamente eccezionali. Questi requisiti sono tali in quanto non sono accessibili alle persone normali, ma sono considerati di origine divina o esemplari, e sulla loro base l'individuo in questione è trattato come un leader.”³⁵

In quanto qualità personale, legate cioè alle personalità e caratteristiche soggettive del leader il carisma è cangiante rispetto a tali presupposti, ma tuttavia legato al contesto sociale entro il quale è prodotto. Difatti come scrive Shils:

“le qualità carismatiche del leader percepite tali dagli altri e da lui stesso, derivano dal suo legame con gli aspetti centrale dell'esistenza umana e del *cosmos* nel quale egli vive”³⁶.

Il carattere *relativo* del carisma non deriva meramente dalle qualità innate del leader, ma, come Weber puntualizzò, dalla propensione dei suoi seguaci di *credere nella* e di *esperire* la sua esistenza (del carisma)³⁷. Nel caso del Sufismo, questo aspetto si traduce nel carattere intrinseco dell'autorità dello Sheikh, definita tale da Geertz³⁸. In altre parole, la legittimità dello Sheikh oltre che

³⁵ Weber M. 1968 : p. 48-50

³⁶Shils A. E. 1965: p. 199-213.

³⁷Weber M. *op. cit.*

³⁸Geertz C. 1968: p. 73-75.

posare sul suo sapere e sulla sua realizzazione spirituale, deriva anche dall'approvazione esercitata dai suoi *discepoli*³⁹. Il rapporto maestro-discepolo non è quindi unilaterale, ma concerne l'interazione bilaterale tra credenti e portatore di carisma. Questo aspetto rimanda alle implicazioni sociali dell'autorità carismatica che dunque non si esaurisce nella sola componente mistico religiosa e nel legame maestro-discepolo, ma anche in tutti quei atti di misericordia, assistenza e sostegno offerto nei confronti della popolazione locali. Secondo Nathalie Clayer, è nel locale che l'autorità religiosa⁴⁰, in particolare quella sufi, è costruita, cioè nelle reti sociali (di solidarietà e identificazione) che uno Sheikh stabilisce gli abitanti di un dato territorio.

In termini antropologici, il legame maestro-discepoli è capace di svolgere un ruolo di mediatore socio-culturale capace cioè di adattare gli elementi della tradizione sufi alle condizioni pratiche del contesto locale e dalla società entro il quale è immerso. In questo modo, lo Sheikh contribuisce a disegnare il quadro delle possibili azioni religiose di un discepolo; detto in altri termini, rende possibile la traduzione in termini materiali e fattuali di dinamiche di potere e trasformazioni sociali all'interno di un certo contesto sociale. Attraverso l'incorporazione cognitiva di narrazioni pubbliche, disposizioni pratiche e morale, tecniche corporee ed emotive che costituiscono l'essere al mondo dei fedeli, il rapporto carismatico con lo Sheikh rappresenta il *trait d'union* tra determinazioni istituzionali religiose e la religione vissuta nel quotidiano tra i fedeli.

Lo studio delle dinamiche che sottendono alla legittimazione e alla creazione dell'autorità dello Sheikh forniscono delle importanti informazioni per comprendere non solo le dinamiche e le trasformazioni relative al Sufismo, ma

³⁹Chih R. 2000: p. 192-194.

⁴⁰Clayer N. 2013: p. 159-194.

anche in relazione a tutto il contesto sociale. Da questa prospettiva, lo studio del Sufismo offre dei vantaggi in termini metodologici, in quanto focalizzando l'attenzione analitica sulla riproduzione dell'autorità carismatica si riesce a delineare il quadro delle forze sociali in campo.

D'altra parte un'eccessiva enfasi sulla figura del leader o sulle dinamiche relative alla sua legittimazione, possono distogliere lo sguardo da altri componenti altrettanto determinanti. Difatti, il secondo asse di studi è rappresentato dalla analisi della comunità di fedeli e di discepoli e del contesto sociale di riferimento. Per quanto riguarda la comunità religiosa, essa rappresenta una componente essenziale nella definizione del fenomeno sufi. Analizzare le credenze, i comportamenti e le istanze religiose (e non religiose) dei fedeli rende possibile il reperimento di elementi essenziali per la definizione del fenomeno. Nondimeno, i dati biografici dei singoli fedeli aiutano a comprendere cosa significhi essere sufi all'interno del contesto di riferimento. Infine, l'analisi del contesto sociale albanese e della sua storia fornisce delle chiavi di lettura essenziale per poter rispondere alle nostre domande di ricerca: è impossibile prescindere dagli aspetti politici, economici e sociali nello studio di un fenomeno complesso quale il Sufismo.

Infine, l'ultimo asse è quello relativo allo studio delle pratiche, dei rituali, del sapere e di tutti gli atti messi in atto dai sufi. In quanto forme di oggettivazione e soggettivazione, i rituali e le pratiche religiose sono degli strumenti di ricreazione dell'autorità religiosa. I rituali danno l'opportunità ai fedeli di riprodurre le loro credenze e visioni del mondo secondo le loro interpretazioni e soggettività. Inoltre, l'intreccio delle trasformazioni sociali e culturali con le diverse tradizioni religiose (autoctone o importate che siano) sono direttamente riscontrabili nell'evoluzione diversificata della pratica religiosa nel pubblico e nel privato.

Infine, lo studio delle dottrine e del sapere sotto forma orale e scritta può offrire degli spunti e degli elementi utili a comprendere l'evoluzione e le trasformazioni del fenomeno sufi nello spazio e nel tempo. Tenendo in considerazione il fatto che le dottrine religiose sono strutturalmente complesse e che le loro semantiche sono il processo varie narrative sovrapposte e intrecciate nel tempo, è importante analizzare le variazioni e le continuità dell'evoluzione del sapere religioso nel tempo e nello spazio.

3. Metodo e approcci teorici

Seguendo questi tre assi di studio, la mia ricerca si è proposta di analizzare il processo di ricostruzione del Sufismo, in qualsiasi sua declinazione, nel contesto post-socialista e post-ateo albanese. Per realizzare ciò, ho individuato durante una perlustrazione condotta ad aprile 2014, tre casi studio su cui basare le mie ricerche e verificare l'ipotesi. Il primo caso è del centro sufi della Rifā'iyya di Tirana; il secondo della Halvetiyya di Tirana; mentre il terzo relativo alla Rifā'iyya di Tropoja. Questi tre casi presentano delle assonanze e dissonanze territoriali, sociali e dottrinali. Due centri sono di Tirana, dunque un contesto urbano; mentre l'altro è di Tropoja, una zona periferica del Nord dell'Albania confinante con il Kosovo. Dal punto di vista dottrinale, due centri appartengono alla Rifā'iyya, mentre uno solo alla Halvetiyya. L'idea di questa estrazione eterogenea è di comparare e incrociare i casi di studio per comprendere il peso di ciascun fattore sociale, religioso e politico nella determinazione dell'autorità sufi, dei comportamenti religiosi dei fedeli, del sapere e dell'azioni rituali.

Il metodo usato è di tipo qualitativo etnografico che si è avvalso di diversi strumenti d'indagine. I primi sono l'osservazione partecipante e le interviste condotte presso i tre centri sufi per periodi medi variabili. In particolare, la prima

parte della ricerca è stata condotta a Tirana tra aprile e dicembre del 2014: in questo periodo, ho avuto l'opportunità di parlare, dialogare e partecipare alle attività della Rifā iyya e della Halvetiyya di Tirana e di condurre delle ricerche bibliografiche presso i fondi nella città di Tirana. Il secondo periodo di ricerca è stato condotto a Tropoja e Kosovo (Gjakova e Prizren⁴¹)⁴² tra luglio e ottobre 2015. Durante quest'occasione, ho osservato e partecipato alle attività della Rifā iyya di Tropoja. Inoltre, durante tutto il periodo di ricerca, ho avuto modo di spostarmi in diverse zone d'Albania per condurre perlustrazioni e ricerca complementari. È importante precisare che la ricerca non è stata condotta meramente nei centri sufi, ma anche nell'ambiente circostante alla comunità.

Dal punto di vista teorico, questa ricerca ha preso spunto da diversi approcci e usato differenti modelli. Nel caso dei rituali e delle pratiche è stato utilizzato il modello teorico di Catherine Bell⁴³ e quello di Hanvey Whitehouse⁴⁴ relativo all'antropologia cognitiva. Per quanto riguarda i processi di incorporazione, ho preso in considerazione le teorie fenomenologiche di Csordas⁴⁵ e quelle strutturaliste di Mauss, Bourdieu⁴⁶ e Foucault circa il processo di soggettivazione dei fedeli. Infine per quanto riguarda la formazione delle credenze, ho preso spunto dalla teoria cognitiva di Pascal Boyer⁴⁷ e dai lavori

⁴¹ Per la cartina dell'Albania vedi "Mappa 2 e 3" dell'Appendice.

⁴² Per la cartina del Kosvo vedi "Mappa 4" dell'Appendice.

⁴³ Bell C.:1992.

⁴⁴ Whitehouse H.: 2004.

⁴⁵ Csordas J. : 1990

⁴⁶ Bourdieu P. : 1994

⁴⁷ Boyer P. :2001.

Olivier Roy⁴⁸ e Peter Berger⁴⁹, mentre per il processo di secolarizzazione ho fatto riferimento ai lavori Josè Casanova⁵⁰ e Charles Taylor⁵¹.

In relazione all'Islam, ho fatto riferimento l'impostazione teorica di Talal Asad⁵² sulla natura discorsiva delle tradizioni islamica, mentre sui processi di modernizzazione e Sufismo ho cercato sfruttato i lavori di Salvatore⁵³, Pinto⁵⁴, van Bruinissen⁵⁵ e Clayer⁵⁶. Non ho usato un singolo approccio teorico, quanto piuttosto ho cercato di prendere spunto da diversi modelli e da diversi studi condotti, in quanto una ricerca sociale, per poter compiere il suo mandato di analizzare (con tutti i suoi limiti epistemologici) un dato fenomeno sociale, non deve porsi dei limiti teorici, se non quelli dati dal rigore del metodo.

D'altra parte, è importante precisare che questo lavoro trae beneficio dagli altri studi sul Sufismo nell'area balcanica condotti da Nathalie Clayer⁵⁷, Alexandre Popovic⁵⁸ e Harry T. Morris⁵⁹. Un particolare riconoscimento va a

⁴⁸ Roy O. : 2002 ; 2008.

⁴⁹ Berger P. : 1999.

⁵⁰ Casanova J: 1994.

⁵¹ Taylor C. : 2007.

⁵² Asad T.:1986.

⁵³ Salvatore, A: 1998.

⁵⁴ Pinto, P: 2012.

⁵⁵ Van Bruinissen M.: 2007.

⁵⁶ Clayer N. : 1990 ; 1994 ; 1995 ; 1997 ; 2000 ; 2001 ; 2003 ; 2004 ; 2006 ; 2008 ; 2011 ; 2012 ; 2013 ; 2014.

⁵⁷ Norris H. T.: 1993; 2011.

⁵⁸ Popovic A. : 1986 ; 1993 ; 1994 ; 1996 ; 1998.

Popovic che fu il primo a interessarsi del fenomeno sufi nel sud-est europeo. I suoi lavori sulla Rifā'iyya e sul fenomeno del Sufismo in generale sono stati essenziali. Come importante è stato l'approccio e l'immensa mole di studi effettuati da Nathalie Clayer sul Sufismo e sull'Islam albanese. Ma sono solo, le sue recenti ricerche sulla storia contemporanea dell'Albania sono state fondamentali per delineare il quadro delle ricerche. Sull'Islam albanese sono stati importanti i lavori di Endresen⁶⁰, Elbasani⁶¹ dal punto di vista istituzionale e politologico, mentre sul piano antropologico e sul concetto di cultura sono stati illuminanti i saggi di Gilles de Rappers⁶².

Per quanto riguarda l'Islam balcanico, ho preso spunto dai lavori curati e prodotti da Nathalie Clayer e Xavier Bougarel come le "Nouvelle Islam Balkanique" e "Les musulmans de l'Europe du Sud-Est"⁶³ e più recentemente il volume curato da Olivier Roy e Arolda Elbasani intitolato "The Revival of Islam in the Balkans"⁶⁴. Pur prendendo riferimento e spunto da questi studi, questo lavoro di ricerca cerca di colmare un certo *vulnus* nel campo delle ricerche etnografiche sul Sufismo e sull'Islam balcanico e in particolare albanese. Gli studi etnografici che prevedono l'analisi diretta del comportamento degli attori in campo, sono essenziali per comprendere come determinate dinamiche anche a livello istituzionale possano sostanzarsi e prendere corpo.

⁶⁰ Endresen C.: 2015.

⁶¹ Elbasani E. : 2012; 2013; 2015.

⁶² De Rappers G. : 2008.

⁶³ Bougaerl X. Et Clayer N. : 2001; 2013.

⁶⁴ Roy O. and Elbasani A. : 2015.

4. La struttura del testo

La prima parte (I capitolo) delinea storicamente le origini del Sufismo e dell'Islam nei Balcani e in Albania fino ai giorni nostri. Dopo l'analisi del periodo storico ottomano, una particolare attenzione è riservata al processo di formazione dello stato nazione albanese che istituzionalizzò l'Islam e il Sufismo e pose le basi culturali ed ideologiche al processo di secolarizzazione. Infine, il capitolo si dedicherà al periodo post-comunista e alle dinamiche sociali, economiche e politiche che hanno fatto di contorno alla rinascita dei culti religiosi.

I tre successivi capitoli trattano i casi etnografici. Il secondo capitolo si occupa del caso della Halvetiyya di Tirana e del suo capo, Sheh Muamer che tentò, come suo nipote Ali più tardi, di confederare la *tarīqa* e tutte le confraternite sotto un'unica veste istituzionale. In questo capitolo, saranno trattate le visite dei fedeli presso le *türbe* e la corte dello Sheikh e infine la vita dentro la *teqe* (rituali, pratiche) cioè tutto ciò che concerne essere *dervish* Halveti a Tirana.

Il terzo capitolo si focalizza sul caso della Rifā'īyya di Tirana e sull'ascesa di Sheh Qemali quale capo del centro. Come vedremo, il caso di questo centro mostrerà come i processi di legittimazione degli Sheikh possano generare un'accesa conflittualità all'interno dell'arena sufi. Il centro Rifā'ī è inoltre interessante per il suo legame con l'ambasciata iraniana che ha condotto a un'*alidizzazione* delle dottrine, concernente l'adozione di ideologie, dottrine e sapere che propendono verso Ali, la sua Famiglia (*ahl el-bayt*) e i suoi discendenti.

Il quarto capitolo tratterà il caso della Rifā'īyya di Tropoja che riuscì a svilupparsi grazie all'intervento di uno Sheikh kosovaro, Sheh Hajdari, che

divenne capo del centro sfruttando l'eredità spirituale del suo avo. In questa parte, analizzeremo il carattere multi-spaziale del carisma dello Sheikh che riesce a muoversi con una certa disinvoltura tra Tirana, Tropoja e Gjakova. Nell'ultimo capitolo, analizzerò e comparerò i tre casi etnografici per capirne le differenze e i punti in comune. Lo scopo principale di questa parte è di comprendere le trasformazioni del Sufismo e della religione in Albania. In particolare, questa parte si concentra sul legame tra politica, sufismo e sfera pubblica e sulla formazione dei comportamenti e delle credenze religiose dei fedeli.

I CAPITOLO

BREVE STORIA DEL SUFISMO NEI BALCANI E IN ALBANIA

1. Introduzione

In questa prima parte del lavoro, mi propongo di delineare il quadro storico nel quale si è svolto lo sviluppo del Sufismo nei Balcani e nello specifico in Albania. Mi soffermerò innanzitutto sulla diffusione delle confraternite nella Regione durante la dominazione ottomana, soffermandomi sul loro rapporto con il potere e l'ortodossia centrale e sul radicamento sociale degli Sheikh. Successivamente analizzerà in che modo la nascita dello Stato albanese e lo sviluppo del nazionalismo abbiano influenzato le confraternite nel periodo tra le due guerre, fino all'ascesa comunista. Questa fase storica è particolarmente importante, in quanto comportò il formarsi di alcune genealogie e dinamiche di potere che manterranno in parte i propri effetti nella società albanese contemporanea. In questo quadro, la nascita dello Stato moderno e la razionalizzazione interna ai suoi apparati burocratici spinsero le confraternite a sviluppare strategie di legittimazione, di adattamento o di negoziazione rispetto a tali fenomeni. Infine, nell'ultima parte mi soffermerò sui motivi per i quali le trasformazioni sociali del periodo comunista e di quello successivo abbiano influenzato la riproduzione del Sufismo nell'epoca attuale, caratterizzata

dall'individualismo e dal pluralismo religioso e dall'influenza del secolarismo positivista di matrice comunista.

L'idea di fondo questa parte è dunque quella di comprendere il restrocena storico del Sufismo d'Albania, inteso come fenomeno caratterizzato da una comunità di fedeli, di capi religiosi, di corpora dottrinali e di discorsi di potere preposti alla sua legittimazione all'interno di una data società. Ciò per comprendere come la sovrapposizione e l'intreccio della tradizione religiosa con le trasformazioni socio-culturali e con alcune dinamiche politiche possano determinare la riproduzione della religione vissuta quotidianamente dai fedeli.

2. La diffusione delle confraternite nel periodo ottomano

La diffusione delle confraternite sufi nel Sud-Est europeo rappresenta un importante capitolo della storia dell'Islam balcanico¹. Il radicamento nella penisola balcanica inizia con la conquista della Regione da parte dell'Impero Ottomano². Prima di questo periodo, si possono segnalare alcune isolate testimonianze di mistici sufi che si impiantarono nell'area attorno al XIII secolo; ma nulla di paragonabile rispetto all'organicità che caratterizzò l'allocatione delle confraternite del periodo ottomano. Nathalie Clayer distingue tre grandi fasi

¹ Norris H.T. 2011: p. 12-23.

² Un caso è quello di un santo guerriero chiamato Sari Saltik Dede che nel XII secolo si stabilisce a Dobruja con delle tribù turche venuta da Sinop. Cf. Clayer N. 2011: p. 1-23; Popovic A. 1993: p. 43-55.

relative alla diffusione delle *turuq* in relazione ai rapporti con il potere politico locale e centrale e al ruolo svolto nella società³.

La prima fase è quella della “conquista” attorno al XIV e XV secolo, che vede la colonizzazione di gruppi di sufi ritenuti “eterodossi”, come quelli appartenenti alla Bektashiyya. Questi dervisci emigrarono verso le terre appena conquistate insediandosi in regioni a scarsa presenza cristiana, oppure attorno a punti strategici lungo le vie di comunicazione principali. A loro modo, essi favorirono la diffusione della religione e della cultura musulmana coltivando terre e partecipando a conquiste militari⁴.

In questa fase, dove l’Impero è ancora nelle sue fasi iniziali, le correnti mistiche sufi sono perlopiù diffuse da gruppi di dervisci molto mobili, che si fissano presso cellule o altri luoghi dedicati alla preghiera, in genere nelle vicinanze di una moschea. Tuttavia, in questo periodo non si giunse alla formazione di vere confraternite; fenomeno che invece caratterizzò il XV secolo, quando la Naqshbandiyya, la Halvetiyye e la Bayramiyya, sotto l’impulso del sultano Bayezid (m. 1512), iniziarono a radicarsi nella regione balcanica con una certa sistematicità. Questo movimento è però legato al processo di formazione delle confraternite all’interno dell’Impero: sfruttando una certa stabilità politica e sotto la spinta di alcune *élite* imperiali, le correnti sufi si cristallizzarono sotto forma di confraternite⁵, diffondendosi in diverse regioni dell’Impero⁶.

³ Clayer N. 2011: p. 1-23.

⁴ Popovic 1991: p. 221-226.

⁵ Sul processo di formazione delle confraternite Cf. Karamustafa A. T. 2007: p. 114-171.

⁶ Ibidem.

La seconda fase corrisponde al periodo delle conquiste più lontane, che portò le armate imperiali sotto le mura di Vienna nel 1529⁷. Questo periodo è caratterizzato dalle politiche di “*sunnizzazione*” messe in atto dalla Sublime Porta per contrastare il proselitismo Safavide e l’influenza dei gruppi mistico-religiosi, che per diversi motivi erano religiosamente o politicamente vicini allo sciismo duodecimano⁸. L’applicazione di queste politiche portò alla riorganizzazione e all’istituzionalizzazione dei gruppi sufi percepiti come eterodossi, spesso inquadrandoli all’interno della Bektashiyya, e alla diffusione di confraternite ritenute politicamente ortodosse che contribuirono alla lotta contro gli infedeli (austriaci e veneziani) e contro gli eretici. Furono soprattutto alcune branche della Halvetiyya e della Xhelvetiyya che assunsero il compito di portare le popolazioni balcaniche sulla “buona via”, o perlomeno su quella ritenuta tale dalle autorità imperiali. Le autorità sufi di Istanbul svolsero un ruolo determinante nella diffusione di queste confraternite⁹. Molti futuri Sheikh provenienti dai Balcani si formarono nella capitale ottomana, esportando poi la loro *tarīqa* di appartenenza nella terra natale. Successivamente, accadde che questi centri sufi mantenessero con la capitale strette relazioni politiche e religiose, con conseguenze importanti anche sul piano sociale locale.

Oltre alla Halvetiyya, anche altre *turuq* si diffusero con successo nei Balcani, come la Naqshbandiyya¹⁰ e la Qādiriyya che, introdotta nel 1601 da uno Sheikh proveniente da Damasco, conobbe poi una grande diffusione in quasi tutta la parte orientale della Penisola. La Mevleliyya, invece, ebbe una certa

⁷ Sulla storia dell’Impero Ottomano vedi Mantran R. (a cura di), *Storia dell’Impero Ottomano*, Argo, Lecce 1999.

⁸ Vatin N. 1989: p. 130-132.

⁹ Per comprendere questo fenomeno si consiglia la lettura del volume Clayer N., *Myistiques, Etat et Société. Les Halvetis dans l’aire balkanique de la fin du XV^e siècle à nos jours*, Brill, Leiden 1994.

¹⁰ Popovic A. 1990: p. 657-662.

diffusione intorno al XVII secolo nelle zone urbane più importanti, come Sarajevo, Salonicco o Elbasan¹¹. Tuttavia, malgrado la volontà delle autorità centrali di Istanbul, i movimenti eterodossi non furono mai del tutto sradicati, anzi ebbero un certa espansione grazie alla diffusione dei Melāmi-Bayrāmi in alcune zone della Tracia e dell'Ungheria¹².

La terza fase è invece legata alla cosiddetta “*reconquista*” dalle forze ungheresi e veneziane, che procurò all'Impero la perdita di alcuni territori, e dalle sollevazioni di alcune popolazioni locali cristiane¹³. Per rispondere a questa controffensiva politica e religiosa, l'Impero rimarcò l'elemento d'appartenenza religioso, spingendo all'islamizzazione di alcune regioni occidentali, facilitate tuttavia dall'emigrazione dei musulmani rifugiati dai territori perduti¹⁴. In queste politiche le confraternite svolsero un importante funzione di coesione tra la popolazione di neo-convertiti musulmani e coloro che si erano appena installati nella regione.

Nuove confraternite si insediarono nei territori dell'odierna Albania, della Macedonia, del Kosovo, della Grecia settentrionale e della Bulgaria. Molte di queste *turuq* perdurarono anche dopo la dominazione ottomana. Altre confraternite ricevettero nuovi impulsi che ne favorirono l'espansione, come la Rifā'iyya¹⁵ e la Qādiriyya¹⁶. La Bektashiyya, ufficialmente interdetta nel 1826 in contemporanea alla soppressione del corpo dei Giannizzeri¹⁷, conobbe una forte

¹¹ Clayer N. 2011: p. 1-23.

¹² Clayer N. 1998: p. 153-178.

¹³ Hösche E. 2005: p. 71-101.

¹⁴ Mantran N. 1989: p. 293-316.

¹⁵ Popovic A. 1989: p. 167-198.

¹⁶ Clayer N. 2011: p. 1-23.

¹⁷ I Giannizzeri (“nuovo soldato” in turco ottomano) era un gruppo di fanteria scelta che formava la guardia personale del Sultano e dei suoi bene. Il corpo era composto perlopiù da cristiani convertiti

espansione nelle regioni dell'Albania meridionale. Nuove confraternite provenienti dal mondo arabo si insediarono nella Penisola, come la Sa'diyya, che insieme alla Rifā'iyya (con la quale condivideva una certa somiglianza nei rituali) si diffuse tra le classi medie e inferiori e in parte all'interno di alcuni gruppi di Ulema. Casi peculiari sono quello della Tijāniyya¹⁸, insediata a Shkodra in Albania, e quello della Melāmiyya-Nāriyya, arrivata prima in Macedonia e poi in Kosovo e Bosnia.

La Halvetiyya restò la confraternita più diffusa nella regione balcanica, che anzi conobbe un certo rinvigorimento grazie anche allo sviluppo di alcune branche sul territorio. Un fenomeno legato al radicamento dell'autorità degli Sheikh e al loro legame con il potere locale e l'espansione rurale. In particolare la Shabaniyya, tra le branche della Halvetiyya, conobbe una forte espansione¹⁹. Dal punto di vista politico, invece, la Halvetiyya subì una certa concorrenza da parte della Naqshbandiyya²⁰, che in un certo senso riprese il ruolo di confraternita ortodossa e vicina al Sultano di cui prima godevano alcuni Sheikh Halveti²¹. In particolare, due branche Naqshbandi, la Hālidiyya e la Mujaddidiyya, si svilupparono con successo in Bosnia. Nonostante il fatto che tutte le confraternite professassero e mantenessero un certo legame con la Sharī'a, nella parte occidentale della penisola si sviluppò un fenomeno di "alevizzazione" di

attraverso l'istituto del *devşirme* ("raccolta"), che puntualmente divenivano adepti della Bektashiyya. Divenuti potenti e perfettamente integrati all'interno dell'apparato imperiale, i Giannizzeri furono sciolti dal sultano Mahmud II nel 1826 che forte dei corpi di moderna artiglieria da poco creati, della relativa calma alle e della collaborazione del Pascià d'Egitto, Muhammad 'Ali Pascià (m. 1849) dichiarò fuorilegge il corpo e poi sterminò gran parte dei suoi componenti all'interno dell'Ippodromo di Costantinopoli in quello che è ricordato il "*Vaka-i Hayriye*" (in turco "l'incidente di buon auspicio"). Cf. Faroqi S. 1995: p. 171-184.

¹⁸ Clayer N. 2009: p. 483-493.

¹⁹ Clayer N. 1994: p. 143-180.

²⁰ Popovic A. 1990: p. 657-662.

²¹ Ibidem.

confraternite come la Rifā‘iyya, la Qādiriyya, la Sa‘diyya e di alcune branche Halveti: alcuni Sheikh adottarono delle pratiche e delle credenze diffuse tra gli Alevi-Bektashi, come il culto di ‘Ali e la festa del *matem* in memoria del martirio di Husayn²².

Se nelle pagine precedenti abbiamo parlato soprattutto di confraternite, non dobbiamo pensare con questo termine a delle organizzazioni rigide, perché al contrario si tratta di compagini molto fluide, capaci di adattarsi alle istanze del territorio e a svolgere importanti funzioni politico e sociali, contribuendo di fatto alla formazione della società all’interno della quale si inseriscono²³. Il legame fluido maestro-discepolo e la possibilità di affiliazione multipla rendono le gerarchie sufi alquanto duttili, soggette a continua ridefinizione anche in relazione alle singole personalità cui sono legate²⁴. Assistiamo dunque a traiettorie di persone, nascita di nuove branche e legami politici che ridefiniscono continuamente l’assetto istituzionale e la diffusione delle confraternite sul territorio. In particolare, i legami con il centro dell’Impero hanno un forte effetto propulsivo nei confronti di certe confraternite, o al contrario disgregante laddove queste siano inerenti alla Sublime Porta²⁵.

Nei Balcani, come nel resto dell’Impero, le confraternite hanno perlopiù svolto la funzione di diffondere alcune correnti mistiche e soprattutto la conoscenza di certe scienze religiose esoteriche ed essoteriche. Le *teqe* e le *medrese* divennero luoghi di diffusione del sapere sotto forma scritta (manoscritti e opuscoli) e orale (attraverso i rituali e canti). Inoltre, in seno alle confraternite gli abitanti trovarono sostegno e benedizione da parte degli Sheikh,

²² Clayer N. 2011: p. 1-23.

²³ Sulla presenza del sufismo nell’Impero Ottomano vedi Chih R. e Mayeur-Jaouen C. *Le soufisme à l’époque ottomane. XVI^e-XVIII^e Siècle*, IFAO, Le Caire 2010.

²⁴ Geoffroy E. 1996: p. 44-67.

²⁵ Karamustafa A. T. *op. cit.*

che con i loro poteri potevano produrre atti miracolosi²⁶. Santità vivente e non, in quanto un altro importante aspetto della diffusione delle confraternite è relativo al culto dei santidel passato. Spesso islamizzando antichi luoghi di culto cristiano, le tombe dei santi sono diffuse ovunque, rappresentando un importante luogo di benedizione e attirando anche devoti non musulmani. Infine, anche le arti magiche legate ad alcune recitazioni del Corano, alla fabbricazione di amuleti e all'interpretazione dei sogni rappresentavano pratiche alquanto diffuse tra le confraternite²⁷. In tutto questo non si deve vedere un Islam “popolare”, perché si tratta di comportamenti diffusi a tutti i livelli sociali e anche politici: gli stessi Sultani facevano ricorso a queste pratiche²⁸.

Le confraternite, inoltre, potevano sostenere economicamente alcuni fedeli o discepoli laddove questi fossero in difficoltà: vere e proprie micro-economie si potevano sviluppare in un dato territorio. Le *teqe* o le *zawiya* spesso erano fondate grazie a delle fondazioni pie (*waqf*), che il Sultano, grandi personaggi imperiali o notabili locali concedevano in donazione²⁹. In altri casi, erano gli accumuli sottoforma di donazioni dei fedeli a rappresentare la base per la costruzione degli stabili. Parte di questi proventi venivano inoltre utilizzati per finanziare le attività condotte all'interno della *teqe* e per sostenere chi viveva al loro interno. Infine, le confraternite rappresentavano anche un importante luogo di socializzazione. Occasioni quali i rituali, le pratiche, più semplicemente l'incontro lo Sheikh o la consumazione di un caffè fungevano da momenti di condivisione e di socialità, durante i quali si scambiavano informazioni o più

²⁶ Popovic A. e Clayer N. 1993: p. 299-310.

²⁷ Clayer N. 2011: p. 1-35.

²⁸ Veinstein G. e Clayer N. 1996 : p. 322-341.

²⁹ Popovic A. e Clayer N. 1993: p. 299-310.

semplicemente ci si confidava. In alcuni casi, attorno a una *teqe* si concentrava la vita sociale di una zona³⁰.

Gli Sheikh, attraverso il loro carisma, riuscivano a radicarsi in un territorio svolgendo anche importanti funzioni sociali e politiche. In alcuni casi, essi risolvevano conflitti clanici o familiari; altre volte rivaleggiavano con i notabili locali per la definizione della posizione di comando in una determinata zona³¹. Infatti, in alcuni casi la loro autorità spirituale, i legami con la politica e infine le reti economiche costruite davano l'opportunità di stringere accordi con altri Sheikh per mobilitare reti di solidarietà e di identificazione a sostegno o contro una data entità politica o sociale. In alcune circostanze essi funsero da mediatori rispetto al potere politico centrale, e altre volte rappresentarono un'autorità politico-religiosa³².

La mobilità delle confraternite e dei suoi componenti, gli Sheikh innanzitutto, era alquanto frequente e legata perlopiù a tre tipologie diverse di movimento. Il primo era quello del *jihād*, cioè quello relativo alle guerre condotte dall'Impero. La difesa delle frontiere dell'Islam contro gli infedeli spesso riusciva a richiamare nei Balcani musulmani provenienti da ogni area dell'Impero. Si hanno diversi esempi di dervisci o di Sheikh che parteciparono attivamente a battaglie e campagne militari³³. Il secondo riguardava l'iniziazione e più in generale la formazione spirituale di uno Sheikh o di un derviscio. Sono numerose in questo caso le testimonianze e le agiografie che parlano della formazione di uno Sheikh presso la corte di celebri maestri sufi, perlopiù insediati a Istanbul. Immaginari o reali, queste forme di mobilità erano molto

³⁰ Popovic. A. 1996: p. 380-388.

³¹ Veinstein G. e Clayer N. 1996 : p. 322-341.

³² Ibidem.

³³ Clayer N. 2011: p. 1-35.

importanti nella formazione dell'autorità di uno Sheikh³⁴. La terza forma di mobilità comprendeva i viaggi di devozione, il pellegrinaggio a Mecca su tutti, obbligo ogni musulmano e in certi casi anche il pellegrinaggio a Kerbelā', presso la tomba del martire Husayn³⁵. Ma più in generale non erano solo le persone a muoversi, ma era l'insieme di idee, libri, trattati a conoscere un movimento continuo all'interno dell'Impero, inclusi i Balcani, regione centrale quanto le altre rispetto a tale dinamiche.

Gli ultimi decenni dell'impero ottomano furono caratterizzati da un periodo di forti trasformazioni sociali che toccarono le confraternite e il loro rapporto con il potere politico. Le riforme (*tanzīmāt*) promosse dai sultani tendevano alla costruzione di uno stato moderno e a trasformare il rapporto tra cittadini e politica³⁶. In questo quadro, diverse misure di istituzionalizzazione vennero assunte nei confronti delle confraternite, in alcuni casi sfruttando lo spirito riformista di alcuni musulmani, sufi e non. Nel 1812 l'amministrazione delle fondazioni pie (*waqf*, pl. *awqāf*) rientrarono sotto la gestione di un apposito Ministero, mentre la nomina degli Sheikh fu centralizzata secondo uno schema gerarchico che riservava alla *teqe* principale di un confraternita l'autorità di investire i sufi. Nel 1836 l'Impero cercò di regolamentare la funzione degli Sheikh, di certe pratiche religiose e dell'abbigliamento. Infine, nel 1866 fu creato il "Consiglio dei Sheikh" con sede a Istanbul, che aveva il compito di centralizzare la gestione delle confraternite sotto il controllo dello *Şeyhülislam*, il capo della gerarchia religiosa ottomana³⁷.

³⁴ Ibidem.

³⁵ Al-Ḥusayn ibn 'Alī ibn Abī Ṭālib (m. 680) fu il secondo figlio di 'Alī ibn Abī Ṭālib e della figlia del Profeta, Fāṭima bint Muhammad, nonché terzo Imām dello Sciismo. A causa della guerra interna (*fitna*) del primo periodo islamico, morì martire a Kerbelā' (nell'attuale Iraq) nel 680 d.c.

³⁶ Sulle *tanzīmāt* cf. Dumont. P. 1989: p. 495-522.

³⁷ Clayer N. 2004: p. 45-62.

Attraverso una rete di *teqe* controllate e gestite direttamente, il Consiglio avrebbe avuto la responsabilità e il potere di gestire la nomina di nuovi Sheikh e del personale religioso. Il controllo dell'autorità religiosa fu uno dei principali obiettivi del potere politico ottomano, che tentò di portare avanti una burocratizzazione dei quadri religiosi, seguendo un sistema che fungerà in seguito da modello a molti Stati-nazione del XX secolo. Il cuore di questa gestione era l'istituzione della *'ilmiyye*³⁸, che coinvolse una parte del personale religioso³⁹. Difatti, il campo religioso non fu mai sotto il totale controllo dello Stato, come del resto l'autorità religiosa non fu mai completamente subordinata a quella politica, la quale poteva contare su diverse fonti di legittimazione⁴⁰.

Il Consiglio ha esercitato le proprie funzioni fino al 1917, ma con gestione ed effetti limitati alla capitale ottomana. Difatti, nonostante che nella Penisola balcanica la fine della dominazione ottomana avesse indebolito le reti di confraternite a causa dell'emigrazione di molti musulmani verso la Turchia, le riforme di istituzionalizzazione furono portate avanti, ma con scarso impatto sulla Regione, in quanto indebolite dalle resistenze locali o dai gruppi sufi "dal basso"⁴¹. L'autorità sufi fondata sulla santità, sul carisma e sul legame maestro-discepolo dà ai suoi detentori una capacità di mobilitare la popolazione maggiore rispetto a quella di altre autorità religiose. I Sultani cercarono di controllare e di sfruttare a loro vantaggio questo tipo di autorità e questa forza di mobilitazione sociale, offrendo sostegno e protezione agli Sheikh, come nel caso della

³⁸ Il *'Ilmiye* è uno dei quattro istituti e classe dirigenti che esistevano all'interno dell'Impero Ottomano. Le altre tre sono la classe Imperiale, o *mülkiye*, i militari, o *seyfiye*, e la classe amministrativa, o *kalemiye*. La funzione del *'Ilmiye* è stato quello di diffondere la religione musulmana, al fine di garantire che la legge islamica fosse applicata correttamente all'interno dei tribunali e il corretto insegnamento all'interno del sistema scolastico ottomano. Lo sviluppo della *'Ilmiye* ha avuto luogo nel corso del Cinquecento, assorbendo gli *Ulema*, la classe colta di giuristi musulmani.

³⁹ Clayer N. 2004: p. 45-62.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ibidem.

Halvetiyya, che divenne un campione dell'ortodossia politica nella Regione. D'altro canto, fu difficile gestire la nomina dei capi sufi dall'alto, per via del legame che gli Sheikh instauravano con le popolazioni locali. Questo legame, infatti, dava l'opportunità alle confraternite di negoziare i rapporti di potere con il centro politico o eventualmente di opporre resistenza alle istanze riformatrici.

La questione circa la posizione delle confraternite sufi all'interno della società e rispetto al potere politico divenne alquanto importante nella definizione dell'assetto istituzionale dei nascenti Stati-nazione. Ognuno di essi cercò di inquadrare istituzionalmente le procedure relative alla gestione delle confraternite e degli Sheikh. Assistiamo dunque a diverse strategie politiche, molte delle quali ispirate al precedente modello ottomano; d'altro canto le confraternite, lungi dall'essere semplicemente passive, hanno sviluppato diverse strategie di legittimazione, mirate a trovare uno spazio simbolico, politico e religioso all'interno dello stato moderno.

3. Le confraternite e la nascita dello Stato-nazione albanese

Durante il periodo ottomano, in quella che oggi chiamiamo Albania, erano presenti diverse confraternite sufi. La loro diffusione fu sincronicamente e diacronicamente eterogenea e, come abbiamo visto in precedenza, vi furono tre diverse fasi storiche nella diffusione delle *turuq* nella Regione. Tuttavia, le confraternite rivestirono un ruolo non trascurabile nella conversione degli albanesi all'Islam, sfruttando la loro capacità di acculturarsi flessibilmente

rispetto a un dato contesto sociale. Tuttavia, i motivi alla base della conversione delle popolazioni albanesi, e balcaniche in generale, sono ben più complessi (impossibile da analizzare in questa sede) e legati a fattori di tipo politico, sociale ed economico che si intrecciano alle vite quotidiane delle popolazioni locali⁴².

Alla vigilia della sua nascita, l'Albania raggruppava al proprio interno diverse confessioni religiose: i musulmani erano all'incirca il 70% della popolazione; gli ortodossi il 20%; i cattolici all'incirca il 10%. Tra i musulmani vanno annoverate la confraternite sufi. Nel 1913 le *turuq* presenti sul territorio erano: la Bektashiyya, la Rifā'iyya, la Sa'diyya, la Qādiriyya, la Naqshbandiyya, la Mevleliyya, la Halvetiyya, oltre ad alcune sue branche quali la Xhelvetiyya e la Gülseniyya⁴³. La loro diffusione sul territorio era eterogenea, ma la confraternita più numerosa era la Bektashiyya, presente soprattutto nella parte meridionale del Paese, mentre la più diffusa era la Halvetiyya, presente da Nord a Sud, soprattutto nelle zone montuose⁴⁴. Al Nord, la *tarīqa* era presente a Shkodra, ma soprattutto a Est lungo il confine con il Kosovo e la Macedonia, quindi a Tropoja, Ljuma e Peshkopi, dove esistevano oltre quaranta *teqe* di villaggio. Nella zona centrale la Halvetiyya era diffusa soprattutto a Tirana con dieci *teqe*, nella regione di Kavaja e Lushnja e ad Elbasan; e a Sud, nella regione di Korça e di Bilisht, nella zona di Berat e Delvina, dove erano presenti circa una cinquantina di *teqe* soprattutto nelle zone di villaggio⁴⁵. Le altre confraternite erano presenti perlopiù nelle zone urbane. In particolare, la Rifā'iyya era presente

⁴² Sulle conversioni all'Islam delle popolazioni balcaniche sono stati prodotti diversi volumi. In questa sede citiamo Cf. Minkov A. *Conversion to Islam in the Balkans. Kisve Bahasi Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730*, Brill, Leiden – Boston, 2004. Per quanto riguarda invece il caso dell'Albania vedi Clayer N. *Quelques réflexions sur le phénomène de conversion à l'Islam à travers le cas des catholiques albanais observé par un mission jésuite à la fin de l'époque ottomane*, Mésogeios, Paris 1998, p. 16-39.

⁴³ Clayer N. 1990: p. 1-45.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ Ibidem.

a Tirana, Elbasan, Berat, Shkodra, Peqin, Petrela e Tropoja; la Sa‘diyya a Berat, Elbasan e Tropoja⁴⁶; la Qādiriyya nella regione montuosa di Dibra, poi a Tirana, Elbasan e Berat⁴⁷. Per quanto riguarda invece la Naqshbandiyya e la Mevleliyya, non disponiamo purtroppo di fonti certe circa la loro precisa ubicazione nella regione. Grosso modo questa conformazione religiosa non cambiò fino alla seconda guerra mondiale, nonostante i tentativi di conversione da parte dei missionari cristiani (soprattutto cattolici) e i tentativi dei Bektashi di rappresentare una via ibrida verso la religiosità albanese.

Lo Stato albanese nacque grazie alla congiuntura internazionale e di condizione sociali e politiche che favorirono la nascita di uno spirito nazionalista e la cristallizzazione dello stato-nazionale in un complesso quadro storico⁴⁸: il progressivo crollo dell’Impero Ottomano a favore dello sviluppo dei nascenti Stati Balcanici e dell’influenza di alcune Grandi Potenze occidentali. Questo spirito nazionale, *albanismo* come talvolta viene chiamato, ha favorito lo sviluppo di forti tratti aconfessionali, mirati alla costruzione di un’ideologia che avesse un carattere religioso inclusivo, in quanto l’Albania era un paese multi-confessionale⁴⁹. L’aconfessionalità divenne un discorso dominante da parte dei nazionalisti albanesi, soprattutto all’esterno, nel tentativo di ricevere il sostegno delle Grandi Potenze.

Discorsi quali “la vera religione degli Albanesi è l’albanismo”, oppure “abbiamo tutti un unico e solo Dio”, suffragarono questa posizione ideologica, che trovava nell’inclusione e nell’ecumenismo religioso il proprio motivo

⁴⁶ Popovic A. 1993: p. 46-58.

⁴⁷ Clayer N. 2000: p. 213-244.

⁴⁸ Sulle origine e storia dell’Albania cf. Clayer N. *Aux origines du nationalisme albanais. La naissance d’une nation majoritairement musulmane en Europe*, Karthala, Paris 2007. Sulla storia dell’Albania nel XX secolo vedi Duka, V. "Shqiptarët në rrjedhat e shekullit XX", Panteon & Afërdita, Tiranë, 2001.

⁴⁹ Clayer 2007: p. 411-473.

principale. Inoltre, per prendere le distanze dall'impero ottomano e rientrare all'interno del quadro ideologico occidentale, questo stesso discorso nazionalista prese le distanze dal mondo turco/islamico, ritenuto barbaro e dispotico agli occhi di una visione eurocentrica. Dunque, narrazioni quali "la più vecchia nazione d'Europa", oppure "specialmente islamizzati" o "cripto cristiani" miravano a scrollarsi di dosso l'ambigua identificazione di Paese a maggioranza islamica per avvinarsi all'identità europea, ritenuta progressista ed evoluta⁵⁰. D'altro canto, anche i discorsi di tipo religioso prodotti da musulmani e da cristiani tesero a forgiare l'identità nazionale albanese. L'insieme di questi discorsi, tuttavia, fu sostenuto da una serie di convergenze politiche e intellettuali, di cui i sostenitori del nazionalismo si fecero portatori con diverse iniziative, come quella della lega di Prizren nel 1878⁵¹.

Nonostante che la popolazione albanese fosse in maggioranza musulmana, l'Islam non divenne mai la religione di Stato, in quanto lo Stato non dichiarò nessuna appartenenza confessionale. I fattori di questo mancato riconoscimento furono tre: innanzitutto, il nazionalismo albanese fu forgiato su basi etnico-nazionali, non religiose; secondariamente a causa della Bektashiyya, che cercò di formare una propria identità distinta dall'Islam e dal Cristianesimo; infine, la presenza di alcune idee positiviste tra gli intellettuali e gli ufficiali di origine musulmana che si erano formati a Istanbul o in Occidente⁵².

La Bektashiyya svolse un ruolo attivo nella costruzione del progetto indipendentista albanese. Infatti i propri componenti non si limitarono a benedire il nazionalismo albanese, ma vi presero attivamente parte. Lo loro iniziative

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ La Lega per la Difesa dei Diritti della Nazione Albanese comunemente conosciuta col nome di Lega di Prizren (*Lidhja e Prizrenit*) fu un'organizzazione politica albanese fondata il 10 giugno 1878 a Prizren, in Kosovo, allora provincia (*vilayet*) dell'Impero ottomano, il cui scopo era di garantire la difesa e il riconoscimento dei popoli albanesi.

⁵² Clayer 2007: p. 707-718.

spaziarono in diversi campi, come quello dell'istruzione, favorendo la diffusione della lingua albanese e di libri nella lingua nazionale. Integrando il nazionalismo con la propria dottrina e partecipando ai movimenti di liberazione nazionale, la Bektashiyya albanese conobbe tra il 1878 e il 1912 una forte espansione, che vide il numero di *teqe* raddoppiarsi da venti a oltre cinquanta, perlopiù localizzate nel Sud del Paese; un dato, questo, che mostra il grande riscontro sociale da parte della confraternita grazie al proselitismo effettuato dai propri Sheikh⁵³. Dopo aver partecipato al progetto nazionalista (Bektashismo-nazionalista), la Bektashiyya nel 1930 divenne, di fatto, una setta religiosa a sé stante, assumendo il nazionalismo e il progressismo tra i suoi principi cardine (Bektashismo-nazionale)⁵⁴. In questo modo i Bektashi cercarono di costruire una propria identità di “altri musulmani” nazionalisti, non fanatici e aperti alla pacifica convivenza religiosa, che riuscisse a porli in una condizione di alterità rispetto all'Islam sunnita albanese e alla Bektashiyya turca. Secondo Nathalie Clayer⁵⁵, l'uso del termine Bektashismo è dovuto a tre motivi: il primo è dato dalla forte strutturazione interna; il secondo dalla discendenza regolata su base meritocratica; il terzo è il carattere eterodosso, cioè la capacità di inglobare degli elementi esterni, quali ad esempio l'ideologia nazionalista albanese. Ciò fa del Bektashismo un caso peculiare, mentre le altre confraternite non presentano nessuna delle tre caratteristiche prima elencate.

Per le altre confraternite il rapporto con il potere politico fu alquanto problematico e contraddittorio. Il nascente Stato albanese non aveva nessun particolare interesse a smantellare o distruggere la presenza sufi sul territorio⁵⁶. Le principali minacce per le confraternite provennero dall'esterno. In particolare,

⁵³ Clayer N. 1995: p. 277-308.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Clayer N. 2006: p. 33-42.

tra il 1912 e il 1918, in corrispondenza con le due guerre balcaniche e con la prima guerra mondiale, a causa dell'occupazione greca dell'Epiro del Nord, diverse *teqe* furono chiuse, in particolare quelle Bektashi. Anche la Halvetiyya fu colpita: le *teqe* di Korça, Leskoviku e Tepelene furono distrutte o incendiate⁵⁷.

In quegli stessi anni per le confraternite venne il momento di prendere posizione sulla questione nazionale, soprattutto considerando che molte *turuq* erano ancora legate a centri sufi situati in altre zone dell'Impero. Questa contrapposizione assunse tratti politici, ideologici e anche religiosi: il rapporto tra tradizione, modernità e religione divenne un questione vitale per tutti i musulmani, incluse le confraternite⁵⁸. All'interno della compagine islamica nacquero tre correnti intellettuali: da una parte gli "orientalisti", chiamati gli "Anziani" (*Të Vjetër*), i quali si ponevano in linea di continuità rispetto all'Islam e al suo sottofondo culturale; poi vi erano gli "occidentalisti", chiamati anche i "Giovani" (*Të Rinjtë*), i quali auspicavano il rigetto della religione, soprattutto dell'Islam, in quanto componente barbara e residuo della naturale evoluzione civile; infine vi erano i "Neo-albanesi" (*Neoshqiptarët*), che invece enfatizzavano la cultura e l'essenza albanese al di sopra di qualsiasi divisione religiosa⁵⁹.

Una delle principali questioni poste al vaglio delle diverse correnti riguardava la nazionalizzazione dell'Islam e del Sufismo albanese da un punto vista dottrinale, terminologico e linguistico, sostenuto perlopiù dai "Neo-albanesi", mentre gli Anziani spingevano per mantenere una linea di continuità rispetto al passato⁶⁰. Quando nel 1925 le *turuq* furono bandite dalla Repubblica di Turchia, i legami delle confraternite albanesi con quelle dell'ex-dominio

⁵⁷ Clayer N. 1994: p. 307-360.

⁵⁸ Clayer N. 2001: p. 89-105.

⁵⁹ Clayer N. 2003: p. 277-314.

⁶⁰ Ibidem.

ottomano vennero a cadere, lasciando di fatto via libera alla nazionalizzazione del Sufismo, che ebbe conseguenze facilmente riscontrabili nel campo della musica. Molti canti religiosi (*ilahi*) tradizionali del repertorio sufi, furono tradotti in lingua originale oppure adattati, mentre dei nuovi canti furono scritti. In alcuni casi furono introdotte litanie che riprendevano motivi nazionali e patriottici⁶¹.

Quando Re Zog⁶² s'Ali al potere nel 1925, proclamando la Repubblica d'Albania, il Paese conobbe un periodo di incertezza politica ed economica. Una vera riforma agraria andava ancora condotta, mentre l'urbanizzazione e l'industrializzazione erano alquanto limitate. In questo quadro, i rapporti che lo Stato mantenne verso la religioni furono alquanto ambivalenti, soprattutto verso l'Islam. Ciò nonostante, vi fu comunque la volontà politica di avere una rappresentanza di ciascuna comunità in sede nazionale. Tra il 1920 e il 1925 il Consiglio Reggente era composto da quattro membri: un musulmano sunnita, un cattolico, un ortodosso e un Bektashi⁶³. Durante il regno di Zog i componenti del parlamento dovettero rappresentare il tessuto confessionale del Paese. Anche la composizione dei governi seguì il medesimo indirizzo, segno di come l'affiliazione religiosa rappresentasse una delle componenti del rapporto fra potere politico e società⁶⁴. Da una parte lo Stato cercava di mantenere il proprio controllo sulla popolazione attraverso le diverse organizzazioni religiose: non a caso i Bektashi, la Comunità Islamica sunnita e l'Ortodossia furono riorganizzati e nazionalizzati⁶⁵. D'altro canto la popolazione che trovava ancora nell'identità familiare, confessionale e regionale una forma d'appartenenza maggiore rispetto

⁶¹ Ibidem.

⁶² Ahmet Lekë Bej Zog (m. 1961) è stato Primo ministro dell'Albania (1922-1924), Presidente della Repubblica Albanese (1925-1928), e Re d'Albania (1928-1939).

⁶³ Clayer N. 2003: p. 277-314.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Clayer 2007: p. 411-473.

al nazionalismo, considerava i rapporti con la politica in base all'affiliazione socio-politica⁶⁶.

La secolarizzazione della società e la razionalizzazione delle procedure e degli apparati politici non fu accettata da tutti. Ad esempio i Cattolici non volevano perdere le prerogative che avevano acquisito durante il periodo ottomano con il sistema di gestione socio-religiosa dell'Impero; mentre poi accolsero di buon grado l'invasione degli italiani che appartenevano allo loro medesima confessione. D'altro canto, gli Ortodossi rimasero invece fuori dall'amministrazione e dall'apparato statale, perché vi percepivano una dominazione da parte dei musulmani. Il governo di Tirana infatti era sentito come filo-turco, dunque come filo-musulmano⁶⁷.

Durante questo periodo il Sufismo conobbe una certa rivitalizzazione, grazie all'azione propulsiva effettuata da diversi capi religiosi. Una forte impulso ideologico e religioso fu dato dall'arrivo di nuove confraternite nel Paese, in particolare dalla Tijāniyya⁶⁸. I responsabili dell'arrivo di questa confraternita furono tre figure, tutti ulema e provenienti da Shkodra: Muhammed Shaban Domnori, Muhammed Bektheshi e Qazim Hoxha⁶⁹. Queste tre capi ebbero un certo riscontro a Shkodra e Tirana, diffondendo il patto Tijāni che è notoriamente ortodosso e vicino all'islam di moschea. In particolare, può essere segnalata la loro resistenza rispetto alla riforme istituzionali e dottrinali che la Comunità musulmana albanese stava sperimentando.

Oltre alla Tijāniyya, anche la Rifā'iyya ampliò le proprie zone d'influenza, grazie soprattutto all'attività di proselitismo condotta da Sheikh

⁶⁶ Clayer N. 2003: p. 277-314.

⁶⁷ Ibidem.

⁶⁸ Clayer N. 2009: p. 483-493.

⁶⁹ Ibidem.

Ahmed Shodra (m. 1927), che aprì una *teqe* a Vlorë; mentre un suo discepolo, Jonus Metani, istituì una *teqe* a Shkodra⁷⁰. Nel 1933 è da segnalare l'apertura di una nuova *teqe* Rifā'i a Shkodra su iniziativa dello Sheikh Qasim Peja di 33 anni. Negli stessi anni Qasim Peja incontrò Padre Cordigliano, al quale riferì alcuni dettagli circa gli aspetti spirituali e mistici dell'ordine⁷¹, informazioni che poi il Padre raccolse nei suoi appunti di viaggio. Anche la Halvetiyya conobbe una certa vitalità: nel 1938 Sheh Sulo Petrele esercitò un forte proselitismo in alcuni villaggi della zona di Tirana. Nel 1929, un altro Sheikh Halveti di Bilishti aprì tre diverse *teqe* dell'ordine a Pojani, Leskoviku e Korça. Fino al periodo dell'occupazione italiana due Sheikh Halveti furono attivi nell'effettuare proselitismo: Sheh Zejnel dal Kosovo e Dervish Qasim da Kavaja.

Alcuni componenti della Qādiriyya rivestirono una posizione centrale all'interno del quadro politico-religioso del periodo tra le due guerre⁷². Il contributo degli Sheikh Qādiri fu notevole sin dall'alba della nascita dello Stato albanese. Hajredin, nipote dello Sheikh Qādiri di Zerqan, rivestì un ruolo centrale all'interno della nuova amministrazione albanese. Nel 1914-15 lo Sheikh Hamdi partecipò alle rivolte che coinvolsero l'Albania centrale, reclamando un "ritorno alla Turchia"⁷³. Hajredin partecipò alla lotta contro le truppe serbe e nel 1912 fu chiamato a Vlora per partecipare alla dichiarazione di indipendenza albanese. Negli anni successivi Hajredin rivestirà posizioni di sotto-prefetto a Mat (1921), poi di prefetto a Zerqan (1924) e dal 1932-1934 fu a capo del comune di Klenja. La Qādiriyya di Dibra si oppose al regime di Zog e poi al regime fascista, ma successivamente si dimostrò favorevole al comunismo, come mostra il sostegno dato al regime di Hoxha da parte di Sheh Besim Selimi; mentre il centro Qādiri

⁷⁰ Popovic A. 1993: p. 46-58.

⁷¹ Cordigliano P. F. S. I. 1933: p. 290-310.

⁷² Clayer 2007: p. 411-473.

⁷³ Ibidem.

di Tirana dovette adattarsi alle trasformazioni urbane e sociali della città durante il periodo fascista⁷⁴.

In questo arco di tempo, sembra che il principale ruolo rivestito da questi Sheikh fosse quello di guaritori. Il fenomeno fu così importante che nel 1933 il capo della Comunità islamica albanese domandò ai *mufti* a lui sottoposti di monitorare l'attività degli Sheikh e la loro propaganda tra la povera gente. L'anno successivo, le alte autorità statali e il Ministro degli Interni furono informati che Sheikh e dervisci stavano “facendo propaganda tra la gente, suggerendo loro delle formule sacre da scrivere per curare malori e per scoprire segreti, chiedendo in cambio a persone povere e ignoranti regali e altri donativi, in malo modo”⁷⁵. Durante la presenza fascista, nel 1939, un giovane musulmano vicino alle correnti riformiste scrisse all'editore di una rivista che bisognava monitorare lo stato dell'Islam albanese, dove *hoxha* e dervisci fabbricavano amuleti (*nuska*) per i poveri⁷⁶. Le polemiche nei confronti dei dervisci sembra mostrare la tensione latente verso il tentativo di controllo e razionalizzazione che il potere politico cercava di imporre nei confronti del Sufismo, in modo tale da cooptarne la forma di mobilitazione sociale. D'altro canto, all'interno dello stesso mondo musulmano, tale tensione si traduceva nella contrapposizione tra le correnti riformiste-positiviste e quelle invece tradizionaliste, con le prime a considerare le guarigioni e la fabbricazione di amuleti come pratiche arcaiche e come deviazioni dall'Islam⁷⁷.

Diverse testimonianze, inoltre, mettono in risalto l'importanza del culto dei Santi. Ad esempio nel 1936 sulla montagna di Tomor, Abaz 'Ali veniva

⁷⁴ Ibidem.

⁷⁵ Clayer N. 2003: p. 277-314.

⁷⁶ Clayer N. 2006: p. 33-42.

⁷⁷ Ibidem.

venerato con un pellegrinaggio tra il 15 e il 20 di agosto. Non lontano dalla regione di Tomor, nel villaggio di Drizë, un *mekam* fu aperto per le donne; mentre nel 1942 a Delvina gli allievi di una scuola giurarono e pregarono per Beqir Efendi, un santo sepolto in una tomba alla periferia della città⁷⁸. Le donne usavano recarsi presso questa *türbe* per chiedere benedizioni e aiuto. Dal punto di vista sociale, infine, gli Sheikh svolgevano un ruolo importante tra la popolazione. Nelle regioni di Luma e di Martanesh, essi si resero responsabili nella zona di atti di pacificazione e di mediazione culturale⁷⁹.

Dal punto di vista politico, invece, le confraternite non rivestirono un ruolo particolare. Oltre al già citato Hajredin della Qādiriyya, solo i Bektashi continuarono ad avere un certo riscontro politico, in virtù del contributo da loro fornito alla costruzione del nazionalismo albanese⁸⁰. D'altro canto, il governo albanese, allora guidato dal Re Zog, intimò nel 1929 a tutte le organizzazioni religiose di istituzionalizzarsi per formare delle comunità organizzate a livello nazionale. La *ratio* di quest'iniziativa era soprattutto quella di controllare i culti religiosi attraverso la loro istituzionalizzazione e la razionalizzazione delle procedure di formazione e di scelta del personale religioso⁸¹. Nel 1930 il Bektashismo divenne di fatto una comunità quasi autonoma. Tra le altre *turuq* si sviluppò una discussione sull'opportunità e sui modi che dovessero portare a un'eventuale riforma delle confraternite. All'interno della Rifā'iyya, come in altre *turuq*, erano presenti due tendenze. La prima vedeva diversi Sheikh contrari a qualsiasi tipo di organizzazione a livello centrale e statale, nell'intento di mantenere gelosamente la propria indipendenza. L'altra tendenza era

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Clayer N. 2001: p. 89-105.

⁸¹ Clayer N. 2003: p. 277-314.

rappresentata da coloro che erano invece favorevoli a un'eventuale cooptazione all'interno dell'apparato organizzativo e burocratico statale⁸².

Quando le confraternite decisero di strutturarsi più solidamente in seno all'apparato statale, tale tensione si tramutò una scissione all'interno delle *turuq*, che vide la creazione di due organizzazioni distinte, una dominata dalla Halvetiyya, l'altra composta dalle altre confraternite legate alla comunità islamica. Nel 1936 queste ultime costituirono l'associazione *Drita Hyjnore* ("Luce Divina"), sotto l'ombrello istituzionale della Comunità Islamica albanese, che raggruppava in sé la Rifā'iyya, la Sa'diyya, la Qādiriyya e la Tijāniyya⁸³. L'obiettivo dell'associazione era di riorganizzare e dirigere le attività di questa confraternite. Lo Statuto approvato il 15 giugno del 1936 stabiliva l'organizzazione interna, la suddivisione dei compiti, la gestione finanziaria, i metodi di elezione e di gestione dell'associazione. La sede dell'associazione *Drita Hyjniore* era a Tirana⁸⁴. È importante segnalare che tale regolamento prevedeva la presenza di diversi organi: un presidente eletto; un Consiglio permanente con sede a Tirana; un Consiglio generale composto dai rappresentanti di ciascuna Asitane; un consiglio interno a Ciascuna confraternita (Asitane). Il presidente e il Consiglio permanente sono eletti dall'Assemblea generale, che si deve riunire almeno una volta all'anno. I rappresentanti di ciascuna Asitane sono eletti dagli Sheikh che fanno parte di una confraternita. I gradi dell'associazione sono in ordine gerarchico: Presidente; Rappresentante di un Asitane; Sheikh; Derviscio; Muhib. I metodi di gestione finanziaria sono stabiliti nel regolamento, come anche le misure punitive riservate ai componenti dell'associazione. I cinque articoli del regolamento dedicati alle punizioni per coloro che violano le disposizioni giuridiche del regolamento e le leggi dello

⁸² Popovic A. 1993: p. 46-58.

⁸³ Clayer N. 2003: p. 277-314.

⁸⁴ Clayer N. 1990: p. 185-226.

Stato albanese, evidenziano l'intento di stabilire una certa disciplina interna. Del resto, la gerarchia piramidale e la precisa suddivisione dei compiti indica la volontà razionalizzante implicita in questo disegno istituzionale.

L'associazione pubblicava una rivista mensile chiamata *Njeriu* ("l'Uomo"), una rivista spirituale e culturale animata da diversi musulmani. Il direttore della rivista fu Vokopola Ferit (m. 1969), un intellettuale esperto di metafisica e di misticismo islamico che rivestì ruoli di rilevanza politica (fu parlamentare) e anche componente del Consiglio permanente dell'associazione⁸⁵. In tutto furono pubblicati in tre anni 27 numeri della rivista, dal 1942 al 1944. Dal 1939 al 1943 va ricordata la dominazione italiana dell'Albania, che non intaccò particolarmente la vita religiosa del Paese. Anzi, quando Re Vittorio Emanuele III venne in visita per la prima volta a Tirana, incontrò i rappresentanti di tutte le comunità religiose, compreso il segretario Bektashi e il presidente di *Drita Hujniore*.

La Halvetiyya non fece parte dell'associazione, in quanto cercò di costituire una lega o comunità a sé stante, chiamata Sette Aleviane (*Sekteve Alevijan*), insieme a due confraternite minori, cioè la Melamiyya e la Gülseniyya e alcuni membri della Qādiriyya di Tirana⁸⁶. Il tentativo non ebbe risultati brillante e si risolse in un nulla di fatto. La Rifā'iyya mostrò una certa vitalità sia fuori che dentro l'Associazione *Drita Hyjniore*⁸⁷. Oltre al già citato Sheh Ahmet Shkodra, anche altri Sheikh si resero protagonisti, soprattutto all'interno dell'Associazione, come Sheh Fahrydin, che fu a capo dell'Associazione, mentre lo stesso Ferit Vokopola si dimostrò molto vicino agli ambienti Rifā'i. Altri tre Sheikh sono citati nella rivista *Njeriu* in quanto partecipanti al "*Sultan Nevruz*":

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ Clayer N. 2003: p. 277-314.

⁸⁷ Popovic A. 1993: p. 46-58.

Sheh Adem Ushmi, Sheh Sula e Sheh Ramazani. Storicamente la Asitane della confraternita era a Gjakova, ma in seguito, con la nascita di *Drita Hyjniore*, sembra che il centro sia stato spostato a Berat, presso la corte di Sheh Fahrydin⁸⁸. Non si sa con certezza se questo cambiamento di Asitane abbia o meno provocato tensioni all'interno della confraternite. Secondo altre fonti, durante la dominazione italiana e poi tedesca, la Asitane dell'ordine fu a Gjakova, guidata da Sheh Denjulli.

Con la fine della dominazione italiana nel 1943 e di quella tedesca nel 1944 si aprì per l'Albania una nuova era, che vide la prepotente ascesa del Partito Comunista e del suo capo, Enver Hoxha. Sin da quando si insediò al potere, il governo di matrice comunista mise in campo tutta una serie di iniziative mirate all'indebolimento della religione. Lo stesso riconoscimento ufficiale dello status di Comunità indipendente, che il governo concesse nel 1950 alla Bektashiyya, rappresentò un tentativo di indebolire la Comunità Musulmana albanese⁸⁹. L'idea fu quella di insinuare tensioni e contrasti fra le due Comunità, riuscendo di fatto a indebolirle entrambe.

Nel 1951 fu approvato con decreto ministeriale anche uno Statuto che regolamentava la Halvetiyya come setta riconosciuta dallo Stato e dal popolo albanese. Negli articoli di questo Statuto erano contenute le regole circa l'organizzazione e il funzionamento interno della Setta; inoltre, in diversi punti emergeva una chiara subordinazione rispetto alle decisioni del governo. Difatti, qualsiasi decisione assunta all'interno del Consiglio della Setta Halveti doveva essere sottoposto al vaglio del Primo Ministro. Purtroppo non si hanno informazioni precise circa le attività di questa Setta, né tantomeno sappiamo quali ne fossero le ragioni politiche. È tuttavia probabile che Hoxha abbia voluto

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ Clayer N. 2012: p. 183-203.

favorire la costituzione di una Setta Halveti sotto il suo stretto controllo per indebolire gli altri attori religiosi islamici e anche le altre *turuq*. Il segretario delle Comunità della Halvetiyya era Sheh Ali Hormova, originario dall'omonimo villaggio⁹⁰. Per quanto riguarda le altre confraternite, dal 1945 in poi non si hanno più notizie dell'associazione *Drita Hyniore*, che probabilmente fu sciolta da parte del regime⁹¹. A partire da quel periodo si hanno poche e sparse notizie circa l'attività sufi, eccezion fatta per le documentazioni che possediamo sulla Bektashiyya.

Le uniche notizie certe riguardano la continua e costante azione governativa a discredito delle religioni, che ebbe il suo culmine nel 1967, quando tutti i culti religiosi furono banditi per decreto dal Paese. La decisione di Hoxha fu presa da una parte per emulare la rivoluzione culturale cinese, dall'altra per legittimare ulteriormente il regime e l'identità nazionale tra la popolazione, azzerando di fatto la mobilitazione sociale su base religiosa. Tuttavia, per diversi motivi il regime non riuscì a erodere del tutto le identità familiari, regionali e religiose, che rimasero ancora presenti sul territorio⁹².

L'interdizione dei culti ebbe effetti profondi sulla società albanese, in quanto non si limitò a una semplice interdizione all'interno della sfera pubblica, ma intese bandire la religione da tutti gli interstizi sociali, compreso l'ambito privato. Attraverso il proprio sistema di controllo e di polizia, la disciplina statale arrivò fin dentro le case degli albanesi, procurando effetti destabilizzanti sulla religione e sulla stessa comprensione del religioso. Molti capi religiosi furono arrestati, incarcerati o giustiziati; mentre i luoghi religiosi, comprese molte *teqe*, furono chiusi, concesse a privati oppure distrutte; il materiale di interesse

⁹⁰ Clayer N. 1994: p. 341-342.

⁹¹ Clayer N. 2006: p. 33-42.

⁹² Clayer N. 2003: p. 277-314.

religioso venne disperso o bruciato. In questo sistema, fatto di spionaggi e di rigidi controlli, anche la semplice pratica clandestina risultò difficile e severamente punita. Di fatto, la religione dal 1967 al 1990 scomparve dalla società albanese, ove compreso il Sufismo e le confraternite.

Gli effetti di questa drastica azione si riverberarono soprattutto sull'Islam: più di ogni altra componente, l'ideologia marxista erose la cultura islamica. Le *élite* comuniste provenivano infatti soprattutto dal Sud, dove erano predominanti i Bektashi e gli Ortodossi⁹³. Ad esempio, nelle scuole era vigente un programma di studio basato sul modello marxista ed europeo, senza nessun riferimento alla cultura e alla storia islamica. Inoltre il consumo di carne di maiale fu ampiamente promosso a discapito del divieto islamico. In quegli anni l'Albania conobbe un lungo periodo di chiusura verso l'esterno: dopo i rapporti con l'URSS, con la Jugoslavia di Tito e la fascinazione cinese, Hoxha decise di assumere una posizione isolazionista verso l'esterno, chiudendo ermeticamente qualsiasi forma di comunicazione e di interscambio. L'unica finestra verso il mondo era rappresentata dalla televisione e dalla radio italiana, che ovviamente diffondevano modelli culturali e sociali lontani dall'Islam. Al contrario i Cristiani, soprattutto gli Ortodossi, in quanto sostenitori del regime durante la seconda guerra mondiale, furono ampiamente integrati nei quadri dirigenziali del Paese, in misura largamente maggiore rispetto al periodo precedente. Essere Cristiani, in questo periodo, rappresentò un valore sociale maggiore rispetto all'appartenenza islamica⁹⁴.

⁹³ Ibidem.

⁹⁴ Ibidem.

4. Il periodo post-socialista

Con la caduta del regime comunista e l'avvento della democrazia nel 1990, il divieto di praticare i culti religiosi decadde e di conseguenza i luoghi religiosi, come le *teqe*, le *türbe* e le moschee furono riaperti al pubblico. Diverse comunità religiose, come anche le confraternite, si apprestarono a ricostruire il loro culto in tutte le sue componenti, ma l'operazione non risultò delle più facili. Importanti trasformazioni avevano segnato la società albanese durante il periodo comunista, come l'industrializzazione, la modernizzazione degli apparati statali e l'ateizzazione degli insegnamenti. Ne consegue che parte della popolazione, soprattutto quella socializzata durante il periodo comunista, era sostanzialmente diseducata alla religione. D'altro canto, il crollo del regime produsse altre conseguenze, quali l'apertura verso l'esterno e la competizione politica all'interno dello spazio pubblico⁹⁵. Venne in auge l'idea di uno "spazio albanese", che stabiliva una "fratellanza" ontologica tra Albania, Kosovo e Macedonia. D'altra parte rimasero delle linee di continuità rispetto al periodo precedente: la struttura rurale della popolazione rimase ancora in vigore, mentre le reti comunitarie composte da membri della medesima famiglia, zona o religione erano ancora presenti sul territorio⁹⁶.

La conseguenza di queste trasformazioni sociali si è riverberata soprattutto sul rapporto tra le confessioni religiose, che in parte ha seguito le tendenze precedenti, e in parte ha conosciuto nuove dinamiche. La dimensione della religione sembra essere alquanto paradossale: marginale per via della secolarizzazione e della scarsa presenza all'interno della sfera pubblica; centrale per via della presenza di temi religiosi nel dibattito politico albanese.

⁹⁵ Clayer N. 2003: p. 277-314.

⁹⁶ Clayer N. 2006: p. 33-42.

L'individualizzazione religiosa e il pluralismo hanno indebolito la religione⁹⁷; nel contempo i giovani – che rappresentano la maggioranza della popolazione – sono cresciuti in un contesto ateo e secolarizzato. L'articolazione di identità e appartenenze sociali e religiose è divenuta multipla e a volte contraddittoria, mentre la dichiarata condivisione dell'appartenenza nazionale diviene un presupposto normativo per accedere alla sfera pubblica e nel dibattito politico⁹⁸.

La religione rimane comunque un elemento di identificazione e di mobilitazione sociale e politica. La stessa riapertura delle libertà religiosa fu effettuata per garantire sostegno e legittimazione al nuovo corso politico post-comunista. Con l'apertura delle frontiere, diversi attori religiosi si sono mobilitati per effettuare del proselitismo nel Paese. Simboli materiali e personali religiosi hanno invaso la società albanese. In quanto collante sociale e simbolico, la religione sembra ancora rivestire una sua rilevanza. Oltre alla presenza di diverse identità religiose locali, l'individualizzazione della fede e la presenza di diverse narrazioni e attori religiosi⁹⁹ ha favorito la connotazione politica e sociale delle scelte dei fedeli¹⁰⁰. Le conversioni assumono un significato politico di protesta oppure di assimilazione di un dato progetto politico e sociale. Così, diventare cattolico significa avvicinarsi al mondo Occidentale,¹⁰¹ identificato con questa confessione¹⁰². L'appartenenza religiosa è venuta dunque ad assumere un significato politico, non esclusivamente spirituale.

⁹⁷ Clayer N. and Bougarel X. 2013: p. 159-191.

⁹⁸ Clayer N. 2003: p. 277-314.

⁹⁹ Elbasani E. and Roy O. 2015: p. 457-471.

¹⁰⁰ Ibidem.

¹⁰¹ Sulstarova E. 2015: p. 23-40.

¹⁰² Elbasani, A. 2015: p. 1-24.

Dal punto di vista istituzionale, la Costituzione ha di nuovo sancito il carattere aconfessionale e la laicità dello Stato. Ma questa laicità e la presenza nel discorso pubblico di uno sfondo secolare (inteso come secolarismo) non hanno evitato che la politica strumentalizzasse la religione per i propri scopi elettorali e geopolitici¹⁰³. Sali Berisha, capo del Partito Democratico, durante la seconda metà degli anni Novanta sfruttò l'Islam per legittimare la propria autorità nel Paese e all'interno del quadro internazionale, avvicinandosi alle istanze di alcuni Paesi a maggioranza musulmana. Le religioni tradizionali, tuttavia, godono di fatto di una status speciale all'interno dei rapporti con lo Stato. Nella Commissione dei Culti, creata nel 1999, Cattolici, Musulmani, Ortodossi e Bektashi godono dello status di Comunità, che dà loro a livello costituzionale e giuridico una serie di privilegi di natura economica e sociale¹⁰⁴. D'altro canto, non è raro che gli stessi attori religiosi sfruttino la politica per ricostruire la propria autorità all'interno del campo religioso e della sfera pubblica. Ad esempio, riviste e giornali religiosi trattano dei temi a sfondo politico-religioso in modo tale da esprimere la loro posizione all'interno del dibattito¹⁰⁵.

5. Una triplice dinamica di ricostruzione

Questa situazione fu resa ancor più complessa dalla ricostruzione religiosa, frutto dell'intreccio tra dinamiche locali, nazionali e transnazionali¹⁰⁶. Nathalie Clayer individua una triplice dinamica di ricostruzione: dall'alto, da

¹⁰³ Lakshman-Lepain R. 2001: p. 133-176.

¹⁰⁴ Cimbalo G. 2012: 119-174.

¹⁰⁵ Lakshman-Lepain R. 2001: p. 133-176.

¹⁰⁶ Popovic. A. 2006: p. 141-162.

parte delle autorità politiche e religiose; dal basso, da parte della popolazione; dall'esterno, da parte degli attori esteri. La ricomposizione di queste tre dinamiche ha dato origine a differenti ricomposizioni del discorso religioso e delle dinamiche di potere, soprattutto a livello locale. Difatti, gli esponenti locali hanno sfruttato l'interesse di alcuni attori esteri per legittimare le proprie posizioni, dovendosi però adattare alle istanze dei loro interlocutori; le autorità centrali hanno invece cercato di controllare e di gestire la ricostruzione religiosa dettando il loro indirizzo¹⁰⁷.

Fra tutte queste dinamiche, quella dal basso è stata all'inizio la più intensa e rapida, soprattutto nelle zone di provincia e rurali, dove l'influenza dell'ateismo comunista era stata meno intensa. A questa dinamica corrispondeva la ricerca di libertà, di santità, di preterizioni e di valori da parte delle popolazioni locali e di alcune famiglie, che vi trovavano una riscoperta dell'antico prestigio perduto. Essa toccò tutti i culti religiosi, ma nel caso del Sufismo fu particolarmente insistente. Tra le popolazioni rurali iniziarono a emergere delle persone Sante (*njeri i mirë*), capaci di soddisfare la domanda di Santità delle persone, che andavano in cerca di benedizione, sostegno spirituale o guarigione. Vecchi Sheikh o i loro discendenti furono riscoperti dalla popolazione; contemporaneamente, le tombe dei Santi divennero oggetto di culto e di venerazione. Soprattutto le donne si recavano in questi luoghi alla ricerca di una benedizione per captare l'influsso benefico del Santo¹⁰⁸.

A questa dinamica dal basso ha risposto quella dall'alto, che ha visto la riorganizzazione della Comunità religiose sotto lo stimolo delle autorità politiche. Prescindendo dagli impulsi che provenivano dalla provincia, le autorità religiose sono state riformate nella capitale. Cercando di riorganizzarsi, i capi

¹⁰⁷ Clayer N. 2003: p. 277-314.

¹⁰⁸ Clayer N. 2006: p. 33-42.

religiosi hanno dovuto affrontare gli stessi problemi: assenza di personale religioso, debolezza strutturale, scarsità di luoghi di culti e di letteratura religiosa¹⁰⁹. La scarsità di capitale finanziario e di materiale ha spinto le autorità religiose a chiedere aiuto altrove, in particolare all'estero. Qui entra in gioco l'altra dinamica, quella internazionale. Diversi attori, desiderosi di ampliare la loro influenza politica e religiosa, hanno iniziato un'opera di proselitismo in Albania. Una parte tutt'altro che inconsistente di questi attori è stata rappresentata da altri albanesi: in parte da emigrati all'estero, la cosiddetta "diaspora", in parte provenienti dai Paesi della "Grande Albania", cioè Macedonia e Kosovo. Missionari e reti transnazionali religiose hanno iniziato a lavorare per sostenere la rinascita delle Comunità religiose e delle istanze locali. Le difficoltà incontrate dalle autorità religiose nella rinascita hanno concesso molto potere a questi attori locali, che in alcuni casi hanno richiesto una contropartita in termini ideologici¹¹⁰.

Fra tutte le confessioni religiose, il caso dell'Islam si è rivelato il più complesso. Nell'immediato periodo post-comunista sono giunti in Albania soprattutto attori musulmani arabi, alcuni dei quali wahhabiti. Costoro, oltre a favorire la costruzione di moschee e luoghi di preghiera, hanno talvolta offerto borse di studio a giovani albanesi per studiare presso le istituzioni del Medio Oriente. In alcuni casi, questi giovani hanno seguito un'istruzione religiosa e sono diventati Imam, per poi assumere le funzioni all'interno di moschee nuove o antiche, professando un islam non necessariamente fondamentalista, ma caratterizzato da un approccio rigoroso e letterale alle fonti islamiche. A partire dagli anni 2000, invece, abbiamo assistito soprattutto all'arrivo di attori turchi, in particolare di quelli legati alla fondazione di Fethullah Gülen, che hanno

¹⁰⁹ Clayer N. 2003: p. 277-314.

¹¹⁰ Ibidem.

concentrato i loro investimenti soprattutto nel campo dell'istruzione religiosa¹¹¹. La KMSH, d'altro canto, ha cercato di costruire un islam che avesse una dimensione nazionale e patriottica ma contemporaneamente europea, per cercare di intercettare l'aspirazione politica di buona parte della popolazione albanese di entrare nell'Unione Europea¹¹²¹¹³.

Infine, un attore molto attivo all'interno del quadro religioso albanese è stato l'Iran, che attraverso la sua ambasciata¹¹⁴ ha cercato soprattutto di sostenere economicamente e politicamente le confraternite che condividevano con lo sciismo il culto di 'Ali. In particolare, il Bektashismo ha ricevuto un forte sostegno da parte dell'Iran, che come contropartita ideologica ha preteso una particolare enfasi su alcuni elementi dottrinali sciiti, quali il culto dei dodici imam e della famiglia del Profeta¹¹⁵.

