

3 - Il volto di 'Alî

Un ultimo breve cenno deve ora essere dedicato alle numerose e sovente intrecciate eterodosie islamiche germogliate attorno alla figura di 'Alî divenuta icona dell'uomo divinizzato (o anche di Dio, manifesto in forma umana). Eterodosie che sono discendenza di quelle che abbiamo già incrociato e delle quali hanno conservato nome e dottrine (Qizilbâsh, 'Aleviti, Bektâshî, Ahl-i Haqq e quant'altro) e che contano un numero assai vasto di seguaci, tanto che, se per aspirare al titolo di "ortodossia" fosse sufficiente il criterio numerico che viene anche invocato per l'Islam, esse avrebbero persino qualche diritto in più rispetto agli "ortodossi" Khâridjiti.

Naturalmente dico ciò per assurdo, perché il problema posto dalla Shî'a "estremista" per una logica "ortodossa", è insormontabile, in quanto va a toccare quell'assoluta, e soprattutto *invalidabile* distanza tra Dio e l'uomo, che dell'Islam è un cardine. Una dottrina ha tuttavia un'interpretazione e uno sviluppo, e il punto che intendo esplorare è precisamente questo: la logica degli sviluppi dei quali parleremo e la sua compatibilità con le premesse. E ancora: abbiamo già visto il concetto di religiosità vernacolare, secondo il quale una religione nella sua realtà vissuta è un po' diversa dai suoi dettati dottrinali; in essa trovano modo infatti di essere ospitati e rimodellati miti e tradizioni antichissime, che fanno parte del quotidiano, del vissuto popolare, adattandosi a convivere con gli assunti della religione "ufficiale" ma in qualche modo deformandola, a causa della propria origine "altra".

Le caste sacerdotali hanno sempre combattuto, alla lunga con successo -ma non sempre- questa religiosità vernacolare: basti pensare alla Chiesa Romana nell'Alto Medioevo. Mai però la necessità normativa è stata sentita così forte come nell'Islam che fu fondato, dopo la morte del Profeta, sul rigido rispetto della letteralità del dettato coranico: abbiamo visto il travaglio che conduce alla formazione del Sunnismo. Desidero sottolineare questo aspetto, perché l'argomento di riflessione introdotto può essere utile per pensare la religiosità dei gruppi in esame al di fuori degli schematismi sacerdotali (e anche accademici, che non sono poi molto diversi da quelli) che giungono a vedervi una alterità incompatibile con l'Islam.

La divinizzazione di 'Alî, come di altre figure storiche ritenute manifestazione di Dio; la dottrina della wahdat al-wujûd; le varie architetture emanatistiche che abbiamo visto sinora nelle cosmogonie presentate; possono essere comprese, nella loro ragion d'essere, soltanto a partire dai limiti della "ortodossia" stessa, che non è tanto "razionale" come vorrebbe sembrare, essendo, più che altro, razionalista. È infatti molto problematico, per chi voglia partecipare di una religiosità che guidi gli infiniti e non codificabili atti quotidiani dell'uomo, spingere alle estreme conseguenze la distanza ontologica tra il divino e il terreno: ne può derivare non soltanto l'incomprensibilità del dettato, ma anche un senso di distacco tra il dovere e il sentire. Come notava Strothmann, *Gnosis-Texte der Ismailiten* (cit. in Bibl. a p. 736) p. 4, a proposito degli Ismailiti "Maometto, col suo Deismo razionale (n.d.s.: che mi permetto ad equiparare ad un Razionalismo deista) aveva ulteriormente approfondito l'abisso tra Dio e l'umanità con la totale esclusione dell'idea di un Dio-uomo mediatore e salvatore. Tuttavia i Duodecimani (*scil.*: gli Shî'iti) in particolare i divinizzatori di 'Alî -in minor misura anche gli Zayditi- avevano nuovamente ripristinato i legami".

Quanto alla mistica, segnala Strothmann di seguito, essa scavalca l'abisso fondandosi su se stessa; gli Ismailiti, aggiunge, lo fanno con le loro emanazioni gnostiche. In ogni caso, viene da osservare, il problema sembra sempre il medesimo, abbandonare il Razionalismo, uso astratto, apodittico, della Ragione, in nome della più razionale ragionevolezza, che fa della religiosità una partecipazione attiva dell'uomo ad un progetto che gli appartiene, non l'atto di sottomissione ad una Legge stabilita per lui altrove. Pensare un trait d'union che porti il divino a manifestarsi tra gli uomini potrà anche costituire un'infrazione al Dettato -cioè un'eresia- ma di certo è una conseguenza che insorge spontanea dagli aspetti questionabili del Dettato stesso: come tale è *un suo sviluppo, uno dei tanti possibili*.

Manifestazione del divino nell'umano e adattamento di antichi miti, culture e tradizioni alla nuova realtà islamica, costituiscono il tratto essenziale degli sviluppi che ora saranno brevemente esaminati. Insisto preliminarmente su questo punto per sottolineare che esistono, viceversa, interpretazioni opposte, quelle dei vari studiosi che vedono in tutto ciò null'altro che il residuo di antiche culture e *religioni* perpetuate da ceti prevalentemente marginali (soprattutto sul piano geografico, come fu il caso dei Pauliciani) che, giunti a contatto con l'Islam, hanno assunto da esso soltanto una vernice esteriore. Il caso più eclatante, tra questi gruppi religiosi d'interpretazione controversa, è quello degli Yezîdi, che esaminerò perciò separatamente. Parto, per ora, da un testo generale, quello di Moosa, citato.

Per evitare un pesante eccesso di citazioni premetto però sin d'ora i testi dai quali traggio le considerazioni che seguiranno, molti dei quali già citati nelle precedenti Bibliografie di questo testo, precisamente i testi di Balivet e Beikbaghban (p. 847); Edmonds, Faroqi e Frahia (p. 848); Ibrahim Fredrikson e Kirchmair (p. 849); Mélikoff, Minorsky, Mir Hossaini, Mokri, Nau-Tfinkdji e Ocak (p. 850); Stoyanov (p. 851); Van Bruinessen (p. 852 e p. 1017); During (p. 1014); ed altri eventuali. Altri sono qui citati per la prima volta, e tra questi ricordo i testi, introdotti ora, di Açıkyıldız, Balivet, Birge, Çamorloğlu, Clayer, During,

Faroqhi, Hamzeh'ee, Kiel, Leezenberg, Mélikoff, Mokri, Ocak, Popovic, Šamić, Stoyanov, Van Bruinessen e Zaidan ed eventuali altri, che si trovano citati nella "Ulteriore Bibliografia" al termine di questa *Rassegna bibliografica ragionata*.

La lontana radice di questi gruppi appartenenti a forme estreme della Shî'a è da ricercarsi nel movimento Qizilbâsh del quale ci siamo lungamente occupati; alla sua eredità vengono fatti risalire tanto gli Ahl-i Haqq quanto gli 'Alevî; quanto agli Shabak, ai Kâkâ'î, i Sarliya, i Gûrânî, si tratta di gruppi affini agli uni o agli altri, dei quali condividono la dottrina e si differenziano quasi soltanto per il nome attribuito loro localmente. Così Van Bruinessen (cit. in Bibl. a p. 1017) definisce gli Shabak come "comunità Qizilbâsh" del Kurdistan iracheno, la cui religione è affine, nonostante la distanza geografica, a quella degli 'Aleviti di Anatolia, il cui nome risale peraltro al XIX secolo, quando così furono rinominati i Qizilbâsh per evitare loro un nome che era divenuto genericamente dispregiativo.

Gli Shabak divinizzano 'Alî, manifestazione dominante del divino entro una Trinità che comprende lui, Allâh e Maometto; non pregano, non pagano la zakat, non digiunano nel Ramadân; hanno viceversa obblighi relativi tutti interni al loro culto. Anche il pellegrinaggio non è diretto alla Mecca, ma ad altri loro luoghi sacri di culto; non hanno il divieto di bere vino. Moosa, che apre con gli Shabak il proprio testo, ritiene possibile (p. 6) che essi siano stati in origine dei Bektâshî divenuti seguaci dei Safavidi e fuggiti in Iraq dopo il disastro di Chaldirân. Gli Shabak si distinguono dai vicini Kâkâ'î e dai Sarliya perché questi ultimi sono più assimilabili agli Ahl-i Haqq.

Moosa ha dedicato un'ampia trattazione agli Shabak, elencando le varie ipotesi sulla loro origine, tra le quali quella di una possibile origine persiana, ma propende per un'origine turcomanna (la lingua del loro testo sacro, il *Buyruk*) e per una affiliazione ai Qizilbâsh risalente ai tempi di Haydar (p. 7). Nei loro rituali vede una forte connessione con quelli dei Bektâshî (p. 19) e già da questi primi cenni si può notare quanto variegata siano, tanto le connessioni reali di questi gruppi, quanto le opinioni degli studiosi.

Nota Moosa (p. 50) che Bektâshî, Qizilbâsh (cioè 'Aleviti) e Shabak (ma non soltanto loro) divinizzano 'Alî, che, con Maometto e Allâh, forma la Trinità da lui detta "dei Ghulat". 'Alî è tutt'uno con Maometto e la "verità muhammadiana" è lo Spirito divino infuso in Adamo, ed è la fonte di vita che unisce l'uomo a Dio (p. 54). Essi credono però che il vero Profeta dovesse essere 'Alî, ma Dio fu ingannato da Gabriele che portò la Rivelazione a Maometto: questa, come altre leggende, mostra il sottofondo folklorico della religiosità Shabak; ma mostra anche la chiara tendenza di tutti gli ultra-shî'iti a privilegiare il senso segreto della Legge (quello che è rivelato da 'Alî) rispetto alla letteralità sharaitica. Ciò è evidente se si considera che gli Shabak hanno sette gradi iniziatici (il 7 è sacro, per loro come per i Bektâshî e i Qizilbâsh, p. 88) e dal quinto in poi, cioè dal grado di Qalandar a quello apicale di Qutb, decade la necessità del rispetto delle norme sharaitiche (p. 89). Degli Shabak si occupa anche Leezenberg, cit. in Bibl. *infra*, ma dell'articolo citato mi occuperò in un secondo momento.

