

PERSISTENZE ISLAMICHE E IDENTITÀ ETNO-NAZIONALI
NEI BALCANI: BULGARI E ALBANESI*

Marco Dogo

Per lo storico che nutra qualche diffidenza circa il valore euristico di moduli risorgimentisti e metafore del “lungo sonno” e “risveglio” nell’approccio al percorso culturale e politico dei popoli balcanici fra ‘700 e ‘800, c’è a disposizione, da venti anni a questa parte, una lettura tonificante. Mi riferisco ai saggi di storia ottomana di Kemal H. Karpat,¹ e allo stimolo che il lettore può trarre dal trovarvi i suoi dubbi argomentati e organizzati, seppure in tesi interpretative estreme. Ovvero: che i nazionalismi (meglio: i nazionalisti) balcanici sarebbero stati prodotti da mutamenti interni alla/della società ottomana; che le nazioni balcaniche sarebbero venute *dopo* e per effetto di un’indipendenza politica stabilita per convenzione diplomatica internazionale (Berlino 1878), “forgiate” esse stesse dallo “strumento militare-amministrativo-economico” dello stato; che le presunte memorie nazionali sarebbero state fissate in memorie legittimanti dalle rispettive storiografie; e che a queste ultime avrebbe fornito copertura R. W. Seton-Watson prima, e rilancio il nazional-comunismo poi, a intralciare il lavoro dello storico d’oggi con dogmi duri a morire.

* Questa è la versione riordinata, con integrazioni marginali, della discussione sostenuta nell’ambito del convegno su “Christianity and Islam in Southeastern Europe: Religious Accommodation or Ethnic Antagonism” (Airlie, Virginia, 18-20 settembre 1992), organizzato dal *Woodrow Wilson International Center for Scholars* e dal *Modern Greek Studies Program* dell’Università del Minnesota.

¹ Da *An Inquiry into the Social Foundations of Nationalism in the Ottoman State: From Social Estates to Classes, From Milletts to Nations*, Center of International Studies, Princeton University, 1973, al recentissimo *Gli stati balcanici e il nazionalismo: l’immagine e la realtà*, “Quaderni Storici” 1993, n. 84.

Fare uso critico di alcune idee di Karpát, naturalmente, non obbliga a recepire *tutto* Karpát. Qualcuno non vorrà seguirlo, per esempio, nell'affermazione che l'identità comunitaria del cristiano balcanico si sia formata ed esaurita, per quattro secoli, nella *millet*, intesa come *struttura amministrativa ottomana*; ma anche chi non volesse seguirlo affatto, ritenendo che continuità etnica (nella *segregazione* confessionale) più mobilitazione sociale (in ambienti comunicanti con l'esterno o addirittura nelle colonie esterne) più effetto dimostrativo (di esperienze politiche esterne) spieghino bensì i movimenti nazionali balcanici *nel* contesto ottomano, ma *malgrado* esso, converrà comunque che valga la pena di porsi quel problema di congruenza fra nomi e cose che le teorie romantiche della nazione possono permettersi di evitare. Tanto più se l'attenzione dello storico si sposta, retrocede, da un passaggio istituzionale ben individuabile quale la "territorializzazione di una comunità geneticamente extra-territoriale" (la *millet*), all'altro, interno alle coscienze, costituito dall'avvicendamento e sovrapposizione di contenuti religiosi ed etno-nazionali nelle coscienze collettive balcaniche. In questo genere di discussioni, non a caso, chi scrive non ha mai sentito appellarsi con tanta urgenza a "chiare nozioni di comparazione" quanto uno studioso (Drago Roksandić, Università di Zagabria) della *vojna granica* asburgica, ambiente istituzionale analogamente "forte" e interagente con l'affiliazione religiosa e i valori etnici della popolazione.