L'influenza sciita ci introduce alle dinamiche che riguardano più da vicino questo lavoro di ricerca, cioè la rinascita delle confraternite. Fra tutte, la Bektashiyya, o meglio il Bektashismo, ha acquisito il titolo di Comunità in seno allo Stato alla fine degli anni novanta¹¹⁶. In precedenza, durante il primo governo di Berisha, non aveva goduto dello stesso sostegno dell'Islam sunnita. Dal 1997 in poi, il Bektashismo ha assistito a una serie di trasformazioni che hanno mutato profondamente il suo assetto istituzionale e organizzativo. In particolare, i vertici della Comunità hanno promosso diverse iniziative, condensate in un volume

¹¹¹ Clayer N. 2006: p. 33-42.

¹¹² Elbasani, A. 2015: p. 1-24.

¹¹³ Endresen C. 2015: p. 222-240.

¹¹⁴ Lakshman-Lepain R. 2001 : p. 133-176.

¹¹⁵ Clayer N. 2012: p. 183-203.

¹¹⁶ Clayer N. 2006 (a) : p. 319-342.

pubblicato nel 2001¹¹⁷, contenente i principi dottrinali del Bektashismo elaborati a seguito del “Settimo congresso mondiale Bektashi”, tenutosi nel 2000. In particolare, i capi Bektashi hanno promosso il Bektashismo come non-fondamentalista e non-politico, ma caratterizzato da un pensiero progressista, come un ponte tra il Cristianesimo e l’Islam basato sui principi dell’ecumenismo religioso e del patriottismo albanese¹¹⁸.

Questa presa di posizione della Bektashismo è iscritta in un quadro nazionale e globale alquanto peculiare, specialmente negli anni in cui il Partito Democratico di Berisha fu sostituito al governo da quello Socialista, guidato da Fatos Nano. Di conseguenza, la Comunità islamica sunnita ha perduto il sostegno che aveva prima ricevuto dal governo, oltre ad essere oggetto di forti polemiche a causa del carattere fondamentalista dell’Islam. Alcuni giornali, spesso su impulso socialista, hanno alimentato un certo allarmismo sulle reti terroristiche presenti nel territorio, con il conseguente intervento dei Servizi Segreti e della Cia per decretarne lo smantellamento. Queste vicende, insieme alla retorica che le ha accompagnate, hanno fortemente indebolito la Comunità Islamica, facendole perdere le proprie prerogative e insaturando un atteggiamento di vigilanza nei confronti dell’Islam, percepito come religione domestica ma potenzialmente fanatica¹¹⁹.

Il Bektashismo ha sfruttato questo periodo per rafforzare la propria posizione all’interno del quadro politico e religioso albanese, anche per via della presenza di alcuni Bektashi nei quadri socialisti. Allo stesso tempo, alcuni capi hanno promosso la Setta a fenomeno mondiale con sede a Tirana. Nel 2000, a seguito del VII Congresso Bektashi di Tirana, fu stabilita una linea progressista,

¹¹⁷ Il volume in questione è : *Kongresi 7 Botëror bektashian. 23–24 shtator 2000* , Komuniteti Bektashian, Tirana , 2001.

¹¹⁸ Ibidem.

¹¹⁹ Lakshman-Lepain R. 2001 : p. 133-176.

intellettuale e scientifica che la Comunità doveva seguire. In particolare, attraverso alcune pubblicazioni e altre iniziative seminariali, all'interno delle cerimonie e della dottrine Bektashi furono assunti alcuni principi scientifici e razionali, per cercare di attrarre i giovani che avevano un approccio disincantato verso il religioso. Ulteriori iniziative misero in risalto il ruolo del Bektashismo e dei suoi appartenenti nella costruzione del nazionalismo albanese, attraverso la santificazione delle figura di Naim Frasheri¹²⁰. Poeta e protagonista del risorgimento albanese, Naim Frasheri fu autore di un poema epico, “*Qerbela*”, dedicato al martirio di Husayn, il nipote del Profeta, all'interno del quale sviluppò temi patriottici e nazionalisti. I dirigenti Bektashi lo elessero a “*baba d'onore*”, quale padre della Bektashiyya albanese e della nazione. In questo modo la Comunità ha cercato di riavvicinare la Bektashiyya all'identità nazionale e contemporaneamente legittimare la propria alterità rispetto alla Comunità sunnita¹²¹.

Nel 2001 i vertici Bektashi hanno promosso la pubblicazione di un volume dedicato a Naim Frasheri intitolato il “Terzo Occhio” (*Syri i tretë*), scritto da un certo Moikom Zeqo. Questo libro ha avuto un notevole impatto in Albania, non solo sui Bektashi: Naim Frasheri e il Bektashismo vi vengono dipinti come creatori e portatori di una fede capace di unire le due religioni storiche dell'Albania, il Cristianesimo e l'Islam. Zeqo considera il Bektashismo non solo come una terza via religiosa, ma anche come un ponte culturale tra Oriente e Occidente, una soluzione capace di sintetizzare le aspirazioni future e la tradizione storica dell'Albania¹²².

¹²⁰ Clayer N. 2006: p. 319-342.

¹²¹ Ibidem.

¹²² Clayer N. 2012: p. 183-203.

Così facendo, il Bektashismo si è proposto di rappresentare una via, diversa dall'Islam e dal Cristianesimo, perfettamente compatibile con i valori ecumenici della nazione albanese. Come è scritto nel preambolo dello Statuto della comunità: "il Bektashismo conduce la propria missione attraverso l'applicazione della Sharī'a nello spirito del misticismo e della tolleranza, lontano dalla tendenza fondamentalista e da ogni abuso politico". Tuttavia, nello stesso preambolo è detto che il "Bektashismo è una scuola delle genti del Profeta (Ehli Beyt). Una dottrina islamica e della pratica religiosa che hanno le loro radici nel Corano e negli insegnamenti del Profeta Muhammed e dei santi imam". L'identità islamica distinta viene creata mescolando nazionalismo ecumenico con l'Islam sciita, che ha comprato una *alidizzazione* del corpus dottrinale della comunità¹²³. A partire del 1995-1996, diverse fondazioni gestite dal governo iraniano hanno offerto il loro sostegno a diverse confraternite sufi e alla Bektashiyya, sfruttando il comune culto alide. Nella rivisita ufficiale della Bekrashita, *Urtesia* (Finestra), sono stati pubblicati diversi saggi di pensatori sciiti, su suggerimento della autorità sciite. L'iconografia sciita ha iniziato a essere usata massicciamente all'interno dei luoghi religiosi. Si tratta soprattutto di raffigurazioni di 'Ali, di Husayn e dei dodici imam secondo la tipica iconologia sciita. Spesso non mancano riferimenti all'eccidio di Kerbela, attraverso la raffigurazione di Husayn ferito sul volto e del suo cavallo piangente¹²⁴. I dodici imam in alcune immagini sono raffigurati per intero, tranne il Madhi, in altri casi ne vengono solo scritti i nomi in caratteri latini. Queste icone in un primissimo momento furono importate dall'Iran, ma in seguito il Bektashismo ha iniziato a stampare in proprio le icone, creando una rete di distribuzione in tutta l'Albania. Alcuni punti vendita sono presenti nelle maggiori

¹²³ Clayer N. 2006 (a) : p. 319-342.

¹²⁴ Ibidem.

città; mentre in tutte le *teqe* legate alla Comunità i baba regalano ai fedeli e ai visitatori stampe, cartoline e perfino gadget (spille, fermagli e adesivi).

Accanto a queste iniziative organizzate dalle autorità Bektashi, se ne affiancano altre, perlopiù su base autonoma e volontaria di alcuni personaggi che cercano di costruire un modello di Santità secondo una dimensione nazionale e patriottica. È il caso di Dervish Hysni Shehu, un giovane nato nel 1977 nel villaggio di Kostenje. Nel 1998 egli ha pubblicato un volume intitolato “*Fllad nga kopeshti i Ehli Bejtit*” (La Brezza dal giardino della Ehl-i beyt), e l’anno successivo un altro volume intitolato “*Shenjtorë të Ehli-bejtit*” (I Santi della Ehl-i beyt). In questi libri l’autore considera gli albanesi e la loro nazione come “autoctona” e “parte fondamentale dell’Europa”. Per lui l’Albania è santa e “la sua santità brilla grazie alla luce di tutti i santi che [questa nazione] ha prodotto¹²⁵ o accolto, specialmente i santi del Ehl-i Beyt, come Abaz Ali, Sari Saltik e Balim Sultan. La loro santità, data da Dio, ha sempre donato alla nazione albanese vitalità, umanesimo e santità”. Al Bektashismo sarebbe affidata la missione divina di trasmettere questa santità nel mondo moderno e all’interno dello Stato albanese. In un’altra parte del suo libro, Dervish Hysni sottolinea la classica relazione maestro-discepolo e i poteri miracolosi degli Sheikh, seguendo il classico schema delle agiografie islamiche (in persiano *menakibnâme*), che descrivono la vita e i miracoli (*karāmāt*) di vari santi¹²⁶. Il modello di Santità descritto è dunque tradizionale, relativo cioè alle gesta e ai poteri miracolosi e taumaturgici degli Sheikh nei confronti della popolazione e dei discepoli. Tuttavia tale modello, seppur non direttamente mediato dalla autorità Bektashi, è inquadrato dal caleidoscopio delle trasformazioni sociali che sono state esperite

¹²⁵ Clayer N. 2006 (a) : p. 319-342.

¹²⁶ Ibidem.

durante il periodo comunista, seguendo soprattutto una dimensione nazionale e patriottica di legittimazione della santità¹²⁷.

E le altre confraternite? Come hanno cercato di ricostruire il sapere dottrinale orale e scritto, l'organizzazione interna, l'istruzione dei loro capi e le pratiche religiose nel periodo post-comunista? Quali sono i rapporti con il potere politico, i discorsi nazionalisti e il secolarismo? Quale è stata l'influenza delle trasformazioni sociali del periodo comunista e di quello successivo sul rapporto maestro-discepolo e sull'autorità carismatica degli Sheikh? Queste domande costituiscono parte dell'ipotesi che ha guidato la presente ricerca, ed è quello che cercheremo di analizzare nei capitoli successivi, prendendo in esame tre casi di studio. Il primo è quello del centro Halveti di Tirana, guidato da Sheh 'Ali Pazari; il secondo è la Rifā'iyya di Tirana, con a capo Sheh Qemaludin Reka; l'ultimo caso è il centro Rifā'i di Tropoja, guidato da Sheh Hajdari. Tre centri differenti, di cui due situati in zone urbane (Tirana), uno posizionato in una zona periferica e di frontiera (Tropoja). Due sono le *turuq* prese in considerazione: la Rifā'iyya e la Halvetiyya. Ciò per favorire una comparazione che non sia solo territoriale e sociale, ma anche religiosa e dottrinale

Tuttavia, come abbiamo visto in precedenza, queste due confraternite non erano le uniche presenti sul territorio albanese. Nel secondo dopoguerra altre *turuq* erano presenti in Albania, che fine hanno fatto? Durante le mie ricerche sul campo ho avuto modo di incontrare diversi Sheikh e centri sufi, pochi veramente attivi in quanto diversi Sheikh sono stati arrestati e rinchiusi a partire dal 1967¹²⁸. Di conseguenza la perpetuazione e la riproduzione dottrinale e organizzativa del culto sufi risultarono pesantemente indeboliti.

¹²⁷ Ibidem.

¹²⁸ Perlustrazione condotta in Albania nell'aprile 2014.

La Halvetiyya rimane la *tarīqa* più diffusa: oltre a Tirana, vi sono dei centri Halveti e delle *teqe* aperte un po' in tutta l'Albania, da Nord a Sud. Nelle mie indagini ho avuto modo di individuare centri Halveti a Tropoja, Korça, Hormova, Leskoviku, Dürres, Gjirokaster¹²⁹. La Rifā'iyya, grazie al sostegno di alcuni Sheikh kosovari, può essere considerata la seconda *tarīqa* più diffusa, ma probabilmente anche la più attiva, con centri a Shkodra, Berat e alle città Tirana e Tropoja. La Sa'diyya è quasi del tutto scomparsa, fatta eccezione per un centro a Tropoja, guidato da un certo Sheh Hassan, che lavora come giudice presso il Tribunale di Shkodra. La Tijāniyya è ormai scomparsa dal panorama sufi albanese, con la morte nel 2011 del Mufti di Shkodra, Haxhi Faik Hoxha (m. 2010), che era membro e animatore della *tarīqa*; anche Haxhi Hafiz Sabri Koçi (m. 2004), Segretario della KMSH dal 1990 al 2003, apparteneva alla Tijāniyya, ma ha fornito un contributo minore alla confraternita rispetto a Faik Hoxha.

A Peshkopi sono presenti una *teqe* e delle *türbe* della Qādiriyya, ricostruite grazie alle iniziative di Mensur Shehu, mentre a Zerqan il centro Qādiri è stato ripristinato da Fasil Shehu nel 1992. Nello stesso anno, è stata riaperta nel cuore di Tirana la *türbe* di Dervishe Hatixhe, una donna appartenente alla *tarīqa* che è stata presentata come Santa protettrice della città¹³⁰. La sua tomba è tutt'oggi visitata da diverse donne e da fedeli in cerca di guarigione e di sostegno. A Tirana, infine, la *teqe* presente nel centro della città è gestita da Sheh Dyrri Horasani, un medico che lavora nell'ospedale cittadino. Per quanto riguarda la Naqsbandiyya, non vi sono informazioni di Sheikh o aderenti presenti sul territorio.

Quella che abbiamo appena descritta è la presenza delle confraternite sul territorio; tuttavia, si deve anche segnalare la presenza di diverse tombe di Santi,

¹²⁹ Ibidem.

¹³⁰ Clayer N. 2000: p. 213-244.

tramite le quali si forma parte della religiosità degli albanesi. A prescindere da ciò, nelle prossime pagine mi propongo di analizzare nello specifico i tre casi di cui abbiamo parlato. L'obiettivo è quello di comprendere da vicino quali siano le dinamiche di ricostruzione delle confraternite e di capire la dimensione del Sufismo all'interno di un contesto post-socialista e moderno come l'Albania.

II CAPITOLO

LA COSTRUZIONE *TOP-DOWN* DEL CULTO SUFI: IL CASO DELLA HALVETIYYA A TIRANA

1. Introduzione

Dopo la fine del regime comunista e il decadimento del divieto di culto, l'Albania presentava delle forti trasformazioni nel campo sociale e politico che hanno comportato una ridefinizione o anche una reinvenzione dei fenomeni definibili tradizionali, tra i quali rientra l'esercizio dell'autorità degli Sheikh. La mobilità sociale e l'apertura verso l'esterno hanno comportato il confronto e l'interazione con nuovi e "altri" modelli culturali¹. La presenza di un certo modernismo anti-religioso positivista, la secolarizzazione, la razionalizzazione messa in campo dalla Stato moderno e dei suoi apparati burocratici hanno messo in discussione le tradizionali declinazioni delle autorità religiose e i loro rapporti col politico². Nel contempo sempre più gruppi ed individui hanno rivendicato il diritto di parlare sull'Islam e in nome dell'Islam, accedendo direttamente e criticamente alle fonti.

¹ Clayer N. 2003: p. 277-314.

² Elbasani E. and Roy O. 2015: p. 457-471.

Fenomeni di portata nazionale, ma anche regionale o addirittura globale, come il diffondersi dell'istruzione di massa, i mass media e i nuovi strumenti di comunicazione hanno notevolmente contribuito a questo stato di cose³. Il risultato di questa serie di trasformazioni è stata una ridefinizione delle forme di autorità religiosa, che spesso si basa ora sulla capacità di mediazione tra il moderno e il tradizionale, trovando in questo modo nuove forme, espressioni e spazi di esercizio e di affermazione. Nella mediazione fra tradizione e innovazioni, nuovi modelli di comportamento religioso sono emersi, mentre altri sono stati rielaborati secondo le contingenze del momento e del contesto.

Nel campo del Sufismo, dopo la caduta del regime comunista il numero di capi religiosi sufi si era alquanto impoverito, perché molti Sheikh era stati arrestati, mentre altri erano morti. Dunque, la ricostruzione delle autorità sufi dovette tenere conto di nuovi fenomeni di portata sociale e delle trasformazioni in politica e in economia; d'altro canto, alcuni "metodi" e "discorsi" restavano ancorati ai periodi precedenti. Continuità e discontinuità sociali ponevano nuove e vecchie sfide ai nascenti Sheikh sufi, ma nel contempo offrivano nuove soluzioni di legittimazione⁴.

Per comprendere e capire l'intreccio tra i nuovi modelli sociali di religiosità e la ricostruzione delle autorità tradizionali sufi, nelle pagine seguenti mi propongo di analizzare il caso della Halvetiyya di Tirana, in particolare analizzando l'avvicendamento da "un anziano" Sheikh (Sheh Muamer) a un "giovane" Sheikh (Sheh 'Ali Pazari). L'analisi del loro modo di "essere e fare" lo Sheikh (in particolare per Sheh 'Ali) e le procedure di successione tra i due mostrano le interazioni, le continuità e le discontinuità tra innovazione e tradizione, le quali spesso portano all'invenzione o alla rielaborazione di nuovi

³ Clayer N. and Bougarel X. 2013: p. 159-191.

⁴ N. Clayer, 2006 : p.33-42.

modelli religiosi, nei quali tuttavia i sufi e i fedeli svolgono un ruolo tutt'altro che secondario.

A questo fine, nella prima parte del capitolo mi propongo di analizzare il quadro storico e le vicende politiche che fecero da sfondo al tentativo di Sheh Muamer di legittimare la propria autorità a livello locale, nazionale e transnazionale. Successivamente mi soffermerò sull'avvicendamento e sull'avvento di Sheh 'Ali Pazari alla testa del centro Halveti di Tirana e su quali siano state le sue strategie di legittimazione. Nell'ultima parte del capitolo, infine, cercherò di descrivere e analizzare la "vita" all'interno della confraternita e più in generale sul modo in cui si configura il rapporto con lo Sheikh e il ruolo di un centro sufi nel contesto urbano di Tirana.

2. La ricostruzione dell'autorità nell'immediato periodo post-socialista: Sheh Muamer Pazari

Alla fine del periodo comunista, uno dei primi Sheikh a mobilitarsi per assumere iniziative mirate alla ricostruzione e alla riorganizzazione del Sufismo fu Sheh Muamer Pazari (1929-2004)⁵, appartenente al centro Halveti di Tirana. Purtroppo non abbiamo molte informazioni sulla biografia di Muamer, perché i pochi dati disponibili li possiamo desumere da internet oppure dai racconti forniti da suo nipote, Sheh 'Ali Pazari. Secondo queste fonti, Sheh Muamer fu allievo e figlio di Sheh 'Ali Pazari (1890-1981), che per un periodo fu a capo del centro Halveti di Tirana. Dopo il 1967 la sua famiglia si spostò in Grecia, dove nel 1978

⁵ Per una fotografia di Sheh Muamer vedi "Immagine 1" dell'Appendice.

Sheh Mumaer ricevette l'investitura di Sheikh da suo padre; in seguito, nel 1990, egli tornò in Albania per contribuire alla ricostruzione del Paese.

Tuttavia, queste scarse informazioni non sono pienamente attendibili e potrebbero essere state prodotte per legittimare l'autorità del centro Halveti di Tirana e dei discendenti dello Sheikh, in questo caso Sheh 'Ali Pazari. Nel Sufismo, difatti, l'investitura è un requisito essenziale per esercitare le funzioni di Sheikh; attestando la ricezione della *khirqā*⁶ da parte del padre, Sheh Muamer poteva liberamente fregiarsi del titolo di Sheikh e agire in funzione di questo riconoscimento, che gli forniva l'opportunità e il diritto di assumere la testa del centro Halveti di Tirana.

Preso atto di questo suo riconoscimento, nel 1991 Sheh Muamer organizzò una cerimonia pubblica per celebrare l'apertura di tutte le *teqe* Halveti d'Albania, partendo dalla ricostruzione del centro di Tirana. A questa cerimonia parteciparono il presidente della Comunità islamica Hafiz Sabri Koci, il Segretario Generale della Bektashi mondiale, Hasnaj Ibrahim, il rappresentante della Chiesa ortodossa, Spiro Findiku, rappresentante della Chiesa cattolica (di cui non viene riportato il nome) e un rappresentante della Commissione sulla religione, Baedhyl Fico⁷. Durante la cerimonia, Sheh Mumaer tenne un discorso solenne di fronte alle altre autorità religiose evocando la figura del nonno, Sheh Ahmet Pazari (1864-1931), autore, nel 1912, di un coraggioso atto di patriottismo contro i nemici "slavi":

⁶ La *khirqā* (in arabo "mantello") indica la trasmissione della realizzazione spirituale tra il maestro e il discepolo. Attraverso la *khirqā*, in alcuni casi, ma non necessariamente, sotto forma di mantello o di pezzo di stoffa, il discepolo diviene un anello della catena iniziatica che rimonta fino al Profeta. Egli potrà così esercitare le funzioni di Sheikh. Cf. Geoffroy E. 2003: p. 235-236.

⁷<http://shehmuamerpazari.com/ceremoni1.html>. Consultato il 09/09/16.

“Questa Asitane intitolata a Sheh Aziz di Tirana, non è legata solo alla devozione religiosa, ma anche al patriottismo dei miei avi [...] Senza indugiare ulteriormente vorrei parlare di mio nonno, Sheikh Ahmet Pazari, che il 26 novembre 1912 ha sollevato la bandiera nazionale per la prima volta qui a Tirana [...] Haxhi Qamili e il gran Mufti di Tirana Musa Qazimi, in quanto “slavi”, volevano bruciare la türbe perché vi era disegnata sopra un’aquila, simbolo della bandiera albanese. Questo episodio ebbe luogo prima che Sheh Ahmet finisse in carcere. Una volta appresa la notizia da dietro le sbarre, Sheh Ahmet giurò: ‘Non costruirò un altro mausoleo, ma tornerò semplicemente in questo giardino a piantare dei fiori, poiché quei 17 non riusciranno mai a entrare nel recinto del mausoleo’. Tre mesi più tardi, 17 slavi andarono a bruciare la türbe, ma rimasero schiacciati dal crollo del recinto⁸”.

In questo racconto agiografico, Sheh Muamer toccò diversi temi evocativi del nazionalismo albanese: suo nonno, Sheh Ahmet fu il “primo” ad alzare la bandiera albanese a Tirana. Così facendo, egli cercò di assimilare la sua *tarīqa* al discorso nazionalista, equiparando di fatto l’appartenenza sufi a quella nazionale⁹. Nel proseguo del discorso, Sheh Muamer si mantenne in linea con i cliché sulle qualità ecumeniche del nazionalismo albanese, definendo la tolleranza religiosa un valore intrinseco della sua *tarīqa*.

La nazionalizzazione di Sheikh antenati o di persone riconducibili al proprio centro sufi è una dinamica comune al Sufismo albanese, compresa la Bektashiyya. Basti pensare come quest’ultima ha santificato la figura di Naim Frashëri, mescolando Bektashismo e nazionalismo in un’unica soluzione. Come i Bektashi, ma prima di loro in ordine cronologico, Sheh Muamer ha ricostruito in chiave patriottica l’agiografia del proprio antenato, Sheh Ahmet, per

⁸Ibidem.

⁹Clayer N. 2012: p. 183-203.

nazionalizzare la propria *tarīqa*. Fondendo appartenenza sufi con quella nazionale, il suo obiettivo fu di ricevere legittimazione sociale e politica.

Successivamente, egli si concentrò sul cambiamento politico in corso all'epoca: "Un ringraziamento è rivolto verso il nuovo vento 'democratico' che ha investito l'Albania". Con queste parole Sheh Muamer volle chiaramente tracciare il solco lungo il quale poi la Halvetiyya avrebbe dovuto, secondo la sua visione, rinascere. I valori democratici, nazionali e di tolleranza religiosa furono inclusi e assimilati al Sufismo. In questo modo Sheh Muamer cominciò a delineare l'immagine della sua *tarīqa*, sperando di acquisire il sostegno politico e sociale necessario alla legittimazione della propria autorità. La cerimonia in sé fu un atto puramente simbolico e politico, perché non fu effettivamente aperta nessuna *teqe*. Si trattava in altre parole di un'iniziativa finalizzata a ricevere il sostegno e il riconoscimento dell'opinione pubblica e del governo, al tempo stesso facendosi carico, prima di altri, della guida della Halvetiyya nel Paese.

A quel tempo, infatti, la maggior parte delle *teqe* erano distrutte o inagibili¹⁰, compresa la vecchia struttura situata nel centro di Tirana, precisamente a Piazza Skanderberg, distrutta nel 1980 dopo che nel 1967 era stata chiusa e adibita ad abitazione privata:

"La gente che camminava in quel parco non sapeva che si trattava di un luogo sacro [...] e che si stava camminando sulla tomba di persone sante."¹¹

¹⁰ Clayer N. 2006: p. p. 33-43.

¹¹ Intervista a Sheh Ali Pazari tenuta in agosto 2015 a Tirana.

I lavori di ricostruzione della *teqe* – nel loro sito originario di Piazza Skanderberg – iniziarono nel 1992 e terminarono il 1994¹². I finanziamenti per la ricostruzione provenivano principalmente dall'estero, in particolare da fondazioni direttamente legate all'ambasciata iraniana; mentre dal punto di vista politico e amministrativo un sostegno decisivo fu offerto dall'allora Presidente della Repubblica e leader del Partito Democratico, Sali Berisha¹³.

Nel giorno dell'inaugurazione delle *teqe*, Sheh Muamer tenne un discorso nel quale ringraziò pubblicamente Sali Berisha, il Ministro delle infrastrutture Iliri Manushi e infine tutto il governo per l'appoggio concesso. In quell'occasione precisò che quella *teqe*, nella sua qualità di sito Halveti più antico¹⁴, rappresentava il primitivo centro Halveti (*Asitane*) dell'Albania¹⁵. I ringraziamenti dedicati a Sali Berisha dimostrarono la vicinanza di Sheh Muamer al Partito Democratico.

In quel periodo Berisha stava cercando di strumentalizzare l'Islam, e più in generale la religione, per ottenere consensi nel quadro politico albanese. Nella sua visione, la religione e i suoi rappresentanti dovevano porsi a servizio della politica¹⁶. Egli non esitò a sostenere la rinascita delle comunità religiose, a condizione di ricevere una contropartita in termini elettorali. Ben presto, però, la sua strategia si rivelò partigiana. L'Islam e la parte settentrionale del Paese – di cui lui stesso era originario – godevano del privilegio del capo. L'Islam fu

¹²Ibidem.

¹³ Sali Berisha (n. 1944) è un politico albanese di origini tropojane che fu Presidente della Repubblica (1992-1997) e Primo Ministro (2005-2012) d'Albania. E' leader e uno dei fondatori del Partito Democratico.

¹⁴ La prima *teqe* fu costruita nel 1604 da Sheh Ali Pazari (1581-1615). Cf. <http://shehmuamerpazari.com/asetane.html>

¹⁵<http://shehmuamerpazari.com/asetane.html>

¹⁶ Lakshman-Lepain R. 2001: p. 133-176.

definito una componente essenziale dell'identità nazionale¹⁷, perché pienamente compatibile con le altre religioni e culture¹⁸.

Questo discorso mirava ad ottenere il sostegno politico ed elettorale della popolazione musulmana. Non a caso, in quegli stessi anni fu creata “Kultura Islame”, un'associazione di intellettuali musulmani – o presunti tali – che aveva il compito di promuovere la cultura islamica all'interno della società albanese¹⁹. Questa strategia comportò a una progressiva islamizzazione delle politiche di Berisha anche verso l'estero, fornendo sostegno a Paesi a maggioranza islamica, come la Turchia e l'Arabia Saudita, e assumendo in alcuni casi posizioni anti-occidentali. L'adesione all'OCI (Organizzazione delle Cooperazione Islamica) nel 1992 fu un atto tanto inatteso quanto audace da parte di Berisha, che suscitò inevitabilmente un forte dibattito interno²⁰.

Il sostegno offerto all'iniziativa di Sheh Muamer, dunque, non fu occasionale, ma rientrava nel complesso delle politiche islamiche messe in atto dal Partito Democratico. Con questa azione politica, Berisha cercò di costruirsi l'immagine di “salvatore” dell'Islam e delle *turuq*, e al tempo stesso quella di “(ri)scopritore” delle origini islamiche della nazione. Sheh Muamer, dal canto suo, per ottenere il necessario sostegno amministrativo, non esitò ad appoggiare pubblicamente il capo del Partito Democratico.

Sfruttando il favorevole clima politico, poco più tardi Sheh Muamer propose la creazione di un'associazione che coinvolgesse tutte le confraternite sufi d'Albania, a eccezione della Bektashiyya. L'11 aprile del 1994 fu convocata

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ N. Clayer, 2003: p. 1-38.

¹⁹ Lakshman-Lepain R. , 2001 : p. 133-176.

²⁰ Ibidem.

la Conferenza Nazionale “*aleviane*” (Konferenca Kombëtare Aleviane)²¹, alla quale succedette il IV Congresso *aleviane* del 29 settembre 1994²². Durante quest’ultima occasione fu costituito il Consiglio nazionale *aleviane* d’Albania, che riuniva 37 tra Sheikh, *vekil* (vice-Sheikh) e dervisci di sette diverse *turuq*²³. L’aggettivo “*aleviane*” fu utilizzato per designare la discendenza di tutte le *turuq* dalla figura di ‘Ali ibn Abī Ṭālib, genero del Profeta, posto al vertice di tutte le *silsile* della maggior parte degli ordini sufi. Secondo gli atti del Congresso, la direzione del Consiglio era composta da nove membri, con al vertice Sheh Muamer che rivestiva anche il ruolo di Segretario. Questa organizzazione prevedeva una sostanziale indipendenza tra le confraternite e la libertà di appartenenza per ogni singolo derviscio²⁴.

Nel discorso pronunciato durante l’apertura dei lavori della Conferenza, Sheh Muamer insistette sulla necessità di raggrupparsi in un’unica confederazione, pur mantenendo l’indipendenza e le specificità di ciascuna *tarīqa* secondo un rapporto paritetico. La missione del consiglio era quella di convergere verso degli obiettivi comuni: “L’amore tra la gente, l’educazione alla purezza spirituale, l’amore per la patria e l’amore per la fede islamica”²⁵. Nella visione dello Sheikh Halveti:

“Il Consiglio sarebbe divenuto parte integrante della Comunità islamica d’Albania, aperto alla collaborazione con tutti gli altri movimenti religiosi [...] il

²¹Gli atti della Conferenza sono contenuti in: “*Konferenca Kombëtare Aleviane*”, Tirana, Iralb 1994 : p.1-40.

²²R. Lakshman-Lepain, 2001 : p. 133-176.

²³Secondo gli atti della conferenza esse sono: la Halvetiyya, la Qadiriyya, la Sa’adiyya, la Rifà’iyya, la Gulseniyya, la Xhelvetiyya e la Hayatiyya.

²⁴ Vedi *Konferenca Kombëtare Aleviane*”, Tirana, Iralb 1994 : p.1-40.

²⁵ Ibidem.

fine di questa unione non è di deviare dalla nostra comunità islamica originaria nella quale viviamo. Essa non mira a separare le *turuq*, le *türbe* e le *teqe* dai loro *waqf* all'interno o all'esterno della patria, ma soltanto a realizzare l'unità nazionale e a rinforzare i sentimenti religiosi e nazionali.”²⁶

Il discorso di Sheh Muamer evidenzia il suo sostegno al nazionalismo albanese, ritenuto perfettamente compatibile con l'Islam. L'idea della pacifica convivenza religiosa faceva riferimento all'ecumenismo albanese e all'idea di fratellanza islamica data dall'appartenenza alla *umma*, che presuppone l'abbattimento di tutte le divisioni “interne” o “esterne”; vi si può leggere anche un velato richiamo alla contrapposizione tra sciiti e sunniti. Non va infatti dimenticato che l'ambasciata iraniana era stata uno dei principali sostenitori di Sheh Mumaer²⁷ e che l'Iralb, una società editrice iraniana, aveva pubblicato in volume gli atti della Conferenza. In questo modo, lo Sheikh volle evitare qualsiasi tipo di tensione interna e contemporaneamente aprire verso eventuali collaborazioni esterne (non solo sciite). In quegli anni l'Iran, oltre a sostenere l'iniziativa di Sheh Muamer, offrì il proprio aiuto ad altre *turuq*, tra cui la Bektashiyya, esigendo spesso una contropartita in termini ideologici: in alcuni casi l'avvicinamento all'Iran determinò l'assunzione di alcune dottrine tipicamente sciite o alidi, *sciitizzando* di fatto il loro culto e alcuni rituali²⁸. Sheh Muamer, nonostante le sue relazioni con l'ambasciata iraniana, non modificò il corpus dottrinale della sua *tarīqa*.

²⁶Da “*Konferenca Kombëtare Aleviane*”, Tirana, Iralb 1994 : p.1-40.

²⁷ Lakshman-Lepain R., 2001 : p. 133-176.

²⁸Clayer N. 2005 : p. 319-340.

La dichiarata subordinazione alla Comunità islamica d'Albania fu principalmente legata a motivi amministrativi e politici: entrando sotto l'ombrello governativo della KMSH, la Conferenza avrebbe avuto diretto accesso allo spazio pubblico e contemporaneamente si sarebbe integrata all'interno dell'apparato statale. Inoltre, confluendo in un unico centro istituzionale, per Sheh Muamer le *turuq* avrebbero avuto maggiore visibilità pubblica e occupato uno spazio importante nel campo religioso, sfruttando il sostegno politico e statale. Con ogni probabilità, egli prese come modello il periodo tra le due guerre mondiali, quando furono costituite le associazioni sufi *Drita Hyjniore* (luce divina)²⁹ e *Sekte Aleviane*, cui la stessa Halvetiyya apparteneva. A quell'epoca, a causa di una divisione fra le *turuq*, la Halvetiyya era rimasta fuori dalla *Drita Hyjniore*, che poté disporre di maggiore potere e consenso rispetto alla lega guidata dalla Halvetiyya³⁰. Probabilmente Sheh Muamer, memore di quella esperienza, volle evitare qualsiasi tipo di contrapposizione, cercando di convogliare gli intenti in un'unica soluzione organizzativa, per l'appunto il Consiglio *aleviane*.

Tuttavia l'obiettivo reale di Sheh Muamer fu quello di legittimare la propria autorità attraverso la costruzione e la gestione del Consiglio. In questo modo egli si sarebbe assunto il merito di "ricostruttore e unificatore" del Sufismo albanese. Oltre a dargli visibilità e rilevanza pubblica, ciò avrebbe costituito l'essenza carismatica della sua autorità. Per il governo invece, l'insieme di queste azioni poste a sostegno dell'iniziativa di Sheh Muamer rimarcava l'intenzione di cooptare le confraternite all'interno del proprio apparato. Questo controllo espresso sotto forma di implementazioni di procedure razionali e di censimento del personale religioso avrebbe posto il Consiglio *aleviane* sotto l'egida statale che ne avrebbe sfruttato il potenziale sociale e simbolico. Accorpendo e

²⁹Clayer N. 2003 : p. 1-38.

³⁰ Clayer N. 2007: p. 411-473.

istituzionalizzando le *turuq* sotto un'unica interfaccia istituzionale, inoltre, il governo avrebbe potuto determinare direttamente la produzione e riproduzione del sapere al loro interno e indirettamente l'agire dei componenti.

Questo tentativo da parte della politica di cooptare le confraternite è piuttosto ricorrente nel mondo islamico, soprattutto quando l'apparato statale cerca una legittimazione nel proprio processo di formazione o a seguito di una grave crisi istituzionale o sociale. Sfruttando le capacità di mobilitazione delle confraternite, la politica cerca di affermarsi nelle società, soprattutto laddove vi sono instabilità sociali e civiche o crisi ideologiche, ma anche in condizioni relativamente stabili. Questo fenomeno, che non è peculiare al Sufismo ma coinvolge più generalmente la religione³¹, trova riscontro anche in altre contesti. Ad esempio, in Egitto Nasser cercò il sostegno delle confraternite per aumentare la propria popolarità³². D'altro canto, come ci insegna il caso egiziano³³, e come avremo modo di vedere anche quello albanese, sono gli stessi Sheikh che cercano, in alcuni casi, di rientrare nell'apparato statale, per legittimare e costruire il proprio carisma³⁴.

Nonostante l'impegno profuso, il tentativo dello Sheikh incontrò sin dall'inizio diversi problemi. Molte delle persone coinvolte giudicarono scetticamente l'operazione, ritenendo che in realtà il vero scopo di Sheh Muamer fosse di "imprigionare" le *turuq* d'Albania sotto la propria egida e di gestire autonomamente il Consiglio. Inoltre, l'appartenenza alla Comunità islamica d'Albania fu percepita come eccessivamente vincolante. Altri invece si

³¹ Secondo J. Casanova, quando la politica è in crisi o nei processi di emersione dello Stato di diritto, la religione può sostenere queste istanze entrando nella sfera pubblica o all'interno degli apparati statali. Cf. Casanova J. 1994: p. 379-415.

³² De Jong F. 1975: p. 84-96.

³³ Gilson M. 1973: p. 195-197.

³⁴ Ibidem.

convinsero che Sheh Mumaer avrebbe usato strumentalmente il Consiglio per i fini propri e della sua *tariqa*. In particolare, coloro che non furono convocati alla Conferenza e al Congresso ritennero la loro esclusione ingiustificata e pretestuosa, e delegittimarono qualsiasi richiesta di riconoscimento da parte di Sheh Muamer.

Queste contrapposizioni furono in parte esasperate dalla mancanza di risorse economiche, di infrastrutture e dalla forte instabilità politica del tempo. Molti Sheikh nutrivano sfiducia verso i propri omloghi, in quanto temevano che qualcuno potesse accaparrarsi le risorse a disposizione. In altri casi, questa sfiducia fu alimentata e/o alimentò alcuni contrasti identitari. Il regime comunista, per diversi motivi, non era mai riuscito ad annullare le identità locali, familiari e religiose presenti in Albania³⁵. Pur essendo inglobate sotto l'ideologia nazionalistica albanese, queste identità potavano sprigionare il loro potenziale conflittuale se esasperate e irrigidite dal dibattito politico e dalla mobilitazione di interessi economici a livello locale e nazionale.³⁶

L'insorgere di contrasti politici o più semplicemente personali tra diverse confraternite rappresenta una possibilità tutt'altro che remota. Diversi studi, come ad esempio quello condotto da De Jong in Egitto³⁷, dimostrano come tra le *turuq* possano nascere delle antipatie o anche delle vere e proprie inimicizie, spesso basate su questioni di prestigio religioso e sulla ricerca di legittimazione e consenso dallo Stato.

L'insieme di queste tensioni e di interessi contrastanti indebolirono il processo di affrancamento del Consiglio *aleviane*, che di fatto non riuscì mai a ricevere una reale legittimazione. D'altro canto, questa operazione istituzionale

³⁵N. Clayer, 2003 : p. 1-38.

³⁶ Ibidem.

³⁷F. De Jong, 1978 : p. 7-13.

presentò presto un importante *deficit* di tipo sociale: la popolazione, soprattutto quella rurale, stava mostrando un diverso interesse verso il Sufismo. Mentre nelle zone urbane permaneva una certa refrattarietà alla religione, soprattutto tra le élite intellettuali e politiche e tra i giovani, in alcune zone provinciali e di campagna stava crescendo la domanda di santità³⁸.

Poco dopo la caduta del comunismo, in diverse zone periferiche del Paese molti usavano recarsi presso i luoghi sacri, soprattutto mausolei e *türbe*, per cercare sostegno materiale e spirituale. Questi fedeli e pellegrini erano poco interessati verso gli aspetti *confraternici* del Sufismo; piuttosto essi furono mossi da un comportamento religioso individualizzato, che trovava il proprio soddisfacimento nell'estemporanea visita al luogo santo.

Il processo di secolarizzazione e dall'apertura al mondo globale favorirono la formazione di una religiosità individualizzata e diversificata³⁹, che prescindeva dagli aspetti comunitari o istituzionali della religione. Si trattava perlopiù di spiritualità e di ricerca di ancoraggio ontologico rispetto all'insicurezza data dal contesto. Difatti, molti fedeli chiedono benedizioni per familiari o amici in procinto di emigrare o per un serio problema di salute: la preghiera di intercessione al Santo cerca di ridurre le insicurezze, declinando positivamente le aspettative dei protagonisti. Questo fenomeno favorì, più in là nel tempo, la comparsa tra la popolazione di persone sante, sia nuove sia discendenti di vecchi Sheikh. Queste persone sante (*njeri i mirë*) offrivano alle popolazioni sostegno e aiuto accogliendo qualsiasi forma di supplica o di richiesta. Non necessariamente sufi o musulmane, queste persone riuscirono a ricevere una certa legittimazione nei territori locali, rappresentando così un punto di riferimento per le popolazioni del luogo.

³⁸N. Clayer, 2006 : p. 33-42.

³⁹ Clayer N. 2003: p. 277-314.

Le operazioni relative alla costituzione del Consiglio *aleviane* d'Albania ebbero luogo a Tirana, in una città logisticamente e socialmente distante da queste zone di periferia. Molte autorità sufi coinvolte erano lontane da queste istanze popolari, probabilmente perché ne sottovalutarono la portata o perché ne erano poco attratti. Per di più le tensioni interne distrassero i componenti del Consiglio, che non riuscirono a seguire ed eventualmente a gestire questo movimento dal basso. Di conseguenza, il disinteresse della popolazione urbana e l'estraneità dalle zone rurali non fornirono una base sociale sufficiente al Consiglio per ottenere la legittimazione necessaria per il suo sviluppo.

3. Il secondo tentativo di Sheh Muamer: la Comunità Halveti d'Albania

Nonostante il sostanziale fallimento del Consiglio *aleviane*, Sheh Muamer continuò a impegnarsi nella ricostruzione istituzionale e organizzativa del culto sufi, questa volta concentrandosi sulla propria *tarīqa*, la Halvetiyya. Il 28 gennaio 1998 fu costituita la comunità delle *Tarikat Islamik Halveti të Shqiperises* (Confraternite Islamiche Halveti d'Albania),⁴⁰ con atto notarile depositato presso il tribunale di Tirana. Secondo lo statuto⁴¹, Sheh Muamer era il Presidente della comunità; la *teqe* di Tirana è la *Asitane* Halveti di tutta l'Albania; e il consiglio direttivo con poteri deliberatori sarebbe composto dal Presidente e da cinque Sheikh Halveti nominati ed eletti secondo particolari procedure. Inoltre, secondo lo stesso documento, il presidente nomina e investe tutti gli Sheikh Halveti d'Albania; la comunità fa parte della KMSH; i rituali e le pratiche religiose devono essere condotti secondo le regole stabilite dalla comunità; le *türbe* e i

⁴⁰Da <https://babadauti.wordpress.com/statuti-3/>. Consultato il 09/09/16.

⁴¹Approvato con decisione numero 236 del 28/01/1998 dalla corte distrettuale di Tirana.

mausolei sono gestiti secondo le regole stabilite dalla comunità; la comunità gestisce la situazione finanziaria e patrimoniale di tutte i centri Halveti albanesi⁴².

Con questo atto, Sheh Muamer propose la costituzione di una lega della Halvetiyya d'Albania all'interno del quadro istituzionale della comunità musulmana albanese. Anche in questo caso l'obiettivo più o meno velato fu di quello di (auto)legittimare la propria autorità, (auto)dichiarandosi capo della Halvetiyya d'Albania⁴³. Un certo numero di Sheikh Halveti decise di aderire all'iniziativa, probabilmente con l'intento di riceverne una legittimazione. Un'altra parte di Sheikh, più consistente della prima, rifiutò la proposta di Sheh Muamer, a causa di tensioni interne alla confraternita. In diversi criticarono il tentativo, perché Muamer si era attribuito in modo autoreferenziale il titolo di capo della Halvetiyya, prescindendo dagli altri rami della *tarīqa* e dalle *silsile* di altri Sheikh. Inoltre, il titolo di *Asitane* del quale si fregiava la *teqe* di Tirana sostanzialmente non venne riconosciuto. Come vedremo in seguito, questo mancato riconoscimento e le corrispondenti pretese di altri Sheikh di fregiarsi del titolo di prima Halvetiyya d'Albania, non resero mai possibile la federazione della *tarīqa*.

La *débâcle* di questo secondo tentativo fu anche causata dalla crescente instabilità politica e finanziaria che l'Albania stava vivendo a quel tempo. Dopo le *quasi*-guerra civile che imperversò in Albania alla fine degli anni Novanta, con l'avvento del partito socialista di Fatos Nano e del suo successore Pandeli Majkoil il governo smise di sostenere l'Islam albanese. I politici socialisti avevano una visione laica della politica, con tratti marcatamente anti-islamici. Come nel caso del Partito Democratico, il governo socialista ridefinì il ruolo delle religioni nel quadro istituzionale dello Stato albanese⁴⁴. I socialisti

⁴² Da <https://babadauti.wordpress.com/statuti-3/>. Consultato il 09/09/16.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ R. Lakshman-Lepain, 2001 : p. 133-176.

guardavano all'Europa e non al Medioriente. L'Islam non era più compatibile con l'identità nazionale e l'idea di Europa, al contrario del cattolicesimo e dell'ortodossia. Quest'idea assunse un acceso atteggiamento anti-islamico quando prese vita tra i media albanesi sollecitati dal Partito socialista, l'idea di un complotto islamico contro il Paese che coinvolgeva mafia, terrorismo islamico e Partito Democratico. Quest'accusa non poté non corrispondere a un reale pericolo, ma contribuì a ridimensionare l'Islam nella sfera pubblica albanese⁴⁵.

Ma al di là della contingenza politica, di per sé le divisioni interne alla *tarīqa* rappresentarono un grave ostacolo per il decollo dei disegni istituzionali di Sheh Muamer. Ciò nonostante, egli riuscì a coinvolgere diversi Sheikh in una rete da lui costituita, grazie soprattutto all'intensa opera di proselitismo portata avanti in tutta l'Albania. In diverse occasioni egli si recò in visita presso altri Sheikh o dervisci Halveti per coinvolgerli nel suo progetto. Tuttavia il numero di Sheikh interessati al suo progetto fu alquanto esiguo e non raccolse il consenso della maggior parte di Sheikh del Paese.

La situazione mutò ulteriormente all'inizio degli anni duemila quando, a causa dell'età avanzata, lo stato di salute di Sheh Muamer si deteriorò rapidamente. La sua autorità ne risentì e ben presto iniziò a porsi la questione del futuro discendente. Per Sheh Muamer divenne di vitale importanza trovare un degno successore, capace di proseguire nei suoi intenti. In mancanza del figlio, che scelse una vita pienamente laica, lo Sheikh optò come *khalīfa* per un suo nipote, Sheh 'Ali Pazari.

⁴⁵Ibidem.

4. Dal vecchio al nuovo: Sheh 'Ali Pazari

All'inizio degli anni 2000, dopo la *quasi*-guerra civile e le migrazioni di massa, l'Albania entrò in una nuova fase, che vide i capi politici cercare di dare una nuova stabilità al Paese⁴⁶. Da un punto di vista sociale, le generazioni nate nel tardo periodo socialista o nel primo post-socialismo furono socializzate da alcuni modelli culturali esteri, acquisiti attraverso nuovi strumenti di comunicazione, come la televisione italiana⁴⁷. Nel contempo, la crescente mobilità sociale favorì un processo di urbanizzazione che coinvolse soprattutto la capitale Tirana⁴⁸. In alcune zone urbane si diffuse un islam di moschea caratterizzato da un approccio letterale alla religione, ispirato dai Wahhabiti o da altri attori del Medio oriente, i quali, nel corso degli anni Novanta, finanziarono la costruzione di moschee e l'istruzione di alcuni imam presso istituti religiosi dei loro Paesi⁴⁹. I frequentatori di queste moschee erano ostili al Sufismo, considerato come una deviazione dalla (presunta) purezza originaria dell'Islam.

Nel frattempo un'altra parte della popolazione urbana percepiva l'Islam e il Sufismo come modelli distanti dai valori occidentali, quasi in antitesi con essi⁵⁰. Nell'immaginario di costoro, l'Islam e la cultura orientale venivano associate alle idee di anti-modernità, di anti-progresso e di inciviltà⁵¹. La religione che incarnava i valori della democrazia, del progresso e della civiltà era

⁴⁶ Clayer N. 2003: p. 277-314.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Lakshman-Lepain, 2001 : p. 133-176.

⁵⁰ Endresen C. 2015: p. 222-240.

⁵¹ Sulstarova E. 2015: p. 23-40.

invece il Cattolicesimo. In molti si convertirono alla fede cattolica, nel tentativo di avvicinarsi all'Occidente, o meglio alla sua concezione immaginaria. Inoltre, parte della popolazione albanese, cogliendo gli slogan allarmistici dei media occidentali su Al-Qā'ida e sulla strage delle Torri Gemelle, iniziò a mostrare un certa diffidenza verso l'Islam, visto come una religione vicina, casalinga, ma fanatica e potenzialmente dannosa⁵².

L'Islam poteva "sporcare" l'immagine che gli albanesi intendevano proiettare di se stessi, ostacolando il tentativo di avvicinarsi all'Occidente e di farsi avvinare dagli occidentali. Dal canto suo, lo Stato in virtù delle riforme nel campo del diritto e del rapporto con i culti confessionali andava affermando una sostanziale laicità e una quasi-indifferenza verso le *turuq* (fatta salva la Bektashiyya, che però era considerata una setta religiosa a sé stante), in virtù del relativo basso numero di fedeli rispetto ad altri culti. Questa indifferenza si tramutava in mancanza di finanziamenti statali. Di conseguenza, le *turuq* affidavano la propria sopravvivenza solo alle donazioni private dei fedeli o ai finanziamenti dall'estero.

In questa cangiante situazione, la Halvetiyya di Tirana stava attraversando diverse difficoltà, perché Sheh Muamer iniziava ad accusare il peso dell'età. Divenne importante a quel punto designare un successore che potesse raccogliere l'eredità dello Sheikh e gestire al meglio la *teqe*. Il figlio dello Sheikh non era interessato a seguire le orme del padre e a intraprendere il sentiero del Sufismo. Di conseguenza, la scelta del successore dovette ricadere su un'altra persona, che venne individuata direttamente da Sheh Muamer: la scelta cadde su un figlio di suo fratello, 'Ali Pazari, investito come *khalīfa* e futuro Sheikh della Halvetiyya di Tirana.

Nel Sufismo il *khalīfa* è colui che, tra tutti i discepoli di uno Sheikh, ha ereditato la sua conoscenza spirituale e dunque anche il compito di guidare la

⁵² Elbasani, A. 2015: p. 1-24.

tarīqa dopo la sua morte. Il *khalīfa* eredita inoltre anche la *baraka muhammediana*⁵³ che lo ricollega direttamente al Profeta. Nel Sufismo raramente uno Sheikh designa “espressamente” prima della propria morte il nome del successore in forma scritta o orale⁵⁴. La scelta dovrebbe ricadere su colui che tra tutti i discepoli possiede qualità spirituali e umane tali da poter ricoprire il ruolo nel migliore dei modi.

Tuttavia non è raro ai giorni nostri che il *khalīfa* sia il figlio dello Sheikh, che quando quest’ultimo è ancora in vita assume la funzione di “vice” (*vekil*)⁵⁵. Se il figlio è non disposto ad assumere questa funzione oppure è assente, la designazione ricade sul discendente più prossimo. Sebbene la discendenza familiare possa sembrare un retaggio arcaico, essa in realtà esprime una forma di adattamento al contesto contemporaneo: a causa del ritmo e delle esigenze della vita odierna, i figli sono le persone che possono trascorrere più tempo con lo Sheikh. Altri, per motivi di lavoro o di altri impegni sociali, difficilmente potrebbero stare a contatto con un maestro spirituale nella stessa misura di un figlio che vive nella stessa casa del padre.

Sheh Muamer morì nell’ottobre del 2003 a causa di un malore. Nel settembre 2004 Sheh ‘Ali Pazari fu “diplomato” Sheikh nella *teqe* Halveti di Prizren in Kosovo, assumendo così le funzioni di Sheikh presso il centro Halveti di Tirana. Sheh ‘Ali nacque nel 1968 a Tirana⁵⁶, da giovane seguì una

⁵³E. Geoffroy, 2009 : p. 180-222.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵Nella storia del sufismo alla discendenza spirituale della funzione di Sheikh si è sovrapposta o ha coesistito con la discendenza ereditaria cioè secondo discendenza familiare. Questa procedura di successione presuppone che la *baraka* venga ereditata tramite il sangue. Nel sufismo spesso si è discusso se preferire la successione familiare oppure la designazione in seno alla *tarīqa*. La discendenza familiare è accusata di favorire la designazione di personaggi poco inclini a esercitare le funzioni di Sheikh e alla creazioni di vere e proprie dinastie che finiscono con accumulare potere e ricchezza allontanandosi dal Sentiero sufi. Nonostante ciò, si ritiene che la discendenza familiare riduca il rischio di diatribe e scissioni all’interno della confraternita. Cf. . Geoffroy, 2009 : p. 180-222.

⁵⁶ Per una foto di Sheh ‘Ali vedi “Immagine 2” dell’Appendice.

formazione laica presso un istituto scolastico fino ai 12 anni, dopo i quali si trasferì a Beirut, dove iniziò a frequentare una scuola superiore, sempre di studi laici. Sheh ‘Ali rimase a Beirut fino a 16 anni, apprese bene l’arabo ed ebbe modo di conoscere approfonditamente la cultura araba e islamica. ‘Ali rimase molto colpito dal rapporto tra sunniti e sciiti a Beirut; come dice lui stesso:

“Ho vissuto insieme agli sciiti, ho avuto amici sciiti e ti posso dire con certezza che loro non hanno nulla a che fare con il *taṣawwuf*”⁵⁷.

Questa esperienza in Libano segnò la vita e anche il pensiero di Sheh ‘Ali. Dopo il compimento del sedicesimo anno di età, egli ritornò in Albania per continuare gli studi presso un istituto superiore di studi in economia, dove ebbe modo di apprendere il turco. Successivamente, a 19 anni, si iscrisse all’Università di Tirana per studiare economia, laureandosi dopo 4 anni col massimo dei voti. Pur seguendo degli studi laici, Sheh ‘Ali si avvicinò al Sufismo partecipando ai rituali condotti dallo zio, Sheh Muamer.

Nel 2001 si trasferì a Lione per iscriversi a un master in management presso un’università americana specializzata in economia. Qui imparò il francese e l’inglese e si distinse negli studi. Durante questo periodo, egli spesso tornava a Tirana per stare vicino alla famiglia e seguire gli insegnamenti dello zio. Il master doveva durare tre anni, ma in virtù del suo grande impegno, Sheh ‘Ali riuscì a terminare gli studi in soli due anni. Dopo essersi laureato col massimo dei voti nell’aprile del 2004, egli tornò immediatamente a Tirana. Poco prima del suo rientro, Sheh ‘Ali ricevette un’offerta di borsa di studio per gli Stati Uniti, ma rifiutò:

⁵⁷Intervista a Sheh Ali tenuta a novembre 2014 presso la teqe Halveti di Tirana.

“Non mi interessava studiare all’estero, quello che mi interessava era in Albania: stare insieme alla mia famiglia e praticare il *taṣawwuf*”⁵⁸.

Sheh ‘Ali ricevette il suo diploma (*ijāza*) nel settembre presso la corte della Halvetiyya a Prizren, con la quale Tirana aveva un “legame storico”⁵⁹. Con l’*ijāza* lo Sheikh divenne un anello della catena di autorità (*sanad* o *isnād*) della *tarīqa*⁶⁰. Dopo la ricezione della qualifica, Sheh ‘Ali cominciò a esercitare le funzioni di Sheikh, continuando una parte di quanto lasciato in sospeso da Sheh Muamer, soprattutto per quanto riguarda l’assetto istituzionale e il rapporto con gli altri Sheikh.

Nelle relazioni coi discepoli e con gli attori esteri egli promosse un approccio diverso rispetto al suo maestro. La diversa gestione di Sheh ‘Ali fu probabilmente influenzata dalle sue esperienze personali, ma anche dal contesto entro il quale si trovava ad agire. Le sue esperienze estere, il plurilinguismo e gli studi in economia aziendale inevitabilmente pesarono sulla formazione della sua personalità e nell’espressione della propria autorità carismatica. Tuttavia, come avremo modo di vedere, la sua autorità è stata al contempo frutto del contesto entro il quale egli ha agito, in quanto il carisma è anche incorporato in un dato *cosmos* sociale: l’espressione delle qualità carismatiche si rifà sempre a un dato bagaglio socio-culturale⁶¹.

⁵⁸ Intervista a Sheh Ali tenuta a marzo 2016 presso la *teqe* Halveti di Tirana.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Chih R. 2000: p. 198-205.

⁶¹ Weber M. 1929 : p. 40-66.

5. Sheh ‘Ali tra affermazione della propria neo-leadership e ricerca di consenso

Sulla scia dello zio, Sheh ‘Ali cercò di costruire una comunità di tutte le *turuq* aleviane d’Albania. La rete costituita nel precedente tentativo, già di per sé debole, era ormai disfatta, poiché alcuni Sheikh erano scomparsi. I pochi rimasti dubitarono del nuovo Sheikh Halveti, e di conseguenza Sheh ‘Ali tentò di ricostruire *ex-novo* la Comunità coinvolgendo i capi della Asitane delle *turuq* d’Albania, in modo tale da costituire una rappresentanza dei principali centri del Sufismo albanese. I suoi sforzi culminarono nel 2006, quando fu redatto lo Statuto delle Comunità Aleviane d’Albania, in cui vennero stabilite le linee che la comunità doveva seguire⁶². Sheh ‘Ali voleva costruire un’istituzione altamente organizzata, simile alla Betktashiyya: al vertice della comunità, in qualità di Segretario, era posto Sheh Reis Omi Sinani; i consiglieri che costituivano il Consiglio della Comunità erano Sheh ‘Ali Pazari, Sheh Mensur Shehu della Qādiriyya di Peshkopi, Sheh Hajdari della Rifā‘iyya di Tropoja e Dervish Njazi Shehu della Sa‘diyya⁶³.

Secondo lo Statuto depositato presso il tribunale di Tirana, il Consiglio rappresentava l’organo più alto della Comunità e ne stabiliva le linee guida; “diplomava” gli Sheikh; aveva funzioni di nomina in caso di posto vacante di uno di loro al vertice di una *teqe*; il Segretario, oltre a far parte del Consiglio, aveva solamente funzioni di rappresentanza, dunque senza poteri decisionali. Vennero stabilite anche le modalità di gestione finanziaria della Comunità: ciascun centro sufi doveva condividere una parte dei propri proventi (all’incirca il 30%) con la Comunità stessa. La sede centrale e amministrativa della

⁶²Informazioni ricavate da: “Statut i Komunitetit Alevian Islamik të Shqipërisë”, Tiranë, 2006.

⁶³Ibidem.

Comunità era la *teqe* Halveti di Tirana. Infine, la Comunità faceva parte della Comunità Islamica d'Albania⁶⁴.

L'assetto istituzionale delineato dallo Statuto avrebbe inevitabilmente vincolato chiunque volesse partecipare alla Comunità. Attraverso l'azione del Consiglio *aleviane*, la Comunità avrebbe posto dei limiti all'autonomia di ciascuna *teqe*. L'idea di Sheh 'Ali era di porre la Comunità come quinto attore religioso autonomo in Albania, capace di interagire alla pari con le altre confessioni religiose. Egli non volle coinvolgere tutti gli Sheikh d'Albania, ma solamente i rappresentanti delle principali *turuq*, sperando che poi tutti gli altri Sheikh, una volta riconosciutane l'autorità, sarebbero poi confluiti nella Comunità *Aleviane*.

Inoltre, guidando la riorganizzazione delle *turuq*, egli avrebbe potuto legittimare la propria autorità all'interno dello spazio sufi, colmando il "vuoto" all'interno delle istituzioni, in quanto nessuno sino ad allora era riuscito a confederare le *turuq*. Secondo la sua visione, infatti, solo attraverso un'organizzazione strutturata e incorporata negli apparati statali le *turuq* sarebbero potute rinascere e trovare uno spazio nella società moderna. Quest'idea, in parte mutuata da Sheh Muamer, provenne perlopiù dalla sua visione della religione e dei rapporti con lo Stato: secondo Sheh 'Ali il Sufismo per poter sopravvivere avrebbe necessitato di un riconoscimento pubblico, di sostegno statale e di una forte organizzazione gerarchica interna. In altre parole, egli pensò che il Sufismo dovesse *confessionalizzarsi* e assumere la conformazione di comunità religiosa. Queste convinzioni probabilmente nacquero dal percorso formativo seguito da Sheh 'Ali, abituato a concepire le organizzazioni, qualunque esse fossero, in termini aziendali. Per lui, le *turuq* dovevano unirsi ed assumere una struttura organizzativa nella quale i compiti, i

⁶⁴Ibidem.

ruoli e i poteri fossero ripartiti e divisi secondo un ordine gerarchico, con al vertice un Consiglio di “esperti”.

Tuttavia, la formulazione dell’idea di Sheh ‘Ali fu influenzata anche dal contesto politico e istituzionale dell’Albania. L’art. 10 della Costituzione promulgata nel 1998 aveva sancito la possibilità per lo Stato albanese di riconoscere e stringere degli accordi con le Comunità religiose⁶⁵. Inoltre, secondo un’altra normativa vigente, “lo Stato può concordare aiuti e finanziamenti solo alle Comunità religiose con le quali sono stati stabiliti degli Accordi in materia”⁶⁶. Secondo queste due norme, per poter ricevere dei finanziamenti dallo Stato bisognava stringere degli accordi, ma innanzitutto era necessario costituire una comunità religiosa, essenziale per stringere qualsiasi tipo di accordo statale. Sheh ‘Ali, conoscendo queste norme, mirò alla costituzione di una Comunità religiosa che avrebbe potuto affermarsi nella sfera pubblica e partecipare alla definizione dell’Islam pubblico albanese.

Nonostante l’impegno profuso, questo tentativo fu duramente criticato dalla maggioranza degli Sheikh d’Albania. La prima critica fu ovviamente rivolta verso la persona di Sheh ‘Ali, il quale fu accusato di non avere una formazione specifica nel campo del Sufismo e dunque di non avere i requisiti morali, spirituali e la conoscenza necessaria per poter svolgere adeguatamente la funzione di Sheikh. Egli era all’epoca molto giovane (25 anni), e così molti pensarono che non avesse avuto il tempo necessario per assimilare i concetti chiave del Sufismo e per raggiungere un certo grado nel percorso iniziatico. Inoltre, egli aveva vissuto buona parte della propria vita all’estero, lontano dallo zio. Dei dubbi vertevano anche sulle procedure circa il suo diploma di Sheikh: la

⁶⁵G. Cimbalo, 2012 : p. 121-145.

⁶⁶Ibidem.

sua designazione fu per molti arbitraria, poiché Sheh Muamer, secondo alcune voci, non aveva espresso alcun tipo di volontà in punto di morte⁶⁷.

Oltre a quelle personali si aggiungevano poi le critiche verso il disegno istituzionale da lui proposto. In primo luogo, gli Sheikh che facevano parte del Consiglio della Comunità non erano riconosciuti unitariamente come capi delle rispettive *turuq*. Secondariamente, le regole della Comunità furono percepite come altamente vincolanti: far parte di essa significava infatti delegare gran parte del potere e limitare la propria autonomia. Molti pensavano che questa fosse una strategia di Sheh ‘Ali per porsi di fatto a capo delle *turuq* d’Albania, poiché la sede centrale era a Tirana. Sheh ‘Ali fu duramente attaccato e ritenuto un manipolatore, che cercava unicamente di acquisire in modo illecito potere e risorse dai finanziamenti statali⁶⁸.

Queste critiche resero pressoché impossibile la formazione della Comunità *aleviane*, che di fatto non riuscì a costituirsi e rimase solo una struttura istituzionale senza nessun sostegno statale e nessuna legittimazione popolare. Le critiche sollevate dagli Sheikh furono anche provocate dai contrasti interni ad alcune *turuq* (vedi il caso della Rifā‘iyya). Infine, alcuni non si mostrarono interessati perché percepirono l’iniziativa come poco vantaggiosa: la centraizzazione di potere e di risorse a Tirana sembrò loro non avere alcun tipo di contropartita in termini economici o simbolici⁶⁹. Di conseguenza, la Comunità delle *turuq aleviane* non fu mai realizzata, ma riuscì solamente a mantenere vive le relazioni tra alcuni partecipanti, in particolare tra Sheh ‘Ali, Sheh Hajdar e Sheh Mensur.

⁶⁷Voci che circolavano all’interno della Rifā‘iyya di Tirana e di Shkodër e della Halvetiyya di Mallakester.

⁶⁸A seguito di interviste sul campo tenute a Mallakaster, Hormova, Gjirokaster, Shkodra.

⁶⁹Ibidem.

Per quanto riguarda la propria *tarīqa*, Sheh ‘Ali riprese la gestione della Comunità Halveti d’Albania creata da Sheh Muamer. Sheh ‘Ali nei suoi incontri ufficiali si fregiò del titolo di Segretario della Comunità Halveti d’Albania cercando, in questo modo, legittimazione presso le istituzioni e la popolazione. Egli si recava sovente presso la corte di altri Sheikh Halveti, cercando di ricevere un riconoscimento e di creare una rete di tutte le organizzazioni Halveti del Paese che riconoscessero la sua autorità. Sheh ‘Ali ritenne di appartenere alla Halvetiyya-Ramazaniyya⁷⁰, rivendicando per sé il titolo di *Asitane*, centro principale, di tutta la Halvetiyya albanese, in quanto gli altri rami erano ormai scomparsi e la sua *silsila* era la più antica del Paese: l’antenato fondatore della Halvetiyya di Tirana fu Sheh ‘Ali Pazari [Shkodrani] (1581-1615), che nel 1604 fu il primo a fondare un centro della *tarīqa* in Albania.

Alcuni Sheikh Halveti decisero di far parte della Comunità e di avvicinarsi a Sheh ‘Ali, riconoscendone il primato. Altri Sheikh, pur mantenendo il rispetto nei suoi confronti, decisero di non entrare mai nell’organizzazione, come ad esempio Sheh Rustemi⁷¹, anch’esso Halveti ma con la *teqe* a Dürres. Mentre altri ancora, come Sheh Hysen Hormova⁷², decisero di non intrattenere alcun tipo di relazione con Sheh ‘Ali, nutrendo perplessità sulle sue capacità e sulla bontà dei suoi intenti. Altre critiche furono infine rivolte alla legittimità del suo titolo di capo spirituale.

Sheh Rustemi riconobbe il titolo di *Asitane* di Tirana, ma al contempo ritenne che il suo centro d’appartenenza, cioè quello di Çaja, era la *Asitane* del nord dell’Albania, del Kosovo e della Macedonia. La *teqe* di Çaja nella regione di Kukës nel Nord dell’Albania, fu fondata da Sheh Baba Ali Qoban nel 1608 e

⁷⁰ Sulla Halvetiyya-Ramazaniyya vedi Clayer 1994: op. cit.

⁷¹ Intervista con Sheh Rustemi e suo figlio Saimir Shehu a Dürres a novembre 2014.

⁷² Intervista con Sheh Hysen Hormova tenuta a Hormova nell’aprile 2014.

rappresenta, secondo Sheh Rustemi, il principale centro Halveti della regione⁷³. Dunque, secondo lui, la propria autorità andrebbe equiparata a quella di Sheh ‘Ali da un punto di vista gerarchico. Sheh Huseyn Hormova, invece, non riconobbe il primato di nessuno dei due centri, poiché riteneva di essere il principale rappresentante della Halvetiyya in Albania, in quanto suo padre, Sheh ‘Ali Hormova, era stato designato nel 1951 dal Consiglio dei Ministri come Segretario di tutte le istituzioni Halveti del paese⁷⁴. Di conseguenza, in quanto figlio del precedente Segretario, Sheh Huseyn Hormova rivendicò il primato rispetto a tutti gli altri Sheikh⁷⁵.

Queste differenti posizioni fanno riferimento a dati storici diversi, ma il fine degli Sheikh è il medesimo: acquisire un riconoscimento della propria autorità attraverso la storia. Le argomentazioni sono spesso simili, in quanto gli Sheikh cercano di ottenere consenso e legittimazione popolare. Difatti, gli antenati sono spesso descritti come patrioti della nazione albanese. “Sheh ‘Ali Hormova amava sventolare la bandiera dell’Albania nei suoi viaggi”, secondo le parole di suo figlio Sheh Huseyn⁷⁶; oppure, secondo Sheh Rustemi, “Sheh Ali Qoban di Çaja diede vita a una stirpe di ardenti patrioti che combatterono con la spada in mano contro i nemici slavi”. Inoltre, nel caso di Sheh ‘Ali Qoban e di Sheh ‘Ali Pazari (Shkodrani), venne soprattutto enfatizzata l’appartenenza turca o mediorientale dei propri antenati, che dunque esprimeva un richiamo mitico o reale all’“autentico” mondo islamico.

Le agiografie dei questi tre santi sono state spesso suffragate da studi e ricerche, effettuate autonomamente oppure con l’ausilio di studiosi o esperti della materia. Ad esempio, Sheh Rustemi, nel descrivere Sheh ‘Ali Qoban, cita spesso

⁷³Halilay I. 2010 : p. 47-50.

⁷⁴ Clayer N. 1994: p. 341-342.

⁷⁵ A seguito di interviste sul campo tenute a Mallakaster, Hormova, Gjirokaster, Shkodra.

⁷⁶Intervista con Sheh Hysen Hormova tenuta a Hormova nell’aprile 2014.

il libro di Nathalie Clayer, *Mystiques, société et Etat*. Assistiamo a una *islamizzazione* della scienza, cioè a degli Sheikh che parlano di islam da un punto di vista scientifico e accademico, cercando un punto di congiunzione tra le due prospettive. Il riferimento alle categorie scientifiche e al mondo dell'accademia serve a dare legittimità alle proprie argomentazioni, soprattutto rispetto alle fila di giovani e alle *élite* urbane attratte dal mondo degli studi universitari.

Tuttavia, l'importanza di questi riferimenti è più che altro simbolica, non disponendo di un reale valore scientifico. Per comprendere questo passaggio, riporto la frase di Saimir Shehu, il figlio di Sheh Rustemi:

“Non importa se il dato storico è preciso o meno, se è vero o falso. Chiunque la mattina può alzarsi e dire di essere *Asitane* [...] chi può contraddirlo? Molti lo fanno per essere riconosciuti come i primi (*Sheh i parë*) della propria *tarīqa*, della propria zona [...] la storia serve a dare forza allo Sheikh!!!”⁷⁷

Le contrapposizioni con gli altri Sheikh delegittimarono in parte il tentativo di Sheh 'Ali di costituire una comunità della Halvetiyya d'Albania. Ciò nonostante, durante gli incontri ufficiali con altre autorità religiose o nelle visite presso altri Sheikh egli continuò fino al 2012 a fregiarsi del titolo di Segretario della Halvetiyya. All'ingresso della *teqe* di Tirana era appesa l'insegna “Bashkia e Tarikatit Islamik Halveti te Shqiperia” (centro della Halvetiyya d'Albania).

Nel 2012 la situazione cambiò quando Sheh 'Ali ricevette una denuncia, depositata presso il tribunale di Tirana, dalla Fondazione “Baba Sheh Dautit”, costituita da alcuni dervisci Halveti di un villaggio nella zona di Mallakastër⁷⁸. In particolare, Sheh 'Ali fu accusato di avere acquisito indebitamente il titolo di

⁷⁷Intervista con Sheh Rustemi e suo figlio Saimir Shehu a Dürres a novembre 2014.

⁷⁸<https://babadauti.wordpress.com/dekret-ligje/>

Segretario della Comunità Halveti d'Albania, poiché ai sensi dello Statuto della depositato nel 1998 presso il tribunale di Tirana Sheh Mumaer designava e investiva gli Sheikh. Stando ai fatti, Sheh 'Ali non fu investito da Sheh Muamer. Inoltre, secondo un'altra norma, il titolo di Sheikh poteva essere ereditato solo in presenza di una linea di discendenza diretta⁷⁹. Sheh 'Ali era il nipote di Sheh Muamer e prima di lui veniva il figlio dello stesso, che però di fatto aveva deciso di non intraprendere il percorso iniziatico sufi, ma non aveva mai dichiarato espressamente di voler rinunciare al titolo di Sheikh. Di conseguenza, l'esercizio delle funzioni di Sheikh, la carica di Segretario, l'uso della *teqe* furono ritenute illegittime.

Questa denuncia fu un duro colpo per Sheh 'Ali, che venne coinvolto in questi contenziosi legali. Nel 2012, a seguito di una decisione del tribunale di Tirana⁸⁰, fu destituito dalla carica di Segretario della Comunità Halveti. A causa di questo imprevisto, Sheh 'Ali cessò di avanzare qualsiasi pretesa verso la Halvetiyya o verso qualsiasi tentativo istituzionale. Egli cambiò la propria strategia, cercando di convergere e di avvicinarsi sempre di più alle posizioni della Comunità islamica d'Albania.

In questo caso il centro sufi di Mallakastër fece ricorso alla denuncia come strumento efficace per delegittimare l'autorità di Sheh 'Ali, in quanto quest'ultima poggiava anche sul riconoscimento di uno status giuridico: quello di capo della Comunità Halveti d'Albania. Invalidando questo status, ne conseguì la perdita di legittimità giuridica e carismatica dell'autorità di Sheh 'Ali. L'uso della denuncia come forma di delegittimazione indica come i mezzi e la dialettica legale siano state interiorizzate quali strumenti d'azione nell'ambito della vita sufi. Ciò presuppone la condivisione dei mezzi e dell'agire razionale-legale da parte degli attori in campo. Inoltre, questa vicenda indica come il carisma poggi

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰Da "Vendimi Nr.301 Dt.16.02.2012 i Gjykates Apelit Tirane" reperita dal sito del Tribunale di Tirana.

anche sull'attuazione di determinate procedure legali e burocratiche. D'altro canto, delegittimando l'autorità di Sheh 'Ali, il centro sufi di Mallakastër cercò di legittimare la propria autorità assumendo visibilità e notorietà sociale⁸¹.

6. I rapporti con l'estero

Dal punto di vista dei rapporti con l'estero, Sheh 'Ali rafforzò le collaborazioni intraprese con gli Halveti di Prizren e Rahovec, ma in particolare con i primi:

“Le Halvetiyye di Tirana e Prizren sono rispettivamente le prime *teqe* di Albania e Kosovo. Lo Sheikh di Tirana può essere investito solo da quello di Prizren e viceversa⁸²”.

Questa relazione, instauratasi sin dal primo periodo post-socialista, ha creato una forte coesione tra i due centri. Sheh 'Ali spesso va in Kosovo, come del resto lo Sheikh di Prizren a Tirana. Entrambi si vantano di guidare le due *Asitane* di Albania e Kosovo⁸³ e di essere fratelli di sangue in quanto appartenenti alla “Grande Albania”, cioè a quell'entità etnico-linguistica che è costituita da tutti gli albanofoni di Kosovo, Albania, Macedonia e Montenegro. La retorica della “Grande Albania” assunse un particolare rilievo durante e dopo

⁸¹ Per ulteriori informazioni su questa definizione vedi il V capitolo del presente lavoro.

⁸² Intervista a Sheh Ali tenuta a marzo 2016 presso la *teqe* Halveti di Tirana.

⁸³ *Ibidem*.

la guerra del Kosovo del 1998, quando si diffuse uno spirito di solidarietà degli albanesi verso i kosovari anch'essi albanofoni⁸⁴. Di conseguenza, nuovi legami socio-religiosi vennero instaurati e quelli preesistenti furono rafforzati, così come nel caso di Sheh 'Ali Pazari con la Halvetiyya di Prizren.

Al contrario di Sheh Muamer, Sheh 'Ali interruppe qualsiasi tipo di rapporto con l'Iran. Pur non schierandosi apertamente contro gli iraniani, egli cessò qualsiasi tipo di rapporto preesistente:

“Noi non abbiamo nessun tipo di relazione con l'Ambasciata iraniana. Se loro vogliono venirci a trovare [...] le porte della *teqe* sono sempre aperte. Il rispetto c'è. Ma noi non abbiamo nulla a che vedere con gli sciiti”⁸⁵.

Questa presa di distanze dal mondo sciita fu motivata dalle esperienze personali di Sheh 'Ali, che come abbiamo già sottolineato durante la sua permanenza in Libano aveva avuto modo di interpretare negativamente i rapporti tra sciismo e Sufismo.

D'altro canto il distanziamento di Sheh 'Ali deriva anche dalla condivisione di alcuni discorsi politico-religiosi, che delineano l'Islam estero come fanatico e lontano dall'ecumenismo albanese. In parte legati alla retorica del nazionalismo albanese e dell'opinione pubblica occidentale, questi discorsi coinvolgono una parte della popolazione, soprattutto i più giovani. Di conseguenza anche l'Islam sciita, in quanto estero e dunque ritenuto fondamentalista, è percepito negativamente da alcune persone e da alcuni capi religiosi, tra cui Sheh 'Ali⁸⁶.

⁸⁴ Elbasani, A. 2015: p. 1-24.

⁸⁵ Intervista a Sheh Ali tenuta a settembre 2014 presso la *teqe* Halveti di Tirana.

⁸⁶ Ibidem.

La presa di distanza dall'Iran ha portato Sheh 'Ali ad avvicinarsi all'altra grande potenza islamica presente nei Balcani, cioè la Turchia, che a partire dagli anni duemila ha intensificato la propria presenza nella regione soprattutto grazie al proselitismo di alcune fondazioni, prima fra tutte quelle di Fethullah Gülen. Nel corso di ogni anno Sheh 'Ali si reca diverse volte in Turchia, in visita presso altri Sheikh. La sua conoscenza della lingua turca e il legame della Comunità islamica d'Albania con alcune fondazioni turche hanno facilitato questi contatti. Durante le visite egli cerca di ampliare la propria conoscenza del Sufismo e di formare delle reti turco-albanesi.

D'altro canto, Sheh 'Ali ritiene che il Sufismo albanese sia stato fortemente indebolito dal regime comunista. Quindi, solo confrontandosi con gli Sheikh turchi, in quanto portatori del "vero Sufismo", tali lacune possono essere colmate. La Turchia corrisponde, secondo la sua visione, al luogo originario del Sufismo: per Sheh 'Ali, instaurare un nuovo legame con la Turchia darebbe "una nuova autenticità" al culto sufi.⁸⁷ Dalle convinzioni di Sheh 'Ali emerge l'immagine mitica della Turchia quale "patria" del Sufismo autentico, in quanto le *turuq* albanesi sono il più delle volte originarie dell'area anatolica. Questo immaginario oscilla tra orientalismo – l'idea esotica e mistica della Turchia – e neo-ottomanesimo, cioè la riscoperta delle radici turche-ottomane del Sufismo⁸⁸. Per Sheh 'Ali questo fatto implica un avvicinamento con il Sufismo turco e una conseguente presa di distanza dallo sciismo iraniano.

L'avvicinamento al mondo turco è motivato anche dai finanziamenti che alcuni fondazioni turche, come quella di Fethullah Gülen, offrono a Sheh 'Ali, spesso attraverso la mediazione della KMSH. Anche se la maggior parte dei proventi ricavati dalla confraternita provengono da donazioni di privati che si recano in visita presso lo Sheikh oppure dai suoi discepoli, i finanziamenti turchi

⁸⁷Definizione di Sheh Ali durante un dialogo tenuto a novembre 2014 presso la teqe Halveti di Tirana.

⁸⁸ Sulstarova E. 2015: p. 23-40.

rappresentano una componente tutt'altro che irrilevante per la gestione finanziaria del centro sufi.