Molto vicini agli Shabak sono i Sarliya e i Kâkâ'î (Moosa, p. 168); i secondi sono più urbanizzati dei primi, di norma agricoltori e pescatori nel bacino del Tigri; probabilmente discendono da antichi sostenitori dei Safavidi (p. 172). Questi due gruppi, che sembrano per l'appunto distinguersi sul piano sociologico, non su quello religioso, come tutti gli appartenenti alla Shî'a "estremista" non rispettano i pilastri della preghiera, dell'elemosina, del pellegrinaggio, del Ramadân; interessante notare - vedremo poi che non sono gli unici - che essi praticano invocazioni al sorgere e al tramontare del sole. Similmente ad altri "estremisti", come gli Ismailiti, considerano Dio inaccessibile in sé, ma manifestato in forma umana più di una volta, nel corso di cicli successivi; come molti Sûffî credono nell'unicità dell'esistenza sino agli estremi di un vero e proprio Panteismo: tutto ciò che appare è Dio.

Di loro, come degli Yezîdi e degli Ahl-i Haqq (ai quali ultimi possono essere assimilati) i Musulmani "ortodossi" dicono che sono adoratori di Satana, ciò che *non è vero* e vedremo poi di dove nasce la leggenda. A proposito di queste leggende, preciso sin d'ora che per tutti i gruppi che stiamo esaminando, inclusi Bektâshî e 'Alevî, esiste la stantia accusa eresiologica, che abbiamo visto in uso anche contro le dissidenze cristiane ed ebraiche, delle orge notturne a luci spente, un tópos universale: è evidente che sarà inutile parlarne oltre. Ciò che scandalizza gli "ortodossi" è comunque l'abitudine di far partecipare le donne alle riunioni rituali, e di danzare con loro, che non sono velate.

Al vertice della loro gerarchia rituale sono i *sâda* (pl. di sayyid) uno dei quali è eletto *Pîr* (persiano: saggio, vecchio) ed esercita un'autorità indiscussa sui fedeli. Essi non recitano e non citano il Corano, ma hanno propri testi sacri, come gli altri gruppi estremisti, inclusi i Bektâshî, e sono testi di autori "estremisti": tra questi compare il *Jawidân*, il testo sacro degli Hurûfiti, uno dei tanti segnali dell'intricata storia di questi gruppi; altri loro testi sono quelli stessi degli Ahl-i Haqq, il *Furqân* (il libro che separa il vero dal falso) e il *Saranjân* (persiano: compimento). Tra i loro luoghi sacri ci sono i santuari di Sultân Sahâq (= Ishâq) ritenuto dagli Ahl-i Haqq manifestazione di Dio; quello del suo successore Dâwud (= David) anch'egli venerato dagli Ahl-i Haqq, e quello di un Santo Bektâshî, Hâjî Ahmad Vîrânî Sultân.

La figura di Sultân Sahâq, noto per inciso, è interessante perché costituisce un trait d'union tra Ahl-i Haqq e Bektâshî. Ne parla Van Bruinessen, cit. in Bibl. a p. 852. Il legame si fonda su un punto essenziale della dottrina Ahl-i Haqq, quello della ciclicità della manifestazione di Dio in forma umana, che presso di loro evolve in una interessante dottrina della progressività della conoscenza; e sulla trasmigrazione delle anime, altro

argomento di fede degli Ahl-i Haqq. Van Bruinessen, *Haji Bektash, etc.*, cit. in Bibl. *infra*, riguardo i rapporti di parentela tra i due gruppi, nota inoltre la presenza presso entrambi della medesima leggenda, quella di un Santo che cavalca una roccia.

La leggenda è narrata dagli Ahl-i Haqq con diverse varianti, ma ciò che emerge dal suo ripetersi rafforza questa convinzione degli Ahl-i Haqq: Hâjî Bektâsh fu una reincarnazione di Sultân Sahâq, ciò che si riverbera nel fatto che gli Ahl-i Haqq avvertono la propria religione vicina a quella dei Bektâshî e degli 'Alevî. La storia delle reicarnazioni è molto interessante e si può seguire nell'articolo di Edmonds cit. in Bibl. a p. 848 come vicenda di ripetute manifestazioni del divino nel mondo.

I cicli sono, in tutto, cinque: il primo costituisce il ciclo cosmogonico con le sue gerarchie; i restanti costituiscono quattro cicli di manifestazione delle gerarchie divine in forma umana, non troppo diversamente da quanto si afferma nella ciclicità ismailita dei Nusayriti. In questi quattro cicli, Dio e gli Angeli creati nel primo ciclo, quello cosmogonico, si presentano in forma umana: nel primo sotto forma di 'Alî (e con lui Salmân); nel secondo come Bâbâ Khûshîn; nel terzo come Sultân Sahâq e nel quarto come Hâjî Bektâsh. Questi sono i cicli riportati da Edmonds e provengono dai Gûrânî, un sottogruppo "estremista" degli Ahl-i Haqq. Vi sono poi varianti con altre teofanie che investono numerosi Santi Ahl-i Haqq, come quelle citate da Minorsky (cit. in Bibl. a p. 850) e da Van Bruinessen, dal quale siamo partiti. Dio (Yâh in Edmonds, Khâwandegâr in Minorsky) si incarna, per Minorsky, dopo 'Alî, Shâh Khûshîn, e Sultân Sahâq, in Qirmizî, Mehmed Beg (dopo il quale, secondo alcune varianti, sarebbe passato in Hâjî Bektâsh) e Khân Atech, gli ultimi tre considerati "cicli minori" da Edmonds e Van Bruinessen. In ogni caso, in ogni ciclo la manifestazione di Dio è accompagnata da quella dei suoi Angeli, incarnati in figure umane storiche o leggendarie. Particolarmente interessante il ciclo di manifestazione in Shâh Fazl ricordato da Van Bruinessen (p. 126 sgg.) nel quale questi riconosce la figura storica di Fazlullâh Astârabâdî, il padre dello Hurûfismo. Fermiamoci qui senza inoltrarci nel labirinto della varianti, per trarre qualche considerazione.

Una prima considerazione riguarda una certa parentela degli Ahl-i Haqq con i Bektâshî, maturata verosimilmente al tempo dei Safavidi, e la presenza dello Hurûfismo in entrambi. Una seconda considerazione ci conduce dalla ripetitività ciclica alla progressività della conoscenza, che è il portato dei quattro livelli. Secondo gli Ahl-i Haqq esistono infatti quattro livelli di verità, l'ultimo dei quali rivelato da Sultân Sahâq (Moosa, p. 186); questa dottrina dei quattro livelli di verità esiste anche presso i Bektâshî (cfr. Birge, cit. in Bibl. *infra*, p. 102). Essi sono costituiti, in successione, dalla *Sharî'ah*; dalla *Tariqah*, l'insegnamento che viene dall'ordine religioso; dalla *Ma'rifah*, la conoscenza mistica di Dio, la Gnosi; e dalla *Haqîqah*, che è l'esperienza immediata della realtà divina (vedi anche Moosa, p. 185): questa fu rivelata agli Ahl-i Haqq da Sultân Sahâq. During (cit. in Bibl. a p. 1014) sottolinea che la *Sharî'ah* è soltanto il guscio di un frutto che è la *Haqîqah*, e nota che, per gli Ahl-i Haqq, i Musulmani "ortodossi" sono fermi alla *Sharî'ah*, i Sûfî giungono alla *Tariqah*, o, al massimo, alla *Ma'rifah*: per andare oltre si deve essere Ahl-i Haqq.

Nei cicli delle manifestazioni divine degli Ahl-i Haqq vi sono tracce di un antico collegamento con i Safavidi: in uno dei loro testi Sultân Sahâq è ricordato come colui che iniziò Safî ad-Dîn (p. 217); Sayyid Shihab (altra manifestazione divina che precederebbe quella di Shâh Khûshîn, cfr. p. 207) sarebbe stato nonno di Jibrâ'îl, nonno a sua volta di Safî ad-Dîn (p. 219). D'altronde il ruolo di 'Alî, che preesiste ad Adamo (p. 245) e che è preminente su Maometto (p. 247) mostra l'origine degli Ahl-i Haqq dal ghuluww. Nonostante i loro miti e i loro rituali appaiano forme di sincretismo dedotte da religioni diverse dall'Islam -in particolare vi sono tracce che indicano la presenza di motivi cristiani- essi costituiscono dunque un prodotto della Shî'a "estremista" (p. 247).

Sul tema della superiorità di 'Alî, manifestazione divina, è centrale, nel mito Ahl-i Haqq, la leggenda del "Banchetto dei Quaranta" articolato attorno al *Miraj*, il viaggio notturno del Profeta: giunto al suo termine, egli scopre la divinità di 'Alî che gli preesiste (cfr. Moosa p. 246; ma vedi anche Birge, pp. 137-138). Il tema è comune ad 'Alevî e Bektâshî. Il ricordo di questo mito è celebrato nel *Jam' o Çem*, meglio, *Âyyin Jam'* (assemblea tradizionale, istituzionale), il grande incontro della comunità ci si è già accennato e che riguarda Ahl-i Haqq, Bektâshî e 'Alevî, al quale partecipano anche le donne e si mangia, si fa musica, si danza. Cfr. anche Mélikoff, *La cérémonie, etc.*, cit. in Bibl. *infra*, id, *Les fondements de l'Alevisme*, cit. in Bibl. *infra*.

Tornando a quanto sopra, è da ritenere assolutamente ragionevole considerare gli Ahl-i Haqq una eterodossia dell'Islam: During, cit., rileva nella tradizione una precisa e determinante presenza di dottrine e di tradizioni Sûfî, e ritiene che Sûfî dovesse essere Sultân Sahâq; in opposizione a coloro che vedono nella religiosità degli Ahl-i Haqq un fenomeno di sincretismo, egli la considera un ramo del Sufismo adattato alle tradizioni kurde. During approfondisce questa sua tesi adducendo ragioni di per sé alquanto evidenti, come la ciclicità delle manifestazioni, la tendenza degli Ahl-i Haqq a definirsi *'Alî Allâhî*, cioè "divinizzatori di 'Alî", e la venerazione, tipicamente Sûfî, di un Qutb.

In particolare egli rigetta esplicitamente le ipotizzate (da altri) ascendenze buddhiste, indù e zoroastriane; con una logica molto più lineare, egli vede piuttosto il permanere e lo svilupparsi di antichi temi folklorici in ambiente rurale, che in tale ambiente trovano modo di inserirsi nella comune matrice islamica. Gli Ahl-i Haqq tendono inoltre a sentirsi vicini ai Nusayriti e ai Bektâshî; la stessa loro gerarchia dei livelli di conoscenza (cfr. *supra*) mostra una matrice sûfî ed è tradizionale dell'Ismailismo nizârîta, come ho esposto nel capitolo precedente. Anche nel suo articolo *Notes sur l'angéologie, etc.*, cit. in Bibl. *infra*, During ribadisce la

collocazione degli Ahl-i Haqq nell'ambito dell'ultra-Shî'a (p. 134) sottolineando che essi sono coloro che cercano la teofania del proprio tempo, ricerca che caratterizza tutta la Shî'a "estremista" qui esaminata nel precedente capitolo.

