



L'Islam balcanico all'interno dello spazio Mediterraneo

Gianfranco Bria

Abstract: This paper talks about the contemporary connotations of Balkan Islam thought a critical approach that aims to propose a new methodological approach. Disclosing the stereotypes towards Balkan historically grounded in occidental culture, this work analyses the global and regional dynamics that affect the region, such us other Islamic countries; but contemporary, it holds some historical and social specificities such us post-socialist legacy, European integrationist ambitions and post-ottoman belonging. Anyway, the Balkans constitute an active part of Mediterranean Islam, intended as symbolic space and social-cultural interaction between networks, actors and objects that does not necessarily overlook the sea.

Keywords: Islam – Mediterranean – Balkans – Post-socialist

Parole chiave: Islam – Mediterraneo – Balcani – Post-socialismo

INTRODUZIONE

In questo lavoro, mi propongo di delineare, secondo un approccio critico e analitico, un quadro rappresentativo dell'attuale presenza musulmana nei Balcani e delle dinamiche politiche e sociali che caratterizzano l'Islam balcanico nel periodo post-guerra fredda. Per Islam balcanico, intendiamo i musulmani che vivono stabilmente nel sud-est europeo, per la precisione: Albania (circa 2 milioni), Bosnia (1,8 milioni), Bulgaria (900 mila), Kosovo (1,6 milioni), Macedonia (700 mila), Croazia (60 mila), Grecia (450 mila), Serbia (250 mila), Slovenia (50 mila) e Romania (70 mila). All'interno di questi Paesi, secondo le stime recenti, 4,3 milioni sono musulmani albanesi, 2,2 milioni bosniaci, 880 mila i turchi e infine 330 mila rom¹. Queste stime rendono idea della complessità culturale, sociale e politica della compagine islamica nei Balcani. Difatti, analizzando ciascuna componente, si possono riscontrare delle specificità che rendono difficoltoso un inquadramento terminologico universale. Ad esempio, in merito all'Islam albanese, si rischia di cadere nell'equivoco tra musulmani d'Albania e musulmani albanofoni. Proprio per sottrarsi a questi eventuali equivoci metodologici e terminologici, l'articolo utilizza un approccio teorico volto a individuare sinteticamente i tratti che caratterizzano l'Islam balcanico, nel tentativo di non cadere in un eccessivo essenzialismo scientifico.

¹ Secondo le stime degli ultimi censimenti effettuati nei singoli paesi di riferimento. Vedi Clayer e Bougarel 2013, 18-19.



Spesso, i musulmani del sud-est europeo sono considerati come musulmani di secondo ordine, oppure come musulmani “diversi”, in quanto considerati non “devoti” quanto altri fedeli. Queste convinzioni sono state paradossalmente elaborate all’interno della stessa cultura balcanica nel tentativo di decostruire le radici islamiche del proprio passato ottomano, durante la nascita degli statinazione regionali. Nel costruire una propria identità nazionale autonoma, i nascenti stati hanno costruito discorsi che idealizzavano le presunte origini etniche e religiose delle popolazioni. Durante quest’operazione, l’Islam e tutto ciò che riguardava l’Impero ottomano è stato oscurato, per valorizzare altri riferimenti culturali, primi fra tutti il Cristianesimo e l’identità europea. D’altra parte, l’Islam balcanico è sottostimato anche da coloro (musulmani e non) che considerano la Penisola araba e parte dell’Asia Minore come la naturale collocazione geografica dell’Islam. Tralasciando tutto ciò che travalica i citati confini, questa narrazione nasce dell’identificazione dell’Islam con la cultura araba o mediorientale in genere; nello stesso tempo, la diffusione di un approccio islamico rigorista (o letteralista) e la de-culturazione religiosa hanno spinto a considerare i luoghi natali e originari dell’Islam come riferimento culturale e simbolico ideale, svalutando di fatto i luoghi lontani o, meglio, periferici.

Partendo da questa premessa, l’obiettivo del presente lavoro è mostrare come all’interno dell’Islam balcanico si possano riscontrare delle dinamiche che caratterizzano i Paesi islamici di tutta l’area del Mediterraneo e non solo. Difatti, la regione balcanica rappresenta oggi, come durante il periodo ottomano, una parte integrante dello spazio simbolico e fisico del Mediterraneo. I musulmani dei Balcani costituiscono, infatti, una delle componenti attive che contribuiscono alla circolazione di idee, cose e persone che caratterizzano le reti islamiche e sociali presenti nel Bacino mediterraneo. L’Islam balcanico partecipa attivamente alle dinamiche sociali che coinvolgono l’Islam mediterraneo, a dispetto della narrazione che gli assegna un ruolo marginale o secondario. Per dimostrare ciò, la prima parte di questo lavoro si propone di decostruire gli stereotipi che sono stati costruiti nei confronti dell’Islam balcanico. Nella seconda parte, invece, saranno delineate le trasformazioni sociali e le tendenze contemporanee che caratterizzano la componente islamica dell’area del sud-est europeo, a partire dai recenti lavori accademici sul tema e dalla personale esperienza di ricerca etnografica condotta per oltre un anno nell’area balcanica².