7. L'autorità nel privato: rituali, dottrine e carisma

La *teqe* Halveti di Tirana è situata nel centro esatto della città, precisamente a Piazza Skanderberg. Essa è costituita da due edifici situati in un giardino con due entrate. Sulla sinistra è situato l'edificio all'interno del quale sono presenti le *türbe* dei Santi appartenenti alla Halvetiyya di Tirana: Sheh Mahmud Pazari (1716-1803); Sheh Hasan Pazari (1607-1719); Sheh Ali (Shkodrani) Pazari (1581-1615); Sheh 'Ali Pazari (1660-1745); Sheh Ahmed Pazari (1678-1779); Shehzade Husejn Pazari (1743-1835); Sheh Hasan Pazari (1787-1874); Sheh 'Ali Pazari (1815-1876); Sheh Ahmed Pazari (1860-1931)⁸⁹.

Le *türbe* sono posizionate in fila formando una linea retta. Uno spazio è stato lasciato appositamente per le preghiere, i fiori e le candele di coloro che vogliono rendere visita ai Santi. Prima di accedere alla *türbe* vi è una stanza con delle poltrone, nel caso qualcuno avesse bisogno di sedersi. Tutto il pavimento dell'edificio è ricoperto da tappeti, mentre sulle pareti vi sono dei quadri con scritte in arabo, molte delle quali riportano il nome del Profeta, di 'Ali o dei dodici imam. Il giardino ha una forma quadrata, e al suo centro si trova una fontana di pietra con un piccolo ruscello artificiale⁹⁰.

La *teqe* dove si riuniscono i sufi è situata in fondo a sinistra del giardino. Essa è costituita da due stanze: la prima è la *zikh-odasi*, cioè il luogo dove i

⁸⁹ Dati raccolti dalle osservazioni presso il centro sufi Halveti di Tirana tra luglio e dicembre 2014.

⁹⁰ Ibidem.

dervisci e lo Sheikh si riuniscono prima di andare praticare il *zīkr*; la seconda è la *sema ‘-hane*, cioè il luogo dove solitamente viene praticato il *zīkr*. La *zīkr-odasi* è a all’incirca lunga 6 metri e larga 3; alla fine della stanza è collocata la poltrona dello Sheikh, mentre sul muro è appeso un unico quadro, che con un gioco di parole mescola in arabo il nome di ‘Ali con quello di Allah. Nella *zīkr-odasi* vi è un piccolissimo stanzino, la *kafe-odasi*, dove vengono preparati il tè o il caffè. Ai lati della poltrona dello Sheikh vi sono delle panchine con sopra dei cuscini. Di fianco alla poltrona troviamo diversi *tasbīḥ* (rosari islamici) e infine dei libri, solitamente raccolte di *ilahi*. La *sema ‘-hane* è completamente bianca, senza alcun tipo di pittura o quadro. La postazione dello Sheikh è sulla sinistra della stanza, posta in obliquo per allinearsi alla Mecca. A destra del locale è posizionato un grosso condizionatore per controllare la temperatura, mentre delle pellicce di pecora accatastate sono poste dall’altro lato⁹¹.

Durante il mio periodo di ricerca ho avuto modo di frequentare la *teqe* Halveti per quasi sei mesi, osservando e partecipando alle pratiche e ai rituali condotti all’interno. Secondo le informazioni raccolte, le persone che si recano presso la *teqe* possono essere suddivise in tre diverse categorie. La prima è composta da persone o da fedeli che si recano presso la *teqe* saltuariamente e occasionalmente per rendere visita e venerare le *tūrbe*, per effettuare preghiere o semplicemente per sostare nel luogo. La seconda categoria è composta da coloro che si recano nella *teqe* per incontrare Sheh ‘Ali. L’ultima categoria è composta dai *muhīb*, cioè i discepoli dello Sheikh che partecipano in forma più o meno assidua alle attività della confraternita⁹².

⁹¹ Ibidem.

⁹² Ibidem.

8. Le visite presso le *türbe*

Tra i musulmani d'Albania, le visite presso le *türbe* rappresentano una delle principali forme di pietà popolare. I santi (*walī*) posseggono dei poteri soprannaturali (*baraka*), che sono dovuti alla loro prossimità con Dio e che danno loro la possibilità di compiere atti miracolosi (*karamāt*), sia da vivi che dopo la morte⁹³. I santi sono dunque gli intermediari di Dio sulla terra, capaci di modificare lo stato ordinario delle cose⁹⁴. Essi diventano per i discepoli e i fedeli una sorgente di grazia, l'oggetto di tutte le loro preghiere e di tutte le loro speranze, una protezione nel mondo terreno e anche nell'aldilà. Il culto dei santi si manifesta attraverso le visite (*ziyāra*) fatto presso la *türbe* dove il santo è sepolto. Anche da morto la sua *baraka* protegge fedeli e discepoli, specialmente in occasione dell'anniversario della sua nascita (*mawlid* o *mevlud*)⁹⁵.

Le *türbe* della Halvetiyya di Tirana sono visitate principalmente da donne, che si recano da sole o accompagnate dai propri figli presso i mausolei. Queste donne sono spesso sposate, ma raramente vengono con i propri mariti. Non è raro trovare più donne, perlopiù legate familiarmente, che si recano in piccoli gruppi presso la tomba di un Santo. Durante le mie osservazioni⁹⁶, raramente ho notato degli uomini recarsi presso la *türbe* Halveti di Tirana; al più alcuni in rare occasioni accompagnano le proprie mogli, ma rimangono all'esterno, senza effettuare alcun tipo di preghiera. I fedeli che si recano presso la *türbe* provengono perlopiù dalla città di Tirana, oppure sono emigrati albanesi ritornati

⁹³ Chih R. 2004: p. 80-85.

⁹⁴ Il termine arabo più specialmente usato per “miracolo” è in effetti *kharq al-'ādāt*, che alla lettera significa “rottura delle abitudini”, nel senso che l'evento miracoloso viene percepito come una interruzione del normale svolgimento delle leggi fisiche.

⁹⁵ Ibidem.

⁹⁶ Osservazioni condotte tra luglio e dicembre 2014.

temporaneamente in patria. Si tratta solitamente di persone con un livello culturale medio-basso e con lavori umili⁹⁷.

La visita presso la *türbe* prevede delle pratiche ben precise, ma che non tutti conoscono esattamente e che dunque vengono probabilmente omesse a causa della loro scarsa notorietà⁹⁸. Solitamente, si entra scalzi nella stanza dove sono riposte le tombe, facendo ben attenzione a poggiare per primo il piede destro. Si inizia col baciare la prima *türbe* tre volte, alternando labbra e fronte con un movimento oscillatorio. Si continua baciando le teste di tutte le altre *türbe*, per poi dedicarsi ai piedi delle stesse. Durante questo movimento circolare il viso non va mai rivolto alle *türbe*. Alla fine di questo giro il fedele può inginocchiarsi per effettuare una preghiera, leggere a bassa voce una pagina del Corano appositamente lasciato sul posto oppure accendere una candela negli appositi spazi. In alcune occasioni ho potuto osservare che i fedeli effettuano tre volte la circumambulazione delle *türbe*, oppure che il Corano viene sfogliato simbolicamente, cioè senza leggerne realmente alcun passo. Infine, non è raro trovare fotografie di persone, solitamente di giovani, che vengono lasciate vicino alle tombe. I bambini che accompagnano le madri solitamente seguono i rituali laddove possibile, altrimenti aspettano in disparte⁹⁹.

Molti si recano in visita per chiedere benedizione, sostegno spirituale o aiuto materiale¹⁰⁰. Il santo può con la sua *baraka* aiutare le famiglie riguardo a problemi di salute o economici. Visitare una tomba può essere inoltre di buon auspicio, può cioè avere un influsso positivo sulla sorte di un evento importante oppure per la vita in generale¹⁰¹. Gli albanesi emigrati si recano presso la tombe

⁹⁷ Interviste condotte tra luglio e dicembre 2014 presso il centro Halveti di Tirana.

⁹⁸ Osservazioni condotte tra luglio e dicembre 2014.

⁹⁹ Ibidem.

¹⁰⁰ Interviste condotte tra luglio e dicembre 2014 presso il centro Halveti di Tirana.

¹⁰¹ Ibidem.

per una questione di familiarità e di appartenenza: sono soprattutto musulmani d'origine (non necessariamente praticanti) che trovano nel Santo una figura protettrice che veglia su di loro anche nel momento in cui non si trovano in patria¹⁰². Attraverso le visite gli emigrati ristabiliscono un legame con la loro madre Patria, anche se raramente esse assumono degli accesi tratti nazionalistici. Il sostegno chiesto al santo non è inteso dai fedeli come alternativo o succedaneo a soluzioni di tipo secolare, come ad esempio le cure mediche, ma sono piuttosto il mondo secolare e l'universo cui si riferisce la tomba del Santo ad essere perfettamente integrati¹⁰³.

Insieme a coloro che si recano presso le tombe vi sono anche quelli che si recano per sostare nel giardino della *teqe* in modo da beneficiare dell'influsso benefico dei Santi. Si tratta soprattutto di persone malate, oppure di famiglie con bambini. In particolare, le madri portano i neonati con problemi di sonno, pensando che l'influsso del Santo possa scacciare gli spiriti maligni o le energie negative. Un giorno incontrai una famiglia con due figli, uno dei quali era appena nato. Il marito mi disse:

“Portiamo qui nostra figlia quando non dorme [...] viene qui e si tranquillizza [...] solo qui lei dorme serena.”¹⁰⁴

Dalle informazioni raccolte emerge chiaramente che le spoglie del Santo siano un potente dispositivo di senso. L'influsso della *baraka*, che deriva direttamente dalla sua vicinanza con Allah, pervade tutta la *türbe*, la *teqe* e il giardino. Il santo è dunque un tramite che attraverso il proprio corpo santifica e

¹⁰² Ibidem.

¹⁰³ Ibidem.

¹⁰⁴ Incontro di ottobre 2014 presso la *teqe* Halveti di Tirana.

benedice l'ambiente circostante. Simbolicamente il corpo è quindi una metonimia, a partire della quale si stabilisce un collegamento con Dio e anche con il Profeta Muhammed e con la sua famiglia, simboli di perfezione e di ispirazione. Attraverso le preghiere e il contatto con la tomba il fedele si rifà a un ordine cosmico ontologicamente superiore e all'eterna *realtà divina*.

Tuttavia, questo riferimento al divino presuppone due diverse implicazioni: la prima riguarda la benedizione dell'anima; la seconda presuppone il costante riferimento a un ordine etico superiore¹⁰⁵. Entrambi sono incorporati nell'espressione dell'infinito *amore* della misericordia del Santo, e nella sua capacità di effettuare benedizioni, doni divini, di scacciare i demoni, di donare pace e miracoli, di agire sulla natura e sul mondo umano. In questo modo, il legame che si instaura tra i fedeli, il corpo del Santo e il luogo di culto creano un universo di senso, ontologicamente superiore e alternativo rispetto al mondo sensibile, che contribuisce a formare la coscienza delle persone. Coloro che effettuano le visite presso le *türbe* della Halvetiyya cercano il contatto con il Santo e con il divino probabilmente per ovviare ai problemi della vita quotidiana e alle difficili situazioni personali, ma anche per cercare aiuto contro lo straniamento che l'individualismo esasperato e il materialismo contemporaneo possono recare.

Secondariamente, emerge con chiarezza che le donne sono più numerose rispetto agli uomini. Questo dato, anche in relazione alle osservazioni condotte, è legato ai rapporti di genere relativi al contesto urbano di Tirana. Nella Halvetiyya cittadina le attività religiose appaiono suddivise in base ai ruoli di genere. In alcuni rituali la partecipazione delle donne sembra essere marginale o del tutto assente: le donne non partecipano ai *zikr*, neanche in separata sede; anche nel caso della preghiera (*salat*) non ho mai assistito a una diretta partecipazione

¹⁰⁵P. Webner; H. Basu, 1998 : p. 3-30.

femminile. In generale, non ho mai incontrato una donna all'interno della confraternita.

Al contrario, il culto dei Santi sembra riguardare principalmente le donne. Questa suddivisione dei ruoli, tuttavia, trascende la separazione tra sfera pubblica e privata, poiché la venerazione dei Santi è un affare pubblico. Il culto dei Santi rappresenterebbe, dunque, il principale mezzo di espressione della religiosità di alcune donne di Tirana, con implicazioni non esclusivamente religiose, ma anche sociali e politiche in relazione ai rapporti di genere. Le donne, in questo caso, contribuirebbero alla costruzione e alla definizione dello spazio e del senso religioso albanese attraverso tali azioni. Con il culto dei Santi, esse contribuirebbero alla definizione dell'ordine morale e sociale¹⁰⁶. Difatti, le azioni rituali, in quanto strumenti di oggettivazione del potere e contemporaneamente immersi nelle ontologie quotidiane e nelle micro-strategie individuali degli attori, possono di per sé contribuire alla definizione delle visioni e delle percezioni del mondo in una determinata società, oppure crearne una diversa, contro-egemonica rispetto a quella dominante¹⁰⁷.

Nel caso delle visite presso le *türbe* dei Santi Halveti, le donne sembrerebbero opporre una diversa visione del mondo rispetto a quella maschile. Tuttavia, tale ipotesi deve ritenersi essenzialmente provvisoria, in quanto osservata esclusivamente nel contesto urbano di Tirana.

¹⁰⁶Ibidem.

¹⁰⁷ Ibidem.

9. In cerca di santità e benedizione: Sheh ‘Ali incontra i fedeli

La *teqe* è aperta dalla mattina fino alle otto di sera. È il padre di Sheh ‘Ali che si occupa della gestione degli edifici e del giardino. Egli è un uomo all’incirca sulla sessantina che durante il giorno, soprattutto nelle ore pomeridiane, rimane presso la *teqe* a ricevere i visitatori delle *türbe* e coloro che vogliono incontrare Sheh ‘Ali. Le persone che si recano all’incontro sono solitamente degli anziani o più raramente dei giovani, perlopiù uomini. A volte anche le donne esprimono la necessità di avere un contatto con lo Sheikh. Principalmente si possono riscontrare tre diverse categorie di visitatori: la prima è composta da praticanti relativamente assidui; la seconda da praticanti saltuari, cioè da persone che esprimono la loro appartenenza religiosa in modi e momenti diversi della loro vita; infine, la terza categoria è composta da persone che non praticano ma si definiscono credenti.

L’appartenenza religiosa è molto eterogenea, anche se la categoria di persone che credono ma non praticano è composta da coloro che hanno un legame familiare con l’islam o con qualche ordine sufi. Gli intervistati spesso dichiarano di essere di origine bektashi, anche se poi tale appartenenza viene spesso confusa con quella di altre *turuq*. Tuttavia, la maggior parte di coloro che si incontrano lo Sheikh non conoscono con precisione cosa sia il misticismo islamico¹⁰⁸.

L’ignoranza rispetto al Sufismo o alla religione in generale è provocata da un certo disinteresse verso gli aspetti ritenuti “aulici” della mistica e da alcuni discorsi atei o positivisti. In particolare, secondo quest’ultimo discorso,

¹⁰⁸ Interviste condotte tra luglio e dicembre 2014 presso il centro Halveti di Tirana.

l'appartenenza alla nazione albanese sarebbe di per sé già una forma di culto, che trascende e supera gli altri, riuscendo in questo senso a favorire la pacifica convivenza e la tolleranza. La pratica religiosa non sarebbe necessaria, poiché il fatto di essere albanesi rappresenterebbe già una forma di culto.

Ciò nonostante, a prescindere dell'appartenenza o dai comportamenti religiosi abituali, diverse persone, all'incirca una ventina al giorno, usano recarsi in visita presso lo Sheikh. I motivi alla base di questo comportamento sono diversi: alcuni cercano un supporto morale; altri domandano un aiuto per problemi di salute o economici; infine alcuni sono in cerca di una guida spirituale. Tradizionalmente, nell'Islam le persone si recano presso gli Sheikh per la loro vicinanza a Dio (*walāya*), per i loro poteri (*baraka*) e per la loro capacità di compiere miracoli (*karāmāt*)¹⁰⁹.

In Albania gli Sheikh sono ritenuti *njeri i mirë* (“persone buone”), in altre parole delle persone pie che attraverso la loro vicinanza a Dio possono aiutare gli altri e rendere dei servigi alla comunità. La categoria di *njeri i mirë* include non esclusivamente gli Sheikh, ma anche altri capi religiosi, anche se è nel Sufismo che ne possiamo trovare gli esempi più numerosi. Spesso i *njeri i mirë* divengono i “patroni” di una determinata zona o di certe popolazioni, e instaurano un legame intenso con le persone e con l'ambiente circostante, poiché il contatto col loro corpo infonde beneficio e santità. Le persone, dunque, si recano presso di loro per chiedere aiuto e sostegno, ma anche semplicemente per beneficiare della loro “aura”. Alcuni *njeri i mirë* creano degli amuleti (*muska*) oppure soffiando nelle bottiglie d'acqua per infondervi il loro benefico influsso.

Tuttavia, la costruzione di questa relazione con la popolazione prevede che lo Sheikh *dimostri* alla comunità la propria santità e il possesso della *baraka* attraverso atti miracolosi, attraverso una vasta e profonda conoscenza religiosa del *taṣawwuf* oppure attraverso il sostegno offerto alle popolazioni locali. Tali

¹⁰⁹C. Ernst, 2006 : p. 60-67.

fattori concorrono contemporaneamente e secondo diverse gradazioni e sfumature alla costruzione del carisma dello Sheikh il quale, come abbiamo ripetuto, in parte è socialmente definito ma è anche frutto delle caratteristiche individuali del capo.

Sheh ‘Ali non è solito fabbricare amuleti o soffiare in bottiglie d’acqua. Egli sembra privilegiare l’erudizione religiosa, la dialettica e l’etica rispetto al compimento di atti miracolosi. Sheh ‘Ali solitamente suggerisce ai suoi visitatori di:

“purificare l’anima delle negatività che provengono dagli aspetti materiali della vita [...] combattere contro la *nafs* (“l’ego”)”¹¹⁰.

Le malattie (*sëmundje*) sono anzitutto il risultato del degrado dell’anima (*rënia e shpirtit*). Per guarire bisogna innanzitutto curare la propria anima attraverso le preghiere (*lutjet*), la purificazione (*pastrimi i shpirtit*) e aprire il cuore all’amore di Dio (*dashuria e Zotit*)¹¹¹. Oltre alle parole, anche i gesti e le espressioni di Sheh ‘Ali sono rassicuranti, cercando però di assumere un linguaggio assertivo. Solitamente i visitatori sembrano apprezzare le parole e il comportamento di Sheh ‘Ali. Solo alcuni sono scontenti, poiché cercavano di più, volevano altro, forse perché abituati ad altri *njeri i mirë* che compivano gesta miracolose.

Il primato che lo Sheikh attribuisce agli aspetti etici e disciplinari fa parte del suo modo di esercitare le funzioni magistrali e di esprimere il suo carisma. La formazione personale di Sheh ‘Ali ne spiega in parte i motivi: gli studi effettuati, le esperienze all’estero e le attitudini personali hanno probabilmente favorito

¹¹⁰Incontro con Sheh Ali presso la *teqe* Halveti di Tirana a novembre 2014.

¹¹¹Ibidem.

questo tipo di approccio verso il religioso. Tuttavia, è probabile che questo carisma relativamente “razionale” sia dovuto in parte anche all’influenza del contesto sociale. L’ambiente urbano di Tirana è composto da *élite*, da intellettuali e da giovani che hanno un approccio critico verso la religione e scettico verso il soprannaturale¹¹².

Oltre che dall’eredità ideologica comunista, questo scetticismo deriva anche dai processi di modernizzazione e di globalizzazione. La modernità, con la sua eredità illuminista, presuppone l’utilizzo di tecniche e di saperi che erodono il soprannaturale a favore del pensiero razionale¹¹³. Questa dinamica è legata anche della globalizzazione, che favorisce la circolazione di modelli culturali occidentali nei quali la tecnica e la scienza sembrano dominare sulla religione e sulla magia¹¹⁴. Tali modelli, soprattutto subito dopo la fine del comunismo, hanno influenzato fortemente la società albanese, spesso avendo un ruolo egemonico in quanto esempi di “aspirazione sociale”. Lo stesso Sheh ‘Ali dal suo canto ha subito tale influenza, come si evince dai suoi discorsi e dal suo approccio verso il Sufismo:

“Sono cresciuto con la televisione italiana, come tanti altri miei coetanei [...] quello che guardavate voi italiani in Italia lo guardavamo anche noi. Solo che voi sapevate che era finzione, noi pensavamo che fosse reale.”¹¹⁵

Queste parole indicano come lo Sheikh fosse stato socializzato, al pari di molti suoi coetanei, da certi modelli culturali forniti dai media occidentali,

¹¹² Clayer N. 2003: p. p. 277-314.

¹¹³ Casanova J., 1994 : p. 21-76.

¹¹⁴ Taylor C. 2007: p. 892-912.

¹¹⁵ Incontro con Sheh Ali presso la *teqe* Halveti di Tirana a novembre 2014.

soprattutto italiani. Le immagini trasmesse dalla televisione italiana, assunti come modelli di aspirazione, hanno contribuito alla razionalizzazione e alla secolarizzazione delle credenze. Come vedremo, il carisma dello Sheikh è infatti apprezzato da persone che sono attente agli aspetti etici della religione.

Sheh ‘Ali sembra recalcitrante verso gli aspetti magici e le superstizioni, anche a causa della sua vicinanza con la Comunità Islamica d’Albania. Questo legame politico presuppone un atteggiamento dottrinale di avvicinamento al sunnismo albanese, che non accetta di buon grado pratiche come quella della fabbricazione di amuleti, ritenute blasfeme e anti-islamiche¹¹⁶. Come Sheh ‘Ali, la posizione della KMSH rispetto a queste tendenze è motivata dal tentativo di convergere sulle posizioni scettiche e critiche diffuse tra i giovani e le *élite* delle zone urbane, e anche per contrastare, in modo neppure troppo velato, il Bektashismo con i suoi rituali ritenuti talvolta arcaizzanti.

10. Sheh ‘Ali e i *muhib*: rituali, pratiche e rituali

I discepoli che frequentano assiduamente la *teqe* sono all’incirca una quindicina. Nei periodo più importanti dell’anno, come il *matem*, il numero aumenta di altre cinque o sette persone¹¹⁷. La più parte dei discepoli hanno tra i venti e i trentacinque anni; tre hanno all’incirca vent’anni; mentre gli anziani sono tre. Solitamente, Sheh ‘Ali si riunisce con i discepoli ogni giovedì sera per praticare il *zkr* oppure la domenica sera per una riunione informale a cui partecipano pochi *muhib*¹¹⁸. Quasi tutti i discepoli abitano a Tirana – solo due in

¹¹⁶ A seguito di dialogo intercorso con un imam di una moschea gestita dalla KMSH nell’ottobre 2014 Tirana.

¹¹⁷ Dato ricavato a seguito delle osservazioni condotte tra luglio e dicembre 2014.

¹¹⁸ Ibidem.

periferia – e hanno un lavoro autonomo o da libero professionista. In generale, non si riscontrano delle persone eccessivamente benestanti o povere.

Il rapporto tra Sheh ‘Ali e i discepoli è molto informale: nessuno dei dervisci quanto entra nella *teqa* bacia la sua mano e capita che parli contemporaneamente a lui. In altri contesti sufi, bisogna baciare la mano dello Sheikh come saluto e non si può parlare in sua contemporanea¹¹⁹. Il clima è molto cordiale e gioviale: spesso si scherza, si raccontano degli aneddoti, si parla di attualità e si fuma. Sheh ‘Ali cerca di mantenere un clima gioviale scherzando e chiacchierando con i discepoli, tranne quando decide di intrattenere un dialogo personale e intimo con un singolo derviscio.

Durante le riunioni, i dervisci sono visibilmente felici e lieti di recarsi nella *teqe*. Di conseguenza, l’elemento della socievolezza sembra molto rilevante per i sufi: lavorando tutta la settimana, i discepoli cercano un momento e uno spazio per distendersi e parlare dei propri problemi. Sheh ‘Ali cerca di creare un ambiente gioviale e informale. Durante un’intervista, Gash un informatico di trent’anni disse:

“Sono felice di andare nelle *teqe* e incontrare i miei compagni [...] mi sento a casa lì, posso parlare dei miei problemi e allo stesso tempo avvicinarmi a Dio.”¹²⁰

La socialità all’interno del centro, è resa possibile anche dalla comune età ed estrazione sociale dei discepoli e dello Sheikh. Spesso si parla di problemi comuni, di simili esperienze e percezioni. Un comune sentire che favorisce

¹¹⁹ Come nel caso della Rifā‘iyya di Tirana o di Tropoja (vedi III e IV capitolo).

¹²⁰ Intervista tenuta a novembre 2014 a Tirana.

l'empatia e la condivisione di esperienze ed emozioni all'interno della confraternita.

Il posizionamento nella *zikh-odasi* corrisponde alla gerarchia spirituale del confraternita: lo Sheikh si posiziona in fondo della stanza sulla sua poltrona; i discepoli più anziani si posizionano vicino allo Sheikh; quelli più giovani e inesperti stanno più lontano. Questa scala gerarchica è basata sul raggiungimento di uno certo grado spirituale (*maqām*) del percorso iniziatico. Durante le riunioni, nessun discepolo indossa il copricapo, che è indossato solo durante i rituali o la preghiera. Questo cappello, rappresentato da una coppola in tessuto bianco intrecciato, la *tāqīyah*, determina meramente uno status spirituale: chi lo possiede è divenuto ufficialmente *muhib* dello Sheikh; chi non lo possiede è in attesa di intraprendere il percorso¹²¹.

La divisione dei compiti è relativamente stabile: il caffè e il tè consumati durante le riunioni, sono solitamente preparati dai discepoli più giovani; compiti, quali raccogliere il tappeto o aprire le porte della *teqa* spettano ai neofiti. A prescindere da queste divisioni, tutti i discepoli si sostengono vicendevolmente. In riferimento ai compiti, per Sheh 'Ali:

“Ogni compito non è un dovere, ma un privilegio [...] il privilegio di rendere un servizio a Dio e di dare una mano ai propri compagni”¹²².

Per i discepoli è importante attenersi ai compiti assegnati in modo da manifestare il loro amore in Dio e l'attaccamento al maestro. Per Sheh Ali, il rispetto dei compiti contribuisce alla disciplina del corpo e dell'anima.

¹²¹ Ibidem.

¹²² Incontro presso la *teqe* Halveti di Tirana ad agosto 2014.

11. *Sohbet*: disciplina e amore

Durante le riunioni con i suoi *muhib*, Sheh ‘Ali effettua il *sohbet* (in turco “conversazione”), durante il quale, egli trasmette la sua conoscenza esoterica e l’amore divino ai suoi discepoli. Attraverso il *sohbet*, lo Sheikh guida i discepoli nel percorso iniziatico¹²³; questi sono tenuti ad aprire la mente e il cuore per acquisire la dottrina sufi e per cogliere la conoscenza divina. Questa pratica è tenuta solitamente prima o dopo del *zikh*, sebbene in alcune occasioni Sheh Ali può anche decidere di non effettuarla. L’inizio del *sohbet* non è sancito da un preciso momento: Sheh ‘Ali decide discrezionalmente il momento più opportuno per iniziare a parlare nel corso dei consueti dialoghi con i discepoli. Non appena si inizia, i discepoli smettono di parlare e si concentrano sullo Sheikh che cambia impostazione di voce e si fa più assertivo, guardando i suoi discepoli negli occhi mentre fuma. I dervisci ascoltano attentamente Sheh ‘Ali, limitandosi a qualche domanda dopo il *sohbet*

Attraverso questa pratica, Sheh ‘Ali cerca di trasmettere il proprio sapere ai discepoli e di indicargli il percorso per l’amore divino (in turco *aşk*) che può essere raggiunto attraverso la cura dell’anima. Lo Sheikh è come un guaritore che aiuta l’anima a curarsi e a difendersi dal *nafs* (ego). Per Sheh ‘Ali è la lotta contro il *nafs* che costituisce gran parte del percorso iniziatico:

“il *nafs* si nasconde ovunque, nelle azioni di tutti i giorni, nei nostri rapporti con le persone, con la famiglia, con la moglie. Bisogna combattere contro il *nafs*, combattere contro noi stessi. Abbandonare il nostro ego e lasciarci abbracciare

¹²³A. Schimmel, 1975 : p. 284.

dall'amore di Dio (*dashuria i zotit*). Andare oltre il materiale per cogliere l'essenza delle cose, che è sempre divina.”¹²⁴

Sheh 'Ali invita i suoi discepoli a lavorare su loro stessi per cogliere l'amore divino e per abbandonare qualsiasi tipo di corruzione materialistica:

“Il *nafs* affligge tutti gli uomini nei modi più vari disparati”¹²⁵.

Per il maestro, per liberarsi dell'ego bisogna intraprendere un percorso iniziatico e avvicinarsi a Dio. Questo cammino necessita di studio dottrinale, di preghiere e di pratiche dedite alla ripetizione del nome di Dio (*zikr* e *wird*). Durante il *sohbet*, Sheh 'Ali cita le gesta e i detti di Imam 'Ali, che rappresenta il principale modello pio nella confraternita:

“Imam 'Ali ci da l'esempio della lotta contro il *nafs*. Egli disse una volta: La più nobile ricchezza è l'abbandono del desiderio [...] e che una cattiva azione che ti rattrista è migliore, presso Allah, di una buona azione che t'insuperbisce.”¹²⁶

'Ali più di ogni altra figura della tradizione islamica, è il costante riferimento umano e religioso per lo Sheikh e i discepoli. I suoi detti, che Sheh 'Ali ricava da alcuni volumi, sono letti e citati durante le riunioni o i riti; le sue qualità personali assunte come modello comportamentale e spirituale.

¹²⁴*Sohbet* a cui ho partecipato a settembre 2014 presso la teqe Halvetiyya di Tirana.

¹²⁵Ibidem.

¹²⁶Ibidem.

In questo modo, il *sohbet* contribuisce a formare il sapere e la coscienza dei dervisci. Inoltre, questa pratica rappresenta uno dei principali dispositivi di legittimazione dell'autorità dello Sheikh, in quanto pratica discorsiva e disciplinare che contribuisce alla riproduzione della mistica ed etica sufi. Attraverso il *sohbet* è stabilito un legame tra pratica, discorso ed ordine etico: chiunque vi partecipi implicitamente aderisce a una serie di disposizioni etiche che derivano dalla tradizione sufi e dagli insegnamenti dello Sheikh..

I concetti della lotta contro il *nafs (jihad al-nafs)*, dell'annichilimento in Dio (*fanā*) e dell'amore divino (*aşk*) creano degli schemi etici che presuppongono una disciplina del corpo e delle disposizioni mentali che orientano il comportamento pratico e il sentire quotidiano dei dervisci¹²⁷. Questa etica, una volta incorporata, influenza il giudizio e l'interpretazione del mondo dei discepoli. Nelle interviste condotte nei confronti di alcuni dervisci, sono emersi alcuni concetti e principi-chiave evocati da Sheh 'Ali durante il *sohbet*. Saimir, un derviscio di trentaquattro anni che lavora come architetto a Tirana e ha vissuto per studio oltre dieci anni in Italia, disse:

“Viviamo in un mondo materiale. Io stesso lavoro tutto il giorno lavoro con i computer, faccio lavori in grafica. Poi ti rendi conto che vi è bisogno di altri, di andare oltre questi aspetti [...] ho cercato a lungo, sono stato in diversi luoghi e poi ho incontrato Sheh 'Ali, che mi ha fatto guardare in me stesso e capire i miei limiti [...] è tutto più bello dopo che guardi oltre [...] ma per farlo devi lavorare su te stesso, sul tuo *ego* che ti cela la verità e il reale io.”¹²⁸

¹²⁷Asad T. 1993 : p.180-191.

¹²⁸ Intervista tenuta a Tirana a novembre 2014.

Quest'intervista, come anche altre, indica l'incorporazione di alcuni precetti etici evocati da Sheh Ali durante il *sohbet*. L'attrazione dei discepoli verso il Sufismo e questi aspetti etici, derivano da un interesse comune diffuso tra alcuni giovani albanesi di città. Si tratta perlopiù di persone, sulla trentina, che si sono avvicinati al misticismo islamico dopo un lungo periodo di ricerca interiore, cercando in esso una realizzazione spirituale. Estraniati e critici verso il materialismo della società albanese, essi trovavano nel Sufismo una risposta alle proprie domande esistenziali¹²⁹. Molti discepoli sono entrati nella confraternita subito dopo la loro esperienza all'estero, oppure a seguito di forte delusioni o momenti critici della loro vita. Inoltre, la maggior parte ammette di aver avuto altre esperienze e di avere cercato a lungo fino a quando non hanno conosciuto Sheh 'Ali.

Rispetto agli altri due casi che sono state analizzati in questo lavoro, Sheh 'Ali ricorre maggiormente al *sohbet* come strumento di trasmissione degli insegnamenti e di guida spirituale nei confronti dei discepoli. Sheh Qemaludin Reka (Rifā'yya di Tirana) ricorre alla pratica, ma in misura minore del maestro Halveti. Al contrario, Sheh Hajdari (Rifā'yya di Tropoja) cerca di trasmettere i loro insegnamenti durante il rapporto quotidiano con i discepoli. Sheh 'Ali, invece, oltre agli insegnamenti profusi durante le discussioni di routine, tiene a praticare con particolare frequenza il *sohbet*. Il marcato uso di questa pratica, deriva da una particolare attenzione verso la disciplina interiore dello spirito e del sé.

Come Brian Silverstein¹³⁰ ha analizzato in un recente lavoro, il *sohbet* è una pratica che presuppone l'incorporazione di certi discorsi disciplinari legati alla tradizione sufi islamica e determinati dall'ambiente sociale entro il quale

¹²⁹C. Taylor, 2009 : p. 537-611.

¹³⁰ Silverstein B. 2011: p. 133-154.

sono prodotti.¹³¹ Nel caso della Turchia, l'illegalità di tali pratiche e la crescente focalizzazione degli ordini sulle pratiche disciplinari sembra indicare una crescente privatizzazione della pietà e delle spiritualità sufi¹³². A conclusioni analoghe si potrebbe giungere nel caso della Halvetiyya di Tirana, soprattutto se prendiamo in considerazione la sostanziale esclusione dalla sfera pubblica. In questo caso, la *tarīqa* guidata da Sheh 'Ali si privatizzerebbe per focalizzarsi sugli aspetti etici e pii per offrire orientamento alla domanda di santità post-moderna di alcuni albanesi. Mentre nel pubblico non rimarrebbe altra opzione che riconoscere il primato della politica e della razionalità quali fondamenti dell'ordine sociale, procedendo a strategie di adattamento e cooptazione verso di essi. Tra i tre casi analizzati, la Halvetiyya di Tirana sembra indirizzata a intraprendere questa direzione dottrinale, anche se tale fenomeno – la privatizzazione della pietà – può essere riscontrato anche nel caso della Rifā'iyya di Tirana, ma con modalità differenti.

12. Il *zīkr*: distinzione e fonte di autorità

La Halvetiyya di Tirana celebra il *zīkr* una volta alla settimana, il giovedì dopo la preghiera della sera (*ṣalāt al-maghrib*). Solitamente, i dervisci prima di effettuare la preghiera e il rituale, si riuniscono nella *zīkr-odasi* dalle ore 20 in poi. Un discepolo, tra quelli più giovani, si occupa di preparare del tè o del caffè. Lo Sheikh riceve per primo la bevanda, a seguire gli eventuali ospiti, poi tutti gli altri dervisci. Tutti quanti fumano, ma Sheh 'Ali più di ogni altro; può capitare

¹³¹ Ibidem.

¹³² Ibidem.

che qualche volta venga servita della frutta di stagione portata in dono al maestro¹³³.

Quando si avvicina all'orario della preghiera, che varia ovviamente in base ai cicli lunari, lo Sheikh inizia a prepararsi: per la preghiera, egli indossa solo un gilet (*hirka*) e un copricapo in tessuto bianco, la *ṭāqīyah* che è indossata anche dai discepoli iniziati. Quando tutti sono pronti si entra nella *sema'-hane* per effettuare la preghiera. Durante la *ṣalāt* i dervisci si predispongono in tre file: alla prima vi sono i più anziani, alla seconda i meno giovani, all'ultima sono posizionati coloro che non indossano il *ṭāqīyah*. Solitamente non è lo Sheikh a guidare la preghiera, ma un derviscio che conosce la formula della preghiera. Salvo Sheh 'Ali nessun altro conosce l'arabo nella confraternita, quindi capita che il derviscio che recita la formula della preghiera possa avere delle difficoltà.¹³⁴ Alcuni dervisci mostrano una certa meccanicità nell'effettuare i movimenti della preghiera, al contrario di Sheh 'Ali che mostra dimestichezza. Dopo la preghiera, si procede con il *zīkr* che verrà descritto attraverso una nota etnografica del 23 ottobre del 2014:

“Dopo la preghiera, si inizia col *zīkr*. Sheh 'Ali è uscito a cambiarsi; ora indossa un cappello da derviscio (*taç*) e una tunica nera. Egli entra per ultimo, si chiudono le porte e si inizia. Vengono predisposte delle pelli di pecore a terra per formare un cerchio. Molti usano una mini-sedia per stare in ginocchio senza sforzarsi, nonostante molti mi offrono la loro sedia io decido di stare senza. Ci sediamo sulle pelli per formare un cerchio chiamato *halka*. Facciamo la prima parte dello *zīkr* seduti: questa parte prevede la recitazione di alcune *sūra* del Corano, in particolare la *al-fatīha*, la *sūra* del culto puro e quella della vacca. Seguo il movimento degli altri e cerco di non perdere il ritmo. Tutti guardano in

¹³³ Dato ricavato a seguito delle osservazioni condotte tra luglio e dicembre 2014.

¹³⁴ Ibidem.

basso, senza alzare gli occhi. Noto che alla sinistra dello Sheikh vi sono i membri più avanti nel percorso iniziatico, anche se relativamente giovani. Dall'altra parte vi sono i membri più anziani. Finiamo la parte da seduti, poi ci alziamo. Prontamente vengono tolti tappeto e pelli. Noto che la stanza è quasi del tutto spoglia al suo interno, salvo una scritta in arabo e qualche libro al lato. Noto il simbolo della *tarīqa* Halvetiyya al soffitto. Sheh 'Ali si cambia, si veste più leggero indossando il gilet (*hirka*). Poco dopo iniziamo a fare lo *zīkr* da alzati, chiamato in albanese *zīkr-i devrânî*. Ci teniamo per mano e ognuno bacia la mano dell'altro. Il ragazzo vicino a me non vuole che gli baci la mano. Iniziamo a girare: ogni passo è scandito dalla ripetizione di un nome di Dio. Dopo ci abbracciamo tutti quanti. Si inizia a girare con un ritmo vorticoso. A ogni passo si respira forte, quasi a creare un graffio alla gola: tipo aaahhh!! Si muove il piede sinistro per primo e poi il destro che segue poco dietro il sinistro. Noto che non è facile all'inizio, poi quando si intensifica la velocità di giro, i passi divengono meno meccanici. Tutti sono abbracciati, tranne lo Sheikh, il quale pone la mani sulle spalle di chi gli sta accanto, ma non è abbracciato, mentre i suoi vicini tengono la mano al petto. E' Sheh 'Ali a guidare il ritmo e correggere le traiettorie del cerchio. Ci fermiamo e noto che mentre noi giravamo, c'era un ragazzo posto al di fuori del cerchio che cantava degli *Ilahi* da un libro. Ci fermiamo sul posto e continuiamo il *zīkr* da alzati ma fermi: ondeggiando recitando altri nomi di Dio. Alla fine lo Sheikh legge i nomi della sua *silsila* da un foglio mentre tutti gli altri dicono a ripetizione "uuhhhh" e chinano la testa con la mano destra aperta sopra la sinistra, entrambe poste sullo stomaco. Il *zīkr* è terminato. Sheh si alza per primo, va alla porta e prima di uscire dice *salam aleikum*. I dervisci rispondo in coro *aleikum-salam* ¹³⁵.

La cerimonia appena descritta è relativamente uguale per tutti i *zīkr* celebrati all'interno della confraternita. Anche nei momenti simbolicamente più importanti dell'anno, come il *matem* o il *sultan newruz*, essa è la medesima.

¹³⁵Rituale a cui ho partecipato a settembre 2014 presso la *teqe* Halveti di Tirana.

Nonostante ciò, il *zīkr* rappresenta il momento più importante per i dervisci Halveti, attorno al quale si concentrano buona parte delle loro attenzioni ed energie. Esso riveste anche una funzione politica e religiosa: se il *zīkr* non è effettuato la confraternita non è attiva. Di conseguenza, esso dunque diviene la discriminante per stabilire se un centro sufi è attivo e in buona salute.

Dopo il crollo del comunismo, pochi sapevano praticare il *zīkr* che è un rituale complesso, difficile da improvvisare. Sheh ‘Ali poté apprendere la pratica del rituale dallo zio, Sheh Muamer e dai libri in turco o in arabo raccolti durante i suoi viaggi. Egli presta molta cura agli aspetti linguistici del *zīkr* poiché recitare il rituale in arabo perfetto rappresenta un’attestazione di autenticità; questo aspetto è particolarmente importante in un contesto dove la conoscenza dell’arabo, lingua madre dell’Islam, è scarsa. Si tratta, dunque, di una legittimazione linguistica: l’attinenza alla lingua araba attesta la veridicità delle pratiche. Tutto quello che è arabo è di per sé esatto in quanto lingua madre del Sufismo e dell’Islam.

Per poter assumere il titolo di *Asitane*, il *zīkr* praticato deve essere autentico e perfetto in quanto esempio per tutti le altre Halveti. Secondo questa declinazione, il rituale diviene uno strumento di legittimazione dell’autorità sufi: attraverso la sua pratica, lo Sheikh mostra la sua grande conoscenza esoterica e il suo legame con Dio. Durante il *zīkr*, Sheh ‘Ali diviene il ponte, il collegamento con Dio; egli siede in direzione della Mecca impersonando il Profeta. Come tale, il maestro guida l’azione rituale attraverso la sua voce e gesta: si stabilisce un legame tra comandi vocali o gestuali con i movimenti del corpo discepoli, che si lasciano guidare dal loro maestro. Il ritmo del *zīkr* coinvolge emotivamente e fisicamente i dervisci, mentre i comandi ne scandiscono i movimenti e il respiro. La performance del *zīkr* legittima la leadership sufi: primariamente, chiunque vi partecipa riconosce l’autorità del maestro e si lascia guidare dai suoi comandi in quanto rappresentante del Profeta e depositario dell’autentico sapere sufi.

Il *zīkr* assume una valenza simbolica non solo per la *tarīqa* in quanto tale, ma anche per ogni singolo derviscio. Durante le settimana tutti sono impegnati con il lavoro e la famiglia. Tutte le attività mistiche vengono concentrate nel *zīkr*, che dunque diviene il principale momento caratterizzante del percorso mistico dei *muhib*. Secondo i dervisci, il *zīkr* è amore in Dio, abbandono in Lui; mentre le percezioni e il sentire del rituale non possono essere comunicate con le parole che per definizione non possono descrivere il sovra-sensibile. Il ritmo, la voce e il controllo del respiro coinvolgono i dervisci che si lasciano letteralmente trasportare dal momento.

Tuttavia, i discepoli non sono semplici parti passive, che accettano l'autorità dello Sheikh e la supremazia dell'*agency* divina che pervade e legittima il rituale¹³⁶. Il *zīkr* presenta dunque una duplice dimensione: la prima, prevede che durante il rituale vengano incorporati alcuni schemi di potere e modelli d'azione dominanti da parte dei dervisci. Tali schemi e modelli contribuiscono alla costruzione delle loro visioni del mondo e orientano il loro agire. La seconda dimensione concerne che tale processo di appropriazione preveda delle strategie di acquisizione, negoziazione o resistenza dei dervisci¹³⁷. L'autorità delle Sheikh e la legittimità della tradizione possono essere messe in discussione o in alcuni casi rinegoziate. Ad esempio, a un derviscio decise di cambiare *tarīqa* poiché non era più attratto dalla Halvetiyya¹³⁸. Inoltre, tali strategie d'azione sono favorite dall'individualismo religioso e dalla presenza di più attori nel campo religioso albanese.

In Albania, gli individui scelgono la *tarīqa* in base al proprio essere, alle proprie domande e aspettative. Il *zīkr*, in quanto rituale caratterizzante di ogni

¹³⁶E. T. Lawson; R. N. Mc Cauley, 2004 : p.1-38.

¹³⁷C. Bell, 2009 : p. 171-223.

¹³⁸ Si tratta di un giovane di 25 anni che smise di frequentare il centro perché non si sentiva più attratto da sufismo. Fonte: intervista tenuta a Tirana a settembre 2014.

tarīqa, diviene spesso la discriminante per la scelta di coloro che si avvicinano al Sufismo. Di conseguenza, esso è anche un tratto distintivo per ciascun centro sufi: il *zīkr i-devrani* (da alzato) attesta l'appartenenza alla Halvetiyya e la differenziazione rispetto le altre *turuq* che praticano un rituale differente. Inoltre il *zīkr* della Halvetiyya di Tirana è molto più sobrio e regolare rispetto a quello di altre *turuq* in Albania, come ad esempio la Rifā'iyya di Tropoja e quella di Tirana che praticano un *zīkr* ad altissima voce. Sheh 'Ali disse durante un'intervista:

“Ognuno è libero di scegliere il *zīkr* che meglio si adatta e lui stesso e ai propri gusto [...] la Rifā'iyya ha un *zīkr* rumoroso, che si addice ad alcuni tipi di persone [...] quella della Halvetiyya è più liscio, regolare, che si addice a persone pacate, serene e tranquille”¹³⁹.

13. Il ricordo del divino: il *wird* e gli *ilahis*

Il *sohbet* e il *zīkr* sono i principali rituali praticati all'interno della confraternita. Tuttavia, i dervisci conducono anche altre pratiche che hanno una diversa collocazione temporale e simbolica all'interno delle loro vite: si tratta del *wird* e degli *ilahi*.

Il *wird* (pl. *awrād* – “accesso” italiano) è una preghiera o un' insieme di formule di preghiere, solitamente specifiche a una confraternita, che servono a fortificare l'attaccamento alla *tarīqa*, attraverso “un rinnovamento spirituale” condotto quotidianamente¹⁴⁰. Ciascuna *tarīqa* possiede un proprio *wird* peculiare,

¹³⁹Dialogo con Sheh Ali tenuto presso la *teqe* Halveti di Tirana a novembre 2014.

¹⁴⁰N. Clayer, 1994 : p. 35-49; E. Geoffroy, 2009 : p. 193-213.

che è un tratto distintivo per una certa via iniziatica. In aggiunta al *wird*, sono recitate anche diverse formule oratorie come gli *hizb* (pl. *awrād*), i quali sono composti dai fondatori della *tarīqa* e rappresentano anch'essi un tratto distintivo dell'ordine. Seyyid Yahya Şirvani¹⁴¹, uno tra i Santi più importanti della Halvetiyya, ha composto il “*Wird al-sattar*” che comprende tre parti rispettivamente consacrate alla glorificazione dell'unicità di Dio, a quella del Profeta e quella dei suoi Compagni¹⁴².

La raccolta di *awrād* di Seyyid Yahya Şirvani è stata tradotta dal turco all'albanese e curata da Metin Izeti – un prof. di teologia islamica presso l'università di Tetovo – in un volume pubblicato da una casa editrice albanese. Sheh 'Ali fu coinvolto in quest'operazione e vi contribuì anche finanziariamente. Difatti, egli dispone di diverse copie del volume presso la sua *teqe*, che distribuisce puntualmente ai dervisci oppure ai visitatori.¹⁴³ I dervisci sono invitati alla lettura e alla ripetizione quotidiana degli *awrād* contenuti nel volume. Questo rappresenta il principale compito che lo Sheikh assegna ai dervisci.

Questo volume indica la circolazione trans-nazionale di libri e materiale sufi, i quali risentono della contaminazione culturale e religiosa dei diversi contesti sociali. In quanto Sheikh del primo centro Halveti d'Albania, Sheh 'Ali si assunse l'onore e l'onere di distribuire e pubblicare questo volume che raccoglie le opere del *Pîr* della propria *tarīqa*. La cura o la pubblicazione di un

¹⁴¹ Seyyid Yahya Şirvani (o Bakuvi), che è ritenuto il secondo *pîr* (*pîr-i-sânî*), nonché il vero fondatore della *tarīqa*. Nato a Şirvan ad ovest di Baku nell'odierno Azerbaijan, egli fu iniziato al sufismo da şeyh Sadrüddin Hiyavi. A seguito di alcune tensioni avute con un altro discepolo di şeyh Sadrüddin, Seyyid Yahya si rifugiò a Baku ove acquisì una notevole popolarità fino alla sua morte nel 1457-58 o 1464-65. In vita ebbe un grande numero di *halifa* che contribuirono in modo decisivo alla diffusione della Halvetiyya. Difatti le *silsile* degli Sheikh Halveti rimontano a questo personaggio che dunque riveste un ruolo centrale nella diffusione della *tarīqa* del mondo musulmano. Cf. Clayer 1994: p. 12-34.

¹⁴² Ibidem.

¹⁴³ Una copia fu anche offerta a me durante un incontro con Sheh Ali nell'ottobre 2014 a Tirana.

volume specialistico sul Sufismo diviene un modo per mostrare la propria conoscenza esoterica e soprattutto per orientare il sapere dei dervisci. In Albania dove il sapere sufi è stato eroso, la pubblicazione e la distribuzione di questi volumi serve per accreditarsi tra la popolazione e orientarne la conoscenza.

La partecipazione inoltre di esperti islamologi, come Metin Izeti, che lavorano nelle università, rappresenta un ulteriore dispositivo di legittimazione per gli Sheikh che commissionano la pubblicazione di certi volumi. In questo modo, viene certificata e attestata l'attendibilità di questi volumi grazie al supporto di esperti che si occupano scientificamente di Islam. A loro volta, questi esperti si occupano della pubblicazione di questi volumi per motivi economici ma anche per poter prestigio. Il risultato di questa duplice dinamica è una *scientificazione* dell'Islam.

Oltre agli *awrād*, nella *teqa* Halveti è diffuso il canto degli *Ilahi* prima, dopo e durante il *zikr*. Pochi dervisci conoscono a memoria i testi e spesso hanno bisogno leggere i testi. Principalmente i dervisci Halveti usano due testi: il primo è una raccolta di *ilahi* realizzata dalla Rifā'iyya di Tropoja; la seconda sono dei testi raccolte da Sheh 'Ali su internet. Ciò mostra, anche in questo caso, la circolazione di testi religiosi all'interno del Sufismo albanese. Inoltre, la disconoscenza degli *Ilahi* mostra da una parte la mancanza di memoria religiosa e d'altra parte lo scarso interesse dei dervisci alla pratica quotidiana.

14. L'isolamento in sé stessi: l'*Halvet*

Il ritiro spirituale è notoriamente la pratica più caratteristica della Halvetiyya, che è stata ereditata dal *pīr* della confraternita, Ibrahim el-Zahid, dai

suoi antenati, Muhhamed b. Nur e suo nipote Ömer, entrambi soprannominati el-Halvet, da cui derivò poi il nome della confraternita¹⁴⁴. Sebbene l'*halvet* rappresenti uno dei principi cardinali della Halvetiyya, esso è praticato anche da altre *turuq*, come la Qadiriyya, la Kūbraiyya o la Shadiliyya.

Nella Halvetiyya di Tirana, nessuno attualmente pratica lo *halvet*, come d'altra parte nessuno ha dichiarato di aver praticato il ritiro spirituale in Albania. Nonostante ciò, Sheh è molto ben documentato sulla pratica dell'*halvet*, difatti se interpellato egli fornisce delle importanti informazioni a riguardo. Per lui è molto difficile effettuare l'isolamento spirituale poiché vi è bisogno di una grande preparazione spirituale e fisica per resistere al *nafs*:

“Non vi è bisogno solo di preparazione spirituale, ma anche fisica e di qualcuno che assista il recluso [...] quando fai l'*halvet* diventi debole come un bambino, qualsiasi elemento può disturbarti. Ad esempio quando esci dalla cella anche il sole può accecarti gli occhi [...] vi è bisogno di qualcuno che ti assista, anche se sei preparato spiritualmente [...] quando inizi l'*halvet* puoi solo mangiare la *çorba* composta da 30 ingredienti di origine non animale. A partire dal primo giorno dell'isolamento viene tolto un ingrediente fin quando non arrivi al trentesimo giorno a partire del quale non puoi più mangiare nulla, ma solo bere”¹⁴⁵.

Secondo Sheh 'Ali la massima durata dello *halvet* è di quaranta giorni e la minima è tre. Colui che sorveglia e guida l'isolato deve stabilire quando interrompere l'*halvet*, nel caso le sue condizioni di salute peggiorino¹⁴⁶ Tuttavia

¹⁴⁴ Clayer N. 1994: p. 13-27.

¹⁴⁵ Intervista a Sheh Ali presso la *teqe* Halveti di Tirana a luglio 2014.

¹⁴⁶ Ibidem.

per lo Sheikh, oggi giorno la pratica è difficile da realizzare anche per motivi lavorativi:

“Nessuno può permettersi di mancare da lavoro per un motivo simile. Inoltre dopo l’isolamento sei incapace di lavorare e c’è bisogno di tempo per riprendersi. Tempo che nessuno è disposto a concedere”¹⁴⁷.

Invece, secondo lo Sheikh è possibile invece effettuare l’*halvet* tra la folla (*al-khalwa fi l-jalwa*), una pratica della Naqshabanidyia¹⁴⁸ la quale prevede di isolarsi pubblicamente, senza doversi recludere in una cella:

“un sufi può effettuare l’*halvet* tra la gente, isolarsi ed effettuare gli esercizi religiosi anche in pubblico [...] questa pratica è ancora più difficile dell’*halvet* tradizionale poiché la lotta contro il *nafs* diviene più ardua: non sei solo con te stesso, ma le tentazioni arrivano da ovunque e ogni singolo comportamento condotto deve essere analizzato profondamente per evitare che l’ego prevalga. Ogni singola azione deve essere effettuata per il bene del prossimo e dedicata a Dio.”¹⁴⁹

Pur essendo cosciente della centralità della pratica per la sua *tarīqa*, Sheh ‘Ali riconosce che i sufi in Albania, compreso lui stesso, non hanno la conoscenza o la preparazione esoterica sufficiente per condurre lo *halvet*. Dalla

¹⁴⁷ Ibidem.

¹⁴⁸ Weismann I. 2007: p. 12-28.

¹⁴⁹ Ibidem.

sua descrizione emerge una sua visione “medico-psicologa” della pratica. Egli non ritiene che dei poteri miracolosi possano preservare il corpo dell’isolato, ma che solo la disciplina e il sostegno altrui possano favorire la conduzione dello *halvet*. Tale concezione medica emerge anche quando egli descrive gli effetti che il sole può recare sulla retina dopo diversi giorni di buio.

Infine, Sheh ‘Ali fa riferimento alla *halvet* tra la gente, una pratica tipicamente Naqshbandi, non della Halvetiyya. Egli ritiene che con il ritmo della vita moderna e con le esigenze lavorative non è possibile effettuare un isolamento nella cella, ma solo tra la gente. Inconsapevolmente lo Sheikh riconosce il primato della vita secolare sul religioso: gli aspetti religiosi devono essere subordinati ai “bisogni primari” delle gente, che sono di natura secolare. Nella descrizione dello *halvet*, più di qualsiasi altro momento, si evince la visione e le personalità di Sheh ‘Ali: la concentrazione, la dedizione e la lotta contro il *nafs* sono i principali strumenti per cogliere il divino e la sua essenza.

15. Il *matem*: moderazione e sobrietà

Il *matem* è un rituale celebrato da tutti i sufi albanesi dal primo al decimo giorno del mese di Muharrem, per ricordare la morte di Husayn a Kerbela¹⁵⁰. In Albania, tutte le *turuq* celebrano il *matem*, compresa la Halvetiyya di Tirana. Tuttavia, rispetto ad altre confraternite il centro di Tirana celebra il rituale in forma minimale, senza cioè rispettare le prescrizioni fisiche (digiuno d’acqua, non radersi, non lavarsi ecc.) e pratiche (preghiere per Husayn, *zikr* due volte al giorno e veglia durante la notte). La Halvetiyya ha celebrato il *matem* con un *zikr*, solitamente più corto di quello abituale, celebrato durante le prime nove

¹⁵⁰Per ulteriori informazioni sulle procedure e pratiche del *matem* si rimanda al capitolo della Rifā’iyya di Tropoja.

sere. Prima e dopo del *zīkr* sono stati cantati degli *ilahi* in memoria della famiglia del Profeta, ma contrariamente a tutte le altre *turuq* d'Albania mancavano le maledizioni contro Yazid; sono state solamente recitate delle preghiere verso Husayn e la sua famiglia. Il *matem* è stato celebrato con un totale discostamento da quello che apparentemente potrebbe sembrare sciismo o presunto tale. Come Sheh 'Ali ha ripetuto più volta durante la celebrazione del *matem*:

“Noi non abbiamo nulla a che vedere con lo sciismo [...] lo sciismo è politico [...] avere a che fare con la politica è come bere dal piscio del diavolo; è contro Dio”¹⁵¹.

La '*āshūrā*' è stata celebrata il decimo giorno del Muharrem, come da tutte le altre *turuq*. Le porte della *teqe* sono state aperte per i visitatori per consumare i piatti della '*āshūrā*' preparati la notte prima. Secondo Sheh 'Ali, il consumo della '*āshūrā*' nel decimo giorno del Muharrem spetta solo ed esclusivamente alla *Asitane*. Il secondo giorno spetta alla seconda *teqe* più importante, il terzo giorno alla terza e così via fino all'ultima. La celebrazione della '*āshūrā*', secondo Sheh 'Ali, è un evento che deve coinvolgere tutti i dervisci di una *tarīqa* per un mese o più.

Tuttavia, l'approccio di Sheh 'Ali è stato sovente criticato da alcuni dervisci in quanto in contraddizione con la tradizione albanese. Questi dervisci non frequentano la *teqe* durante l'anno, ma si limitavano a partecipare alle attività dei momenti più importante dell'anno, tra cui il *matem*. Questi dervisci sono cinque: una famiglia composta da un padre e due figli e due dervisci anziani. Il più critico è Agroni, padre dei due ragazzi e originario di Korça dove iniziò il percorso iniziatico con un altro Sheikh Halveti. A seguito del suo

¹⁵¹Dialogo di ottobre 2014 presso la *teqe* Halveti di Tirana.

trasferimento a Tirana, egli si avvicinò a Sheh ‘Ali in quanto appartenente alla sua medesima *tarīqa*. Agroni celebrò il *matem* rispettando tutte le prescrizioni, e criticò il suo “nuovo” maestro:

“Ho sempre celebrato il *matem* [...] in tutte le altre *teqe* d’Albania il *matem* è festeggiato poiché fa parte della tradizione albanese [...] è naturale festeggiare il *matem* in quanto sufi d’Albania”¹⁵².

Questa critica creò una contrapposizione con i dervisci fedeli alla posizioni di Sheh ‘Ali, che ciò nonostante cercò di adottare una posizione tollerante:

“ognuno è libero di celebrare il *matem*, oppure qualsiasi altro tipo di rituale, secondo le proprie convinzioni”¹⁵³.

Probabilmente la volontà di Sheh ‘Ali di non celebrare alcuni atti del *matem*, deriva dall’avvicinamento all’ortodossia sunnita della KMSH. In questo senso, pratiche come il *matem* sono ritenute eterodosse dalla Comunità Islamica la quale va convergendo verso le posizioni ortodosse turche. Sheh ‘Ali vuole evitare un accostamento con gli sciiti che sono presenti nello spazio religioso albanese.

Tuttavia, questo cambiamento dottrinale e procedurale del *matem* non è stato condiviso da tutti i dervisci. Avendo memoria della celebrazione del *matem*,

¹⁵²Dialogo presso la *teqe* Halveti di Tirana a ottobre 2014.

¹⁵³Ibidem.

i dervisci più anziani non accettano le variazioni di Sheh ‘Ali, che viene così criticato. Ciò mostra come i dervisci non siano soggetti passivi rispetto al volere Sheikh: essi sono capaci di sviluppare delle strategie di resistenza e rinegoziazione dell’autorità religiosa. Nel caso del *matem*, tali strategie prendono adito dall’idea stessa di autenticità. Disponendo di una memoria storica sul *matem*, i dervisci si sentono legittimati a criticare le scelte dello Sheikh. Questa dinamica potrebbe spiegare anche il basso numero di dervisci anziani all’interno del centro, che probabilmente non accettano le posizioni assunte da Sheh ‘Ali, ritenute discordanti dalla tradizione sufi d’Albania.

16. Conclusioni

Dal caso del centro Halveti di Tirana emergono degli elementi di riflessione che aiutano a delineare complessivamente la dimensione del Sufismo contemporaneo in Albania. Il primo di questi elementi è il tentativo dei due Sheikh, prima Sheh Muamer prima e Sheh ‘Ali dopo, di costruire la propria autorità attraverso una dimensione nazionale e statale. Condividendo alcuni discorsi patriottici e nazionalizzando un antenato, i due Sheikh cercarono di legittimare la loro autorità attraverso una dimensione nazionale e statale. I tentativi di federare le *turuq* o la singola Halvetiyya, fallirono a causa dei contrasti politici e personali tra gli Sheikh coinvolti. D’altra parte, la domanda di santità delle zone di periferia e l’indifferenza e lo scetticismo religioso urbano, non hanno dato la base sociali necessarie a sostenere i due tentativi.

Delegittimato a livello nazionale e senza (abbastanza) base sociale, anche i successivi tentativi di Sheh ‘Ali di costruire un carisma su base nazionale fallirono. Tuttavia, il giovane Shhikg cercò di innestare un nuovo modello di guida spirituale, perlopiù legato agli aspetti mistici ed etici del Sufismo; mentre altri aspetti come la fabbricazione di amuleti, sono stati epurati. L’Iran rispetto

allo zio, non è più un interlocutore privilegiato, anzi qualsiasi confusione con lo sciismo è evitata; Sheh 'Ali preferisce stabilire delle relazioni con alcune attori turchi e l'ortodossia sunnita-albanese della KMSH.

L'approccio sobrio e intellettuale di Sheh 'Ali al Sufismo ha degli effetti sui rituali e sulla tipologia di persone coinvolte. L'analisi della vita all'interno della *teqe* indica come le persone di ceto medio e con un certo lavoro (liberi professionisti o lavoratori autonomi) costituiscano la maggior parte dei discepoli dello Sheikh. L'attenzione di Sheh 'Ali verso gli aspetti etici e la cura dell'anima (lotta contro l'ego) presuppone l'incorporazione di certi dispositivi disciplinari da parte dei discepoli. I rituali come il *zikh*, la pratica del *sohbet* mirano alla cura di alcuni aspetti etici e disciplinari; l'attenzione verso quest'ultimi aspetti è preferita rispetto a quella per il modello *nejri i mirë* albanese. Nel contesto contemporaneo caratterizzato da una religiosità individualizzata e diversificata, i fedeli, o meglio le fedeli, trovano modo di esprimere le loro istanze religiose attraverso il culto estemporaneo del Santo, ma non solo. Il culto assume anche una rilevanza politica: le donne contribuiscono alla costruzione del religioso in decostruzione rispetto al dominante maschile.

III CAPITOLO

LA RIFĀ‘IYYA A TIRANA: SHEH QEMALUDIN REKA TRA “ISTANZE *ALIDI*” E “CARISMA CULTURALE”

1. Introduzione

In questo capitolo, mi propongo di analizzare il caso della Rifā‘iyya di Tirana guidata da Sheh Qemaludin Reka. Subito dopo la fine del comunismo, la scarsità di capitale materiale e simbolico rese difficile la ricostruzione del culto religioso. Come in altri casi, la Rifā‘iyya di Tirana è stata ricostruita soprattutto attraverso l’intervento di alcuni attori esteri. Nella prima parte del capitolo analizzerò il tentativo di Sheh Xhemali, della Rifā‘iyya di Prizren¹ in Kosovo, di incentivare la rinascita della *tarīqa* assumendo Qemali come suo discepolo. Un’attenta analisi mostra che lo Sheikh kosovaro mirasse principalmente a espandere il proprio carisma. La seconda parte si sofferma sulla strategie di legittimazione di Sheh Qemali basate sull’attestazione della propria discendenza spirituale (*silsila*) e della propria cultura intesa come intelligenza ed erudizione. Una legittimazione inoltre fondata sulla delegittimazione altrui, cioè nella produzione di narrazioni e discorsi mirati alla denigrazione delle qualità carismatiche degli altri Sheikh.

¹ Per una cartina del Kosovo vedi “Mappa 4” dell’Apendice.

Successivamente, il mio lavoro analizza il sostegno che l'ambasciata iraniana ha dato a Qemal. Sfruttando alcune assonanze rituali e dottrinali, l'Iran e la sua rete paragonativa albanese, hanno offerto del sostegno materiale e politico al centro sufi Rifā'i di Tirana. Tuttavia, l'intervento iraniano ha esatto una contropartita in termini ideologici favorendo la condivisione di alcuni elementi dottrinali *alidi* da parte di Sheh Qemali e i suoi discepoli. Assistiamo dunque, a una *alidizzazione* delle dottrina del centro sufi, cioè all'assunzione di elementi ideologici, dottrinali e concezioni socio-politiche che propendono verso 'Ali e tutta la sua discendenza spirituale (Famiglia del Profeta e i dodici imam).

L'ultima parte descrive "la vita dentro la *teqe*" cioè la struttura e la natura delle relazioni sociali all'interno della comunità sufi, che vede l'intreccio di differenti ruoli gerarchici e la suddivisione di mansioni a seconda del rapporto del maestro con i discepoli. Tale rapporto contribuisce a legittimare il carisma dello Sheikh che esercita autorevolmente le sue funzioni. Infine, si verrà trattata la tendenza di Sheh Qemali di costruire il suo carisma "culturale e artistico" attraverso il *zkr* che assume la funzione di marcatore identitario e di dispositivo di legittimazione del capo.

2. L'ascesa di Sheh Qemaludin Reka e il sostegno dal Kosovo

Subito dopo la fine del periodo comunista, la Rifā'iyya era pressoché sparita da Tirana e in generale dall'Albania². Molti Sheikh erano morti e diversi

² Popovic A., 1993 : p. 46-59.

discendenti non erano capaci o interessati a praticare il culto sufi³. Uno dei pochi che mostrava un certo interesse verso l'esoterismo islamico era Qemaludin Reka, nipote di Sheh Mustafa Reka⁴, uno degli Sheikh Rifā'i di Tirana. Qemal, come viene comunemente chiamato, aveva studiato musica presso il conservatorio di Tirana durante il periodo comunista. Successivamente, si era specializzato nel suono del flauto divenendo componente della Filarmonica di Tirana e insegnante presso lo stesso la Universiteti i Arteve di Tirana (Università d'Arte di Tirana)⁵. All'inizio degli anni novanta, Qemal non disponeva dei mezzi dottrinali e pratici necessari per il culto del *taşawwuf*. Inoltre, egli non disponeva di una *teqe* o altri luoghi di culto dove effettuare i rituali e le preghiere.

Non potendo da solo ricostruire la confraternita, Qemal ricevette un sostegno decisivo da Sheh Xhemali⁶, uno Sheikh Rifā'i proveniente da Prizren. Questi fu uno dei primi attori esteri che si mobilitò per la rinascita delle confraternite d'Albania nel periodo post-socialista⁷. Secondo quanto egli stesso raccontava pubblicamente, i suoi intenti nacquero da un sogno di suo padre ormai defunto:

³ Ad esempio i discendenti della Rifā'iyya di Elbasan e di Dürres non espressero alcuna intenzione di continuare a praticare il culto sufi. Fonte: ricognizione e interviste tenute in Albania nell'aprile 2014.

⁴ Per una foto di Sheh Qemaludin Reka vedi "Immagine 3" dell'Appendice.

⁵ Da un'intervista a Sheh Qemaludin Reka tenuta a Tirana nell'aprile 2014.

⁶ Sheh Xhemali Shehu (1926 – 2002) è stato lo Sheikh della Rifā'iyya di Prizren. Figlio di Sheh Husejn Hilmi, Sheh Xhemali è divenuto Sheikh nel 1953 e nel 1970 è succeduto al padre. Nel 1972 modificò la *teqe* di Prizren aggiungendo un nuovo edificio, che nel 1975 divenne la sede di ZIDRA. Nel corso degli anni Xhemali si è distinto per il suo continuo proselitismo effettuato nel Kosovo e all'estero in paesi come gli USA, la Germania, la Macedonia. Effettuò inoltre il Pellegrinaggio a Mecca (*haji*) e quello presso il santuario di Kerbela. Sheh Xhemali ha composto inoltre il "Mevludi Ali", cioè un poema che commemora 'Alī ibn Abī Ṭālib, il genero e nipote del Profeta. Per informazioni biografiche su Sheh Xhemali vedi Popovic A., 1993 : p. 98-104. Per il Mevludi Ali da lui scritto Luli F., Drizari I., 2002 : 603-620.

⁷ Clayer 2006: p. 33-42.

“Avevo tre fratelli in Albania [...] ora i loro figli hanno bisogno del tuo aiuto. Vai in Albania e aiuti i tuoi fratelli”⁸.

I fratelli del sogno erano Qemaludin Reka di Tirana, Idrisi di Shkodra e un altro derviscio di Berat. A seguito del sogno, Sheh Xhemali si recò in Albania per convincerli a divenire suoi discepoli e ricostruire la *tarīqa*. I tre decisero di accettare la proposta dello Sheikh kosovaro, divenendo suoi *muhib*.

Sheh Xhemali agì tenendo conto della situazione socio-politica della Rifā‘iyya in Kosovo: all’epoca, come tutt’ora, vi era una disputa circa la designazione del titolo di *Asitane*⁹ del Paese che opponeva il centro di Prizren guidata da Xhemali alla Rifā‘iyya di Gjakova guidata da Sheh Danjoll¹⁰. Questa contrapposizione assumeva dei toni accessi in virtù dell’importanza politica e simbolica del titolo di *Asitane*. Formalmente, tale titolo spetterebbe a Gjakova in quanto prima e più antica Rifā‘iyya del Kosovo¹¹. Negli anni settanta però, il centro di Prizren ha iniziato rivendicare tale titolo dopo che Sheh Danjoll lasciò le funzioni dei Sheikh per svolgere dei compiti di rappresentanza politica a Sarajevo per quasi dieci anni¹². In questi anni, visto il vuoto di autorità a

⁸ Da un’intervista a Sheh Qemaludin Reka tenuta a Tirana nell’aprile 2014.

⁹ *Asitane* è il titolo che spetta al primo e più importante centro di una determinata *tariqā* in una determinata area o regione.

¹⁰ Sheh Danjoll (Gjakova 1910 – 1981) è stato uno Sheikh Rifā‘ī che esercitò le proprie funzioni a Gjakova. Secondo il bollettino del suo necrologio egli partecipò al movimento di resistenza del Kosovo (1941?) e infine fu deputato presso l’assemblea generale jugoslava. Suo padre era il celebre Sheh Adem Nuri Gjakova di cui parleremo ampiamente nel capitolo sulla Rifā‘iyya di Tropoja. Cf. Popovic A. 1993 : p. 78-86.

¹¹ Popovic A. 1993 : p. 78-86.

¹² Le regioni per cui Sheh Danjoll lasciò temporaneamente le funzioni non sono certe. Evrin un informatore di Shkodra, sostiene che lo Sheikh di Gjakova si trasferì per quasi dieci anni a Sarajevo per svolgere funzioni di rappresentanza politica presso l’Assemblea generale jugoslava (voce confermata dal suo necrologio).

Gjakova, il titolo di *Asitane* fu assunto da Prizren che nel 1975 divenne la sede della SIDRA¹³, l'organizzazione che raccoglieva tutte le *turuq* dell'ex-Jugoslavia.

A metà degli anni settanta, la situazione mutò quando Danjoll tornò a esercitare in pieno le funzioni di Sheikh a Gjakova, rivendicando nuovamente il titolo di *Asitane* che Xhemali non voleva cedere. Da questo episodio scaturì una disputa che iniziata negli anni settanta dura fino ai nostri giorni, trasferendo il suo teatro in Albania subito dopo la fine del comunismo. Difatti, Sheh Xhemali decise di prendere sotto la sua guida i tre giovani discendenti Rifā'i per dirigere e guidare la rinascita della *tarīqa* in Albania, in modo da ampliare la propria autorità. Sebbene avesse una dimensione trans-nazionale, questa strategia aveva perlopiù delle ricadute locali e nazionali in quanto Xhemali poteva legittimare il titolo di primo Sheikh Rifā'i del Kosovo.

Quest'azione provocò la reazione di Denjoll che decise di investire dei discepoli in Albania alla stessa maniera Xhemali. Nello specifico, egli decise di istruire un discepolo a Shkodra, Muheddin e poi di riaprire la *teqe* di Tropoja¹⁴. La contrapposizione tra Prizren e di Gjakova fu particolarmente intensa a Shkodra quando Muheddin e Idrisi diedero vita a una disputa che divise la *tarīqa* e i dervisci del luogo¹⁵.

¹³ SIDRA è l'acronimo di Savez islamskih derviških redova Alije u SFRJ (Unione Islamica di Dervisci Alidi di Jugoslavia) costituita nel 1974 che poi divenne nel 1978 ZIDRA acronimo di Zajednica islamskih derviških redova Alije u SFRJ (Comunità Islamica di Dervisci Alidi di Jugoslavia). L'uso della parola Zajednica (comunità) derivò dall'esigenza di paragone con la Comunità musulmana jugoslava. La comunità ZIDRA pubblicava un bollettino in albanese e serbo-croato chiamato "Hu" e raggruppava la maggior parte delle *turuq* jugoslave. Popovic A., 1994 : p. 17-19; Popovic A., 1986 : p. 349-352; Popovic A., Veinstein G., 1985 : p. 65, 83, 309. Clayer N., 2011 : p. 1-16.

¹⁴ Sulla riapertura della *teqe* di Tropoja vedi il IV capitolo.

¹⁵ Alcune informazioni complementari della disputa all'interno della Rifā'iyya del Kosovo è stata elaborata a partire da diverse interviste condotte sul campo. Tra queste le più significative sono: Ervin, informatore di Shkodra nel settembre 2014; Sheh Qemaludin Reka a Tirana nel marzo 2016; Sheh Ajdari a Tropoja nell'aprile 2014; Dervish Bard a Prizren nel settembre 2015.

Qemal divenne *muhib* nel 1990 e per quattro anni ricevette gli insegnamenti da parte del suo maestro di Prizren, dove si recava periodicamente. Nel 1994, Qemali ricevette il diploma di Sheikh a Prizren da una commissione composta da Sheh Xhemali, uno Sheikh Halveti e un altro Qadiri. Prima ancora di ricevere il grado di Sheikh, egli cercò di riorganizzare il culto sufi a Tirana riunendosi periodicamente nella sua casa di Tirana con coloro che avevano avuto dei legami passati con la *tarīqa*¹⁶. Dopo aver ricevuto il diploma, Sheh Qemali cominciò a esercitare pienamente le funzioni di Sheikh a Tirana mantenendo un solido legame con Prizren. A Sheh Xhemali interessava mantenere vive le relazioni con l'Albania per dimostrare la dimensione "transnazionale" del suo carisma. Del resto, anche al neo-Sheikh di Tirana interessava mantenere i contatti con Prizren per dare solidità al proprio background spirituale. Oltre che essere simbolico e carismatico, questa relazione era anche materiale e politica in virtù del sostegno che Sheh Xhemali offrì al suo discepolo¹⁷.

3. Le strategie di legittimazione di Sheh Qemali: la *silsila*

Quando Qemali divenne Sheikh, il Sufismo d'Albania stava vivendo un momento complesso. Mentre le *turuq* del Paese vivevano diverse difficoltà per la ricostruzione del culto, la rinascita del Bektashismo fu alquanto rapida e strutturata, finendo così col monopolizzare simbolicamente e materialmente il campo del misticismo islamico albanese¹⁸. La scarsa conoscenza sul Sufismo

¹⁶ Intervista condotta nei confronti di Sheh Qemali nel marzo 2016

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Clayer N. 2005 : p. 319-340.

generò una certa confusione su *cosa* o *chi* appartenesse effettivamente a una *tariqa*. Ad esempio, dei luoghi appartenenti ad alcune *turuq* vennero inglobate nell'universo di senso Bektashi, senza che i fedeli vi prestassero molta attenzione in quanto disinteressati all'appartenenza religiosa e maggiormente coinvolti dagli aspetti spirituali¹⁹. Infine, l'instabilità economica e politica, la secolarizzazione comunista e l'ingresso di nuovi attori favorirono la creazione di un campo religioso frammentato e molto competitivo nel quale era difficile riuscire a reperire il capitale simbolico, politico ed economico necessario alla ricostruzione del culto sufi²⁰.

In questa situazione, Sheh Qemali ha tentato di legittimare la propria autorità facendo riferimento a due discorsi: il primo era legato a suo nonno Sheh Mustafa Reka²¹ e alla figura di Sheh Ahmed Shkodra²². Durante un'intervista, Sheh Qemali disse di aver ricevuto il “segreto” sufi²³ da suo nonno quando era ancora piccolo (5 anni)²⁴:

“Mio nonno, Sheh Mustafa Reka è stato uno dei più importanti se non il primo Sheikh Rifā'i al suo tempo poiché aveva alla spalle 400 anni di tradizione sufi e ed è stato il principale e preferito allievo di Sheh Ahmed Shkodra. Nato nel

¹⁹ Un chiaro esempio le *türbe* della santa musulmana Dervish Hatixhe (n. 1798) situata a rruga e Barikadeve a Tirana. Il mausoleo legato alla Qadiriyya è stato ricostruito nel 1992 dopo il periodo comunista ed è oggetto di venerazione e culto popolare. Tuttavia durante diverse visite presso il luogo sacro, la maggior parte dei visitatori pensava che Dervish Hatixhe appartenesse alla Bektashiyya. Difatti diverse foto di Haxhi Bektashi erano presenti all'interno della tomba. Fonte: ricerca sul campo condotta a Tirana a marzo 2016.

²⁰ Roy O., Elbasani E. 2015 : p. 457-471

²¹ Per una foto di Sheh Mustafa Reka vedi “Immagine 4” dell'Appendice.

²² Per una foto di Sheh Ahmed Shkodra vedi “Immagine 5” dell'Appendice.

²³ Intervista di aprile 2014 con Sheh Qemali presso la *teqe* di Tirana.

²⁴ Intervista di marzo 2016 con Sheh Qemali presso la *teqe* di Tirana

1883, Mustafa Reka si trasferisce nel 1915 in Turchia dove apprende il mestiere di pasticcere e conosce il Sufismo. Una volta tornato a Tirana nel 1920 egli conosce Sheh Ahmed Shkodra che diviene suo maestro. Dopo tre anni di insegnamenti durante i quali ebbe modo di acquisire tutte le conoscenze del maestro, Mustafa Reka diviene Sheikh Rifā ĩ. Egli da allora in poi si dedicò alla diffusione del sapere di Sheh Ahmed aprendo nuove *teqe* a Elbasan, Vlōra, Petrela e Kavaya. Inoltre egli prese parte nel periodo tra le due guerre all'organizzazione *Drita Hyniore* (luce divina). Sheh Mustafa Reka fu per tutta la sua vita il segretario della Rifā'yya di tutta l'Albania fino alla sua morte nel 1970.”²⁵

Sebbene si concentri su Sheh Mustafa, in realtà questo racconto biografico dirige le proprie attenzioni su Sheh Ahmed Shkodra, maestro di suo nonno, nato nel 1875 a Shkodra.²⁶ Secondo la sua agiografia, egli studiò al Cairo teologia islamica ed effettuò diversi viaggi di studio in Iran. Ahmed fu Sheikh Rifā ĩ e anche imam presso la moschea nel quartiere di Shabanej a Shkodra²⁷, come suo padre; il suo maestro sufĭ fu Sheh Sheikh Haji Musa (1855-1917) di Gjakova. Sheh Ahmed Shkodra scrisse una raccolta di *Ilahi* e un *mevlud* (*mawlid*) dedicato al Profeta. Ahmed è ritenuto (soprattutto dagli appartenenti alla Rifā'yya) come una delle figure mistiche più importanti della storia albanese. Le sue gesta e opere sono state esaltate subito dopo la fine del comunismo, quando alcuni sufi albanesi avevano bisogno di trovare una figura mistica, possibilmente albanese, su cui fondare la tradizione del *tasawuff* autoctono. Sheh Ahmed fu, indubbiamente, uno degli Sheikh più celebri d'Albania grazie alla sua raccolta di

²⁵ Il racconto di Sheh Qemali sulla vita di Sheh Mustafa Reka (1883 – 1970) corrisponde in buona parte a quanto riportato nella *Enciklpedi 100 Personalitete Shiptare të kulturës Islame Shekulli XIX-XX*, KMSH, Botimi i dytë, Tiranë 2013, p. 164-165.