Del resto, nei suoi termini elementari, tale esigenza non è nuova. Già un secolo e mezzo fa, nel 1842, si trovò a ragionarci sopra lo slavista e viaggiatore Cyprien Robert.² Avendo ripetutamente constatato che i contadini bulgari da lui incontrati si immaginavano il "Frankistan" – la Francia, e per estensione l'Europa occidentale – popolato da Bulgari, egli ne dedusse che la loro nozione di "Bulgaro" non fosse altro che una versione dilatata della loro identità di "cristiani" in quanto contrapposti ai "Turchi" nel senso di "musulmani". Senza avventurarsi in speculazioni teoriche, Robert introduceva così una sana dose di relativismo nel concetto di identità etno-nazionale, e preparava i suoi lettori all'idea, per noi ovvia, che le identificazioni collettive mutano nel tempo e nello spazio.

E certo negli anni '40 del XIX secolo lo spazio "Bulgaria" era in due tempi diversi. L'età moderna non era ancora iniziata nelle campagne, ma nelle città sì. L'importanza dell'aspetto religioso, o meglio

² *Le monde gréco-slave. Les Bulgares*, "Revue des Deux Mondes" (qui sotto: RDDM), 15 giugno 1842.

ecclesiastico, nel movimento nazionale bulgaro, non va sopravvalutata. La lotta per l'autonomia ecclesiastica bulgara fu essenzialmente una rivolta fiscale, e nel suo aspetto culturale non fu che un corollario del movimento per l'educazione popolare. Molto più che non la successiva storiografia romantica, gli osservatori inglesi e francesi contemporanei erano consapevoli del carattere laico e positivista del movimento nazionale bulgaro.³ E più di quella erano inclini a sottolineare quel nesso fra sovranità statale e proprietà della terra, che i contadini formulavano a modo loro nella contrapposizione "Turchi"- "Bulgari". Una decina d'anni prima del Congresso di Berlino, S. G. B. St. Claire e C. A. Brophy⁴ indicarono una circostanza che rendeva di difficile realizzabilità il progetto di autonomia bulgara di cui si cominciava allora a parlare: l'ostacolo era la presenza in Bulgaria di milioni di musulmani (un'esagerazione; la cifra di due milioni, comunque, si raggiungeva sommando la popolazione musulmana dei *vilayet* del Danubio, Sofija, Salonicco e Monastir), che difficilmente si sarebbero rassegnati ad emigrare in massa. Se si fosse tentati di scorgere in questo giudizio l'idea di un normale (nei Balcani, s'intende) abbinamento fra stato nazionale e omogeneità religiosa, varrebbe la pena di ricordare che il corpo estraneo, l'anomalia da rimuovere in una ipotetica Bulgaria indipendente, era di natura primariamente sociale (la questione della terra), poi psicologica e culturale, e religiosa solo come forma comune di questi tratti differenziali.

Certo, "razza musulmana" era espressione corrente negli anni '70 — in particolare presso i viaggiatori e consoli britannici, per i quali *race* colmava il vuoto semantico lasciato dall'impraticabile, a questo fine, *nation*. L'idea che la nazionalità fosse definita dalla religione veniva attribuita alla "mentalità balcanica",⁵ e pur sapendo di star maneggiando una categoria pre-moderna gli osservatori occidentali la facevano tranquillamente propria perché "funzionava" (quando il

³ Cf. per esempio la rassegna di Saint-Marc Girardin, *Les voyageurs en Orient* pubblicata nella RDDM fra 1858 e 1861; Albert Dumont, *Souvenirs de la Roumelie. Philippopolis. Le réveil bulgare*, RDDM, 1 ottobre 1871; James Baker, *Turkey in Europe*, London 1877.

⁴ *A Residence in Bulgaria*, London 1869.