UN ISLAM TRA OCCIDENTE E ORIENTE

Nel nostro immaginario collettivo, l’Islam europeo è solitamente identificato con i musulmani immigrati che vivono stabilmente in Europa; al massimo, gli

² Nel 2014 e il 2015, durante mio lavoro di tesi dottorale, ho condotto un anno di ricerca etnografica in Albania all’interno di alcune reti sufi a Tirana e nel nord dell’Albania al confine con il Kosovo, precisamente nella regione di Tropoja. Durante questo lavoro mi sono avvalso del metodo qualitativo della ricerca partecipante e delle interviste discorsive acquisendo la padronanza della lingua albanese.



storicamente più informati, ricordano la presenza araba nella penisola iberica dal VIII al XIII secolo (Clayer 2014)³ e in Sicilia tra il IX e XI secolo⁴. Raramente, il termine europeo è usato per indicare i musulmani che vivono nel sud-est europeo cioè coloro che fanno parte dell'Islam balcanico. Le basi di questo *misunderstanding* sono radicate all'interno degli immaginari e degli stereotipi che si sono storicamente sedimentati nella cultura mediterranea. Nella cultura europea (Said 1999) quanto in quella americana (Marr 2007), una serie di sentimenti contrastanti e di percezioni monolitiche è stata costruita rispetto all'Islam, percepito come fanatico, ostile e pericoloso, in alcuni momenti, affascinante, esotico e lussurioso, in altri (Said 1999). Inoltre, l'attuale congiuntura geopolitica – rispetto, ad esempio, ai movimenti radicali islamici di matrice terrorista – hanno ulteriormente stigmatizzato l'immagine dell'Islam, che viene erroneamente identificato con il terrorismo e tutte le forme di violenza di tipo fanatico. Questi immaginari, in parte storicamente sedimentati nella cultura occidentale, costruiscono l'Islam in termini negativi, dispregiativi e approssimativi, sminuendo la complessità culturale e sociale che caratterizza tutto il mondo islamico. Una complessità che è frutto delle differenze tra le singole realtà che compongono il mondo islamico, ma anche interne a ciascuna di esse. Ciò senza negare i caratteri etici che accomunano tutti i musulmani, molti dei quali si oppongono a ciò che viene identificato con l'Islam radicale.

All'interno del mondo musulmano, l'Islam balcanico sembra assumere una posizione ulteriormente marginale, in quanto nell'immaginario collettivo tutto ciò che è balcanico sembra richiamare delle categorie spaziali e simboliche differenti rispetto all'Oriente. I Balcani sono oggetto di una serie di speculazioni discorsive prodotte perlopiù durante i grandi periodi di conquista, dominazione ed emancipazione che ne hanno caratterizzato la storia (Clayer e Bougarel 2013). Giacché non orientale, quello balcanico è concepito come islam “altro”, di secondo ordine rispetto ad altri luoghi islamici. D'altra parte, i musulmani del sud-est europeo non sono neppure ritenuti prettamente occidentali, poiché i Balcani non sono *immaginati* all'interno dello spazio culturale dell'Occidente. La penisola balcanica è piuttosto considerata una terra di “mezzo” tra l'Europa occidentale e l'Oriente; una terra di nessuno, ibrida e balzana allo stesso tempo. Queste idee, stereotipi e immaginari sono definiti *balcanismi*, secondo un'espressione usata da Maria Todorova (1995). Simile per molti versi al concetto di orientalismo di Said, per altri ne prende le distanze o meglio si forma negativamente al suo contatto. I Balcani sono identificati come uno spazio ibrido, senza né patria, né genesi, che divide l'Occidente dall'Oriente (Duijzing 2000). Una terra di nessuno definita “altra Europa” o “altro Oriente” a seconda delle prospettive. Ne consegue una concezione monolitica quanto razziale dei Balcani

³ La presenza islamica nella Spagna moderna è iniziata dal 709 D.C. con l'invasione araba della penisola ed è terminata nel 1614 D.C. con la cacciata dei mori di Al-Andalus.

⁴ Oltre alla presenza islamica in Spagna e Sicilia, bisogna considerare anche altre presenze storiche: nel XIII secolo, le invasioni mongole in Bulgaria, Polonia e Ungheria e i Tatari del Mar Nero islamizzati tra il XIII e il XIV secolo.



e una serie di cliché che trovano nell'epoca contemporanea, spazi e tempi di riproduzione, sostenuti soprattutto da una certa politica dedita alla costruzione di discorsi ideologicamente razzisti. Lo stesso termine “balcanizzazione” è comunemente usato per indicare i fenomeni di frammentazione e radicalizzazione geopolitica e sociale (Todorova 1995).

Secondo queste narrazioni, la penisola balcanica è, dunque, un luogo frammentato, tendente alla polverizzazione sociale in virtù della sua eterogeneità etnica e del carattere atavicamente ribelle e violento delle popolazioni. Ne consegue che le genti balcaniche siano considerate razziste e odiose, divise e ostili. Quest'insieme di concezioni e schemi cognitivi si è progressivamente rafforzato in relazione ai contrasti geopolitici tra le potenze imperiali che hanno caratterizzato l'epoca moderna (Todorova 1995). Tuttavia, è soprattutto tra il XIX e il XX secolo che i balcanismi si affermano con maggiore vigore, con la nascita dello stato-nazione, che rende difficile considerare la Penisola al di fuori dello schema stato-nazione-etnia. Essendo fuori asse rispetto a quello che era ritenuto il “naturale” ordine politico e sociale, si pensava che la violenta anarchia e il disordine socio-politico fossero culturalmente radicati negli abitanti della regione. I Balcani diventano così “la polveriera d'Europa” dove la ragione e la “civiltà” europee non trovano spazio di riproduzione e affermazione (ivi). Parallelamente a questi discorsi critici, si sviluppano gli stereotipi spregiativi dello “zingaro” slavo e dell'albanese “rozzo”, simbolismi che trovano facile terreno di coltura nel trionfo identitario che caratterizza la congiuntura storica (Remotti 2010). Gli slavi, spesso, sono così identificati come zingari, dunque come persone eticamente riprovevoli e sprovviste di fedeltà affettiva; mentre gli albanesi sono considerati “rozzi”, dunque incivili, oppure ladri secondo una narrazione diffusasi all'inizio degli anni duemila, durante il picco dell'immigrazione dall'Albania verso l'Europa. Entrambi gli stereotipi poggiano sull'idea che le genti balcaniche siano incivili, dunque estranee ai processi di civilizzazione che hanno interessato l'Europa. In quanto incivili, i balcanici sono sprovvisti di “buone maniere” cioè di quelle norme etiche che riguardano il comportamento estetico degli individui (Elias 1988); sono persone ingovernabili, impossibili da inquadrare all'interno di un'entità politico-sociale come lo Stato-nazione. In quanto incivili, le persone balcaniche non sono capaci di avere comportamenti che non siano “rozzi” o devianti e di vivere correttamente da “cittadini” di uno Stato.