²⁶ Luli F., Shehu B., 2004 : p. 2-29.

²⁷ Ibidem.

Ilahi e al *mevlud*. Di conseguenza, fu relativamente facile santificare la sua figura per erigerla a “fondatore” del Sufismo albanese.

Qemali che fu tra i principali autori della santificazione di Sheh Ahmed, mirava a sfruttare il carisma del mistico per legittimare la propria autorità. Questo impegno favorì la produzione di diverse agiografie nelle quali venivano esaltate le sapienza mistica, le gesta patriottiche e la *baraka* di Sheh Ahmed. Pur sembrando retroattiva, tale strategia mirava ad avere delle conseguenze nel presente: enfatizzando la figura di Sheh Ahmed, Sheh Qemali rafforzava la propria autorità. Altri Sheikh, perlopiù Rifā‘i hanno cercato di accostarsi alla figura del santo shkodrano, generando una disputa su chi fosse il legittimo erede del carisma spirituale di Sheh Ahmed²⁸. I suoi cimeli, come il *taç* o la veste, sono conservati da Sheh Qemali, mentre la *teqe* fondata dal mistico, era usata da Sheh Idrisi di Shkodra.

La santificazione e la nazionalizzazione di personaggi storici del misticismo albanese è un fenomeno che non riguarda solo Sheh Ahmed, ma coinvolge anche altre figure dell’Islam albanese o presunto tale. Il Bekstashismo, ad esempio, santificò la figura di Naim Frashëri²⁹; mentre la KMSH dedicò la propria attenzione a diverse figure dell’Islam albanese, come ad esempio Hafiz ‘Ali Korça³⁰. La santificazione di questi personaggi è accompagnata dalla pubblicazione di volumi o iniziative dedicate a esaltarne la vite e le opere. Così facendo, le autorità religiose cercano di acquisire legittimazione sociale e politica attraverso la rielaborazione in chiave nazionalista delle agiografie o biografie di alcuni personaggi storici dell’Islam albanese. Un tratto che accomuna queste

²⁸ Vedi la disputa tra Qemali che possiede il *taç* di Sheh Ahmed e Idrisi di Shkodra che usa la *teqe* fondata dal celebre mistico. Fonte: intervista con Sheh Qemali (settembre 2015) e informatore di Shkodra, Errin (luglio 2015).

²⁹ Clayer N. 2005 : p. 319-340.

³⁰ La KMSH ha curato la riedizione di diverse opere di Hafiz Ali Korca (1873 – 1957) tra cui un *mevlud* dedicato al Profeta e un commento al Corano e altre opere di carattere teologico.

figure è infatti il legame con la patria e *l'albanesità*: ciascuno di loro è descritto come fautore e sostenitore della nazione albanese. Queste narrazioni rientrano nel processo di *nazionalizzazione* dell'Islam albanese che per ricevere legittimazione sociale necessita di un riconoscimento dal passato, cioè di legami con padri “fondatori” autenticamente albanesi³¹. Questo processo di reinvenzione della tradizione ha condotto alla rielaborazione di alcune agiografie, tra cui quella di Sheh Ahmed.

Qemali legò la sua autorità a quella di Sheh Ahmed tramite suo nonno Sheh Mustafa Reka. Questo dato gli dava l'opportunità di costruire il proprio carisma sul prestigio spirituale di una “padre” del Sufismo albanese. Difatti, durante una delle prime interviste, egli disse:

“la mia confraternita è legata a Sheh Ahmed Shkodra, il più grande sufi della storia d'Albania”³².

Per Sheh Qemali la discendenza spirituale e la catena iniziatica (*silsila*) rappresentano due dei principali dispositivi di legittimazione della propria autorità³³: discendere da uno Sheikh di prestigio quale Ahmed, significa ereditarne il carisma e l'autorevolezza. La *silsila* e il sangue (la famiglia) attestano la discendenza spirituale dal Santo³⁴. Sheh Qemali ritiene di possedere entrambi in quanto discendente spirituale di Ahmed e nipote di Mustafa Reka. Egli sostiene di aver ricevuto il “segreto” sufi da piccolo e di aver ereditato la

³¹ Clayer N. 2003 : p. 277-314.

³² Intervista di dicembre 2014 con Sheh Qemali presso la *teqe* di Tirana.

³³ Sul concetto di *silsila* e catena iniziatica vedi Chih R. 2000: p. 170-196.

³⁴ Ibidem.

baraka di Sheh Ahmet tramite suo nonno³⁵. Non a caso, Sheh Qemali conserva la copia cartacea della catena iniziatica di Mustafa Reka per mostrare la nobiltà delle sue origini spirituali.

Sotto forma di rotolo a pergamena, Qemali srotola la *silsila* durante le visite di altri Sheikh o altre persone. Egli la tratta come fosse la propria catena iniziatica, assumendo il fatto di farne parte integrante. La procedura di srotolamento è un vero e proprio rituale:

“Sheh Qemali con un cenno chiama un derviscio dicendogli di prendere il rotolo. Il derviscio quando prende il rotolo deve baciarlo tre volte, dopo lo porge allo Sheikh il quale lo srotola con attenzione. Mostra a tutti la *silsila* di suo nonno che parte da ‘Ali. È tutto scritto in arabo: egli è molto fiero di questo documento: La mia è una famiglia di dervisci da oltre 1000 anni.”³⁶

4. Legittimazione e carisma: cultura

Il secondo discorso di legittimazione è legato a Sheh Xhemali considerato da Qemali una persona di enorme erudizione e cultura. Secondo questa narrazione, il capo di Tirana in quanto discepolo prediletto del suo maestro, ne avrebbe ereditato il carisma e l'autorità, sebbene anche altri, come il figlio di Xhemali, siano stati suoi discepoli. Qemali si ritiene “*primus inter pares*” in quanto principale ereditario della *cultura* del suo maestro³⁷. Questo discorso fa

³⁵ Intervista di aprile 2014 con Sheh Qemali presso la *teqe* di Tirana.

³⁶ Durante un incontro con Sheh Qemali presso la *teqe* di Tirana ad aprile 2014.

³⁷ Ibidem.

riferimento all'erudizione di Xhemali e di Qemali attraverso il concetto di cultura.

Lo Sheikh di Tirana è convinto di possedere una formidabile cultura anche per via dei suoi studi. Infatti, essendo professore di musica presso l'Università d'Arte di Tirana, egli si ritiene una persona molto acculturata e intelligente. La fiducia nelle sue qualità portano Qemali a ritenersi spiritualmente e intellettualmente superiore a qualsiasi altro Sheikh:

“il Sufismo è cultura [...] è una questione di cultura, se non hai cultura non puoi essere Sheikh, non puoi fare il *zïkr* [...] è inutile, si direbbero solo bugie, senza capire bene cosa si dice [...] bisogna avere cultura, conoscere bene il Sufismo [...] come ho fatto io in diversi anni di studio”³⁸.

Kulturë (cultura) è il termine usato da Qemali. Egli si ritiene una persona di cultura, mentre gli altri (Sheikh) ne sono sprovvisti. Secondo lo studio di Gilles de Rapper, il concetto di cultura è usato localmente per classificare persone o collettività secondo una scala di valori morali³⁹. Avere cultura (*me kulturë*) corrisponde al possesso di valori morali valutati positivamente; senza cultura (*pa kulturë*) a valori negativi. Lo studioso francese nella sua ricerca a Devoll nel sud dell'Albania, individua una connessione tra cultura con l'immaginario dicotomico che contrappone occidente e oriente. In altre parole, la cultura corrisponde al possesso di determinati valori civili, progressisti e democratici identificati con l'Occidente; mentre l'assenza di cultura è ricondotta all'inciviltà dell'Oriente⁴⁰. Tuttavia, nel caso di Sheh Qemal l'idea di cultura non riproduce alcuna dicotomia, poiché l'Oriente, inteso come luogo immaginario e

³⁸ Intervista di novembre 2014.

³⁹ Rapper G. 2008 : p. 31–45.

⁴⁰ Ibidem.

anche reale, è la patria del Sufismo e dell' Islam. Allo stesso modo l' Occidente è il luogo della democrazia, della libertà, cioè di tutti quei valori ritenuti imprescindibili da una parte di albanesi⁴¹. La sua idea di cultura si riferisce allo studio e all' acculturazione che prescinde l' idea di Oriente od Occidente. Qemali quando parla di cultura si riferisce “alla capacità di discernimento e all' erudizione di una persona”

Per Sheh Qemali, la cultura viene identificata con conoscenza e intelligenza⁴²; ma tuttavia permane la funzione sociale del termine: determinare una classificazione etica e morale. Comparando il caso di Qemali con quello di Devoll, cultura sembrerebbe un significante che mantiene la funzione e la coerenza linguistica di marcatore morale, ma il cui significato varia a seconda del contesto locale. In altre parole, cultura è un termine performante con un significato variabile.

Qemal si vanta di aver acquisito una grande erudizione con durante gli studi universitari e nel periodo di apprendimento presso Sheh Xhemali. Tuttavia, la sua intelligenza invece non è frutto di lavoro, ma è qualità innata che ha ereditato attraverso la sua *silsila* dei suoi antenati. Intelligenza che rappresenta un potere divino, la sua *baraka*, che gli ha dato l' opportunità di riuscire a suonare divinamente il flauto e di essere meravigliosamente dotato per la musica e il canto, l' arte e la danza. Non a caso, Sheh Qemali dedica tantissima attenzione alle attività rituali condotte nella *teqe*: il *zikr*, la danza e il canto sono meticolosamente curati dallo Sheikh per mostrare la sua maestria e le grandi capacità artistiche.

⁴¹ Sulstarova E. 2015: p. 23-40.

⁴² Intervista di ottobre 2014 con Sheh Qemali presso la *teqe* di Tirana.

5. Volumi e riviste: cultura, sapere e scienza

Qemal si ritiene una persona di cultura e si fregia di essere lo Sheikh più colto del Paese, non solo Rifā'i ma anche delle altre *turuq*. Egli non ammette di essere secondo a nessuno, ma ammette, qualora vi sia la possibilità, che qualcuno sia al suo livello, ma non superiore. Quest'idea di superiorità è anche suffragata dalle dinamiche interne alla confraternita di Tirana, cioè dal rapporto maestro-discepolo all'interno della *teqe*.

Qemali cerca di legittimare il proprio carisma attraverso diversi strumenti, quali la scienza e il sapere: egli cerca di apparire colto ed erudito dedicando molta attenzione ai volumi e alle pubblicazioni che trattano di Sufismo. In una teca nella *teqe*, sono conservati dei volumi in albanese od ottomano ereditati dal nonno. Sheh Qemali quando parla del legame spirituale con i suoi antenati indica questi volumi:

“Guardate! Quale altro Sheikh d’Albania dispone di una biblioteca così antica e vasta?”⁴³

Oltre a questi volumi antichi, egli ne colleziona altri di recente edizione in turco o in albanese. Sheh Qemali è molto attento alla scelta di questi volumi: difatti, egli tiene vicino la poltrona dei libri che ritiene particolarmente importanti, tra cui la raccolta di *Ilahi* di Sheh Ahmed Shkodra. Egli possiede anche dei libri in lingua straniera acquistati o ricevuti in regalo, come ad esempio “*The Mystical Dimension of Islam*” di Annemarie Schimmel, che ricevette in

⁴³ Durante un'intervista di aprile 2014.

dono da me medesimo⁴⁴. Da allora, Sheh Qemali indica questo volume ogni volta parla di “cultura sufi”:

“Pochi, pochissimi conoscono la cultura delle *turuq*” disse Sheh Qemali tenendo il libro della Schimmel in mano⁴⁵.

Questo volumi sono un dispositivo di legittimazione dell’ autorità e del “carisma culturale” dello Sheikh. Egli parla *vagamente* del contenuto di questi volumi. In altre parole, la carica evocativa di questi libri si limita al puro fattore estetico e al dato di possesso; essi non si traducono in sapere “reale”, ma rimangono un dispositivo di legittimazione simbolico: Sheh Qemali si limiterebbe al puro possesso dei volumi, non al loro studio.

L’ attenzione di Sheh Qemali verso la cultura si traduce anche nella pubblicazione di riviste e di opuscoli effettuata dal “Qendra Kerkimore Ehli Bejtiti” (centro di ricerca Ahl el-Bayt). Questo centro, composto da Sheh Qemali e i suoi discepoli, non svolge alcuna operazione particolare se non la pubblicazione di riviste, opuscoli o raccolte di preghiere per conto della *tarīqa* di Tirana. L’ uso del termine “ricerca” serve a dare un’ immagine intellettuale e colta all’ organizzazione.

La principale pubblicazione del centro è una rivista chiamata “Dashuria e Ehliu Bajtit” (amore nella famiglia del Profeta) nella quale sono riportati gli articoli sui viaggi di Qemali e dei saggi che trattano le figure di ‘Ali, Husyan e Fatima. In questa rivista, sono anche riportate delle preghiere e degli articoli storici che parlano della famiglia del Profeta più in generale. L’ iconografia usata

⁴⁴ Episodio di novembre 2014.

⁴⁵ Intervista di agosto 2015 con Sheh Qemali presso la *teqe* di Tirana.

nella rivista è tipicamente *alide*⁴⁶: immagini del cavallo di Husayn, dei dodici imam, bambini e donne che piangono. La tiratura è piuttosto limitata in quanto esclusivamente distribuita ai componenti della confraternita. La Fondazioni Kuranit⁴⁷ affianca la confraternita nell'editing della rivista che viene pubblicata semestralmente. Oltre alla rivista, la Qendra Kerkimore Ehli Bejtit pubblica anche degli opuscoli e delle raccolte di preghiere dedicate alla Famiglia del Profeta per i discepoli di Sheh Qemali.

Il principale obiettivo di queste pubblicazioni è di legittimare l'autorità dello Sheikh ed eventualmente coinvolgere chi cerca un primo approccio al Sufismo. In questo modo, Sheh Qemali favorisce la diffusione del sapere e la condivisione delle dottrine all'interno della confraternita. Difatti, queste pubblicazioni rispecchiano il pensiero dello Sheikh che cerca indottrinare i propri discepoli.

6. Strategie di (de)legittimazione: la denigrazione dell'altro

L'atteggiamento comportamentale e le convinzioni di Qemali hanno delle conseguenze dirette nel rapporto con gli altri Sheikh e nelle politiche della confraternita. Nei confronti delle rivendicazioni degli altri Sheikh, egli si irrigidisce fino all'assunzione di posizioni di contrasto in quanto non disposto a riconoscere la propria inferiorità rispetto ad altri. Questi episodi reiterati nel tempo hanno portato Sheh Qemali a godere della fama di persona litigiosa. Ciò

⁴⁶ Pinault D. 1993 : p. 99-153.

⁴⁷ Fondazione dedita all'editoria finanziata e controllata dall'Ambasciata Iraniana di Tirana. Si parlerà della rete iraniana in Albania più avanti.

ha condotto il centro Rifā'i ad assumere una posizione isolata rispetto alle altre confraternite d'Albania.

Un caso che spiega bene l'atteggiamento di Sheh Qemal, è relativo al tentativo di Sheh Muamer delle Halvetiyya di Tirana di creare nel 1994 una Conferenze di tutte le *turuq* d'Albania⁴⁸. Lo Sheikh fu coinvolto nell'iniziativa, ma non nei modi che si aspettava: egli non fu coinvolto pienamente ai lavori di costituzione; secondariamente, secondo l'organigramma dell'organizzazione, il suo ruolo era marginale⁴⁹. Di conseguenza, egli pensava di essere incluso solamente per una questione di formalità, mentre altri Sheikh che lui riteneva inferiori, rivestivano delle posizioni di privilegio. Inoltre, Qemali pensava che Sheh Muamer agisse meramente per fini personali ed egoistici.

Anche se incluso formalmente nel progetto, Sheh Qemali decise di non partecipare ai lavori. Anzi in poco tempo, egli iniziò a formulare pesanti critiche nei confronti delle finalità e sui singoli partecipanti. Secondo Sheh Qemali, il progetto era un semplice tentativo di Muamer di manipolare tutte le *turuq* per fini propri o legati alla sua *tarīqa*. Inoltre secondo lo stesso, i personaggi coinvolti non disponevano delle capacità necessarie per esercitare le funzioni di Sheikh. Sheh Qemali criticò anche il discorso tenuto da Sheh Muamer durante la Conferenza: egli si era impropriamente definito leader della *turuq aleviane*. Questa affermazione aveva irritato Qemali, come anche il termine con cui era stato indicato all'interno degli atti pubblicati: *dervish*. Egli era uno Sheikh, il semplice fatto di essere ritenuto un semplice derviscio lo aveva decisamente indispettito⁵⁰.

⁴⁸ La vicenda relativa a Sheh Muamer è contenuta nel capitolo relativo alla Halvetiyya di Tirana.

⁴⁹ L'organigramma è contenuto in *Konferenca Kombëtare Aleviane*, Tirana, Iralb 1994 : p.1-40.

⁵⁰ Intervista a Sheh Qemali di marzo 2016 presso la *teqe* di Tirana.

Da allora, egli rimase sempre ostile a qualsiasi tentativo di confederazione che fosse legato a Sheh Muamer oppure a suo nipote, Sheh ‘Ali Pazari⁵¹. Quest’ultimo è reo, secondo Sheh Qemali, di essere troppo giovane e di non aver dunque acquisito la conoscenza necessaria per poter essere Sheikh⁵². Inoltre, lo Sheikh Rifā‘i sostiene che Sheh ‘Ali sia divenuto illegittimamente Sheikh in quanto non è figlio di Sheh Muamer e che sarebbe divenuto capo della Halvetiyya per puri motivi politici e personali. Di conseguenza, ‘Ali non sarebbe ispirato da Dio, ma solo motivato dal cinico calcolo utilitaristico⁵³. Nell’esprimere questi giudizi nei confronti di Sheh Muamer e Sheh ‘Ali, Sheh Qemali si sofferma soprattutto sul loro egoismo:

“L’avidità, l’egoismo sono contro l’etica sufi e gli insegnamenti di Dio”⁵⁴.

Tuttavia, il personaggio con il quale Sheh Qemali vive una profonda ostilità è lo Sheikh Rifā‘i di Tropoja, Hajdari. Il principale motivo dietro a tale sentimento è la questione circa la leadership della *tarīqa* in Albania. Hajdari ritiene di essere il primo Sheikh Rifā‘i d’Albania per due motivi: in primo luogo, la sua *silsila* è ritenuta la più antica del Paese; in secondo luogo, egli è legato direttamente al centro di Gjakova che è gerarchicamente la prima Rifā‘iyya dei Balcani⁵⁵. Queste convinzioni, che analizzeremo nel capitolo dedicato alla

⁵¹ La vicenda relativa a Sheh Ali Pazari è contenuta nel capitolo relativo alla Halvetiyya di Tirana.

⁵² Intervista a Sheh Qemali di marzo 2016 presso la *teqe* di Tirana. .

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Per ulteriori delucidazioni su Sheh Hajdari si rimanda al capitolo sulla Rifā‘iyya di Tropoja.

Rifā‘iyya di Tropoja, trovano la forte resistenza di Sheh Qemali che esprime sovente dei giudizi negativi su Hajdari:

“Sheh Hajdari è un ignorante ubriacone; un impostore truffatore [...] non dovrebbe stare al posto dove è ora”⁵⁶.

Secondo Qemali, Hajdari è senza cultura, un ignorante in quanto divenuto Sheikh per interessi economici e politici, non per ispirazione divina. Tale accusa è riferita alla precedente esperienza di imprenditore di Hajdari, che poi abbandonò per divenire Sheikh. I rapporti tra i due sono estremamente ostili: raramente partecipano insieme a eventi pubblici e cercano in tutti i modi di evitarsi.

Tuttavia, questa retorica non solo si concentra su Sheh Hajdari, ma su qualsiasi persone, evento o cosa a lui legata. Tutti i suoi discepoli sono ignoranti, litigiosi e incivili; mentre la regione di Tropoja è una terra senza “cultura”. Questi giudizi negativi nascono da alcuni stereotipi sociali che sono nutriti nei confronti delle persone che abitano o provengono da Tropoja. Difatti, i “tropoljani” sono definite delle persone incivili e litigiose, per l’appunto senza cultura. Questi giudizi non sono espressi solo da Sheh Qemali e i suoi discepoli, ma sono condivisi da una parte delle popolazione urbana.

In questo caso, il termine “cultura” fa riferimento a valori morali e civili di derivazione occidentale. Cultura dunque corrisponde a “civiltà” nel senso inteso da Nibert Elias, cioè ai valori che concernono l’affinamento dei costumi, buone maniere e cortesia sia nei comportamenti esterni ed estetici sia in quelli morali⁵⁷.

⁵⁶ Affermazione colta durante una riunione *pre-zikr* nel novembre 2014.

⁵⁷ Elias N. 1988 : p. 58-96.

Tali costumi e valori morali sono importati attraverso i mass-media europei e statunitensi. Ciò dà origine a un *melange* tra immaginari sull'Occidente, costumi locali e percezione del sé, che propone una versione albanese della civiltà occidentale e dei suoi valori e costumi. Per essere rafforzata quest'idea di civiltà è contrapposta all'inciviltà identificata nelle zone di provincia e rurali come Tropoja. In questo caso, il centro urbano di Tirana è il luogo della civiltà o quantomeno il luogo che maggiormente si avvicina alla civiltà occidentale. Mentre la periferia, Tropoja, è quello che maggiormente se ne discosta. Sheh Qemali ricalca questa contrapposizione, ma senza fare diretto riferimento alla civiltà occidentale: egli ritiene Tropoja un luogo senza "cultura", cioè composta da abitanti che ignorano qualsiasi forma di conoscenza.

Inoltre, Sheh Hajdari è ritenuto un bugiardo (*i rremë*) in quanto divenuto Sheikh per motivi economici ed egoistici. Per Qemali, uno Sheikh va contro i principi stessi dell'Islam e del Sufismo quando giura di agire in nome di Dio, ma in realtà mente e viola mentendo la sua parola. Impostore e bugiardo, Sheh Hajdari agirebbe solo per denaro portando così i suoi discepoli sulla via cattiva della perdizione:

“Lui (Sheh Hajdari) parla in nome di Dio, ma non si rende conto che è fuori dalla sue grazie [...] può mentire a chiunque, ma non a Dio. Lui sa che è un impostore e bugiardo (*i rremë*), che vuole solo ubriacarsi e arricchirsi [...] Dio lo sa e sa anche che tutto quello che fa è fuori dalle sue grazie [...] io non riconosco lui come Sheikh, perché non agisce per conto di Dio, ma per conto suo!!!”⁵⁸

⁵⁸ Intervista tenuta a Tirana nell'ottobre 2014.

Per Qemali, lo Sheikh trojano non è nella grazia di Allah e il suo titolo è invalido in quanto non di derivazione divina, ma esclusivamente legato al calcolo individuale. Secondo l'opinione del sufi di Tirana, Hajdari sarebbe divenuto Sheikh solamente per salvare la sua pessima situazione economica e lavorativa. Per questo motivo, egli sarebbe un "impostore", fuori dalle grazie di Allah e contro i principi di amore e di umiltà del Sufismo. Di conseguenza, Hajdari non può essere ritenuto leader della Rifā'iyya in quanto il suo titolo di Sheikh è invalido.

Secondo Carl Ernst, il Sufismo è una genealogia etica basata sui principi di amore, lotta contro l'ego e disinteresse contro qualsiasi aspetto politico⁵⁹. Secondo quest'ottica, i discorsi di Qemali sono contro-intuitivi in quanto contraddicono l'etica del *taṣawwuf*, pur essendo lui stesso un maestro sufi. Tuttavia, non è inusuale il caso di Sheikh che predicano l'amore e la pace, e poi hanno dei comportamenti contrari al Sufismo; in questi casi, il riferimento a valori sufi è perlopiù ideologico e retorico.

Infine, questi discorsi sono principalmente "delegittimanti" poiché finalizzati alla denigrazione degli altri Sheikh, non solo di Hajdari. Ad esempio, Qemali si esprime negativamente contro lo Sheikh della Qadiriyya di Tirana: "non è Sheikh, lui è un impostore"⁶⁰. In alcuni casi, queste critiche celano dei conflitti di interesse o più semplicemente dei dissidi personali tra gli Sheikh. Ad esempio, dopo la morte di Sheh Xhemali nel 2004, suo figlio Sheh Adrihusejn divenne lo Sheikh della Rifā'iyya di Prizren. Quando Sheh Adrihusejn era il *kalifha* di Sheh Xhemali, i rapporti con Sheh Qemali non erano dei migliori, poiché entrambi competevano per l'acclamazione del loro maestro. Questo rapporto si trasformò in inimicizia quando Sheh Qemali e Sheh Adrihusejn

⁵⁹ Ernst C. 1997 : p. 1-31.

⁶⁰ Intervista con Sheh Qemali di marzo 2016 a Tirana.

ebbero alcune discussioni, che ruppero i rapporti tra i due centri. Per Sheh Qemali si trattò di una questione di cultura:

“Il papà (Sheh Xhemali) era mio maestro, persona di grandissima cultura. Il figlio no, lui non ha cultura, è un ignorante”⁶¹.

Altre accuse delegittimanti dello Sheikh vertono su gli imam albanesi che hanno studiato nei Paesi mediorientali. Secondo Qemali, essi sono dei fondamentalistici e dei fanatici, cioè lontani dalla tolleranza e dall'amore dell'Islam. Questa dialettica prende spunto da un discorso presente nella sfera pubblica albanese, che etichetta l'Islam di origine araba come radicale e contrario all'ecumenismo albanese. Sebbene son se ne conoscano i motivi, Sheh Qemali nutre anche un forte risentimento anche verso la KMSH:

“Questi imam della Comunità islamica non capiscono nulla [...] seguono un Islam impuro e parlano male di noi! Che Dio li salvi dalla loro ignoranza e falsità!!”⁶²

Questa propensione critica non è condotta verso tutti: egli mantiene degli buoni rapporti con i Bektashi che lo invitato ai loro eventi e viceversa. Ad esempio, nell'ottobre 2014 un *baba* Bektashi partecipò alla celebrazione del *matem*⁶³. Inoltre, Sheh Qemali ha dei rapporti occasionali con Sheh Rustemi della Halvetiyya di Dürres:

⁶¹ Intervista con Sheh Qemali di agosto 2015.

⁶² Riunione di Sheh Qemali con i dervisci tenuta a novembre 2014 a Tirana.

⁶³ Spiegheremo il *matem* più avanti.

“Se stai cercando un buon Sheikh devi guardare a Sheh Rustemi [...] lui è una bella e buona persona”⁶⁴.

Falsità ed egoismo sono i concetti chiavi delle strategie di legittimazione messe in atto da Sheh Qemali; delle strategie che sono perlopiù mirate alla delegittimazione altrui quale mezzo di auto-legittimazione. Lo chema legittimazione-delegittimazione è continuamente applicato e cerca di costruire la propria autorità nel locale, cioè nei confronti dei discepoli e dei fedeli. Denigrare Sheh Hajdari significa riconoscerne l’inferiorità morale e spirituale e di conseguenza legittimare il proprio carisma culturale.

Il continuo uso del concetto di cultura forgia un carisma di tipo artistico e intellettuale, piuttosto che religioso. Per Qemali, la sua bravura nel canto e nelle arti musicali ha un’origine divina e magica che deriva dalla sua *baraka*. Questi arti costituiscono la base del suo carisma che non fa riferimento ad aspetti religiosi o dottrinali. Ciò indica che probabilmente Sheh Qemali non dispone di una conoscenza religiosa alquanto erudita (sebbene lui dica il contrario) e che tali aspetti culturali hanno un certo riscontro tra i suoi discepoli. Quest’ultimo fattore deriva dal disincanto del mondo e alla diversificazione delle credenze causate dal processo di secolarizzazione che ha coinvolto l’Albania. In quest’ottica, i valori e i principi fondati sulla cultura e l’erudizione artistica, hanno un certo riscontro presso la popolazione urbana di Tirana, Al contrario, gli aspetti religiosi o spirituali sembrano riscuotere uno scarso interesse a causa dell’influenza di alcuni discorsi secolari o più propriamente positivisti che stabiliscono il primato della scienza e della nazione⁶⁵.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Per vedere la costruzione genealogica di questi discorsi vedi il V capitolo.

Sheh Qemali incarna l'ostilità e la conflittualità che è presente all'interno dell'arena sufi d'Albania⁶⁶. Egli non è l'unico a produrre dei discorsi di delegittimazione: anche altri Sheikh tendono ad assumere il medesimo comportamento. Tuttavia, Sheh Qemali è colui che maggiormente fa ricorso a tali strategie delegittimanti, probabilmente per proprie attitudini oppure a causa delle contingenze sociali e politiche. Difatti, la posizione socio-politica della sua confraternita è di quasi-isolazionismo rispetto a quasi tutti gli attori islamici d'Albania. Gli altri Sheikh lo etichettano burbero e sciita, dunque fondamentalista; mentre la KMSH non lo prende in considerazione. Di conseguenza, a livello domestico il centro Rifā'i è isolato, fatta eccezione per i limitati rapporti con la Comunità Bektashi. Al contrario all'esterno, Sheh Qemali è riuscito nel corso degli anni a coltivare i rapporti con l'ambasciata iraniana, alcuni attori esteri turchi o francesi; oppure come vedremo, a proiettare la sua autorità sul web nel tentativo di trovare nuovi spazi di legittimazione e tenersi in contatto con i discepoli che vivono all'estero.

7. Spazi virtuali e reti reale di confronto e legittimazione

Il disappunto che Sheh Qemali esprime nei confronti degli altri Sheikh, è apertamente esplicitato durante le riunioni con i discepoli. D'altro canto, raramente i protagonisti di una controversia si confrontano direttamente; più spesso le istanze tra diverse posizioni sono mediate da reti che stabiliscono un legame indiretto tra gli interessati. Queste connessioni svolgono una funzione di

⁶⁶ Per l'approfondimento di questa condizioni vedi il V capitolo.

raccordo, degli *hub*, che fanno circolare le opinioni e le parole da una parte all'altra. Per comprendere queste dinamiche prenderemo l'esempio di Ditmir un derviscio di 68 anni, pensionato e originario di Tropoja, che si è trasferito a Tirana per seguire suo figlio che lavora nell'Esercito⁶⁷. L'anziano è stato iniziato prima da Hajdari, poi trasferendosi nella capitale ha deciso di partecipare alle attività della Rifā'iyya di Qemali. Ditmir periodicamente si reca a Tropoja per visitare i suoi familiari e durante queste occasioni rende visita al suo primo Sheikh, Sheh Hajdari.

Ditmir per poter aumentare la propria rilevanza all'interno del centro di Tirana, riferisce informazioni, aneddoti e racconti riguardanti i sufi di Tropoja a Qemali. Le conseguenze di quest'azione sono un turbinio di discussioni e giudizi negativi che coinvolgono gli Sheikh e i discepoli. Entrambi gli Sheikh sanno del "doppio gioco" di Ditmir, ma volutamente non si oppongono e non celano (soprattutto Sheh Qemali) i propri giudizi sperando che l'anziano derviscio vada a riferire all'altro il pensiero⁶⁸. Questo esempio spiega il funzionamento di queste reti e della circolazione delle informazioni all'interno dell'arena sufi. Inoltre, ciò mostra anche come le dinamiche interne alle confraternite possano orientare e influenzare la costruzione dell'autorità e le strategie di legittimazione degli Sheikh. Ditmir per consolidare la propria posizione all'interno della confraternita, svolge questo ruolo di mediatore tra Tropoja e Tirana.

Tuttavia, oltre alle reti sociali, uno luogo di confronto tra i diversi attori sufi è offerto da internet, in particolare dai social networks come Facebook o Youtube. Sheh Qemali possiede una pagina personale intitolata "ehl-i beyt" (Famiglia del Profeta) su Facebook che è seguita dai suoi discepoli e anche da chiunque voglia seguire le sue attività virtuali. Sheh Qemali usa internet e i social

⁶⁷ Dati anagrafici raccolti durante un'intervista di dicembre 2014 a Tirana.

⁶⁸ Dinamica ricostruita a partire dalla ricerca etnografica condotta presso i due centri sufi Rifā'i di Tirana e di Tropoja.

networks e altre mezzi di comunicazione digitali per di connettersi con reti sufi e islamiche presenti sul web. Nello spazio digitale, Sheh Qemali presentandosi in qualità “Sheikh”, automaticamente gode di un riconoscimento dagli utenti che interagiscono con lui. Inoltre attraverso questi mezzi, lo Sheikh monitora le attività dei capi sufi presenti sul web, in modo da compare e giudicare le loro qualità carismatiche.

In questo modo, internet svolge una duplice funzione: la prima è di comunicazione; la seconda è di pubblicità con la creazione di un’arena virtuale; la terza è una funzione di legittimazione⁶⁹. Internet e i social networks come suggerisce la stessa definizione, favoriscono la comunicazione sociale tra i partecipanti; questi strumenti sono usati in Albania come arena di confronto soprattutto in assenza di altri luoghi di dibattito pubblico. Di conseguenza, essendo pressoché assenti dallo spazio pubblico⁷⁰, le confraternite hanno trovato nei social networks uno spazio di dibattito pubblico per confrontarsi e dialogare su temi di comune interesse⁷¹.

D’altra parte, internet, soprattutto youtube, diviene anche uno strumento di legittimazione: attraverso di esso gli Sheikh pubblicano foto e video per mostrare le loro abilità e qualità carismatiche. Inoltre, attraverso strumenti quali Facebook, gli Sheikh si tengono in contatto con i discepoli che vivono all’estero. Il carisma diviene dunque virtuale, ma anche transnazionale, che oltrepassa il confine locale e nazionale per arrivare ovunque alla velocità della luce⁷².

⁶⁹ Ernst C. 2003: p. 301-324.

⁷⁰ Questo aspetto è approfondito nel V capitolo.

⁷¹ Ibidem.

⁷² Beyer P. 2009: p. 13-25.

In questo modo, i capi sufi entrano a far parte dell'*Ummah* virtuale⁷³, cioè quella comunità virtuale, pubblica e globale che identifica tutti coloro che esprimono, determinano e rielaborano continuamente la loro appartenenza alla comunità islamica all'interno dello spazio di internet. Un carisma che pur proiettandosi in una dimensione globale e transazionale, alla fine rientra nel locale, in quanto la legittimazione offerta da internet ha degli effetti principalmente nei confronti dei discepoli della confraternita.

Il caso dei "Social Sheikh" d'Albania mostra come attraverso le nuove forme di comunicazione, le autorità religiose possano trovare una *re-vivificazione*. Da una parte, questi nuovi canali di comunicazione hanno favorito lo spirito critico individualista dei credenti verso le autorità religiose⁷⁴. D'altra parte, queste stesse dinamiche offrono nuovi spazi e strumenti di legittimazione alle autorità religiose⁷⁵. In particolare, Sheh Qemali non trovando spazio nel pubblico, cerca un riconoscimento da e attraverso l'uso dei social networks. Infine, questo caso mostra la capacità rapporto maestro-discepolo di adattarsi alle contingenze moderne trovando nuovi spazi e vie di espressione.

8. Rapporti con l'esterno: Iran e Turchia

Sheh Qemali è contestato da diversi Sheikh e dervisci d'Albania per il suo carattere burbero e litigioso, ma anche per le sue scelte politiche e religiose. La maggior parte delle critiche riguarda soprattutto i suoi rapporti con l'Ambasciata

⁷³ Sull'*umma* virtuale vedi Merdjanova I. 2013: p. 51-59.

⁷⁴ Roy O. 2002: p. 179-199.

⁷⁵ Ibidem.

iraniana: egli è accusato di essere sciita, dunque fondamentalista o *fanatico*⁷⁶. Oltre che mirate personalmente a Qemali, queste accuse nascono da alcuni discorsi condivisi all'interno del campo religioso albanese, che stigmatizzano gli iraniani.

Queste narrazioni sono prodotte soprattutto dagli attori che sono legati direttamente o indirettamente alla KMSH che sostiene un islam ritenuto nazionale, tollerante, civile, aperto e democratico, in altre parole compatibile con i valori europeo-atlantico-occidentali⁷⁷. Il governo albanese *più o meno* esplicitamente appoggia questa dimensione nazionale-europea dell'Islam. Democratico, tollerante e velatamente europeo, questo islam è ritenuto marcatamente e autenticamente albanese⁷⁸; l'Islam che proviene dall'estero è ritenuto fanatico, radicale ed estraneo all'*albanesità*. Questo discorso è sostenuto anche da alcuni Sheikh che cercano di affrancarsi politicamente nella KMSH, come ad esempio Sheh 'Ali Pazari. Al contrario, Qemali non ha mai voluto (o probabilmente non ha potuto) rientrare sotto l'ombrello ideologico oppure organizzativo della KMSH. A prescindere dalle critiche degli altri Sheikh e degli imam della KMSH, egli si è avvicinato all'Ambasciata iraniana, condividendone alcuni elementi ideologici e dottrinali.

L'Iran ha iniziato a marcare la presenza in Albania, subito dopo la fine del Comunismo, attraverso la creazione di fondazioni e organizzazioni direttamente controllate dalla propria Ambasciata. Lo scopo principale del Paese mediorientale è di aumentare la propria influenza politica e religiosa nelle regione balcanica. In Albania è stata costruita una vera e propria rete organizzativa che vede l'Ambasciata al vertice. Collegata a questa c'è "l'Instituti

⁷⁶ Critiche espresse in diverse occasioni da diversi Sheikh albanese, tra cui Sheh Ali Pazari e Sheh Hajdari.

⁷⁷ Endersen C. 2015 : p. 125-136.

⁷⁸ Clayer N. 2003 : p. 277-314.

Firdeusi”, un’organizzazione non-governativa con finalità culturali e pedagogiche. “L’Instituti Firdeusi” si divide in due: da una parte, le attività legate all’istruzione sono gestite della “Universiteti Barleti” e dal “Kolegji Saadi”; dall’altra parte, le attività culturali che concernono la diffusione della cultura iraniana, sono effettuate dalla “Fondacioni Kulturor Iraniani Saadi Shirazi”⁷⁹ e della “Fondacioni Kuranit” che si occupa perlopiù di editoria⁸⁰.

Nell’Universiteti Barleti e nel Kolegji Saadi, entrambi a Tirana, sono insegnate delle materie secolari senza un esplicito riferimento alla religione. All’interno degli istituti, non si possono riscontrare della attività di proselitismo religioso. Le materie studiate sono di tipo classico nel Kolegji Saadi, mentre nell’Universiteti Barleti sono insegnate scienza politica, scienza sociale e business. I ragazzi sono invitati a frequentare queste due istituzioni anche grazie alle borse di studio finanziate dal governo iraniano. I studenti più brillanti sono invitati in Iran per continuare i loro studi oppure come stagisti in alcune aziende del Paese⁸¹.

La Fondacioni Kulturor Iraniani Saadi Shirazi invece, pur promuovendo formalmente la diffusione della cultura iraniana, nei fatti diffonde l’ideologia sciita duodecimana⁸². Questa attività di proselitismo religiosa non è condotta incondizionatamente. Essa riguarda perlopiù le relazioni con alcuni attori religiosi e la pubblicazioni di alcuni saggi o volumi sull’Islam sciita. Ad esempio, la rivista bimestrale “Perla” è pubblicata dalla Fondazione per diffondere formalmente la cultura iraniana, in realtà saggi e capitoli sono a sfondo religioso.

⁷⁹ Dal sito internet: <http://www.iranalbania.ir>

⁸⁰ Informazioni ricavate da interviste e indagini condotte a Tirana a marzo 2016.

⁸¹ Ibidem.

⁸² Ibidem.

Sfruttando la condivisioni di alcuni elementi dottrinali con il Sufismo albanese, l'Iran ha cercato di stabilire dei legami politici ed economici con alcuni Sheikh. La prima a essere coinvolta fu la Comunità Bektashi⁸³, poi anche la Halvetiyya di Tirana di Sheh Muamer⁸⁴ collaborò con l'ambasciata iraniana, anche se successivamente Sheh 'Ali Pazari decise di interrompere tale legame⁸⁵. Fra tutti le confraternite però, è la Rifā'iyya di Sheh Qemali ad aver stabilito il legame più profondo e simbiotico con l'Iran. Difatti, la *teqe* della confraternita fu costruita con i fondi provenienti dall'Ambasciata iraniana. I lavori di costruzione iniziarono il 1994 e terminarono nel 1997, data dell'apertura della *teqe* al pubblico.

L'influenza iraniana è pienamente riscontrabile nell'architettura e nel design interno della loggia: tutte le mura esterne sono ricoperte da maioliche provenienti dall'Iran⁸⁶. Inoltre, all'entrata della stessa è appeso un grande quadro che ritrae il cavallo si Hysein, tipico simbolo della pietà sciita imamita⁸⁷. I rapporti con l'Iran vanno oltre l'aspetto materiale e politico, ma riguardano anche gli aspetti religiosi e dottrinali. Proprio su questi ultimi aspetti l'influenza sciita è più marcata, tanto da determinare a una *alidizzazione* dell'ideologia e delle dottrine condivise all'interno del centro sufi. A seguito di questo processo di confessionalizzazione, la visione del mondo e la percezione dei rapporti politici e sociali hanno subito, come vedremo, un'influenza dalle concezioni escatologiche sciite.

⁸³ Clayer N. 2005 : p. 319-340.

⁸⁴ Lakshman-Lepain R. 2001 : p. 133-176.

⁸⁵ Per ulteriori informazioni a riguarda vedi il II Capitolo del presente lavoro.

⁸⁶ Analisi condotta a seguito delle ricerca etnografica condotta a Tirana tra luglio e dicembre 2014.

⁸⁷ Aghaie K. S. 2004: p. 87-112.

Oltre all'Ambasciata iraniana, Sheh Qemali ha dei rapporti con alcuni Sheikh della Turchia. Tuttavia, non si hanno informazioni più precise circa l'identità o la specifica provenienza di questi maestri sufi. Durante la ricerca, Sheh Qemali insieme ad alcuni suoi discepoli si è recato in Turchia presso altri centri sufi⁸⁸. In un'occasione, ho potuto assistere al video di un rituale condotto in Turchia a cui partecipava lo Sheh⁸⁹. Su questi aspetti Qemali e i suoi discepoli hanno sempre mantenuto un altissimo riserbo⁹⁰.

Purtroppo, è difficile determinare una precisa motivazione dietro alla segretezza. Probabilmente, si voleva evitare che gli altri sufi d'Albania venissero a conoscenza delle sue attività o che non si sappia l'identità degli Sheikh turchi. Sebbene ne celi l'identità, Sheh Qemali non nasconde affatto il suo viaggio, anzi cerca di mostrarlo ai suoi discepoli e a me. Mostrare di andare in Turchia e di avere delle relazioni con dei sufi turchi è un'importante prestigio per lui e la sua confraternita. Probabilmente, egli si fa accompagnare da un cospicuo numero di discepoli (7-8) principalmente per due motivi. In primo luogo, egli vuole mostrare la sua maestria e dei suoi discepoli nel canto, la danza e la pratica del *zikr* (e la capacità di insegnamento) ai sufi turchi. In secondo luogo, Sheh Qemali cerca di acculturarsi alla pratica e ai rituali sufi. Anche in questo caso, si tratta di una doppia strategia di affermazione della propria autorità: nel primo caso è nei confronti dei sufi turchi che lo ospitano; la seconda è nei confronti dei suoi discepoli e in generale della popolazione locale albanese.

I viaggi effettuati da Sheh Qemali mostrano la fascinazione verso la Turchia e l'Oriente, in quanto luoghi mitici dell'Islam originario e autentico. Questa suggestione esotica e orientalistica è d'altro canto condivisa da diversi

⁸⁸ Per le foto di un viaggio in Turchia vedi "Immagine 7" dell'Appendice.

⁸⁹ Nel mese di ottobre 2014 a Tirana.

⁹⁰ Nel caso delle interviste, i dervisci non hanno mai chiarito la natura e il luogo delle visite turche di Sheh Qemali.

Sheikh d'Albania. Nella parte dedicata alla Halvetiyya abbiamo avuto modo di vedere la fascinazione di Sheh 'Ali verso la Turchia, quale luogo immaginario e reale del Sufismo originario. Come abbiamo visto per Sheh 'Ali, anche in questo caso il riferimento alla Turchia poggia su alcune genealogie orientalistiche⁹¹ e su sul neo-ottomanesimo, cioè della tendenza manifestata, da alcuni musulmani, di riscoprire le radici islamiche-ottomane-turche dell'Albania⁹². Tendenza che è legata anche agli interessi geopolitici ed economici turchi⁹³ e albanesi⁹⁴.

Per Sheh Qemali, dunque, la Turchia e in generale il medio-oriente (dunque anche l'Iran) sono identificati e immaginati come autenticamente e originariamente islamici. Quindi viaggiare in queste regioni ed essere ospitato da una *tarīqa* corrisponde a un riconoscimento in termini religiosi e simbolici. La relazione con uno Sheikh turco, che si presuppone sia portatore di un Sufismo autentico, attesta anche l'autenticità del sapere e della conoscenza di Qemali.

Oltre alla Turchia e all'Iran, Sheh Qemali in questi anni ha avuto modo di intraprendere delle relazioni anche con altri attori esteri. In particolare, grazie alla mediazione di un suo discepolo che vive a Lione, egli ebbe l'opportunità di condurre un *zīkr* direttamente a Parigi nel maggio 2012 durante “Le festival de l'Imaginaire” presso la “Maison des cultures du Monde de Paris”⁹⁵. Durante quest'occasione, Qemali insieme ad alcuni suoi discepoli si recò a Parigi per praticare il *zīkr* sotto forma di spettacolo offerto al pubblico del festival⁹⁶. Questa spettacolarizzazione del rituale è stata un'occasione per Sheh Qemali di mostrare

⁹¹ Sulstarova E. 2015: p. 23-40.

⁹² Elbasani, A. 2015: p. 1-24.

⁹³ Clayer N. and Bougarel X. 2013: p. 159-191.

⁹⁴ Clayer N. 2003: p. 277-314.

⁹⁵ Per le foto di un viaggio in Francia vedi “Immagine 6” dell'Appendice.

⁹⁶ Per info vedi <http://www.maisondesculturesdumonde.org/actualite/zikr-rifai>

le proprie qualità artistiche e culturali; nonché la dimensione transnazionale del suo carisma. Un carisma capace di andare oltre le barriere nazionali per arrivare fino a Parigi. Ciò è stato reso possibile dalle reti sufi formate dai discepoli dello Sheikh e anche dall'interesse di alcuni imprenditori culturali e il fascino del pubblico occidentale verso la cultura orientale. Qemali tiene in vista l'attestato di partecipazione al Festival nella *teqe* e in alcuni casi, mostra il video del rituale ai visitatori per mostrare la trans-nazionalità del suo carisma.

9. Autorità, disciplina e arte: la vita dentro la *teqe*

La *teqe* della Rifā'iyya è situata nel quartiere di Skolla ë Kuqe (scuola rossa) nel centro urbano di Tirana, a 500mt da Piazza Skanderberg. Essa è costituita da un giardino e un unico edificio nel quale sono contenute tre stanze. All'entrata c'è un cancello pedonale a cui segue un marciapiede in cemento con ai lati delle piccole aiuole. Alla fine del marciapiede sorge una loggia in cemento piastrellata con delle maioliche iraniane sulle quale è affresco il cavallo di Husayn che piange e viene consolato da alcune donne. Sopra questa immagine sono incisi i nomi dei dodici imam, del Profeta e di Fatima. Sotto questa loggia c'è un piano leggermente rialzato a sinistra del quale si pone la *zikh-odasi* e di fronte la *sema'-hane*. Alla prima stanza è collegata la *kafe-hane* ove possono andare solo alcuni componenti della confraternita⁹⁷.

Non sono presenti delle *türbe* nel centro per due motivi: primariamente, la *teqe* è di recente fattura, finita di costruire nel 1997; in secondo luogo, le tombe dei vecchi Sheikh sono state distrutte; i maestri sufi morti durante il comunismo sono sepolti nei cimiteri pubblici. Sheh Qemali disse:

⁹⁷ Dati raccolti a seguito della ricerca etnografica condotta a Tirana tra luglio e dicembre 2014.

“mio nonno non è sepolto qui. Lui è nel cimitero, lì bisogna andare per trovarlo [...] è colpa delle barbarie comunista!!!”⁹⁸.

Al vertice basso della *zikh-odasi* è situata la poltrona dello Sheikh, al lato della quale vi sono due divani e poi delle sedie. Il maestro tiene vicino alla poltrona dei libri e altri documenti che legge durante le riunioni. Di fronte la poltrona è situata una libreria con all'interno dei volumi molto datati. Vi sono anche dei vestiti e un cappello (*tac*): Sheh Qemali afferma che siano quelli di Sheh Ahmed Shkodra⁹⁹. Intorno sulle mura della stanza vi sono delle foto e quadri in arabo. Dietro alla poltrona dello Sheikh vi è una foto di Sheh Xhemali di Prizren, di Sheh Ahmed Shkodra, di Sheh Mustafa Reka e infine una foto di Sheh Qemali da piccolo con il nonno. Le scritte in arabo sono diverse: alcune riportano il nome di 'Ali, altri di Huseyn, mentre altri i alcuni dei nomi di Allah¹⁰⁰. Sheh Qemali parlò di queste scritte:

“Vedi queste scritte? Hanno oltre due secoli. Sono molte anziane, sono state ereditate dai miei avi [...] la Rifā'iyya è presente in Albania da allora”¹⁰¹.

Anche nella *sema'-hane* sono presenti dei quadri in arabo su tutti i muri, ma non vi sono immagini. Sulla parete sopra la posizione dello Sheikh è scritto sulle maioliche (in albanese):

⁹⁸ Intervista a Tirana di marzo 2016.

⁹⁹ Informazione raccolta durante una ricognizione condotta nell'agosto 2015 a Tirana.

¹⁰⁰ Dati raccolti a seguito delle ricerca etnografica condotta a Tirana tra luglio e dicembre 2014.

¹⁰¹ Intervista a Tirana di aprile 2014.

“O ju qe besuat, falni namazin me ruku e sexhde dhe vetem zotin tuaj adhuronie. Beni pune te mira (te dobishme), se do te gjeni shpetim. *O voi che credete, eseguite la preghiera inchinati e prostrati verso il vostro Signore che adorate. Fare del bene (utile), affinché possiate prosperare*”¹⁰².

Le scritte in arabo riportano alcuni dei nomi di Allah, come Ar-Rahmān; Ar-Rahīm; An-Nūr; Al-‘Alīm. Ciascuna scritta è dentro un quadretto: alcune sono di origine recente altri sono più datate (inizio XX secolo). In alcuni di questi quadri è anche riportato il nome dei dodici imam dello sciismo. In uno è riportato il nome di Ja‘far ibn Muḥammad, *al-Ṣādiq*¹⁰³, mentre in un altro quello di Muḥammad ibn al-Ḥasan, *al-Mahdī*¹⁰⁴. A sinistra nella *sema’-hane* è situato un palchetto rialzato dove solitamente si posizionano le donne. Ai lati della stanza sono riposti dei cuscini dove si siedono solitamente i discepoli dello Sheikh. Tutte le stanze sono imbiancate in verde¹⁰⁵.

La presenza dei nomi di Allah all’interno delle *teqe* è molto comune nel Sufismo albanese, come del resto è facile trovare il nome dei dodici imam all’interno dei luoghi di culto. Tuttavia gli aspetti più peculiari dell’architettura interna sono l’affresco del cavallo di Hysein e le maioliche provenienti dall’Iran. Il cavallo che piange è un simbolo della pietà sciita¹⁰⁶. Le maioliche (dello stesso tipo che si possono trovare presso ambasciata iraniana di Tirana) provengono

¹⁰² Ibidem.

¹⁰³ Ja‘far ibn Muḥammad, *al-Ṣādiq* (m. 765) è il sesto imam sciita duodecimano, nonché uno dei principali pensatori sciiti della Storia.

¹⁰⁴ Muḥammad ibn al-Ḥasan, *al-Mahdī* è il dodicesimo imam sciita duodecimano, nato a Samarra il nell’869, nel 940 è entrato nel *ghayba* (occultamento).

¹⁰⁵ Dati raccolti a seguito delle ricerca etnografica condotta a Tirana tra luglio e dicembre 2014.

¹⁰⁶ Aghaie K. S. 2004: p. 87-112.

direttamente dall'Iran e sono state fornite dall'Ambasciata del Paese. Inoltre, tali maioliche sono state personalizzate, nel senso che le scritte all'interno della *sema'-hane* sono state fatte su desiderio e volontà di Sheh Qemali. Questi elementi provano le profonde relazioni della confraternita con il Paese iraniano.

10. Leadership, gerarchia e rapporti circolari.

I rapporti sociali all'interno della confraternita sono determinati dall'autorità dello Sheikh, dal suo rapporto con i discepoli e dalle gerarchie dei ruoli. Sheh Qemali esercita una leadership autorevole, in alcuni casi autoritaria: diversi aspetti sociali, psichici e emotivi del sono direttamente gestiti dal maestro. Durante le riunioni, tutti i discepoli stanno in silenzio, lunghi momenti di silenzio interrotti solo dalla voce dello Sheikh. Il suo sguardo è molto severo e burbero, raramente interrotto da momenti di ilarità, che divengono tali per tutta la comunità. Le comunicazioni con i discepoli sono rapide e assertive, mentre il tono della voce è deciso e profondo. I suoi movimenti sono seguiti e osservati da tutti i componenti della confraternita; nessuno lo guarda negli occhi¹⁰⁷.

Quando lui entra ed esce della stanza tutti sono tenuti ad alzarsi in piedi e vi rimangono fin quando lui non dà il permesso per sedersi. Tutti sono in attesa di un suo gesto, una qualche parola. Tuttavia, le sue interazioni cambiano a seconda del destinatario: diretto con i discepoli più giovani, più morbido e meno spigoloso con i dervisci anziani o i componenti esterni. Nonostante tali differenze, un tratto rimane perlopiù centrale nel rapporto tra lo Sheikh e i discepoli: la disciplina del corpo. I discepoli e i fedeli che frequentano la *teqe*

¹⁰⁷ Dati raccolti a seguito della ricerca etnografica condotta a Tirana tra luglio e dicembre 2014.

devono mantenere il corpo in una posizione corretta e composta. Sheh Qemali attraverso i suoi comandi dirige i movimenti dei discepoli che si muovono anche seguendo il copione a loro assegnato. Attraverso la suddivisione dei ruoli e dei compiti ciascuno si muove e compie le azioni predeterminate in modo tale che tutto proceda nel modo più stabile e corretto possibile¹⁰⁸.

La disciplina del corpo corrisponde al rispetto di alcune prescrizioni etiche. Secondo i valori condivisi all'interno della confraternita, il corpo non è scisso dall'anima, ma sono un tutt'uno. Il controllo del corpo esterno è reso possibile dalla quiete interiore dell'anima e viceversa¹⁰⁹. Questa concezione trova diretta corrispondenza nella meditazione e respirazione controllata effettuata durante il *zīkr*. Il corpo è dunque destinatario di molte attenzioni da parte di Sheh Qemali, che spesso richiama i discepoli più giovani affinché stiano correttamente in posizione genuflessa durante i rituali. Le difficoltà a restare in tale posizione corrisponde a una certa immaturità spirituale: il corpo trasmette e mostra il raggiungimento di un certo grado spirituale¹¹⁰. Attraverso la disciplina sul corpo, Sheh Qemali esprime la sua autorità e gli insegnamenti circa il corretto comportamento da tenere: muoversi con circospezione significa rispettare lo Sheikh e tutti gli altri compagni¹¹¹.

Dal punto di vista estetico, i gradi spirituali sono attestati attraverso degli indumenti e degli accessori. In particolare, possono essere riscontrati quattro diversi gradi: il più basso è quello di *muhīb*, cioè discepolo che ha appena iniziato il percorso iniziatico; il suo grado è attestato da un copricapo bianco (*tāqīyah*). Il secondo grado è di derviscio (*dervish*) che stabilisce un grado più

¹⁰⁸ Ibidem

¹⁰⁹ Sulle pratiche disciplinari di controllo del corpo vedi cf. Foucault M. 1994: p. 108; oppure Bourdieu, P. 1984: p. 170. Mentre sulle tecniche del corpo Cf. Mauss M. 1950: p. 385.

¹¹⁰ Sul corpo quale elemento di comunicazione e di riflessione vedi cf. Le Breton D. 2007: p. 137-160.

¹¹¹ Riflessioni basate sull'osservazioni condotte a Tirana tra luglio e dicembre 2014.

avanzato del percorso iniziatico; solitamente essi indossano un copricapo con un gilet nero (*hirka*). Il terzo grado è di *vekil* (letteralmente vice-Sheikh) che corrisponde a un grado molto avanzato del percorso iniziatico; i *vekil* vestono in modo simile ai dervisci solo che siedono sempre alla destra o sinistra dello Sheikh; l'ultimo grado è quello di Sheikh (*Sheh*) il quale funge da capo e maestro dei *muhib*, dei *dervisci* e dei *vekil*¹¹².

Le persone che sono sprovviste di marcatori vestitari sono appartenenti ad altre confraternite oppure non stati ancora iniziati dallo Sheikh. Quest'ultimi sono sotto osservazione da parte dello Sheikh che dovrà valutare se e quando decidere di assumerli come discepoli. In alcuni casi, quando è esplicitamente lo Sheikh a invitare una persona a unirsi alla confraternita l'iniziazione è in pectore, sebbene non formale. È importante precisare che non tutti coloro che frequentano la *teqe* appartengono alla *tariqa* o sono diretti discepoli di Sheh Qemali. Alcune persone sono discepoli di altri Sheikh oppure fedeli che decidono di frequentare la *teqe* solo per la pratica del *ziker*¹¹³.

Pur mantenendo una certa rilevanza, il grado spirituale non costituisce l'unico fattore che determina i rapporti interpersonali all'interno della confraternita. Il rapporto personale e carismatico che Qemali stabilisce con ogni singolo discepolo o persona, forgia e plasma il senso comunitario e la natura stessa della relazioni sociali¹¹⁴. Partendo da tale constatazione, è possibile riscontare nella confraternita tre diverse cerchie o gruppo sociali. Ciascuno di questi gruppi è caratterizzato da una tipologia di rapporti con il maestro. La prima cerchia è costituita dai fedelissimi, cioè dalle persone che sono più vicine allo Sheikh. Questi sono le persone a cui Sheh Qemali presta maggiori attenzioni, ma assegna anche tutti i doveri all'interno della comunità. La seconda cerchia è

¹¹² Dati raccolti a seguito delle ricerca etnografica condotta a Tirana tra luglio e dicembre 2014

¹¹³ Ibidem.

¹¹⁴ Lindholm C. 2013: p. 1-32.

costituita dai discepoli relativamente stabili con i quali Sheh Qemali ha un rapporto sereno, ma non eccessivamente stretto. L'ultima cerchia è costituita dagli esterni o dai discepoli acquisiti con i quali è mantenuto un rapporto formalmente stabile, ma osservati con circospezione¹¹⁵. I rapporti tra coloro che fanno parte di queste tre cerchi sono mediati dalla posizione gerarchica e dal rapporto con lo Sheikh.

11. La prima cerchia : i fedelissimi dello Sheikh

I fedelissimi di Sheh Qemali sono all'incirca dieci persone. La maggior parte di queste persone fa dei lavori umili, come il venditore di frutta, il meccanico o il pensionato. Solo un discepolo fa un lavoro socialmente rilevante, si tratta di Lartan, un derviscio che lavora presso la segreteria del Partito Democratico. Fra queste persone e Sheh Qemali esiste un rapporto simbiotico: è stato lui a iniziarli al Sufismo e loro ascoltano e seguono pedissequamente i suoi comandi espressi con dei gesti o degli sguardi. Loro conoscono già cosa fare e non c'è bisogno che vengano ripresi. Questa strettissima cerchia è l'unica ad avere accesso alla *kafe-hane*. Questa stanza è chiusa al resto delle persone: lì dentro viene preparato il tè, il caffè oppure le pietanze per pranzo o cena. In alcuni casi, lo Sheikh si trasferisce in questa stanza per non essere disturbato oppure per svolgere una qualche azione privata¹¹⁶.

¹¹⁵ Dati raccolti a seguito della ricerca etnografica condotta a Tirana tra luglio e dicembre 2014

¹¹⁶ Ibidem.

I componenti di questa cerchia esercitano tutti i compiti e le mansioni della confraternita¹¹⁷. Generalmente i fedelissimi non si recano nella *teqe* solo di giovedì per effettuare il *zīkr*, ma anche in altri giorni per occuparsi della manutenzione e la pulizia del luogo. Burim, un derviscio che lavora alle poste, svolge il ruolo di custode della *teqe*. Egli possiede le chiavi del luogo e cura costantemente il giardino e l'edificio. Suo figlio ventenne Endri, un *muhīb*, aiuta il padre e prepara il caffè durante gli incontri. Enea, un altro *muhīb* giovane di professione fruttivendolo, si occupa di servire le pietanze. Queste tre discepoli rappresentano i guardiani della *teqe*, coloro che controllano e vigilano il luogo.

Due dervisci sono i portabandiera che vigilano sul rispetto dell'ordine morale ed etico nella confraternita. In sostanza, essi controllano che nessuno alzi la voce o dica cose irrispettose e che tutti assumano un comportamento rispettoso. Si chiamano portabandiera poiché sono coloro a cui spetta anche il compito di srotolare le bandiere della *tarīqa* in terminate occasioni, come l'iniziazione di un discepolo. I due portabandiera sono Lartan che lavora nel Partito Democratico e Sami che lavora come meccanico. Infine Pletar, un *muhīb* disoccupato che ha lavorato in Italia per qualche anno, svolge il ruolo di usciere. Egli aspetta le persone alla porta e le accompagna dentro. Di questa strettissima cerchia fa parte anche il figlio dello Sheikh, Sidit del quale parlerò specificatamente più avanti¹¹⁸.

A prescindere dal grado spirituale, queste persone costituiscono la cerchia di discepoli più vicini a Sheh Qemali. Durante le riunioni effettuate prima del *zīkr*, queste persone non stanno mai ferme, ma si muovono in continuazione: accolgono le persone, preparano le bevande, fanno compagnia allo Sheikh, preparano la *sema'-hane* per il rituale. La comunicazione con Sheh Qemali è

¹¹⁷ L'insieme di queste informazioni sono state raccolte attraverso una serie di interviste condotte presso il centro sufi Rifā'i di Tirana tra luglio e dicembre 2014.

¹¹⁸ Ibidem.

molto intima: si comunicano con sguardi o altre volte si bisbigliano nelle orecchie. Anche dopo la fine degli incontri ufficiali, essi si intrattengono con lo Sheikh per chiacchierare privatamente. Durante il *zikr*, essi sono particolarmente coinvolti da Sheh Qemali: effettuano le danze oppure suonano gli strumenti. Nei suoi viaggi lo Sheikh porta con sé sempre qualcuno dei suoi fedelissimi.

Tutti i componenti di questa cerchia, a eccezione di Endri, non appartengono a famiglie sufi. Essi si sono avvicinati al Sufismo dopo aver conosciuto Sheh Qemali che rappresenta per loro un maestro spirituale, ma anche una guida umana. Su di loro il maestro ha una fortissima ascendenza: parlano quando lui li lascia parlare e obbediscono in tutto e per tutto ai suoi comandi, abbandonandosi completamente nelle sue mani.

Dalle storie personali di questi discepoli emerge il motivo che li ha spinti a far parte della confraternita a seguito di un particolare periodo della loro vita. Ad esempio, Lartan entrò nella confraternita dopo la morte della moglie:

“Vivevo un periodo molto difficile, ero depresso, poi incontrai lo Sheikh, mi diede una mano e mi prese sotto la sua protezione [...] ora il Sufismo è la mia vita”¹¹⁹

Pletar continua a vivere un momento molto difficile. Egli trova rinforzo nella confraternita e nel rapporto con Sheh Qemali:

“Siamo tutti fratelli qui, senza alcuna eccezione. Amo tutti. Tutti amano me, io amo tutti [...] non ci sono differenze di lavoro, famiglia o altro. Siamo tutti uguali”.

¹¹⁹ Intervista di dicembre 2014 a Tirana.

Anche Enea disse di aver avuto dei problemi nel corso della sua vita:

“Non capivo chi ero né che volessi dalla vita. Non lavoravo, stavo per strada a fumare e bere [...] dopo aver conosciuto Sheh Qemali tutto è cambiato. Ora lavoro, ho una ragazza e tra un anno mi sposo. Mi sento una persona diversa”¹²⁰.

Dalle storie di questi discepoli emergono degli elementi di redenzione e salvezza. L'incontro con lo Sheikh è una cesura che segna l'avvento della rettitudine morale e della misericordia divina. Il presente di questi fedeli fatto di amore in Dio, fiducia nello Sheikh e rettitudine morale in contrapposizione al precedente periodo della propria vita, caratterizzato da tentazioni carnali e perdizione. Emerge dunque una dicotomia, bene/male, che è più marcata rispetto al resto delle *turuq* d'Albania analizzate. La critica nei confronti degli aspetti materiali può essere considerato un atteggiamento religioso post-moderno contro alcuni aspetti della vita moderna, quali l'estetica o il lucro. Tuttavia tale critica, espressa sovente dai discepoli, mantiene una carica puramente ideologica, poiché pur dichiarandosi post-materiale o contro-moderna, nei fatti le loro vite non possono prescindere da questi elementi “moderni/materiali”.

Per alcuni dervisci, questi aspetti materialisti sono identificati con l'Occidente, patria del moderno. Lartan, uno dei due portabandiera raccontò della sua esperienza a Parigi:

“Sono stato a Parigi e posso dire che non vorrei mai viverci [...] caos, rumore, persone che si muovono sempre [...] nessuno che si guarda, tutti insensibili [...]

¹²⁰ Ibidem.

tutti sembrano di aver perso la fede in Dio [...] sembrano piuttosto essere attaccati solo al lavoro e ai soldi.”¹²¹

Nella sua ricostruzione biografica, Lartan fonde automaticamente modernità e occidente, mettendone in luce gli aspetti negativi: l'idea materiale e pagana dell'Occidente in contrasto con la spiritualità e l'amore divino dell'Albania. Dai racconti biografici di questi discepoli emerge una precedente sofferenza anche psichica, che viene sanata dallo Sheikh e dalle relazioni interpersonali con gli altri discepoli. All'interno del centro, infatti, il senso di fratellanza è fortemente percepito, come la condivisione di valori e il mutuo sostegno tra i confratelli.

Sheh Qemali, a sua volta, riceve legittimazione e sostegno dal comportamento dei suoi fedelissimi che rappresentano una filtro ai rapporti all'interno e all'esterno della confraternita. Ad esempio, durante una riunione post-*zikh*, alcuni professori provenienti dalla Turchia si recarono presso la *teqe* per conoscere Sheh Qemali¹²², che si “nascose” in una stanza: non voleva incontrare queste persone. Allora, i suoi discepoli intrattenerono gli ospiti fin quando poi decisero autonomamente di andarsene. Durante quest'incontro i fedelissimi furono cordiali, ma vaghi su dove si trovasse Sheh Qemali e su cosa stesse facendo. Dopo la loro dipartita, lo Sheikh ritornò al suo posto.

¹²¹ Intervista di dicembre 2014 a Tirana.

¹²² Episodio di settembre 2014.

12. La seconda cerchia: i dervisci anziani

A un livello successivo, si può riscontrare una seconda cerchia di persone composta da quattro dervisci anziani e un imam (*hoxha*). Si tratta perlopiù di dervisci con un rapporto cordiale ma non confidenziale col maestro.

Solitamente, queste persone si recano nelle *teqe* di giovedì per il *zikh*. Questi non sostano molto tempo nel centro sufi: arrivano mezzora prima e se ne vanno poco dopo la fine del rituale. In questo lasso di tempo, essi si intrattengono con lo Sheikh nella *zikh-odasi*. All'interno della stanza e durante i rituali, questi dervisci si posizionano in base al grado gerarchico: solitamente i più anziani vicino allo Sheikh, mentre i meno anziani stanno più distanti. Lo Sheikh non reca degli ordini nei confronti di queste persone. Essi non svolgono alcuna mansione o compito particolare: il loro agire si limita meramente alla partecipazione del rituale. Fatta eccezione per Sarmin, il *vekil*, che svolge le funzioni di *muezzin* per radunare i fedeli alla preghiera.

Sarmin rappresenta un vero e proprio archivio vivente all'interno della confraternita. Egli era entrato a far parte della confraternita prima della repressione dei culti religiosi nel 1967. L'anziano conosce bene il mondo del Sufismo d'Albania e racconta degli aneddoti a riguardo. Nel confronti dello Sheikh, Sarmin è accomodante e disponibile, quasi mai discordanti rispetto alle sue opinioni. Se per caso Sheh Qemali parla male di qualcuno, Sarmin continua:

“Nella tradizione sufi non ci si comporta così. Un tempo col mio maestro non facevamo così. Sufismo è amore, tolleranza e condivisione”¹²³.

¹²³ Dialogo tenuto nelle *teqe* Rifà`i di Tirana a ottobre 2014.

Durante l'intervista condotta nei suoi confronti, egli si è soffermato particolarmente sul comunismo:

“Tu mi fai una domanda sul comunismo? Bene, il comunismo è il diavolo in persona!!!”¹²⁴. Alla domanda per cui egli decise di divenire sufi scherzò: “non lo ricordo più!”. Poi disse: “Mio padre era sufi, mio nonno, mio bis-nonno, anch'io dunque lo ero”.

La caratteristica di essere sufi per discendenza familiare è condivisa dagli altri tre dervisci più anziani. Anche loro sono stati iniziati al Sufismo prima del 1967, ma al contrario di Sarmin, raramente parlano ed esprimono pareri o giudizi di loro spontanea volontà. Non a caso, hanno rifiutato di essere intervistati. Spesso essi ascoltano in silenzio e parlano solamente se interpellati da Sheh Qemali: ciò nonostante, quasi sempre le loro risposte sono molto brevi e generiche. Questi dervisci indossano il gilet (*hirka*) e il *taç*, in particolare Sarmin, ne indossa uno che riporta sulla parte superiore una stella a cinque punte e alcune lettere in arabo che corrispondono al nome di Muhammed, ‘Ali e Husayn. Tuttavia, nonostante il loro grado essi non sembrano partecipare alle attività e alla vita della confraternita. Questi quattro anziani si limitano alla pratica del *zikr* e a partecipare, seppur limitatamente, alle discussioni con Sheh Qemali.

Infine, una menzione specifica è per Ahmed un imam molto anziano di oltre novanta anni, che non partecipa attivamente ai rituali, ma limita il suo intervento alla preghiera. Spesso, l'*hoxha* è sopraffatto dal sonno e sonnecchia durante il *zikr*, ma siccome conosce benissimo l'arabo, egli è sovente svegliato e invitato a guidare la preghiera. In precedenza, egli era imam di una moschea di Tirana dopo essersi formato in Turchia presso una *medrese*. L'*hoxha* Ahmed non

¹²⁴ Intervista tenuta nelle *teqe* Rifâ'i di Tirana a dicembre 2014.

è stato mai iniziato al Sufismo, infatti, si reca alla *teqe* meramente per praticare le preghiere insieme ai dervisci.

Il caso dell'*hoxha* potrebbe sembrare diverso rispetto a quello dei quattro dervisci anziani. In realtà, essi sono accomunati dal bisogno di recarsi presso la *teqe* per praticare il *zkr* o le preghiere. Dunque, anche i dervisci che sembrerebbero esprimere dei comportamenti religiosi legati alla tradizione familiare sufi, realmente mostrano una religiosità moderna e individualizzata: sulla base dei loro bisogni individuali e delle loro possibilità, essi si recano nella *teqe*, senza assumere qualsiasi tipo di obbligo comunitario o sociale.

13. L'ultima cerchia: i non-discepoli

L'ultima cerchia di persone è costituita da coloro che non sono discepoli di Sheh Qemali. Il discriminante estetico di questo gruppo di persone è la mancanza di qualsiasi tipo di copricapo o indumento. Sono diversi i motivi per cui un fedele non possa essere “definito” discepolo dello Sheikh. Il primo è l'appartenenza a un'altra confraternita o comunità sufi; la seconda è relativo a persone che sono in attesa di essere iniziate; la terza è di chi, pur essendo discepolo, non decide di intraprendere in “toto” il percorso sufi, ma di limitarsi a partecipare saltuariamente ai rituali.

Due dervisci appartengono a un'altra confraternita. Il primo è Ditmir di cui abbiamo già parlato, il secondo è Lleshi che proviene da Peshkopi e apparteneva alla Qadiriyya. Entrambi sono pensionati e si sono trasferiti a Tirana per seguire le proprie famiglie. L'atteggiamento di Qemali nei loro confronti è alquanto freddo: Ditmir è trattato con sospetto e circospezione, mentre Lleshi è quasi del tutto ignorato, nonostante questi cerchi di essere rispettoso e

accomodante verso lo Sheikh. Ad esempio, quando Lleshi entra nella *teqe* saluta il maestro con una procedura molto parsimoniosa: fa cinque passi cadenzati dopodiché saluta il maestro baciandogli le mani. Alcune volte Sheh Qemali non gradisce questo gesto e lo interrompe. Entrambi i dervisci non svolgono dei particolari ruoli o mansioni, né passano molto tempo nella *teqe* limitandosi a partecipare al *ziker*.

Per coloro che aspettano di essere iniziati, la condizione di non-discepolo è temporanea. Solitamente dopo qualche mese, questi entrano nella cerchia dei fedelissimi dello Sheikh. Il periodo di osservazione durante il quale lo Sheikh valuta il futuro discepolo è discrezionale: quando il maestro lo riterrà opportuno l'aspirante discepolo sarà iniziato. Durante questo tempo, l'aspirante seguirà gli altri discepoli per acquisire tutte le informazioni necessarie per poter essere un bravo sufi. Inoltre, egli dovrà incontrare privatamente lo Sheikh per apprendere i segreti del Sufismo e tutti gli insegnamenti utili per intraprendere opportunamente il percorso iniziatico. Una volta pronto, l'aspirante sarà iniziato e diventerà *muhib* attraverso una cerimonia specifica.

Infine, ci sono coloro che non sono discepoli, ma neanche aspirano a esserlo. Questi fedeli sono perlopiù interessati a partecipare al *ziker* oppure a rendere visita allo Sheikh. Si tratta perlopiù di persone di provenienza ed età eterogenea. Alcuni di loro decidono di frequentare la *teqe* in occasione delle ricorrenze sufi più importanti come il *matem* oppure il *sultan newruz*. Pur frequentando la confraternita, questi non sono interessati a intraprendere il percorso iniziatico poiché non hanno l'interesse oppure la possibilità di rispettarne gli obblighi.

Questo comportamento religioso è individualizzato e *contingente*: sulla base delle proprie esigenze, bisogni e possibilità dei propri gusti, i fedeli *scelgono* come e quando frequentare la confraternita. Spesso, questi fedeli concentrano i propri comportamenti durante periodi oppure occasioni

simbolicamente rilevanti. In questo modo, essi definiscono la loro appartenenza e rispondono ai loro bisogni religiosi attraverso un'opera di bricolage frutto di una rivisitazione delle tradizionali forme di culto. In Albania, questo atteggiamento religioso è provocato dall'intreccio tra secolarizzazione, frammentazione del campo religioso e apertura al mercato globale del religioso. La presenza di diverse opzioni religiosi e secolari e il ritmo della vita moderna, spingono le persone a effettuare una *selezione* e una *scelta* alle pratiche e ai comportamenti religiosi da condurre in relazione ai propri bisogni sociali, identitari ed esistenziali.

13. Le donne: pietà e famiglia

I discepoli di cui si è parlato sono maschi, tuttavia, nelle confraternite di Sheh Qemali anche le donne partecipano alle attività del centro. La maggior parte sono figlie o mogli di discepoli, e quasi tutte partecipano al *zikir* sedute su un palchetto posteriore e rialzato della *sema'-hane*. Queste donne indossano un velo sulla testa mentre praticano il rituale, al quale partecipano con un certo coinvolgimento emotivo. La maggior parte di loro, limita la permanenza nel centro esclusivamente per il tempo necessario alla pratica del *zikir*; solo due ragazze rimangono più tempo nella *teqe* poiché aiutano gli uomini a preparare del caffè e cucinare alcune pietanze. Si tratta delle figlie del custode, Burim, che aiutano il padre e il fratello nelle operazioni di pulizia e gestione del luogo.

Per le donne che frequentano la *teqe*, gli incontri con uomini che non siano parenti o lo Sheikh, sono interdetti. Inoltre, esse non partecipano alle

riunioni e non siedono insieme agli uomini. La donna è ritenuta un elemento turbante dell'integrità etica e comportamentale di un sufi; come Lartan disse:

“Le donne non possono circolare davanti a noi uomini, ci distraggono [...] se vediamo una bella donna rischiamo di tradire Dio e la sua famiglia”¹²⁵.

Le donne solitamente desiderano parlare privatamente con lo Sheikh in separata sede. Durante questi incontri, esse chiedono protezione, dei consigli ed eventualmente del sostegno che lo Sheikh offre attraverso delle preghiere o delle benedizioni. Questi incontri rappresentano il momento durante il quale le donne *concentrano* la loro religiosità e le istanze al divino. Tale comportamento è diretto corollario dei rapporti di genere all'interno della confraternita poiché per gli uomini non si presenta la medesima esigenza avendo l'opportunità di parlare costantemente con lo Sheikh. Al contrario, le donne possono parlare con il maestro solo per pochi minuti, durante i quali sono concentrate le loro istanze religiose.

Rispetto agli uomini, le donne sono più propense a chiedere benedizione e protezione. Questo dato non riguarda solo il centro della Rifā'iyya di Tirana, ma sembra coinvolgere l'intera società albanese. In un certo senso, sembra che le benedizioni siano un affare femminile, di cui gli uomini se ne occupano marginalmente. Questo comportamento è molto simile alle richieste effettuate presso le tombe dei Santi Halveti. Nel caso della Rifā'iyya, le donne si riferiscono allo Sheikh poiché non ci sono delle *türbe* appartenenti alla confraternita. Questo comportamento potrebbe derivare dalla tentativo della donne di ritagliarsi uno spazio nel campo religioso albanese dominato dagli

¹²⁵ Intervista tenuta a Novembre 2014 presso la *teqe*Rifā'iyya di Tirana.

uomini. Dedicandosi alla cura degli aspetti redentivi, le donne cercano di partecipare alla costruzione e definizione del religioso.

14. Sidit: figlio e Sheikh *in pectore*

Sidit, il figlio dello Sheikh, è nato nel 1993 e studia economia all'Università di Tirana. Sin da piccolo, egli ha frequentato la confraternita seguendo gli insegnamenti del padre. Attualmente Sidit è *vekil*, cioè vice-Sheikh, le sue funzioni concernono ricevere le persone, fornire consigli ai discepoli e gestire le operazioni all'interno della confraternita. Sheh Qemali ha sempre prestato molta cura e attenzione all'educazione del figlio, cercando di inculcargli i suoi valori e la propensione per la musica. Durante, il *zikh* egli è il *munshidun*, cioè colui che canta degli *ilahi* con un tamburo in quanto molto intonato e dotato per la musica; il padre è molto fiero del figlio e non esita a esaltarne le doti:

“Mio figlio Sidit suona e canta benissimo, ha studiato tanto. Lui è una persona di cultura”¹²⁶.