During (cit. in Bibl. a p. 1014) elenca poi alcune caratteristiche culturali e sociali che non soltanto avvicinano gli attuali Ahl-i Haqq agli attuali 'Aleviti (entrambi discendenti dei Qizilbâsh, anzi, i secondi loro continuità con nome mutato) ma mostrano la medesima direzione evolutiva delle "eresie" nei confronti delle "ortodossie" islamiche, la stessa che avevamo già notato tra l'Ismailismo e il Bâbismo. Essa riguarda la diversa posizione della donna e una visione dinamica e progressiva della società, del mondo e delle leggi che lo regolano, eco della grande teosofia che avevamo avvicinato con Mollâ Sadrâ, espressamente ricordato da During. Sottolinea inoltre Edmonds (cit.) a proposito dei Kâkâ'î, cioè degli Ahl-i Haqq iracheni, la loro assoluta tolleranza nei confronti di tutte le religioni e il loro senso di fratellanza universale. Gli Ahl-i Haqq iraniani a loro volta, particolarmente presenti a Kermanshâh, sono detti Yâresân o Yârsân, e i nomi Kâkâ'î e Yârsân, che significano rispettivamente "fratellanza" e "associazione di amici", si rifanno al medesimo concetto.

Interessante appare infine la cosmogonia degli Ahl-i Haqq, alla quale si deve far cenno: è interessante perché mostra una sostanziale affinità con quella degli Yezîdi, ritenuto il più enigmatico di questi gruppi ma che, grazie a queste affinità, mostra di appartenere alla stessa famiglia che stiamo esaminando. L'argomento è stato sviluppato a suo tempo da Minorsky, ma si può seguire in modo esauriente anche su Moosa (p. 194 sgg.). Si veda anche Mokri, *Cinquante deux versets, etc.*, e *Le symbole de la Perle, etc.*, entrambi citt. in Bibl. *infra*.

All'inizio Dio era in una Perla, oppure creò una Perla. "Perla" (*durr*) per gli Ahl-i Haqq può significare anche "conchiglia" (Mokri, *Le symbole, etc.*, p. 478). Dio getta la Perla nell'Oceano, e così crea il mondo. Il racconto che il Sayyid di Kelardecht fece a Minorsky, recita: "Dio era nella Perla, poi andò nell'acqua dove navigava Benyâmin". Benyâmin è il primo degli Angeli nel ciclo di Sultân Sahâq (nel ciclo di Khâwandegâr il primo degli Angeli è Jibrâ'îl, in quello di 'Alî è Salmân). "Dio domandò: Chi sei?; e Benyâmin rispose: Io sono io, e tu sei tu. Dio bruciò le ali a Benyâmin. L'episodio si ripeté una seconda volta. Allora Dio si presentò in una seconda forma e insegnò a Benyâmin, cioè a Jibrâ'îl (le due figure si sovrappongono) come rispondere: Tu sei il Creatore e io il servitore. In seguito Dio, che si trovava in una bolla d'acqua, disse a Jibrâ'îl di entrarvi anche lui; questi ricordò a Dio la promessa di creare altri tre Angeli, e si trovarono tutti nella bolla d'acqua. Allora Razbâr portò il pane che divisero in sei pezzi, dei quali Dio ne ebbe due. mangiarono il pane, dissero: Hû! e il mondo apparve. Adamo fu il primo uomo e fu anche Dio; poi iniziò la storia e vennero i Profeti" (Minorsky, 1920, pp. 25-26).

Razbâr è l'angelo femminile (del ciclo di Qirmizî in Minorsky, di Sultân Sahâq in During, *Notes sur l'angéologie, etc.*, cit. in Bibl. *infra*) emanato da Pîr Mûsî (terzo Angelo del ciclo di Sultân Sahâq in Moosa, p. 197) che qui però appare nel ciclo cosmogonico di Khâwandegâr. Da questo atto nasce la tradizione Ahl-i Haqq che ripete il pasto simbolico, ed è ritenuta un sincretismo con la Comunione cristiana. Razbâr è anche detta Khâtûn-e Qiyâmat, Signora della Resurrezione; con questo nome appare nel ciclo di Sultân Sahâq in Minorsky.

Moosa (p. 199) avanza ragionevoli ipotesi sulla sovrapposizione degli Angeli del ciclo di Sultân Sahâq là dove dovrebbero esserci quelli del ciclo di Khâwandegâr, cioè Jibrâ'îl, Mikâ'îl, Isrâfil e Izrâ'îl. Sul loro significato vedi anche During, *Notes, etc.*, cit.; altri significati in Moosa, p. 200. Gli stessi Angeli appaiono nel mito dei Bektâshî (ivi) ed è interessante vederne gli sviluppi in Birge, cit., p. 117. I quattro Angeli sono identificati con le quattro "vie" (Sharî'ah, Tariqah, Ma'rîfah e Haqîqah: Birge, p. 102) con quattro tipi di uomo e con i quattro elementi che costituiscono uno stadio della Creazione emanatista e che si trovano sommati nell'uomo "perfetto" (pp. 115-118) quello che giunge a contatto con l'Intelletto Universale o Agente.

Al grido del Creatore apparve l'Oceano, dai suoi vapori si formò il Cielo, dalla sua schiuma la Terra (Moosa, p. 197). Dalla luce del Creatore furono formati i cinque membri della famiglia del Profeta (ivi): questo è un tema che abbiamo trovato nel ghuluww sin dall'VIII secolo. Vi sono altre varianti della Creazione presso particolari gruppi di Ahl-i Haqq (p. 198) e in queste vi è un ruolo per la spada di 'Alî (*Dhû 'l-Faqâr*).

Dopo aver creato la famiglia del Profeta (Adamo non compare nella versione riportata da Moosa) Dio creò 1001 forme (si noti che i "Quaranta" del mito condiviso Ahl-i Haqq/'Alevî/Bektâshî si trasformano improvvisamente in 1001: cfr. Moosa, p. 246); segue la creazione del *Sâj-i Nâr* (un tegame nel quale si cuoce un pane basso) e questo è un mito primitivo peculiare degli Ahl-i Haqq; su di esso Dio fece bollire l'acqua dai cui vapori vennero nubi, vento, etc. Segue il mito della creazione di Adamo a immagine di Dio.

Moosa (p. 204) ritiene che il racconto riportato da Minorsky (Adamo era Dio) costituisca un'autentica credenza degli Ahl-i Haqq, perché essa si trova anche presso gli 'Alî Allâhî. Ciò significa che Dio ha (o può avere) un corpo. Per quanto riguarda la figura di Razbâr, c'è anche una tradizione che la vede nascere dalla divisione in due parti di Izrâ'îl operata da Dio. Ella rappresenta un intermediario tra l'uomo e Dio (p. 205) nella celebrazione, ricordata sopra, della "Comunione". Moosa, che cerca di trovare antecedenti manichei, mazdei e cristiani alla religiosità degli Ahl-i Haqq, sottolinea questa comunione di divino e umano, che a me ricorda l'osservazione di Strothmann citata. Per quanto riguarda invece la collocazione di queste sette (Ahl-i Haqq, Yezîdi, Bektâshî, 'Alevî) che molti si sforzano di espungere dall'Islam invocando Buddismo, Sciamanesimo e quant'altro, rinvio la discussione alla fine del capitolo.

Sultân Sahâq resta la figura principale del mito Ahl-i Haqq, in quanto fondatore della setta; sulla sua eventuale figura storica esistono soltanto ipotesi e nulla più; secondo Moosa potrebbe essere vissuto in Armenia

nel XIV secolo; come ho già riportato, si narra che avesse iniziato Safî ad-Dîn, che gli sarebbe stato inviato a Perdivar (il luogo sacro di pellegrinaggio degli Ahl-i Haqq, dove si trova il mausoleo di Sultân Sahâq) da Shaykh Ibrâhîm. A parte ciò, vi sono comunque molte prove evidenti del legame degli Ahl-i Haqq con i Safavidi (che a quel tempo non erano shî'iti) e con i Bektâshî (Moosa, pp. 217-219); essi costituivano probabilmente un ordine di Dervisci, come i Bektâshî con i quali si connettono per la leggenda di Sultân Sahâq reincarnato come Hâjî Bektâsh.

Una delle credenze fondamentali degli Ahl-i Haqq, comune peraltro nella Shî'a "estremista", è la trasmigrazione delle anime; Minorsky (1920, p. 54) riporta un loro affascinante detto: "Uomini, non temete i castighi della morte; gli uomini morti sono come il tuffo di un'anatra"; la quale, per l'appunto, scompare sott'acqua per riemergere un po' più in là.

Resta infine da sottolineare il ruolo divino che riveste 'Alî presso gli Ahl-i Haqq. Ho già ricordato che 'Alî esisteva prima di Adamo ed era tutt'uno con Dio; ho anche ricordato la sua preminenza su Maometto nella leggenda del "Banchetto dei Quaranta". Vi sono altre leggende che sottolineano tale ruolo; Moosa (pp. 246-247) ne ricorda una che ha come teatro la moschea di Kûfa, con ciò mostrando una chiara origine della setta nel ghuluww. Si narra inoltre che 'Alî collaborò con Dio nella Creazione, e che si separò da Dio, divenendo uomo, per il bene dell'umanità. Qui sembra evidente l'elaborazione (folklorica) di un tema tradizionale della Shî'a tutta: la necessità, avvertita da Dio, che all'uomo sia dato un Imâm che lo guidi sulla retta via; poiché l'uomo non può comprendere pienamente la Legge divina, è necessario che Dio stesso si renda accessibile attraverso una figura umana.

Alcuni identificano 'Alî con il sole, ciò che ha fatto ipotizzare la presenza di culti solari risalenti a una religiosità pre-islamica (cfr. Van Bruinessen, cit. in Bibl. a p. 852, p. 136; e Beikbaghban, cit. in Bibl. a p. 847), During, *La Maîtrise, etc.*, cit. in Bibl. a p. 848, p. 152) a proposito delle pratiche con i carboni ardenti riferite come tradizionali nella mistica Ahl-i Haqq, nega che ciò possa rappresentare un legame con antiche religioni iraniche (cripto-Mazdeismo) non esistendo prova di una tale continuità *dottrinale*; il fenomeno può quindi interpretarsi alla luce di una continuità nel simbolismo degli archetipi.