D'altro canto, i balcanismi sono stati (ri)prodotti anche all'interno della stessa cultura balcanica. Non è raro che alcune figure o più spesso élite di intellettuali divenissero, in relazione a certe dinamiche di potere, i principali costruttori dell'immagine stereotipata dei Balcani. Ad esempio, durante il processo di formazione delle identità nazionali, alcune élite politiche e culturali balcaniche hanno cercato di prendere le distanze con l'altro “orientale”, identificato con il nemico geopolitico (Impero ottomano o Turchia) o con il passato storico (ex-dominazione ottomana). Secondo questi discorsi, l'affermazione dell'identità nazionale o statale passava per la rielaborazione del proprio recente passato



(Todorova 1995). Imbevute dai concetti positivisti di matrice illuminista, queste nascenti élite politiche erano fascinate dall'idea di progresso e di nazione; mentre alcuni elementi del passato, soprattutto quelli islamici, erano associati all'arretratezza e alla tirannia di stampo ottomano. Partendo da queste idee, molti intellettuali e politici balcanici forgiarono discorsi sulla nazione che rielaboravano il passato islamico in favore di una rinnovata identità nazionale.

Questa rielaborazione discorsiva avvenne principalmente per avvicinarsi politicamente alla presunta civiltà occidentale, ma anche per cercare di inventare un'identità emancipata e autonoma rispetto alle altre nascenti entità nazionali. In Albania, ad esempio, si è speculato tanto sul processo di conversione degli albanesi all'islam, per rendere possibile la pacifica convivenza all'interno del contesto pluriconfessionale del Paese (Clayer 2007). Secondo tali narrazioni, l'islamizzazione delle popolazioni albanofone non sarebbe che superficiale o falsa: gli albanesi non sarebbero autenticamente musulmani, ma sono cripto-cristiani o pagani a seconda delle narrazioni. Lo scopo di questi discorsi era di costruire un'identità nazionale con dei tratti ecumenici e aconfessionali capaci di includere le diverse anime confessionali dell'Albania (ivi).

L'ISLAM BALCANICO TRA PAURA E FASCINAZIONE

Durante la seconda parte novecento, si è parlato poco di islam balcanico al di fuori dei Balcani, soprattutto a causa della “cortina di ferro” che celava qualsiasi tipo di informazione a riguardo (Clayer e Bougarel 2013). Inoltre, i regimi comunisti, saliti al potere nel secondo dopoguerra, ridimensionarono il ruolo della religione all'interno delle società balcaniche⁵. L'opinione pubblica occidentale e musulmana ignorava sostanzialmente l'islam della penisola. La situazione mutò con la fine della Guerra Fredda. Con la dissoluzione dell'URSS e il progressivo crollo dei regimi comunisti, infatti, l'islam dei Balcani sembra dischiudersi agli occhi del mondo, soprattutto in relazione ai conflitti che caratterizzano la regione negli ultimi dieci anni del novecento (ivi). Improvvisamente, il tema dei musulmani balcanici divenne d'attualità; l'opinione pubblica occidentale e musulmana iniziò a esprimere la sua solidarietà verso i musulmani perseguitati dalla guerra. Il nazionalismo serbo e la tirannide comunista erano visti come i principali autori della pulizia etnico-culturale di cui i musulmani di Kosovo e Bosnia-Erzegovina erano vittime. Sostegno politico, umanitario e, poi, anche militare fu offerto dai Paesi Occidentali, mentre il mondo musulmano esprimeva la propria solidarietà ai fratelli musulmani balcanici.

⁵ Bisogna notare che tutti gli stati balcanici ridimensionarono il ruolo della religione all'interno della sfera pubblica, lasciando una limitata libertà religiosa alle popolazioni. L'unica eccezione è rappresentata dall'Albania che nel 1967 stabilì il totale divieto di culto a tutta la popolazione.