Anche in questo caso emerge il concetto di cultura. Sidit è il futuro Sheikh della *tarīqa*; tutti sanno che sarà il loro futuro maestro e pertanto riservano nei suoi confronti un particolare rispetto. Tuttavia, il rapporto di Sidit con i discepoli è più confidenziale rispetto al padre. Per Sheh Qemali è molto importante che suo figlio sia una persona di cultura, in quanto suo erede, *khalīfa*. La cultura per Sheh Qemali è qualcosa di innato, qualcosa che fa parte della sua *baraka*; in quanto erede dei suoi stessi poteri, il figlio deve possedere le sue

¹²⁶ Dialogo tenuto nel novembre 2014 presso la *teqe* Rifā`iyya di Tirana.

medesime qualità, dunque la propensione al canto, al suono degli strumenti e alla musica.

Sheh Qemali vuole che Sedit sia il più grande Sheikh d'Albania. Egli ha assunto un insegnante privato d'arabo per il figlio che deve essere inattaccabile a qualsiasi critica¹²⁷. Per Sheh Qemali, l'educazione è la base della sua autorità: egli traccia e disegna il carisma presente e futuro del suo erede.

Sedit segue gli insegnamenti del padre, ma in alcuni momenti mostra un certo disinteresse. Le attività extra-religiose sembrano distrarre parzialmente il giovane dai suoi doveri sufi. Tuttavia, egli mantiene il suo impegno soprattutto durante gli impegni esterni del padre. Partecipare e seguire il suo maestro è un modo per farsi conoscere dal mondo sufi e dunque affermare la propria figura di futuro Sheikh. Per Sheh Qemali è importante aver un degno erede per mostrare le proprie abilità di maestro e la continuità della propria stirpe.

14. Dottrine dentro la *teqe*: la via *alide*

La principale attività condotta dalla confraternita è il *zikr* verso cui si concentrano la maggior parte delle attenzioni e dell'impegno della comunità sufi. Il *zikr* è condotto una volta a settimana, di giovedì dopo la preghiera del pomeriggio (*salat al 'asr*). Prima di iniziare il rituale, i fedeli si riuniscono: solitamente, lo Sheikh e i suoi fedelissimi solitamente arrivano presso la *teqe* un paio d'ore prima per organizzare e predisporre la *sema'-hane*; non più tardi di mezz'ora prima dell'inizio del *zikr*, arrivano gli altri fedeli. Le riunioni condotte nella *zikr-odasi*, sono molto formali e principalmente sono dibattuti due argomenti: il primo, riguarda l'agire di altre confraternite e Sheikh; il secondo, riguarda il comportamento di alcuni imam. Le discussioni che nascono da questi

¹²⁷ Una critica spesso rivolta agli Sheikh d'Albania è di non conoscere bene l'arabo.

due temi sono finalizzate alla denigrazione degli “altri” e all’esaltazione della propria confraternita.

Per Sheh Qemali, molti Sheikh sono delle persone senza “cultura” che esercitano le funzioni solo per puro interesse materiale. Invece, gli imam sono criticati in quanto fanatici (*fanatik*) o appartenenti al *jihadismo* islamico. Quest’ultima critica ricalca la tipica terminologia adottata per denigrare coloro che provengono dall’esterno, portatori di un islam esogeno e lontano da qualsiasi riferimento con l’Albania:

“Arrivano questi che indossano i pinocchietti (wahabiti) che pensano di poter corrompere la nostra gente [...] in realtà non sanno che l’Islam albanese non ha nulla a che fare con la violenza, noi vogliamo solo amore”¹²⁸.

L’Islam non autoctono e non iraniano, è ritenuto fanatico e fondamentalista, in particolare quello saudita o turco (non sufi).¹²⁹ Altre volte, le critiche sono rivolte nei confronti degli imam legati alla KMSH rei di focalizzarsi troppo sugli aspetti normativi dell’Islam (*sharī‘a*) e poco su quelli esoterici (*tarīqa*):

“Questi imam si sono dimenticati il vero significato dell’Islam, non considerano la via interna e l’amore per il Profeta e la sua Famiglia (*ahl ‘el-bayt*)”¹³⁰.

¹²⁸ Dialogo tenuto presso la *teqe* Rifā‘iyya di Tirana nel novembre 2014.

¹²⁹ Dialogo tenuto presso la *teqe* Rifā‘iyya di Tirana nel novembre 2014.

¹³⁰ Ibidem.

Quest'ultimo elemento è uno dei temi maggiormente citati da Sheh Qemali: l'importanza della via spirituale di 'Ali rispetto alle altre. Gli imam della KMSH o i radicali avrebbero perso di vista, in quanto corrotti e fanatici, la "vera" essenza *alide* dell'Islam.

“La via di 'Ali è la più bella, giusta e amorevole [...] alle origini dell'Islam hanno fatto un turno ad 'Ali; la sua via era la più giusta”¹³¹.

Da queste parole emerge una riflessione teologica e confessionale che pervade tutto il pensiero condiviso all'interno della confraternita. Pur riferendo a episodi specifici, le critiche nei confronti degli imam nascono dalla tensione/contrapposizione dialettica tra sciismo e sunnismo. Gli imam sunniti rappresentano, nell'ottica di Sheh Qemali, i discendenti dei corrotti originari dell'Islam.

Assistiamo, a un'*alidizzazione* del pensiero e delle dottrine della confraternite; per *alidizzazione* si intende l'adozione di principi dottrinali, ideologie e ricostruzioni storiche dell'Islam che propendono verso 'Ali e la sua linea di discendenza. L'adozione di questa dialettica, in parte, deriva dalla vicinanza con l'Ambasciata iraniana di Tirana. D'altro canto, l'assunzione delle posizioni dottrinali *alidi* nasce dall'isolata posizione sociale e politica di Sheh Qemali e i suoi discepoli all'interno del campo sufi albanese. L'avvicinamento all'Iran è la conseguenza di questa posizione di quasi-isolamento; d'altra parte, ciò ha favorito la contrapposizione rispetto al resto degli attori islamici (a eccezione della Bektashiyya). Questa insieme di fattori ha *confessionalizzato* il dibattito, che ha assunto dei tratti dialettici ed ideologici.

¹³¹ Dialogo tenuto presso la *teqe* Rifā'iyā di Tirana a settembre 2014.

Sheh Qemali ha assunto una posizione teologica e religiosa simile a quella sciita: la sua confraternita è dalla parte del giusto in quanto sostenitrice della causa *alide*; al contrario il resto degli attori sono corrotti o forviati dalla menzogna sunnita. In questo modo, la contrapposizione politica e sociale è tradotta in termini religiosi e telogici¹³². In alcuni casi, tale dialettica giunge anche a un certo grado di vittimismo che sfocia in momenti di auto-commiserazione: Sheh Qemali si dichiara stanco e logoro di questa continua contrapposizione.

“Sono stanco e non ce la faccio più a combattere contro tutte queste ingiustizie [...] il mio fisico dice basta, solo il mio cuore dice di andare avanti”¹³³.

L’*alidizzazione* dottrinale ha delle conseguenze dirette sulla confraternita: la prima è comunitaria, cioè relativo al rafforzamento dei rapporti interpersonali tra i componenti del centro sufi. Dichiarandosi soli contro tutti, il gruppo si unisce stringendosi attorno al proprio leader. Il senso comunitario sufi si rafforza grazie allo sviluppo di una concezione escatologica. La seconda conseguenza è di tipo politico e religioso in quanto la visione socio-politica e finanche l’interpretazione della storia sono interpretate attraverso la contrapposizione tra il bene (*alidi*) e il male (*non-alidi*), sia a livello comunitario (la confraternita) che a livello individuale. Ciascun discepolo costruisce la propria visione del mondo secondo una prospettiva *alido-centrica*. Più volte, Burim o Pletar affermarono:

¹³² Nell’Islam per escatologia si intendono le credenze, i valori e l’ideologia dogmatica e non che si interroga sulle aspettative ultime dell’uomo (il suo destino). In quanto legata al destino ultimo dell’uomo, l’escatologia può influenzare fortemente il comportamento umano. Sull’escatologia nell’Islam vedi Bausani A., *Islam*, Garzanti, Milano, 1999.

¹³³ Dialogo tenuto presso la *teqe* Rifā‘iyya di Tirana nel novembre 2014.

“Bisogna stare attenti quando si va nel mondo esterno, ci sono molti bugiardi e sufi che sono capaci di dire menzogne”¹³⁴.

Questa tensione all'esterno determina la chiusura interna della comunità, diffidente e sospettosa verso gli estranei. Me medesimo ho riscontrato diverse difficoltà a entrare nel gruppo a causa della diffidenza nutrita nei miei confronti. Il timore era che potessi essere una “spia” o un traditore dello Sheikh. Di conseguenza, nei miei confronti sono stati condotti spesso dei comportamenti ostruttivi. Altre volte mi è stato chiesto di non fare foto o filmati. In diverse occasioni sono stato messo all'allerta:

“Stai attento quando vai in altre *teqe*, alcuni sono corrotti e senza cultura”¹³⁵.

Questa quasi-chiusura esterna corrisponde a una posizione escatologica molto simile a quella sciita¹³⁶: nell'attesa della giustizia divina, Sheh Qemali e i suoi discepoli si nascono e concentrano sugli aspetti esoterici della dottrina. Meglio ritirarsi dal mondo esterno ormai governato dall'ingiustizia e della menzogna, per dedicarsi alla cura dell'anima e al perseguimento spirituale della via *alide*. Nel Sufismo, la dialettica di giusto/sbagliato, amore/odio e corruzione/giustizia è al quanto comune, ma nella Rifā'iyya di Tirana, questi assumono dei tratti marcatamente ideologici e *alidi*.

¹³⁴ Ibidem.

¹³⁵ Dialogo tenuto presso la *teqe* Rifā'iyya di Tirana a luglio 2014.

¹³⁶ Nel pensiero sciita si verificherà una realtà terrena che si prevede prima della fine della vita umana sulla Terra. Gli eventi previsti per i momenti finali dell'umanità coinvolgono principalmente l'idea del Mahdī giunga sulla Terra per aiutare l'umanità contro il "*Grande Inganno*" tratteggiato dalla tradizione sunnita. Cf. Ventura A. 1999 : p. 290-310.

Questi elementi *alidi* sono emersi nei dialoghi e nei discorsi condivisi all'interno del centro sufi, ma più nello specifico il loro peso è stato soprattutto ravvisato durante due pratiche: il *sohbet* e il *matem*. Nelle pagine successive, descriverò le due pratiche per indicare come l'ideologia *alide* sia riprodotta e condivisa da Qemali e i suoi discepoli.

15. *Sohbet*: amore per la Famiglia del Profeta

Qualora Sheh Qemali lo ritenesse opportuno, dopo il *zikh* è effettuato il *sohbet*, un discorso, una serie di precetti che lo Sheikh insegna ai propri dervisci¹³⁷. La pratica del *sohbet* della Rifā' iyya di Tirana, non prevede contraddittorio: lo Sheikh inizia a parlare e i discepoli sono tenuti ad ascoltare. Solitamente, il luogo preposto per tale pratica è la *zikh-odasi*; durante il *sohbet* Sheh Qemali rimane al centro della stanza mentre due dervisci offrono del tè o del caffè ai partecipanti.

La voce di Sheh Qemali durante il *sohbet* diviene molto grave e profonda, drammatica per alcuni versi. L'argomento principale è l'amore e la misericordia per la famiglia del Profeta. I personaggi più citati sono tre: 'Ali, Husayn e Fatima. 'Ali è il modello di ispirazione, la via "migliore" e la più "giusta". Preso atto della superiorità ontologica di 'Ali e della sua "via", il discorso verte poi su Husayn e Fatima, le vittime della violenza degli usurpatori, che solitamente sono identificati con la dinastia degli Ommayadi e del sultano Yazid¹³⁸. Husayn è il

¹³⁷ Per una definizione del *Sohbet* vedi Schimmel A. 1975 : p. 284. Invece per l'azione disciplinare sui discepoli sufi vedi Silverstein B. 2011: p. 133-154.

¹³⁸ Yazīd ibn Mu'āwiya ibn Abī Sufyān (647-683), come conosciuto come Yazid, è stato un califfo della dinastia Omayyade dal 680 al 683. E' ritenuto il principale responsabile dall'uccisione di Husayn, figlio di Ali e nipote del Profeta.

martire dell'Islam, colui che ha accettato la sofferenze e una morte sicura pur di non tradire la famiglia e l'amore per il Profeta.

Fatima, una delle donne "eccellenti" nell'Islam, è per Sheh Qemali colei che ha sacrificato la propria stirpe, il sangue del proprio sangue per espiare le colpe dei propri fratelli. Husayn e Fatima sono oggetto della misericordia e della redenzione della confraternita. "*Dashuria në ahl el-bayt*" (amore nella famiglia del Profeta) ripete sovente Sheh Qemali durante il *Sohbet*. La famiglia del Profeta è il principale destinatario delle preghiere e delle suppliche dei dervisci; essi sono la "luce" (*drita*) che guida la confraternita nell'oscurità della mensogna:

"Husayn è la luce che squarcia l'oscurità, Fatima è la luce che guarisce le ferite"¹³⁹.

L'amore per la Famiglia del Profeta è lo strumento da usare nella lotta contro le malvagità esterne e quella interna data dalle vacillazioni di fede. Per Sheh Qemali, il maligno tenta i discepoli nei momenti di debolezza:

"Fate entrare nei vostri cuori l'amore per Fatima e Husayn [...] vi proteggeranno dal maligno, dalla cattiveria altrui"¹⁴⁰.

La malvagità secondo Sheh Qemali non è impersonata da un singolo agente, ma diffusa nell'agire e negli intenti delle persone che hanno smarrito la

¹³⁹ Rituale presso la *teqe Rifa' iyya* di Tirana a settembre 2014.

¹⁴⁰ Ibidem.

giusta via di ‘Ali e la luce di Husayn. Tali persone sono perlopiù esterne alla confraternita, ma interne all’Islam e anche al Sufismo. Di conseguenza, nel *sohbet* i dervisci vengono messi in guardia contro coloro che sono stati “corrotti” dal maligno, cioè gli Sheikh, i dervisci o musulmani che mantengono una condotta immorale e brutta. Raramente Sheh Qemali fa nomi, ma il riferimento è a quelli che hanno un rapporto controverso con la confraternita.

Dalle parole di Sheh Qemali emerge il costante e continuo riferimento alla famiglia del Profeta associata a valori positivi e assunta come modello dai dervisci. Bontà, luce, generosità sono parole associate ad ‘Ali, Husayn e Fatima (i tre personaggi più citati); mentre ciò che è associato al male e alla corruzione spesso proviene dall’esterno, cioè dagli agenti maligni che cercano di corrompere l’anima dei dervisci.

Vediamo dunque come attraverso il *sohbet*, la dottrina *alide* sia incorporata dai discepoli con delle conseguenze dottrinali e politiche, ma anche con degli effetti sulle visioni del mondo dei dervisci. Dal punto di vista psichico emerge l’incorporazione degli insegnamenti dello Sheikh attraverso l’acquisizione di disposizioni morali, ideologiche e tecniche corporee. Una volta incorporate tali concezioni inquadrano e disciplinano i comportamenti e l’essere-al-mondo dei dervisci, con degli importanti effetti in termini sociali. Difatti, questo processo rende possibile la creazioni di reti sociali (di mobilitazione) e di solidarietà tra i fedeli. Nel caso che stiamo prendendo in esame, gli insegnamenti di Sheh Qemali sono stati interiorizzati dai discepoli che contribuiscono a rielaborare quotidianamente le posizioni dottrinali e ideologiche *alidi* del maestro. La dialettica giusto/sbagliato; buono/male o alidi/non-alidi è condivisa e riprodotta dai dervisci, soprattutto quelli più vicino allo Sheikh. Come Lartan mi disse prima di un *zikh*:

“Dervish, tu sei ormai uno di noi. Non puoi tradire lo Sheikh e la via di ‘Ali. Ormai hai conosciuto la via buone (*rruga ë mirë*) [...] non farti corrompere l’anima dagli altri¹⁴¹.”

16. Il *matem*: la via *alide* nella pratica?

Il *matem* è un rituale che è celebrato dalla confraternite sufi d’Albania durante i primi dieci giorni del mese di Muharrem per commemorare la morte di Husayn a Kerbela. Tutti coloro che appartengono a una confraternita sufi sono tenuti e invitati a parteciparvi. Tale rituale prevede degli atti che vanno rispettati obbligatoriamente: il digiuno d’acqua, il doglio e le preghiere per Husayn. Il *matem* prevede anche degli atti obbligatori ma rispettabili, come il digiuno alimentare, la veglia notturna, il divieto di rasarsi, di lavarsi e di avere rapporti sessuali. Tra le diverse confraternite esistono delle differenze, di minima entità, nella celebrazione dei rituali. Inoltre, la diversificazione della pratica e l’individualizzazione della fede hanno inoltre preformato diversi gradi di impegno e coinvolgimento nella celebrazione del rito che ne rende ancora più complessa la comparazione.

La Rifā’iyya di Tirana inizia a celebrare il *matem* il primo giorno del mese di muharrem con il digiuno d’acqua e il rispetto di tutte le altre prescrizioni. Ciascun componente della confraternita è tenuto a effettuare le preghiere in memoria di Husayn durante il girono. Rispetto a questi obblighi, è importante rilevare che non tutti rispettano il divieto di radersi e di non lavarsi; mentre tutti hanno cercato, nei limiti delle loro possibilità fisiche, di rispettare il digiuno d’acqua. Inoltre, per il *matem* sono accorsi anche delle persone che non

¹⁴¹ Dialogo tenuto presso la *teqe* Rifā’iyya di Tirana a ottobre 2014.

frequentavano la confraternita durante il resto dell'anno, ma che allo stesso modo si definiscono “*dervish*”¹⁴².

Durante ciascuna delle prime nove sere del *matem*, i dervisci si riuniscono nella *teqa* per pregare e celebrare il *ziker*. L'atmosfera all'interno della confraternita è molto triste per via del lutto e cordoglio in ossequio di Husayn. Prima del *ziker*, lo Sheikh e i dervisci si riuniscono nella *ziker-odesi*: tutti mantengono un atteggiamento cupo con gli occhi rivolti verso il basso. Tutta la *teqe* viene adornata con dei drappi neri e bandiere nere in segno di lutto. Anche l'abbigliamento è nero: non è permesso infatti usare dei vestiti chiari o sgargianti. Le luci della *teqe* sono attenuate gradualmente col passare dei giorni, fino alla totale oscurità dell'ultimo giorno. Il *ziker* non è molto diverso rispetto a quello celebrato negli altri periodi dell'anno. Solo un elemento è introdotto rispetto all'ordinario: i colpi sul petto. Questo atto di mortificazione del corpo è peculiare al centro Rifā'i di Tirana, poiché non condiviso da nessun altro centro sufi d'Albania.¹⁴³

Dopo il *ziker*, lo Sheh Qemali legge alcuni passi della storia di Kerbela tratti dal libro “*Dy trandafilat*” (due rose). Più che una storia si tratta di una agiografia che parla delle vicende di Kerbela, secondo quanto tramandato dalla tradizione Bektashi: questo volume è stato scritto uno Sheikh della Bektashiyya all'inizio del XX secolo. Dopo queste recitazione, Sidit canta degli *ilahi* in memoria di Husayn e Fatima. Questi sono i momenti emotivamente più intensi del *matem*: diversi dervisci o donne piangono. Lo Sheikh stesso non cela la sua emozione durante la lettura. Il pianto è di per sé un atto di misericordia e compassione per Husayn e la famiglia del profeta.

Negli *ilahi* sono contenute delle maledizioni nei confronti di Yazid, colui che è ritenuto responsabile della morte del martire. Yazid è l'usurpatore della

¹⁴² Osservazioni condotte a Ottobre 2014.

¹⁴³ A seguito di un dialogo con un membro della missione diplomatica iraniana a Tirana nel marzo 2016.

retta via alide, colui che ha decretato la “grande menzogna” dell’Islam. La lettura di Sheh Qemali non nasconde dei particolari cruenti:

“Fu tagliata la testa di Husayn mentre era ancora vivo e mentre il sorriso imperava sul suo viso!”; o anche compassione nei confronti del martire: “vennero degli amici ad avvisarlo dell’imminente arrivo dell’esercito Omayade, ma lui non si desistette. Andò incontro al suo destino!!”¹⁴⁴.

Dopo la recitazione e il canto di Sidit, Sheh Qemali spende delle parole di cordoglio in memoria del martire:

“Egli è morto pur conoscendo il suo destino, ma non l’ha fatto per egli stesso, ma per volere divino, per seguire la retta via alide distorta dagli usurpatori”¹⁴⁵

Dopo che Sheh Qemali finisce di parlare, tutti i dervisci tornano nelle proprie case, salvo i fedelissimi dello Sheikh che restano nelle *teqe*. Questo canovaccio è il medesimo per le prime sei sere. Il settimo giorno del *matem* è dedicato al *xhū-her*, un rituale praticato dalla Bektashiyya e dalla Rifa’iyya, che prevede il consumo di latte speziato. Sheh Qemali ha preparato personalmente il latte attraverso una procedura alchemica che ha santificato il composto con delle preghiere apposite. Al latte sono aggiunti del miele, delle cannella, chiodi di garofano e infine della “terra di Kerbela”.

¹⁴⁴ Rituale presso la *teqe* Rifa’iyya di Tirana a novembre 2014.

¹⁴⁵ Ibidem.

Il latte del *xhū-her* simboleggia la misericordia e bontà di Husayn che durante i giorni dell'assedio rimase senza acqua. La storia narra che egli raccolse, ma non bevve, del latte per distribuirlo ai suoi seguaci. Come Husayn, Sheh Qemali distribuisce il latte ai suoi discepoli e alle loro famiglie. Il latte del *xhū-her* è intriso di *baraka*, dunque possiede un influsso benefico e taumaturgico.

La nona è l'ultima sera del *matem* che celebra la morte vera e propria del martire. Il numero di persone è molto elevato, difatti la *teqe* è pressoché piena. In particolare, erano presenti alcune persone esterne alla confraternita, tra cui alcuni conoscitori ed esperti di Sufismo e dei rappresentanti dell'ambasciata iraniana. Uno di quest'ultimi ha letto alcuni passi del Corano prima del *zīkr* che è stato celebrato pressoché al buio. Alla fine del *zīkr* tutte le luci sono state spente e Sheh Qemali ha urlato:

“rendiamo onore e memoria alla tua morte , Imam Husayn”¹⁴⁶.

Dopo la fine del *zīkr* Sheh Qemali ha letto un testo per esaltare le qualità pie di Husayn e della Famiglia del Profeta. Il discorso chiosò con un invito alla pace “per evitare di cadere nel male allo stesso modo di Yazid”. Questo invito alla fratellanza corrispose a una cena che fu offerta a tutti coloro erano presenti nella *teqa*. La cena fu frugale, a base di legumi, verdure e pane. Alla fine fu consumata della *halva*, un dolce tipico turco offerto durante le cerimonie funebri. Dopo questa cena, tutti sono andati via, tranne lo Sheikh che con alcuni suoi fedelissimi rimase nella *teqe* per effettuare la veglia notturna e preparare la ‘*Āshūrā*’.

¹⁴⁶ Ibidem.

La ‘*Āshūrā*’ è un piatto di origine turca che nella tradizione sufi d’Albania è consumato il decimo giorno del *matem*¹⁴⁷. Questo piatto è preparato durante la nona notte del rituale dallo Sheikh con i suoi dervisci: è importante che durante la preparazione del piatto vengano recitate delle preghiere per santificarlo. Lo Sheikh è colui che mescola il composto, sostenuto eventualmente dai suoi sottoposti:

“Più dura il tempo di preparazione della ‘*Āshūrā*’, maggiormente il composto è intriso di santità [...] difatti mio nonno stette 8 ore a preparare la ‘*Āshūrā*’ una sera di tanti anni fa.”¹⁴⁸

Gli ingredienti del piatto variano a seconda della confraternita, ma solitamente vengono aggiunti grano, zucchero, miele, cannella, chiodi di garofano e latte. Il piatto della ‘*Āshūrā*’ è servito a coloro che visitano la *teqe*: si tratta perlopiù di amici, conoscenti, persone vicine allo Sheikh e ai suoi discepoli. Il consumo della ‘*Āshūrā*’ equivale alla sua solenne celebrazione e simboleggia un momento di condivisione e pace. La morte di Husayn non corrisponde a vendetta, ma apertura e richiamo al dialogo. L’atmosfera è alquanto distesa, lo Sheikh scherza insieme ai suoi discepoli e ai visitatori. Il lutto era finito, con la ‘*Āshūrā*’ inizia il periodo della riflessione e della condivisione.

Per la Sheh Qemali e i suoi discepoli, il *matem* è il periodo più importante dell’anno. Il rito supera in ordine di importanza qualsiasi altra ricorrenza islamica. Essere derviscio significa obbligatoriamente praticare il *matem*. Le altre ricorrenze islamiche sono importanti, ma facoltative. Il digiuno del mese (*şawn*)

¹⁴⁷ A seguito delle ricognizioni effettuate durante i giorni del *matem* tutte le *turuq* consumano la ‘*Āshūrā*’ il decimo giorno di Muharrem.

¹⁴⁸ Intervista tenuta a Tirana a ottobre 2014.

di *ramaḍān* non rappresenta un obbligo comunitario, ma è lasciato alla volontà individuale dei singoli dervisci. Tuttavia, l'importanza attribuita al *matem* è una costante di tutte le *turuq* albanesi, senza eccezioni. Questa salienza sembrerebbe derivare dalla contrapposizione rispetto all'islam di moschea: in un certo senso per differenziarsi dal punto di vista teologico e religioso dalla comunità sunnita, le *turuq* hanno marcato il *matem* in quanto elemento caratterizzante:

“Il *matem* è il rito più importante per noi dervisci [...] il *ramaḍān* è pure importante, ma nulla di paragonabile al *matem*”.¹⁴⁹

D'altro canto, il legame con l'Iran e l'*alidizzazione* delle dottrine hanno portato a marcare alcune elementi del *matem*, ad esempio, i colpi sul petto e i drappi neri che hanno adornato tutta la *teqe*. Questa variazione probabilmente nasce dalla volontà di suscitare l'interesse della controparte iraniana, che dal punto di vista confessionale dedica una particolare attenzione alla tragedia di Kerbela. Difatti, il martirio di Husyan è il pivot della concezione storica e della visione escatologica del mondo degli sciiti duodecimani. In questo modo, sia la Rifa'iyya di Tirana, sia i rappresentanti iraniani trovano un punto di condivisione nella celebrazione del *matem*.

Qemali e i suoi discepoli trovano nel rituale la condensazione della dottrina e delle ricostruzioni storiografiche *alidi*. Difatti, il *matem* rappresenta un momento solenne per rielaborare e rinnovare il culto di 'Ali e della sua Famiglia, attraverso delle pratiche ad alto contenuto rievocativo. I racconti, le gesta e i canti sono strumenti per evocare una certa ricostruzione storiografica e tutto il relativo bagaglio teologico ed ideologico.

¹⁴⁹ Ibidem.

17. *Zikr*: estetica e disciplina

Durante le riunioni pre-*zikr*, un cenno dello Sheikh dà il permesso ai dervisci di entrare nella *zikr-odesi*. In alcuni casi, prima del rituale, viene effettuata la preghiera guidata dal vecchio imam. In altri casi, la preghiera è effettuata dopo il *zikr*: tutto è a discrezionalità dello Sheikh. Riporto una nota etnografica del rituale celebrato a luglio 2014:

“Sheh Qemali è l’ultimo a entrare nella *teqe*. Tutti i discepoli e discepole aspettano in piedi. Le donne sono in posizione dietro a tutti su un palchetto, indossano tutto il velo e hanno la testa china verso avanti. Gli uomini sono posti verso il basso fino a formare un cerchio. Lo Sheikh è in posizione al vertice alto, il figlio alla sua destra, il vekil alla sinistra. Ai lati gli altri dervisci anziani. Di fronte allo Sheikh a chiudere il cerchio i suoi discepoli più stretti, con ai lati i due portabandiera. Coloro che non sono discepoli sono leggermente fuori dal cerchio. Tutti quanti mantengono vivo il contatto visivo con lo Sheikh, nessuno distoglie lo sguardo. Tutti sono seduti genuflessi sulle ginocchia. La forma del cerchio e le posizioni sono geometricamente perfette. Lo Sheikh è colui che guida il *zikr* con la propria voce e i gesti. Si inizia con una formula di apertura che prevede due *al-Fatiha*. Tutti i discepoli seguono attentamente e sembrano conoscere bene i passi, soprattutto coloro che stanno di fronte allo Sheikh. La seconda parte prevede la recitazione di alcune sura del Corano: in ordine la Purity (3 volte), l’Uomo (3 volte), la Vacca (3 volte) e infine la *Fatiha* (3 volte). Dopo questa parte si inizia con il *wird*, la ripetizione di alcune formule contenenti il nome di Dio, tra le quali *Hu*; *Hay, Hay Hay, Allah*; e *La Ilaha illa Allah*. Tutte queste operazioni sono scandite dallo Sheikh il quale contegge la ripetizione del nome di Dio con il *taşbîh* in mano. Tuttavia i momenti più intensi del *zikr* iniziano con la ripetizione del nome *Hu*. Lo Sheikh scandisce l’inizio di

questa ripetizione sbattendo le mani. I partecipanti ai rituali iniziano a ondeggiare e la loro voce diviene più intensa. In particolare si usa molto la gola per effettuare il suono “Huuuu!”. Durante questa fase, il figlio dello Sheikh, Sedit, imbraccia un tamburo e inizia a suonare e cantare. L’atmosfera inizia a essere molto intensa. Lo Sheikh si avvicina ai suoi discepoli più fedeli saltellando. Formano un cerchio abbracciandosi. Gli altri rimangono fuori da questo cerchio. Tutti sembrano molto coinvolti. Una volta finita questa ripetizione, lo Sheikh si allontana. Una volta finito il *ziker* vero e proprio solitamente vengono cantati degli *Ilahi*, quelli di Sheh Ahmed Shkodra”¹⁵⁰.

Una costante delle celebrazioni del *ziker* è la gestione di Sheh Qemali su ogni singola operazione. Solitamente, nelle altre confraternite lo Sheikh non svolge un ruolo così attivo. Il motivo di tale comportamento è imputabile alla volontà di Sheh Qemali di mostrare le sue abilità canore e musicali. Il secondo aspetto saliente del *ziker* è l’attenzione per gli aspetti coreografici e musicali. Lo Sheikh si muove in modo molto armonioso e coordinato con i discepoli. Per raggiungere tale coordinazione, essi effettuano delle prove durante alcuni giorni della settimana. Lo Sheikh canta o lascia cantare il proprio figlio. Il *ziker* per Sheh Qemali è uno strumento di legittimazione della propria autorità carismatica. Attraverso il rituale, egli mostra la sua bravura e le sue abilità sonore che costituiscono la sua *baraka*, dunque la sua autorità di Sheikh:

“Il nostro *ziker* è il più bello fra le tutte, perché abbiamo cultura e lavoriamo tanto!!!”¹⁵¹.

¹⁵⁰ Rituale osservato presso la *teqe*Rifā‘iyya di Tirana nel luglio 2014.

¹⁵¹ Ibidem.

Questa affermazione mostra la sua attenzione per il raffronto con le altre confraternite. Essendo in sostanza l'unico rituale sufi con visibilità pubblica, il *zikr* diviene un discriminante per determinare il carisma di uno Sheikh e la grandezza di una confraternita: più persone sono presenti, maggiore sarà il carisma di un capo sufi. Ciò determina le qualità e le abilità carismatiche dello Sheikh.

Inoltre, la pratica del *zikr* definisce in sé l'appartenenza sufi. Di conseguenza, la pratica del rituale è imprescindibile per chi si definisce "dervish". Attraverso l'individualizzazione e la diversificazione dei comportamenti religiosi, la pratica religiosa è divenuta sempre più *contingente* cioè condotta secondo i desiderata, i bisogni e le possibilità dei credenti. Di conseguenza, a causa dei diversi impegni o per scelta individuale, alcuni fedeli concentrano i propri comportamenti religiosi in singoli momenti della settimana, che divengono dunque performativi dell'identità e della spiritualità del fedele. Il *zikr* diviene il rituale più caratterizzante del percorso mistico sufi sia da un punto di vista sociale e sia più propriamente spirituale. Il respiro controllato del *zikr* attrae i dervisci: allineando i respiri al ritmo di "hu, hu, hu", essi si abbandonano nel divino e si lasciano guidare dal proprio Sheikh:

"Non posso, non riesco a descrivere le sensazioni che provo durante il *zikr* [...] posso dire solo che sto benissimo e sono felice"

Chiosò Blerim durante una riunione prima del rituale¹⁵². Il divino pervade il cuore dei dervisci che si abbandonano a esso. Il rituale rinsalda il rapporto comunitario e la relazione con lo Sheikh:

¹⁵² Dialogo tenuto presso la *teqe* Rifā' iyya di Tirana a settembre 2014.

“Respirando insieme noi diveniamo un corpo unico, una sola cosa”¹⁵³.

L’abbandono nella pratica meditativa del respiro legittima l’autorità di Sheh Qemali che guida i discepoli verso il divino. Il *zīkr* è un mezzo per costruire la propria fede: i dervisci non sono soggetti passivi, in quanto agiscono attivamente durante la performance del rituale. La partecipazione al *zīkr* è basata su una scelta determinata dalle proprie esperienze e dal proprio sentire quotidiano. In questo modo, l’azione rituale determina gli orizzonti e il sentire dei dervisci.

18. Conclusioni

Il caso della Rifā’iyya di Tirana, rispetto agli altri tre, presenta delle caratteristiche peculiari per comprendere le dinamiche del mondo sufi d’Albania. In primo luogo, le strategie delegittimanti di Qemali sono una tendenza comune al Sufismo albanese: denigrando l’altro, si legittima la propria autorità. La cumulazione di queste strategie hanno favorito la creazione di un clima conflittuale, che ha reso impossibile qualsiasi tentativo di confederazione e istituzionalizzazione del Sufismo. Tuttavia, Sheh Qemali è stato particolarmente attivo nel produrre discorsi delegittimanti per via del suo carattere. Le sue scelte sono state determinanti i suoi discepoli: basti pensare al sodalizio instaurato con l’ambasciata iraniana e l’assimilazione di alcuni elementi dottrinali *alidi*.

Ciò dimostra come la componente soggettiva del carisma sia determinate nell’orientamento dei rapporti di potere e dei valori condivisi dalla comunità di

¹⁵³ Dialogo tenuto presso la *teqe* Rifā’iyya di Tirana nel dicembre 2014.

discepoli/seguaci. Nel caso di Sheh Qemali, la posizione di isolamento e di conflittualità rispetto ad altri attori religiosi, si è tradotta in una visione ideologica manichea ed escatologica del mondo esterno. Bene/male, cattivo/buono rappresentano degli schemi binari che i dervisci applicano nella loro vita. Interiorizzando gli insegnamenti dello Sheikh, essi sviluppano dei dispositivi e delle discipline morali che plasmano il loro essere-nel-mondo.

Infine, all'interno comunità sufi sono presenti diverse cerchie di discepoli che manifestano diversi gradi di adesione alle pratiche e di condivisione delle dottrine. Questo fenomeno è causato dall'individualizzazione della fede e la protestantizzazione del religioso. Ciò nonostante, la Rifā'yya di Tirana è chiusa verso l'esterno, ma contemporaneamente attenta agli aspetti pii e taumaturgici del culto di 'Ali e della Famiglia del Profeta. Questa tendenza rappresenta una sorta di "fuga dal mondo reale", cioè il rifugio da parte della confraternita verso il foro interno della pietà, laddove il mondo esterno corrotto e malvagio non agisce.

IV CAPITOLO

LA COSTRUZIONE DEL CARISMA TRA IL LOCALE E IL SOVRALocale: LA RIFĀ‘IYYA A TROPOJA

1. Introduzione

Dopo la fine del periodo comunista, la ripresa del culto religioso fu geograficamente eterogenea. Nelle zone urbane, la ricostruzione è stata perlopiù condotta dalle autorità religiose centrali e dall'intervento di alcuni attori religiosi esteri. Nelle zone rurali, la ripresa del culto religioso ha risposto a diverse dinamiche. In queste aree, gli albanesi hanno mantenuto una religiosità legata a alla venerazione delle tombe e dei mausolei dei “*nejri i mirë*” (persone sante)¹.

Nel primo periodo post-comunista, diversi fedeli si recavano visita presso la tomba di un Santo per cercare sostegno spirituale e benedizione². In molti casi, questi mausolei non erano legati a qualche particolare confraternita: la gestione più o meno informale del luogo era effettuata da gente del luogo oppure da discendenti del Santo. Durante il comunismo, alcuni di questi luoghi furono distrutti, mentre altri furono semplicemente chiusi. Subito dopo la caduta del

¹ Il concetto di “*nejri i mirë*” verrà spiegato nel corso del capitolo.

² Clayer N. 2006: p. 33-42.

regime, alcuni fedeli si mobilitarono per riaprire o ricostruire queste tombe in modo tale da poter riprendere il culto dei *nejri i mirë*.³

In queste zone, la domanda di santità degli albanesi non si concentrò solo nei luoghi sacri, ma anche verso delle persone viventi, capaci di benedire e aiutare le popolazioni locali nei momenti di difficoltà o bisogno. In Albania, queste sono chiamate i *nejri i mirë*, letteralmente “persone buone”, possessori di poteri magici capaci di guarire o aiutare la “fortuna dei fedeli”.⁴ Alcuni albanesi cercano i *njeri i mirë* per benedire un loro lungo viaggio oppure per guarire da una malattia.⁵ Nelle forme di credenza popolare, una parola, un gesto, un dono o un amuleto (*nuska*) del *nejri i mirë* ha degli effetti benefici e miracolosi sull’individuo.⁶ In particolare, il corpo del Santo possiede poteri magici che santifica qualsiasi cosa entri in suo contatto. La casa, il luogo, l’ambiente in cui vive la Persona Santa sono impregnati della medesima sacralità. Si tratta della del potere miracoloso del Santo che nell’islam è definito *baraka*. Queste persone sante vengono identificate in coloro che discendono da altre persone sante: è dunque condivisa l’idea che la magia e il potere sacro passino attraverso il sangue. Un *nejri i mirë* può essere figlio solo da un altro *nejri i mirë*.⁷ Questo dato culturale determina la discendenza familiare come criterio di legittimazione dell’autorità e dei poteri di un Santo.

³ Clayer N. 2003: p. 277-314.

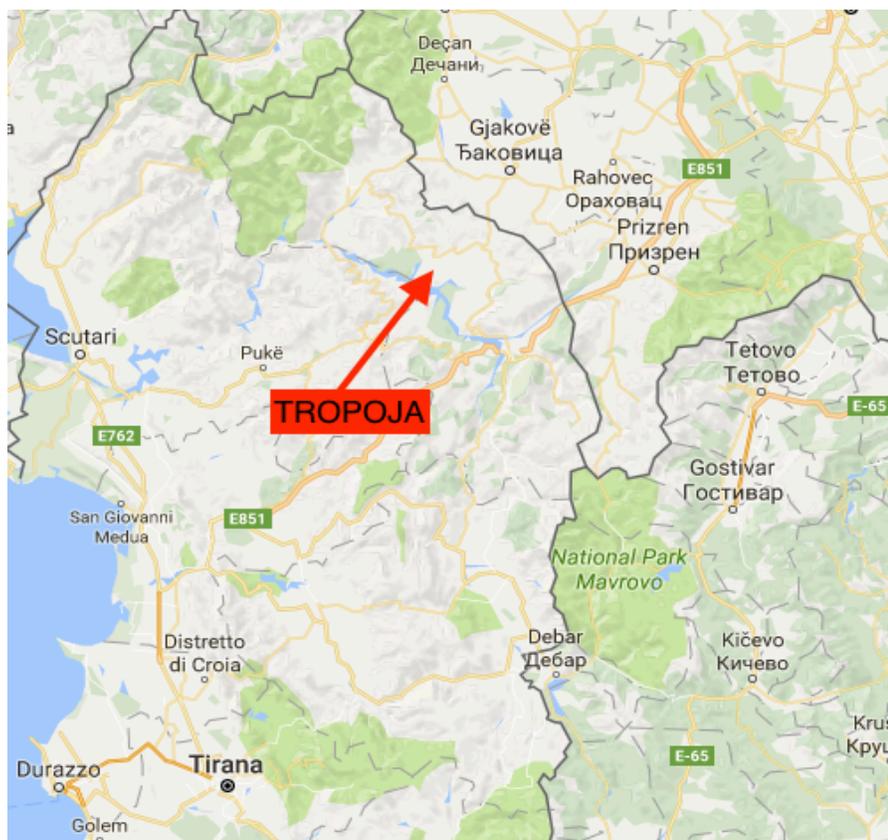
⁴ Da una serie di interviste tenute nella zona di Dibra ad agosto 2015.

⁵ Intervista tenuta a Shkodra nel settembre 2015.

⁶ Intervista tenuta a Tropoja ad agosto 2015.

⁷ Da una serie di interviste tenute nella zona di Dibra ad agosto 2015.

La domanda popolare legata a queste forme di santità tradizionale coinvolse soprattutto le zone periferiche del Paese, probabilmente per il minore effetto della secolarizzazione rispetto ai centri urbani⁸. In alcuni casi, questo fenomeno provocò l'emersione di persone Sante tra la popolazione. Le autorità sufi centrali cercarono di sfruttare questa domanda (vedi Bektashismo) a loro favore, mentre in altri casi esse ne risultarono impreparate (vedi Sheh Muamer)⁹. Il caso che abbiamo preso in esame in questo capitolo, cioè quello della Rifā'iyya di Tropoja, analizza le condizioni sociali, religiose e culturali che hanno reso possibile la rinascita di un centro sufi attraverso la domanda popolare di Santità rivolte un Santo, Sheh Adem Nuri Gjakova¹⁰.



Mapa 1 (Fonte: Google Maps)

⁸ Sull'effetto della secolarizzazione sul territorio albanese vedi V capitolo.

⁹ Sulla *defiance* del tentativo di Sheh Muamer vedi la prima parte del II capitolo del presente lavoro.

¹⁰ Per una foto di Sheh Adem Nuri Gjakova vedi "Immagine 8" dell'Appendice.

La regione di Tropoja è situata nel Nord del Paese ai confini con il Kosovo, per la precisione con la città di Gjakova. La principale città della regione è Bajram Curri che deve il nome a un celebre patriota del risorgimento albanese¹¹. I collegamenti con il resto dell'Albania sono scarsi e difficoltosi: la catena dei monti Valbona e il lago di Fierzë dividono la regione dal resto del Paese. Nel corso della storia non è mai stata creata una strada che riuscisse a collegare rapidamente Tropoja al resto dell'Albania. La mancanza di rapide vie di comunicazione e le barriere naturali fanno di Tropoja un regione relativamente “estranea” all'Albania.

Queste divisioni fisiche e naturali trovano una corrispondenza anche su un piano economico e sociale. Tropoja è una delle zone più povere del Paese e i rapporti economici con il centro e le altre regioni riguardano perlopiù il commercio di formaggio e bestiame. Dal punto di vista sociale, il flusso migratorio interno verso la Capitale, ha mitigato alcune differenze, ma parallelamente ha favorito la creazione di alcuni *cliché* sui tropojani. In particolare, è diffusa l'opinione che coloro che provengono da questa regione siano incivili e ignoranti. Questa idea, ampiamente diffusa tra i giovani e gli intellettuali albanesi, è suffragata da una serie di racconti e aneddoti secondo i quali i “tropojani” sono rozzi e delinquenti¹². In parte, questo immaginario negativo montò quando Sali Berisha¹³, originario di Bajram Curri, produsse del politiche marcatamente a favore della propria regione d'appartenenza, durante il suo mandato di Presidente della Repubblica. Si diffuse l'idea – in alcuni casi fomentata dall'opposizione politica – che egli avesse “sistemato” tra le file del

¹¹Bajram Curri (m. 1925) è stato un politico, attivista ed eroe nazionale albanese originario di Tropoja che lottò per l'indipendenza del Paese.

¹²A seguito di interviste e perlustrazioni condotte a Tirana tra luglio e dicembre 2014.

¹³Sali Berisha (n. 1944) è un politico albanese di origini tropojane che è stato Presidente della Repubblica (1992-1997) e Primo Ministro (2005-2012) d'Albania. E' leader e uno dei fondatori del Partito Democratico.

governo e della pubblica amministrazione molti delinquenti dalla sua zona natale, ritenuti responsabili di atti di corruzione¹⁴. Dinamiche politico-elettorali e cliché esacerbarono la divisioni territoriali col resto del Paese: Tropoja è percepita una regione “estranea e altra” all’Albania. I tropojani sono definiti “altri albanesi” cioè strani, rozzi e incivili, in altre parole senza cultura.

Separata del resto dell’Albania, Tropoja ha delle relazioni privilegiate con il Kosovo, in particolare la regione di Gjakova, che rappresenta il riferimento sociale ed economico. Non a caso, il tragitto in macchina da Bajram Curri e la città di Gjakova è di una mezz'ora, mentre per arrivare a Tirana vi è bisogno di almeno 5 ore. Il legame tra le due regioni non è recente poiché Tropoja è storicamente definita la montagna di Gjakova (“mali i Gjakovas”). Tale legame è stato interrotto durante il regime di Hoxha, quando fu soppresso il passaggio alla frontiera di persone e di merci. Così, nel periodo comunista la città di Bajram Curri divenne il centro amministrativo ed economico della regione sostituendo di fatto Gjakova.

Con la fine del comunismo, i tropojani ripresero le relazioni con Gjakova. Ciò nonostante, le diverse gestioni amministrative e fiscali tra le regioni marcarono delle differenze sociali ed economiche. Tropoja è una regione molto povera che vive di allevamento e agricoltura. Le infrastrutture sono scarse e la maggior parte della popolazione, soprattutto giovane, è disoccupata. Gjakova invece, pur avendo dei problemi dovute alla guerra che del Kosovo tra il 1996 e il 1998, è molto ben collegata col resto del Paese, presenta buone infrastrutture e il reddito medio è superiore rispetto alla regione di Tropoja.

Dal punto di vista religioso, Tropoja è una regione alquanto eterogenea: sono presenti musulmani, cattolici e alcune *turuq*. Solitamente gli abitanti di un villaggio tendono a convergere verso a una sola fede, ma non affatto rari casi di

¹⁴Lakshman-Lepain R. 2001 : p. 133-176.

centri abitati sia da cattolici, che da musulmani¹⁵. Le *turuq* sono tre: la Rifā'iyya a Bajram Curri, la Halvetiyya e infine la Sa'addiyya¹⁶. La religiosità dei tropojani ha subito una forte flessione a causa dell'interdizione dei culti, anche se tuttavia il loro comportamento è più attivo rispetto ad altre zone dell'Albania¹⁷.

Probabilmente, la maggiore propensione religiosa dei tropojani è dovuta alla lontananza dal controllo del centro politico. In un certo senso, le divisioni orografiche hanno sfavorito il capillare *monitoring* e *screening* del regime condotto in altre zone del Paese, come Shkodra e Tirana. In secondo luogo, le scarse vie di comunicazione e infrastrutture ha sfavorito la diffusione di ideologie positiviste e di tecniche razionali che avrebbero secolarizzato la popolazione. Infine, la vicinanza a una regione che non ha subito una secolarizzazione sistematica, come Gjakova, ha facilitato la rinascita religiosa dopo la fine del regime.

Nella regione di Tropoja, la ricostruzione dei culti fu sostenuta in gran parte dall'intervento di attori esteri. Nel caso del cattolicesimo, la Santa Sede ha organizzato una serie di missionari che si insediarono nella zona¹⁸. La ricostruzione delle moschee è stata perlopiù sostenuta da alcuni attori islamici mediorientali, non necessariamente wahabiti¹⁹. La ripresa del culto sufi invece è stato totalmente veicolato dall'intervento di alcuni Sheikh del Kosovo.

Nelle pagine seguenti, verrà analizzato il caso della Rifā'iyya di Tropoja e del suo Sheikh, Hajdari. Nella prima parte, mi soffermerò sulla dimensione locale del carisma di Sheh Hajdari basata sul riconoscimento del suo status di

¹⁵A seguito di perlustrazioni nella zona e interviste con alcuni abitanti.

¹⁶Ibidem.

¹⁷Ibidem.

¹⁸Intervista con un sacerdote a Valbona tenuta a luglio 2015.

¹⁹Intervista con imam di Bajram Curri a settembre 2014.

nejri i mirë per via del suo legame sanguigno con Sheh Adem Nuri Gjakova. Successivamente, saranno analizzati le dinamiche di riproduzione dell'autorità all'interno della confraternita: in particolare come i discepoli questi contribuiscano a costruire l'autorità del proprio Sheikh.

La dimensione transnazionale dell'autorità sufi sarà l'aspetto trattato nella parte centrale del capitolo, laddove la condizione psico-fisica del fratello Sheh Masari, diede l'opportunità ad Hajdari di fregiarsi del titolo di capo della Asitane Rifā'i del Kosovo. Pretese in parte accolte dalla popolazione, ma accettate con riserva da alcuni Sheikh del Kosovo e sconosciute da altri. Un transnazionale che deriva anche dai continui spostamenti di Hajdari in Europa e in America. Infine, l'ultima parte si focalizza sull'analisi della dimensione nazionale, cioè di come Hajdari legittimi la propria autorità cercando di mediare e negoziare con le autorità politiche e religiose centrali e religiose. Questi fattori determinano un carisma multi-spaziale costruito attraverso strategie di legittimazione che si sostanziano in diversi spazi sociali e fisici.

2. La base per la ricostruzione: la *türbe* di Sheh Hadem Nuri Gjakova

La *teqe* di Tropoja è stata fondata nel 1916²⁰ da Sheh AdemNuri Gjackova (1896-1938), figlio del celebre Sheh Haji Musa (1855-1917)²¹. Secondo la sua agiografia²², Sheh Hadem dopo l'iniziazione del padre, ha studiato a Istanbul dal

²⁰Popovic A. 1993: p. 52-53.

²¹Sulla vita di Sheh Musa vedi Popovic A. 1993: p. 79-82.

²²La sue agiografia è contenuta in Xhemil H., *Sheh -Islam Adem Nuri Gjakova Refai*, Mesazh, Gjakova 1995.

1911 al 1916 ove ha conosciuto uno Sheikh Rifā'ī di nome Muhammad Jamaluddin-Rifā'ī, che gli avrebbe mostrato la “luce” divina. Dopo l’esperienza turca, egli è tornato per diffondere la *tarīqa* Rifā'ī in l’Albania. Sheh Adem avrebbe iniziato diversi discepoli a Vlorë, Petrelë, Elabasan e Berat, fino a stabilirsi nel 1916 a Tropoja dove ha fondato una *teqe*. Dopo la morte del padre nel 1917, Sheh Hadem divenne lo Sheikh Rifā'ī di Gjakova²³, salvo poi lasciare il posto al fratello Sheh Denjoll per tornare a Tropoja dove morì nel 1938²⁴.

La *teqe* fondata da Sheh Adem è situata sul lato destro del fiume Valbona, vicino alla città di Bajram Curri, per la precisione sulla strada che collega la stessa a Fierzë. Per arrivare alla struttura bisogna attraversare il fiume su un ponte di ferro, per poi perseguire lungo una stradina sterrata che termina giusto alla *teqe*. Gli edifici che costituiscono la *teqe* sono due, entrambi posti al centro di un giardino recintato con una ringhiera a muretto. Il primo edificio è l’abitazione dello Sheikh e del custode; il secondo è costituito dalla *teqe* e la *türbe* di Sheh Adem. All’entrata della *teqe* c’è un porticato in legno, mentre l’abitazione del custode è attaccata a una stalla con un porticato²⁵.

Prima del 1967, la *teqe* era frequentata dagli abitanti di Tropoja. Non c’era nessun Sheikh, ma solo un *vekil* che svolgeva funzioni di custodia, rappresentanza e vicariato. Il centro era dipendente a tutti gli effetti da Gjakova,²⁶ nelle occasioni più importanti, come il *matem* o il *newruz*, i dervisci di Tropoja si spostavano in Kosovo. Durante l’anno, la *teqe* era perlopiù frequentata dai visitatori della tomba di Sheh Adem. Lo Sheikh era quasi sempre in Kosovo,

²³Popovic A. 1993: p. 79-82.

²⁴Ibidem.

²⁵Descrizione effettuata a seguito di diverse visite effettuate tra il 2014 e il 2016.

²⁶Informazioni ricavate da un informatore di Gjakova.

raramente si spostava in Albania, se non nei mesi estivi²⁷. Con l'interdizione dei culti religiosi nel 1967, la *teqe*, la *türbe* e l'abitazione furono chiuse. Secondo alcune testimonianze, durante gli anni del comunismo, alcuni fedeli si recavano presso la *türbe* di Sheh Hadem per accendere dei ceri ed effettuare delle preghiere. Secondo un derviscio originario di *Fierzë*:

“mia madre quando andava a raccogliere l'acqua al fiume si recava presso la tomba di Sheh Adem per pregare [...] i militari non se ne accorgevano o se ci vedevano non capivano.”²⁸

Questi comportamenti riguardavano soprattutto le donne che probabilmente erano più libere e meno controllate rispetto agli uomini. Un'anziana di Bajram Curri disse:

“gli uomini lavoravano nelle miniere, noi donne dovevamo badare a case e figli”²⁹

Le donne erano le “responsabili” dell'*oikos* in quanto provvedevano a risolvere problemi di salute e di sfortuna della famiglia³⁰. Il termine “sfortuna” (*fatkeqësi*) è ampiamente usato dai tropojani: quando in una famiglia si presenta

²⁷Ibidem.

²⁸Intervista presso il porto di Fierzë a luglio 2015.

²⁹ Intervista di luglio 2014 a Bajram Curri.

³⁰A seguito di perlustrazioni nella zona e interviste con alcuni abitanti tra luglio, agosto e settembre 2015.

un problema si parla di *fatkeqësi*.³¹ Per scacciare la sfortuna c'è bisogno dell'intercessione di un "njeriu i mire" o di un oggetto intriso del suo potere³². Il corpo di un Santo funge da catalizzatore che emana potere benefico e salvifico da vivo e da morto: le persone si recano presso la tombe per intercedere con il Santo. Acqua o altri oggetti sono lasciati in modo da assorbire l'influsso benefico del luogo. Le donne sono coloro che si occupano di "scacciare" la sfortuna; mentre gli uomini reperiscono le risorse per portare avanti la famiglia. Gli uomini possono accompagnare le donne, ma mai occuparsi direttamente dell'intercessione con un *nejri i mirë*. La stessa anziana di Bajram Curri disse:

"A volte andavano da Sheh Hadem, ma mai appositamente, quasi sempre ci capitavamo dopo qualche commissione, come andare a prendere l'acqua o altro [...]pregavamo, chiedevamo aiuto e protezione al *njeri i mirë*. Protezione per i mariti affinché non venissero mandati al confino, protezione per i bambini piccoli che rischiavano di ammalarsi. Aiuto per un parente malato o arrestato. C'era sempre qualche motivo per pregare"³³.

Dopo la caduta del regime comunista, la *teqe* e la *türbe* furono riaperte³⁴. I danni dal disuso furono minimi, giacché non fu richiesto un particolare intervento di restauro. Immediatamente, lo Sheikh Rifā'i di Gjakova, Luftja, rivendicò la proprietà della *teqe* e della *türbe*. Molti tropojani si recavano presso la tomba di Sheh Adem.³⁵

³¹Ibidem.

³²Ibidem.

³³Ibidem.

³⁴ Secondo le informazioni fornite dal custode della *teqe* a luglio 2014.

³⁵ Ibidem.

“Tanti si recavano presso la *türbe* di Sheh Hadem. La gente ora andava appositamente: molti scendevano dalla montagna e dai loro rifugi”.³⁶

Secondo l'attuale custode della *teqe*, questo flusso di persone variava dalle 20 alle 25 al giorno³⁷. Il numero relativamente elevato di visitatori probabilmente era dovuto alla situazione di incertezza politica e sociale del primo periodo post-socialista. Gli abitanti avevano ormai imparato a convivere con il regime: il suo crollo pose diversi interrogativi; la Capitale era lontana, dunque erano poche le informazioni a disposizione dei tropojani che iniziarono a nutrire delle incertezze verso tale situazione. Incertezze che però non erano percepite solamente in chiave negativa: se da una parte tale situazione presentava delle insicurezze, dall'altra essa proponeva delle opportunità importanti. Così, le suppliche delle visitatrici assunsero delle diverse connotazioni rispetto al periodo comunista:

“Andavamo a pregare da Sheh Hadem sperando che i nostri figli avessero un futuro migliore, magari a Tirana oppure anche fuori.”³⁸

Sembravano cambiare la concezione del tempo e dello spazio. Del tempo, in quanto il futuro diviene imprevedibile e insolito che può riservare opportunità o anche disgrazia. Cambia anche la concezione dello spazio, che ora non è più limitato alla regione di Tropoja e i movimenti non sono più gestiti dallo stato. La diffusione di nuovi mezzi di comunicazione, gli autoveicoli, dava l'opportunità

³⁶Intervista tenuta a Bajram Curri ad agosto 2015 con una donna.

³⁷Stima proposta dall'attuale custode della *teqe*.

³⁸Intervista a Bajram Curri a una fornaia ad agosto 2015.

di spostarsi in tutto il Paese³⁹. Negli anni del regime, i movimenti delle persone erano limitati, mentre quelli di media e lunga distanza erano controllati e gestiti dall'apparato statale. Gli spostamenti fisici e le migrazioni non rientravano nell'agire quotidiano o nelle aspettative future degli individui. Le uniche forme di viaggio erano immaginarie, condotte attraverso la penna o la radio. Il “viaggio fisico” durante il comunismo era qualcosa di estraneo.

Dopo la caduta del regime, il viaggio fisico divenne possibile: da Tropoja si poteva andare a Tirana o addirittura all'estero. Lo spostamento era dunque una possibilità fisica e materiale che ampliava gli orizzonti e le aspirazioni dei tropojani. Si sapeva poco del mondo oltre Tropoja, che veniva guardato con circospezione, ma soprattutto speranza. Secondo l'anziana donna di Bajram Curri:

“Pregavamo affinché i nostri figli potessero trovare fortuna a Tirana.”⁴⁰

I tropojani hanno cercato di gestire questa incertezza scacciando la “sfortuna” e auspicando la “fortuna” attraverso le suppliche effettuate alle persone sante. Il termine “fortuna” è usato nella doppia prospettiva temporale e spaziale: fortuna in uno spazio “oltre” quello conosciuto; fortuna in un tempo, il futuro, che è di per sé sconosciuto, ma può riservare risvolti positivi. Le visite presso le *türbe* erano dunque una forma di gestione delle incertezze date dal contesto sociale, economico e politico.

Per gestire questo flusso di persone, Sheh Luftja ristrutturò la casa di fianco la *teqe* dove andò a vivere una famiglia di dervisci di Tropoja. Tale

³⁹Kolocznska M. 2013: p. 53-71.

⁴⁰Ibidem.

famiglia era composta da due coniugi⁴¹ rappresentava il punto di riferimento per chiunque si recasse in visita presso la tomba di Sheh Adem. I visitatori si intrattenevano per chiedere pareri e consigli ai custodi, che fungevano piuttosto da tramite con Sheh Luftja. Rituali all'interno della *teqe* non venivano mai condotti, salvo in qualche occasione speciale o durante alcune visite dello Sheikh⁴².

Alla fine degli anni novanta, due importanti episodi cambiarono la situazione della Rifā'iyya di Tropoja. Nel 2002 morì Sheh Luftja; il suo posto fu preso dal figlio Masari che divenne il responsabile anche della *teqe* di Tropoja. Al contrario del padre, egli era più incline a spostarsi a Tropoja per effettuare dell'attività di proselitismo tra la popolazione locale. In quegli stessi anni, la regione di Tropoja è attraversata da contrasti tra alcune famiglie del posto che causarono diversi omicidi. L'apogeo di queste tensioni è stato verso la fine degli anni novanta, anche se alcuni i prodromi iniziarono poco dopo la caduta del regime. Sheh Masari invitò gli interessati a mantenere la tranquillità e di vivere pacificamente.

Questo periodo fu alquanto duro e nessuno esprime un proprio parere sugli avvenimenti⁴³. Probabilmente, i coinvolgimenti personali di molti intervistati ha reso ardua la raccolta di informazioni. La rielaborazione delle biografie è molto difficile a distanza di pochi anni di un evento che è percepito traumatico dalla popolazione del luogo: vi è bisogno che trascorri il tempo storico di una generazione affinché la memoria collettiva venga rielaborata⁴⁴. Nessuno ha

⁴¹Intervista condotta nei confronti della custode della *teqe* Rifā'i di Tropoja ad agosto 2015.

⁴²Ibidem.

⁴³A seguito di interviste condotte nella regione di Tropoja tra luglio e settembre 2015.

⁴⁴ Sulla rielaborazione delle memoria e l'oblio del trauma vedi Assmann, A., *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, C. H. Beck, München 1999.

fornito dettagli o altre informazioni circa quel particolare periodo: le risposte alle interviste sono state alquanto vaghe ed ermetiche.

“Sono successe cose brutte e tutti abbiamo sofferto. Ciascuno di noi ha perso qualcuno.”⁴⁵

3. Sheh Hajdari e la costruzione della sua autorità multi-spaziale

La storia della Rifā'iyya di Tropoja subì una radicale svolta a metà degli anni duemila, tra il 2006 e il 2007 con la venuta di Hajdari⁴⁶, il fratello minore di Sheh Masari. Prima di allora, pur avendo sempre fatto parte della *tariqa*, egli decise di non prendere le funzioni di Sheikh probabilmente, perché non sentiva la stessa vocazione del fratello⁴⁷. Nel contempo, Hajdari intraprese la vita da imprenditore nel campo delle costruzioni edili sfruttando il capitale ereditato e la buona fama di cui godeva la famiglia⁴⁸. Purtroppo, la carriera imprenditoriale andò molto male ad Hajdari che si indebitò pesantemente e fu costretto a interrompere anzitempo l'attività⁴⁹. A questo punto, Hajdari decide di cambiare radicalmente divenendo *khalīfa* del fratello:

⁴⁵Intervista a un taxista a Bajram Curri a settembre 2015.

⁴⁶ Per una foto di Sheh Hajdari vedi “Immagine 9” dell'Appendice.

⁴⁷Intervista di aprile 2014 a Bajram Curri.

⁴⁸Racconto di un informatore a Gjakova ad agosto 2015.

⁴⁹Ibidem.

“Qualcosa cambiò in me, mi resi conto che c’era qualcosa di sbagliato in quello che facevo [...] un giorno andai a pregare nella *teqe* (Rifā’iyya di Gjakova) e lì ricevetti sentii l’amore di Dio pervadere il mio cuore. Ero felice, sereno e appagato. La stessa notte sognai mio padre che mi disse: «vai a Tropoja, i nostri fratelli hanno bisogno di noi».»⁵⁰

Dopo aver avuto questa visione, egli decide di riabbracciare la via sufi e intraprendere il percorso iniziatico sotto la guida del fratello. Egli divenendo *vekil* della Rifā’iyya di Gjakova ebbe l’opportunità acquisire e memorizzare il sapere e le dottrine sufi. Periodicamente, egli si recava nella regione di Tropoja per conoscere il territorio e i fedeli che si recavano presso la *türbe* di Sheh Adem⁵¹.

Nel 2008 con una cerimonia tenuta nelle *teqe* Rifā’i di Gjakova, Hajdari divenne Sheikh ricevendo il diploma da una commissione di tre maestri sufi, tra cui il fratello⁵². Dopo questa cerimonia, Hajari si insediò a Tropoja in qualità di Sheikh della Rifā’iyya. Tuttavia, egli scelse Tirana come sua principale residenza, recandosi a Tropoja solo il weekend per il *zikr*. Oltre a Tropoja e Tirana, egli continuò a mantenere delle relazioni con Gjakova e a intraprendere dei viaggi in giro per l’Europa e negli Usa nell’intento di costruire una rete sufi transnazionalr. Questo continuo movimento tra il locale e il sovralocale, il nazionale e il transnazionale fanno di Sheh Hajdari uno Sheikh itinerante, che dispone di un carisma multi-spaziale e multi-locale cioè costruito attraverso diverse strategie e traiettorie spaziali.

⁵⁰Dialogo tenuto con Sheh Hajdari a settembre 2015 a Bajram Curri.

⁵¹ Informazione fornita dall’attuale custode delle *teqe* a settembre 2015.

⁵² Informazione fornita da Sheh Hajdari ad aprile 2014.

Per comprendere la costruzione del carisma di Sheh Hajdari, analizzeremo singolarmente ciascun singolo spazio di ricreazione della propria autorità, partendo dal locale per poi dedicarci al nazionale e al trans-nazionale. Però, senza dimenticare come tali dimensioni siano interrelate da una reciproca azione di sostegno.

4. La legittimità locale di Sheh Hajdari: benedizioni e opere sociali

La popolazione locale conosceva Sheh Hajdari in quanto discendente di Sheh Adem⁵³. I tropojani si convinsero che, per via di questo legame sanguigno, lui fosse un *njери i mirë*, cioè una persona buona capace di benedire e sostenere le persone in difficoltà⁵⁴. E' importante ricordare che il modello della santità *nejri i mirë* è trasversale rispetto alle confessioni religiose, prescindendo dalle differenze teologiche e dottrinali. Una persona è Santa per i suoi poteri di intercessione divina, ma anche per i servizi che offre alla popolazione locale.

Non appena ebbe modo di insediarsi, i fedeli riconobbero nel neo-Sheikh un riferimento spirituale verso cui esprimere le loro richieste e suppliche. In qualità di discendente diretto del Santo, egli riteneva di esserne l'erede spirituale. Così facendo, l'autorità di Hajdari fu fusa con quella di Sheh Adem attraverso il loro legame di sangue. A Tropoja è diffusa la credenza che i poteri di un *njери i mirë* vengano trasferiti esclusivamente per via sanguigna⁵⁵: solo il diretto discendente di un Santo ha la capacità di compiere atti miracolosi e benedire la

⁵³ Informazioni ricavate a seguito di interviste condotte nella regione di Tropoja tra luglio e ottobre 2015.

⁵⁴Ibidem.

⁵⁵Ibidem.

gente. I fedeli, perlopiù donne, chiedevano allo Sheikh di scacciare la sfortuna, fabbricare degli amuleti “protettivi” (*nuska*) contro la sfortuna e di benedire le persone attraverso i suoi poteri⁵⁶. Fu proprio attraverso queste interazioni quotidiane che Sheh Hajdari costruì il suo carisma nel locale in quanto *njeri i mirë*.

Inoltre, egli si distinse per l’attività di mediatore e di pacificatore della zona. In quegli anni, a Tropoja erano ancora presenti delle tensioni sociali e comunitarie che perduravano dalla guerra civile del 1997. In diverse occasioni, Sheh Hajdari si impegnò a risolvere questi conflitti cercando di stabilire la pace e stabilità comunitaria nella regione. Di comune accordo con lo Sheikh Halveti di Tropoja, l’imam della moschea di Bajrami Curri e un sacerdote di stanza a Fierzë, egli cercò di porre fine alle faide che coinvolsero alcune famiglie tropojane:⁵⁷

“La guerra di Tropoja era anche religiosa poiché famiglie cattoliche andavano contro famiglie di musulmani, insieme ad uno Sheikh, un imam e un sacerdote ci impegnammo affinché le morti terminassero e affinché nessuno uccidesse altre persone [...] siamo tutti fratelli, perché nessuna religione ammette l’omicidio.”⁵⁸

Mutuando il discorso circa le qualità ecumeniche del Sufismo (e dell’Islam) albanese, Hajdari riuscì a ricevere un certo riconoscimento dalla popolazione locale in quanto mediatore e promotore di diverse istanze pacifiste. Questo riconoscimento rappresentò un elemento fondante della sua autorità

⁵⁶Ibidem.

⁵⁷ Da un’intervista con Sheh Hajdari tenuta ad ottobre 2014.

⁵⁸Ibidem.

religiosa locale e diede l'opportunità allo Sheikh di diffondere rapidamente la propria fama nella regione.

Secondo questa prospettiva, il suo ruolo di maestro sufi passa in secondo piano, perché i fedeli non cercano una guida spirituale, ma piuttosto un referente capace di accogliere le loro istanze religiose o sociali. Dal suo canto, Hajdari offre il suo supporto sociale e spirituale alle popolazione, in modo tale da consolidare la sua autorità nel territorio. Per comprendere come si sostanzia la santità *nejri i mirë* e il rapporto carismatico con i tropojani, mi propongo di analizzare due esempi relativi all'incontro di Sheh Hajdari con dei fedeli presso la *teqe*.

Nell'estate⁵⁹ del 2014, una famiglia di tropojani si recò in visita presso la corte di Sheh Hajdari. Questa famiglia era composta da due coniugi, un'anziana e due adolescenti; nessuno dei componenti era legato alla Rifā'iyya. Il motivo della visita era la richiesta di alcuni servizi sanitari e idraulici per la loro abitazione⁶⁰. Non appena arrivati alla *teqe*, la donna anziana chiese di parlare con il maestro. Fu Esla, la moglie del capo sufi, a ricevere i componenti della famiglia per farli accomodare a tavolo. Dopo i convenevoli, arrivò Hajdari che salutò i presenti. L'anziana donna parlò per la maggior parte del tempo. Fu lei che iniziò col lamentarsi della mancanza di collegamenti e servizi:

“Siamo felici e lieti che Voi e vostra moglie ci avete ricevuto, è un onore parlare con Voi, il signore ci assiste. Ma saremmo dei bugiardi e mentiremmo davanti al signore se dicessimo che tutto va bene. In verità siamo tristi, la strada di casa nostra si allaga sempre [...]l'acqua potabile non c'è, l'elettricità manca sempre.

⁵⁹E' importante precisare che Sheh Hajdari vive stabilmente a Tropoja durante il periodo estivo, che va da giugno a settembre. Nel periodo non estivo la custode, Elona, vive stabilmente nell'abitazione dello Sheikh curando la pulizia e la gestione di casa, *teqe* e *türbe*.

⁶⁰Episodio osservato a Agosto 2015.

Noi non ce ne interessiamo, ma i nipoti? Loro devono andare a scuola, come possiamo fare?”⁶¹.

Sheh Hajdari si rese subito disponibile:

“cara signora, cari tutti. Benvenuti e buon trovati. Che il signore benedica voi e possa riempire d’amore i vostri cuori. Mi dispiace per voi, ma non avete motivo di essere triste. Con l’aiuto del Signore tutto si risolverà. Chiamerò un mio amico di Tirana che fa parte del governo. Vi darà una mano. Non dovrete avere più preoccupazioni”⁶².

L’anziana donna rispose:

“Grazie a Voi, sia lodato il Signore per la sua benevolenza. Siete una persona buona e santa BabaSheh! Vi abbiamo portato in dono del formaggio. E’ poco, ma spero voi possiate accettarlo.”⁶³

Il figlio della donna andò a prendere alcune forme di formaggio vaccino in macchina per darli alla moglie dello Sheikh che ringraziò:

“Grazie del formaggio, non dovevate. Il signore dà senza chiedere, non dimenticate. Ma se volete, venite a trovarmi più spesso, partecipate ai rituali. La *teqe* è sempre aperte alle persone buone come voi. Che Dio vi benedica”⁶⁴.

⁶¹Ibidem.

⁶²Ibidem.

⁶³Ibidem.

⁶⁴Ibidem.

La famiglia rimase un'altra mezzora a chiacchierare con lo Sheikh, dopodiché se ne andò, non prima di aver nuovamente ringraziato lo Sheikh e baciato le sue mani.

Da questa vicenda emergono le funzioni di mediazione e sostegno sociale di Hajdari. Diversi abitanti preferiscono rivolgersi a lui piuttosto che a una autorità politica, per la sua estraneità ad alcune logiche e dinamiche clientelari ed elettorali. Essendo uno *njeri i mire*, Sheh Hajdari è considerato puro e buono, dunque lontano dalla corruzione materiale degli uomini politici⁶⁵. Di conseguenza, egli è accolto le richieste altrui senza chiedere una contropartita in termini economici o elettorali: emergono le dicotomie tra sincerità/falsità, male/bene che marcano la contrapposizione tra etica religiosa ed interesse politico.

Per dichiarando una certa superiorità ontologica rispetto ad alcuni affari terreni, alcuni Sheikh, incluso Hajdari non possono prescindere da interagire con la politica. In questo modo, egli è coinvolto nelle dinamiche politiche e nei moderni apparati burocratici. Come spiega Van Brunissen, con la nascita degli stati moderni e i processi di razionalizzazione che implicano i sistemi burocratici, le confraternite possono assumere diverse strategie di “adattamento” o “contrapposizione” rispetto a tali dinamiche⁶⁶. Nel caso della Rifā'iyya di Tropoja, Hajdari funge da tramite tra le istanze politiche con quelle locali della popolazione.

Il supporto del capo sufi alla popolazione prevede diverse forme di intervento e mediazione. Durante i giorni di soggiorno presso la *teqe*, egli tiene diversi incontri che possono assumere uno sfondo sociale, economico o anche

⁶⁵Informazioni ricavate da alcune interviste condotte a Tropoja tra luglio e settembre 2015.

⁶⁶Van Brunissen M. 2007 : p. 3-18.

individuale, rivolto cioè a persone con difficoltà personali⁶⁷. Come nel caso precedentemente analizzato, la moglie dello Sheikh o riceve i visitatori ed è la prima ad ascoltare le richieste. A quest'azione di segretariato della moglie corrisponde quello di rappresentanza svolto dalle donne, che parlano con lo Sheikh in qualità di rappresentanti di un nucleo familiare. Sono quasi sempre donne a domandare, chiedere e supplicare lo Sheikh⁶⁸. Questa ricorrenza sembra suffragare l'ipotesi, che nella zona di Tropoja, le donne gesticano del sacro e del religioso in relazione alla famiglia. Quando Hajdari non è presente o occupato, sua moglie ne fa le veci (solo nel caso delle visite) e accoglie le domande da parte dei fedeli⁶⁹.

Per comprendere queste dinamiche, consideriamo un caso di novembre 2014 che riguarda una donna che si recò presso la *teqe* alle 21.30.⁷⁰ Questa signora di 35 anni abitava a Bajram Curri, ma da qualche settimana non riusciva a dormire e sentiva “qualcosa” di strano⁷¹. Prima di incontrare lo Sheikh, ella telefonò la custode chiedendo un incontro “urgente” con Hajdari appena arrivato da Tirana. Dopo la chiamata, la donna si recò con la sorella presso la *teqe*. Besi ricevette la donna e le disse di attendere. Il maestro che nel frattempo era con me nella *zikh-odasi*, spiegò la vicenda. Poco dopo, il maestro decise di parlare in privato e intimo con la donna: l'incontro durò tutta la notte, ragion per cui dormii senza aver potuto più incontrare lo Sheikh⁷².

⁶⁷Informazioni ricavate durante il periodo di ricerca condotto a Tropoja tra luglio e ottobre 2015.

⁶⁸Ibidem.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰Episodio osservato a novembre 2014.

⁷¹Da informazioni poi raccolte a Bajram Curri nel periodo successivo all'accaduto (novembre 2015).

⁷²Narrazione fornita da Sheh Hajdari.

Il giorno dopo, Sheh Hajdari spiegò che la donna aveva dei problemi poiché uno spirito cattivo (*shpirti i keq*) la tormentava. Nell'Islam, questi spiriti cattivi si chiamano *jinn*, e rappresentano dei folletti diabolici che tormentano le persone e gli individui⁷³. Nel caso della donna, questo spirito cattivo tormentava i suoi sonni e la rendeva sonnambula. Durante questi momenti di sonnambulismo, ella rompeva delle cose e soprattutto urlava contro il marito. Sheh Hajdari per scacciare lo spirito maligno passò tutta la notte a pregare con la donna. Per prolungare l'effetto sacro della sua presenza, egli fabbricò un talismano composto da un pezzo di carta sul quale era scritta una sura del Corano. Ciò non era sufficiente, serviva anche l'aiuto del marito che infatti fu convocato con la moglie presso la *teqe*. Hajdari disse al marito che la compagna era tormentata da uno spirito e se voleva che questo sparisse doveva passare più tempo a casa per assistere e pregare con la moglie. Il marito disse che avrebbe collaborato. Sheh Hajdari allora donò alla coppia un libro di preghiere da leggere insieme⁷⁴.

Dopo qualche giorno mi recai nel paese di Bajram Curri e domandai della coppia. Scoprii dal fratello della donna che i due coniugi stavano passando un momento difficile della loro relazione, in quanto il marito spesso usciva di notte e tornava a casa ubriaco⁷⁵. Inoltre, la moglie sospettava di un amante. Quando la situazione stava degenerando, la donna iniziò ad avere gli attacchi di sonnambulismo aggressivi. Fu allora che i parenti della donna decisero di chiedere aiuto allo Sheikh⁷⁶. Dopo un mese, quando ritornai a Bajram Curri, parlai con la donna che riferì di avere risolto i propri problemi di sonno⁷⁷.

⁷³Bausani A. 2000 : p. 21-34.

⁷⁴Ibidem.

⁷⁵Da informazioni poi raccolte a Bajram Curri nel periodo successivo all'accaduto (novembre 2015).

⁷⁶Ibidem.

⁷⁷Intervista tenuta a Bjaram Curri a luglio 2015.

Senza scadere in un eccessivo funzionalismo teoretico, è probabile che lo spirito cattivo andò a disturbare la donna in ragione della sua difficile situazione familiare. Sheh Hajdari comprese la vicenda e coinvolse il marito. Da questa vicenda possono derivare due considerazioni. La prima è relativa ai rapporti di genere a Tropoja. In tale regione, non è raro udire storie di donne che in preda ad attacchi spiritici si rivolgono al *njeri e mirë* per scacciare lo spirito maligno⁷⁸. Questo spirito può essere un folletto oppure un'anima in pena⁷⁹ che tormenta le persone durante un momento di fragilità. Lo *njeri i mirë* ha la capacità magica di scacciare lo spirito cattivo: le donne cercano di incontrarlo per risolvere tali disturbi che spesso si manifestano sotto forma di attacchi di ira, disturbi durante il sonno, forti mal di testa oppure malori.

Le vittime preferite dagli spiriti sono quasi sempre delle donne con situazioni familiari o personali difficili. Nel caso che abbiamo analizzato, si tratta di una donna che ha problemi con il marito. In un altro caso, Sheh Hajdari è intervenuto per aiutare una giovane ragazza che non voleva sposarsi con un uomo individuato dai suoi genitori⁸⁰. Anche in questa occasione, lo Sheikh intervenne per scacciare lo spirito che disturbava la giovane ragazza coinvolgendo i genitori della stessa.

La “visita” dello spirito maligno e la conseguente azione dello Sheikh sembrano contribuire alla determinazione dei rapporti di genere. I comportamenti “disturbati” delle donne sembra essere delle “pratiche strategiche” di resistenza e negoziazione, non necessariamente condotte volontariamente e consciamente. Tuttavia, tali pratiche sono sacralizzate senza alcuna attribuzione religiosa precisa: Sheh Hajdari non è interpellato in quanto Sheikh di una confraternita, ma

⁷⁸Informazioni ricavate durante il periodo di ricerca condotto a Tropoja tra luglio e ottobre 2015.

⁷⁹“Si tratta di anime di persone morte in circostanze oscure e disgraziate”. Definizione data da un signore di Bajram Curri nel novembre 2014.

⁸⁰Da un'intervista tenuta con un informatore di Tropoja a agosto 2016.

in qualità di persona santa. Coloro che si recano presso lo Sheikh lo fanno a prescindere dalla loro appartenenza religiosa. In questo modo, Hajdari riesce a legittimare la propria autorità in quanto leader religioso locale. Inoltre, le persone che si recano in visita presso lo Sheikh portano in dono oggetti, cibo, provviste o anche denaro che sono poi gestiti dallo Sheikh per creare una sorta di micro-economia all'interno della confraternita.