⁵ La questione, così come si poneva nel contesto ottomano della metà del XIX secolo, è ben inquadrata da Roderic Davison, *Nationalism as an Ottoman Problem and the Ottoman Response*, in W.W.Haddad, W.Ochsenwald (eds.), *Nationalism in a Non-National State. The Dissolution of the Ottoman Empire*, Ohio State University Press, 1977

console italiano a Sofija scrisse, nel 1881, che la situazione in Bulgaria non si era ancora stabilizzata, perché “i Musulmani non si sentivano cittadini del Principato, bensì sudditi del Sultano”,⁶ egli stava propriamente indicando una questione di lealtà politica più che di incompatibilità religiosa: ma è indubbio che le due cose tendessero ad apparire come una sola). Nell’ambito della storiografia neo-greca tale punto di vista ha resistito ai tempi e quel suo limite di pre-modernità è stato addirittura rovesciato in un connotato positivo: è la religione il dato permanente, duraturo, che forma l’*imprint* culturale di un popolo... Mi limito qui ad osservare che tale approccio sacrifica alla continuità la complessità e anche ambiguità delle esperienze umane nel tortuoso percorso della modernizzazione. Trentacinque anni fa George G. Arnakis⁷ portava quattro casi come evidente dimostrazione della superiorità del criterio religioso su quello linguistico nell’accertamento di nazionalità: i “Turkish-speaking Greeks”, i “Bulgarian-speaking Pomaks”, i “Greek-speaking Turks” di Creta, gli “Albanian-speaking Greeks” (dell’Epiro). Inutile dire che era la religione a fare di loro altrettanti “Greci” o “Turchi” in senso nazionale.

Per Arnakis i Pomaci semplicemente non esistevano come distinta identità (etno-)nazionale – né, invero, come problema – allo stesso modo in cui essi non erano apparsi agli osservatori di cento anni prima, prima che il mutamento politico intervenisse ad evidenziarne la diversità culturale. Si provi a cercarne traccia nell’inventario delle “razze” in Bulgaria prima nel 1878: si troveranno i Tartari, i Circassi, gli Armeni, gli Ebrei, i Greci, gli Zingari, gli Albanesi peçalbari e perfino i “Bulgari cattolici”, oltre naturalmente ai Turchi, ma non i “Pomaci”. Il concetto stesso di “Pomak” era irrilevante. La loro doppia identità linguistica e confessionale non era sintetizzata, agli occhi degli osservatori, in una coerente identità etnica. Erano “Bulgari” op-

⁶ Per la citazione cf. A. Pitassio, *L’Italia e le minoranze etniche e religiose del Principato di Bulgaria (1879-1886)*, “Materiali di storia” 9, Annali della Facoltà di Scienze Politiche, Università di Perugia, 1984; analogamente, per la provincia autonoma della Rumelia Orientale, Émile de Laveleye riportò il giudizio del prefetto di Tatar-Pazardjik secondo cui “chrétiens et musulmans vivent en paix; seulement ceux-ci s’imaginent encore que l’état actuel est provisoire et que l’autorité du sultan sera rétablie” (*En deça et au dela du Danube. La Roumélie Orientale*, RDDM, 15 gennaio 1886).

⁷ *The Role of Religion in the Development of Balkan Nationalism*, in Charles and Barbara Jelavich (eds.), *The Balkans in Transition*, University of California Press, Berkeley 1963.

pure "Turchi" a seconda di come li si prendeva, ma non simultaneamente. La loro identità etnica, per così dire, teneva un piede nella costituzione "interna" (lingua) della nazione bulgara, e l'altro fuori dalla sua delimitazione esterna (religione). Da un lato c'erano i loro canti popolari, immaginosi e ricchi di temi pre-cristiani, cantati in un bulgaro purissimo. Dall'altro il loro Islam popolare, povero di contenuti dottrinali. Qualcuno li qualificava "Bulgari che passano per Musulmani". Per altri erano Turchi *tout-court*, visto che si comportavano da Turchi.