L'aver esposto il mito della Creazione negli Ahl-i Haqq, rende ora significativo esporre lo stesso mito così come tramandato dagli Yezîdi, perché tra i due miti esiste una stretta somiglianza, un fatto che non si deve sottovalutare ai fini della collocazione di questo gruppo, che più facilmente degli altri viene collocato *fuori* dall'Islam. Prima di trattarne elenco però, come ho già fatto in precedenza, le fonti bibliografiche usate come riferimento. Innanzitutto Ph.G. Kreyenbroek, *Yezidism. Its Background, Observances and Textual Tradition*, Lewiston-Queenston, The Edwin Mellen Press, 1995; I. Joseph, *The Sacred Books of the Yezidiz*, Boston, Badger, 1919 (su www.sacred-texts.com/asia/sby/sby in 46 files numerati progressivamente da 00 a 45); e F.Nau-J. Tfinkdji, cit. in Bibl. a p. 850; inoltre M. Guidi, *Origine dei Yazidi e storia religiosa dell'Islâm e del dualismo*, R.S.O., 13, 1932; G. Furlani, *Sui Yezidi*, ivi; A. Frahia e H. Kirchmaier, cit. in Bibl. rispettivamente a p. 848 e a p. 849; R.Y. Ebied-M.J.L. Young, *An Account of the History and Rituals of the Yazîdîs of Mosul*, Le Muséon, 85, 1972; B. Açıkyıldız, *The Sanctuary of Shaykh 'Adî at Lalish: Centre of Pilgrimage of the Yezidis*, B.S.O.A.S., 72,2, 2009.

Inizio dunque, come premesso, con il mito della Creazione; verrò soltanto dopo ad esaminare l'origine degli Yezîdi ed altri aspetti che li riguardano. Il mito della Creazione ci è noto attraverso due testi: *al-Jilwah*, "la Rivelazione"; e il *Mashaf* (=Muşhaf) *Reş*, o "libro nero" (Muşhaf è "volume"; reş indica un generico colore scuro). La Rivelazione fu mandata da Melek Tâ'wus, l'Angelo (o il Re) Pavone, che preesisteva alla Creazione (Kreyenbroek, p. 95). Nel proclamare la propria assoluta sovranità, il Re Pavone annuncia già dall'inizio due cose che lasciano riflettere: il fatto che ogni età abbia una figura-guida che agisce per conto di Melek Tâ'wus e che il suo intervento avviene tenendo conto dei tempi: ciò mi sembra infatti un ricordo del fondamentale tema shî'ita. Il testo, breve, prosegue affermando il ruolo determinante di Melek Tâ'wus, che parla in prima persona, nella Creazione; e il fatto che le altre religioni sono in errore allorché lo contraddicono.

Ben altrimenti ricco e diffuso è il *Mashaf Reş*. "All'inizio" così si apre il testo "Dio creò la Perla bianca dalla propria più preziosa essenza" Creò anche l'uccello Anghar (o Anfar, il g e lo f possono confondersi) pose la Perla sul dorso dell'uccello e dimorò in essa per 40.000 anni. Il primo giorno creò Melek 'Azâzil (secondo altra versione 'Izrâ'il) "che è Melek Tâ'wus" (i due si identificano) l'Angelo del mondo, che è *il sovrano del mondo*; successivamente creò gli altri Angeli (Melek). Fece poi sette cieli, la terra, il sole, la luna. La creazione degli altri Angeli si estende alle loro reincarnazioni in figure mitiche o storiche degli Yezîdi. Dio creò poi Fakhr ad-Dîn, che è uno dei personaggi al tempo stesso storici e mitici (cfr. Kreyenbroek, pp. 33-34 e 103-104) una associazione di umano e divino frequente negli Yezîdi. Fakhr ad-Dîn creò gli animali e l'uomo, se li mise in tasca e uscì dalla Perla insieme agli Angeli, scosse la Perla con un urlo e quella si ruppe in quattro parti e ne uscì l'acqua che formò l'Oceano.

Qui c'è un'evidente stranezza, il ruolo di Fakhr ad-Dîn come creatore; Kreyenbroek (p. 65 in n. 92) ritiene si tratti di un voluto mascheramento della figura di Melek Tâ'wus, cioè del Signore del mondo terreno.

Poi Dio creò Jibrâ'il in forma di uccello; fece anche una barca e vi restò per 30.000 anni, poi andò ad abitare sul Monte Lâlîsh (il luogo sacro degli Yezîdi, dove sono i mausolei delle figure più venerate). Poi lanciò un grido, allora parte del mare si solidificò e apparve la terra, che iniziò a tremare; Dio prese un pezzo della Perla

e glie la pose sotto; un altro pezzo lo pose alla porta del cielo (oppure si fece portare i due pezzi da Jibrâ'il, etc.) dove appese per ornamento il sole e la luna, e coi frammenti della Perla fece le stelle.

Il mito prosegue con racconti sui quali sorvolo rinviando a Nau-Tfinkdji, a Joseph e a Frahia; segnalo soltanto qualche punto essenziale. Dio andò a Gerusalemme per crearvi il primo uomo (si noti: aveva già creato i personaggi mito-storici degli Yezîdi, evidentemente *nella loro essenza angelica*, un tratto interessante). Per creare Adamo, Dio ordinò a Jibrâ'il di portargli della terra dai quattro angoli del mondo e ad essa aggiunse acqua, aria e fuoco, facendone così un microcosmo. Questa costruzione, unita alla doppia creazione di cui sopra, fa pensare al ricordo storpiato di qualche cosmogonia emanatista di tipo "neoplatonico". Dio pose Adamo in Paradiso e gli vietò di mangiare il grano: questo particolare è significativo, perché il divieto del grano come sostituto del divieto del frutto dell'albero, è un mito tradizionale *islamico*.

Melek Tâ'wus appare poi come colui che incita Adamo ad infrangere il divieto, e ciò al fine di consentirgli di moltiplicarsi: qui si vede, dopo il ruolo di co-creatore e quello di Signore del mondo, come la figura dell'Angelo Pavone possa essere stata considerata la trasposizione di quella di Satana, ma si possa considerare anche trasposizione di quella del trickster dei miti asiatici. Comunque, abbiamo anche visto come Iblîs-Satana sia una figura positiva e venerata nel pensiero di Hallâj e di molti Sûfi, e ciò deve suggerire prudenza nell'accoglimento delle giaculatorie eresiologiche.

Il mito prosegue ancora con tratti fortemente folklorici che servono soprattutto a spiegare i molti e singolari divieti vincolanti per gli Yezîdi, ma a questo punto mi sembra che l'essenziale sia stato detto, perciò mi fermo per passare ad altro; non tuttavia senza aver ribadito quanto era in premessa, la sostanziale sovrapposibilità di questo mito con quello degli Ahl-i Haqq, indizio di una comune assunzione da un sottofondo folklorico pre-islamico.

Un passaggio è tuttavia importante segnalare ancora. Il *Mashaf Reş* torna sulla Creazione una seconda volta, con questo racconto. Prima che esistessero la terra e il cielo, Dio era sul mare; si fece una barca e si divertì a viaggiare. Poi creò la Perla bianca e vi regnò per 40 anni, ma, inquietandosi con lei, la colpì: e con sorpresa ne uscirono le montagne e le colline; e i cieli, dal fumo che ne venne. Dio salì allora in cielo, lo consolidò, sputò sul mondo, prese una penna e iniziò a scrivere il racconto di tutta la Creazione. Qui seguono gli eventi della storia, sino al ruolo di Mu'âwiyya, protagonista di un racconto folklorico, e alla nascita miracolosa di Yazîd che ne consegue.

L'origine degli Yezîdi è sempre stata controversa a causa della sua oscurità (si veda anche Furlani, cit.) ma sembra ormai accettata l'ipotesi avanzata da Guidi (in contrasto con Furlani) nel lontano 1932; Kreyenbroek la fa propria nel suo testo. La posizione generale assunta da Guidi sul fenomeno delle eterodossie già ad apertura di studio, mi sembra assai lucida (mi si consenta di aggiungere: caso non frequente quando si affronta il problema delle eterodossie e dei sincretismi) e merita perciò di essere riportata con attenzione.

Guidi parte da notizie storiche ritenute sino a quel momento fantasiose, quelle che ipotizzavano il nome "Yezîdi" come definizione di un gruppo che venerava la figura di Yazîd b. Mu'âwiyya, l'omeyyade sufyânide figlio del vincitore di 'Alî, a sua volta liquidatore di Husayn. Guidi si domanda (p. 268) "perché non cercare, partendo dalle tracce accertate di venerazione estrema per gli Ommiadi e per Yazîd, una ragione che colleghi e che ordini questi fenomeni vari?" (vedremo quali) e si risponde: "A me è sembrato che tale ragione derivi appunto da quel ritmo fondamentale della storia islamica antica che armonizza politica e religione, *si che atteggiamenti di natura politica sono il primo movente della differenziazione religiosa di sette e dottrine* (corsivo mio) in cui entrano poi fattori diversi. Le origini degli Sciiti estremi e moderati, dei Hârîgiti dei Murgiti, dei Mu'taziliti o anche dei Bâtinitis son queste, e queste secondo me le origini dei Yezîdi".

I "fenomeni vari" son quelli di uno Yezîdismo che ha credenze e usi che si richiamano "chiaramente" alla Shî'a estrema e all'Ismailismo; Guidi vi aggiunge poi il Manicheismo, un'ipotesi che cede il passo a una più generica eredità iranica pre-islamica; e infatti, a p. 269, anche Guidi parla genericamente di "dualismo iranico".

Guidi ricorda, a sostegno della propria tesi, che esiste un ghuluww omeyyade legato ai Sufyânidi (presto spodestati dai Marwânidi) dal quale era emersa la figura di un Mahdî Sufyânide che diventò poi quella specie di Anticristo di cui s'è fatto cenno nel primo capitolo di questo racconto, e che sarebbe stato discendente di Khâlîd b. Yazîd: *guarda caso il mitico iniziatore dell'alchimia nell'Islam*, istruito dal famoso Morienus o Mariano (cfr. *supra*, p. 420). In effetti ci furono dei personaggi che invocarono per sé il ruolo del Sufyânide, e Guidi cerca le tracce di un possibile ghuluww omeyyade nelle cronache: con qualche indizio, si potrebbe dire (sul Mahdismo omeyyade cfr. *supra*, p. 1105).