La situazione mutò ulteriormente dopo gli attentati dell'11 settembre del 2001. All'improvviso l'attenzione dell'opinione pubblica si posò sui Balcani in quanto “covo” di jihadisti. L'Islam balcanico divenne radicale e fanatico agli occhi di molti occidentali. Alcuni giornalisti costruirono le proprie fortune pubblicando dei libri circa le eventuali reti terroristiche presenti nella regione. Da vittime di guerra i musulmani balcanici divennero potenziali terroristi, oppure complici dei terroristi, provenienti dal Medio Oriente che venivano a combattere il loro *jihād* in Bosnia. Nonostante questa rinnovata attenzione mediatica, le informazioni circa l'Islam balcanico rimangono ancora alquanto scarse e quasi sempre stereotipate; l'essenzialismo di questi discorsi esemplifica e accorpa sommariamente le peculiarità sotto cliché estemporanei quanto monolitici. Immaginari che oscillano dalla fascinazione al sospetto fino alla paura. Di conseguenza, tuttora assistiamo ad articoli giornalistici che esaltano le qualità ecumeniche dei musulmani balcanici. In questi casi, l'islam balcanico diviene un modello islamico moderato da esportare e imitare laddove possibile (ivi). Altre volte, spesso in relazione a qualche attentato terroristico, agli occhi dell'opinione pubblica, i musulmani balcanici divengono terroristi fanatici e jihadisti.

Assistiamo, dunque, a un intreccio di narrazioni e immaginari di cui si fanno protagonisti sia attori esterni che gli stessi musulmani dei Balcani, che tentano di avvicinarsi (e integrarsi) all'ideale progressista e liberale della cultura dell'Europa (Elbasani 2015) e delle sue istituzioni (UE); oppure, al contrario, di prenderne le distanze per guardare altrove, per la precisione a Oriente. In quest'ultimo caso, assistiamo alla riscoperta delle radici islamiche che possono essere quelle della *Umma*⁶ originaria del Profeta (Roy e Elbasani 2015) oppure la rievocazione del mito ottomano (neo-ottomanesimo). In particolare, le nuove generazioni di musulmani sembrano mostrare un certo disincanto verso i modelli socio-culturali occidentali, rispetto ai quali la cultura islamica sembra proporre un modello alternativo. L'estraniazione verso gli aspetti materiali contemporanei sta spingendo una parte di giovani musulmani a riconvertirsi all'Islam (ivi).

Questo fenomeno nasce in stretta correlazione con il processo di mondializzazione: poco dopo la caduta muro, diversi attori religiosi si sono trasferiti nella regione balcanica per fare proselitismo; inoltre, nuove forme e spazi di comunicazione hanno aperto ai fedeli l'accesso a nuove reti e materiali prima celate dalla “cortina di ferro” (Albera 2012). Simboli materiali e personale religioso hanno invaso le società balcaniche. Il campo religioso ha iniziato così a essere caratterizzato da un alto numero di autorità religiose e da un conseguente approccio critico e individualizzato dei fedeli. Ciò ha favorito la connotazione politica e sociale delle scelte dei fedeli (Clayer 2003). Le conversioni assumono un significato politico di protesta oppure di assimilazione rispetto a un dato progetto politico e sociale. Così, i giovani che aspirano di avvinarsi al mondo occidentale

⁶ Nel Corano, la comunità dei credenti. Il termine, usato anche in epoca preislamica, con vari significati, da quello religioso a quello politico-ideologico, indica la prima comunità islamica costituitasi ai tempi del Profeta a Medina, da cui il senso più generale di comunità islamica universale (*al-umma al-islāmiyya*), che comprende cioè tutti i paesi in cui vige la legge islamica.



decidono di convertirsi al Cattolicesimo, identificato con i valori europei. Mentre per chi ha sviluppano un atteggiamento critico e disincantato verso l’Occidente, la (ri)conversione all’Islam può divenire uno strumento di protesta politica e sociale. L’appartenenza religiosa assume, dunque anche un significato politico, non esclusivamente spirituale.

UN RINNOVATO INTERESSE ACCADEMICO

La rinnovata attenzione dell’opinione pubblica verso l’Islam balcanico ha aperto la strada anche a diversi studi accademici sui processi di trasformazione sociale e religiosa all’interno del contesto balcanico, sostenuti anche dall’apertura delle frontiere nel 1990 che facilitò il movimento di persone e informazioni. Il primo a dedicare uno studio sistematico sul tema fu Alexandre Popovic che pionieristicamente nel 1986 pubblicò *L’Islam Balcanique*, un’opera che rappresenta, tuttora, un riferimento per gli studi del settore. Negli ultimi trent’anni, sono stati condotti altri lavori che si sono perlopiù focalizzati sugli aspetti politici e istituzionali relativi all’islam balcanico, in particolare sulla relazione tra identità etnica e confessione religiosa. Questi lavori, prendendo spunto dai conflitti che hanno caratterizzato i Balcani negli ultimi anni, hanno considerato l’islam soprattutto in chiave politica, partendo dal presupposto implicito o a volte esplicito che esso rappresenti principalmente un marcatore etnico e nazionale.

Il rischio reale di questo approccio è di considerare eccessivamente il peso della dimensione nazionale, tralasciando le sfumature del locale, anche a causa dello sciovinismo dei singoli Paesi dell’area (Creed 2011). Difatti, rispetto al processo di disgregazione dell’ex Jugoslavia, l’appartenenza religiosa è stata promossa, usata e a volte usurpata per costruire e demarcare l’identità nazionale o per legittimare il potere statale e religioso centrale. Imprenditori politici e alcune autorità religiose hanno, di conseguenza, “strappato” l’islam dalla mano dei credenti per delineare una supposta identità religiosamente pura, oscurando e formattando tutti gli elementi locali in contraddizione rispetto alle politiche del centro (Elbasani 2016). All’interno di questo quadro, solo l’Albania ha promosso un’identità nazionale “ecumenica” che rendesse possibile la pacifica convivenza tra le diverse confessioni religiose. In alcune realtà, come la Bosnia, il Kosovo e la Serbia, l’appartenenza religiosa ha assunto tratti politici e ideologici; mentre in altre, come la Macedonia, il rapporto tra maggioranza macedone-ortodossa e minoranza albanese-musulmana si è progressivamente radicalizzato attraverso l’enfatizzazione delle differenze confessionali e l’obnubilazione della complessità culturale e sociale (Creed 2011).