E da Turchi furono trattati, nel Principato di Bulgaria. Subirono espropri della terra, si ribellarono, furono repressi, emigrarono, si adattarono, scivolarono verso il fondo della gerarchia sociale. Continuarono a guardare alla Turchia come alla vera patria, e furono contati come Turchi nei censimenti.⁸ Chi scrive ha trovato in un testo del 1877 il primo embrione dell'idea che l'etnicità dei Pomaci fosse mediata dalla religione senza però esaurirsi in quella. In *Turkey in Europe* James Baker scrisse dei Pomaci che "non sono Turchi, ma vivono mescolati con i Turchi", il che finiva per influire sulla loro etnicità "biologica" e ancor più su quella culturale. Certo, con l'Islam i Pomaci ricevevano e assumevano, dai Turchi, un tratto identificante antipodico ai valori e miti etnici dei Bulgari. Essi costituivano il simbolo vivente dell'*apostasia*, che i canti popolari bulgari legavano ossessivamente all'*incesto* in una prospettiva di perdizione della stirpe.⁹ È curioso come di simile tematica non si trovi traccia in Paisii, il cui "Bulgaro", soldato, contadino ed eletto del Signore, non è affatto insidiato dall'Islam. Curioso, ma non casuale, giacché i *suoi* Bulgari e i *suoi* Turchi sono due entità impermeabili tra loro: chi "passa" all'altro campo è semplicemente perduto per sempre, e i Turchi stessi non sono in fondo che strumenti della collera divina.¹⁰ Quella di Paisii è una ideologia "risvegliatrice", che razionalizza l'esperienza storica e invita all'orgoglio etnico; mentre la morale popolare (quella dei canti) tramanda un ammonimento allo sconfitto, a ricordare le conseguenze permanenti, sempre inquinanti, di quella sconfitta originaria.

⁸ Per un'informazione di base e bibliografia sulle vicende dei Pomaci dalla crisi balcanica del 1875-78 ai nostri giorni, v. Alexandre Popovic, *L'Islam balkanique*, Berlin 1886.

⁹ Cf. Dora d'Istria, *La nationalité bulgare d'après les chants populaires*, RDDM, 15 luglio 1868.

¹⁰ Cf. A. Pitassio, *Soldato, contadino ed eletto del Signore: alle origini dello stereotipo positivo del bulgaro in età moderna*, "Europa Orientalis", VIII (1989).

Chi scrive si permette di dubitare che la questione dei Pomaci abbia tormentato la coscienza nazionale bulgara attraverso i decenni, le generazioni, attraverso guerre balcaniche, guerre mondiali, rivoluzioni e controrivoluzioni. Tuttavia in una fase cruciale di maturazione della nazione bulgara, negli anni '60, quando il paese era in bilico fra divergenti strategie di modernizzazione e contrastanti lealtà politiche, fu sollevato il problema di recuperare l'integrità dell'*ethnos* bulgaro, di indurre e anche costringere quei "fratelli traviati" a rifare in senso opposto il passo che i loro antenati avevano fatto unendosi ai Turchi. Il clima emotivo, nel pubblico, fu preparato da un romanzo come *Vreme razdelno* di Anton Dončev,¹¹ che mostrava di quali sofferenze fosse fatta la lacerazione originaria. È appena il caso di notare che le sofferenze di una ricongiunzione, di una "apostasia di ritorno", erano minimizzate da un'ideologia ufficiale che negava alla religione un qualsiasi rilievo come criterio di nazionalità. Questo è materiale per un capitolo sui modi (ed espedienti) di legittimazione nazionalista di un regime ideocratico, piuttosto che sul rapporto fra religione e identità etnica. L'idea stessa, tuttavia, che l'identità etnica possa subire "distorsioni" e "raddrizzamenti" è di più antica data; alle *élites* nazionaliste balcaniche l'anima è sempre interessata quanto e più della terra e del sangue.

Mezzo secolo prima della campagna di riconquista interna in Bulgaria, quell'idea fu elaborata in occasione di una riconquista esterna, la riconquista serba del Kosovo. Nel corso della discussione sono stati ricordati due elementi mistici del mito serbo della battaglia del Kosovo: la punizione divina, la testimonianza di martirio. Non si dovrebbe dimenticare che nel mito trovò posto un terzo elemento pratico, a spiegazione della sconfitta: il tradimento, il tradimento militare che è precondizione e metafora del successivo tradimento etnico-religioso. La simmetria con le tematiche bulgare è notevole. All'epoca della guerra balcanica fu elaborata in Serbia la tesi che sotto la "crosta" albanese di più d'un kosovaro si celasse un Serbo (biologico), e che fosse possibile annullare gli effetti etno-culturali della doppia apostasia, prima religiosa e poi anche linguistica, avvenuta generazioni addietro.¹² Anche qui, come nel caso dei Pomaci, la conversione

¹¹ Ed. it. *Manol e i suoi cento fratelli*, Milano 1973.