In questo paragrafo, abbiamo fornito alcuni esempi circa le dinamiche di legittimazione di Sheh Hajdari a diretto contatto con la popolazione di Tropoja. E' proprio nel locale, cioè nel contatto quotidiano con le persone e i credenti, che un capo sufi forgia la propria autorità carismatica. Secondo Pinto, il carisma di uno Sheikh poggia su due poli: il primo è quello legato ai suoi poteri magici (*baraka*); il secondo è legato alla dimostrazione della sua conoscenza esoterica⁸¹. Sheh Hajdari sembra legittimare la propria autorità locale principalmente attraverso l'esercizio dei propri poteri magici. Ciò perché una parte della popolazione di Tropoja sembra poco interessata agli aspetti dottrinali e etici del Sufismo, quanto maggiormente verso l'influsso benefico e magico di Sheh Hajdari. Ciò mostra la natura intrinseca del carisma dello Sheikh, che è una diretta espressione del *cosmos* sociale entro il quale è radicato⁸². Tuttavia, l'autorità locale di Sheh Hajdari trova espressione e legittimazione anche attraverso altre modalità. Come si evince nella prima parte del paragrafo, lo Sheikh svolge anche un'importante funzione anche sociale mediando istanze locali con quelle politiche.

⁸¹ Pinto P. 2013 : p. 51-62.

⁸² Weber M. 1968 : p. 253-294.

5. L'autorità di Sheh Hajdari all'interno della confraternita: integrazione, gerarchia e regole

La legittimazione di cui Sheh Hajdari gode tra la popolazione locale rappresenta un aspetto del suo carisma, che ha supportato la costruzione della sua autorità anche in altri spazi sociali e fisici. Il sostegno di cui godeva dalla popolazione facilitò la costruzione della confraternita sufi che poi avrebbe guidato. Attraverso le opere sociali, il ruolo mediazione sociale e territoriale, Sheh Hajdari è riuscito a entrare in contatto con diverse famiglie e persone di Tropoja interessate a intraprendere con lui un percorso iniziatico.

D'altra parte, Hajdari beneficiò del “vuoto” nella Rifā 'iyya di Tropoja in quanto mancava uno Sheikh che intercettasse le istanze religiose dei fedeli. Mentre le donne si recavano in visita presso la tomba del santo; gli uomini erano poco attratti da queste istanze, in quanto mostrarono un maggiore interesse verso la possibilità di divenire discepoli dello Sheikh⁸³. In particolare, i giovani tropojani si mostrarono interessati a entrare a far parte della confraternita, mentre le persone socializzate durante il periodo comunista mostrarono una certa riluttanza o indifferenza verso il Sufismo. Per poter iniziare le attività sufi e i rituali, Sheh Hajdari chiese il sostegno di alcuni dervisci che facevano parte della Rifā 'iyya di Gjakova⁸⁴. Ogni sabato, essi si spostavano a Tropoja per effettuare il *zikh*. In questo modo, Hajdari poteva praticare il rituale e allo stesso tempo “istruire” i neo-discepoli.

Assistiamo dunque una doppia legittimazione locale per Sheh Hajdari: la prima nasce dall'esterno, cioè da coloro che si recano in visita presso la sua corte; la seconda invece è interna, legata cioè alle dinamiche confraternite

⁸³Ibidem.

⁸⁴Dialogo con Sheh Hajdari tenuto a Bajram Curri ad agosto 2015.

relative al rapporto maestro-discepolo. Questa bipartizione corrisponde due differenti tipologie di attori che interagiscono con lo Sheikh: la prima è composta da fedeli, che non decidono, solitamente, di intraprendere un percorso iniziatico, ma che trovano in Sheh Hajdari un referente sociale e spirituale; la seconda è composta da discepoli iniziati dallo Sheikh. All'interno della confraternita, la legittimazione si fonda principalmente sul legame carismatico instaurato con i suoi i seguaci che fanno parte della confraternita. Per un discepolo, lo Sheikh rappresenta una guida nel percorso iniziatico e un esempio di comportamento: l'autorità di Hajdari non può essere messa in discussione⁸⁵.

I dervisci che frequentano e partecipano costantemente alle attività sono quaranta:⁸⁶ la metà di loro proviene da Gjakova, mentre l'altra metà dalla regione di Tropoja. Quest'ultimi sono perlopiù giovani ragazzi dai 20-30 anni; solo due uomini hanno più di cinquanta anni. Quest'ultimi lavorano come allevatori, mentre tutti i giovani sono disoccupati o lavorano saltuariamente. Essi rappresentano la componente più vicina e fedele allo Sheikh: per loro la confraternita rappresenta una famiglia allargata. Molti giovani hanno perduto i loro padri durante la guerra civile e Sheh Hajdari è per loro un secondo papà⁸⁷. Il rispetto e il legame che lega questi giovani al maestro sembra essere religiosi e sanguigno. La regione di Tropoja, come anche altre zone dell'Albania, è caratterizzata dalla presenza di rapporti familiari prevalentemente patriarcali. Il rispetto e la riverenza nei confronti del capofamiglia sembrerebbero rappresentare un modello che sovrappone e assimila il rapporto maestro-discepolo all'interno della confraternita.

⁸⁵ Chih R. 2004: p. 79-98.

⁸⁶ Informazioni ricavate durante il periodo di ricerca condotto a Tropoja tra luglio e ottobre 2015.

⁸⁷ Ibidem.

Tuttavia, sarebbe eccessivo ritenere che il rapporto che lega i dervisci di a Sheh Hajdari derivi solo da determinazioni culturali. Le componenti religiose, sociali ed economiche assumono un ruolo altrettanto determinante nella definizione del carisma dello Sheikh. In particolare, per i giovani disoccupati la confraternita rappresenta un punto di riferimento che rassicura e riempie le loro esistenze di valori etici e religiosi.

I giovani tropojani sono estremamente modernizzati e globalizzati in quanto navigano su internet e hanno accesso ai media internazionali⁸⁸. In questo modo, essi prendono assimilano i modelli socio-culturali europei e americani percepiti come dominanti. Contemporaneamente, un certo disinteresse è provato rispetto al lavoro agricolo e domestico dei genitori. Aspirando a un modello socioeconomico ritenuto ontologicamente superiore, ma irraggiungibile, i giovani sono disillusi dalle loro vite limitate a Tropoja. Questa condizione crea una certa frustrazione perché i ragazzi vorrebbero emigrare e cambiare le loro vite. Una parte di loro effettivamente emigra in Germania, Italia, Belgio o Francia, ma negli ultimi anni a causa della crisi economica e della conseguente contrazione dell'offerta di lavoro di questi paesi, molte emigrati tornano a Tropoja⁸⁹. Quest'ultimi sono ancora più "frustrati" per via della loro deludenti esperienze estere. I problemi economici della regione e la scarsità di lavoro acquiscono la disoccupazione e il malcontento giovanile.

Entrare nella confraternita significa far parte di una famiglia allargata e assumere Sheh Hajdari come leader-guida umana e spirituale. I valori etici della dottrina sufi e la fratellanza aiutano i giovani forniscono un punto di riferimento capace di orientare le loro vite:

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ Informazioni elaborate a seguito di interviste condotte a Bajram Curri tra luglio e ottobre 2014.

“Noi qui siamo tutti fratelli, tutti uguali. Nessuno prevale sull’altro: fuori dalla confraternita tu puoi essere avvocato, ingegnere, pilota, allevatore, ma dentro siamo tutti uguali tutti *muhib*[...] Baba Sheh ha dato a tutti una grossa mano: ha portato la pace a Tropoja e ha donato a noi giovani un posto dove stare insieme. Lui è una persona buona e brava. Ci vuole molto bene, ci ama tutti come suoi figli e lui per noi è come un padre [...] qui siamo come a casa nostra, possiamo parlare e fare di tutto: tranne parlare di donne oppure di violenza. Baba Sheh ci punisce se ne sente parlare”⁹⁰.

Le parole di Blerimi, giovane derviscio di 27 anni disoccupato di Tropoja, mostrano l’ammirazione e la totale devozione verso la figura del maestro. Il principio dell’uguaglianza è molto importante per percepirsi come parte integrante della confraternita e per trovare un spazio sociale e fisico dove lo status socio-economico non è rilevante. In questo modo, essi trovano una rivale sociale all’interno della confraternita, cioè uno spazio entro il quale l’etica capitalistica non regola i rapporti umani.

Per i dervisci che provengono dal Kosovo la situazione è parzialmente diversa: essi sono tutti persone sui 40 anni che lavorano come impiegati pubblici, liberi professionisti oppure pensionati⁹¹. I loro orizzonti di senso e le aspettative sono diverse rispetto ai dervisci di Tropoja che sono più giovani. Per loro, il lavoro non è un problema, neanche le aspirazioni professionali. Molti di questi dervisci kosovari facevano parte del centro Rifā’i di Gjakova. Con la conseguenze inattività della confraternita sotto la guida di Sheh Masari, questi dervisci hanno deciso di far parte del centro di Tropoja. Ogni sabato, essi si

⁹⁰Intervista tenuta a Gjakova ad agosto 2015.

⁹¹ Informazioni ricavate a seguito delle interviste condotte all’interno del centro sufi tra luglio e ottobre 2014.

spostano a Tropoja per effettuare il *zikir* e accompagnano lo Sheikh nelle visite ufficiali.

Per loro il Sufismo non rappresenta una scelta, ma una tradizione familiare. Per loro la religione rappresenta una componente molto importante della vita da un punto di vista spirituale e sociale. Andare a Tropoja significa continuare con il percorso sufi intrapreso, ma anche interrompere con la precedente esperienza. Di conseguenza i ruoli e le mansioni che prima essi rivestivano sono rimescolati. Per alcuni, ciò significa una rivalutazione, per altri una degradazione rispetto ai compiti svolti in precedenza.

Benik un avvocato che esercita in Kosovo la professione, in precedenza era il *vekil* e il *muezzin* del centro di Gjakova. Una volta arrivato a Tropoja continuò a esercitare la funzione di *muezzin*, ma non più quella di *vekil* che è rivestito da Gjegji, un derviscio pensionato di Gjakova⁹². In questo modo, Sheh Hajdari ha voluto modulare la gerarchia per rendere più morbida l'integrazione con i tropojani e non mettere in discussione la sua autorità. Delle particolari attenzioni sono rivolte verso Benik accusato di essere a volte eccessivamente superbo. Per Sheh Hajdari difatti non è facile gestire questa situazione in quanto Benik conosce molto bene la dottrina sufi, diversi *ilahi* e canta molto bene. Inoltre, egli fa parte della confraternita di più tempo rispetto a Sheh Hajdari⁹³. Per evitare che dunque la sua figura possa essere messa in discussione, Hajdari ha cercato di ridimensionare il ruolo di Benik nella confraternita.

In questo lavoro, per ragioni di utilità espositiva i dervisci della confraternita sono stati trattati in due gruppi diversi a seconda della provenienza geografica. In realtà, i discepoli sono molto coesi e uniti tra di loro; ciascun

⁹² Ibidem.

⁹³ Informazioni ricavate a seguito delle interviste condotte all'interno del centro sufi tra luglio e ottobre 2014.

derviscio è anzitutto un componente della confraternita: lo status sociale, la provenienza geografica vengono dopo il dato comunitario-religioso. In questo modo, il senso d'appartenenza della confraternita ha una base comunitaria e non territoriale. Il senso di fratellanza è forgiato dalla condivisione dei valori di uguaglianza e dalla suddivisione dei compiti e dei ruoli. Sheh Hajdari una incontro post-*zïkr* affermò con vigore il principio di uguaglianza che lega tutti i dervisci:

“Qua siamo tutti uguali, tutti fratelli che in nome di Allah e del suo amore hanno una missione superiore”⁹⁴.

Attraverso la condivisione di tali valori e il rispetto di regole, il gruppo è molto coeso e saldo. Il senso di fratellanza è condiviso da tutti i dervisci che manifestano nei fatti e nella parole questo comune sentire. Ad esempio, durante una notte un giovane derviscio chiamò Besi dicendo di stare poco bene. Insieme con due dervisci, andammo a prendere il ragazzo a casa per portarlo nell'ospedale di Bajram Curri⁹⁵. Appena uno dei due dervisci Besi, incontrò il giovane fratello disse:

“Fratello stai tranquillo ci siamo noi con te, non ti lasceremo fin quando non starai meglio”⁹⁶.

⁹⁴Rituale osservato a ottobre 2014 presso la *teqe* Rifâ i di Tropoja.

⁹⁵Episodio accaduto a Bajram Curri ad agosto 2015.

⁹⁶Ibidem.

Tutta la notte rimanemmo a vegliare vicino al letto del giovane derviscio. Quando si riprese tornammo tutti quanti a casa. Questa vicenda esprime perfettamente il senso di fratellanza e di appartenenza che lega i componenti della confraternita⁹⁷.

Inoltre, il centro sufi offre anche dell'assistenza sociale alle persone disagiate: Sheh Hajdari aiuta i dervisci in difficoltà. Grazie alle donazioni in denaro o in beni dei fedeli (sia dervisci, sia visitatori), lo Sheikh dispone di un patrimonio che può utilizzare in diversi modi. Solitamente le donazioni in beni – perlopiù generi alimentari, sigarette o prodotti alcolici – sono consumati durante le riunioni e in caso di esubero distribuiti ai più bisognosi⁹⁸. Le donazioni in denaro sono usate da Sheh Hajdari principalmente per la sua famiglia e per la confraternita. L'accumulo egoistico di denaro è aspramente criticato in quanto contrario ai principi etici della *tariqā*. Al contrario, lo Sheikh ridistribuisce il denaro e i beni delle donazioni ai componenti della confraternita, in particolare ai più bisognosi. In questo modo, si crea una economia solidale della comunità che non risponde ai principi dello scambio capitalismo, ma piuttosto a quelli della reciprocità comunitaria⁹⁹. Le donazioni una volta che entrano all'interno di questa micro-economia perdono il loro valore di mercato, per divenire un bene comune.

Questo mutamento simbolico e normativo varia la concezione stessa del denaro e dei beni all'interno della confraternita. Annullando l'accumulo capitalistico, questa economia solidale rinforza il senso di appartenenza dei

⁹⁷ Ibidem.

⁹⁸ Informazioni ricavate a seguito delle interviste condotte all'interno del centro sufi tra luglio e ottobre 2014.

⁹⁹ Ibidem.

dervisci sostenendo i più bisognosi.¹⁰⁰ Ciò nonostante tale economia solidale non può essere considerata totalmente antagonista o estranea rispetto al sistema capitalistico: i beni e il denaro donato sono sempre originati secondo una logica capitalistica. In questo senso, tale economia può essere considerata al più come un sotto-sistema che risponde a una logica differente rispetto quella dello scambio, ma rimane immersa all'interno del spazio capitalistico.

La condivisione del principio di uguaglianza serve a rinsaldare il legame comunitario del centro, al cui interno esiste una gerarchia legata alla suddivisione dei compiti e delle mansioni. Al vertice è posto lo Sheikh che tuttavia raramente esprime dei comandi diretti o richieste particolari¹⁰¹ poiché i dervisci automaticamente rispondono ai suoi bisogni ed esigenze. Il clima all'interno della confraternita è difatti molto cordiale e disteso grazie alla serenità che lo Sheikh trasmette ai suoi discepoli. Egli non controlla mai i propri sottoposti, ma si limita ad assicurare il rispetto dell'etica.

Il rispetto dei compiti è assicurato dai discepoli più anziani che conoscono bene il Sufismo e tutto ciò che lo circonda. Quando possibile, essi insegnano ai giovani discepoli le azioni da compiere e il comportamento da tenere. Tra i componenti più anziani vi sono il *vekil* che funge da vice dello Sheikh e il *muezzin* che invece si occupa di cantare e di guidare il *zikir*. Gerarchicamente sono secondi solo allo Sheikh; dopo ci sono i *dervish* più anziani, perlopiù kossovari, che godono del grado di *dervish* stabilito dal *taç* e dal gilet (*hirka*). Dopo i *dervish*, giungono i *muhib*, composti dai giovani disoccupati tropojani. Essi sono contraddistinti solamente dal cappello, il *taç*. Dopo i discepoli, ci sono coloro che sono in attesa di entrare nella confraternita. Anche in questo caso, si tratta di giovani provenienti da Tropoja. A quest'ultimi spettano quasi tutti i

¹⁰⁰ Ibidem.

¹⁰¹ Ibidem.

compiti manuali e le mansioni all'interno della *teqe*. Essi devono tenere un comportamento impeccabile con uno spirito di abnegazione totale poiché il maestro deve valutare la possibilità di assumerli come discepoli¹⁰².

Per Sheh Hajdari alcuni temi sono tabù: non si può parlare di sesso, donne e lucro¹⁰³. Essi rappresentano dei mali che distolgono i discepoli dal percorso sufi. Smettere di pensare e parlare di ciò corrisponde a una pulizia dello spirito e al raggiungimento di determinate stazioni del percorso iniziatico (*maqam*). Questo rispettoso clima etico è mantenuto attraverso gli insegnamenti dello Sheikh, rivolti soprattutto verso più giovani:

“Essere *dervish* significa seguire alcune regole e avere un comportamento rispettoso per la famiglia, i compagni e le persone [...] liberate il vostro cuore dall'ego e dalla tentazione; fate entrare l'amore per Dio.”¹⁰⁴

Le parole di Sheh Hajdari manifestano la sua attenzione per la fratellanza e la solidarietà sociale. Questi dispositivi etici sono incorporati dai fedeli sotto forma di scale valoriali e tecniche corporee che forgiavano il loro essere-nel-mondo. Nello specifico, gli insegnamenti di Hajdari hanno contribuito a plasmare il senso comunitario del centro e fornito un ancoraggio ontologico ai più giovani, che smarriti dal contesto socio-economico, hanno trovato nella confraternita e nel Sufismo un punto di riferimento morale e umano. Sostenendo i giovani tropojani, Sheh Hajdari svolge la sua funzione di assistenzialismo sociale in una regione particolarmente colpita dalla disoccupazione giovanile. Così facendo, egli forgia

¹⁰² Ibidem.

¹⁰³ Ibidem.

¹⁰⁴ Discorso tenuto durante una cena presso la *teqe* di Tropoja ad aprile 2014.

della reti di solidarietà e identificazione che contribuiscono a legittimare il suo carisma locale.

La costruzione di queste reti sociali anche è assicurata dal sostegno dei discepoli al loro maestro. In questo modo, l'autorità *interna* dal capo sufi fonda la sua legittimità *esterna*: i seguaci sufi costruiscono delle narrazioni che esaltano la figura del maestro. Ad esempio, nel luglio 2014 Besi, un giovane derviscio di Tropoja, incontrò alcuni suoi amici in un bar di Bajrami Curri. Durante quest'occasione, il giovane esaltò la correttezza e rettitudine etica di Sheh Hajdari:

“Baba Sheh auspica e sostiene la pace a Tropoja [...] sapete che fece anni fa?!? Salvo Tropoja dalla guerra!!!¹⁰⁵”.

Subito dopo un uomo seduto nel bar controbatté:

“Il tuo Sheh prima dove era quando scoppio la guerra a Tropoja? Giocava a costruire case?!?”.

Besi immediatamente prese le difese del suo maestro:

“Quello che tu dici sono parole guidate dall'odio e dall'invidia! Sheh Hajdari ha dato tanto a Tropoja, non solo la pace [...] lui prega tanto per tutti i tropojani affinché la pace, la ricchezza e la gioia possano regnare incontrastati tra la gente”.

Questa discussione mostra la propensione dei discepoli a sostenere la figura del proprio maestro difendendolo da qualsiasi atto di accusa. In questo

¹⁰⁵Episodio di agosto 2015 a Bajram Curri.

modo, i discepoli formano un filtro che contribuisce attivamente alla costruzione dell'immagine e della Santità dello Sheikh.

6. Il *zīkr*: riconoscimento e spiritualità

Nonostante Sheh Hajdari viva a Tirana, la Rifā'īyya di Tropoja risulta essere una delle confraternite più attive e maggiormente numerose d'Albania. Gli eventi più significativi del calendario sufi contano circa 250-300 partecipanti provenienti dal Kosovo, dall'Albania e anche dall'estero.¹⁰⁶ Il *zīkr*, a cui partecipano tra i trenta e i quaranta *dervish*, è celebrato ciascun sabato e rappresenta il momento più importante della settimana.¹⁰⁷ Il *zīkr* assume una rilevanza specifica non solo a livello individuale, ma anche collettivamente. Poco prima che inizi il rituale, i dervisci si riuniscono nella *zīkr-odasi* verso le 16: per primi, arrivano i dervisci di Gjakova, poi gradualmente i tropojani.¹⁰⁸

A volte, i dervisci portano con sé dei doni, sigarette o generi alimentari. Sheh Hajdari è già presente sul posto in quanto arrivato da Tirana con l'automobile il giorno prima o la mattina stessa. Il clima di queste riunioni è molto cordiale¹⁰⁹, si ride, si scherza e si chiacchiera. Sheh Hajdari, con fare pacato, ascolta chiunque cerchi sostegno e pareri. Si fuma e beve tanto caffè: lo Sheikh regala delle sigarette e ordina a la discepolo preposto di preparare un caffè. E' di comune opinione tra i fedeli, che tutti i doni dello Sheikh non possono essere rifiutati, in quanto essi sono intrisi della sua *baraka* hanno effetti

¹⁰⁶ Informazioni ricavate a seguito delle interviste condotte all'interno del centro sufi tra luglio e ottobre 2014.

¹⁰⁷ Ibidem.

¹⁰⁸ Ibidem.

¹⁰⁹ Ibidem.

benefici sul corpo e sullo spirito¹¹⁰. Di conseguenza, tutti accettano qualsiasi dono o gesto di Sheh Hajdari. Solitamente, i giovani non ancora iniziati, svolgono i compiti più umili come svuotare il posacenere, servire il caffè o il tè. Poco prima della preghiera del pomeriggio, i dervisci vanno a vestirsi e indossano i loro abiti da cerimonia: una tunica bianca (*kamish*) con un gilet nero (*hirka*) e il cappello per i *dervish*; i *muhib* indossano solo il cappello senza gilet; i discepoli non iniziati indossano abiti normali.¹¹¹

Un volta posizionati della *sema'-hane*, i dervisci iniziano con la preghiera posizionandosi in linee orizzontali: in prima linea, sono posizionati i dervisci più anziani, nelle altre quelli più gerarchicamente inferiori. Dopo la preghiera, delle pelli di pecora vengono predisposte a uovo¹¹² la cui grandezza dipende secondo il numero di partecipanti. Lo Sheikh non partecipa quasi mai al *zkr* poiché rimasto interdetto da un episodio che gli impedisce di praticare serenamente il rito. La questione non è mai stata specificata, ma sarebbe relativa a un malore avvertito durante una cerimonia. Da allora, egli si limita a salutare i dervisci dalla porta durante il rituale. Nonostante l'assenza, la sua postazione all'interno della *halqa* rimane sempre vuota; al lato sinistro è posizionato il *muezzin* che si occupa di guidare la preghiera e le diverse fasi del *zkr*. Sul lato destro è invece posizionato il *vekil* che “supervisiona” il rituale¹¹³.

Per la Rifā'yya di Tropoja, il *zkr* concerne il ricordo del nome di Dio effettuato collettivamente ad alta voce. Solo insieme si può effettuare il *zkr*, dunque non individualmente e silenziosamente come la Naqshbandiyya. Si riposta la nota etnografica di un *zkr* celebrato nell'aprile del 2014:

¹¹⁰ Ibidem.

¹¹¹ Ibidem.

¹¹² Ibidem.

¹¹³ Ibidem.

“Arrivo presso la *teqe*, trovo tutte le scarpe dei dervisci fuori della porta. Entro e trovo lo Sheikh che mi aspetta. Lo saluto e mi invita ad assistere al *zīkr* al quale lui non partecipa. Entro nelle *sema ‘hane*. E’ una stanza grande pitturata in bianco con delle decorazioni in verde e rosso. Ci sono dei balconcini in legno che formano un ferro di cavallo attorno la stanza. Sulle pareti in legno sono affissi delle scritte in arabo, alcune riportano il nome del *Pīr* della *tariqā*, altri alcuni nomi di Allah, il nome di ‘Ali e di Hysain. Il *zīkr* è appena iniziato. Tutti sono genuflessi per formare un uovo. Manca la testa dell’uovo ove si posizione lo Sheikh. Il *zīkr* è iniziato con un preghiera verso il Profeta e verso la sua famiglia. Dopo insieme i dervisci iniziano a recitare il *wird* della *tariqā*.

Tutti quanti conoscono molto bene le parole e nessuno ha dei momenti di incertezza. Dopo il *wird* vengono recitate altre tre preghiere. La prima per il Profeta, la seconda per ‘Ali e la terza per Husayn. Dopo queste tre preghiere inizia il *zīkr* vero e proprio con la ripetizione dei nomi di Allah. Il coinvolgimento dei dervisci è alto, la voce alta ma nessuno urla. Durante la ripetizione dei nomi i busti dei dervisci ondeggiando simultaneamente. Sembrano un corpo unico. L’ondeggiamento e la voce si hanno più intensi quando si recita la formula *lā ‘ilāha ‘illā-llāh*. Alcuni dervisci quando ondeggiando mi guardano con la coda dell’occhio in quanto anche io partecipo e sono nella *halqa*. Anch’io mentre ondeggio apro gli occhi e durante un mio movimento mi accordo della sagoma dello Sheikh alla porta che con la mano al petto fa dei cenni.

Durante la cerimonia non si raggiunge un particolare livello di estasi. Finita questa parte il *zīkr* continua con la recitazione di alcune sura del Corano. Alla fine il *vekil* recita la *silsila* e ringrazia Sheh Hajdari. Si termina. Ci trasferiamo nella *zīkr-odasi*: lì ci aspetta lo Sheikh. Mentre cammino vedo due *muhib* in procinto di raccogliere la due bandiere della *tariqā* che erano state precedentemente srotolate per il *zīkr*. A osservare e assistere la procedura vi era un derviscio di Gjakova di nome Saimir. Mentre passo da un’altra stanza noto un derviscio anziano che parla con un ragazzo non ancora discepolo al quale spiegava come comportarsi dinnanzi lo Sheikh.

Entrato nella *zikh-odasi* trovai tutti seduti che parlavano tra loro. Dopo un po' alcuni *muhib* montarono e poi apparecchiaron un tavolo. Altri iniziarono a portare delle pietanze e delle bibite. Vi erano cipolla, formaggio vaccino, sottaceti. Si iniziò a cenare. I dervisci più anziani erano posti vicino allo Sheikh, mentre i *muhib* erano seduti più lontano. I ragazzi erano invece alle prese dalle operazioni di servizio tavolo e cucina. A tutti fu riempito un bicchiere di *raki*¹¹⁴. Si fece un brindisi e tutti lo bevvero. Alcuni di gusto, mentre altri si limitarono soltanto a sorseggiarne un po', tra questi il *muezzin*.

Avvertii l'impressione che il brindisi del *raki* fosse quasi un rituale in quanti tutti si rivolsero solennemente verso lo Sheikh e con la mano sul petto. Dopo che si mangiò un po' alcuni discepoli servirono una zuppa di fagioli. Dopo la zuppa fu servito del vitello al forno. Rimasi sorpreso dalla tenerezza della carne. Dissero che era un dono da parte di alcuni fedeli come tutte quello che era stato consumato durante la cena. Il clima con il passare del tempo è divenuto sempre più gioviale: si ride, si scherza, si racconta aneddoti. L'alcool e il buon cibo facilitano il convivio. Alcune volte la cena è interrotta da alcuni *Ilahi* cantati dal *muezzin* il quale rende sempre onore allo Sheikh. Quando la cena sta per finire i discepoli più giovani raccolgono il cibo e sprecchiano il tavolo. Poco alla volta tutti se ne vanno anch'io. Rimangono solo alcuni *muhib* di Tropoja, di Gjakova nessuno¹¹⁵.

Per i dervisci Rifā'i di Tropoja, il *zikh* rappresenta il momento fondante della loro spiritualità e dell'essere sufi. Verush, un medico di Gjakova disse:

¹¹⁴Bevanda tipica dei Balcani simile all'acquavite o alla grappa. In albanese si chiama Raki, in serbo-croato Rakja con accenti e cadenze differenti a seconda della zona.

¹¹⁵Rituale a cui ho partecipato presso la *teqe* Rifā'i di Tropoja a novembre 2014.

“Con il *zīkr* l’amore del signore deterge e profuma i nostri cuori [...] ripetendo il nome di Dio, noi scacciamo via l’amnesia di tutti i giorni, la bellezza e l’amore divino ci abbracciano e noi non possiamo che urlare di gioia.”¹¹⁶

Oltani, un pensionato di Gjakova:

“Il *dikhr* ci risveglia dalla grande amnesia che affligge gli uomini. Chi lo recita si rende conto della grandezza e bellezza di Dio, chi non lo recita rimane avvolto nell’oscurità dell’ignoranza”¹¹⁷.

Sheh Hajdari, invece:

“Il *zīkr* è il rituale più importante del Sufismo. Esso ricorda Dio e tutti i suoi attributi. Solo le *turuq* effettuano il *zīkr*. Non viene celebrato in moschea dagli uomini della Sharia, ma solo dai dervisci”¹¹⁸.

Per i dervisci, il momento del *zīkr* non è esclusivamente il rituale, ma l’insieme di tutti i procedimenti, le azioni pre-rituali e quelle post-rituale. In particolare, i momenti di convivio come la cena, il caffè sono molto importante per la creazione e il mantenimento del legame di appartenenza alla *tariqā*. Alcuni dervisci infatti sono decisamente attratti da questi momenti di socialità condivisa. Megi, un derviscio pensionato di Gjakova disse in sincerità:

“Per me il sabato è il momento più importante della settimana. Sono qui con i miei fratelli e posso cenare e bere del *rakī* felicemente”¹¹⁹.

¹¹⁶ Intervista tenuta a Gjakova a settembre 2015.

¹¹⁷ Intervista tenuta a Gjakova ad agosto 2015.

¹¹⁸ Dialogo con Sheh Hajdari in auto mentre ci stavamo spostando in Kosovo a settembre 2015.

¹¹⁹ Intervista tenuta a Bajram Curri a settembre 2015.

Alla domanda se il raki fosse vietato dall'islam egli rispose:

“Bere raki non è peccato. E' civiltà! Rifā'yya è la *tariqā* più civilizzata del mondo. Le altre non sono civili quanto noi!”¹²⁰.

L'affermazione di Megi è soggettiva, ma interessante perché la civiltà è associata alla libertà di bere l'alcool in pubblico. Sulla questione della liceità o meno di bere l'alcool, Sheh Hajdari disse:

“[...] è possibile bere l'alcool solo dopo il *zkr*, prima è vietato per evitare che qualcuno possa essere alterato durante l'invocazione di Dio. Dopo è lecito, anzi per noi è una parte necessaria del nostro cerimoniale dopo il *zkr*¹²¹”.

Nonostante Sheh Hajdari legittimi il consumo di *raki*, i dervisci non volevano che raccontassi ad altri di questo pratica “perché loro non capirebbero.” disse Besi¹²². Per Sheh Hajdari, il *zkr* è un importante dispositivo di legittimazione in quanto “certifica” l'attività, la buona salute della confraternita e la sua autorità. Del resto, egli cerca in tutti i modi di non mancare la cerimonia del *zkr* che è usato come metro di giudizio del carisma di uno Sheikh:

¹²⁰Ibidem.

¹²¹Intervista tenuta presso la *teqe* Rifā' i di Tropoja ad aprile 2014.

¹²²Ibidem.

“Sheh Hassan di Junike è un grande Sheikh, al suo *ziker* partecipano quasi 300 persone oppure Sheh Muheddin di Shkodra non celebra quasi mai il *ziker* [...] non può neanche chiamarsi Sheikh”¹²³.

Le parole di Hajdari mostrano come il *ziker* rappresenti un dispositivo di legittimazione e anche uno strumento per comunicare all'esterno la grandezza di una confraternita. Difatti, alcune cerimonie sono pubblicate su internet attraverso i social network. Il web diviene uno spazio pubblico ove gli Sheikh e i dervisci possono confrontarsi e costruire la loro autorità¹²⁴. Sheh Hajdari ha una pagina Facebook e un profilo YouTube sui quali pubblica video di cerimonie e immagini sui suoi viaggi. Questa rappresenta una strategia di legittimazione dedicata attraverso questi spazi di socializzazione virtuale. Inoltre, questi stessi strumenti danno l'opportunità di restare in contatto con i discepoli che non si recano assiduamente nelle *teqe* oppure che abitano all'estero.

L'attenzione dedicata alla pubblicità del *ziker* deriva dalla tendenza a estetizzare sempre più il religioso. Con la secolarizzazione comunista e l'omologazione culturale globale, le comunità religiose hanno sviluppato ciò che Olivier Roy definisce l'ex-culturazione della religione, cioè il distacco tra cultura e religione¹²⁵. All'interno contesto secolarizzato e laico albanese, le confraternite devono confrontarsi continuamente con i valori patriottici, ecumenici e positivisticci (a volte) della politica albanese. Assistiamo a fenomeni come la scientificazione dell'islam messa in atto dalle *turuq* per ricevere un riconoscimento intellettuale dalla popolazione: questi tentativi celano inoltre una continua ricerca di legittimazione pubblica e sociale. Questa tensione è resa

¹²³Intervista a Sheh Hajdari a Bajram Curri a novembre 2014.

¹²⁴ Per ulteriori delucidazioni su questo aspetti vedi il V capitolo.

¹²⁵ Roy O. 2009 : p. 164-232.

alquanto difficoltosa dalla mancanza di capitale simbolico, umano e religioso. Di conseguenza, si crea una certa competizione simbolica e materiale (dunque economica) all'interno del Sufismo. In questa arena, il *zīkr* è il discriminante che simboleggia il carisma di uno Sheikh e della sua confraternita. In questo modo, il *zīkr* diviene spettacolo estetico, da vedere sui social networks e sulle televisioni: un marcatore capace di misurare il carisma.

Tuttavia, la Rifā'īyya di Tropoja promuove delle forme di spettacolarizzazione del *zīkr* in alcune occasioni specifiche. In particolare, durante eventi particolari, la celebrazione del rituale prevede l'introduzione di alcune pratiche a forte impatto visivo come il *buran*, cioè l'uso di spilloni infilati nel corpo. Tradizionalmente, la Rifā'īyya prevede la pratica del *buran* e la propensione alle urla durante il *zīkr*, difatti essi sono chiamati “dervisci urlanti”¹²⁶. A prescindere da ciò, ci interessa è analizzare tali pratiche, le specificità e le dinamiche politiche e sociali sottese.

Principalmente, due momenti dell'anno prevedono la pratica del *buran*: il primo è l'anniversario dell'apertura delle *teqe* dell'1 agosto; la seconda è in occasione del *sultan newruz*, cioè l'anniversario della nascita di Ali ogni 22 marzo. Durante la ricerca etnografica, ebbi modo di assistere al primo evento di cui sarà riportata la nota etnografica:

“Arrivo alle verso le 13. Parcheggio le macchina. Vicino la *teqe* vi sono due edifici, una casa di Sheh Hajdari, l'altro è più un edificio mezzo aperto, con un posto per cucinare, una latrina con porta all'esterno, vedo anche delle galline. In questo edificio alcune donne cucinano, mentre altre sono sulla terrazza che chiacchierano. Sono di età varia, ma bene o male dai 35 ai 70 anni. Non le osservo molto per non offendere gli eventuali mariti o compagni. Alcuni ragazzi

¹²⁶ Popovic A. 1996 : p. 492-496.

poco meno che adolescenti sono in giro a giocare. Vado verso la *teqe*, noto subito che ci sono due tendoni all'esterno, probabilmente lì si terrà la festa. Come promesso allo Sheh Hajdari sono andato a trovarlo il primo agosto per la ricorrenza della morte del fondatore della *teqe*.

Sheh Hajdari è seduto capo tavola, si accinge a parlare con alcune persone. Mi riceve e saluta come al solito. Mi siedo vicino a lui. Scopro che c'è una persona che vive in Italia da tanto tempo che era andata lì per la ricorrenza. Chiacchiero con lo Sheh che non esita a rispondere alle mie domande, che sono perlopiù di convenienza. Mi spiega il motivo della festa e che è felice della mia presenza. Parlo anche con coloro che sono seduti vicino a me. Nel frattempo che anche alcuni uomini vadano a salutarlo. Ci offrono delle cose da bere. Accetto tutto con piacere.

Iniziamo a mangiare, qualcosa di molto veloce che era già presente sul tavolo. Nel frattempo arrivano tante persone. I tavoli sono pieni. E' arrivato anche lo Sheikh Rifā'ī di Berat. Sheh Hajdari è alla testa del tavolo del centro. E' il centro della festa. Non si beve alcool. Al massimo bibite gassate.

Dopo il pranzo ci riuniamo per il *zīkr*. Tutti sono vestiti con le tipiche tuniche. Entro, chiedo se posso fare il video. Il permesso mi è accordato. Seguo il rituale. Sheh Hajdari guida le diverse fasi con gesti e parole. Sono tutti in piedi, la stanza è piena. Si comincia con un saluto, poi la preghiera verso il Profeta, poi la recitazione della *al-Fātiḥa*. Si continua con il *wird*. Ci sono così tante persone che le persone formano diversi cerchi concentrici. Al centro è posto Sheh Hajdari, al suo fianco lo Sheikh di Berat e uno Sheikh Sa'di di Rahovec. Tutti quelli con la tunica stanno intorno a lui. Quelli vestiti da abiti civili stanno intorno ma sono meno coinvolti dal rituale. Le donne erano posizionate sopra sul balconcino a soppalco, ma nessuna partecipava al rituale, anzi erano perlopiù apatiche. Mi era vietato guardare sopra le donne perché qualcuno si sarebbe potuto offendere. Lo Sheikh è la voce principale, ma a un certo punto smette di recitare perché la gola, logora delle tante sigarette che fuma, lo blocca. Ora è una persona accanto a lui a continuare la recitazione, precisamente il *muezzin*.

Quando Sheh Hajdari torna, il *muezzin* canta con un microfono degli *ilahi*. Si inizia con il *zīkr* vero e proprio e la ripetizione dei nomi di Allah. I dervisci urlano e si muovono come un'onda prima destra poi a sinistra. A un certo punto si crea uno spazio all'interno del cerchio. Sheh Hajdari chiama a sé alcuni dervisci. Dona uno spillone a testa che prima lecca accuratamente. La sua saliva è magica. Sono sei i dervisci chiamati dallo Sheh. Iniziano a ballare tra loro, si incrociano, agitano in aria gli spilloni. Mentre il *muezzin* canta, tutti gli altri recitano “aaahhuuu aahhuuu” ad alta voce. Sono tutti coinvolti. A un cenno dello Sheikh i sei dervisci si infilano gli spilloni in corpo, chi nella pancia chi nella guancia del viso. Si urla, il chiasso è infernale. Tutti saltano. I dervisci con il *buran* si muovono a ritmo per cinque minuti, poi lo Sheikh li chiama per togliere il *buran*. Si continua con il *zīkr* riprendendo a urlare *lā 'ilāha 'illā-llāh*. Lo Sheikh agita fortemente la testa, tutti saltano urlano, alcuni sembrano in trance e cadono a terra, il *muezzin* continua a cantare. Ora si ripete il nome allah,allah, allah fortemente urlando. Il coinvolgimento è ancora più intenso di prima, anche quelli senza tunica urlano e saltano. Diversi dervisci perdono il cappello. A un certo punto, improvvisamente lo Sheikh con un cenno interrompe la ripetizione dei nomi. L'atmosfera scema e il clima si fa più disteso. Si recita una al-Fātiḥa e poi una preghiera in onore di Sheh Adem Nuri Gjakova, infine lo Sheikh recita la *silsila*. Il *zīkr* è finito: usciamo tutti. Alcuni “giovani” dervisci rimangono a pregare e cantare un altro poco. Mi è vietato di guardare sopra le donne per non offendere qualcuno.

Lo Sheh saluta quelli che se ne vanno e non rimangono. Aspetto un po', poi esco per andare a fare un giro delle città di Bajram Curri e portare qualcosa da bere allo Sheikh come dono. Una volta tornato tutti hanno iniziato a cenare. Chiedo di cambiarmi. Mi fanno cambiare in una stanzetta nella *teqe*. Iniziamo a cenare. Tutto molto buono, mi offrono da bere una birra, poi del raki. Tutti bevono, lo Sheikh brinda a distanza con me. Io parlo con dei ragazzi che vivono in Italia, sono quattro in tutto. Uno in particolare è molto aperto. Dice quanto sia bello far parte della *teqe*. Lui vive in Italia, torna una volta all'anno a Tropoja e non vede l'ora di partecipare a quella attività. Parliamo del più e del meno. Mi dicono di

non parlare di donne. E' proibito, anche lo Shehci domanda se stiamo parlando di donne. Si canta. E' sempre il solito uomo a intonare le canzoni, perché ha una bella voce mi dicono i ragazzi. Quando le Shehsi alza per andare via, tutti si alzano con la mano destra sul petto per salutarlo. C'è anche lo Sheikh Rifā ĩ di Berat, mi riconosce e mi saluta. Mi dice di andare a trovarlo con una ragazza, altrimenti me ne avrebbe trovato lui una. Quando le Sheh Hajdari torna, tutti si rialzano e aspettano un segnale per sedersi nuovamente. Io continuo a parlare con i ragazzi del più e del meno. Di traverso, vedo che una donna, probabilmente la moglie dello Sheikh, viene al tavolo alla testa del marito, saluta tutti, non si siede, ma si intrattiene un po' a parlare con tutti.

Non c'è nessuna donna, neanche a servire, per loro è impossibile rimanere qui, c'è qualche ragazzo, tra cui il figlio dello Sheh che durante il *zīkr* sedeva alla sinistra del padre. Solitamente si intrattiene a giocare con gli altri ragazzi. Tutti lo trattano molto bene e lo salutano, sanno che lui probabilmente diventerà lo Sheikh. Gli chiedono come sta, come vanno le cose. Tutti danno una mano a sparecchiare, portare la roba e il resto. Ma solitamente quelli che sono addetti a questi lavori sono i più giovani o le persone che non frequentano la *teqe* assiduamente, o più generalmente i ranghi più bassi.

La sera passa, tra i canti e brindisi. Da lontano lo Sheikh di Berat brinda con me, come il fratello di quest'ultimo. Pian piano molti se ne vanno. Rimangono solo quelli che la notte dormiranno alla *teqe*, tra cui io stesso. Chiacchieriamo. Lo Sheh mi si avvicina e chiede come sto, dicendo che domani mattina parlerà con me perché ora è stanco. Lo ringrazio, ma lui dice che è stanco e se ne va. Facciamo un'ultima canzone, poi decidiamo di andare a dormire tutti assieme. La sveglia è presto, non si può dormire molto. Mi fanno dormire nella *kafes-odesi*. mi cambio, mi lavo, mi metto a dormire. Non capisco bene gli altri dove siano posizionati, io sono con la mia guida e un derviscio di Shkodra che russa e parla nel sonno.”

Questo avvenimento rappresenta una degli eventi annuali più importanti a cui partecipano tutti i discepoli che appartengono alla Rifā ĩyya. Queste occasioni sono costitutivi dell'identità e del senso di appartenenza alla *tarīqa*. Secondo la proposta teoretica di Harvey Whitehouse, le azioni rituali che prevedono pratiche e atti infrequenti, ma altamente suggestivi e coinvolgenti corrispondono a una religiosità *immagistica* che forgia la memoria episodica dei praticanti¹²⁷. Il *buran* praticato raramente ma con un alto coinvolgimento emotivo, rimane impresso nella memoria fotografica del soggetto che innesta l'evento all'interno delle sue soggettività psico-sociali. L'effetto dell'azione rituale è rafforzare della coesione all'interno della comunità grazie all'emotività e all'impatto visivo del *buran*¹²⁸.

Gli eventi che prevedono il *buran*¹²⁹ sono i più frequentati: i discepoli che abitano all'estero o che normalmente non frequentano la confraternita cercano in tutti i modi di partecipare. Seguendo Whitehouse, durante queste occasioni la coesione e il senso di appartenenza della comunità religiosa sono rinsaldati e rinnovati.¹³⁰ Per Hajdari, tale evento legittima la propria autorità per via del grande numero di discepoli che si reca presso la *teqe*. La pratica del *buran* attesta i suoi poteri magici, la sua *baraka*: la saliva che lo Sheikh sparge sulla lama rende la pratica non letale e sacra. La saliva prodotta dal suo corpo è magica e intrisa dei suoi poteri.

Tuttavia, manca una spiegazione teologica specifica della pratica. Secondo Hajdari, essa è effettuata seguendo l'esempio del *Pīr* della *tariqā* Sheh Ahmet

¹²⁷ Whitehouse H. 2004 : p. 63-86.

¹²⁸ Ibidem.

¹²⁹ Per una foto che immortalare la pratica del *Buran* vedi "Immagine 10" dell'Appendice.

¹³⁰ Ibidem.

Rifā'ī che iniziò a trafiggersi con gli spilloni nel XII secolo¹³¹. Da allora, gli appartenenti alla *tariqā* hanno seguito il suo esempio. I dervisci della Rifā'īyya di Tropoja sembrano compiere l'atto in ossequio della tradizione Rifā'ī e nel rispetto del loro maestro:

“Noi eseguiamo l'atto per ricordare il nostro *Pīr*, ma anche perché Sheh Hajdari ci sceglie. Ci sentiamo onorati e fieri quando lui ci sceglie per il *buran*”¹³².

7. L'estasi di Sheh Masari e le dimensione trans-nazionale di Sheh Hajdari

Sheh Hajdari non limita i suoi movimenti tra Tirana e Tropoja. Egli tende a spostarsi continuamente a Gjakova, sua città natale e sede della *Asitane* della sua *tariqā*. Negli ultimi anni, la presenza di Hajdari nel Kosovo si è intensificata a causa dello stato psico-fisico e spirituale del fratello, nonché capo della Rifā'īyya di Gjakova, Sheh Masari. Sin dalla giovinezza, Masari è stato molto interessato agli aspetti esoterici dell'Islam. Prima di divenire Sheikh, egli era un assiduo lettore di testi e trattati sul Sufismo¹³³. La sua biblioteca è ricca di volumi scritti dai grandi pensatori sufi, come Ibn Arabi o al Gazzhali, e da alcuni esperti occidentali, come Massignon, Corbin e Annamarie Schimmel.¹³⁴ Questo continua acculturazione corrispondeva alla sua volontà di approfondire la conoscenza sul *taṣawwuf*¹³⁵ e al raggiungimento di stati dell'essere sur-razionali e sovra-sensibili

¹³¹Intervista tenuta a Parigi ad aprile 2015.

¹³²Intervista tenuta a Gjakova a settembre 2015.

¹³³Informazioni e dati raccolti da alcuni informatori a Gjakova a settembre 2015.

¹³⁴Dialogo personale con Sheh Masari tenuto a Gjakova ad agosto 2015.

¹³⁵Dati raccolti durante una visita personale presso la *teqe*Rifā'ī di Gjakova ad agosto 2015.

attraverso le pratiche e i rituali sufi¹³⁶. Lo Sheikh nutriva un certo interesse verso *l'halvet*, cioè l'isolamento in cella¹³⁷.

Nell'estate del 2010, Sheh Masari decise di effettuare *l'halvet* in una stanza della *teqe* di Gjakova¹³⁸. Non era la prima volta che egli effettuava tale pratica: negli anni precedenti praticò *l'halvet* per un periodo di tre giorni.¹³⁹ Quell'anno, Masari decise di effettuare l'isolamento per quaranta giorni, cioè secondo il periodo originariamente previsto dalla tradizione semitica di Mosè e Gesù¹⁴⁰. Durante questo periodo, egli fu assistito da un discepolo che si occupò di fornirgli il ripasso giornaliero e di controllare il suo stato di salute¹⁴¹. Il pasto era costituito da una zuppa (*çorba*), del pane, del formaggio e dei datteri. Ogni giorno venne tolto un ingrediente fino al trentesimo giorno, dopodiché lo Sheikh digiunava e beveva solo caffè o tè¹⁴². Durante *l'halvet*, egli non poté incontrare nessuno, salvo il discepolo. La maggior parte del tempo, il maestro stava nella cella di isolamento a recitare delle formule liturgiche (*awrād e hizb*), salvo qualche ora per riposare la notte¹⁴³. Gli ultimi giorni furono alquanto difficili, almeno secondo il racconto del suo discepolo:

¹³⁶Informazioni e dati raccolti da alcuni informatori a Gjakova a settembre 2015.

¹³⁷Per una descrizione dell'*halvet* (in arabo *khalwa*) vedi Cf. Clayer N. 1994: p. 36-41; Geoffroy E.

¹³⁸Racconto suffragato anche da Sheh Hajdari durante un'intervista di agosto 2015 e da alcuni informatori di Gjakova.

¹³⁹Ibidem.

¹⁴⁰Geoffroy E.

¹⁴¹Dal racconto del discepolo che sostenne lo Sheikh.

¹⁴²Ibidem.

¹⁴³Ibidem.

“Cinque o sei giorni prima che finisse l’isolamento, Sheh Masari non riusciva a mantenersi in piedi. Lo aiutai, ma con difficoltà si muoveva, parlava poco”¹⁴⁴.

Dopo la fine del periodo di isolamento fu tenuta una cerimonia per celebrare la fine dell’*halvet*. Tuttavia, Sheh Masari era molto provato, dimagrito, scarno in viso e assente col pensiero. La maggior parte dei dervisci pensarono che tale condizione fosse temporanea, dovuta alle fatiche dell’*halvet*. Per un certo periodo, Sheh Masari non volle condurre alcun tipo di rituale nella *teqe*; se ne stava per lo più nelle sue stanze a meditare e pregare con sguardo assente¹⁴⁵. Viste tali condizioni i suoi discepoli vietarono le visite per un certo periodo di tempo¹⁴⁶.

Dopo un anno dalla fine dell’*halvet*, le sue condizioni psico-fisiche erano stabili, ma immutate. Sheh Masari non era più interessato a condurre alcun tipo di rituale collettivo nella *teqe* e non voleva più viaggiare e stare in mezzo alla gente¹⁴⁷. Le sue uniche attività erano la preghiera e la meditazione. Durante un visita che effettuai presso la sua *teqe*, ebbi l’opportunità di conoscere personalmente Sheh Masari:

“Sono entrato nella *teqe* Rifā ĩ di Gjakova. Un ragazzo mi attende, dice che lo Sheikh è nella sua stanza personale. Dice di aspettare. Entriamo e troviamo lo Sheikh che ci aspetta mentre fuma una sigaretta e beve un caffè turco. Egli indossa una tuta, sembra magro e scarno in viso. Le sue gesta sono lente e deboli. Iniziamo a chiacchierare: mi sorprende la sua immensa cultura [...]

¹⁴⁴Ibidem.

¹⁴⁵Ibidem.

¹⁴⁶Informazioni e dati raccolti da alcuni informatori a Gjakova a settembre 2015.

¹⁴⁷Ibidem.

alcune volte si ferma, sta in silenzio e fissa il vuoto. Perde spesso il filo del discorso. Mi domanda almeno due volte chi sono e che faccio. Si lamenta spesso del male, del male dell'uomo. Di quanto male ci sia all'esterno, ovunque. Sheh Masari dice di non volere uscire per evitare di vedere tutto questo male, per non soffrire. Egli si limita a pregare affinché tutto questo male scompaia. E' metafisico in alcuni casi quando parla di alcuni aforismi e descrive la massime di qualche mistico islamico, come Ibn Arabi o Sheh Ahmet Shkodra. Raggiunge dei picchi di sapere molto alti, ma poi si blocca o si perde [...] la sua presenza sembra emanare pace e tranquillità. Egli sembra in pace con sé stesso e sembra aver raggiunto un qualcosa di sovra-sensibile. Tuttavia ciò rimane una mia impressione”¹⁴⁸.

Sheh Masari sembra vivere in uno stato di semi-trance probabilmente raggiunto con l'*halvet*. Questo stato, che non è inusuale al Sufismo o qualsiasi altra forma di misticismo religioso, è percepito negativamente all'interno del contesto sufi del Kosovo e dell'Albania.¹⁴⁹ In particolare, vengono sollevate due forti critiche allo Sheikh: la prima è che lui sia impazzito poiché ha osato più di quanto potesse. Secondo l'opinione comune, la pratica dell'*halvet* richiede una lunga preparazione spirituale e personale. Masari è relativamente giovane, quindi secondo alcuni Sheikh del Kosovo, “egli era impreparato e non ha avuto l'assistenza necessaria”¹⁵⁰.

Questa critica parte da alcune osservazioni sulla formazione personale e sull'“avventatezza” di Masari.¹⁵¹ L'*halvet* è ritenuto un rituale duro e astorico: in

¹⁴⁸Nota etnografica tratta da un incontro con lo Sheikh di agosto 2015 presso la teqe Rifā'i di Gjakova.

¹⁴⁹Informazioni e dati raccolti da alcuni informatori a Gjakova a settembre 2015.

¹⁵⁰Affermazione colta durante un dialogo tra Sheikh presso la teqe Sa'di di Gjakova a settembre 2015.

¹⁵¹Ibidem.

epoca contemporanea i mistici sufi, pur potendo contare su una forte preparazione spirituale, non sembrano avere le capacità e la resistenza psico-fisica necessaria per poter affrontare quaranta giorni di isolamento. In Albania, alcuni elogiavano i mistici capaci di effettuare l'*halvet* per almeno 3 giorni¹⁵². L'idea di effettuare un ritiro di quaranta giorni è concepita impossibile per le capacità umane.¹⁵³ Questa concezione dei limiti psico-fisici dell'uomo indica la condivisione di precetti razional-scientifici che "incorniciano" l'agire. Tali precetti o valori ampiamente diffusi a livello globale, concernono a una concezione "immanente" dell'essere umano¹⁵⁴.

Il corpo umano è scisso dallo spirito e dalla mente, dunque dalla parte umana non-percettibile. Questa concezione figlia del *cogito ergo sum* cartesiano¹⁵⁵, concerne il corpo in quanto apparato *esterno* su cui agire *diversamente*. La scienza e la medicina sono strumenti che agiscono sul corpo per correggerne i difetti e superarne i limiti¹⁵⁶. Tuttavia, per i sufi di Albania e di Kosovo, anche le preghiere, le benedizioni e la disciplina spirituale sono strumenti che agiscono sul corpo umano. Non è un caso se dunque Sheh Rushdi della Sa'diyya di Gjakova disse:

¹⁵²Ad esempio Sheh Husayn Hormova elogiò suo padre, Sheh Ali Hormova, che fu l'unico capace di effettuare l'*halvet* per tre giorni. In questo caso non rileva se Sheh Ali avesse fatto o meno la pratica, ma piuttosto che tre giorni di *halvet* fossero ritenuti qualcosa di straordinario.

¹⁵³Affermazione colta durante un dialogo tra Sheikh presso la *teqe* Sa'di di Gjakova a settembre 2015.

¹⁵⁴Taylor C. 2007 : p. 677-744.

¹⁵⁵Le Breton D. 2000 : p. 101-125.

¹⁵⁶Ibidem.

“(Sheh Masari) era inesperto, il suo spirito non ancora pronto e il corpo non ha retto [...] ha ceduto.”¹⁵⁷

Pur mantenendo l’adesione a precetti religiosi, la concezione razionale e il dualismo corpo-spirito pervade e colonizza la cornice di senso entro il quale essi vivono. Questa cornice è di per sé immanente in quanto la concezione del tempo (e della storia) e la percezione fisica dell’essere umano nel mondo rispondono a dei principi secolari¹⁵⁸. Ciò non presuppone la scomparsa del religioso e del sacro, ma una loro diversificazione e pluralizzazione. Il religioso non è necessariamente in contrasto con il secolare, pur rimanendo inquadrato della cornice immanente. Il rapporto tra i due dispositivi di senso varia a seconda dei diversi contesti socio-culturali e ai processi di costruzione delle entità nazionali e dei moderni apparati statali.¹⁵⁹

In Albania e in parte in Kosovo, l’esperienza socialista ha cercato di esaurire il religioso, stabilendo il primato della religione secolare e civile comunista. L’effetto è stato di “rimodellare” la religione secondo la secolarizzazione delle credenze.¹⁶⁰ In Albania e in Kosovo, un talismano, una preghiera o il contatto fisico con un santo o la sua tomba sono dei dispositivi che agiscono sul corpo delle persone che “scelgono” di ricorrere a queste pratiche. Queste scelte non contrastano le pratiche scientifico-mediche, che non vengono mai messe in discussione. Il ricorso alla medicina è imprescindibile; mentre il richiamo alle pratiche religiose è frutto di una scelta basate sulle proprie esperienze soggettive e alle proprie credenze:

¹⁵⁷Affermazione colta durante un dialogo tra Sheikh presso la *teqe* Sa’di di Gjakova a settembre 2015.

¹⁵⁸Taylor C. 2007 : p. 677-744.

¹⁵⁹ Ibidem.

¹⁶⁰ Martin D. 2005 : p. 123-140.

“Invitiamo chiunque abbia problemi di salute a recarsi all’ospedale o andare dal medico.”¹⁶¹

Alcuni ritengono la medicina e l’agire scientifico sono dei strumenti divini, che non annullano la religione, ma la sostengono. Sheh Qemali della Rifā iyya di Tirana disse:

“il Corano è il primo libro di medicina mai scritto!”¹⁶²

Nel caso dell’*halvet* praticato da Sheh Masari, l’influenza delle istanze secolari emerge nei giudizi e nelle considerazioni rivolte verso il suo stato psico-fisico. Egli è ritenuto pazzo dalla popolazione locale che lo appella “*i çmendur*” (pazzo) nel senso clinico e psicologico del termine¹⁶³. Per i sufi, egli è stato avventato, superbo: sembra mancare l’empatia nei confronti dello Sheikh, cioè la capacità o propensione di comprendere la sua condizione. Solo coloro che fanno parte della confraternita si sfornano di capire il maestro. Egli è considerato etereo, immerso in una condizione onirica: “lui sta in un altro mondo. Non è più con noi. E’ in costante contatto con Dio”¹⁶⁴. Tuttavia, la sua condizione è sempre considerata eccezionale, dunque non nella norma e non “normale”.

¹⁶¹Intervista a Sheh Hajdari tenuta a Bajram Curri ad agosto 2015.

¹⁶²Intervista tenuta a Tirana a dicembre 2014.

¹⁶³Informazioni e dati raccolti da alcuni informatori di Gjakova a settembre 2015.

¹⁶⁴Intervista con un giovane sufi tenuta a marzo 2016 a Rahovec.

Molti componenti della Rifā'iyya di Gjakova esprimono il loro malcontento verso la *non*-attività da Sheh Masari¹⁶⁵. Egli non svolge quelle che sono ritenute le normali attività da Sheikh: non conduce il *zīkr*, non celebra collettivamente i riti del *matem* o del *newruz*¹⁶⁶. Inoltre, Masari non si presta all'intercessione con Dio e alle pratiche di guarigione o benedizione. L'insieme di queste di inattività hanno delegittimato la sua autorità a livello popolare: oramai ritenuto uno Sheikh folle.

La *teqe* Rifā'iyya di Gjakova è ritenuta aperta, ma sostanzialmente inattiva; mentre la confraternita è presente solo formalmente¹⁶⁷. I dervisci non parlano pubblicamente di confraternita inattiva oppure dissoluta, in quanto tali definizioni sarebbero una grave delegittimazione del loro status di "*dervish*".¹⁶⁸ Pur conoscendo le condizioni del loro maestro, i discepoli non lo disconoscono o discreditano ufficialmente: dubitare del proprio maestro significa mettere in discussione il proprio percorso iniziatico e la *tarīqa*, cioè il legame con Dio¹⁶⁹. Per questi motivi, i dervisci sono evasivi e criptici sulle attività della confraternita:

¹⁶⁵Informazioni e dati raccolti da alcuni informatori di Gjakova a settembre 2015.

¹⁶⁶Ibidem.

¹⁶⁷Ibidem.

¹⁶⁸A seguito delle domande formulate su Sheh Masari e le sue attività, nessuno dei suoi discepolo ed ex-discepoli hanno riferito che la confraternita non è attiva. Indagine condotta a Gjakova tra luglio e settembre 2015.

¹⁶⁹Chih R. 2004: p. 79-98.

“Lo Sheh è stanco questo periodo, vuole effettuare i rituali a porte chiuse [...] lo Sheikh effettua tre *zikr* alla settimana ma solo con i suoi discepoli, nessun altro.”¹⁷⁰

Inoltre, riconoscere l'inattività della confraternita significherebbe delegittimare il centro sufi di cui fanno parte. Questa propensione è ulteriormente rimarcata dalla disputa con Prizren circa la designazione della “*Asitane*” (primo centro) della *tarīqa* in Kosovo. Nata negli anni settanta, questa disputa è ancora presente all'interno della Rifā'iyya del Kosovo¹⁷¹. La recente condizione psico-fisica di Sheh Masari ha insaprito le critiche dei dervisci di Prizren. In particolare, le accuse riguardano l'avventatezza, l'inesperienza e la superbia di Masari che ha cercato di condurre una pratica al di sopra delle sue capacità. Tali critiche hanno irrigidito la lotta per il riconoscimento del titolo di *Asitane*. Per queste tensioni, i dervisci continuano ad affermare l'appartenenza e il primato del proprio centro, come sostenne Femija, un derviscio di Gjakova¹⁷²:

“Noi siamo dervisci Rifā'i di Gjakova e facciamo parte del primo centro della *tariqā* nei Balcani”

Preso atto della condizione della propria confraternita, i fedeli più zelanti continuano a praticare il culto sufi a casa; mentre altri decidono di entrare in un'altra confraternita, pur non disconoscendo la loro precedente scelta. Quest'ultima opzione non è inusuale o illecita nel Sufismo, difatti alcuni dervisci

¹⁷⁰Intervista fatta nella città di Gjakova a settembre 2015.

¹⁷¹Per l'analisi della diatriba tra il centro Rifā'i di Prizren con quello di Gjakova vedi il III capitolo.

¹⁷²Intervista tenuta a Bajram Curri ad agosto 2015.

sono entrati a far parte della Sa‘diyya di Gjakova guidata da Sheh Rushdi¹⁷³. Tuttavia, la maggior parte ha deciso di confluire e di aderire alla Rifā‘iyya di Tropoja. Questa scelta si configura solitamente in due fattispecie comportamentali. Nel primo caso, i dervisci non si uniscono alla confraternita di Tropoja ufficialmente, ma partecipano solamente ai riti e alle occasioni più importanti dell’anno, quali il *matem* o il *sultan newruz*. Quest’opzione coinvolge la maggior parte dei dervisci Rifā‘i di Gjakova, in quanto prevede la possibilità di gestire i propri impegni religiosi in relazione al lavoro e alla famiglia. Questo comportamento non dipende esclusivamente dall’inattività della confraternita, quanto piuttosto dalla diffusione di comportamenti religiosi individualizzati e diversificati.

In questa situazione, Hajdari in qualità di discendente dalla stessa *silsila*, ha assunto le veci del fratello. Così facendo, i due centri sono sostanzialmente fusi: pur non essendo il maestro ufficiale di molti dervisci, Hajdari esercita le funzioni di guida spirituale; inoltre, diversi giovani kosovari chiedono direttamente a Hajdari di essere il loro maestro. Masari è oramai al di fuori di queste dinamiche. Una parte di dervisci di Gjakova partecipa assiduamente alle attività sufi della *tarīqa* di Tropoja: si tratta di una quindicina di dervisci che si recano in Albania ogni settimana. Insieme ai tropojani, essi costituiscono la componente permanente della *tariqā*, cioè coloro si riuniscono nella *teqe* e conducono una vita comunitaria e spirituale in contatto con lo Sheikh.

Hajdari ha favorito la fusione tra le due confraternite offrendo il proprio sostegno ai dervisci di Gjakova. In primo luogo, egli voleva evitare che il discredito nei confronti del fratello-maestro potesse coinvolgere anche lui. Secondariamente, l’acquisizione di nuovi e ulteriori discepoli rappresentava un’ottima opportunità per ampliare le dimensioni della sua confraternita. Inoltre, Sheh Hadari assunse la funzioni di rappresentanza della *tarīqa* tra la popolazione

¹⁷³ Informazioni e dati raccolti da alcuni informatori di Gjakova a settembre 2015.

locale della regione di Gjakova e negli incontri ufficiale con le autorità politiche e religiose. La popolazione di Gjakova considera Hajdari come sufi di riferimento della Rifā'yya; lo testimonia un episodio relativo a un funerale di un *dervish* kosovaro:

“Eravamo a Bajram Curri, lo Sheh mi chiese se volessi andare con lui a un funerale a Gjakova. Disse che mi avrebbe fatto piacere. Io, Sheh Hajdari e Besi presimon la macchina dello Sheikh per andare. Guidava Besi, quando arrivammo al punto di dogana che separava l’Albania dal Kosovo, gli ufficiali non fecero alcun controllo. Passammo praticamente liberi. Arrivati a Gjakova dopo mezzora siamo passati a prendere Blerim e Agron, due anziani dervisci di Gjakova. Con la macchina andammo in un’abitazione vicino al campo rom della città. Una volta arrivati c’era una grande folla che ci aspettava. Scesi dalla macchina, ciascuno dei quattro dervisci indossava il *taç* e il gilet nero (*hirka*). Calò il silenzio tra la folla, interrotto solo dai pianti di alcuni donne. Dopo un po’ arrivò la salma del morto. Sheh Hajdari insieme ai tre dervisci si misero in fila per recitare delle preghiere che non durarono più di cinque minuti. Una volta terminata ce ne andammo. Chiesi come si chiamava il *dervish*. Saimir rispose il *vekil*, era discepolo di Sheh Masari.”¹⁷⁴

Per la popolazione di Gjakova, Hajdari rappresenta il reale referente della Rifā'yya; d'altra parte, egli sembra aver assunto anche le funzioni di rappresentanza istituzionale della *tarīqa* in Kosovo: per molti sufi, egli è il principale referente della *Asitane* di Gjakova. Suo fratello, Masari, non è invitato agli incontri ufficiali che coinvolgono le *turuq* kosovare. Durante questi eventi, i sufi preferiscono invitare Sheh Hajdari che viene in rappresentanza della Rifā'yya sia di Tropoja che di Gjakova. Nel settembre 2015, uno Sheikh siriano

¹⁷⁴ Episodio di settembre 2016.

Sa'di, si recò in visita presso il centro della medesima *tariqā* a Gjakova¹⁷⁵. Durante questa occasione, furono inviati tutti gli Sheikh del Kosovo e in rappresentanza della Rifā'iyya venne Sheh Hajdari, che sedette al tavolo degli Sheikh più importanti durante la cena.

Questa situazione ha fondato la dimensione trans-nazionale dell'autorità di Sheh Hajdari. Un carisma dunque che non si fonda solo sull'autorità locale di Tropoja, ma anche sullo status di rappresentante e referente della Rifā'iyya a Gjakova, in un'altra nazione, il Kosovo. La sua autorità attraversa le barriere di confine che sono ormai labili. Ciò dà modo di gestire spazialmente la sua autorità attraverso diversi contesti sociali e differenti discorsi di legittimazione. A Tropoja, egli rappresenta un *nejri i mirë* e uno Sheikh; a Gjakova Hajdari è anche il rappresentante della Asitane, del primo centro Rifā'i del Kosovo. Egli partecipa agli eventi pubblici e offre il suo sostegno alla popolazione (vedi il caso del funerale). In questo modo, il maestro tropojano ha assorbito una parte dei discepoli del fratello. Anche il rapporto carismatico maestro-discepolo diviene transnazionale in quanto concerne il movimento dello Sheikh o dei dervisci attraverso le due nazioni. Questa dimensione transnazionale ha prodotto dei discorsi di legittimazione legati all'ubiquità del suo carisma. In particolare, egli si vanta di essere il rappresentante della Asitane Rifā'i di tutti gli albanesi. Tali pretese sono avanzate verso tutto lo spazio etnico-linguistico della "Grande Albania":

“Noi siamo la più prima e più importante tariqa tra gli albanesi. Siamo la più grande, la più attiva [...] a noi spetta la leadership e a nessun altro!”¹⁷⁶

¹⁷⁵Evento a cui partecipai personalmente il 3 settembre 2015 a Gjakova presso la *teqe* Sa'di.

¹⁷⁶Affermazione di luglio 2014 da parte di Blerim, un derviscio di Shkodra discepolo di Sheh Hajdari.

Questo discorso retorico mira principalmente a legittimare l'autorità di Sheh Hajdari nel contesto kosovaro e albanese. In entrambi i paesi, tale leadership non è riconosciuta all'unanimità. In Kosovo, permane il contrasto storico con Prizren e l'attuale Sheikh, Adriu. Questa tensione divide la *tarīqa* in due, cioè tra coloro che riconoscono la leadership di Gjakova, i centri Rifā'ī di Pristina e Mitrovica; e coloro che sostengono Prizren, in particolare il centro di Rahovec. I dervisci di Prizren disconoscono l'autorità di Hajdari:

“egli è Sheikh di stanza a Tropoja, non Gjakova [...] lì c'è quel matto del fratello!”¹⁷⁷

Durante i miei viaggi in Kosovo¹⁷⁸, ho avuto modo di intrattenere dei dialoghi con diversi Sheikh e dervisci del Kosovo, dai quali sono emerse opinioni contrastanti sull'autorità di Hajdari. Per alcuni, egli è appartiene a Tropoja e non ha nulla a che vedere con Gjakova¹⁷⁹; per altri, Sheh Hajdari può svolgere funzioni di rappresentanza della *Asitane* in quanto anello della catena iniziativa del centro.¹⁸⁰ Queste diverse posizioni forniscono degli spunti utili a comprendere quanto sia controversa la situazione della Rifā'īyya di Gjakova. Ciò nonostante, Sheh Hajdari sostenuto dai suoi discepoli, continua a fregiarsi del titolo di *Asitane*.

La transnazionalità del suo carisma deriva anche dalle relazioni che Hajdari intrattiene con i dervisci emigrati all'estero. Attraverso internet, il maestro ha costituito una rete interattiva formata dai discepoli che vivono in

¹⁷⁷ Affermazione colta a Prizren durante un dialogo con alcuni dervisci di Prizren a novembre 2014.

¹⁷⁸ Viaggi di perlustrazione condotti a marzo 2016 in Kosovo, per la precisione tra Rahovec, Prizren, Junije, Prishtina, Gjilan e Mitrovica.

¹⁷⁹ Affermazione degli Sheikh Sa' di di Mitrovica e Prizren e Halveti di Rahovec e Prizren.

¹⁸⁰ Affermazione degli Sheikh Sa' di di Rahovec, Gjilan e Gjakova.

Germania, Svizzera, Francia e Stati Uniti¹⁸¹. Per gli emigrati mantenere un rapporto con lo Sheikh, significa rinnovare il legame con la propria terra d'origine. Allo stesso tempo intraprendere un percorso iniziatico dà a questi discepoli un ancoraggio ontologico e spirituale. Ciò è reso possibile dalle moderne forme di comunicazione, che riescono a contrarre lo spazio e il tempo. Attraverso i social network, i fedeli possono seguire costantemente le azioni e i movimenti del loro maestro che aggiorna costantemente il proprio profilo web. Un semplice gesto con lo smartphone o un tablet danno l'opportunità di interagire con lo Sheikh e rinnovare il legame carismatico.

Tuttavia, queste reti non sono meramente interattive e virtuali, ma anche reali in quanto concernono un continuo movimento di persone, oggetti e risorse. I discepoli emigrati si recano a Tropoja per rendere visita a Sheh Hajdari e rinnovare il loro legame; durante le ricorrenze più importanti, il numero di emigrati che tornano in a Tropoja è più elevato.¹⁸²

D'altra parte, anche Sheh Hajdari rende visita ai suoi discepoli che vivono in Europa occidentale o negli Stati Uniti. Questi viaggi mirano ad espandere la rete sufi e a raccogliere le donazioni dai discepoli. Tra febbraio e aprile del 2015, Sheh Hajdari effettuò un lungo viaggio nell'Europa occidentale, tra Italia, Svizzera, Belgio, Germania e Francia per incontrare i suoi discepoli.¹⁸³ Secondo alcuni informatori di Gjakova e di Shkodra, egli si spostò per risanare i debiti contratti durante la sua precedente esperienza da imprenditore.

¹⁸¹ Secondo informazioni ricavate l'1 agosto 2014 giorno dell'anniversario di Sheh Adem. In quell'occasione ebbi l'opportunità di intervistare diversi dervisci provenienti da diversi paesi esteri, tra cui Italia, Francia, Germania, Svizzera e Stati Uniti.

¹⁸² Ibidem.

¹⁸³ Informazioni ricavate da un informatore di Gjakova e uno di Shkodra.

Un altro episodio di carattere transnazionale riguarda l'inaugurazione di una *teqe* Rifâ'i a New York, nella zona del Queen a marzo 2016.¹⁸⁴ L'apertura di questo centro fu effettuata attraverso una cerimonia a cui partecipò Sheh Hajdari. Il capo di questa confraternita è un discepolo di Hajdari investito qualche anno fa. Questo episodio, tracciato sulla pagina personale di Facebook, mostra la propensione itinerante del maestro sufi. D'altro canto, questi viaggi servono per costruire retoricamente il suo carisma globale:

“Sheh è conosciuto in tutto il mondo [...] ha dervisci in tutto il mondo: Italia, Francia, Germania, America [...] Sheh non ha limiti di spazio”.¹⁸⁵

Questo discorso prodotto dai discepoli, mira a legittimare la sua autorità trans-nazionale, capace di arrivare in diversi luoghi del mondo. Di conseguenza, Hajdari viene visto come uno Sheikh di “fama mondiale”, capace di aprire *teqe* a New York e di avere discepoli in Germania. Questa retorica deriva dalla fascinazione sull'immagine stereotipata dell'Occidente percepito come ontologicamente superiori.¹⁸⁶ Di conseguenza, i contatti con il mondo occidentale divengono dei dispositivi di legittimazione.

La dinamiche e discorsi trattati legittimano la autorità di Hajdari attraverso una dimensione trans-nazionale che rappresenta un livello del suo carisma multi-spaziale. Tuttavia, questa transnazionalità parte principalmente dal locale, cioè dalla legittimazione popolare e territoriale di Tropoja . D'altra parte, il carisma locale poggia sul transnazionale per la retorica di “Primo Sheikh Albanese” o

¹⁸⁴ Informazioni fornite da Sheh Hajdari ad aprile 2016.

¹⁸⁵ Affermazione di Besi a marzo 2016 a Gjakova.

¹⁸⁶ Sulstarova E. 2015: p. 23-40.

“Sheikh di fama mondiale.” Assistiamo dunque a diverse strategie e traiettorie spaziali di legittimazione che vedono il locale integrato nel transnazionale e viceversa.

8. La dimensione nazionale dell’autorità di Sheh Hajdari

Un ulteriore dimensione spaziale del carisma di Hajdari è il nazionale per due motivi. Il primo è relativo alla residenza di Sheh Hajdari che vive stabilmente a Tirana con la famiglia: spostandosi dalla periferia al centro, egli forgia delle strategie dal locale al nazionale e viceversa. Il secondo motivo è relativo alle sue aspirazioni di leader nazionale della Rifā’iyya. Assistiamo, anche in questo caso, a diverse traiettorie spaziali del carisma che dal locale cerca un legittimazione nazionale che a sua volta rafforza l’autorità nel contesto tropojano.

Hajdari da lunedì e venerdì vive a Tirana, nei weekend e nei periodi estivi egli si reca a Tropoja. Ufficialmente, egli risiede nella Capitale per dare l’opportunità al figlio di studiare in scuole d’eccellenza.¹⁸⁷ Sfruttando quest’opportunità, egli tesse delle importanti reti sociali e politiche. Hajdari incontra continuamente fedeli che chiedono benedizione o consiglio. Quasi sempre si tratta di tropojani che contattano lo Sheikh per chiedere supporto di vario genere. Durante un incontro, Hajdari era accompagnato da un ragazzo di Tropoja:

¹⁸⁷ Secondo un’affermazione di Sheh Hajdari di aprile 2014.

“E’ il fratello di un mio *muhib* [...] tra poco anche lui diventerà discepolo. E’ arrivato da poco qui a Tirana per studiare all’università. Gli darò una mano, è molto bravo!”¹⁸⁸

Questo episodio mostra come Hajdari assiste i tropojani che vivono a Tirana. In questo modo, lo Sheikh continua a offrire sostegno alla popolazione della regione e a rafforzare il suo legame con il territorio. Oltre a ciò, egli si è avvicinato ad alcune autorità politiche della Capitale, in particolare del Partito Democratico. Sfruttando questi legami politici, egli cerca di fungere da raccordo tra centro e periferia: il capo sufi si assume la responsabilità di interagire con le autorità politiche e amministrative per fornire assistenza sociale alla popolazione di Tropoja. Dal loro canto, alcuni politici sostengono lo Sheikh per avere un tornaconto in termini elettorali. Durante un incontro casuale in una bar di Tirana, incontrai Sheh Hajdari in compagnia di un noto esponente del Partito Democratico:

“ti ho chiamato perché c’è un problema con l’ospedale di Bjaram Curri [...] L’altro giorno ho portato lì un mio amico [...] è in situazioni pessime. Che possiamo fare?”¹⁸⁹

In questo modo, Hajdari costruisce una rete sociale e politica attraverso per svolgere un ruolo di mediatore. Il potere contrattuale esercitato nei confronti della politica poggia sul carisma locale di cui dispone a Tropoja. Le reti sociali e solidali formatasi attorno al sua figura, dotano lo Sheikh della possibilità di

¹⁸⁸ Incontro tenuto a Tirana a settembre 2014.

¹⁸⁹ Incontro con un noto politico del Partito Democratico tenuto a Tirana a novembre 2014.

interagire con la politica chiedendo una diversa allocazione delle risorse e di servizi. Ciò aiuta lo Sheikh a legittimare ulteriormente la propria autorità nello spazio locale trojano.

Inoltre, per Sheh Hajdari vivere a Tirana è importante per acquisire il capitale religioso e simbolico necessario alla legittimazione del titolo di leader della Rifā'iyya d'Albania.¹⁹⁰ Da quando è divenuto Sheikh, egli sostiene di essere il capo della Rifā'iyya albanese perché il suo centro è il più numeroso della nazione e la sua silsila è la più antica e prestigiosa.¹⁹¹

In un primo momento, le pretese dello Sheikh furono accolte con un certo scetticismo dai sufi d'Albania. Dei sospetti erano nutriti sulla persona di Hajdari e su quali fossero i veri motivi che lo spinsero a “riconvertirsi” al Sufismo¹⁹². Molti pensavano che decise di intraprendere la vita da Sheikh in quanto la sua precedente esperienza di imprenditore è andata male. Addirittura, cominciò a diffondersi l'idea che egli fosse divenuto Sheikh per scappare della grinfie dei suoi creditori. In particolare, alcuni Sheikh erano scettici verso le sue conoscenze dottrinali e la sua preparazione spirituale; inoltre, lui era uno Sheikh “estero”, veniva dal Kosovo, dunque non autenticamente albanese.

Per placare queste critiche e dunque legittimarsi all'interno del quadro sufi, Hajdari strinse dei rapporti e delle alleanze con diversi Sheikh. Vivendo a Tirana, centro politico e amministrativo del Paese, il capo sufi si muove con relativa facilità per l'Albania per costruire la sua rete di relazioni sufi. Inoltre, egli organizzò una conferenza per legittimare la sua figura dal punto di vista dottrinale e religioso.

¹⁹⁰ Questo aspetto è approfondito nel V capitolo.

¹⁹¹ Informazioni ricavate da un informatore di Shkodra.

¹⁹² Ibidem.

Questa conferenza tenuta a Tirana, presso l'International Hotel il 15 dicembre del 2012, fu organizzata formalmente dal centro Rifā'i di Tropoja e di Gjakova. Per l'occasione, furono invitati diversi Sheikh albanesi e Kossovare: Sheh 'Ali Pazari di Tirana, Sheh Rustemi di Dürres, Sheh Rusdhi di Gjakova, Sheh Ahmed di Berat, Sheh Hassan di Tropoja. Insieme a questi capi religiosi, Hajdari coinvolse anche alcuni esperti accademici di Sufismo, alcuni dell'Università di Prishtina e altri dell'Università di Tetovo, tra cui Metin Izeti. Gli ospiti d'onore erano tre maestri sufi siriani appartenenti alla Rifā'iyya; uno dei tre era considerato un discendente del Profeta e massima autorità mondiale della *tarīqa*. Il titolo della Conferenza era *Simposium Belkanik – Tarikati Rifai në Balkan* ("Simposio Balcanico – Tarikat Rifā'i nei Balcani").