Queste politiche hanno, più o meno consapevolmente, favorito l’attenzione degli accademici soprattutto sulle questioni identitarie e politico-istituzionali legate all’islam balcanico, tralasciando di fatto l’analisi degli aspetti teologici ed etnografici. Il cosiddetto *lived-Islam*, vissuto ed esperito nel quotidiano, è spesso



sottostimato negli studi del settore, soprattutto all'interno di alcuni ambienti accademici autoctoni, dove è diffuso un atteggiamento scettico-critico rispetto alla religione.

D'altro canto, anche gli orientalisti e gli islamisti in genere dedicano poca attenzione ai Balcani, considerati al di fuori dello spazio politico e culturale islamico. Essi sono considerati un oggetto estraneo all'interno degli studi classici d'orientalistica, demandando agli antropologi o sociologi lo studio dell'islam balcanico, ritenuto parte dei cosiddetti islam periferici.

Questa definizione solleva l'annosa questione della dicotomia tra islam centrale e islam periferico, con dirette conseguenze d'ordine epistemologico. L'islam centrale è identificato con l'islam "classico", quello studiato dai primi orientalisti, geograficamente localizzato nella Penisola araba, Egitto e parte dell'Asia Minore (Iran, Iraq fra tutte). L'islam periferico identifica tutto ciò che non è centrale, dunque l'Indocina, i paesi dell'area indiana, dell'Africa e ovviamente della Penisola Balcanica. L'espressione "islam periferico" è sovente usata in termini spregiativi per indicare le derive dell'Islam originario e primario di matrice araba (Fabietti 2002). Questa differenziazione si giustifica per la centralità attribuita a Mecca e Medina, le due prime città sante dell'Islam; ma anche per l'atteggiamento rigorista e purista di alcuni dotti musulmani che denigrano tutto ciò che si allontani dall'ideale originario islamico.

All'interno di questo quadro, la dicotomia centro-periferia solleva diverse problematicità a causa del carattere soggettivo dei termini che sono spesso usati per determinare dinamiche di potere locali e *sovralocali*. La differenza tra centro e periferia, primario e secondario, fa da sfondo a queste valutazioni che vedono l'universale dell'ortodossia versus l'eterodossia del particolare e del locale (ivi). Questo discorso, spesso associato alle dinamiche di controllo del centro politico e religioso, degrada e squalifica i Balcani in quanto distanti dal "vero" islam. Da una parte, è pur vero che i concetti universalistici sono più facilmente applicabili a contesti 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 particolare (ivi). Anche se prendiamo in considerazione la formazione dell'ortodossia islamica, 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 periferia (Bulliet 2005). Seguendo un'impostazione metodologicamente più attenta, le dicotomie di ortodossia/eterodossia e centro/periferia smettono di assumere un carattere ideologico, per divenire delle chiavi interpretative utili all'analisi dei processi religiosi. La definizione di islam periferico non è più declinata negativamente, piuttosto, si integra con il concetto di frontiera, intesa non come divisione, ma come interscambio sociale e culturale tra due identità immaginarie o reali, civiltà o modi d'essere a contatto che si percepiscono vicendevolmente come "alterità" (Fabietti 2013).



TRA IL GLOBALE E IL LOCALE

Partendo da queste considerazioni, una rinnovata attenzione andrebbe dedicata a studi che vadano oltre il senso comune e i cliché, per comprendere come si sostanzi e si riproduca nel quotidiano la religione islamica, riuscendo in tal modo a cogliere la complessità del locale e le sfumature culturali e sociali che caratterizzano i Balcani. Negli ultimi anni, alcuni lavori di carattere sociologico ed etnografico stanno mostrando una più approfondita attenzione epistemologica all'islam balcanico, sebbene manchi ancora uno studio approfondito e sistematico sugli aspetti islamologici e dottrinali. Questi studi si sono concentrati sulle trasformazioni sociali che hanno caratterizzato l'effervescente contesto post-socialista (Albera 2012) da cui emergono principalmente tre aspetti: il primo riguarda la crescente influenza di alcuni fenomeni religiosi di portata globale sui comportamenti individuali e sulle istituzioni religiose dei paesi Balcanici; il secondo indica una crescente integrazione dei musulmani all'interno dello spazio islamico regionale (mediterraneo) e globale; il terzo riguarda la ricerca di un islam a dimensione europea da parte delle autorità centrali islamiche.

L'individualizzazione della fede e la pluralizzazione del campo religioso sono dei fenomeni globali che caratterizzano tutti i paesi dell'area (Roy ed Elbasani 2015): attraverso la crescente interrelazione mondiale e la scoperta di nuove tecniche di comunicazione, i fedeli declinano i loro comportamenti religiosi e le loro credenze soggettive in base al loro sentire quotidiano. Ne consegue che rituali, pratiche e forme di credenze siano fabbricati individualmente *à la carte* a partire dalle proprie esperienze biografiche e dall'insieme di simboli e discorsi che circolano all'interno del mercato religioso globale. Questo fenomeno non coinvolge esclusivamente la regione balcanica, ma piuttosto deriva da una rielaborazione del religioso su scala globale, all'interno della quale l'Islam balcanico si declina in base alla sua recente storia politica e alle sue peculiarità socio-culturali. I comportamenti religiosi dei musulmani balcanici sono, infatti, caratterizzati dal lascito ideologico e cognitivo dei regimi comunisti (*Ibidem*), che hanno diseducato la popolazione alla religione e sviluppato un atteggiamento scettico o anti-religioso di alcune istituzioni statali (vedi l'istruzione) e di parti della società (élite culturali). Basti pensare che, ad esempio, in Albania (paese a maggioranza musulmana) non esiste una cattedra di studi islamici o un insegnamento di storia islamica all'interno degli apparati educativi statali (Clayer 2003). Ciò ha conseguentemente favorito l'erosione e la polverizzazione della legittimità delle autorità religiose islamiche centrali.