¹² Mi permetto di rinviare in proposito al mio *Kosovo. Albanesi e Serbi: le radici del conflitto*, Lungro di Cosenza 1992, pp. 17-37. L'idea, peraltro, non era invenzione di propagandisti gran-serbi. I libri di viaggiatori europei nei Balcani prima del Congresso di Berlino offrono un vasto repertorio di osservazioni, di prima e di se-

all'Islam era stata il passo fatale. Ma nel Kosovo il differenziale linguistico complicava ulteriormente il sovrapporsi e intrecciarsi delle identità di gruppo, e ciò dava luogo a curiosi slittamenti semantici: ancor più curiosi di quello, ben noto e pan-balcanico, per cui Turco = Musulmano.

C'è in proposito un rivelatore documento serbo del 1912. Si tratta di un libro bianco, in lingua francese e destinato al pubblico europeo, in cui vengono denunciate le violenze subite dai Serbi nella Vecchia Serbia ottomana.¹³ Per ogni caso vengono riportati data, luogo, circostanze, vittima (o vittime) e autore (o autori) del misfatto. Nella colonna "autori" troviamo raramente indicazioni nominative, e più spesso di gruppo; per es. "banda di *kačak*" (briganti albanesi), oppure "banda di musulmani", ecc. In qualche caso gli autori sono dei "musulmani cattolici"! L'espressione non può significare altro che "Albanesi cattolici" e i passaggi intermedi (dal punto di vista serbo dell'epoca) sono: gli Albanesi sono prevalentemente musulmani; gli Albanesi sono politicamente Turchi; i Turchi sono musulmani; dunque, gli Albanesi sono sostanzialmente musulmani, anche quando capita loro, in certe zone, di essere cattolici.

E veniamo agli Albanesi. La loro disomogeneità religiosa è stata spesso rappresentata nella storiografia come fattore ritardante della loro maturazione nazionale. Il tema era presente nelle riflessioni e negli appelli dei "risvegliatori" ottocenteschi, e gli stessi osservatori occidentali gli attribuivano una certa importanza, pur sotto la riserva che il relativismo, l'opportunità degli Albanesi in materia religiosa

conda mano, sui bizzarri sincretismi etnici prodottisi in un ambiente in cui la dominanza politica non era mai stata abbastanza forte da tradursi in livellamento culturale. Sottoposte a vaglio critico, tali osservazioni risulteranno probabilmente di valore documentario inuguale; per lo storico, tuttavia, esse presentano un interesse d'insieme, consistente nell'essere state formulate prima che l'argomento di un preteso autoctonismo cominciasse ad essere avanzato a sostegno di rivendicazioni politiche. Un esempio tra i tanti. Dopo quattro escursioni (l'ultima nel 1863) in varie parti dei Balcani ottomani, le due viaggiatrici britanniche G. Muir Mackenzie e A. P. Irby (*The Slavonic Provinces of Turkey in Europe*, London 1867, p. 543) annotarono come, curiosamente, "nella regione serbo-albanese della Zeta caduta sotto governo musulmano, le più fiere famiglie arnaute musulmane insistono orgogliosamente sulla loro ascendenza [*lineage* - stirpe, lignaggio] serba, mentre le loro più onorate tradizioni - quelle intrecciate attorno al grande nome di Scanderbeg - celebrano una eroica resistenza ai Turchi, ed alleanza e parentela [*kinship*] con i Serbi".