Questo contesto estremista dell'antico Yezîdismo avrebbe favorito, secondo Guidi (p. 285) l'assunzione nel tempo di altri tratti estremisti, questa volta di provenienza shî'ita. Gli elementi dottrinali che avrebbero presieduto all'uno e all'altro estremismo sono da lui rintracciati nella divinità dell'Imâm raggiunta con la trasmigrazione, dall'uno all'altro di essi, dello Spirito divino che in essi si manifesta: il *Mashaf Reş* parla esplicitamente della divinità di Yazîd b. Mu'âwiyya in un racconto leggendario che lo riguarda (Joseph, p. 43). Di lui parla anche il documento del monaco nestoriano Râmîshô' del 1452, relativo alla storia degli Yezîdi (Nau-Tfinkdji, p. 196 sgg.). Dai seguaci di Yazîd, cacciati dai Marwânidi e dispersi sulle montagne, sarebbe emerso, come loro capo, il nonno di Shaykh 'Adî, che da Lâlîsh dette vita alla setta (sul santuario di Lâlîsh cfr. il documentato articolo di Açıkyıldız, cit. in *Bibl. infra*).

Questa ricostruzione dell'origine degli Yezîdi è accolta, anche sulla base dei documenti raccolti da Frahia, da Kreyenbroek, che a sua volta fa riferimento a ulteriori cronache, in virtù delle quali appare certo che il fondatore della setta, Shaykh 'Adî b. Musâfir, fosse un Musulmano ortodosso, sunnita, discendente di Marwân b. al-Hakam, nato tra il 1073 e il 1078, giunto a Lâlîsh un po' prima del 1111 (Kreyenbroek, p. 28) dove fu accolto con favore per la sua appartenenza agli Omeyyadi.

C'è poi da tener conto della testimonianza di ash-Sharastânî, che vede negli Yezîdi i seguaci di Yezîd b. Unaysa (o Anisah) che avrebbe fatto parte di quei "Muhakkama" (gli esperti in tema di successione califfale) che abbandonarono 'Alî e furono i Khâridjiti; anche al-Ash'arî (X secolo) vede negli Yezîdi un ramo degli Ibâditi (Furlani, pp. 100-103). Anche al-Qâdir mantiene questa notizia, con la variante "Ibn Anîsa"; sia lui che al-Ash'arî partono da una credenza degli Yezîdi, secondo la quale Dio avrebbe inviato un Profeta persiano che avrebbe abolito la Legge coranica: questa è una dottrina che troviamo tra i Qarmati (e abbiamo ritrovato nel Bâb) che è tipica del ghuluww shî'ita, e che sembra difficile conciliare con l'Ibâdismo.

Francamente la cosa appare difficile da comprendere e Guidi (p. 284) ne esce ipotizzando la possibile esistenza di due diverse sette con lo stesso nome: l'ipotesi non ha nulla su cui sorreggersi, na anche la notizia di Sharastânî lascia perplessi; Guidi perciò, restando collegato all'origine omeyyade, vede nella possibile influenza ismailita il traghetto verso il ghuluww shî'ita (pp. 284-285).

Kreyenbroek (p. 29) raccoglie però la testimonianza di Ibn al-Athîr († 1234) che parla di 'Adî come fondatore dell'ordine Sûfî degli 'Adawiyya (con seguaci in Siria e in Egitto); la successiva eccessiva venerazione del fondatore avrebbe portato un suo ramo ad evolvere verso lo Yezîdismo. Successore di 'Adî b. Musâfir, morto senza figli, fu un suo parente, 'Adî b. Abî 'l-Barakât, al quale si riferisce l'episodio riportato da Râmîshô', la conquista violenta, con relativa strage di monaci, del convento di Mar Yuhannan (San Giovanni) forse il futuro santuario di Lâlîsh, dove 'Adî b. Abî 'l-Barakât fu giustiziato nel 1254 a causa dei problemi che i Kurdi procuravano all'Atabeg di Mosul (Kreyenbroek, p. 31). Egli fu forse l'autore del *Kitâb al-Jilwa* citato sopra (il Libro della Creazione yezîda) e contro la sua setta c'è una *Risâlat al-'Adawiyya* di Ibn Taymiyya (†1328) che riferisce della sua deviazione dalla retta dottrina a causa di una eccessiva venerazione di 'Adî e di Yazîd (p. 32).

Guidi (p. 287 sgg.) una volta trasferitosi sul *coté* del ghuluww (shî'ita) mostra quindi tutte le evidenti connessioni tra questo e la dottrina yezîda, tra l'altro introducendo un passo di Ibn Hazm (cfr. Friedlaender, cit. in Bibl. a p. 757: J.A.O.S., 28, p. 34) che a me sembra interessante, perché nel capoverso citato (II, 114; in Friedlaender pp. 33-35) si fa un chiaro riferimento al Sufismo, anche sunnita, che divinizza l'uomo; e fa riferimento ad al-Hallâj, la cui figura, lo abbiamo visto, incombe sul Sufismo, non soltanto per quanto concerne la wahdat al-wujûd, ma anche per l'eterodosso giudizio su Iblîs, ripreso poi esplicitamente da 'Attâr. Altre connessioni rilevate da Guidi le abbiamo già viste con il *Mashaf Reş*: la presenza delle "ombre" (*al-azilla*: ce ne siamo occupati con il *Kitâb al-haft wa 'l-azilla*) e la pre-scrittura degli eventi storici da parte di Dio (cfr. *supra*). Questo rinvio a temi dell'VIII secolo è significativo, se si considera l'accostamento di Guidi (p. 289) tra la Creazione degli Yezîdi e quella dei Muğirîti, per la quale cfr. Halm, *Die islamische Gnosis*, cit., p. 94.

Questa assunzione di temi del ghuluww shî'ita è infatti, anche se non può essere controllato nelle sue tappe, il percorso seguito da un ordine sûfî inizialmente sunnita per trasformarsi assumendo connotati ultra-shî'iti, del quale già visto un esempio nel capitolo precedente relativo al Sufismo iranico del periodo mongolo e timûride. L'ambiente geograficamente periferico, rurale, nel quale si sviluppò lo Yezîdismo può egualmente render conto della "riemergenza delle più antiche tradizioni come parte di un culto islamico" (Kreyenbroek, p. 33). Di certo questo è un aspetto enigmatico della storia dello Yezîdismo (ivi) ma è da accettarsi perché, nonostante tutto il materiale folklorico e pre-islamico che caratterizza lo Yezîdismo (assolutamente debordante nei riti, nei divieti e nelle usanze) la struttura della religione resta quella dell'ultra-Shî'ia, e le origini storiche accertabili sono islamiche. Depone in questo senso anche la stretta somiglianza del mito della Creazione con quello degli Ahl-i Haqq, la cui religiosità è certamente islamica. Non osta, in questo come in quel caso, il rifiuto dei cinque pilastri dell'Islam: con o senza "Profeta persiano" (tema antico del ghuluww) l'aspirazione di tutto lo "estremismo" è la fine della Sharî'ah, grazie a una nuova e decisiva Rivelazione. Anche la divinità dell'uomo vi è connessa, e la divinità dell'uomo è l'essenza del ghuluww, grazie allo hulûl e al tanâsukh, che, a loro volta, sono i garanti della ripetitività dei cicli profetici.

Queste due credenze, secondo Kreyenbroek (p. 39) hanno inoltre contribuito alla formazione del pantheon yezîda, grazie alla trasformazione di una serie di figure storiche succedutesi nel tempo, in figure divine, come tali contemporanee tra loro.

Un ultimo cenno merita l'infondata ma diffusa opinione che gli Yezîdi -ma anche gli Ahl-i Haqq- siano adoratori di Satana, identificato con Melek Tâ'wus (cfr. Ebied-Young, cit. in Bibl. *infra*, alla p. 495, dove è anche messa in evidenza l'importanza dell'Angelo Pavone nel culto della setta, e l'origine del nome di questa da Yazîd). Melek Tâ'wus contrasta la volontà di Dio causando la disobbedienza di Adamo, ed è anche ambiguo collaboratore nella Creazione come creatore di questo mondo terreno; tuttavia considerare satanico il suo culto è un equivoco per due ragioni: da un lato si ignora la tradizione Sûfî che sin da al-Hallâj ha rivalutato Iblîs e il suo rifiuto di adorare Adamo non già come atto di disobbedienza, ma come riaffermazione dell'unicità di Dio cui soltanto va l'adorazione: cfr. al riguardo non soltanto quanto afferma Mélikoff, *Le problème kizilbaş*, cit., p. 39, cioè che Satana non è lo Spirito del Male, neppure per 'Alevî e Ahl-i Haqq, ma anche il documento edito e tradotto da Ebied-Young nel quale (pp. 501-502) si cita un mito della reincarnazione di al-Hallâj -figura dunque

nota e rispettata dagli Yezîdi- che ricorda fortemente quello zoroastriano del Sôšyant (che si può trovare riassunto in Hinnels, *The Zoroastrian, etc.* cit. in Bibl. a p. 849).

Dall'altro, se si osserva attentamente il mito, difficilmente Melek Tâ'wus può identificarsi con Satana, quanto, piuttosto, può identificarsi con il trickster delle cosmogonie asiatiche, quelle del tuffo cosmogonico del quale avevo parlato a p. 825 riferendo del contributo di Stoyanov.

Precisamente da un altro contributo di Stoyanov cit. in Bibl. *infra*, riparto ora per un ulteriore sguardo sulle cosmogonie, che costituirà il ponte per poi passare a discutere di 'Alevî e di Bektâshî. Per verità l'articolo in oggetto è dedicato ai reciproci influssi tra eterodossie cristiane ed islamiche, nella rigogliosa selva dei veri o presunti sincretismi pullulanti nei Balcani; tuttavia, nel discutere dell'argomento, Stoyanov introduce molti raffronti che ci interessano.