Le comunità islamiche, dunque, pur ricevendo un sostegno, più o meno formale, dallo Stato, sembrano essere distaccate dal *lived-islam* dei musulmani che preferiscono costruire la loro religiosità individualmente o a livello micro-comunitario (Elbasani 2015). D'altra parte, l'indebolimento dell'autorità religiosa tradizionale sembra lasciare spazio a nuovi spazi religiosi di cui si appropriano neo-autorità religiose che concorrono alla formazione di un campo religioso



pluralizzato, che favorisce l'approccio individualizzato al religioso (Berger 1979). Di conseguenza, l'autorità islamica è frammentata, così come il campo religioso, laddove sempre più persone parlano di islam e in nome di esso (Kramer 2006), mentre sempre più fedeli cercano un orientamento ontologico, morale o sociale attraverso istanze poste ad interlocutori religiosi che sono presenti sul web e nel locale.

Sfruttando gli apparati burocratici e polizieschi costruiti durante il periodo comunista, gli Stati Balcanici continuano a monitorare e controllare le comunità di fedeli (Elbasani e Roy 2015). D'altra parte, le comunità islamiche centrali nel tentativo di avvicinarsi all'Occidente e più nello specifico allo spazio europeo, cercano di formattare l'Islam secondo i supposti valori occidentali, quali democrazia, libertà e meritocrazia. L'europeizzazione dell'Islam delle autorità centrali è sostenuta anche dalle autorità politiche e da alcune frange della popolazione, soprattutto i giovani delle zone urbane, attratti dai modelli culturali e sociali europei (Elbasani 2014). D'altra parte, la candidatura di alcuni paesi per l'entrata nell'Unione Europea li costringe a modificare l'assetto istituzionale e normativo per adattarsi alle richieste dell'UE con conseguenti mutazioni nel rapporto con le autorità religiose (Endresen 2016). Per far fronte a questo processo di europeizzazione, alcuni intellettuali forgiano dei discorsi circa il carattere “perenne” dell'identità europea dei popoli balcanici; mentre altri pongono l'enfasi sulle qualità moderate dei musulmani balcanici (Sulstarova 2016).

Tuttavia, diversi governi sembrano guardare all'Europa, alcune comunità di musulmani sembrano piuttosto rivolgersi a Oriente grazie alle neo-costituite reti islamiche che legano Paesi dell'area balcanica con altri del bacino mediterraneo. Questi *networks* riguardano la circolazione di persone, oggetti e risorse economiche tra i Balcani e alcuni Paesi a maggioranza islamica. Tra gli attori più attivi, i Sauditi, che, per primi, si sono mobilitati nell'immediato periodo socialista per diffondere il wahabismo attraverso la costruzione di moschee e la diffusione di testi coranici. Oltre all'Arabia Saudita, anche alcune fondazioni egiziane e siriane si sono mobilitate offrendo delle borse di studio ai giovani musulmani balcanici (Clayer e Bougarel 2013).

Le persone che si sono formate nei Paesi arabi, sono oggi una parte consistente e importante degli imam insediati nelle moschee della regione, i quali professano un islam non necessariamente rigorista, ma con un approccio *letterale* alle fonti islamiche. Tuttavia, negli ultimi anni sembra emergere con vigore la presenza di diverse fondazioni turche, sia di origine governativa, che private, attratte dalla presenza di popolazioni turcofone e dalla riscoperta delle radici ottomane-islamiche (Merdjanova 2013) di alcuni musulmani balcanici (neo-ottomanesimo). In particolare, diversi Shaykh sufi hanno costruito una fittissima rete di rapporti di interscambio con alcune *turuq*⁷ della Turchia, ritenuta comunemente il luogo

⁷ *Tariqa* (pl. *Turuq*): termine arabo usato per indicare la “via” e il “patto” stabilito con Dio. È la strada che porta dall'essoterico (*shari'a*) all'esoterica ultima verità (*haqīqa*). In linguaggio comune, *tariqa* (pl. *Turuq*)



originario del Sufismo e dell'Islam. Sfruttando questo immaginario, alcune fondazioni turche stanno cercando di incrementare la loro influenza politica e religiosa all'interno dei Balcani scontrandosi spesso con altri attori islamici, quali ad esempio l'Arabia Saudita e l'Iran. Una menzione particolare va dedicata al caso albanese che ha conosciuto negli ultimi vent'anni una crescente presenza iraniana soprattutto all'interno delle reti sufi. Sfruttando alcune assonanze dottrinali relative al culto della famiglia del Profeta (*ahl al-bayt*⁸), l'Iran sembra aver trovato un certo riscontro presso alcune confraternite sufi bisognose di sostegno materiale e politico. In alcuni casi, questa relazione ha esatto una contropartita ideologica per alcune confraternite che ha previsto l'assunzione di alcuni elementi dottrinali e rituali alidi, come ad esempio l'introduzione di pratiche di mortificazione del corpo durante la celebrazione della 'Āshūrā⁹.