¹³ *Extrait de la liste des crimes et délits commis en Vieille-Serbie de 1899 à 1912*, Belgrade 1912.

finiva per smorzare gli effetti divisivi della loro tripartizione confessionale. Valentine Chirol osservò nel 1881¹⁴ che la rigida strutturazione in caste della società albanese contava almeno altrettanto come fattore esplicativo per la mancanza di progresso nazionale. Chirol scriveva all'indomani delle vicende che nei libri di storia sono raccolte nel capitolo "La Lega di Prizren". Oggi mi permetterei di suggerire che quelle vicende mostrano bene come l'effetto ritardante risultasse dall'influenza incrociata di *leadership* politica, divisione religiosa e struttura sociale.

Tale giudizio risulta meglio comprensibile collocando la questione albanese nello scenario ottomano-balcanico dell'ultimo quarto del XIX secolo. Chiusa in modo fallimentare — perdita di territori, profughi, tutela straniera — una prolungata stagione di riforme condotte all'insegna della parificazione fra musulmani e cristiani, la politica di unità islamica inaugurata da Abdul Hamid concretamente significò difesa e riaffermazione del superiore titolo del vero credente alla proprietà della terra e dei beni. Nelle zone etnicamente miste, come nel Kosovo, ciò forniva una giustificazione all'esproprio dell'elemento cristiano, e nei beneficiati ciò rafforzava il convincimento che conservatorismo politico, fedeltà all'Islam ed egemonia albanese fossero tutt'uno. Nelle zone etnicamente albanesi ma religiosamente miste, come nel centro-sud dell'Albania, il motivo della solidarietà islamica tendeva ad escludere dalle nuove, "nazionali" combinazioni politiche l'elemento cristiano. E se anche la suggestione delle nuove idee "nazionali" avesse prevalso sulle divisioni religiose, essa non era tanto forte da colmare il fossato fra proprietari musulmani e servi cristiani. Ecco cosa ne scrive Stavro Skendi,¹⁵ storiografo del "risveglio" le cui tesi non arrivano però a far velo al rigore dello studioso:¹⁶

The big landowning families of middle Albania... were prompt to yield the rights they enjoyed to the Christians in theory but not in practice... The Christians were the serfs of the beys, and this relationship could not be changed in one stroke.

¹⁴ *Twixt Greek and Turk*, London.

¹⁵ *The Albanian National Awakening 1878-1912*, Princeton University Press 1967, pp.100-101.

¹⁶ La posizione equilibrata assunta sulla questione delle mutue influenze fra canti epici slavo-meridionali e albanesi gli è costata di essere definito da Ismail Kadaré "un emigrante albanese che, non potendo più vendere il suo paese come faceva una volta, si dedica ora a mettere all'asta i suoi tesori poetici" (*Nos chansons de geste*, Tirana 1979, pp. 8-9).

Ma allora, se il rapporto cruciale era quello fra *bey* e servi, è lecito dubitare che in nome di ciò che all'epoca circolava sotto il nome di "autonomia albanese", che propriamente era il conservatorismo di una nobiltà terriera provinciale e che la storiografia "risvegliata" ha chiamato "nuova ideologia nazionale", le grandi famiglie albanesi si apprestassero a riconoscere quei diritti agli stessi loro servi musulmani...

Era difficile che una pre-moderna identità etno-religiosa potesse sciogliersi e maturare in una moderna identità nazionale, fintanto che il ceto dirigente della società albanese continuava a formarsi dalle file dei *bey*, che interessi materiali e visione del mondo legavano in rapporto simbiotico all'impero. Tuttavia, il nesso fra la sopravvivenza dell'impero e il destino degli Albanesi come comunità *musulmana* poteva essere meglio apprezzato dal punto d'osservazione di Istanbul, che non da Valona, Elbasan o Gjirokastër. Fu così che le implicazioni politiche della secessione ortografica del 1908 (Congresso di Monastir) dovettero essere più evidenti ai governanti giovani-turchi (essa annunciava la disintegrazione dell'unica superstite istituzione pantomana, la *millet* musulmana, lungo linee etniche) che ai dirigenti albanesi stessi; e questi vennero a trovarsi sbalzati, alla vigilia ormai della guerra balcanica, su un terreno di scontro aperto per il quale essi possedevano bensì armi e uomini, ma non un pensiero adeguato a tenere unito l'*ethnos* nella ristrutturazione geopolitica dei Balcani.