L'obiettivo di questo simposio era di legittimare l'autorità di Sheh Hajdari da un punto di vista dottrinale e spirituale. La presenza degli Sheikh siriani servì a benedire l'evento e a riconoscere il tropojano quale capo della *tarīqa* nei Balcani: questo riconoscimento era inopinabile poiché proveniva dal capo mondiale della Rifā'iyya. Lo Sheikh siriano srotolò la propria *silsila* e riconobbe Hajdari quale anello della sua stessa catena iniziatica: quest'atto forgiò pubblicamente il carisma del maestro tropojano.

Dei professori furono invitati per parlare di Sufismo da un punto di vista accademico e scientifico. I loro interventi erano perlopiù a sostegno di Hajdari e delle sue rivendicazioni. In particolare, Metin Izeti un professore di teologia a Tetovo, disse:

"Nel Sufismo albanese, siriano, egiziano è presente l'eredità perenne del platonismo, dell'aristotelismo, della filosofia e della metafisica della civiltà mondiale [...] il *taṣawwuf* è una metafisica, che aiuta le persone [...] voi (Sheikh sufi) avete una missione di civilizzare la società post-moderna [...] solo voi potete farlo in quanto il vostro sangue e la vostra *silsila* discendono dal *taṣawwuf*"

Questo discorso legittima Hajdari in quanto discendente sanguigno di maestri sufi. Il dato biologico del sangue assume una rilevanza religiosa: esso diviene un dispositivo di legittimazione carismatica. Assistiamo a una scientificazione del Sufismo: Metin Izeti usa un approccio accademico. Lo Sheikh di Tropoja trae legittimazione dall'analisi scientifica del professore: il suo carisma è suffragato anche dagli studi universitari.

L'ultima parte della conferenza è dedicata alla celebrazione di un rituale sufi al quale partecipano tutti gli Sheikh invitati: anch'essi sono parte attiva dell'evento. I professori danzano e cantano insieme ai dervisci: il simposio accademico si mescola con il rituale. Si assiste a un'islamizzazione della scienza.

Attraverso la loro partecipazione, gli Sheikh invitati esplicitarono il loro appoggio alla autorità nazionale di Hajdari. D'altra parte, il maestro tropojano cercò di acquisire sostegno dal mondo intellettuale albanese. Ciò spiega il taglio accademico dato alla prima parte del simposio. Inoltre, attraverso un approccio scientifico, Hajdari volle ricevere un riconoscimento da coloro che nutrivano dei dubbi sul suo conto. Le categorie epistemologiche della teologia furono usate per legittimare lo Sheikh di Tropoja; mentre il rituale finale consacra la conferenza: scienza e Sufismo si mescolano in un'unica soluzione.

Gli Sheikh che non hanno partecipato a questo evento, non riconoscono l'autorità di Hajdari, come Sheh Qemaludin di Tirana che lo accusa di essere un bugiardo e falso¹⁹³. I discepoli di Sheh Hajdari rispondono dicendo che: "Sheh Qemali è uno sciita fondamentalista"¹⁹⁴ a causa dei rapporti di quest'ultimo con l'Ambasciata iraniana.

¹⁹³ Per ulteriori informazioni sulla retorica di Sheh Qemali contro Hajdari vedi il III Capitolo.

¹⁹⁴ Affermazioni che emergono sovente all'interno della confraternita Rifā'i di Tropoja.

I dissapori tra i due Sheikh ha creato un clima di totale inimicizia tra centri sufi; nessuno riconosce l'autorità dell'altro. La situazione è complessa anche nei confronti della Rifā'iyya di Shkodra, quando la morte di Sheh Idrisi nel 2012, ha lasciato molti dervisci senza maestro.¹⁹⁵ Alcuni di questi sono confluiti sotto la guida di Sheh Muheddini di Shkodra. Mentre altri hanno deciso di divenire discepoli di Sheh Hajdari; alcuni sono andati a Tirana da Sheh Qemaludin. Questa situazione ha ulteriormente animato i contrasti tra Qemal e Hajdari. Quest'ultimo gode del sostegno dello Sheikh di Berat e di Elbasan, che però non esercita alcuna funzione religiosa¹⁹⁶. Inoltre, Hajdari gode del sostegno di Sheh 'Ali Pazari, di Sheh Rustemi e dello Sheikh Qadiri di Tirana.¹⁹⁷

Pur cercando di legittimare la propria autorità con delle iniziative religioso-accademiche, Hajdari non è riuscito a ricevere un riconoscimento univoco a livello nazionale: permane una situazione di incertezza e conflittualità data da alcune condizioni strutturali dell'arena sufi. In particolare, la scarsità di capitale, l'individualismo e il pluralismo religioso hanno polverizzato l'autorità religiosa, rendendo particolarmente acceso il conflitto sufi¹⁹⁸. Di conseguenza, diviene difficile la legittimazione a livello nazionale di un unico capo sufi.

La KMSH considera il centro sufi di Tropoja un "interlocutore islamico importante della zona settentrionale"¹⁹⁹ dell'Albania. Questo appoggio non si sostanzia in misure istituzionali o organizzative, ma piuttosto in un mutuo riconoscimento tra la KMSH e Sheh Hajdari, per convogliare insieme verso un "la pacifica convivenza tra le fedi". Su questo punto emerge la condivisione dei

¹⁹⁵ Informazioni ricavate da un informatore di Shkodra.

¹⁹⁶ Da interviste e ricognizioni effettuate a Elbasan e Berat ad aprile 2014.

¹⁹⁷ Da interviste personali intercorse con i diretti interessati.

¹⁹⁸ Questa dinamica è approfondita nel V capitolo.

¹⁹⁹ Affermazione del responsabile editore della KMSH di luglio 2015.

discorsi circa la moderazione e le qualità ecumeniche dell'islam albanese. Sheh Hajdari sembra condividere queste posizioni per rientrare nell'alveo "accomodazionista" dell'islam tradizionale albanese²⁰⁰. In questo modo, egli cerca di riscontro presso la popolazione e anche le istituzioni governative e parastatali. La KMSH ha un particolare interesse nel mantenere dei rapporti amichevoli con Sheh Hajdari in virtù della sua ascendenza verso la popolazione di Tropoja²⁰¹. Da una parte, Sheh Hajdari esprime il suo placet sulla presenza KMSH a Tropoja; d'altra parte, la Comunità Islamica supporta le iniziative dello Sheikh a livello centrale e nazionale.

9. Conclusioni

In questo capitolo, abbiamo analizzato la costruzione dell'autorità di Sheh Hajdari: un carisma che ho definito multi-spaziale in quanto ha esperito diverse traiettorie e dimensione di legittimazione. Seguendo uno schema interpretativo logico, nella prima parte del capitolo ho descritto come Sheh Hajdari abbia costruito la sua autorità nel locale, cioè nei confronti della popolazione di Tropoja presentandosi come un *nejri i mirë*. Svolgendo anche un ruolo di mediatore sociale, egli è riuscito a ricevere un forte sostegno dai fedeli. Ciò ha favorito la creazione di una confraternita formata da giovani tropojani che trovano un orientamento di senso nel rapporto maestro-discepolo e nell'etica condivisa sufi.

Un carisma che a seguito della situazione psico-fisica di Masari (suo fratello) è divenuto anche transazionale, in virtù della supplenza che Sheh

²⁰⁰ Endresen C. 2015: p. 222-240.

²⁰¹ Informazioni ricavate da un informatore di Tropoja.

Hajdari svolge nei confronti della *Asitane* di Gjakova in Kosovo. Il confine tra le due regioni divengono labili e oltrepassati con facilità da Sheh Hajdari che ha assunto sotto la sua guida parte dei dervisci di Gjakova. A livello istituzionale, egli si fregia del titolo di rappresentante della *Asitane*, primo centro della *Rifā'yya* in Kosovo. Tale posizione suffragata da alcuni Sheikh, non è riconosciuta da altri leader sufi, specialmente dalla *Rifā'yya* di Prizren che ha dei dissapori nei confronti di Gjakova. Un carisma che è transnazionale e globale per via dei discepoli sparsi per il mondo. Hajdari conduce spesso dei viaggi in Europa e Usa, per raccogliere del capitale simbolico (legittimazione) e materiale (donazioni).

Nell'ultima parte, mi sono concentrato sulla dimensione nazionale del carisma di Sheh Hajdari, laddove per nazione riferiamo all'Albania. Vivendo a Tirana buona parte del tempo, Hajdari interagisce con alcuni attori politici per mediare tra il centro e la periferia. Infine, Sheh Hajdari ha cercato di allearsi con le altre autorità sufi. Dopo un primo periodo di scetticismo generale, egli ricevette il riconoscimento di alcuni e l'opposizione fervente di altri (vedi Sheh Qemali). Ciò non ha dato l'opportunità ad Hajdari di ricevere una legittimazione unanime del titolo di primo capo *Rifā'ī* d'Albania.

La sovrapposizione di queste diverse dimensioni spaziali, narrazioni retoriche e riferimenti sociali forgiavano il carisma multi-spaziale di Hajdari. Assistiamo a diverse traiettorie immaginarie, discorsive e reali di legittimazione. Tuttavia, l'autorità dello Sheikh trova nel locale il suo principale fondamento: è il locale che forma il transazionale e il nazionale. Si tratta di una strategia di legittimazione che parte dal locale, passa dal nazionale fino al globale, ma che alla fine ritorna al punto di partenza. Si tratta di una glocalizzazione del carisma dello Sheikh; il locale che assume una dimensione transnazionale e globale. Nel contesto globale dove significati, regole e discorsi sono in continua costruzione e rielaborazione interattiva, ma contemporaneamente uniformati, il locale diviene

specificità e orientamento di senso per coloro che sono smarriti dalla modernità globale-materiale. Il locale assume sempre una maggiore importanza: diviene difficile dunque trovare una comune di intenti nel nazionale, che viene polverizzato e bypassato. Il Sufismo sembra rispondere più velocemente al cambiamento grazie alla sua flessibilità intrinseca; il caso di Sheh Hajdari mostra come la dimensione carismatica possa adattarsi per trovare diversi spazi e modi di espressione e affermazione.

V CAPITOLO

LA COSTRUZIONE DELL'AUTORITÀ SUFI IN UN CONTESTO POST-SOCIALISTA: PROSPETTIVE INTERPRETATIVE E PROPOSTE TEORETICHE

1. Introduzione

Nei capitoli precedenti, abbiamo analizzato tre diversi casi etnografici: il centro Halveti di Tirana, la Rifā'iyya di Tirana e quella di Tropoja. L'obiettivo di questo studio era di comprendere i processi di ricostruzione del culto sufi a seguito della secolarizzazione imposta dal regime comunista dal 1967 al 1990. Per fare ciò, ho preso in esame tre casi relativi a due ordini differenti – la Halvetiyya e la Rifā'iyya – e due aree differenti – zona urbana di Tirana e periferica di Tropoja – per comprendere l'influenza dei fattori sociali, dottrinali e politici. In questo capitolo conclusivo, mi propongo di delineare le tendenze comuni e le differenze tra i singoli casi ed eventualmente rintracciare un “*fil rouge*” che sottenda al processo di rinascita del Sufismo albanese.

Nella prima parte, mi concentrerò sugli aspetti istituzionali del fenomeno: come il processo di razionalizzazione statale e di secolarizzazione sociale abbiano influenzato le *turuq*, la riproduzione dell'autorità e il comportamenti dei sufi. La seconda parte si soffermerà sul processo di rinascita sufi e dall'influenza causata dall'interazioni con dei modelli sociali e culturali esogeni e diversi attori esteri. Nella parte finale del capitolo ci concentreremo sui compramenti religiosi

e sulle credenze dei discepoli sufi e dei fedeli a seguito delle trasformazioni sociali che hanno colpito la società albanese. Il *fil rouge* che lega le diverse parti è il processo di costruzione dell'autorità carismatica degli Sheikh e le relative produzioni discorsive e semantiche.

2. La ricerca di un riconoscimento ufficiale: governo e Sheikh

In Albania, l'autorità sufi sembra dipendere dal riconoscimento ufficiale dello Stato che rappresenta una forma di legittimazione, ma anche una forma di tutela nei confronti degli altri attori religiosi¹. L'integrazione negli apparati statali e la tutela legislativa danno la possibilità di interagire in modo paritetico con altre istituzioni religiosi, evitando eventuali abusi di potere. L'acquisizione di questo status prevede la condivisione dell'ideologia statale e l'assoggettamento alle discipline e tecniche di governance quali presupposti normativi per ricevere il riconoscimento ufficiale del titolo di "Comunità religiosa"

Sfruttando gli apparati amministrativi e di polizia creati nel periodo comunista, lo stato continua monitorare le attività religiose del Paese², spesso sotto forma di meccanismi di inclusione ed esclusione basati sull'affermazione della legittimità "governativa" dell'agire degli attori religiosi. Questi meccanismi rientrano nelle "arti di governo" definite da Michel Foucault come l'insieme di "istituzioni, procedure, analisi, riflessioni, calcoli e tattiche" che hanno un diretta presa sulla popolazione, e in generale sulla strutturazione del campo "delle loro

¹Gilsenan M. 1973: p. 195-197.

²Elbasani E. and Roy O. 2015: p. 457-471.

possibili azioni”³. Uno di questi sistemi di dominio e controllo può essere individuato nelle norme che regolano il riconoscimento giuridico delle comunità religiose e le retoriche che le accompagnano. Secondo l’art. 10 della Costituzione albanese⁴ del 1998 e ratificata il 2008:

1. La Repubblica non ha una religione ufficiale.
2. Lo Stato è neutrale nelle questioni religiose e in quelle di coscienza, e garantisce la libertà della loro esposizione nella vita pubblica.
3. Lo Stato riconosce l’uguaglianza delle comunità religiose.
4. Lo Stato e le comunità religiose rispettano la loro indipendenza reciprocamente e concorrono per il bene di ognuno e di tutti.
5. I loro rapporti sono regolati sulla base di intese stipulate tra le relative rappresentanze e il Consiglio dei Ministri che si ratificano dal Parlamento.
6. Le comunità religiose hanno personalità giuridica. Esse hanno una loro autonomia amministrativa e patrimoniale secondo i propri principi, regole e canoni, a condizione che non violino l’interesse di terzi.

Attraverso questo articolo costituzionale, lo Stato albanese definisce il proprio carattere laico nel primo e secondo comma. Mentre nel terzo, quarto e sesto comma è stabilita la sostanziale libertà religiosa, suffragata poi dagli articoli 18 (principio di uguaglianza sostanziale), articolo 20 (diritto delle minoranze etniche e religiose), e articolo 24 (libertà personali di esprimere una

³ Foucault M. 1975: p. 149.

⁴ [http:// http://licodu.cois.it/?p=387](http://http://licodu.cois.it/?p=387)

propria appartenenza e di espressione politica e religiosa)⁵. Questa normativa riprende in buona parte il modello giuridico del periodo tra le due guerre, focalizzandosi sulla sostanziale laicità dello stato e sulla libertà di appartenenza religiosa. Le norme costituzionali citate traducono in termini giuridici i discorsi che speculano sul carattere atavico e intrinseco della tolleranza religiosa degli albanesi. D'altra parte, la Costituzione stabilisce il carattere laico dello stato; anche in questo caso, il riferimento è ai discorsi dell'albanesità come principale forma di appartenenza degli albanesi⁶: la religione non sarebbe che secondaria rispetto alla patria e alla ragion di Stato.

La Costituzione albanese disconosce e persegue qualsiasi forma di radicalismo o estremismo religioso, come stabilito nell'articolo 3 (principi fondamentali tra cui la coesistenza religiosa) e l'articolo 9 (divieto di creazione di organizzazioni o gruppi dediti all'odio religioso). Entrambi gli articoli sono suffragati dalla sezione X del Codice Penale del 1995 che stabilisce le pene e le sanzioni per chi viola la libertà di appartenenza ed espressione religiosa. Queste disposizioni giuridiche risentono anche delle pressioni occidentali (vedi i pareri espressi dalla Conferenza di Venezia⁷) e dalla propensione delle autorità politiche di "mostrare" il carattere ecumenico degli albanesi.

Il quinto e sesto comma dell'articolo 10 della Costituzione riconoscono la possibilità per le Comunità religiose di potersi organizzare, auto-definire e stabilire degli "accordi" con lo Stato. Questo riconoscimento vale solo per coloro

⁵Ibidem.

⁶Clayer N. 2007: p. 611-663.

⁷La Commissione di Venezia è un organo consultivo del Consiglio d'Europa, ufficialmente chiamata "Commissione europea per la Democrazia attraverso il Diritto" costituita il 1990 con decisione del Consiglio. Lo scopo dell'organo è "fornire ai Paesi membri una consulenza giuridica volta a consentire migliori armonizzazioni nella comune adesione a entità esterne come l'Unione europea, in coerenza con le nuove tendenze internazionali in termini di diritti umani, democrazia e pubblica amministrazione". <http://www.venice.coe.int/>

che riescono a costituirsi in quanto Comunità, come la Comunità Cattolica o la Comunità Musulmana. Per coloro che non riescono o non possono ambire al titolo di Comunità, è offerta la possibilità di usufruire della “Legge sulle Organizzazioni no-profit” approvata nel 1993. Questa legge sancisce la possibilità di creare un’associazione o fondazione che persegua il bene e l’interesse pubblico, purché non politico. Nella fattispecie giuridica delle organizzazioni no-profit possono rientrare anche i culti religiosi, in modo tale da ricevere un riconoscimento giuridico che però non presuppone alcun vantaggio d’ordine politico oppure economico. I rapporti dello Stato con le comunità o qualsiasi forma di organizzazione religiosa sono regolati dal “Comitato Statale per i Culti” composto da un segretario e quattro membri⁸.

Queste norme rendono particolarmente vantaggiosa l’acquisizione del titolo di Comunità in quanto dà l’opportunità di ricevere sovvenzioni e tutela statale. Tuttavia, questo riconoscimento presuppone che le comunità rispettino e riconoscano i principi giuridici su cui sono fondati la Costituzione e lo Stato albanese. Questo doppio riconoscimento favorisce lo Stato che così può monitorare le organizzazioni religiose. Queste discipline vengono espresse anche in assenza del riconoscimento del titolo di Comunità, attraverso l’obbligo imposto a tutte le organizzazioni religiose di registrarsi presso il “Pubblico Registro delle Organizzazioni no-Profit” mediante scrittura privata notarile.⁹ In questo registro sono presenti tutte le organizzazioni no-profit albanesi, tra le quali rientrano anche quelle religiose. La possibilità far parte di questo registro dipende dall’assunzione dello statuto giuridico di “organizzazione no-profit”

⁸Cimbalo G. 2012:p 119-165.

⁹Informazioni ricavate da una comunicazione intercorse con il Segretario del Comitato Statale per i Culti a novembre 2014.

mediante atto notarile; in assenza di ciò si va incontro a delle sanzioni di natura pecuniaria e civile¹⁰.

In sostanza, l'apparato statale obbliga qualsiasi organizzazioni religiosa a registrarsi presso i pubblici registri per essere censiti e posti sotto controllo. Di conseguenza, sebbene lo statuto di "organizzazione no-profit" non dia particolare vantaggi, tutte le organizzazioni religiose,¹¹ non riconosciute in quanto Comunità, assumono questa particolare fattispecie giuridica e istituzionale.

Tale tecniche disciplinari mirano all'incorporazione dei discorsi di tolleranza e di appartenenza allo nazione albanese. Sebbene queste narrazioni abbiano la loro genesi nel processo di nascita dello Stato,¹² essi sembrano essere incorporati nell'arte di governo che privilegia l'appartenenza civile a quella religiosa. L'aconfessionalità dello Stato fu forgiata per edificare un'identità nazionale che per motivi intrinseci (la multi-appartenenza religiosa) non poteva basarsi su un unico marcatore religioso¹³. Diversi metodi discorsivi furono impegnati in tale edificazione ideologica: primo fra tutti quello della tolleranza atavica del popolo albanese e della preminenza dell'*albanesità*, vera e propria religione civile. Trovando il loro apogeo, e probabilmente la loro esasperazione, nel periodo comunista, questi discorsi sono interiorizzati all'interno dell'ideologia di Stato e nei suoi strumenti e metodi disciplinari, tra cui per l'appunto le normative (costituzionali e non) e gli apparati preposti alla loro applicazione.

¹⁰Ibidem.

¹¹Tutte le *turuq* albanesi sono presenti all'interno del Pubblico Registro delle Organizzazioni no-Profit secondo il Segretario del Comitato Statale per i Culti a novembre 2014.

¹²Clayer N. 2007: p. 611-663.

¹³Ibidem.

Le autorità delle organizzazioni religiose sembrano aver incorporato questi discorsi, riconoscendone l'opportunità. Se il Bektashismo ha sempre mostrato una compartecipazione al progetto nazionale, le altre comunità religiose hanno assunto gradualmente¹⁴, non senza contrasti e tensioni, un atteggiamento accomodante verso l'ideologia civile, risultandone poi di fatto cooptate. La ragion di Stato sembra essere interiorizzata da tutti gli attori religiosi, che cercano di rientrare all'interno dell'apparato istituzionale e amministrativo. Vediamo dunque che il riconoscimento giuridico dello status di Comunità religiosa diventa un prerequisito essenziale per potersi ritagliare uno spazio all'interno della sfera pubblica albanese e per legittimare la propria autorità sociale.

Nei casi che abbiamo analizzato, è possibile riscontrare delle tendenze che aiutano a comprendere questo processo di razionalizzazione. In primo luogo, tutte le confraternite sufi d'Albania sono registrate in quanto "Organizzazione no-Profit" presso il Pubblico Registro. Tale statuto è percepito come un requisito essenziale per poter agire all'interno della spazio religioso albanese. Come disse Sheh 'Ali Pazari:

"Avere un riconoscimento giuridico è essenziale, altrimenti è come se non esistessi. [...] Tutte le confraternite devono e sono registrate come Organizzazioni no-Profit. Se non lo fai violi la legge."

Per gli Sheikh, questo statuto giuridico è obbligatorio per rientrare all'interno dell'alveo morale e legale delineato dalle norme a riguardo. In assenza di questo riconoscimento si cade nell'illegalità, nella clandestinità, cioè contro i principi statali e la popolazione albanese. Di conseguenza, questo riconoscimento

¹⁴Clayer N. 1995: p. 227-308.

diviene essenziale anche per ricevere la legittimazione dalla popolazione. Ciò indica l'incorporazione di valori legali e tecniche razionali dai fedeli quanto dagli Sheikh: la disciplina statale sembra interiorizzata dell'agire e nelle aspirazioni dei dervisci. Non a caso, Sheh 'Ali riceve una denuncia da parte del centro Halveti di Mallakster: i rapporti tra gli Sheikh (in questo caso conflittuali) sono trasposti sul foro giuridico e non solo su quello religioso-spirituale.

Secondariamente, il centro Halveti di Tirana e quello Rifā'i di Tropoja aspirano al riconoscimento del titolo di Asitane, cioè di primo centro sufi del Paese della *tāriqa* di appartenenza. Tale status darebbe, teoricamente, il diritto di ricevere un riconoscimento da parte dello Stato. Nell'Impero Ottomano, il titolo di Asitane serviva a disciplinare l'organizzazione interna di una data confraternita e regolare i rapporti con gli altri attori politici, sociali e religiosi. Originariamente applicato al contesto imperiale, in Albania il titolo di Asitane è stato *nazionalizzato* assumendo una valenza limitata al contesto domestico per designare la testa di una confraternita. Durante il processo di istituzionalizzazione del Sufismo tra le due guerre, il titolo di Asitane prevedeva la possibilità di far parte del Consiglio permanente dell'associazione Drita Hyjniore. Secondo lo Statuto di quest'ultima, la designazione di questo titolo era effettuata sulla base di una constatazione storica e spirituale: l'Asitane era il primo centro sufi edificato nel Paese a cui fanno riferimento le *silsile* (catena di discendenza) di una determinata *tarīqa*. Lo Sheikh della Asitane di diritto sedeva nel consiglio permanente di Drita Hyjniore e aveva funzioni di rappresentanza politica e sociale.

Nel periodo post-socialista, Sheh Muamer cercò di riprendere questo modello istituzionale per regolare i rapporti con lo Stato. Egli tentò di istituzionalizzare il Sufismo sotto un'unica interfaccia istituzionale attraverso una strategia *top-down*. Verso la medesima direzione andò il nipote Sheh 'Ali Pazari. A prescindere dall'esito negativo, i due Sheikh erano convinti che il titolo di

Asitane desse l'autorità di rappresentare pubblicamente e giuridicamente un intero ordine sufi. Difatti, la federazione proposta da Sheh Muamer prendeva il nome di "Comunità Halveti d'Albania": il termine Comunità palesava l'ambizione al riconoscimento ufficiale dello Stato. Anche il Consiglio Aleviane aveva la medesima *ratio*: confederare le Asitane d'Albania per ambire a un riconoscimento statale.

Sheh Hajdari si fregia del titolo di Asitane per ricevere legittimazione popolare più che un riconoscimento statale. Difatti, tale status sembra avere un certo richiamo verso le popolazioni locali: in questo modo, Hajdari legittima la sua autorità locale attraverso una dimensione nazionale.

Non tutti gli Sheikh ambiscono a questo titolo: Sheh Qemaludin Reka non dichiara di essere Asitane, ma semplicemente "primo Sheikh Rifā ĩ d'Albania" sulla base del proprio carisma spirituale (*silsila*) ed intellettuale (*cultura*). Egli non cerca il dialogo con lo Stato albanese; al contrario, la sua confraternita assume una posizione di "fuga" rispetto al mondo esterno. Qemali definisce illegittimo il titolo di "Asitane" acquisito da alcuni Sheikh ritenuti "falsi impostori".

Queste vicende indicano l'incorporazione delle moderne tecniche di *governance* all'interno del campo sufi. Iniziato (formalmente, ma non di fatto) durante il periodo ottomano,¹⁵ lo Stato promosse la razionalizzazione e burocratizzazione delle confraternite durante il periodo tra le due guerre. Questo processo riguardò tutti i culti religiosi; nel Sufismo, esso condusse alla *settarizzazione* della Bektashiyya, alla creazione della associazione Drita Hyniore¹⁶ e di una lega Aleviane che però non ebbe successo. Questo periodo storico rappresentò un modello di ispirazione per alcune confraternite

¹⁵ Silverstein B. 2011: p. 31-64.

¹⁶Clayer 2006: p. 33-43.

contemporanee: Sheh Mumaer cercò di creare un'associazione di tutte le *turuq* d'Albania simile a Drita Hyniore. Anche suo nipote, Sheh 'Ali cercò (senza successo) una simile soluzione attraverso la redazione dello Statuto della Comunità Aleviane a cui partecipò anche Sheh Hajdari. Al contrario, Sheh Qemali decise di prendere la distanza da qualsiasi iniziativa di confederazione.

La burocratizzazione e razionalizzazione delle confraternite sufi è un fenomeno diffuso in tutto il mondo islamico¹⁷. Diversi studiosi hanno dedicato dei lavori su questo processo anche in relazione all'azione di resistenza, adattamento o cooptazione delle confraternite¹⁸. Prima di dedicare lo sguardo su questo aspetto, bisogna analizzare delle dinamiche che hanno secolarizzato i comportamenti e le credenze religiose dei fedeli.

3. Secolarizzazione, secolarismo e immanenza

Prima di analizzare gli effetti del processo di secolarizzazione sul Sufismo, mi propongo di chiarire il termine che spesso è oggetto di equivoci semantici. L'obiettivo di questa parte non è di rintracciare le basi storiche o culturali della secolarizzazione che coinvolse l'Albania per quasi trent'anni. In questa sede, mi propongo di analizzare gli effetti istituzionali e sociali che tale processo ha avuto sulla popolazione albanese e sul Sufismo.

Generalmente, il termine secolarizzazione deriva dal latino *speculum* ed indica la perdita di rilevanza della religione all'interno della vita sociale. Il

¹⁷Gilsenan M. 1973: p. 195-197.

¹⁸ Van Bruinessen M. 2007: p. 91-110.

filosofo canadese Charles Taylor suggerisce tre diverse modi di intendere la secolarizzazione¹⁹:

- ❖ La prima riguarda il contesto pubblico: la perdita di importanza della religione e di Dio quale riferimento ultimo delle norme e dei valori condivisi al proprio interno. “Le norme e i principi che seguiamo, le deliberazioni in cui ci impegniamo allorché operiamo all'interno delle diverse sfere di attività – economica, politica, culturale, educativa, professionale, ricreativa – in genere non [facciano] riferimento a Dio o alle credenze religiose, [mentre] le considerazioni su cui basiamo le nostre azioni [restino] basate all'interno della *razionalità* di ciascuna sfera”. Il riferimento è al processo di differenziazione funzionale che prevede la progressiva emancipazione tra le sfere secolari dalle istituzioni e dalle norme religiose quale tendenza strutturale della modernità. Per comodità indicheremo questo concetto con “secolarizzazione tipo 1”.

- ❖ Il secondo concerne l'affievolimento della pratica e delle credenze religiose all'interno della società. Questo modo di intendere la secolarizzazione è il più diffuso, ma anche quello che lascia maggiori contraddizioni in quanto spesso è assimilato a condizione teleologica del processo di modernizzazione. “Secolarizzazione tipo 2”.

- ❖ Il terzo modo di intendere la secolarizzazione riguarda invece le credenze umane che divengono varie ed eterogenee. Secondo questa concezione, che chiameremo “secolarizzazione di tipo 3”, la religione rappresenta una

¹⁹ Taylor C. 2007: p. 31-34.

delle possibili e non scontate tipologie di credenza, insieme a quelle di tipo secolare.

Il tipo 1 e tipo 3 di secolarizzazione sono una condizione del processo di modernizzazione, in quanto corollario di quello che Max Weber definisce “il disincanto del mondo”²⁰ oppure quello che Louis Dumont, definisce “l’uomo fuori dal mondo”²¹ in riferimento al dimensione del sé. Il mondo e le fondamenta dell’ordine sociale non sono più rette dalla cosmologia magica amministrata dalle istituzioni religiose, ma come sostiene Durkeim la differenziazione funzionale ha creato delle sfere sociali governate dalla razionalità²². In particolare, la terza secolarizzazione è quella meno evidente secondo Taylor, in quanto coinvolge perlopiù il foro interiore delle credenze e l’orientamento umano verso la concezione del mondo²³.

La seconda secolarizzazione è quella comunemente usata per la definizione comune del termine; fino a qualche tempo fa, essa era considerata una condizione “ontologica” della modernità²⁴. Diversi studi comparati sull’Europa e le Americhe hanno dimostrato come il declino della religione dalla sfera umana non fosse un processo evolutivo delle società, e che la tanto profetizzata privatizzazione del religioso non fosse una tendenza comune a tutte le esperienze civiche e nazionali. Casanova ha messo in luce, attraverso degli studi comparati, come in alcuni casi la religione e le sue istituzioni possano

²⁰ Weber M. 1991: p. 71-100.

²¹ Dumont L. 1983: p. 39-75.

²² Durkheim E. 1898: p. 1-28.

²³ Taylor C. 2007: p. 36-38.

²⁴ Luckman Thomas e lo stesso Peter Berger erano tra i sostenitori della teoria della privatizzazione della religione. Vedi il volume Luckmann T. *La religione invisibile*, Il Mulino, Bologna 1969.

mantenere un ruolo da protagonista all'interno della sfera pubblica, in quello che l'autore definisce la "de-privatizzazione" delle religioni²⁵.

Come Peter Berger ha poi sostenuto in uno recente volume, la privatizzazione della religione rimane un'eccezione di alcune realtà dell'Europa occidentale²⁶, all'interno delle quali è penetrato con particolare successo l'eredità razionale e positivista dell'illuminismo. In questi paesi, come ad esempio la Francia, tale eredità avrebbe poi sfavorito la presenza delle istituzioni religiose all'interno della sfera pubblica. In altri paesi invece, come la Polonia, le istituzioni religiose hanno partecipato con successo alla democratizzazione del Paese. Assistiamo dunque a diverse traiettorie della secolarizzazione o meglio a secolarizzazione multiple²⁷. All'interno di ciascun progetto moderno di stato, la religione può svolgere differenti ruoli nel pubblico o nel privato a seconda dei fattori storici e istituzionali che sottendono i processi di modernizzazione²⁸.

Se la tesi della privatizzazione della religione appare un'eccezione storica, quella della fuoriuscita del religioso dalla società è totalmente irrealizzabile. Gli studi di diversi antropologi cognitivi sostengono che la tendenza a credere nelle trascendenze (del sacro) sia una dimensione ontologica umana. In particolare, per Pascal Boyer il cervello disporrebbe di schemi cognitivi capaci di credere nel sacro e di conseguenza nelle costruzioni religiose²⁹. La religione avendo una forte carica evocativa, avrebbe avuto nella storia umana un successo in termini di riproduzione spaziale e temporale. Questa tesi spiega l'origine del sacro, ma non delle religioni che rappresentano un fenomeno complesso concernente delle

²⁵Casanova J. 1994: p. 77-134.

²⁶Berger P. 1999: p. 1-18.

²⁷Wohlrab-Sahr M.; Burchardt M. 2012: p. 875-909

²⁸ Martin D. 2005: p. 17-25.

²⁹ Boyer P. 1998: p. 108.

istituzioni, una comunità di fedeli, delle dottrine e delle autorità. Ciò nonostante, Boyer dimostra che la credenza nella trascendenza sia una naturale tendenza umana e che la il sacro non può essere espunto dalle attività umane secondo una concezione evoluzionista³⁰. Secondo Filoramo, con la modernità il sacro ha smesso di essere un monopolio della religione, ma si è frammentato e ricollocato all'interno di differenti interstizi sociali, quali lo sport o il culto della nazione.³¹ Un ulteriore esempio è la sacralizzazione dell'ideologia comunista che ha assunto dei tratti giacobini ed escatologici nel corso del XX secolo.

Questa digressione teorica non deve farci perdere di vista il principale obiettivo di questo lavoro, cioè l'analisi del processo di secolarizzazione che ha coinvolto il campo sufi albanese dal 1967 in poi. Prendendo in considerazione le tre secolarizzazioni proposte da Taylor, possiamo dire che l'Albania ha esperito tutte e tre i processi. La differenziazione delle sfere umane (secolarizzazione tipo 1) e il disincanto del mondo (secolarizzazione tipo 3) sono stati dei processi intrinseci alla modernizzazione che coinvolse tale zona durante l'ultimo periodo imperiale e la nascita dello stato-nazione. La secolarizzazione messa in atto dal regime comunista nel 1967, cioè la sistematica esclusione del religioso dalla società, è invece un caso alquanto peculiare, che forse trova nella Cina una possibile comparazione. Difatti, i Paesi dell'ex-Jugoslavia o dell'ex blocco sovietico non hanno esperito un così sistematico sradicamento delle religioni dalla società. In alcuni casi, gli interventi politici si sono dedicati alla privatizzazione del religioso, come avvenne nell'ex-unione Sovietica. In Albania, il sistema di controllo messo in piedi dal regime riusciva a penetrare le sfere più intime della società, fino ad orientare le disposizioni morali e cognitive della popolazione.

³⁰Ibidem.

³¹Filoramo G. 1994: p. 19-28.

I motivi che spinsero la drastica “rivoluzione culturale” messa in atto da Enver Hoxha furono anzitutto politici, nel tentativo di affrancare popolarmente il regime³². La lotta contro i culti religiosi iniziò sin dal 1945 e trovò il suo apogeo nel 1967. In questo periodo diversi Sheikh, Imam o altri esperti religiosi furono arrestati o giustiziati. Tuttavia, le sole ragioni politiche non possono spiegare del tutto tale gesto: con ogni probabilità, le basi culturali ed ideologiche dell’ateismo albanese possono essere ritrovate nelle origini stesse del sentimento nazionale e del suo legame con l’ideologia comunista. Il discorso con il quale Enver Hoxha annunciò il bando dei culti religiosi nel 1967, era farcito di riferimenti alla patria, al progressismo razionale e alla ideologia marxista-leninista. Le religioni furono definite “retrograde” e oppressive dei lavoratori e della patria in quanto imposte dai Paesi conquistatori. La frase del discorso “noi rigettiamo la religione non solo in quanto ateisti-marxisti, ma in qualità di patrioti” rende bene l’idea di come comunismo si mescolasse con ideologia nazionalista³³.

La rivoluzione culturale di Hoxha ebbe un effetto dirompente sul campo religioso albanese: in sostanza, esso fu del tutto spazzato. Solo pochi riuscirono a condurre in gran segreto atti e riti religiosi all’interno delle case; la pena per coloro che venivano scoperti era l’arresto o l’esilio. Non tutti erano contrari all’ateismo sociale, molti furono cooptati all’interno dell’apparato di partito e contribuirono al controllo del divieto. Si hanno poche e sparse testimonianze di rituali collettivi tenuti nelle case durante questo periodo. Alcune delle narrazioni raccolte appaiono strumentali e poche veritiere, mentre altre descrivevano bene l’asprezza e la sfiducia sociale prodotta dal controllo del regime. Un derviscio rom della Rifā ĩ raccontò la sua esperienza:

³²Clayer N. and Bougarel X. 2013: p. 159-191.

³³Popovic A. 1986: p. 276.

“Pregavamo a casa di mia cognata di nascosto, eravamo una decina; ero io a guidare il *zïkr* [...] Un giorno mi presero; fui frustato trenta volte e poi rinchiuso in prigione per un mese [...] Ritornai come prima a vivere, poco dopo ripresi a condurre il rituale, ma mi ripresero subito dopo [...] questa volta fui frustato 60 volte e rinchiuso per 8 mesi in prigione. Mi dissero che se avessi nuovamente violato il divieto sarei stato mandato a vita in esilio. Non pregai più, né condussi rituali. Non ho mai scoperto chi fece la spia, ma ero certo che tra i miei compagni c’era qualcuno che raccontò tutto alla polizia. Avevo paura”³⁴.

Il racconto di questo anziano derviscio rende bene l’idea del clima che vigesse all’epoca. Altre testimonianze narrano dei rituali condotti in gran segreto o all’insaputa della polizia. Nel nord dell’Albania, precisamente nella regione di Tropoja, alcune donne usavano recarsi presso le tombe dei Santi.

Nel capitolo dedicato alla Rifā’iyya di Tropoja sono contenuti alcuni racconti di alcuni fedeli che riuscirono a trovare uno spazio e un modo per esprimere le proprie istanze religiose in segreto. Ciò indica come il controllo dello Stato non fosse esattamente omogeneo rispetto al territorio. Le zone periferiche lontane dal controllo centralizzato dello Stato e della propaganda ideologica, avevano maggiori, seppur limitate, possibilità di praticare la religione. Nella regione di Mallakastër incontrai una famiglia di dervisci che testimoniò di aver continuato a praticare il *zïkr* all’interno del nucleo familiare durante il periodo comunista:

³⁴Intervista tenuta a Tirana nel novembre del 2014.

“praticavamo una volta a settimana [...] alcune volte mia madre guidava il rituale e la preghiera, ma eravamo solo noi, al massimo qualche vicino”.³⁵

In queste zone periferiche sembra che l'effetto secolarizzante sia stato minore. Ciò indica l'eterogeneità³⁶ del processo a causa di fattori orografici e infrastutturali. Dopo la caduta del regime, gli effetti della secolarizzazione hanno determinato l'assenza di capitale simbolico e materiale su cui basare la ricostruzione dei culti. Nei casi che abbiamo analizzato, emergono le difficoltà esperite dalle autorità religiose nella ricostruzione del culto. Difficoltà materiali in quanto i luoghi di culto e i testi da usare furono . Molti leader religiosi furono imprigionati o uccisi durante il periodo comunista. Il sapere religioso era rarefatto e solo pochi erano in grado di riuscire condurre adeguatamente rituali e le pratiche religiose. L'assenza di materiale spinse la circolazione di testi religiosi dall'estero, dal Kosovo o dai centri sufi albanesi presenti all'estero; mentre altri testi furono importati da altri paesi come la Turchia.

Un dato rilevante del processo di secolarizzazione è di tipo generazionale: coloro che sono stati socializzati durante il periodo comunista hanno mantenuto anche successivamente un atteggiamento refrattario, a volte ostile contro la religione. Questa tendenza è probabilmente causata dal sistema scolastico comunista impostato su degli insegnamenti atei e sostanzialmente positivisti, che denigravano la religione. Nei tre centri sufi emerge questo dato comune: sono pochi i dervisci con un età dai 40 ai 60 anni. La maggior parte dei dervisci sono giovani fino ai 35 anni oppure anziani sopra i sessanta. Manca la coorte generazionale socializzata durante il comunismo. L'unica confraternite, tra le tre

³⁵ Intervista tenuta a Mallakastër dell'aprile 2014.

³⁶Un caso complesso è quello delle comunità *rom*, le quali in quanto chiuse verso l'esterno, avrebbero dato meno opportunità all'apparato statale di penetrare al proprio interno.

analizzati, che sembra presentare dei dervisci quarantenni è la Rifā'īyya di Tirana. Si tratta però di due *dervish* con una delle storie alquanto peculiare.

Gli atteggiamenti anti-religiosi o atei sono particolarmente diffusi tra le élite e i giovani che vivono nelle zone urbane. All'interno di certi ambienti accademici e intellettuali hanno attecchito dei discorsi sul carattere fanatico della religione, in particolare l'Islam, e una conseguente apertura verso il mondo atlantico-europeo³⁷. Queste costruzioni discorsive manifestano l'influenza della secolarizzazione di tipo 3 che concerne le credenze della popolazione.

Secondo questa accezione, la secolarizzazione non intende la scomparsa delle credenze religiose, ma piuttosto una loro diversificazione: la religione rappresenta una delle possibili scelte di tipo religioso o secolare a disposizione del individuo³⁸. Con l'erosione delle autorità religiose tradizionali e l'avvento di nuove forme di comunicazione, gli individui sono sempre più liberi di scegliere autonomamente cosa e come credere. Da molti punti di vista, la secolarizzazione delle credenze è l'aspetto più latente e tuttavia più influente del disincanto del mondo e della modernità:

“La modernità ha decostruito i sistemi tradizionali del credere: essa non lo ha però svuotato. Il credere si esprime in modo individualizzato, soggettivo, disperso, e si risolve attraverso la molteplicità delle combinazioni e delle concatenazioni di significati che gli individui elaborano in modo sempre in modo più indipendente dal controllo delle istituzioni del credere (soprattutto quelle religiose). Indipendenza relativa, s'intende, perché limitata dalle determinazioni economiche, sociali e culturali che gravano sull'attività

³⁷Clayer 2010: p. 53-69

³⁸Taylor C. 2007: p. 37.

simbolica degli individui almeno quanto sulla loro attività materiale e sociale. Ma pur tuttavia indipendenza reale, nella misura in cui il diritto imprescindibile del soggetto a pensare da solo nel mondo in cui vive si afferma parallelamente al progresso del controllo pratico che egli esercita sul mondo”.³⁹

Questo passo scritto da Hervieu-Légiér esprime la condizione fluida delle credenze in quanto con il “credere moderno liberato dall’influenza delle istituzioni totali della fede, tutti i simboli sono quindi interscambiabili, combinabili, trasferibili gli uni negli altri. Tutti i sincretismi sono possibili, tutte le riutilizzazioni sono immaginabili”⁴⁰. Questa condizione deriva dalla “cornice immanente”⁴¹ che definisce l’imperativo razionale e l’esclusione del soprannaturale quale fondamento dell’ordine sociale: la concezione del tempo, dello spazio e della materia sono percepiti secondo dei principi razionali. La peculiarità di questa condizione è che le credenze religiose o secolari non sono necessariamente in contraddizione: la razionalità e il secolarismo possono intrecciarsi con la religione; concezioni e principi apparentemente contraddittori, possono trovare una comune di intenti.

Nel caso di Sheh Masar della Rifā‘iyya di Gjakova, i fedeli pensavano che il maestro fosse psicologicamente “pazzo” secondo una valutazione tipica della medicina, senza far riferimento al misticismo islamico. Anche chi si dichiara credente non può prescindere dall’incorporare alcuni assunti razionali delle scienze positive. Durante le visite dei fedeli presso gli Sheikh, le richieste di intercessione divina per i malati non erano formulate in contrapposizione o

³⁹ Hervieu-Légiér D. 1993: p. 118-125.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Taylor C. 2007: p 677-744.

sostituzioni rispetto a soluzioni di tipo medico; anzi essi sono percepiti come un coadiuvante rispetto alla cure mediche.

“Ho chiesto aiuto a Sheh Qemali affinché l’operazione (di mio marito) vada a buon fine.”⁴²

La diversificazione delle credenze lascia spazio anche a soluzioni di tipo “integralista” sia religiose che secolari. Ad esempio, l’ideologia comunista può essere concepita in termini giacobini, cioè rivolta al rovesciamento dell’ordine sociale. Per molti versi, questo è lo stesso meccanismo dei fondamentalismi religiosi, che richiamano a una condizione (futura o passata) di purezza ontologica irrealizzabile. Purtroppo, altri tipi di soluzioni non esprimono un totale discredito verso la religione, ma prevedono un comportamento “scettico”. Secondo questa posizione, le fondamenta della vita sono esclusivamente razionali e che l’interpretazione del mondo passi attraverso il caleidoscopio delle scienze positive. In Albania, questa posizione condivisa da alcuni giovani e dalle élite di intellettuali, è un’eredità del secolarizzazione comunista, ma anche una conseguenza del disincanto e dalla razionalizzazione globale.

Tale disincanto impone la continua ricerca di una “spiegazione razionale” – tipica del metodo scientifico – del direttamente e sensibilmente verificabile. Intellettuali e accademici percepiscono la religione come qualcosa di antiquato e arcaico, un residuo dell’evoluzione storica. Questo atteggiamento positivista si traduce nell’estromissione della religione dalle materie universitarie. D’altra

⁴²Intervista tenuta a Tirana a una donna di circa cinquanta anni che si era recata in visita presso ShehQemali, nell’ottobre 2014.

parte, ciò si sostanzia in un comportamento vigilante “check-at-the-door” verso la religione affinché non assuma caratteri fanatici o fondamentalisti⁴³.

Questi effetti sono direttamente riscontrabili nei fenomeni che Clayer ha definito la “scientificazione dell’Islam” e “l’islamizzazione della scienza”⁴⁴. La studiosa francese conia questa terminologia prendendo in esame il Bektashismo che nel periodo post-socialista ha creato una dottrina patriottica e intellettuale capace di risvegliare l’interesse dei giovani e degli intellettuali albanesi.

Allo stesso modo, Sheh Hajdari per coinvolgere i fedeli scettici e critici, ha condotto una serie di iniziative che promuovono un approccio scientifico-academico al Sufismo. Nel IV capitolo, abbiamo analizzato una conferenza che coinvolse persone del mondo accademico. In quell’occasione, il Sufismo fu mescolato alla scienza: l’eredità spirituale divenne una questione biologica di sangue; i rituali furono mescolati a conferenze in una sorta di sincretismo scientifico-islamico. Il Sufismo è formattato in termini scientifici, reso appetibile ai giovani e agli agnostici.

Con il suo centro di ricerca “Dashuria ehl el-Beyt, Sheh Qemali promuove un approccio accademico e culturale attraverso delle pubblicazioni: una sorta di “*sufism for dummies*” sotto forma di riviste e opuscoli. Altri capi sufi editano dei volumi che trattano approfonditamente le fondamentali dottrine del Sufismo: è il caso di Sheh ‘Ali Pazari che ha promosso la pubblicazione in albanese dell’opera principale di un Pīr della sua *tarīqa*, cioè il “Shifau’l-Esrar, Sekretet e Rrugës së Sufiut” di Sejjid Jajhaja Shirvani” avvalendosi del sostegno di un noto accademico macedone.

Con queste iniziative, gli Sheikh cercano una legittimazione intellettuale e culturale dai fedeli: la scienza è mescolata all’Islam in una soluzione intellettuale

⁴³Elbasani E. and Roy O. 2015: p. 457-471.

⁴⁴Clayer N. 2006: p. 319-340.

nel tentativo di avvicinare giovani e intelligenza. L'effetto è la creazione di una rete all'interno della quale libri, volumi e sapere assumono delle traiettorie transnazionali, che omogeneizza e rivivifica la conoscenza. Una costante di queste iniziative è il costante riferimento al mondo accademico ritenuto il luogo assoluto della conoscenza. Ciascun Sheikh cerca di promuovere la "cultura del Sufismo": Sheh Qemali chiama l'associazione "centro di ricerca" per dimostrare l'attenzione al culturale e indottrinare i discepoli all'ideologia *alide*; Sheh 'Ali promuove la pubblicazione di volumi dedicati allo studio autonomo dei discepoli. La frase "leggetelo a casa, poi se volete ne parliamo" pronunciata da 'Ali indica un approccio individualizzato e diretto alle fonti (protestante). Sheh Hajdari promuove delle iniziative seminariali che mescolano dottrina, scienza e rituali in una soluzione che renda appetibile il Sufismo ai giovani e accattivante agli intellettuali.

4. La dimensione nazionale dell'autorità dello Sheikh

Per diversi motivi, il nazionalismo albanese può essere considerato il motore e parallelamente la conseguenza della secolarizzazione (di tipo 2). Trovando nell'ateismo comunista, un'exasperazione dei propri tratti, l'ideologia nazionalista è conclamata a religione civile grazie a dei discorsi, spesso mitologici⁴⁵, che ne esaltano i caratteri. Secondo questi discorsi, la religione non sarebbe che secondaria rispetto all'albanesità⁴⁶. Sviluppate durante il periodo del

⁴⁵Sulstarova E. 2015: p. 23-40.

⁴⁶Clayer N. 2007: p. 707-718.

risorgimento, queste narrazioni riconoscono il primato dei valori patriottici ed ecumenici quali leitmotiv che regolano il dibattito politico e forgianno le basi normative della pubblica. Temi religiosi possono essere dibattuti nel pubblico purché non mettano in discussione la laicità costituzionale e i valori della Nazione.⁴⁷ La condivisione di questi principi e valori sono il presupposto normativo necessario per entrare nella sfera pubblica.

Durante il “frizzante” clima post-socialista, l’atteggiamento degli albanesi verso la religione ha creato delle narrazioni e contro-narrazioni sull’identità nazionale e civica albanese. In queste costruzioni discorsive, la religione rappresenta un marcatore di appartenenza culturale. Tra gli ambienti intellettuali si diffuse il mito *perennialista* del “ritorno all’Europa”⁴⁸. Secondo questa narrazione, l’Albania sarebbe europea da sempre; l’islamizzazione ottomana sarebbe fittizia e superficiale. Richiamando anche il mito pelagico, questo discorso ritiene che da sempre gli albanesi appartengono al continente europeo⁴⁹. L’identità nazionale sarebbe fondata sugli stessi valori – democrazia, tolleranza, progressismo – europei (e dell’UE). Difatti, questo richiamo all’Europa è anche legato alle ambizioni integrazioniste dell’Albania. D’altra parte, queste narrazioni sono convinte della superiorità ontologica dell’Occidente: i valori di uguaglianza e di libertà atlantico-europei sono condivisi soprattutto dai giovani che aspirano a vivere in società idealmente migliori.

Questa costruzione discorsiva è plasmata anche da alcuni orientalism che stigmatizzano l’Islam a componente estranea dell’Albania. Questi discorsi derivano da alcuni genealogie orientaliste autoctone⁵⁰; d’altra parte, essi sono

⁴⁷Clayer N. 2003: p. 277-314.

⁴⁸Sulstarova E. 2015: p. 23-40.

⁴⁹ibidem.

⁵⁰Secondo alcuni discorsi creati per giustificare il carattere pluriconfessionale del nazionalismo, l’Islamizzazione che ha coinvolto gli albanesi non sarebbe che superficiale e debole poiché imposta dai

mutuati dalla comunità internazionale (soprattutto occidentale) che demonizza l'Islam a causa degli attentati terroristici del fondamentalismo islamico. Tuttavia, a queste narrazioni fanno fronte due contro-narrazioni. La prima accomoderebbe l'europeizzazione dei musulmani: l'Islam sarebbe compatibile con i valori europei e all'identità "perenne" albanese. Libertà, democrazia e patriottismo sarebbero i principi fondanti di un Islam a dimensione europea supportato dalla KMSH⁵¹.

La seconda contro-narrazione non condivide l'europeizzazione dei musulmani. In questo senso, l'Islam sarebbe tipicamente arabo e mediorientale, dunque ricondotto al mito originario dell'Islam arabo. Seppur bastato su valori e orizzonti spaziali differenti, anche questa costruzione discorsiva ha dei tratti mitici (l'Ummah originaria del Profeta) che manifesta una fascinazione orientalistica. I valori di questo Islam risiederebbero nel Corano, nella volontà di Allah, del suo Profeta Muhammed e dei suoi compagni. Questo islam di origine wahabita o araba, è professato da alcuni imam contrastati dalla KMSH e da una parte della popolazione urbana⁵². Quest'ultimi ritengono che l'Islam importato sia fanatico ed estraneo ai valori albanesi. Tuttavia, questo approccio neo-radical affascina alcuni giovani disincantati dal governo e dalle sue politiche economiche e integrazioniste. L'islam radicale produce un senso di appartenenza e una manifestazione di protesta verso la politica dominante e il *mainstream* sociale.

Rispetto a queste componenti islamiche, il Bektashismo ha cercato di porsi in una posizione di alterità. Per fare ciò, i vertici della Comunità hanno rielaborato la dottrina e l'identità Bektashi in termini nazionalistici ed

dominatori ottomani. Quindi gli albanesi sarebbero "falsi" musulmano o "criptocristiani". Cf. Clayer 2007: p. 709.

⁵¹Endresen C. 2015: p. 222-240.

⁵²Ibidem.

ecumenici⁵³. Prima, santificando la figura di Naim Frashëri a padre del Bektashismo, poi attraverso la condivisione dei valori ecumenici, i vertici della Comunità presero le distanze da qualsiasi forma di fondamentalismo. Successivamente, essi hanno assunto alcune posizioni intellettuali e progressiste per coinvolgere i giovani e le élite culturali. Mistico, progressista, e nazionalista, il Bektashismo si è differenziato rispetto all'Islam e al Cristianesimo (una terza via), cercando parallelamente di assumere il monopolio del misticismo albanese. Per motivi di opportunità politica ed economica, la Comunità ha inoltre stretto dei rapporti con l'ambasciata iraniana che ha provocato una *alidizzazione* delle dottrine⁵⁴.

Rispetto a tali istanze, le *turuq* hanno assunto differenti atteggiamenti e strategie. Gli Halveti di Tirana hanno santificato e nazionalizzato dei personaggi storici della *tarīqa*, attraverso la rielaborazione delle loro agiografie. In particolare, Sheh Muamer definì Sheh Ahmet Pazari un padre della nazione e del Sufismo albanese. Con quest'azione, lo Sheikh volle costruire la sua autorità attraverso una dimensione patriottica e nazionalista.

Sheh Qemaludin dichiarò che Sheh Ahmet Shkodra – uno Sheikh ritenuto essere suo antenato “spirituale” – fosse il fondatore del Sufismo albanese. Al contrario di Muamer, egli cercava di costruire il suo carisma spirituale tra i sufi, senza esprimere un legame con la Patria. Anzi, lo Sheikh Rifā'ī non condivide o produce narrazioni di portata nazionale; al contrario, egli rifugia dal nazionale per cercare una legittimazione nel locale (chiusura interna) o nel globale (apertura esterna).

Sheh Hajdari non condivide esplicitamente l'ideologia nazionalista, per via del carattere transnazionale del suo carisma. Vivendo in una posizione di

⁵³Clayer N. 2006: p. 319-340.

⁵⁴Ibidem.

bridging tra il locale (Tropoja), il transnazionale (Gjakova) e nazionale centrale (Tirana), egli non assimila alcun discorso patriottico; piuttosto, Hajdari condivide alcune narrazioni ecumeniche per instaurare un dialogo con le autorità politiche e religiose centrali.

Il discrimine espresso da alcuni Sheikh verso il fondamentalismo deriva dalla *cleavage* tra radicali e sufi nel mondo islamico.⁵⁵ D'altra parte, questi discorsi ricalcano la stigmatizzazione di alcuni albanesi sull'Islam arabo. Per evitare di rientrare in qualche ambigua identificazione, i maestri sufi prendono le distanze da musulmani etichettati radicali.

La Halvetiyya di Tirana ha "accomodato" l'ecumenismo e l'uropeismo professato dalla KMSH: Sheh 'Ali Pazari ha assunto delle posizioni etiche tolleranti e moderate a sostegno della nazione⁵⁶. Anche Hajdari assunse i valori ecumenici albanesi quando pacificò la zona di Tropoja.

Rispetto a questi discorsi, Sheh Qemal assume una posizione contraddittoria. Da una parte, egli sfrutta l'ecumenismo per denigrare gli imam di alcune moschee; dall'altra parte, il suo centro ha dei rapporti privilegiati con l'Iran, definito internazionalmente un Paese islamico fondamentalista. Il centro Rifā'i sfrutta la narrazione ecumenica esclusivamente per motivi ideologici. D'altro canto, né Sheh Qemali né i suoi discepoli producono dei discorsi a sostegno della causa nazionale.

⁵⁵ Van Ess J. 1999: p. 1-22.

⁵⁶Endresen C. 2015: p. 222-240.

5. Attori esteri e altri immaginari: la costruzione trans-nazionale dell'autorità

Una delle principali caratteristiche dell'ultima fase del regime comunista fu la totale chiusura interna del Paese: era quasi impossibile comunicare all'esterno o ricevere comunicazioni. Quando il regime crollò, l'apertura esterna e l'adozione dei moderni strumenti di comunicazione dischiuse agli albanesi dei modelli culturali e sociali con cui interagire. Per quanto riguarda i culti religiosi, diversi attori esteri intervennero a sostegno della ricostruzione. Il vuoto lasciato dal comunismo diede l'opportunità a molti attori di effettuare del proselitismo e ampliare la propria influenza nel "green field" albanese. Tuttavia, ognuno di questi attori importava le proprie tradizioni religiose, spesso chiedendo una contropartita in termini ideologici⁵⁷.

Nel primo periodo post-socialista, i primi ad intervenire furono degli attori islamici di origine mediorientale. Gli investimenti di questi attori siriani, arabi (*wahabiti*) ed egiziano hanno prodotto centri, moschee e formato giovani presso le loro istituzioni mediorientali. Quest'ultimi sono poi divenuti imam della moschee fondate da questi attori islamici. L'Islam professato in questi luoghi non è necessariamente militante, ma si avvicina ad alcune posizioni dottrinali letteraliste che sono ritenute eterodosse rispetto all'Islam tradizionale albanese. Questi imam hanno costituito la Liga degli Imam dopo essere stati espulsi dalla KMSH che converge su posizioni dottrinali differenti⁵⁸.

Un attore molto attivo è l'Iran: la Halvetiyya di Sheh Muamer e la Rifā'iyya di Tirana hanno ricevuto il sostegno dell'ambasciata iraniana che ha

⁵⁷Lakshman-Lepain R. 2001: p. 133-149.

⁵⁸Clayer N. 2003: p. 277-314.

sfruttato ideologicamente di il comune culto alide. Con l'insediamento di Sheh 'Ali, la Halvetiyya ha poi interrotto qualsiasi forma di legame con l'Iran. Discorso diverso per la Rifā'iyya di Tirana: Sheh Qemali e discepoli godono di un intimo sodalizio con gli iraniani che ha comportato delle conseguenze ideologiche e dottrinali. Oltre a beneficiare di sostegno economico e politico, il centro sufi ha assorbito alcuni elementi *alidi* iranici, che hanno sostanziato una *alidizzazione* della dottrina. Ciò ha comportato l'assunzione di posizioni manichee e escatologiche nei confronti dell'ideologia nazionale e della politica nazionale. Queste posizioni hanno così comportato un isolamento della confraternita sul piano religioso nazionale.

La KMSH ha stretto un sodalizio con le fondazioni di Fetullah Gülen che gestiscono le principali *medresa* del Paese. Seguendo le politiche della KMSH, Sheh 'Ali Pazari si è avvicinato al mondo turco con delle minime conseguenze dottrinali ed ideologiche. Difatti, l'approccio etico e intellettuale del centro deriva soprattutto dall'impostazione personale di 'Ali.

Il Kosovo è il paese con cui tutti i centri sufi hanno delle relazioni privilegiate. Sebbene formalmente sia un Paese estero, gli Sheikh kosovari sono *quasi-connazionali* per via delle storiche relazioni spirituali e genealogiche tra le *turuq* dei due Paesi. La retorica della Grande Albania⁵⁹ ha rappresentato la base solidale ed ideologica delle relazioni tra gli Sheikh kosovari e albanesi. Del resto, questi rapporti hanno avvantaggiato entrambi: gli albanesi bisognosi di acquisire capitale religioso; gli Sheikh kosovari intenti a espandere la propria autorità.

Il caso più esemplare è rappresentato dalla Rifā'iyya: Sheh Xhemali guidò la rinascita della *tarīqa* a Tirana (Sheh Qemali), Shkodra e Berat. Nel caso di Tropoja, Sheh Hajdari si insediò in una *teqe* storicamente legata al centro da cui proveniva, cioè Gjakova. Tuttavia per lui, il legame con il Kosovo è strutturale

⁵⁹ Intesa il grande spazio etnolinguistico costituito dagli albanofoni di Albania, Kosovo, Montenegro, Macedonia e dalla diaspora.

poiché ha costruito una parte del suo carisma nel territorio kosovaro in quanto rappresentante della Asitane di Gjakova. Inoltre, i contrasti interni alla Rifā'iyya kosovare sono stati acquisiti da Sheh Qemali e Sheh Hajdari che si denigrano e discreditano vicenda. Anche Sheh 'Ali Pazari dichiara di avere delle relazioni privilegiate con la Halvetiyya di Prizren dove è stato investito Sheikh. Ciò indica che il Kosovo rappresenta il principale interlocutore estero per i tre centri sufi presi in esame.

L'apertura al mondo esterno ha provocato anche l'ampliamento degli orizzonti spaziali e temporali della popolazione. Antichi immaginari vengono reinventati, nuovi immaginari prendono vita mescolando vecchio e nuovo, visto e non visto, sfruttando la circolazione di informazioni, immagini, materiali e idee all'interno di uno spazio sempre più globalizzato. Questi immaginari sono costruiti a partire dai rapporti di potere e identità costruiti nel locale: una *glocalizzazione* degli immaginari, cioè il locale che si lega al sovralocale del globale. Anche le confraternite sufi hanno costruito degli immaginari sull'oriente islamico per legittimare la loro autorità. L'immagine di una terra originaria e mitica del Sufismo diviene un dispositivo di legittimazione religiosa e sociale. L'oriente è inteso un luogo immaginario e reale di cultura, quella dell'islam e del Sufismo: avere delle relazioni con attori arabi o mediorientali legittima le autorità sufi.

Questa narrazione deriva dalla propensione storica di alcuni musulmani albanesi all'islam arabo e turco. D'altra parte, con l'individualizzazione religiosa e la sempre maggiore interconnessione globale, i musulmani (non solo albanesi) partecipano alla costruzione e all'identificazione di un *Ummah* virtuale⁶⁰, all'interno della quale i principi e le dottrine islamiche sono standardizzati e omogeneizzati per essere facilmente comprensibili e adattabili alle soggettività di chi ne fruisce. L'idealizzazione di questa comunità trova spazio all'interno di una

⁶⁰Merdjanova I. 2013: p. 51-60.

sfera pubblica globale e concorre alla definizione e determinazione di un Islam transazionale⁶¹. Questo spazio è altamente dinamico e ingloba una pluralità di attori, discorsi, identità e interessi politici/economici; le norme e pratiche dell'Islam vengono universalizzate e formattate attraverso un processo di enfattizzazione e negoziazione⁶². In questo spazio, il Medio Oriente rappresenta il punto di riferimento, in quanto luogo originario dell'*Ummah* del Profeta.

L'insieme di questi immagini e discorsi dona al concetto di Oriente un potere performativo rispetto alla legittimazione dell'autorità di uno Sheikh. Tutto ciò non è puramente ideologico, ma corrisponde all'agire dei diversi attori e nelle loro pratiche quotidiane. Le relazioni con gli attori arabi sono dei dispositivi di legittimazione e autenticazione, come anche i libri, immagini, oggetti provenienti dalla Turchia, dall'Egitto e dalla Siria. Tutto ciò provoca una circolazione transnazionale di sapere, pratiche e riti in continua ridefinizione e negoziazione a seconda delle diverse strategie di legittimazione.

Nel settembre 2015, Hajdari invitò a Tropoja uno Sheikh Sa'di proveniente dalla Siria, che appose la sua firma sul diploma d'investitura del maestro tropojano. In questo caso, il sufi siriano rappresentava un dispositivo di legittimazione dell'autorità. Durante l'anno, Sheh Qemali compie dei viaggi in Turchia o in Iraq per acquisire nuove conoscenze sul Sufismo. Lo Sheikh identifica questi Paesi a luoghi originari del Sufismo: avere dei rapporti con essi significa ricevere una legittimazione carismatica. Similmente, Sheh 'Ali Pazari si definisce il mondo turco quale luogo di origine di tutte le *turuq*: le pratiche e il sapere dei sufi turchi sarebbero autentici, dunque ontologicamente superiori.

La fascinazione di entrambi gli Sheikh verso il mondo turco, indica la presenza di un immaginario nostalgico sull'era ottomana ritenuta l'età "d'oro"

⁶¹Ibidem.

⁶²Roy O. 2008: p. 270-280.

del Sufismo. Queste idee derivano dal disincanto verso il modello liberale occidentale che mostra i suoi limiti sul piano globale. La Turchia sembra un attore forte e prestigioso con il quale interagire. Assistiamo a un neo-ottomanesimo che corrisponde un rinnovato interesse verso la Turchia, che mira ad avere un ruolo egemonico nei Balcani orientali.

6. Arena sufi e campo religioso: competitività, legittimazione e delegittimazione.

L'apertura allo spazio globale ha condotto all'interazione con altri modelli culturali e sociale; mentre nel contempo passati e presenti *patterns* sociali sono rielaborati o reinventati. Come il resto della società, anche il campo religioso⁶³ e l'universo dei discorsi possibili al proprio interno hanno subito dei profondi mutamenti strutturali e simbolici. Dal 1967 al 1990, il regime spazzò via il campo religioso abolendo qualsiasi forma di culto. L'eredità della violenta "rivoluzione culturale" socialista è tutt'ora riscontrabile nella cornice secolare-civica all'interno della sfera pubblica.

Tra eredità socialista e fascinazione verso il razionalismo europeo-atlantico, questi discorsi cercano di relegare il religioso nel privato a favore dell'affermazione pubblica dei principi liberali, progressisti e razionali e del nazionalismo albanese. La religione rappresenta un fatto personale, intimo: gli slogan "ognuno è libero di credere in ciò che vuole" oppure "tutti abbiamo lo stesso Dio" descrivono bene la tendenza alla privatizzazione del religioso; mentre la patria e la nazione prevalgono su tutto il resto: "la prima religione degli

⁶³ Sulla nozione di campo religioso cfr. Bourdieu P. *Genèse et structure du champ religieux*. In: *Revue française de sociologie*, 1971, 12-3. pp. 295-334; Cerulo M (a cura di), Bourdieu P. *Sul concetto di campo in sociologia*, Armando Editore, Roma 2012.

albanesi è l'albanesità". Inoltre, l'intelligenza ha favorito la diffusione di alcune idee positiviste che trattano la religione come un'eredità arcaica e retrograda del passato. In quanto "oppio dei popoli", la religione è un fatto umano a cui si dedicano solamente le persone poco colte e ignoranti.

L'insieme di queste narrazioni concorre alla formazione di una "cornice secolare" che regola il funzionamento della politica e determina la formazione dei valori portanti della sfera pubblica. La laicità stabilita dalla costituzione albanese stabilisce la separazione tra stato e religione; mentre i valori della patria e dell'ecumenismo religioso (aconfessionalità) sono i principi cardini che regolano il dibattito e il confronto nel pubblico. Ciò nonostante, temi di tipo religioso possono essere trattati pubblicamente, purché non minaccino la laicità statale; parallelamente a livello locale, la religione e le proprie istituzioni possono rappresentare dei fattori di mobilitazione sociale e di identificazione comunitaria. La politica detta l'agenda, agli attori religiosi non resta che seguire queste istanze; pochi hanno l'autorità di negoziare *l'agenda setting*.

Queste istanze normative e discorsive hanno determinato la formazione del campo religioso che esperì subito dopo la caduta del regime una triplice dinamica di rinascita: dall'alto da parte delle autorità religiose; dal basso da parte della popolazione; dall'esterno da parte di alcuni attori esteri, quali la Turchia, l'Iran e l'Arabia Saudita⁶⁴. L'insieme di questi fattori ha frammentato il campo religioso all'interno del quale agiscono diversi attori locali, regionali ed esteri. L'acquisizione di uno spazio legittimo dipende dalla capacità di riuscire a sintetizzare i discorsi di natura secolare con le proprie tradizioni religiose per rielaborarli sotto forma di dottrina e pratiche.

La presenza delle diverse istanze secolari e la frammentazione del campo religioso hanno ristretto restringe lo spazio di legittimazione delle confraternite

⁶⁴Clayer N. 2003: p. 177-236.

sufi, che soffrono di carenze strutturali e scarso consenso sociale. Al contrario, il Bektashismo è riuscito a ritagliarsi un spazio di legittimazione nello spazio pubblico in quanto “terza via” tra Islam e Cristianesimo.⁶⁵ Fregiandosi di detenere il monopolio del misticismo albanese, i Bekstashi hanno parzialmente oscurato le *turuq* con la loro presenza nel pubblico.

Gli imam della LI, vicini al letteralismo islamico, denigrano sistematicamente le confraternite che sono ritenute “un’alterazione” dell’Islam originario. “Bruceranno all’inferno!” è la frase che un giovane musulmano declinò in riferimento alle confraternite⁶⁶. Le istanze secolari (spesso atee) e positiviste dei giovani albanesi e delle élite invece, rigettano le *turuq* come della organizzazioni obsolete: “sono dei santoni vecchi che si dedicano a pratiche arcaiche che affascinano solo le persone ingenuie” disse un dottorando in Storia dell’Università di Tirana. Queste narrazioni tra orientalismo e positivismo, delegittimano le *turuq*.

La KMSH non esprime alcun tipo di condanna nei confronti delle confraternite sufi, stabilendo la totale libertà di culto per ogni singolo individuo. Questa produzione discorsiva rappresenta un tentativo di legittimazione attraverso i valori ecumenici del nazionalismo albanese per ricevere il supporto dello Stato. Verso le *turuq*, i vertici della KMSH hanno sempre offerto la possibilità di rientrare sotto il loro ombrello organizzativo. Questa cooptazione, ha coinvolto esclusivamente la Halvetiyya di Tirana.

Sheh Muamer e suo nipote ‘Ali hanno cercato di costruire un’autorità *centrale* sufi che confederasse tutte le confraternite. L’obiettivo dei due sufi, era di fondare il loro carisma attraverso una dimensione nazionale ponendosi come capi del Sufismo. Le loro aspirazione sono fallite a causa della conflittualità

⁶⁵Ibidem.

⁶⁶Intervista tenuta a Tirana a settembre 2014.

all'interno dell'arena sufi. Inoltre, i due Sheikh Halveti non presero in considerazione le trasformazioni del Sufismo. Nelle zone urbane erano diffusi un certo scetticismo (non solo secolare) e un atteggiamento individualizzato che hanno depauperato le confraternite. Nelle zone periferiche – vedi Tropoja – era diffusa una domanda di santità popolare presso le tombe dei Santi. I fedeli sono attratti dall'influsso benefico e magico offerto dalle persone sante (*njeri i mirë*) morte o vive. I poteri del santo danno la possibilità di aspirare a un futuro migliore o di godere di un riferimento ontologico e sociale, nonostante l'incertezza del contesto (il caso dei giovani disoccupati di Tropoja).

Al contrario, Sheh Qemal e Sheh Hajdari hanno forgiato il loro carisma nel locale a contatto con la popolazione. Nel cuore di Tirana, Sheh Qemali ha coinvolto soprattutto delle persone con problemi personali a cui ha offerto la sua guida spirituale. Compiti fisici, disciplina del corpo, gerarchia e autorevolezza sono i caratteri del capo sufi. Questi fedeli – soprattutto giovani e anziani non benestanti – adorano il loro Sheh, che rappresenta un modello umano e religioso. Il suo carisma si fonda sul concetto di cultura, intesa come arte ed erudizione, dunque sulle qualità prettamente personali dello Sheikh.

Sheh Hajdari invece, ha beneficiato del riconoscimento di *njeri i mirë* in quanto discendente di un Santo di Tropoja (Sheh Adem). Egli ha creato una confraternita costituita da giovani disoccupati di Tropoja, che trovano in Hajdari un ancoraggio sociale e umano. Inoltre, grazie all'adozione di un cospicuo numero di dervisci kosovari, il centro è uno dei più attivi e grandi d'Albania. Il maestro tropojano è un mediatore sociale e religioso, una persona santa capace di benedire chiunque. Pur vivendo a Tirana, Hajdari sostiene i tropojani e i suoi discepoli.

Non riuscendo nell'impresa di creare un'autorità sufi nazionale, 'Ali Pazari costituì una confraternita composta da giovani (20-35 anni) benestanti con un certo riconoscimento sociale ed economico. Basando il proprio carisma sulla

disciplina e il controllo dell'anima e del corpo, egli coinvolge soprattutto persone critiche verso lo straniamento del mondo moderno e della sua materialità, un approccio spirituale-etico che ha trovato riscontro soprattutto tra i giovani tra i 25 e i 35 anni. Questi discepoli sono poco attratti dagli aspetti comunitari del Sufismo (la confraternita); piuttosto essi sono affascinati dall'etica e dalla spiritualità sufi che offrono un ancoraggio ontologico post-moderno. Secondo quest'ottica, il Sufismo assume una dimensione individuale e privata: i dervisci coltivano lo spirito in base alle loro esigenze e prerogative. Assistiamo a una privatizzazione del Sufismo. Tuttavia, l'autorità di Alì è oggetto di controversie da chi si aspetterebbe una condotta più "tradizionale" vedi il caso delle polemiche sul *matem* e la fabbricazione degli amuleti.

Questo ancoraggio locale rende difficile la creazione di un progetto di portata nazionale capace di coinvolgere tutti gli Sheikh di una o più *turuq*. Gli interessi territoriali e le strategie partigiane di legittimazione creano delle tensioni su questioni politiche, territoriali o più semplicemente personali che polverizzano l'arena sufi e favoriscono il discrimine reciproco: l'uso della delegittimazione altrui quale strumento di auto-legittimazione. Questa *polverizzazione locale* dell'autorità sufi rende impossibile il raggruppamento di un alto numero di fedeli sotto un'unica compagine comunitaria.

Tuttalpiù, si sono sviluppate delle deboli reti tra centri sufi basate su singole iniziative episodiche (convegni, conferenze, singoli meeting). Lo Stato avendo riscontrato la polverizzazione sul territorio delle confraternite non mostra alcun interesse verso il Sufismo. Alcuni politici possono manifestare degli interesse, legati soprattutto a interessi elettorali, che riguardano un singolo centro sufi, vedi il caso di Sheh Hajdari a Tropoja. Tralasciando questo episodio, nessuna confraternita gode di una particolare riconoscimento pubblico o diritto di inclusione del dibattito politico.

7. Strategie di legittimazione e delegittimazione: *silsila* e cultura.

La *silsila* generalmente indica la catena di discendenza che collega lo Sheikh a Muhammed e quindi ad Allah. Le *silsile* sviluppate dagli ordini sono suddivise in due: la *silsilat al-baraka* (catena della benedizione) che lega lo Sheikh attuale al fondatore della *tarīqa*; mentre *silsilat al-Wird* che lega il fondatore della *tarīqa* a uno dei primi *khalīfa* del Profeta⁶⁷. Ciascun Sheikh deve conoscere la propria *silsila* che indica la *tarīqa*, letteralmente la via che lega il maestro a Dio. Inoltre, essa può essere oggetto di valutazioni circa il livello spirituale di uno Sheikh, in quanto attesta l'acquisizione per discendenza o designazione della *baraka* muhammediana.

In Albania, sulla *silsila* si concentra l'attenzione degli Sheikh, in quanto certificato capace di attestare l'appartenenza e il grado spirituale di un maestro. Sheh Qemaludin srotolò la sua *silsila* davanti i miei occhi per mostrare la sua discendenza spirituale. Più una *silsila* è lunga, maggiore è il prestigio per uno Sheikh. Inoltre, la catena di discendenza designa il titolo di Asitane: colui che è genealogicamente più vicino al primo Sheikh nazionale di una *tarīqa*, è il leader dell'ordine. Pertanto, i capi sufi conducono degli studi ed effettuano delle valutazioni sulla *silsila*.

L'attenzione per la catena iniziatica accomuna tutti i tre centri sufi. Sheh Hajdari sostiene di essere il capo di tutte le Rifā'i perché la sua *silsila* è la più antica d'Albania. La stessa valutazione è fatta da Sheh 'Ali Pazari che si ritiene il primo Halveti d'Albania. In alcuni casi, l'attenzione dedicata alla *silsila* sfocia in ostilità quando non si accetta la leadership di alcuni maestri sufi. Le critiche sono

⁶⁷Trimingham S. J. 1971: p. 166-180.

di due tipi: la prima è che le *silsile* sono false e mendaci; la seconda critica verte sulla cattiva interpretazione della catena spirituale. Sheh Qemali fa riferimento a entrambe le argomentazioni per criticare Sheh Hajdari. La *silsila* di Sheh ‘Ali Pazari è fortemente criticata da Sheh Husayn Hormova il qual ritiene “che con il comunismo tutte le silsile sono state azzerate” dunque non serve la loro interpretazione. Sheh Rustemi di Dürres non disconosce la *silsila* e l’autorità di ‘Ali Pazari nell’Albania centrale, ma ritiene che la propria catena appartiene a alla regione settentrionale dell’Albania. Le strategie sono molteplici e producono diversi discorsi di legittimazione e delegittimazione.

Inoltre, la focalizzazione sulla *silsila* conduce all’esaltazione dei componenti. Di conseguenza, gli Sheikh glorificano i loro antenati spirituali: delle agiografie sono prodotte per santificare dei personaggi storici sufi. Questi sufi sono dipinti come ardenti patrioti, per rientrare all’interno dell’identità nazionale; atti miracolosi sono menzionati nelle agiografie per attestare la *baraka* del Santo. Per uno Sheikh discendere da un Santo, significa averne ereditato le qualità sacre. Sheh Qemaludin glorifica il nonno, Sheh Mustafa e il suo maestro Sheh Ahmet Shkodra, nel tentativo di legittimare la sua autorità.

Delle strategie di legittimazione e delegittimazione vertono sul diploma di Sheikh. Solitamente in Albania, come anche nel mondo islamico, l’autorità di uno Sheikh è routinizzata nelle forme di successione che prevedono l’appartenenza dello stesso a una catena di successione (*silsila*) e un diploma o certificato di trasmissione (*ijâza*). Quest’ultimo attesta che il discepolo ha seguito il cammino iniziatico, raggiunto la realizzazione spirituale e possiede le capacità per esercitare le funzioni di Sheikh. Si possono ricevere nel corso della via diverse *ijâza* per testimoniare il livello di conoscenza raggiunto dello ‘*âlim*⁶⁸. Con la *ijâza*, lo Sheikh diviene un anello della catena di autorità della *tarîqa*. Il suo principale scopo è di evitare che persone non dispongono del sapere e delle

⁶⁸R. Chih, 2000 : p. 161-183.

qualità morali necessarie possano divenire Sheikh e dunque proporre degli insegnamenti o delle innovazioni (*bid'a*) blasfeme⁶⁹. Ad esempio, Sheh Hajdari tiene incorniciato una copia del suo diploma all'interno della *teqe*:

“Bisogna avere il diploma per poter esercitare le funzioni di Sheikh [...] chi non ce l'ha, non può fare lo Sheikh”⁷⁰.