La presenza di queste diverse versioni dell'Islam insieme alla trasformazione dei processi di legittimazione delle autorità religiose, hanno ulteriormente frammentando il campo religioso dei Paesi balcanici. All'interno di questo spazio, alcuni temi religiosi di carattere etico assumono una certa rilevanza finendo con entrare all'interno del dibattito pubblico (Clayer 2015). La questione della liceità o correttezza islamica di certe pratiche vede il confronto tra i diversi leader religiosi i quali sono portatori di diverse interpretazioni religiose e dottrinali. Questo dibattito pluralista e pubblico apparentemente sembra essere distaccato dai comportamenti religiosi dei musulmani. Per altri versi, esso sembra inquadrare il comportamento religioso dal punto di vista semantico e dialettico, fornendo il capitale religioso che orienta e forma parte dell'opinione pubblica islamica.

Infine, i musulmani dei Balcani contribuiscono alla costruzione e all'identificazione della *Umma* virtuale globale (Merdjanova 2013), 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'individualizzazione della fede, diffusione del sapere e moderne forme di tecnologia hanno favorito la creazione di una sfera pubblica globale (Eickelman 1991) che concorre alla definizione e determinazione di un islam transazionale (Roy 2003). 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 enfatizzazione e negoziazione (Roy 2008) per renderle facilmente fruibili agli individui

indica un particolare ordine Sufi dell'Islam che si condensano attorno alla "via" iniziatica prodotta da alcuni eminenti maestri sufi. Il nome della ḥarīqa deriva dal suo fondatore (*pīr*). Ad esempio, la Rīfā'iyya deve il nome ad Āḥmad ar-Rīfā'ī (m. 1182); la Bektashiyya a Ḥājī Bektāsh Veli (m. 1271).

⁸ In arabo letteralmente "Gente del Casato", indica tutti i parenti diretti del Profeta. Nel Sufismo albanese, il termine indica anche i dodici imam dello sciismo imamita.

⁹ La 'Āshūrā' (in arabo da 'ashara, "dieci") indica il 10 del mese lunare di *muḥarram*, giorno di un'importante ricorrenza religiosa islamica. Si tratta di un evento celebrato in modi diversi e con motivazioni diverse (e non sempre molto chiare) nel mondo islamico. Nei Balcani, la 'Āshūrā' è celebrata in relazione al martirio di al-Husayn ibn 'Alī, nipote del Profeta, a opera delle truppe del califfo omayyade Yazīd I a Kerbela nel 680 D.C.



interconnessi. In questo spazio, il concetto originario di *Umma* è rielaborato secondo una prospettiva universale e de-territoriale, divenendo una comunità virtuale senza territorio, composta da individui, spesso spiazzati e disorientati nel loro contesto sociale, che non si conoscono tra loro (Roy 2003). I confini dell'*Umma* divengono così labili, capaci di raggiungere gli individui presenti all'interno della sfera pubblica globale per forgiare un senso di appartenenza universale; d'altra parte, il messaggio che passa all'interno di questo spazio è fortemente banalizzato e normativo, finalizzato al consumo rapido e intuitivo del prodotto religioso. L'approccio alle fonti islamiche (Corano e Sunna) è diretto e individualizzato (*protestantizzazione*), non necessariamente mediato dalle autorità islamiche (Fedele 2013). Lo scarno corpus dottrinale che circola all'interno della *Umma* virtuale risulta essere distaccato dalla vita reale dei fedeli e dalla cultura di riferimento. Tuttavia, questo islam de-territorializzato e deculturato finisce con orientare i comportamenti individuali secondo dei semplici deca loghi di regole che profetizzano un comportamento idealmente corretto, ma profondamente lontano dalla cultura islamica autoctona.

CONCLUSIONI

In questo lavoro, mi sono proposto di mostrare come i musulmani dei Balcani facciano parte a pieno titolo dell'Islam mediterraneo e in generale dell'Islam globale. Per questo motivo, ho cercato di decostruire i cliché che troppo spesso sono costruiti nei confronti della categoria islam balcanico, soprattutto a causa dei media e di alcuni leader politici che indirizzano l'opinione pubblica verso idee facili ma altrettanto artificiose. D'altro canto, questi sentimenti hanno finito col guidare diversi studi dedicati ai musulmani balcanici, troppo spesso caratterizzati dall'accorpamento politico e sociale della categoria, tralasciando dunque una parte essenziale della complessità culturale e sociale che caratterizza i Balcani.

Negli ultimi anni, l'attenzione promossa da alcuni studiosi, sembra indicare un cambiamento di tendenza: gli aspetti etnografici sono sempre più al centro degli studi e dei lavori che alcune accademie stanno dedicando all'Islam balcanico. Questi lavori dimostrano che i musulmani dei balcanici sono totalmente integrati all'interno del mondo islamico, ma che partecipano attivamente alla determinazione dell'Islam del bacino mediterraneo attraverso una serie di reti molto attive del punto di vista economico, sociale e politico. D'altra parte, attraverso la sempre maggiore interconnessione, virtuale e non, sempre più musulmani si percepiscono e costituiscono parte attiva della sfera pubblica globale islamica.