Del resto, che in mancanza di tratti culturali comuni sufficienti a identificare gli Albanesi come comunità, il destino stesso degli Albanesi dipendesse da una loro autodefinizione *politica*, era un'idea che Cyprien Robert aveva messo in circolazione nel lontano 1843.¹⁷ Egli aveva scritto allora che i musulmani di Albania avrebbero dovuto scegliere fra vivere liberi in una qualche sorta di confederazione con gli Slavi, o divenire Turchi continuando a isolarsi dal mondo esterno: vale a dire, persistendo nelle loro transazioni politiche con l'impero. Ora, guardiamo al contenuto della transazione tentata dai capi albanesi di orientamento riformista fra il 1878 e il 1908. All'insegna dell'"autonomia" essi chiedevano l'unione di quattro *vilayet* e la formazione di una grande Albania ottomana la cui popolazione sarebbe stata per almeno un terzo non-albanese. Ciò avrebbe automaticamente fatto di loro dei guardiani, per conto del sultano, contro i fermenti insurrezionali slavo-greci, ossia cristiani. Dopo il 1908 furono i capi

¹⁷ *Le Monde gréco-slave. Union bulgare-serbe*, RDDM, 15 luglio 1843.

kosovari a premere con più energia ed urgenza per rinegoziare il patto con i poteri centrali alla luce dei cambiamenti intervenuti a Istanbul: e ancora una volta tale ri-negoziato non doveva riguardare la *polis* albanese nel suo insieme, bensì un suo settore socialmente e religiosamente determinato.

Nel 1912-13, semplicemente, non c'è *nazione* albanese come soggetto nella ristrutturazione geopolitica dei Balcani perché non c'è *leadership* nazionale *albanese*. La questione non è di mero interesse storiografico ma investe direttamente l'attualità. Se non si capisce che la costruzione della nazione albanese avrebbe avuto luogo solo nei decenni successivi, dal di dentro dello stato, e più intensamente dal 1945 in avanti, sarà difficile anche comprendere la portata della crisi attuale, in cui è arduo distinguere fra gli effetti di un crollo di regime e quelli di un disastro nazionale.

Nel tardivo sviluppo nazionale albanese, sebbene la proporzione numerica dei musulmani nel paese fosse ben riflessa nelle *élites* dominanti – sia in epoca Zog che in epoca Hoxha, – il fattore religioso e l'Islam in particolare non sembra aver giocato alcun ruolo rilevante. Perfino presso il segmento kosovaro della popolazione albanese l'Islam ha funzionato da strumento di resistenza etnica più che da catalizzatore di una cultura politica nazionale. Se c'è un condizionamento storico che abbia gravato e gravi tuttora sulla vita nazionale sia materiale che spirituale albanese, questo non è il retaggio islamico, ma piuttosto il retaggio ottomano. Non come tale, ma nella specificità dell'esperienza locale, dove esso ha concretamente significato fuga dei cervelli, strenuo conservatorismo dei proprietari, frammentazione dell'autorità sul territorio, assenza di spirito civico. Personalmente sarei incline a trattare i risultati di questo negativo condizionamento sotto la categoria dell'arretratezza, ma naturalmente si potrebbe anche trarne l'ispirazione per una ideologia compensativa. È precisamente ciò che ha fatto il più creativo e affascinante fra gli ideologi dell'*albanesimo*,¹⁸ Ismail Kadaré. Il suo albanesimo non è il sogno privato di un intellettuale marginale o lo slogan di un movimento in lotta per il potere. È il progetto *del* potere costituito, del regime, *per* le masse, è il contenuto integrante e nazionalizzante della loro educazione politica.