Nella parte iniziale dell'articolo, Stoyanov fa il punto sulle attuali ricerche che smentiscono il tópos degli eretici balcanici (Pauliciani, Bogomili e Catari) felici di convertirsi all'Islam dopo le persecuzioni cattoliche, un tópos la cui origine ideologica e politica è messa in luce da Kiel, *A Note, etc.*, cit. in Bibl. *infra*. Sui reciproci rapporti si consultino anche gli altri articoli di Popovic (*L'instrumentalisation, etc.*) e di Kiel (*La diffusion, etc.*) cit. in Bibl. *infra*. I processi di islamizzazione furono in realtà lenti e tardi, come ricorda Stoyanov il quale sottolinea (pp. 88-89) la radicale alterità tra i dualismi delle eterodossie cristiane, e la wahdat al-wujûd, cardine del Sufismo e del Bektâshismo, il quale ultimo fu il principale veicolo di colonizzazione dei Balcani (cfr. I Mélikoff, *Un ordre de Derviches, etc.*, cit. in Bibl. *infra*; Balivet, cit. in Bibl. a p. 847).

Stoyanov sottolinea l'ininfluenza dei dualismi cristiani presenti nei Balcani sulle molteplici forme di eterodossia che caratterizzano l'Islam balcanico, il quale si presentava così variegato già sin dalla sua origine anatolica; lo stesso Qizilbashismo si presentava "fluido ed eterogeneo" in materia dottrinale e culturale (p. 90) e lo stesso si può dire degli Ahl-i Haqq; anche le influenze cristiane che compaiono nel Bektâshismo potrebbero essere ricondotte, secondo Stoyanov, alla cristologia e mariologia coraniche (p. 92), nonché allo Hurûfismo, che aveva avuto un ruolo notevole nella dottrina di Bedreddîn (cfr. il capitolo precedente). A proposito di Bedreddîn è interessante notare che il Qizilbâshismo bulgaro è localizzato precisamente nei luoghi della sua ultima avventura prima del martirio: cfr. I. Mélikoff, *La communauté kizilbaş, etc.*, cit. in Bibl. *infra*.

Stoyanov esamina poi sotto i più diversi aspetti la complessità del problema delle reciproche influenze nel sincretismo balcanico, e, nel constatare il carattere non decisivo degli studi allo stato attuale, giunge tuttavia ad una osservazione ben documentabile: le aree di insediamento dell'eterodossia cristiana sono le medesime nelle quali si insedia l'eterodossia islamica (cfr. al riguardo Balivet, *Permanences regionales, etc.*, cit. in Bibl. *infra*). Al riguardo mi permetto di ricordare quanto più volte ho segnalato, a partire dal capitolo sui Pauliciani, circa il rapporto tra marginalità geografica e differenziazione religiosa, *non senza riferimento all'aspetto politico del localismo*. Per inciso: ciò mi consente di domandarmi se la riduzione odierna della marginalità geografica e la fine della frammentazione politica localista che caratterizzò gli imperi multietnici e multireligiosi, non sia stato elemento che ha favorito quel tanto di "normalizzazione" in atto nel pulviscolo delle eterodossie; ovvero, in direzione opposta, la rinascita dell'identità religiosa come elemento di affermazione nazionalista di comunità locali.

L'articolo di Stoyanov giunge infine alla parte che qui più c'interessa, portando in primo piano i rapporti tra 'Alevismo/Qizilbâshismo, Bektâshismo, Ahl-i Haqq e Yezîdismo, attraverso il tema delle cosmogonie (p. 102 sgg.) e del loro referente negli antichi miti asiatici, caratterizzati dal "tuffo" e dalla collaborazione di Dio e del trickster nella Creazione. Stoyanov prende spunto da *Il mare di Galilea (The Sea of Tiberias)* Apocrifo che fu scoperto in un monastero della Macedonia, nel quale Dio e Satana s'incontrano nel mare primordiale, dove Satana "naviga" sotto forma di palmipede (anatra o gavia). Satana si definisce "Dio" ma poi precisa il proprio ruolo subordinato, e Dio gli ordina di tuffarsi e di riportargli terra e roccia dal fondo. Dio poi sparge entrambe sull'acqua e fa comparire la terraferma; poi rompe la roccia in due e ne dà una parte (la sinistra) a Satana; Dio crea gli Angeli e Satana i demoni, che si ribellano a Dio.

Dunque, il collaboratore resta ornitomorfo ma, nelle leggende cristiane che ricalcano il mito, la figura del trickster diventa quella di Satana. In alcuni racconti dell'Ucraina, a portare la terra a Dio dal fondo del mare, sono tre Pavoni oppure tre colombe. Stoyanov (p. 105) sottolinea *questa connessione tra il Cristianesimo e la trasformazione in Satana dell'uccello tuffatore*, ciò che non accade quando il mito è assunto in una cultura islamica come nelle cosmogonie che stiamo esaminando. In particolare, ciò avviene nelle tradizioni dei Qizilbâsh bulgari e dei discendenti di Bedreddîn, dove sulle acque primordiali agiscono Dio, Maometto e 'Alî (p. 106). Nelle acque primordiali Dio compie l'atto di creare la terraferma spargendo la terra sull'acqua; è il signore del mondo che Lui stesso crea, come Melek Tâ'wus nel mito Yezîda del *Mashaf Reš*.

In un'altra di queste cosmogonie i creatori sono Dio, Maometto e 'Alî con l'aiuto dei quattro Angeli che troviamo anche nel mito yezîda, e che conservano gli stessi nomi.

Jibrâ'il è inviato in missione e al ritorno ha difficoltà ad essere riammesso nello spazio sacro sinché pretende di presentarsi alla porta dicendo: sono io. Il medesimo problema di risposta impropria si presenta in un'altra variante cosmogonica 'Alevita/Bektâshî (p. 107) che conserva anche l'episodio della pietra spezzata in due. Come si nota quindi, esiste una sostanziale identità nelle cosmogonie di Qizilbâsh/'Aleviti, Ahl-i Haqq e Yezîdi (p. 108) e di queste con quella del "*Mare di Galilea*" (p. 109); ad esempio la nascita dei quattro Angeli dalla Perla ovvero dalla Pietra, l'ornitomorfismo di Jibrâ'il e quello di Melek Tâ'wus.

Si consideri quest'altra versione del mito yezîda (Nau-Tfinkdji, pp. 243-245) All'inizio c'era l'Oceano, e in esso un albero creato da Dio; Dio era sull'albero in forma di uccello. Molto lontano c'era un roseto (creato anch'esso da Dio) nel quale c'era Shaykh Sinn (che Dio aveva creato da Sé) in una rosa. Dio creò poi dal proprio splendore Jibrâ'il in forma di uccello e lo pose accanto a Sé sull'albero, poi gli chiese: Chi sei? e quello rispose: Io sono io, e tu sei tu. Il dialogo va avanti sinché Jibrâ'il, cacciato da Dio con un colpo di becco, non vola da Shaykh Sinn e non apprende da lui come rispondere, riconoscendo i diversi ruoli, suo e di Dio.

Dio crea poi altri tre personaggi, una barca, e si pone nella barca con i tre, Shaykh Sinn e Jibrâ'il. I sei disputano tra loro chi sia il più potente, e convengono che lo è colui che sarà in grado di creare la terraferma; Tutti falliscono tranne Dio, che la crea sputando sul mare; segue la creazione dell'uomo, etc.

A questo punto Stoyanov fa notare, come aveva fatto in un'altro suo articolo cit. in Bibl. a p. 851 e da me posto in evidenza a p. 825, due cose: non soltanto la parentela di 'Aleviti, Bektâshî, Ahl-i Haqq e Yezîdi: ma anche la loro *appartenenza all'Islam*, segnata dal fatto che gli stessi temi che conducono alle eresie dualiste nel Cristianesimo, in questo caso sono ricondotti all'interno di un inequivocabile monismo. A me questo sembra un punto importante, perché, come ho segnalato, vi sono numerosi studiosi che tendono a riconoscere in queste sette una iniziale religiosità sciamanica, buddhista e cristiana (nestoriana) giunta in terra d'Islam con le invasioni mongole e turcomanne, e là meramente verniciata di temi islamici. Ho già notato che tutto ciò non mi trova d'accordo, perché ritengo islamiche le strutture di pensiero di queste sette, nelle quali gli elementi estranei all'Islam debbono essere intesi come sopravvivenza di antichi motivi divenuti folklorici rimasti inglobati nel tessuto islamico della religiosità in oggetto. L'assunzione del substrato folklorico locale è un fenomeno comune anche nel Cristianesimo popolare, lo era ben di più nel Medioevo: il che non autorizza a definirne non-cristiani i portatori. Qui mi sembra in gioco, piuttosto, la strana convinzione, forse frutto di troppa reverenza verso l'ortodossia sunnita, di vedere come "Islam" un suo archetipo puro e immacolato: *e non quel variopinto mosaico che esso è, come ogni religione.*

È giunto ora il momento di occuparci del più importante gruppo "estremista" shî'ita, quello dei Bektâshî/'Alevî, per verità due gruppi distinti, i secondi semplicemente Qizilbâsh sotto nuovo nome; ma dottrinalmente così vicini da essere sovente trattati congiuntamente. Si tratta di un numero di fedeli assai numeroso (molti milioni di individui, in parte notevole sparsi nel mondo occidentale dove sono emigrati anche per sfuggire alle persecuzioni -come, del resto, hanno fatto anche gli Yezîdi- e dove hanno mantenuto e anche rafforzato la propria identità). Bektâshî e 'Aleviti, forse anche perché diffusi essenzialmente nella Turchia, sunnita, non hanno seguito il percorso di altre sette ultra-shî'ite, come 'Alawiti/Nusayriti e anche, in parte, gli Ahl-i Haqq, indirizzato a un relativo dialogo con la Shî'a "ortodossa" con la quale sono a contatto. Essi costituiscono un'entità cospicua (assai più del modesto milione di fedeli stimato per l'Ibâdismo) e tuttavia non riconosciuto, se non come "eretico", dalle "ortodossie" shî'ite e sunnita; tanto che non sono pochi gli studiosi pronti ad invocare per la loro religione un'origine non islamica (Sciamanesimo, Buddismo, prestiti cristiani, e quant'altro) con l'Islam a fare soltanto da esteriore "vernice".

Va da sé, come già detto, che queste sembrano posizioni condizionate dalla convinzione -inespressa, magari, ma assunta come ovvia- che esista un Islam archetipale, "puro", a tutto tondo. Non c'è da sorprendersi: anche per i Padri gli Gnostici non erano Cristiani: è il fondamento di ogni "ortodossia", considerarsi come modello esistito ab aeterno e non, più limitatamente, la scelta vincente costituitasi in maggioranza.