Questi aspetti fanno dei Balcani una componente attiva dell'Islam mediterraneo secondo un'accezione che non è meramente geografica, ma anche simbolica e sociale. Il richiamo, in questo caso, è all'idea di Mediterraneo di Fernand Braudel (1987), come area culturale e sociale caratterizzata dalla



continua interazione di reti e attori che non necessariamente affacciano sul mare. Più che uno spazio geografico, il Mediterraneo è dunque un approccio, quello interculturale e aggiungerei interdisciplinare, capace di svelare i punti in comune e rintracciare la complessità sociale di culture che si percepiscono vicendevolmente diverse. In quest'idea di Mediterraneo, l'Islam balcanico esige un diritto di cittadinanza culturale e scientifica, che troppo spesso gli è negato a causa di cliché di cui gli stessi musulmani sono spesso riproduttori.

BIBLIOGRAFIA

ALBERA D. 2012, «Conclusion: Crossing the Frontiers between Monotheistic Religions, an Anthropological Approach», in Albera, D., Couroucli, M. (a cura di), *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean: Christians, Muslims and Jews at Shrines and Sanctuaries*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis.

BULLIET, W. R. 2004, *The Case for Islamo-Christian Civilization*, Columbia University Press, New York.

CLAYER N. 2003, *God in the 'Land of the Mercedes. The religious communities in Albania since 1990*, Österreischische Osthefte, Sonderband 17, Albanien, herausgegeben von Peter Jordan et alii, Wien, Peter Lang.

CLAYER N. 2014, «Behind the veil. The reform of Islam in interwar Albania or the search for a 'modern' and 'European' Islam», in Cronin S. (a cura di), *Anti-veiling Campaigns in the Muslim World. Gender, modernism and the politics of dress*, Routledge, Oxon-New York.

CLAYER N., BOUGAREL X. 2013, *Les musulmans de l'Europe du Sud-Est (XIXe-XXe siècles)*, Karthala, Parigi.

CREED G. 2011, *Masquerade and postsocialisme. Ritual and Cultural Dispossession in Bulgaria*, Indiana Univ. Press, Indiana.

DUIJZING G. 2000, *Religion and the politics of identity in Kosovo*, Hurst and Company, Londra.

EICKELMAN F. D., PISCATORI J. 1991, *Muslim Travelers. Pilgrimage, Migration and Religious Imagination*, University of California Press, Berkeley.

ELBASANI A., ROY O. 2015, «Islam in the post-Communist Balkans: alternative pathways to God», in *Southeast European and Black Sea Studies*, 15:4.

ELBASANI A. 2013, *European integration and transformation in the Western Balkans: Europeanization or business as usual?*, Routledge, Abingdon.

ELIAS N. 2010, *Potere e civiltà. Il processo di civilizzazione, Volume 2*, Il Mulino, Bologna.



ENDRESEN C. 2015, «Faith, Fatherland or Both? Accommodationist and Neo-Fundamentalist Islamic Discourses in Albania», in Roy O., Elbasani A., *The Revival of Islam in the Balkans: from Identity to Religiosity*, Palgrave Macmillan, Londra.

FABIETTI E. M. U. 2011, *Culture in bilico. Antropologia del Medio Oriente*, Bruno Mondadori, Milano.

FABIETTI E. M. U. 2013, *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Carocci Editore, Roma.

FABIETTI E. M. U., 2016, *Medio Oriente, Uno sguardo antropologico*, Cortina Editore, Milano.

FEDELE V. 2013, *L'Islam mediterraneo. Una via protestante?*, Bonanno Editore, Acireale.

GURRA M. 2008, *Njeriu. Revistë e Përmuejshme Shqiptare Kulturore. Korrik 1942 – Shator 1944*. Alasar, Tirana.

GEERTZ C. 1968, *Islam Observed*, Yale University Press, New York.

HERVIEUR-LEGER D. 1993, *La religion pour mémoire*, Les Éditions du Cerf, Parigi.

KRÄMER G. 2006, «Drawing Boundaries: Yūsuf al-Qadāwī on Apostasy» in Krämer G., Schmidke S., *Speaking for Islam. Religious Authority in Muslims Society*, Brill, Leiden.

MANTRAN R. 1999, *Storia dell'Impero Ottomano*, Argo, Lecce.

MARR T. 2006, *The Cultural Roots of American Islamism*, Cambridge University Press, Cambridge.

MERDJANOVA I. 2012, *Rediscovering the Umma. Muslims in the Balkans between Nationalism and Transnationalism*, Oxford University Press, Oxford.

POPOVIC A. 1986, *L'Islam Balkanique. Les musulmans du sud-est européen dans le période post-ottomane*, Harrassowitz, Berlino.

ROY O. 2002, *L'Islam mondialisé*, Editions du Seuil, Parigi.

ROY O. 2008, *La Sainte Ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Edition du Seuil, Parigi.

SAID W.E. 1999, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano.

SALVATORE A. 1998, «Staging Virtue: The Disembodiment of Self- Correctness and the Making of Islam as Public Norm», in Stauth, G., *Islam, Motor or Challenge of Modernity*, LIT Verlag, Münster.

SULSTAROVA E. 2015, «Islam and Orientalism in Contemporary Albania», in Roy O. e Elbasani A., *The Revival of Islam in the Balkans: from Identity to Religiosity*, Palgrave Milgram, Londra.

TAYLOR C. 2007, *The Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge.

TODOROVA M. 2009, *Imagining the Balkans*, Oxford University Press, Oxford.



OCCHIALÌ – RIVISTA SUL MEDITERRANEO ISLAMICO (N.1, 2017)

L'AUTORE

Gianfranco Bria è dottore di ricerca in “Histoire et Civilisation” all’EHESS e in “Innovazioni e conoscenze per lo Sviluppo” all’Università della Calabria.

E-mail: gianfranco.bria@gmail.com