Implicitamente, egli accusava Sheh Qemaludin reo di non possedere un diploma di Sheikh. Allo stesso modo, Sheh 'Ali Pazari tiene incorniciato il proprio diploma nella *teqe* di Tirana. Il diploma diviene un certificato per attestare il proprio status di Sheikh, in assenza di questa attestazione manca la base spirituale e dottrinale per potere esercitarne le funzioni. Sheh Qemali non si esprime sul diploma, in quanto la sua autorità è basata sul concetto di “cultura”. Gli altri due Sheikh non usano questo concetto; Sheh Qemali al contrario ne fa un fondamento del proprio carisma. Secondo lo studio di Gilles de Rapper, il concetto di cultura è usato localmente per classificare persone o collettività secondo una scala di valori morali⁷¹. Avere cultura (*me kulturë*) corrisponde a dei valori morali valutati positivamente; senza cultura (*pakulturë*) corrisponde a valori negativi.⁷²

Per Sheh Qemali la cultura viene identificata con la conoscenza e l'erudizione che determinano l'autorità di un capo sufi. Se uno Sheikh è senza cultura (*pa kulturë*) è uno stolto che non può esercitare tale funzione. Attorno a

⁶⁹Trimingham J. S. 1971 : p.174-177.

⁷⁰Intervista tenuta a Tropoja ad agosto 2015.

⁷¹ Rapper G. 2008 : p. 31–45.

⁷² Ibidem.

questo concetto si concentrano le strategie di legittimazione e delegittimazione di Qemali che si ritiene una persona di cultura ed erudita. Al contrario, gli altri Sheikh sono “ignoranti, stolti e impostori, non adatti al ruolo di maestro sufi”. Tuttavia, la sua cultura non è sufi, ma quella artistica e musicale basata sulla sue capacità di cantante, danzatore e di insegnante dei suoi discepoli. Non a caso, egli si limita perlopiù a criticare gli altri Sheikh che basano la loro autorità su concetti tipicamente religiosi.

Queste strategie di delegittimazione celano l'intreccio di interessi locale e ambizioni religiose degli attori. Infatti, questi discorsi emergono specialmente quando un sufi si auto-proclama capo della propria *tarīqa*. Quando Sheh Muamer cercò di costituire una comunità di tutte le confraternite *aleviane* fu duramente osteggiato dagli molti Sheikh albanesi. Il tentativo di suo nipote Sheh 'Ali Pazari non andò meglio, anzi egli fu costretto a sciogliere la Comunità Halveti albanese a causa di una denuncia ricevuta. L'arena sufi è altamente competitiva: difficilmente uno Sheikh riconosce l'autorità altrui.

8. Internet e social networks: spazi alternativi e legittimazione virtuale.

L'assenza di riconoscimento nella sfera pubblica, ha spinto le confraternite a trovare un nuovo spazio di legittimazione nelle arene virtuali fornite dai social networks e da internet. Questo fenomeno deriva dall'esplosione globale di internet e dei social networks attraverso i quali gli individui possono rimanere interconnessi e comunicare. La formazione di questa arena è legata

all'individualizzazione della fede e all'approccio critico (protestantizzato) dei fedeli al religioso⁷³: gli individui sono liberi di cercare autonomamente delle informazioni religiose sul web, mentre sempre più persone si sentono legittimate di parlare in nome delle religioni. Un'altra conseguenza di questo fenomeno è l'erosione dell'autorità religiose tradizionali, in quanto i fedeli convergono verso una religiosità "fai-da-te", costruita attraverso un bricolage da internet⁷⁴. Questi nuovi spazi rappresentano una sfera pubblica virtuale, all'interno della quale diversi attori possono trovare una legittimazione con effetti che si ripercuotono sulla religione vissuta dei fedeli.

Sheh Hajdari e Sheh Qemali usano queste tecnologie e spazi virtuali come strumenti di legittimazione. Sheh 'Ali Pazari possiede una pagina Facebook, ma ne fa un uso limitato alla propria persona. Oltre che dalla "rivoluzione digitale", questo fenomeno è dovuto all'esigenza degli emigrati che vivono all'estero di interagire con i loro maestri. Sheh Hajdari usa soprattutto un profilo Facebook per restare in costante contatto con i discepoli che vivono all'estero. Egli posta immagini, video circa le sue attività e i suoi movimenti sul territorio; inoltre, egli è costantemente in linea per interagire.

Assistiamo a una trasformazione del rapporto maestro-discepolo attraverso i *socials*: i discepoli possono mantenere il legame con il loro maestro in modo estemporaneo, concentrando la loro attenzione in pochi momenti della giornata oppure durante una pausa itinerante con lo smartphone o altri strumenti portatili. Ciò trasforma anche cognitivamente il rapporto maestro-discepolo attraverso una dimensione virtuale anche a migliaia di chilometri di distanza. Questi nuovi strumenti omogeneizzano la cultura e gli schemi cognitivi. Allo stesso tempo, il

⁷³Fedele V. 2012: p. 75-81.

⁷⁴Roy O. 2007: p. 267-270.

locale e il particolare possono trovare una loro esaltazione. Si assiste dunque alla *glocalizzazione* del carisma degli Sheikh⁷⁵.

D'altro canto, la presenza sufi nei social networks è legata allo sviluppo della cosiddetta *ummah* virtuale all'interno della sfera pubblica globale⁷⁶. Questo spazio è altamente dinamico e ingloba in sé tutta una pluralità di attori, discorsi, identità e interessi politici ed economici che concorrono alla determinazione di un islam transnazionale⁷⁷. Su Facebook, Sheh Qemali interagisce con alcuni Sheikh turchi che postano immagini e video sulla sua pagina. Anche alcuni sufi Rifā'i d'Italia cercano il dialogo interattivo con il maestro. Per Qemali, i social sono un'arena di legittimazione: egli mostra le foto degli viaggi all'estero e degli incontri con delle eminenti personalità sufi o almeno ritenute tali. Il contatto con i discepoli diviene secondario; egli vuole ricevere una legittimazione virtuale e transnazionale.

Questo spazio virtuale riproduce e per certi versi amplifica ciò che succede nel reale. In particolare, le tensioni e i contrasti personali e istituzionali vengono trasposti sui social networks. Le pagine personali dei sufi sono commentate dai discepoli che dibattono e discutono. Queste arene virtuali divengono uno spazio pubblico dove i partecipanti trovano un confronto. In questo modo, seppur indirettamente, gli Sheikh cercano spazio e legittimità che non potrebbero trovare nella sfera pubblica reale.

⁷⁵ Beyer P. 2007: p. 13-25.

⁷⁶ Merdjanova I. 2013: p. 51-59.

⁷⁷ Raudvere C. and Stenberg L. 2009: p. 1-12.

9. Religiosità privata e individuale: domanda di santità e contingenza

In Albania, l'uso delle moderne forme di comunicazione, l'istruzione di massa e la circolazione di testi ha favorito la creazione di un condizione pluralistica dove tradizionali e nuove autorità religiose propongono di soddisfare le istanze religiose dei fedeli. In questo mercato del religioso, i credenti forgiando individualmente le proprie religiosità spesso attraverso un approccio diretto e critico alle fonti (protestantizzazione della religione)⁷⁸. In questo modo, l'*individuo* può costruire il proprio sé religioso a partire da una vasta gamma di offerte religiose all'interno di un *campo religioso* frammentato da un elevato numero di interlocutori (*pluralizzazione*)⁷⁹. I simboli e le pratiche religiose sono spesso “selezionati” a seconda dei momenti, delle circostanze e delle esperienze soggettive dei singoli fedeli. Un “*bricolage à la carte*” dove il religioso diviene un prodotto da consumare estemporaneamente secondo i gusti e i bisogni del consumatore-fedeli⁸⁰. D'altro canto, la vita moderna con i suoi ritmi e l'imperativo razionale spinge le religioni verso uno spazio privato e contingente, legato alle esigenze del momento.

Dal Sufismo albanese emerge questo modello di religiosità individualizzata e *contingente*. Anche se un sufi decide di iniziarsi per discendenza familiare, si tratta sempre di una “scelta” individuale. Nelle interviste oppure durante i dialoghi, quasi tutti i dervisci hanno usato l'espressione “ho deciso di divenire discepolo perché...”. Quasi sempre si tratta di una *scelta* dettata da condizioni ambientali quali la discendenza familiare, il legame con il territorio oppure

⁷⁸Fedele V. 2012: p. 75-81.

⁷⁹ Berger P. 1995: p. 70.

⁸⁰ Roy O. 2003: p. 78.

dall'esperienze biografiche; quel che permane è sempre il carattere arbitrario della condotta dall'individuo.

Tuttavia, nei due centri sufi urbani è emersa l'influenza delle secolarizzazione delle credenze. Nella zone periferica di Tropoja, la popolazione ha mantenuto dei comportamenti religiosi relativamente più attivi rispetto alle zone centrali. Sia per la Rifā'iyya che per la Halvetiyya (di Tirana) ho assistito dunque a fedeli che decidono di entrare nella confraternita; oppure a persone che partecipano alle attività sufi solo durante particolari momenti dell'anno o di limitare il loro comportamento religioso nel legame estemporaneo con il maestro. Negli ultimi due casi, si configurano diverse sfumature di "believing whitout belonging"⁸¹, laddove l'individuo "pellegrino" non oggettiva necessariamente la propria appartenenza identitaria a una religione istituzionale o a un gruppo religioso⁸².

Coloro che frequentano la comunità sufi, invece trovano nell'identità e nella dimensione collettiva del religioso una rassicurazione dalla fluidità e dall'insicurezza del mondo moderno. Questa scelta post-moderna è preponderante nel caso dei dervisci Halveti: le loro biografie e il loro sentire indica che sono entrati nelle confraternita dopo aver vissuto un momento di sbandamento e di disorientamento esistenziale. Dalle biografie dei dervisci della Rifā'iyya di Tirana emergono dei riferimenti di tipo psicosociale: a seguito di alcuni eventi traumatici, le persone hanno riconosciuto in Sheh Qemali una guida spirituale e umana. Altri dervisci Rifā'i sono tali per discendenza familiare: emerge dunque la riscoperta delle proprie radici, delle propria famiglia. In questo caso, l'ancoraggio ontologico è duplice: il primo alla confraternita e alla

⁸¹ Davie G. 1990: p. 455-469.

⁸² Hevieu-Legér D. 1999: p. 71-79.

socievolezza condivisa al proprio interno; il secondo invece è al passato, alla famiglia quale riscoperta identitaria del proprio essere “derviscio”.

Nel caso di Tropoja, i giovani entrano nella confraternita per motivi sociali ed economici. La maggior parte di questi ragazzi sono disoccupati per tutto l’anno, salvo qualche breve periodo di lavoro all’estero. Per loro, la confraternita è un punto di riferimento ontologico, un ancoraggio che guida le loro vite altrimenti disorientate dall’assenza di aspirazione. Di conseguenza, lo Sheikh diviene un maestro spirituale e un mediatore sociale capace di rendere sostegno alla popolazione locale. Un sostegno che può essere anche economico laddove lo Sheikh redistribuisce le donazioni nei confronti dei fedeli meno abbienti. Per coloro che provengono da Gjakova invece, lo Sheikh rappresenta una soluzione di continuità rispetto al loro percorso sufi, per non abbandonare il cammino iniziatico.

A prescindere della condizione soggettive e ambientali dei tre casi, la scelta operata dai dervisci è sempre basata sul “credente a disposizione”: la credenza (in particolare religiosa) per potersi affrancare ha bisogno di una dimensione collettiva di senso⁸³. In altre parole, bisogna che il significato individualmente realizzato sia attestato da altri. La produzione di questo senso collettivo è affidata a delle comunità di fedeli oppure è legata al carisma di un capo (nel nostro caso uno Sheikh) capace di ricevere il riconoscimento dei fedeli attraverso degli atti (i miracoli) o della particolari discipline etiche. Le comunità di fedeli costituite su base collettiva spesso rappresentano una produttore stabile di senso opposto alla fluidità del contesto moderno che rende insicuri le fondamenta del sé. Nel caso del Sufismo, la dimensione collettiva del senso religioso si intreccia con quella carismatica provocando una diversificazione di comportamenti religiosi: alcuni preferiscono instaurare un rapporto carismatico

⁸³Hevieu-Légér D. 1993: p. 108-130.

con lo Sheikh; mentre altri trovano nella comunità della confraternita una condivisione di significati sociali e spirituali.

In tutti tre i casi, la compente collettiva della socializzazione svolge un ruolo determinante nell'orientamento delle credenze e dei comportamenti religiosi dei dervisci. Che sia Tropoja o Tirana, la confraternita rappresenta un luogo di socializzazione adatto a condividere dei momenti di convivio o di alto coinvolgimento spirituale che producono il senso condiviso dalla comunità. A Tropoja, alcuni dervisci sembrano particolarmente interessati a questi momenti di socializzazione: la cena, il bere *rakì* assumono una rilevanza simbolica simile a quella percepita durante i rituale. Anche nella Halvetiyya, il clima disteso e socievole delle riunioni *pre-zikr*, sembrano rivestire un ruolo altrettanto determinante quanto il *sohbet* praticato da Sheh 'Ali. Nella Rifā'iyya di Tirana, nonostante il controllo formale di Qemali, la *teqe* rappresenta un luogo di socializzazione per tutti coloro che vi si recano: si comunica anche attraverso il comune sentire della presenza in un dato luogo.

10. Privatizzazione della pietà

Pur se indebolito della secolarizzazione, dalla razionalizzazione e dalla protestantizzazione della fede, la componente carismatica sufi risponde alle istanze (post-moderne) individuali oppure collettive dei fedeli adattandosi alle contingenze del contesto. Nel caso dei tre centri sufi, la diversità di interessi e motivazioni spingono i fedeli alla condivisione di significati all'interno della comunità; i dervisci non solo si abbandonano al proprio Sheikh, guida spirituale e umana, ma profittano anche dei momenti collettivi e dell'identificazione con la comunità locale.

Nel caso della Halvetiyya, il senso attribuito all'iniziazione sufi va oltre il puramente politico, per toccare la sfera più intime del sé; il *tasawwuf* rimanda a una verità divina ed a un ordine ontologicamente superiore. Nel regno del sovra-sensibile e del sovra-razionale, i dervisci possono abbandonarsi e annichilirsi nell'amore divino, prescindendo dagli affari terreni. In certo senso, il contatto divino stabilisce un superamento e rovesciamento del mondo sensibile, dunque un annullamento dei suoi presupposti normativi. Il percorso sufi intrapreso dai dervisci Halveti sebbene possa apparire un'istanza individuale, presuppone un superamento dell'individualismo per una costituzione di un ancoraggio ontologico che stabilisce la fusione in un Sé collettivo a contatto con il divino.

Da questo punto di vista, il Sufismo assume dei tratti anti-moderni⁸⁴, dunque di critica verso il moderno e l'individualismo esclusivo, una contro-struttura, come la definirebbe Turner⁸⁵, che rimanda a un altro ordine divino. Questa dimensione del Sé collettivo emerge appunto nella Halvetiyya, laddove i dervisci attribuiscono nel Sufismo e nell'annichilimento in Dio, un ancoraggio ontologico all'interno del cangiante e fluido contesto moderno albanese. Le parole di Dalton, giovane derviscio Halveti, esprime l'inquietudine e l'insicurezza che lo hanno spinto verso una ricerca spirituale del proprio Sé:

“Ho iniziato a far parte della confraternita dopo un lungo periodo di ricerca interiore ed esterna [...] ora sto bene, il mio cuore dice che qui ho trovato quello che cercavo!”⁸⁶.

⁸⁴Filoramo G. 1999: p. 97-107.

⁸⁵“L'anti-struttura è il sistema latente delle potenziali alternative, da cui potrà nascere il nuovo quando le contingenze del sistema normativo lo richiederanno”. Cf. Turner V. 1982: p. 60.

⁸⁶Intervista tenuta a Tirana a dicembre 2015.

In questo senso, il contatto con lo Sheikh assume una dimensione salvifica, un rifugio nella pietà intima per scacciare le insicurezze del mondo mondano, simile a quella delle visite presso le tombe dei santi. Il contatto con la tomba del Santo rimanda a un ordine ontologico ultimo attraverso il quale i fedeli, soprattutto le donne, cercano benedizione e salvezza mondana e spirituale. Permane dunque una forte tensione verso la salvezza divina e spirituale per confortarsi dalle ingiustizie del mondo materiale.

Nel caso della Rifā‘iyya di Tirana, gli spetti pii della salvezza e della lotta contro le ingiustizie terrene assumono dei tratti escatologici, dunque politici, mirati al sovvertimento dell’ordine mondano. La situazione di quasi isolamento del centro, ha condotto l’assunzione di alcuni tratti ideologici *alidi* mutuati dallo sciismo, direttamente ravvisabili nelle dottrine professate dallo Sheikh. La posizione della Rifā‘iyya di Tirana è di fuga rispetto al regno mondano, un fuga che si sostanzia nell’isolazionismo locale e dottrinale professato da Sheh Qemali.

A causa delle condizioni ambientali (conflittualità) e del particolare carattere, Sheh Qemali si chiude a riccio. La sua comunità diviene il luogo del giusto e della bontà, mentre il mondo esterno è ostile e maligno. Sfruttando la dialettica sciismo/sunnismo, Sheh Qemali delegittima e disconosce tutti gli altri attori sufi e islamici nazionali, colpevoli di continuare ad affermare il grande torto storico del sunnismo. In quanto unico a seguire la “via migliore” (*rruga me mirë*), Qemali si isola per non essere corrotto dall’ignoranza e dagli errori altrui. Questa posizione ideologica e confessionale porta ad assumere una posizione d’isolamento domestica chiusa all’interno. D’altro canto, Sheh Qemali cerca degli spazi di legittimazione altrove, in parte sul web, ma soprattutto in altri Paesi che non sono corrotti dall’infedeltà verso ‘Ali e la Famiglia del Profeta.

Nel caso della Halvetiyya e della Rifā‘iyya di Tirana assistiamo a una privatizzazione delle fede e della pietà sufi: riconoscendo il primato del secolare e delle ideologie nazionali-civili nella sfera pubblica, il culto cerca una propria

dimensione nel foro privato e intimo della pietà e della spiritualità. Gli affari esterni, l'ordine normativo della sfera mondana invece sono delegati al potere politico e alla scienza che agiscono sotto i presupposti della razionalità. Riconoscendo questo primato, le confraternite assumono diversi atteggiamenti: la Rifā'iyya di Sheh Qemali rifugia dal mondano ritenuto ingiusto e maligno; la Halvetiyya di Sheh 'Ali cerca delle strategie di accomodamento e di inclusione verso il secolare nel pubblico, privatizzando la fede e la spiritualità. In questo modo, i metodi burocratici (governamentalità) e il pensiero razionale (razionalizzazione dell'islam) sono mutuati dalla sua confraternita che cerca un riconoscimento nel pubblico secondo una dimensione nazionale.

Grazie alla sua capacità di forgiare e mobilitare delle reti di solidarietà ed identificazione su base locale, Sheh Hajdari ha acquisito un peso contrattuale nei rapporti con il governo e con la politica in generale. Basate su dei presupposti etici differenti (uguaglianza e reciprocità) da quelli politici, queste reti di fedeli danno il potere allo Sheikh di negoziare, determinare e anche opporsi al potere politico centrale o locale che sia.

Queste reti sono formate localmente attraverso il contatto che Sheh Hajdari ha instaurato con i discepoli e con la popolazione locale. Egli fornisce sostegno spirituale e ancoraggio ontologico, ma anche aiuto materiale, redistribuzione dei beni e supporto politico-amministrativo. L'insieme di questi elementi concorre alla formazione dell'autorità locale dello Sheikh. Attraverso i suoi insegnamenti e i rituali, i fedeli incorporano delle disposizioni morali e discipline etiche che poi plasmano le loro visioni del mondo. Questo processo di incorporazione ha poi un effetto cumulativo poiché crea delle reti sociali tra i fedeli basate su dei presupposti normativi differenti da quelli della politica. In particolare, emerge il dualismo tra il particolare e partigiano della politica contro l'uguaglianza e la condivisione del Sufismo. Nella gestione della comunità, Sheh

Hajdari ha cercato di diffondere i principi di uguaglianza e solidarietà, creando così un forte senso di solidarietà.

Queste reti di solidarietà e identificazione del centro sufi trojano, danno l'opportunità allo Sheikh di dialogare, negoziare ed eventualmente opporsi al potere politico e religioso centrale. Non a caso, Hajdari intrattiene degli incontri con alcuni esponenti politici albanesi o che sia considerato un "interlocutore privilegiato" della KMSH. Tuttavia, Sheh Hajdari sembra l'unico a disporre di una rete sociale tale da poter dialogare o dibattere con le istituzioni statali e politiche.

La debolezza delle altre *turuq* è causata dall'alta competitività presente all'interno dell'arena sufi, che rende impossibile una mobilitazione di fedeli capace di costituire un efficace mezzo di negoziazione con il governo. D'altra parte, l'individualizzazione delle fede, la protestantizzazione del religioso e l'erosione data dalla secolarizzazione sembrano spingere il Sufismo verso una dimensione intima e privata. I fedeli che ormai sono sganciati dalla produzione di senso delle istituzioni religiose, spesso sono in cerca di un religioso velocemente fruibile a seconda delle contingenze ambientali e delle esigenze soggettive. Di conseguenza, il comportamento religioso è ristretto in alcuni momenti della settimana o dell'anno. Ciò rende difficile una mobilitazione esaustiva e continua a sostegno della causa di una singola confraternita.

11. Incorporazione, rituali e valori

L'interazione tra Sheikh e discepoli è fatta di azioni, di comunicazione verbale e non e di un insieme di dispositivi disciplinari che il discepolo incorpora

e fa propri. Il corpo in quanto “involucro vivente delle nostre azioni”⁸⁷, è il principale mediatore di questo rapporto carismatico. Il corpo è una particolare “apertura al mondo” e un veicolo “dell’essere al mondo” dei dervisci⁸⁸. Tutte le azioni condotti all’interno della *teqe* costituiscono “l’essere al mondo” attraverso il rapporto maestro-discepolo. La compostezza, i movimenti acquisiti e i rapporti sociali costituiscono parte dell’incorporazione⁸⁹effettuata dai discepoli, i quali non sono meri soggetti passivi. Vediamo dunque come ciascun rapporto carismatico veicoli e presupponga l’interazione di *habitus*⁹⁰ che sono, per definizione, socialmente e culturalmente definiti. Rapporti di potere e produzioni discorsive rientrano nei fattori determinati di questi *habitus*.

L’incorporazione di determinati presupposti etici, tecniche del corpo e valori è assicurata attraverso le pratiche e i rituali condotti dalle confraternite. Per comprendere questo fenomeno di incorporazione prendiamo l’esempio del *sohbet* praticato da Sheh ‘Ali. Praticando il *sohbet* ogni giovedì, lo Sheikh cerca di tradurre in termini pratici l’etica e i principi sufi secondo la sua prospettiva, cioè quella dell’amore in Dio e della lotta contro l’ego. L’incorporazione dell’etica della dottrina sufi (*ādāb*) si traduce in tecniche corporee e disposizioni cognitive finalizzate alla disciplina del proprio sé. Queste discipline attraverso l’interazione interpersonale maestro-discepolo (Sheikh-derviscio) forgiavano degli schemi interpretativi che formano (*framing*) le visioni del mondo e il sé⁹¹. Sheh ‘Ali attraverso questi insegnamenti rende possibile l’oggettivazione di questi principi

⁸⁷Ciò rimanda alla definizione di tecniche del corpo che sono, secondo Mauss, “i modi in cui gli uomini, nelle diverse società, si servono, uniformandosi alla tradizione, del loro corpo”. Cf. Mauss M. 1950: p. 385.

⁸⁸Merleau-Ponty M. 1973: p. 54.

⁸⁹Csordas T. 1990: p. 4-47.

⁹⁰Per il concetto di *habitus* vedi Bourdieu, P. 1984: p. 170.

⁹¹Per il concetto di *framing* e formazione performativa del Sé attraverso le interazioni micro-sociali vedi Goffman E. 1959: p. 17-76.

e dottrine. Ne consegue che l'interazione con i discepoli sia elaborata attraverso il prisma del suo carisma⁹², dunque rispecchiando le strategie e i fattori di legittimazione e il personale modo dello Sheikh di sintetizzare la vita quotidiana e dottrina sufi, basato cioè su un Sufismo intellettuale e moderato.

Anche Sheh Qemali pratica il *sohbet*; i suoi insegnamenti rispecchiano il suo approccio dottrinale e carismatico: l'amore per la Famiglia del Profeta e la lotta contro la corruzione e l'infedeltà di coloro che non seguono la via di 'Ali. Sheh Hajdari rispetto ai due Sheikh pratica raramente il *sohbet*, in quanto preferisce insegnare la propria dottrina nell'interazione quotidiana con i dervisci.

I rituali, in particolare il *zīkr*, contribuiscono al processo di soggettivazione dei discepoli, cioè dell'assunzione di disposizioni disciplinari da parte dei partecipanti e contemporaneamente all'oggettivazione dell'autorità religiosa⁹³. Le parole, i movimenti del corpo e tutte le operazioni condotte durante il rituale determinano l'assunzione di norme, tecniche corporee mirate alla legittimazione dell'autorità dello Sheikh. Il *zīkr* assume dunque una valenza simbolica e performante in quanto mezzo di legittimazione dell'autorità sufi⁹⁴.

Sheh Hajdari mostra i suoi poteri miracolosi con l'atto del *buran* (mortificazione del corpo con gli spilloni) durante alcuni *zīkr*. Sheh Qemali dedica una particolare attenzione al *zīkr* in quanto strumento necessario per dimostrare il proprio carisma artistico e culturale e sebbene sia della stessa *tarīqa* di Hajdari. Egli balla, partecipa e canta durante il rituale, al contrario di molti altri Sheikh che non partecipano attivamente. Egli vuole in questo modo mostrare le proprie qualità artistiche e canore. Per Ali Pazari è importante praticare un *zīkr*

⁹²Lindholm C. 2013: p. 1-32.

⁹³Per l'oggettivazione delle strutture di potere mediante azione rituale vedi Bell C. 1994: p. 197-223; Bloch M. 1989: p. 19-45.

⁹⁴Sul rapporto tra politica e rituali: Kertzer D. I. 1988: p. 1-15; Rao U. 2006: p. 143-159.

che sia linguisticamente impeccabile (in arabo perfetto) e quanto più vicino al modello ortodosso di *zīkr* Halveti. Come nel caso degli altri due Sheikh, egli usa il *zīkr* quale strumento di legittimazione per autenticare la pratica secondo il regime Halveti.

Inoltre, il *zīkr* rappresenta un discriminante per stabilire la grandezza e l'attività rituale di una confraternita. Per via di questa importanza simbolica, i dervisci e gli Sheikh concentrano una particolare attenzione verso il rituale. Per tutte le confraternite, il rituale diviene il momento principale entro il quale sintetizzare e concentrare l'impegno e le istanze religiose dei dervisci e dello Sheikh. Con il ritmo della vita moderna e l'individualizzazione religiosa, i discepoli preferiscono concentrare le loro attività sufi in un unico momento della settimana: il *zīkr* diviene un marcatore che attesta lo status di *dervish*. Di conseguenza, esso diviene il simbolo maggiormente percepibile di una confraternita. È dal *zīkr* che emergono alcune differenze dottrinali tra gli ordini. La Halvetiyya pratica il rituale da "alzati"; i Rifā'i sono famosi per "urlare" e usare gli spilloni (*buran*). Il *zīkr* rispecchia i valori e le dottrine di una confraternita: alcuni fedeli decidono la tarīqa in base al rituale. Secondo 'Ali Pazari, ciascuno sceglie la confraternita in base al *zīkr* che meglio si adatta alla propria personalità. Ciò indica la capacità dell'azione rituale di forgiare gli schemi mentali ed ontologici dei partecipanti. Le discipline prodotte durante i rituali sono incorporati nei dispositivi morali, nelle percezioni e dalle esperienze corporee (essere-al-mondo) dei discepoli

I discepoli partecipano attivamente al consolidamento dell'autorità dello Sheikh o eventualmente a una rinegoziazione. A Tropoja, i discepoli di Hajdari si occupano in prima linea della legittimazione del loro maestro presso le popolazioni locali. A Tirana, i discepoli di Sheh Qemali contribuiscono a solidificare la sua autorità proteggendolo da qualsiasi accusa esterna. Il caso di Sheh 'Ali è più controverso in quanto il giovane Sheikh, sebbene venga seguito

da una parte di discepoli, è criticato dai più anziani perché allontanato dalla tradizione sufi albanese. Assistiamo dunque alla complessità della costruzione del carisma, laddove i discepoli rappresentano una parte tutt'altro che passiva.

11. Donne e domanda di Santità: tombe e mausolei

Reinventando la tradizione religiosa a contatto con la modernità religiosa, i fedeli esprimono privatamente ed estemporaneamente le loro istanze religiose. Il culto dei santi sembra rispondere efficacemente a questa domanda di santità della popolazione. Tombe, mausolei sufi divengono oggetto di venerazione. Si tratta di un culto che non richiede particolari impegni od obblighi comunitari, ma che si può esperire estemporaneamente nel contatto con il corpo del Santo, attraverso l'influsso benefico e miracoloso della sua *baraka*⁹⁵. Questa domanda di santità delle zone periferiche del Paese⁹⁶, fu ignorata dalle autorità sufi centrali. Sheh Muamer fallì anche per questa disattenzione; al contrario, Sheh Hajdari fu attento a legittimare la propria autorità legando la sua figura a quello del suo antenato Sheh Adem.

Oggi il fenomeno del culto dei Santi è diffuso in tutta l'Albania e sembra assumere anche delle connotazioni politiche e sociali. Da una parte, le confraternite hanno cercato di intercettare questa domanda di santità organizzando e predisponendo le *türbe* dei Santi. Tuttavia, il culto dei Santi sembra distaccato dalle dinamiche confraternite, in quanto le principali visitatrici

⁹⁵ Ernst C. 2002: p. 58-80.

⁹⁶Clayer N. 2006: p. p. 33-43.

sono le donne. In particolare, le donne di Tirana che si recano presso le tombe della Halveti, trovano nel culto un spazio simbolico e fisico intimo (*harem*)⁹⁷ ove costruire il proprio essere contemporaneamente donna e fedele⁹⁸. All'interno di questo spazio fisico e simbolico, le donne della città sembrano voler costruire delle visioni del mondo che decostruiscono il *mainstream* (sufi e non solo) dominato dagli uomini. Tuttavia manca in questa pratica un reale progetto politico, in quanto limitati alla sfera della pietà individuale.

A Tropoja invece, le donne sono impegnate nella gestione dell'*oikos*, cioè di tutto quello che riguarda il privato e la famiglia. Esse si recano presso i mausolei per scacciare la sfortuna e augurare la fortuna alle famiglie. Quando Sheh Hajdari arrivò a Tropoja, le donne furono le principale interlocutrici per la risoluzione di problemi d'ordine sociale o anche familiare. Il caso della donna impossessa dallo spirito cattivo ha dato alcuni elementi interessanti (non esaustivi) per delineare i rapporti di genere nella regione. Durante le attività della confraternita non è possibile interagire con le donne, tranne che con la moglie di Sheh Hajdari e la guardiana della *teqe* che svolgono delle funzioni di segretariato

Per le donne della Rifā'iyya di Tirana, lo Sheikh rappresenta il principale interlocutore delle loro istanze religiose, non essendovi tombe ove pregare. Di conseguenza, il maestro viene incontrato privatamente dalle donne; al contrario degli uomini, esse non possono interagire con lo Sheikh durante le riunioni o il *zikh* a cui partecipano in separata sede.

Nei due centri Rifā'i, i rapporti di genere sono sostanzialmente patriarcali. Nonostante ciò, le donne sembrano ritagliarsi degli spazi e dei momenti per esprimere le loro istanze religiose. Il culto dei Santi sembra essere uno spazio loro dedicato, che raramente vede la presenza di uomini. Attraverso questa

⁹⁷Memissi F. 2005: p. 276.

⁹⁸Werbner P. 1998: p. 3-30.

pratica, le donne sembrano costruire la loro religiosità in quanto genere femminile. Tuttavia, manca una mobilitazione di interessi oppure un progetto ideologico capace di creare un modello di aspirazione per il genere femminile, magari basato sull'esempio del femminismo musulmano.

Insieme al culto delle tombe, sembrano emergere delle persone Sante tra la popolazione. Si tratta di vecchi Sheikh, o di discendenti di vecchi maestri che riscuotono legittimazione all'interno di un dato contesto locale. Queste persone non hanno una confraternita al seguito, ma si limitano a offrire sostegno e aiuto ai fedeli. Un esempio è Sheh Rustemi di Dürres, che è spesso visitato da fedeli in cerca di consiglio o sostegno. Egli non dirige una confraternita, non esercita alcun rituale, ma si limita a pregare in casa. Tutte le persone lo chiamano Sheikh e partecipa alle iniziative della Comunità Bektashi. Il caso di Rustemi indica l'indebolimento della componente confraternita a favore di una dimensione religiosa più estemporanea e soprattutto più flessibile, capace di adattarsi alle contingenze individuali e contestuali. Una flessibilità che, però, non è estranea al Sufismo e al rapporto maestro-discepolo capace di adattarsi all'interno delle maglie della modernità.

CONCLUSIONI FINALI

Giunti fino a questo punto, non resta che comprendere in che misura il presenta lavoro abbia risposto alle domande e alle ipotesi iniziali. Ricordando brevemente, questa ricerca mirava ad analizzare e comprendere l'insieme di credenze, comportamenti religiosi, pratiche e discorsi attraverso i quali oggi si sostanzia il culto e l'appartenenza sufi in un contesto post-socialista e post-ateo, l'Albania contemporanea.

Il percorso intrapreso per rispondere a queste domande, è partito dalle origini storiche del Sufismo nel sud-est europeo e successivamente alla formazione dello stato-nazione albanese. Il processo di istituzionalizzazione del Sufismo aiuta a comprendere come, nel periodo post-socialista, la Halvetiyya di Tirana abbia cercato di riprodurre i medesimi modelli istituzionali per fondare la propria autorità su base nazionale. Tuttavia, questo tentativo non andò a buon fine a causa della conflittualità sufi e del mutamento dei comportamenti religiosi dei fedeli.

Le popolazioni urbane manifestavano un atteggiamento scettico e disincantato verso il Sufismo, mentre nelle zone rurali i fedeli preferivano esprimere estemporaneamente la loro religiosità individuale e contingente presso le tombe dei Santi. Nel periodo tra le due guerre, le *turuq* conobbero una certa vitalità grazie all'impulso di diversi capi sufi. Nel contesto post-socialista, gli albanesi esprimono delle istanze religiose diversificate che non trovano necessariamente riscontro nelle confraternite sufi (vedi per l'appunto il caso di Sheh Muamer). Pur considerando le differenze territoriali, questa variazione nei comportamenti religiosi è dovuta alle trasformazioni sociali del periodo comunista e di quello post-socialista.

Quando pensiamo al regime comunista in relazione alle religioni, il riferimento cade, quasi inevitabilmente, sull'interdizione dei culti e al secolarizzazione che coinvolse tutta la società albanese. Questo processo, che inteso quale esasperazione dell'ideologia comunista in relazione al nazionalismo, ha influenzato gli albanesi e le loro credenze, soprattutto coloro che sono stati socializzati in questo periodo. Inoltre, al comunismo vanno attribuite le diverse forme e strumenti di controllo e monitoraggio statale sulla popolazione, che continuano a persistere anche in epoca contemporanea. L'insieme di questi fattori sociali e istituzionali ha prodotto due conseguenze. La prima riguarda la diversificazione delle credenze religiose e non, che propendono verso una concezione disincantata e razionale del mondo (cornice immanente). La seconda conseguenza concerne il carattere ateo-nazionalista della ideologia statale e dell'azione politica e laico degli apparati burocratici e della sfera pubblica.

Nel periodo post-socialista, l'apertura al mondo esterno e l'arrivo di attori esteri ha comportato l'interazione con nuovi modelli sociali e culturali, alcuni ritenuti ontologicamente superiori. Inoltre, la diffusione delle tecnologie di comunicazione digitali ha aperto nuovi spazi e nuovi orizzonti di aspirazione e identificazione ai giovani albanesi in relazione al loro futuro e alle loro auto-percezioni nello spazio globale. Ciò ha portato alla formazione di un contesto religioso pluralista, dove i fedeli plasmano una religiosità contingente, ma allo stesso tempo critica verso le autorità religiose e dedita a una costruzione *à al carte* fondata sul proprio sentire individuale e i propri bisogno sociali ed esistenziali.

In relazioni a questi fenomeni, i casi che abbiamo analizzato mostrano altrettanto differenti modi di agire e di affermare il culto sufi. Il II capitolo analizza il tentativo di Muamer a 'Ali Pazari, di legittimare la loro autorità secondo una dimensione nazionale e centrale attraverso la confederazione di una o più *turuq* sotto un'unica compagine istituzionale. Questa strategia di

legittimazione dall'alto (top down) corrispose a una ricerca di cooptazione all'interno dello spazio statale e di condivisione al progetto nazionalistico. Quando questo progetto fallì, rimase spazio esclusivamente al carisma locale di Sheh Ali, rivolto perlopiù ai giovani benestanti di Tirana (25-35 anni) che cercavano risposte esistenziali alle loro inquietudini post-moderne. A livello dottrinale, Sheh Ali influenzato dai studi di economia all'estero, sembra proporre un avvicinamento verso l'Islam tradizionale albanese (KMSH) e al Sufismo d'estrazione turca: aspetti etici e spirituali sono particolarmente ricercati; atti miracolosi o benedizioni non sono praticati. Ciò indica un approccio razionale e intellettuale al Sufismo, che viene epurato dai suoi elementi ritenuti "arcaici" per condividere il progetto nazionale e laico della modernità albanese e l'approccio soggettivo di 'Ali al Sufismo.

Non avendo il carisma, le capacità o la volontà di divenire uno Sheikh di portata nazionale, Sheh Qemaludin (III capitolo) costruisce la sua autorità sulle sue doti culturali di musicista, assumendo una posizione di isolamento dal mondo e dalla modernità albanese. Egli ne prende le distanze aderendo all'ideologia *alide* assorbita attraverso le relazioni con l'ambasciata iraniana. Il mondo esterno diviene dunque il mondo della stoltezza e della cattiveria, mentre il centro sufi è quello della bontà e della verità della giusta via *alide*. Assistiamo a una strategia opposta rispetto alla cooptazione: rifugiando dal mondano domestico, i sufi Rifāi privatizzano la loro fede nella pietà *alide* oppure fuggono nel mito della "cultura" orientale od occidentale e nelle pagine web. I discepoli sono totalmente dediti al loro maestro, proteggendolo da qualsiasi attacco esterno.

Nel IV capitolo, Sheh Hajdari ha costruito il proprio carisma attraverso il legame di sangue con un Santo sufi di Tropoja, Sheh Adem Nuri. Il riconoscimento dello status di *njeri i mirë* ha dato modo di divenire un mediatore sociale e comunitario della zona. Sfruttando a suo favore questa legittimazione locale, egli ha creato una confraternita formata da giovani disoccupati (tra i 20-30

anni), che trovavano nel maestro un ancoraggio ontologico e un sostegno sociale ed economico. Altri componenti della confraternita provengono da Gjakova in Kosovo che confina con Tropoja, a causa dello stato di *trance* nel quale è caduto Masari, lo Sheikh Rifā‘i della città, nonché fratello del capo sufi. Così facendo, Hajdari assume il titolo di rappresentante della *tarīqa* in Kosovo, trovando ostracismo da alcuni Sheikh, ma anche sostegno dai fedeli di Gjakova e da alcuni Sheikh. Vivendo stabilmente a Tirana e viaggiando spesso in Europa e USA, Sheh Hajdari costruisce il suo carisma attraverso una dimensione multi-spaziale. Assistiamo a diverse traiettorie di legittimazione e narrazioni che esaltano il suo titolo di Primo Sheikh d’Albania e Kosovo (ad interim) di fama internazionale. Grazie a questa mobilità e alla legittimazione locale, Sheh Hajdari è riuscito a creare delle reti di identificazione e di solidarietà composta da fedeli e discepoli ubicati in diversi luoghi. Questi reti danno un certo potere contrattuale nelle relazioni con lo stato e la politica. In questo caso, emerge un atteggiamento di mediazione e di negoziazione rispetto al modernità e la processo di razionalizzazione statale.

Per quanto riguarda i comportamenti religiosi dei fedeli, nelle zone urbane, la secolarizzazione delle credenze risulta più pronunciata rispetto al zone periferiche. Ovunque è diffusa una religiosità individualizzate e diversificata. Dal punto di vista islamologico, la ricerca mostra una trasformazione del Sufismo e del rapporto maestro discepolo: la componente comunitaria delle confraternite sembra stia perdendo rilevanza sociale, in particolare nelle zone urbane. Se prendiamo come riferimento Tropoja, contiamo a un numero più elevato di fedeli e discepoli rispetto alla città. Ciò indica un maggiore secolarizzazione nella zona urbana dovuta alla presenza di reti di identificazioni, ideologie, opportunità e aspirazioni che orientano e diversificano l’agire e le credenze degli abitanti delle città. Mentre nella zona di Tropoja, la relativa assenza di questa varietà di opzioni e reti, orienta una parte di individui (soprattutto giovani) ad avvicinarsi

alla confraternita e allo Sheikh, che dunque svolgono un ruolo non solo religioso, ma anche sociale e assistenziale.

I casi della Halvetiyya e della Rifā'iyya di Tirana indicano che pochi, rispetto numero totale di fedeli o discepoli delle singole confraternite, decidono di far parte assiduamente di una confraternita; molti di più esprimono le loro istanze religiose estemporaneamente, cioè mantenendo un legame occasionale ed episodico con il loro maestro. Gli obblighi e le regole comunitarie della confraternita rilevano solo per chi riscontra dei legami sociali e comunitari nel centro sufi. Per molti altri, il Sufismo si esaurisce nei rapporti individuali (a tu per tu) e religiosi con lo Sheikh. Ciò indica la diversificazione cronologica e simbolica delle credenze e la separazione dei campi sociali: l'autorità religiosa soddisfa meramente le esigenze religiose del fedele, non altro. Nel contempo, i legami religiosi si indeboliscono a causa dell'individualizzazione e privatizzazione della fede.

Probabilmente per questi motivi, i centri sufi urbani dispongono di deboli reti di identificazione e solidarietà. Non disponendo dell'autorità e del potere necessario per fare ciò, gli Sheikh e i discepoli rifugiano nel foro privato della pietà, vedi Sheh Qemali; oppure cercano cooptazione all'interno del disegno istituzionale moderno, accettando la privatizzazione del culto, vedi Sheh Ali. Assistiamo inoltre a un indebolimento della componente comunitaria della confraternita: sempre meno discepoli decidono di iniziarsi per condurre una vita comunitaria da *dervish*. Il Sufismo diviene una scelta privata e individuale, da coltivarsi nel contatto privato ed estemporaneo con lo Sheikh. A Tropoja invece, Sheh Hajdari è seguito e sostenuto dalla sua comunità di discepoli e fedeli che costituiscono delle reti di solidarietà e identificazione a livello locale e sovralocale.

Le differenze in termini religiosi e dottrinali tra le *turuq* sembrano pesare poco nell'orientamento delle scelte dei singoli *dervish*, che propendono invece

per seguire altri marcatori, quali le qualità carismatiche dello Sheikh, la discendenza familiare o il contesto sociale. Le differenze di tipo religioso o dottrinale tra le *turuq* emergono solo in riferimento ai diversi modi di praticare il *zīkr*. Ad esempio, l'uso degli spilloni (*buran*) afferisce alla Rifā'iyya di Tropoja; mentre il *zīkr* da alzati (*devran*) riguarda la Halvetiyya; la coordinazione canora fa parte dei Rifā'i di Tirana. Ne consegue che il *zīkr* assume una forte rilevanza simbolica in quanto marcatore religioso e secondariamente dispositivo di legittimazione dello Sheikh. Il resto delle differenze dottrinali e religiose sembra piuttosto derivare dai processi di formazione dell'autorità dello Sheikh e dalla qualità soggettive carismatiche dei singoli maestro.

Infine, le donne sono le principale praticanti delle venerazione dei Santi. In questo caso, emergono delle differenze sociali in relazione ai rapporti di genere. Tale questione è complessa in quanto mancano ulteriori elementi per condurre un'analisi critica adeguata. Tralasciando ciò, emerge la propensione del genere femminile di costruire una propria religiosità in quanto "donne" attraverso queste forme di culto. Si tratta un'appropriazione di uno spazio simbolico e religioso usato per esprimere la loro compartecipazione nelle definizioni dell'ordine sociale. Però, sembra mancare un progetto politico che possa portare all'appropriazione di uno spazio pubblico e politico.

Infine, bisogna precisare che le donne del centro Rifā'i di Tirana partecipano al *zīkr*. Negli altri centri, non è possibile ravvisare qualcosa di simile. Probabilmente, esse esprimono e rivendicano la loro appartenenza sufi attraverso il rituale che plasma le loro visioni dal mondo. D'altra parte, non potendo praticare la venerazione dei Santi (mancano delle tombe presso il centro), le donne affermano le loro istanze religiose attraverso il rituale e gli incontri con lo Sheikh. Pur essendo escluse dalle riunioni e dai momenti di convivio, esse marciano e concentrano le loro istanze attraverso queste attività. Questo potrebbe indicare la loro volontà di partecipare, in quanto donne, alla definizione del culto

religioso, che non è meramente passivo, ma conosce delle forme attrive di compartecipazione.

Al culto delle tombe sufi, spesso corrisponde l'emersione di santi vivi che legano il proprio carisma a quello del morto per ottenere legittimazione sociale, vedi il caso di Sheh Hajdari. Queste persone si presentano in qualità di *njeri i mirë* per via di qualche legame familiare o simbolico con un maestro sufi; essi tendono a non formare delle confraternite, quanto piuttosto a offrire sostegno alla popolazione locale. Purtroppo, su questo ultimo fenomeno mancano ulteriori elementi analizzarlo adeguatamente. Ciò nonostante, esso indica una trasformazione del Sufismo e della rapporto maestro-discepolo. Come prima ho precisato, la componente comunitaria del Sufismo sembra subire un indebolimento a favore invece di una rapporto estemporaneo e individuale con il maestro. I discepoli concentrerebbero il rapporto con il maestro in alcuni momenti della giornata, della settimana o dell'anno, nei momenti di necessità o nella routine. Un rapporto che può essere coltivato anche a distanza anche attraverso internet e i nuovi spazi di socializzazione (come in parte abbiamo visto anche in questo lavoro). La configurazione di un relazione del genere sarebbe la conseguenza dei ritmi di vita, dell'individualizzazione e della diversificazione dei comportamenti e delle credenze dati dalla modernità. D'altra parte, ciò indica la capacità di adattamento del rapporto maestro-discepolo al contesto moderno. Tale rapporto che rappresenta uno dei pilastri del Sufismo, sarebbe dunque capace, attraverso al sua flessibilità intrinseca, di trovare uno spazio all'interno della vite moderne degli individui e anche una sua eventuale rivivificazione.

APPENDICE

CARTINE GEOGRAFICHE

1. Albania Politica



Mappa 2 (Fonte: mapsofworld.com)

2. Albania fisica



Mapa 3 (Fonte mapsofworld.com)

3. Kosovo



Mappa 4 (Fonte: mapsofworld.com)

FOTOGRAFIE¹

Immagine 1



Sheh Muamer Pazari (Fonte: <http://wikipedia.org>)

¹ Non è stato possibile usare le fotografie effettuate durante la ricerca etnografica a causa dell'espressa volontà degli interessati. Difatti, le fotografie presenti provengono da domini pubblici del web.

Immagine 2



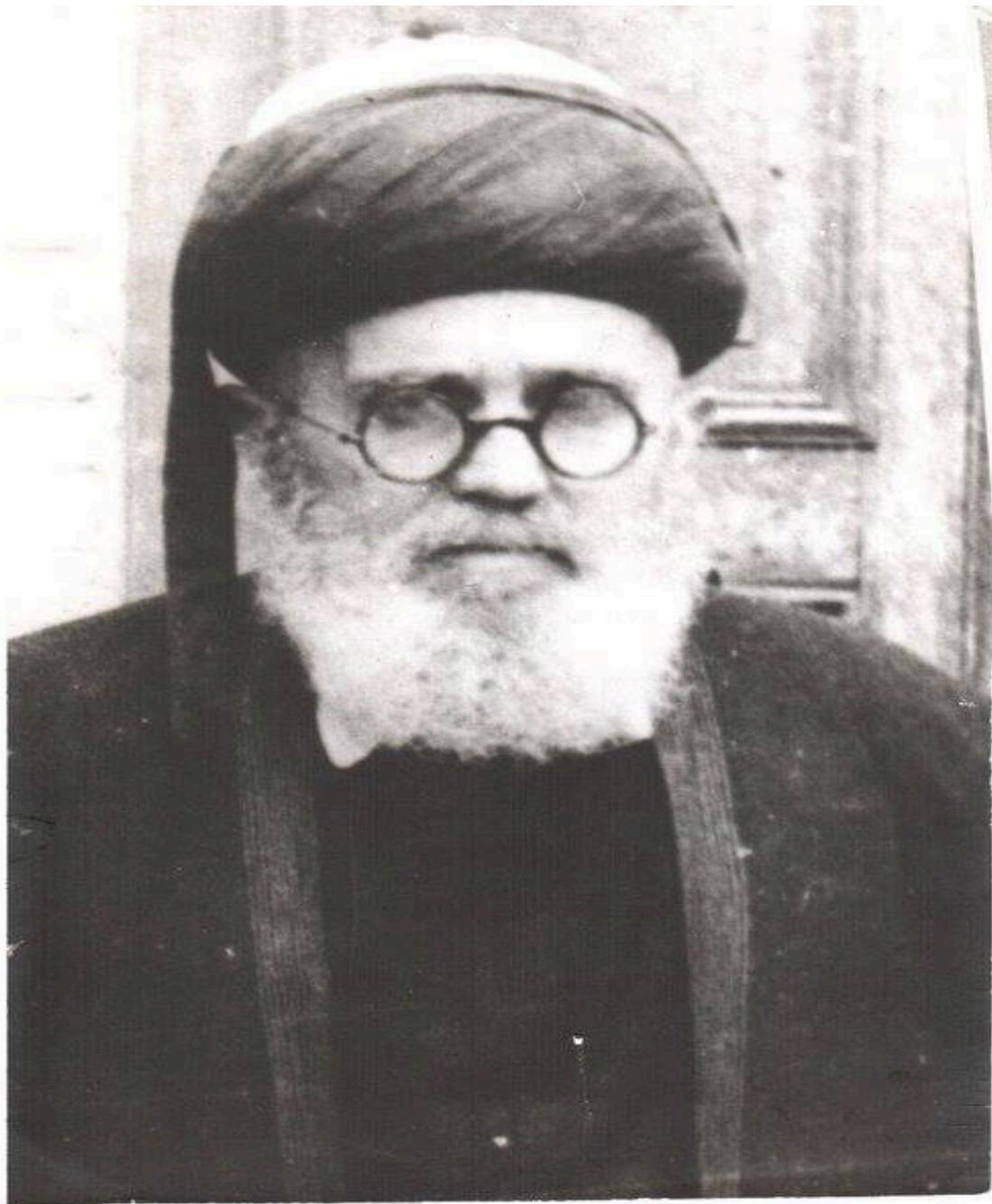
Sheh 'Ali Pazari (Fonte: <http://tarikatihalveti.blogspot.it>)

Immagine 3



Sheh Qemaludin Reka (Fonte: Facebook)

Immagine 4



Sheh Mustafa Reka (Fonte: Facebook)

Immagine 5



Sheh Ahmet Shkodra (Fonte: Facebook)

Immagine 6



Sheh Qemaludin à “La maison des Cultures du Monde” di Parigi, anno 2012. (Fonte: Facebook)

Immagine 7



Sheh Qemaludin in Turchia, anno 2014. (Fonte: Facebook)

Immagine 8



Sheh Adem Nuri Gjakova, a sinistra. (Fonte: Facebook)

Immagine 9



Sheh Hajdari. (Fonte: Facebook)

Immagine 10



Sheh Muamer effettua il *buran*, anno 2014. (Fonte: Facebook)

BIBLIOGRAFIA

AGHAIE, Scot Kamran, *The Martyrs of Karbala, Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran*. University of Washington Press, Seattle 2004.

AL-AZMEH, Aziz, *Islams and Modernities*, Verso, New York 1993.

ALBERA, Dionigi, «Conclusion: Crossing the Frontiers between Monotheistic Religions, an Anthropological Approach», in Albera, D. and Couroucli, M. (eds) *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean: Christians, Muslims and Jews at Shrines and Sanctuaries*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 2012.

ALIAJ, Hamit, *Dervish Luzha. Një yll drite*, Kristalina – Kh, Tiranë 2009.

ALLCOCK, B. James, «Constructing the Balkans», in: Allcock, J.B. and Young, A. (eds.) *Black Lambs and Grey Falcons: Women Travelling in the Balkans*, Berghahn Books, New York 2000.

ASAD, TALAL. *The Idea of an Anthropology of Islam*, Qui Parle, vol. 17 1986.

ASSMANN, Annette, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, C. H. Beck, München 1999.

BANNERTH, Ernst, *La Khalwatiyya en Egypte*, MIDEO 1964-66.

BAUSANI, Alessandro, *Il "Pazzo Sacro" nell'Islam. Saggi di Storia estetica, letteraria e religiosa*, Luni Editrice, Milano 2000.

Basha, Ali, *Rrugëtimi i fesë islame në Shqipëri (1912–1967)*, Tirana 2011.

BAUSANI, Alessandro, *L'Islam. Una religione, un'etica, una prassi politica*, Garzanti, Milano 1980.

BELL, Catherine, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, Oxford 1992.

BERGER, Peter, *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Errdmans, Washington 1999.

BEYER, Peter. «Glocalization of Religions. Plural authenticity a the centers and at the margins», in: GEAVES, Ron, DRESSLER Markus and KLINKHAMMER Gritt (edited by), *Sufis in Western Society. Global networking and locality*, Routledge, New York 2009.

BIRGE, K. John, *The Bektashi Order of Dervishes*, Luzac & Co., London 1937.

BLOCH, Maurice, *Ritual, History and Power*, Berk, Oxford 2004.

BOURDIEU, Pierre, *Genèse et structure du champ religieux*. In: *Revue française de sociologie*. 1971.

BOURDIEU, Pierre, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Edition du Seuil, Paris 1994.

BOYER, Pascal, *Religion Explained: The Human Instincts That Fashion Gods, Spirits and Ancestors*, Basic Books, New York 2001.

BULLIET, W. Richard, *The Case for Islamo-Christian Civilization*, Columbia University Press, New York 2004.

CASANOVA, José, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago 1994.

CAVE, David & NORRIS, S. Rebecca, *Religion and the Body, Modern Science and the Constructions of Religious Meaning*, Brill, Boston 2012.

CHEBEL, Malek, *Dictionnaire des symboles musulmans*, Edition Albin Michel 1995.

CHIH, Rachida e MAYEUR-JAOUEN, Catherine (sous la direction de), *Le Soufisme à l'époque ottomane*. IFAO, Le Caire 2010.

CHIH, Rachida, *Le Soufisme au quotidien. Confréries d'Égypte au XXe siècle*, Sindbad, Paris 2000

CHIH, Rachida, « Sainteté, maîtrise spirituelle et patronage : les fondements de l'autorité dans le soufisme », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 125 | janvier - mars 2004.

CHITTICK, C. William, *Sufism: A Short Introduction*, Oneworld, Oxford, 2000.

CIMBALO, Giovanni, *Pluralismo Confessionale e Comunità Religiose in Albania*, Bononia University Press, Bologna 2012.

CLAYER, Nathalie et BOUGAREL, Xavier, *Les musulmans de l'Europe du Sud-Est (XIXe-XXe siècles)*, Paris, Karthala 2013.

CLAYER, Nathalie, « The issue of conversion to Islam in the restructuring of Albanian politics and identities », in : *La perception de heritage ottoman dans les Balkans*, IFEA-L'Harmattan, Paris 2005.

CLAYER, Nathalie, «Autorité locale et autorité supra-locale chez les Bektachis d'Albanie dans l'entre-deux-guerres», in : N. Clayer, A. Papas, B. Fliche (sous la direction de), *L'autorité religieuse et ses limites en terres d'islam*, Brill, Leiden 2013.

CLAYER, Nathalie, «Behind the veil. The reform of Islam in interwar Albania or the search for a 'modern' and 'European' Islam», in: Stephanie Cronin (edited by), *Anti-veiling Campaigns in the Muslim World. Gender, modernism and the politics of dress*, Routledge, Oxon-New York 2014

CLAYER, Nathalie, «Bektachisme et nationalisme albanais» in : in: POPOVIC, Alexandre e VEISTEIN, Gilles (réunis par), *Etudes sur l'ordre mystiques des Bektashis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Les Éditions ISIS, Istanbul 1995.

CLAYER, Nathalie, *God in the 'Land of the Mercedes'. The religious communities in Albania since 1990*, Österreichische Osthefte, Sonderband 17, Albanien, herausgegeben von Peter Jordan et alii, Wien, Peter Lang 2003.

CLAYER, Nathalie, «Islam, state and society in post-Communist Albania», in: HUGH, Poulton and SUHA, Taji-Farouki, *Muslim Identity and The Balkan State*, Hurst and Co, London, 1997.

CLAYER, Nathalie, «L'œil d'un savant de Belgrade sur les Melâmis-Bayrâmis à la fin du XVIe – debut du XVIIe siècle», in : CLAYER, Nathalie, POPOVIC, Alexandre e ZARCONI, Thierry (sous la direction de), *Melâmis-Bayrâmis. Etudes sur trois mouvements mystiques musulmans*, Les Éditions ISIS, Istanbul 1998.

CLAYER, Nathalie, *L'autorité religieuse dans l'islam ottoman sous le contrôle de l'État?*, Archives de Sciences sociales des religions, 125, janvier-mars 2004.

CLAYER, Nathalie, «L'islam balkanique aujourd'hui entre science et recherche de valeurs», in : Croyance, raison et déraison, Colloque annuel sous la direction de Gérard Fussman, Paris, 13-14 octobre, Paris, Odile Jacob 2006.

CLAYER, Nathalie, *La Kadiriye en Albanie*, Journal of the History of Sufism 2000.

CLAYER, Nathalie, *Muslim Brotherhood Networks in South-Eastern Europe*, in: European History Online (EGO), published by the Institute of European History (IEG), Mainz 2011.

CLAYER, Nathalie, «Saints and Sufis in post-communist Albania », in: KISAICHI, Masatoshi (edited by.), *Popular Movements and Democratization in the Islamic World*, Routledge, London-New York 2006.

CLAYER, Nathalie, «Tasavvuf, Music and Social change in the Balkans since the beginning of the XXth Century with special consideration on Albania», in: HAMMARLUND, Anders, OLSSON, Tord and ÖZDALGA, Elisabeth (edited by), *Sufism, Music and Society in Turkey and the Middle East*, Istanbul, Swedish Research Institute in Istanbul 2001.

CLAYER, Nathalie, *The Bektashi Institutions in Southeastern Europe: Alternative Muslim Official Structures and their Limits*, Die Welt des Islams, 52 (2012).

CLAYER, Nathalie, *The Tijaniyya. Islamic reformism and Islamic revival in inter-war Albania*, Journal of Muslim Minority Affairs, 29/ 4 2009.

CLAYER, Nathalie, «Transnational Connections and the Building of an Albanian and European Islam in Interwar Albania», in: GÖTZ, Nordbruch and UMAR, Ryad (edited by.), *Transnational Islam in Interwar Europe. Muslim Activists and Thinkers*, Palgrave Macmillan, New York 2014.

CLAYER, Nathalie, *L'Albanie, pays des derviches. Les ordres mystiques musulmans en Albanie à l'époque post-ottomane (1912-1967)*, Otto Harrassowitz, Berlin 1990.

CLAYER, Nathalie, *Mystiques, État et Société. Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours*, Brill, Leiden 1994.

CLIFFORD, James, *Routes. Travel and Translation in the late Twentieth Century*, Harvard University Press, New York 1997.

- CORBIN, Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris 1964.
- CORDIGNANO, Fulvio, *Geografia ecclesiastica dell'Albania: dagli ultimi decenni del secolo XVI alla metà del secolo XVII*, Pont. institutum orientalium studiorum, Roma 1934.
- CSORDAS, J. Thomas, *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*, Ethos, Vol. 18, No. 1. (Mar. 1990).
- CSORDAS, J. Thomas, *Language, Charisma, and Creativity. The Ritual Life of a Religious Movement*, University of California Press, Berkley 1997.
- DAVE, Gracie, *Religion in Britain since 1945: Believing without belonging*. Wiley-Blackwell, Hoboken 1994.
- DE JONG, Frederick, *Sufi orders in ottoman and post-ottoman Egypt and the Middle East*, The Isis Press, Istanbul 2000.
- DE RAPPER Gilles, *Religion in post-communist Albania: Muslims, Christians and the idea of 'culture' in Devoll, southern Albania*, Anthropological Notebooks 14 (2) 2008.
- DUIJZINGS, Ger, *Religion and the politics of identity in Kosovo*, Hurst and Company, London 2000.
- DONINI, Pier Giovanni, *Il mondo islamico. Breve storia dal cinquecento a oggi*, Laterza, Bari 2003.
- DUKA, Valentina, "*Shqiptarët në rrjedhat e shekullit XX*", Panteon & Afërdita, Tiranë, 2001.
- DUMONT, Louis, *Essais sur l'individualisme. Une prospective anthropologique sur l'idéologie modern*, Éditions du Seuil, Paris 1983.
- DUMONT, Paul, «Il Periodo dei Tanzimat», in: MANTRAN, Robert (a cura di), *Storia dell'Impero Ottomano*, Argo, Lecce 1999.
- DURHAM, M. Edith, *High Albania*, The Echo Library, Teddington 2009
- DURING, Jean, *Musica ed estasi, L'ascolto Mistico nella tradizione Sufi*, Squilibri, Roma 2013.
- DURKHEIM, Émile, *De la définition des phénomènes religieux*, in L'Année sociologique, 1898.

EICKELMAN, F. Dale and PISCATORI James, *Muslim Travelers. Pilgrimage, Migration and Religious Imagination*, University of California Press, Berkeley 1990.

EICKELMAN, F. Dale and PISCATORI, James, *Muslims Politics*, Princeton University Press, Princeton 2004.

EICKELMAN, F. Dale and SALVATORE, «Muslims Publics», in: EICKELMAN, F. Dale and SALVATORE, Armando, *Public Islam and the Common Good*, Brill, Leiden 2004.

EISENSTADT, Samuel, *Sulla Modernità*, Rubettino, Soveria Mannelli 2006.

EISENSTADT, Samuel, «Public Sphere, Civil Society and Political Dynamics in Islamic Societies», in: HOEXTER, Miriam, EISENSTADT, Samuel, LEVTZION, Nehemia (edited by), *The Public Sphere in Muslims Societies*, State University of New York Press, New York 2002.

EISENSTADT, Samuel, *Fondamentalismo e Modernità*, Laterza, Bari 1994.

ELBASANI, Arolda and ROY, Olivier, *Islam in the post-Communist Balkans: alternative pathways to God*, Southeast European and Black Sea Studies, 15:4 2015.

ELBASANI, Arolda, *European integration and transformation in the Western Balkans: Europeanization or business as usual?*, Routledge, Abingdon 2013.

ELIADE, Mircea, *Traité d'histoire des religions*, Payot & Rivages, Paris 1948.

ELIAS, Nibert, *Potere e civiltà. Il processo di civilizzazione, Volume 2*, Il Mulino, Bologna 2010.

Enciklopedi, 1000 *Personalitete Shqiptare të Kulturës Islame. Shekulli XIX-XX*. KMSH, Tiranë 2013.

ENDRESEN, Cecilie, «Faith, Fatherland or Both? Accommodationist and Neo-Fundamentalist Islamic Discourses in Albania», in: ROY, Olivier and ELBASANI, Arolda, *The Revival of Islam in the Balkans: from Identity to Religiosity*, Palgrave Macmillan, London 2015.

ERNST, Carl, «Il Sufismo nel mondo musulmano contemporaneo: la “divulgazione del segreto”», in: STEPANYANTS, Marietta (a cura di), *Sufismo e*

confraternite nell'Islam contemporaneo. Il difficile equilibrio tra mistica e politica, Fondazioni Giovanni Agnelli Edizioni, Torino 2003.

ERNST, Carl, *Sufism. An Introduction to the Mystical Tradition of Islam*. Shambhala, Boston & London 2011.

FABIETTI, E.M. Ugo, *Culture in bilico. Antropologia del Medio Oriente*, Bruno Mondadori, Milano 2011.

FABIETTI, E.M. Ugo, *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*. Carocci Editore, Roma 2013.

FABIETTI. Ugo, *Medio Oriente, Uno sguardo antropologico*, Cortina Editore, Milano 2016.

FAROQHI, Suraiya, «Conflicts, Accomodation and long-term Survival, The Bektashi Order and the Ottoman State (sixteenth-seventeenth centuries)», in: POPOVIC, Alexandre e VEISTEIN, Gilles (réunis par), *Etudes sur l'ordre mystiques des Bektashis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Les Editions ISIS, Istanbul 1995.

FEDELE, Valentina, *L'Islam Mediterraneo. Una via protestante?*, Bonanno Editore, Acireale 2012.

FILORAMO, Giovanni, *Le vie del sacro*, Einaudi, Torino 1994.

FILORAMO, Giovanni, *Millenarismo e New Age, Apocalisse e religiosità alternativa*. Dedalo, Bari 1999.

FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976.

FOUCAULT, Michel, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris 1971.

GEERTZ, Clifford, *Islam Observed*, Yale University Press, New York 1968.

GEERTZ, Clifford, *The interpretation of Cultures*, Basic Book, New York 1973.

GEOFFROY, Éric, *Le Soufisme. Voie intérieure de l'Islam*, Fayard, Paris 2003

GEOFFROY, Éric, *L'Islam sera spirituel ou ne sera plus*, Les Éditions du Seuil, Paris 2009.

GILSENAN, Michael, *Saint and Sufi in Modern Egypt*, Weidenfeld and Nicolson, London 1973.

GOFFMAN, Erving, *The Presentation of Self Everyday Life*. University of Edinburgh Press, Edinburgh 1956.

GRANDITS, Hannes, CLAYeR, Nathalie, and PICHLER, Robert (edited by), *Conflicting Loyalties in the Balkans: The Great Powers, the Ottoman Empire, and Nation-Building*, I.B. Tauris, London 2011.

GRIL, Denis, «De la khirqā à la tarīqa. Continuité et évolution dans l'identification et la classification des voies», in : CHIH, Rachida e MAYEUR-JAOUEN, Catherine (sous la direction de), *Le Soufisme à l'époque ottomane*. IFAO, Le Caire 2010.

GURRA, Mehdi, *Njeriu. Revistë e Përmuejshme Shqirtnore Kulturore. Korrik 1942 – Shator 1944*. Alsar, Tiranë 2008.

HALL, T. Edward, *The silent language*. Anchor Press, New York 1973.

HALVETI, Tarikat, *Konferenca Kombëtare Aleviane*, Tirana, Iralb 1994.

HALILAY, Iliri, *Sheh Ali Qoban*, Kristhalina, Tiranë 2010

HECK, L. Paul, «Introduction», in: HECK, L. Paul, *Sufism and Politics*, Markus Wiener Publishers, Princeton 2012.

HERVIEU-LEGER, Danièle, *La religion en mouvement. Le pèlerin et le converti*, Flammarion, Paris 1999.

HERVIEU-LEGER, Danièle, *La religion pour mémoire*, Les Éditions du Cerf, Paris 1993.

HORASANI, Bujat Ali dhe BALLA, Xhemal, *Drita Ehlibejtit 2007-2012*, ASD Studio, Tiranë 2013.

HÖSCH, Edgar, *Storia dei paesi balcanici, Dalle origini ai giorni nostri*, Einaudi, Torino 2005.

HOWELL, D. Julia and VAN BRUINESSEN, Martin, «Sufism and the Modern in Islam» in: HOWELL, D. Julia and VAN BRUINESSEN (edited by), *Sufism and the Modern in Islam*, I.B. Tauris, London 2007.

HUGH, Poulton and SUHA, Taji-Farouki, *Muslim Identity and The Balkan State*, Hurst and Co, London, 1997.

HUMPHREY, Caroline and LAIDLAW, James, *The archetypal actions of ritual. A theory of ritual illustrated by Jain rite of worship*, Clarendon Press, Oxford 2004.

KARAMUSTAFA, T. Ahmet, *Sufism. The Formative Period*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007.

KERTZER, I. David, *Rituals, Politics & Power*, Yale University Press, London 1988.

KMSH, *Statut i Komunitetit Alevian Islamik të Shqipërisë*, Tiranë, 2006.

KOLCZYNSKA, Marta, *On the Asphalt Path to Divinity. Contemporary Transformation in Albanian Bektashism: The case of Sari Saltik Teqe in Kruja*, Anthropological Journal of European Cultures, Volume 22 (2) 2013.

KRÄMER, Gudrun, «Drawing Boundaries: Yūsuf al-Qadāwī on Apostasy» in: KRÄMER, Gudrun and SCHMIDTKE, Sabine, *Speaking for Islam. Religious Authority in Muslims Society*, Brill, Leiden 2006.

KREINATH, Jens, SNOEK, Jan and STAUBERG, Michael (edited by), *Theorizing Rituals, Issues, Topics, Approaches, Concept*, Brill, Boston 2006.

LAKSHMAN-LEPAIN, Rajwantee, «Albanie: les enjeux de la réislamisation», in: BOUGAREL, Xavier et CLAYER, Nathalie, *Les Nouvelle Islam Balkanique. Les musulmans, acteurs du post-communisme 1990-2000*, Maisonneuve et Larose, Paris 2001.

LAWSON, E. Thomas e MCCAULEY, N. Robert, *Rethinking Religion. Connecting Cognition and culture*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

LE BRETON, David, *Anthropologie du corps et modernité*, Presses Universitaires de France, Paris 2000.

LEWIS, M. Ioan, *Religion in context. Cults and Charisma*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.

LINCOLN, Bruce, Holy Terrors, *Thinking about Religion after September 11*, The University of Chicago Press, Chicago 2003.

LINDHOLM, Charles, «Introduction: Charisma in Theory and Practice», in: LINDHOLM, Charles (edited by), *The Anthropology of Charisma. Ecstasies and Institutions*, Palgrave Macmillan, New York 2013.

LUCKMAN, Thomas, *The Invisible Religion. The transformation of Symbols in Industrial Society*, Macmillan Co., New York 1967.

LULI Faik dhe DIZDARI, *Islam, Mevludet në Gjuhën Shqipe*, Camay-Pipa, Shkodër 2002.

LULI, Faik dhe SHEHU, Bujar, *Jete dhe veprimtaria e Sheh Ahmed Shkodrës*, Camaj, Shkodër 2004.

MANDALA', Matteo, *Mundus vult decipi. I miti della storiografia arbëreshe*, Università delle Calabria Press, Cosenza 2009.

MANDAVILLE, Peter, *Transnational Muslim Politics. Reimagining the umma*, Routledge, New York 2001.

MOLÉ, Marjan, *I mistici musulmani*, Adelphi, Milano 1992

MARR, Timothy, *The Cultural Roots of American Islamicism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

MANTRAN, Robert, «Lo stato ottomano nel XVIII secolo: la pressione europea», in: MANTRAN, Robert (a cura di), *Storia dell'Impero Ottomano*, Argo, Lecce 1999.

MARTIN, David, *On Secularization. Towards a Revised General Theory*, Ashgate, London 2005.

MAŠUOLOVIC'-MARSOL, Liliana, *La Rifā'īs de Skopje. Structures et Impact*, Les Éditions ISIS, Istanbul 1992.

MELIKOFF, Irène, *Sur les traces du Soufisme Turc, Recherches sur l'Islam populaire en Anatolie*, Les Éditions ISIS, Istanbul 1992.

MERDJANOVA, Ina, *Rediscovering the Umma. Muslims in the Balkans between Nationalism and Transnationalism*, Oxford University Press, Oxford 2012.

MERNISSI, Fatima, *La terrazza proibita: Vita nell'Harem*, Giunti Editore, Milano 2000.

MINKOV, Anton, *Conversion to Islam in the Balkans. Kisve Bahasi Petitions and Ottoman Social Life, 1670-1730*, Brill, Leiden – Boston, 2004.

MOROZZO della ROCCA, Roberto, *Nazione e religione in Albania*, Il mulino, Bologna 1990.

NORRIS, T. Harry, *Islam in the Balkans. Religion and Society between Europe and the Arab World*, Hurst & Company, London 1993.

NORRIS, T. Harry, *Popular Sufism in Eastern Europe: Sufi Brotherhoods and the Dialogue with Christianity and 'Heterodoxy'*, Routledge, New York 2011.

NURI, Adem Shejh Gjakova. *Principe e rregula të Dervishizmit*, Gjakova, 2000.

PATTON, Kimberley Christine and HAWLEY, S. John, *Holy Tears. Weeping in the Religious Imagination*, Princeton University Press, Princeton 2005.

PINAULT, David, *The Shiites: Ritual and Popular Piety in a Muslim Community*, St. Martin's Press, New York 1992.

PINTO, G. Paulo, «Knowledge and Miracles: Modes of Charisma in Syrian Sufism», in: LINDHOLM, Charles (edited by), *The Anthropology of Charisma. Ecstasies and Institutions*, Palgrave Macmillan, New York 2013.

PINTO, Paulo, «Sufism and the Political Economy of Morality in Syria», in: HECK, L. Paul, *Sufism and Politics*, Markus Wiener Publishers, Princeton 2012.

POPOVIC, Alexandre, «La Rifā'iyya», in: POPOVIC, Alexandre e VEINSTEIN, Gilles (sous la direction de), *Les voies d'Allah, Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Fayard, Paris 1996.

POPOVIC, Alexandre, «Le Balkans post-ottomans», in: POPOVIC, Alexandre e VEINSTEIN, Gilles (sous la direction de), *Les voies d'Allah, Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Fayard, Paris 1996.

POPOVIC, Alexandre, «Le troisième phase des Melamis dans les Balkans», in: CLAYER, Nathalie, POPOVIC, Alexandre e ZARCONE, Thierry (sous la direction de), *Melâmis-Bayrâmis. Études sur trois mouvements mystiques musulmans*, Les Éditions ISIS, Istanbul 1998.

POPOVIC, Alexandre, *L'Islam Balkanique. Les musulmans du sud-est européen dans le période post-ottomane*, Otto Harrassowitz, Berlin 1986.

POPOVIC, Alexandre, *Les Derviches Balkaniques hier et aujourd'hui*. Les Éditions ISIS, Istanbul 1994.

POPOVIC, Alexandre, *Les Musulmans des Balkans à l'époque post-ottomane. Histoire et Politique*. Les Éditions ISIS, Istanbul 1994.

POPOVIC, Alexandre, *Un ordre de derviches en terre d'Europe*, L'Age d'Homme, Lausanne 1993.

RAO, Ursula, *Negotiating the Divine*, Manohar, New Dehli 2003.

RAUDVERE, Catharina and STENBERG, Leif, «Translocal mobility and traditional authority. Sufi practices and discourses as facets of everyday Muslim life», in: RAUDVERE, Catharina and STENBERG, Leif (edited by), *Sufism Today. Heritage and Tradition in the Global Community*, I.B. Tauris, London 2009.

ROY, Olivier and ELBASANI, Arolda, *The Revival of Islam in the Balkans: from Identity to Religiosity*, Palgrave Milgram, London 2015.

ROY, Olivier, *L'Islam mondialisé*, Editions du Seuil, Paris 2002.

ROY, Olivier, *La Sainte Ignorance. Le temps de la religion sans culture*. Edition du Seuil, Paris 2008.

SAID, W. Edward, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*. Feltrinelli, Milano 1999.

SALVATORE, Armando, «Staging Virtue: The Disembodiment of Self-Correctness and the Making of Islam as Public Norm», in: Stauth, G., *Islam, Motor or Challenge of Modernity*, Münster: LIT Verlag, 1998.

SCARABEL, Angelo, *Il Sufismo, Storia e dottrina*, Carocci, Roma 2007.

SCHIMMEL, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, The university of Carolina Press, Chapel Hill 1975.

SHILS, Edward, *Charisma, Order, and Status*, American Sociological Review, Vol. 30, No. 2. (Apr., 1965).

- SHIRVANI, *Sejid Jahja, Sekretet e Rrugës së Sufiut*, Logos A, Tiranë 2013.
- SILVERSTEIN, Brian, *Islam and Modernity in Turkey*, Palgrave Macmillan, New York 2011.
- SULSTAROVA, Enis, «Islam and Orientalism in Contemporary Albania», in: ROY, Olivier and ELBASANI, Arolda, *The Revival of Islam in the Balkans: from Identity to Religiosity*, Palgrave Milgram, London 2015.
- TAYLOR, Charles, *The Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge 2007.
- TODOROVA, Maria, *Imagining the Balkans*, Oxford University Press, Oxford 2009.
- TRIMINGHAM, J. Spencer, *The Sufi orders in Islam*, Oxford, Clarendon Press 1971.
- TURNER, Victon, *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, Performing Arts Journal Publications, New York 1982.
- VAN ESS, Josef, «Sufism and its Opponents. Refletctions on Topoi, Tribulations, And Trasformations», in: DE JONG, Frederick & RADTKE, Bernd, *Islamic Mysticism Contested, Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, Brill, Leiden 1999.
- VATIN, Nicolas, «Ascesa degli Ottomani», in: MANTRAN, Robert (a cura di), *Storia dell'Impero Ottomano*, Argo, Lecce 1999.
- VEINSTEIN, Gilles e CLAYER, Nathalie, «L'Empire ottoman», in : POPOVIC, Alexandre e VEINSTEIN, Gilles (sous la direction de), *Les voies d'Allah, Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Fayard, Paris 1996.
- VENTURA, Alberto, «L'islam della transizione», in a cura di Giovanni Filoramo (a cura di), *Islam*, Laterza, Bari 2000
- VERCELLIN, Giorgio, *Tra veli e turbanti, Rituali sociali e vita privata nei mondi dell'Islam*, Marsilio, Venezia 2000.
- VICKERS, Miranda, *The Albanians. A Modern History*, I.B. Tauris, London 1995.

WEBER, Max, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1991.

WEBER, Max, *On Charisma and institution building*, The university of Chicago Press, Chicago 1968.

WEISMANN, Itzhak, *The Naqshbandiyya. Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*, Routledge, London 2007.

WERBNER, Pnina and BASU, Helene, «The Embodiment of Charisma», in: WERBNER, Pnina and BASU, Helene (edited by), *Embodying Charisma, Modernity, Locality and the Performance of Emotion in Sufi Cults*, Routledge, New York 1998.

WERBNER, Pnina, *Pilgrims of Love. The Anthropology of a Global Sufi Cult*, Hurst & Company, London 2003.

WHITEHOUSE, Harvey, *Modes of Religiosity. A cognitive theory of Religious Transmission*, Altamira Press 2004.

WOHLRAB-SAHI, Monika and BURCHARDT, Marian, *Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities*, *Comparative Sociology* 11 (2012), Brill, Leiden.

XHEMIL, Hasani, *Sheh -Islam Adem Nuri Gjakova Refai*, Mesazh, Gjakova 1995.

SITOGRAFIA

- ❖ <https://babadauti.wordpress.com/dekret-ligje>
- ❖ <https://babadauti.wordpress.com/statuti-3>
- ❖ <http://shehmuamerpazari.com/asetane.html>
- ❖ <http://shehmuamerpazari.com/ceremoni1.html>
- ❖ <http://www.iranalbania.ir>
- ❖ [http:// http://licodu.cois.it/?p=387](http://http://licodu.cois.it/?p=387)
- ❖ <http://www.maisondesculturesdumonde.org/actualite/zikr-rifai>
- ❖ [http:// http://www.venice.coe.int/](http://http://www.venice.coe.int/)