Inizio con il testo di Birge, cit., secondo il quale il retroterra che prelude alla nascita dell'ordine e il loro corpo dottrinale, prendono origine da due fattori principali: sul piano economico e sociale dal crollo della società Selgiukide sotto l'impatto dell'invasione mongola, con la creazione delle situazioni di miseria, insicurezza e frammentazione che abbiamo visto nel precedente capitolo; sul piano dottrinale dal rimescolamento di popolazioni cristiane e musulmane nel lungo periodo che va da Manzikert (1071) -allorché Bisanzio perde gran parte dell'Anatolia- al passaggio dei Crociati, sino al Barbarossa e alla terza Crociata alla fine del XII secolo. Durante questo periodo il contatto è reso ancora più stretto dalla presenza dei piccoli Regni Franchi.

Il rimescolamento dovette essere particolarmente spinto lungo tutte le numerose linee di frontiera, favorendo, secondo Birge, la formazione di eresie. In queste zone erano presenti gli ordini Sûfî dervisci, erranti, di ceppo turcomanno, seguaci di Ahmad Yesevî. Di Yesevî come origine di un Sufismo "estremista" abbiamo fatto cenno nel precedente capitolo a p. 1205 a proposito dello studio di Molé relativo alla trasformazione progressiva del Sufismo sunnita ortodosso, in un Sufismo ispirato alla Shî'a estremista: Hâjî Bektâsh fu leader di uno di questi movimenti, lo abbiamo già visto esordire nella rivolta bâbâista. Secondo la tradizione, discendeva dal 7° Imâm.

A quattro anni Hâjî Bektash fu assegnato per istruzione a Lokman Perende, un allievo di Yesevî (sul quale cfr. anche I. Mélikoff, *Ahmed Yesevi, etc.*, cit. in Bibl. *infra*) su ordine del quale si recò nel Rûm. Tralascio i suoi miracoli -del suo rapporto con Bâbâ Ishâq/Bâbâ Ilyas si è già detto- per ricordare la possibile data della sua morte, il 1297; poco dopo si parlava di lui come di un celebre mistico proveniente dal Khurâsân. L'evoluzione dell'ordine fu poi quella della quale ho già parlato nel precedente capitolo, con l'assimilazione delle dottrine hurûfite e della wahdat al-wujûd di al-Hallâj (io sono Dio): abbiamo già detto della presenza nel mâydân del ricordo del suo pitobolo, elemento fondamentale dell'evoluzione dei Bektâshî; quanto alla loro implicazione

nelle rivolte anatoliche, ciò fu verosimilmente dovuto all'uso politico dell'ordine da parte dei Safavidi (cfr. I. Mélikoff, *Le problème, etc.*, cit in Bibl. *infra*, p. 79).

All'inizio l'ordine dei Bektâshî fu in ottimi rapporti con gli Ottomani, che ai loro esordi politici nel quadro dell'Asia minore erano soltanto dei capi tribù turcomanni (cfr. I. Mélikoff, *L'origine sociale, etc.*, cit. in Bibl. *infra*, p. 135) e i primi Ottomani, almeno sino a Bayazid II, aderivano all'ordine; i rapporti si guastarono ai tempi di Selîm I a causa del conflitto permanente con gli ordini Sûfî vicini ai safavidi. Fu comunque da questo ordine guerriero e colonizzatore, ampiamente diffuso nei Balcani, che si trassero le truppe dei Giannizzeri, sinché la loro abolizione nel 1826 non comportò l'abolizione dell'ordine stesso, che entrò in clandestinità ma rimase ben vivo acquisendo nuove esperienze culturali all'interno della Massoneria (cfr. I. Mélikoff, *L'ordre des Bektâshi après 1826*, cit. in Bibl. *infra*, e Zarcone, *Mystiques, etc.*, cit.). I Bektâshî, come gli 'Alevî, furono poi kemalisti nel momento della nascita della moderna Turchia

Per quanto riguarda le loro dottrine, abbiamo già notato che esse non sono peculiari dell'ordine ma, come per le altre forme della Shî'a estremista, si impernano sulla ripetuta manifestazione di Dio nell'uomo (Birge, p. 87). Come gli altri gruppi dei quali stiamo trattando in questo capitolo, i Bektâshî professano il fondamentale principio dei quattro gradi della conoscenza (Sharî'ah, Tariqah, Ma'rifah e Haqîqah) oltre a praticare una "scienza delle lettere" hurûfita. Sul ruolo importante dello Hurûfismo nella dottrina bektâshî si veda il significativo articolo di Algar cit. in Bibl. a p. 847, nel quale è anche riprodotto lo schema secondo il quale il nome di 'Alî è impresso sul volto di ogni uomo: le tre lettere ع - ل - ا sono incise specularmente nelle due direzioni (ا - ل - ع) a formare l'arco sopracciliare, il naso e i baffi di un volto stilizzato.

Della wahdat al-wujûd s'è già detto; di questa dottrina si deve comunque ricordare l'aspetto in sé non reale che vi assume il mondo, il quale ha una "realtà" soltanto apparente grazie al manifestarsi in esso del divino che lo sottende. Ora, partendo da ciò, Birge (p. 113 sgg.) sottolinea la presenza tra i Bektâshî di una cosmogonia emanatista che è del tutto analoga a quella dei sistemi ismailiti dei quali ci siamo lungamente occupati sin dal capitolo su *Ordine celeste e disordini terreni*, ma poi anche altrove; e parlando sia dell'Ismaismo che della filosofia islamica a partire da al-Fârâbî. Questa dottrina, messa in rapporto con quella dei quattro stadi della conoscenza, conduce ad identificare questi ultimi con quattro tipi di uomo e con i quattro elementi, e a fare dell'uomo "perfetto" l'unione di essi.

È appena il caso di notare il carattere *alchemico* di una tale dottrina, e di sottolineare così per l'ennesima volta la radice dell'alchimia spirituale nella Shî'a estrema, cosa della quale s'è discusso non soltanto nel capitolo dedicato all'eterodossia islamica (pp. 196-246) ma anche ad apertura di quello dedicato all'alchimia (pp. 418-473). "L'uomo perfetto unisce l'Uno e il molteplice" (Birge, p. 118, citando da Nicholson) "cosicché l'universo dipende da lui per la propria esistenza". L'uomo perfetto è la traduzione alchemica dell'Imâm, perché il ruolo a lui attribuito è un altro modo per enunciare la dottrina shî'ita della necessità che ogni tempo abbia un proprio Imâm, il quale, a sua volta, in una logica emanatista, è l'uomo perfetto in grado di attingere l'Intelletto Agente. Il cerchio si chiude attorno a un punto centrale della riflessione islamica, sicché mi sembra quantomeno imbarazzante considerare non-islamiche queste sette "estremiste": *a meno di non entrare nel cerchio di gesso tracciato dagli eresiologi e dalle loro "ortodossie"*.

Faccio queste considerazioni perché gli studiosi che si collocano sul coté della ricerca di origini extra-islamiche non sono pochi, e non possono, per altri aspetti della ricerca, essere ignorati. È questo il caso, ad esempio, di Irène Mélikoff, dei cui numerosi studi ho dato un sommario campione in Bibliografia che ora intendo esaminare in generale anche perché, come ricercatrice sul campo, la Mélikoff tratta congiuntamente Bektâshî e 'Aleviti, le cui differenze dottrinali sono minime.

La sua posizione è molto netta: tanto per fare un esempio, in *L'ordre des Bektachis, etc.*, cit. in Bibl. a p. 850, a p. 5 afferma che il "sincretismo bektâshî" presenta una "vernice" sùfî e duodecimana su dottrine "antropomorfe e cabalistiche hurûfite", cui si aggiunge l'estremismo shî'ita dei Qizilbâsh, credenze nella reincarnazione e nella metempsicosi. Epperò: di queste credenze, non abbiamo visto la presenza *fondante* sin dal primo ghuluww, quello che precede di gran lunga la formazione della Shî'a duodecimana? È vero poi che i Bektâshî e gli 'Alevî tendono, come tutte le religioni intese nella loro pratica, soprattutto popolare, non ristrette all'astratta enunciazione dei dogmi, ad assimilare culti e tradizioni locali; è vero anche che il diverso ruolo della donna e l'uso dell'alcool fanno parte di antiche tradizioni turche (anche se l'uso dell'alcool è un tema controverso nell'Islam, da non confondere con il suo "sanfedismo") è vero anche che presso questi gruppi esistono tracce di culti solari; ma fare di 'Alî un mero sostituto, un avatar, del Dio solare turcomanno, cozza con la figura e il ruolo che egli assume nei gruppi che stiamo esaminando. E vedere nelle presenze oritomorfe, frequenti nei miti, un'origine sciamanica, facendone un elemento di non-islamicità di questi gruppi, cozza con tutto quanto di islamico vi abbiamo visto, e non come vernice.

Questo è il punto: non che gli elementi citati, e del resto chiaramente riconosciuti da tutti gli studiosi non siano quel che sono, elementi estranei all'Islam raccolti da altre tradizioni. Il punto è che essi sono visti come una realtà folklorica (ed è vero) "sotto la coperta dell'Islam" (p. 6): il che è un modo non tanto velato per espungere dall'Islam -quello puro e archetipale delle "ortodossie"- ciò che dell'Islam *reale*, praticato e storicamente sviluppato, fa parte: come ne fa parte il ridimensionamento della Sharî'ah a contingenza e il suo futuro superamento, che risale agli albori del ghuluww insieme ad hulûl e tanâsukh.

Venendo poi agli 'Aleviti, la Mélikoff pone (per il passato: ora la situazione è diversa, cfr. il suo *Le Bektachisme et l'Alevisme en Turquie, etc.*, cit. in Bibl. *infra*) una distinzione generalmente stabilita: gli 'Aleviti non si differenziano dai Bektâshî se non per il fatto che i secondi rappresentano un elemento più "colto" e urbano, mentre i primi sono legati all'ambiente rurale. Questa distinzione si approfondì nel XIX secolo per la notevole presenza dei Bektâshî nella Massoneria (p. 7) che ha conferito loro accenti liberali, non-conformisti e anticlericali: una sorta di intelligenzia illuminata (ivi). La Mélikoff respinge poi l'eterna accusa relativa alle presunte orge notturne, perché ritiene che la segretezza dei rituali sia soltanto la conseguenza delle persecuzioni subite.