La filosofia della storia albanese che il lettore trae dai romanzi di

¹⁸ Prendo il termine e il concetto da John Kolsti, *Albanianism: From the Humanists to Hoxha*, in G. Klein, M.J.Reban (eds.), *The Politics of Ethnicity in Eastern Europe*, Boulder-New York 1981.

Kadare è di tipo manicheo; essa si regge sulla contrapposizione fra un principio del bene – l'*ethnos* (fatto di lingua e costumi) e lo stato albanesi – e un principio del male – le religioni e gli imperi alieni. In *Qui a ramené Doruntine?* (1986),¹⁹ l'*ethnos* è definito da valori culturali (l'elemento linguistico è implicito), e fra questi la *besa* (il rispetto della parola data) è anche base di statualità; la minaccia incombente è la lotta fra le due chiese, d'oriente e d'occidente, condotta sul territorio albanese. In *Les tambours de la pluie* (1972),²⁰ l'*ethnos* è già ben definito culturalmente e anche politicamente; esso è minacciato di perdita di libertà per conquista e assimilazione da parte di una potenza straniera. Sebbene il *vilain* della situazione sia l'impero ottomano, il messaggio al lettore non ha alcunché di specificamente anti-islamico. Sono i vizi turchi, piuttosto, ad essere contrapposti alle virtù albanesi, che peraltro non hanno alcunché di peculiarmente cristiano. In *Le crépuscule des dieux de la steppe* (1981),²¹ nuovamente incombe la minaccia alla libertà albanese, per opera di un impero (quello sovietico) che materializza la nuova religione. Anche qui, lo scontro religioso (ideologico) è solo l'apparenza esterna, la sovrastruttura di un antagonismo reale che è di natura etnica e morale, fra vizi slavi e virtù albanesi – queste ultime, ovviamente, preservate e razionalizzate dallo stato.

In queste tre opere chiave Kadaré propone al lettore tre conflitti religiosi nella forma – fra cattolicesimo e ortodossia, fra cristianesimo e islamismo, fra fondamentalismo marxista e revisionismo – che coprono tre concrete minacce – la tenaglia est-ovest, l'impero ottomano, l'impero sovietico – alla statualità albanese, ed altrettante – latino-greca, turca, slava – all'integrità dell'*ethnos*. In una intervista del 1992 Kadare si è lasciato sfuggire un giudizio sull'Islam quale “fattore negativo” nella storia albanese. Successivamente egli si è corretto, precisando che non aveva inteso riferirsi all'impronta religiosa come tale, ma piuttosto al fatto che la conquista ottomana avrebbe troncato le originarie “radici europee” della civilizzazione albanese. In senso non metafisico, tale formulazione altro non può significare se non che la conquista ottomana cristallizzò e complicò in Albania la precedente divisione religiosa infra-cristiana; e che, attraverso l'islamizzazione delle masse, privò il popolo albanese di guida politico-intellettuale;

¹⁹ Ed.it. *Chi ha riportato Doruntina?*, Milano 1989.

²⁰ Ed. it. *I tamburi della pioggia*, Milano 1981.

²¹ Ed.it. *Il crepuscolo degli dei della steppa*, Torino 1982.

essa dunque troncò il “normale” sviluppo storico che altrimenti avrebbe visto il fattore religioso eclissarsi, alla lunga, dalla vita pubblica, ed etnocentrizzarsi le istituzioni politiche. (È appena il caso di notare, peraltro, che nel contesto balcanico il religioso si è riassorbito nell’etno-nazionale – e non irreversibilmente – solo dove e in quanto non costituiva elemento differenziale rilevante sotto il profilo etnico, appunto). Presa come una metafora, l’idea di “radici” suggerisce una “fisiologica” continuità dal seme al frutto che nella storia non è affatto dato scorgere; se l’idea di “radici europee” ha un qualche valore e un qualche uso, non è di natura gnoseologica bensì pedagogica, come *mito benigno* orientante e confortante nei travagli di una durissima transizione.