Anche Ocak (*Remarques, etc.*, cit. in Bibl. a p. 850) vede nei Qalandar il fattore "esterno" (di origine asiatica e profondamente antinomista, malâmatîyya) connesso con Buddismo, Zoroastrismo, Manicheismo (p. 56) che fu elemento di trasformazione dei Bektâshî nel corso della rivolta bâbâista. Ancora più esplicito è Ocak in *Syncrétisme et esprit messianique, etc.*, cit. in Bibl. *infra*, dove apre già parlando di "radici nelle religioni antiche del Medio Oriente" (p. 249). Dopo aver sottolineato il ruolo dei Nizârîti, successivamente alla caduta di Alamût, nello sviluppo del Sufismo e dello Hurûfismo; venendo al movimento di Bâbâ Ilyas (del quale abbiamo visto i legami con lo sviluppo del Sufismo shî'ita "estremista") dice (p. 254): "siamo esattamente di fronte a una concezione tipicamente sincretista e gnostica, che trova il proprio fondamento nello Zoroastrismo, il Mandeismo, il Manicheismo" etc. Ciò perché Bâbâ Ilyas si era proclamato Profeta: come se la ripetizione del profetismo non fosse all'origine stessa dell'Islam e un elemento abituale nel ghuluww.

Ancora più reciso ne *L'Hétérodoxie, etc.*, cit. in Bibl. a p. 850, dove afferma, già per il Qizilbashismo, poi per ciò che ne discende, che il fondamento religioso "non ha nulla di una eterodossia islamica sincretista, componendosi di antiche vestigia sciamaniche, buddhiste, zoroastriane, manichee e mazdee, e anche, a un certo punto, cristiane, create attraverso i secoli, incollate da un certo Islam mistico e trasportate in Anatolia" etc. Dove però ciò che "incolla" resta pur sempre l'Islam, anche se "un certo" Islam (con il che si è detto tutto e nulla) e per giunta "mistico": come se l'Islam mistico non sia stato sempre espressione, e tra le più alte, dell'Islam senza aggettivi, dell'Islam "punto e basta".

Non diverso è l'atteggiamento di Hamzeh'ee, cit. in Bibl. *infra* allorché, trattando di queste "minoranze" religiose, ne cerca gli antecedenti nell'angelologia mazdea (p. 110) e attribuisce a origine non-islamica la diffusa credenza nel tanâsukh.

Più problematica ed equilibrata appare S. Faroqhi, cit. in Bibl. a p. 848, che, sulla base anche di paralleli con gli studi di Ginzburg e Le Roy Ladurie (citt. in Bibl. a p. 758 e 764 rispettivamente) invoca la religiosità popolare (*scil.*: vernacolare) il ruolo politico dello scontro sociale (caso Bâbâ'î) ma anche quello particolaristico ed etnico (eterodossia tribale contro il dominio centralistico ottomano). Faroqhi ricorda anche le confluenze nella Massoneria nel XIX secolo (cfr. Zarcone) che valgono per tutti i dissidenti (lo vedemmo a suo tempo anche per i Bahâ'î) e che danno il tono "liberale" alla dissidenza odierna.

La Faroqhi, *Conflict, Accomodation, etc.*, cit. in Bibl. *infra*, sottolinea inoltre che, nonostante la loro "eterodossia" che fu ragione delle persecuzioni (politiche, è il tempo delle lotte con i Safavidi) ottomane nel XVI secolo, i Bektâshî affiancarono poi il governo in una politica di islamizzazione del mondo rurale, rivolta ad assimilare i Qizilbâsh nel mondo ottomano: in altre parole, una politica di accomodamento che garantì loro qualche privilegio, e un'attenuazione delle persecuzioni anche verso i Qizilbâsh. Ora, mi sia concesso segnalare il caso davvero singolare di una confraternita che alcuni pretendono non-islamica, ma che opera processi di islamizzazione.

Per tornare comunque alla Mélikoff che è tra i principali studiosi del Bektâshismo/'Alevismo, nel suo articolo *Les fondements, etc.*, cit. in Bibl. *infra*, dopo aver rilevato gli sviluppi antropomorfici dello Hurûfismo nel Bektâshismo (cfr. Algar, *supra*) e dopo aver sostenuto che lo "estremismo" bektâshî è frutto dei contatti con i Qizilbâsh -ciò che fa comprendere la quasi-identità con lo 'Alevismo- elenca i punti che caratterizzano il Bektâshismo, e, al terzo punto, ne sottolinea l'inevitabile sincretismo: qui però ella parla, a mio avviso più correttamente, di "assorbimento" di "tradizioni e anche credenze degli ambienti circostanti". Ciò fa comprendere la capacità di penetrazione della confraternita nel mondo balcanico cristiano: "assorbimento" di elementi non-islamici è però è altra cosa rispetto ad una *origine* non-islamica.

Tuttavia, in *Recherches sur les composantes, etc.*, cit. in Bibl. *infra*, a p. 47 la Mélikoff torna a parlare di un complesso sincretismo "il tutto ricoperto da una vernice islamica". In questo articolo, che è importante per gli accostamenti precisi tra Bektâshî, 'Aleviti, Ahl-i Haqq e Yezîdi, dei quali viene riconosciuta la profonda parentela, l'argomento dell'ornitomorfismo torna in campo per ricercare ascendenze sciamaniche e buddhiste. Ancora, in *L'Islam hétérodoxe, etc.*, cit. in Bibl. *Infra*, si vanno evocando (come in Stoyanov, che ne parla con maggior cautela) geografia e mescolanze di popolazioni, per attribuire un ruolo all'antica presenza dei Pauliciani.

Ora, abbiamo già visto altrove nel testo quanto problematica sia questa sopravvivenza dei Pauliciani divenuti T'ondrakiti: per non dire del caso di Williams (cfr. p. 713 *supra*) che giunge ad ipotizzare una loro influenza sugli Anabattisti; e come siano evanescenti le cosiddette "influenze" immaginate sul solo fondamento di analogie dottrinali, senza concreta documentazione storica sui possibili "contatti" (ne parlai già a proposito della presunta continuità tra Marcioniti e Pauliciani). Mi sembra perciò che simili tentativi di "connessioni" siano guidati da scelte "a priori": cercare *fuori* dai problemi irrisolti delle "ortodossie" -e perciò in intrusioni

dall'esterno- l'origine delle dissidenze, approfittando magari del fatto che tali dissidenze ripetono sovente analoghi motivi. La similitudine di questi motivi è però a mio avviso da cercarsi, ne parliamo a suo tempo, nella costante struttura razionalista di ogni "ortodossia": almeno per quanto riguarda le tre "religioni del Libro".

Certamente la cultura dei popoli è fatta di tradizioni, credenze, opinioni, miti, leggende, accumulatisi da origini le più diverse e rimasti come serbatoio di soluzioni cui attingere per dare un senso a ciò cui non sanno dar senso religioni e culture dominanti; ma ciò che conta è la cultura e la religiosità in rapporto alla quale si sviluppano le "opinioni diverse". Ora, io ritengo che questa sia l'Islam, non soltanto perché le "devianze" delle quali parliamo si sviluppano in terra d'Islam, ma anche perché esse si sviluppano in rapporto a ciò cui esso non dà risposta. Così, il marginale che cerca *in terra* quella "Giustizia" che ha sede soltanto presso il trono divino, necessita di un mediatore attivo tra umano e divino, tra terra e cielo, che è precisamente ciò che l'Islam "ortodosso", in particolare sunnita, non offre. È qui che *'Alī diviene il volto di Dio tra gli uomini*, il garante che il "mondo di giustizia" avrà un combattente che verrà un giorno come Mahdī; un volto però presente anche ora, come in passato, in figure "cristiche" come al-Hallāj.

Non è un caso che la documentazione prodotta nel precedente capitolo mostri un contrasto sociale articolato attorno al contrasto sulla Shari'ah, anche se, singolarmente, a parti invertite rispetto a quel che avvenne nel IX secolo sunnita. Là, la rigidità della Legge imperscrutabile era invocata come fonte di eguaglianza (l'Islam è egualitarista) contro i rischi di arbitrio califfale, ed era l'arma degli 'ulamā' nella loro marcia verso il potere; qui è avversata dagli "eretici", soprattutto rurali, contro il potere normalizzatore della società urbana (l'Islam è una cultura soprattutto urbana, come il Cristianesimo: le aree rurali hanno una resilienza e un'isteresi proprie).

Nel mondo shī'ita, lo abbiamo visto, la presa di potere degli 'ulamā' a partire dal periodo Qājār ha rappresentato infatti una "sunnizzazione" della Shī'a che fu, nella storia, il partito antisacerdotale e perciò rivoluzionario in nome di un divino sempre presente e attivo in terra. Hulūl e tanāsukh vengono da lì, dove hanno un ruolo essenziale; da lì il ghuluww *attorno* agli 'Alīdi e poi, quando questi si mostrarono troppo quietisti, o, peggio ancora, scomparvero, *fuori* di essi, in figure carismatiche. Forse mai come nel mondo islamico, si è mostrato così compiutamente il contrasto weberiano tra sacerdoti e Profeti, immutabile status quo e rivoluzione: problema di tutte le marginalità che partoriscono -anche nell'Occidente secolarizzato- rivoluzioni e dittature in nome di vecchi millenarismi. Di tutto ciò, la secolarizzazione ha "secolarizzato" soltanto la struttura ideologica: il "mondo di giustizia" è pensabile soltanto nel contesto mitico-religioso, quello in cui si origina.

E l'Islam -qui torniamo all'origine di questa ricerca- nasce precisamente nella marginalità messianica e millenarista veicolata dal Giudeocristianesimo (meglio: *dai* Giudeocristianesimi, o, senza usare classificazioni incerte, *dai* Giudeocristiani) trovatisi estromessi, con le *proprie* ragioni, dopo il definitivo consolidamento delle due "ortodossie" alla fine del V secolo. Il Messaggio testamentario, confessiamolo, ammetteva alla fin fine anche altre interpretazioni; l'Islam ne costruì una terza ma non poté raccoglierne, in quanto a sua volta "ortodossia", le infinite altre, le disparate *ragioni* che non potevano trovar posto in un'altra Ragione unica. Eresiologi ed accademici (per non dire dei "filosofi") sembrano sempre dimenticare che il pensiero nasce dall'esperienza, non sta scritto in cielo.

Anche l'affermazione del Cristianesimo, nella sua versione "ortodossa" non fu facile nelle campagne: si pensi a Burcardo; e non fu mai completa, è stata possibile soltanto per la capacità di tollerare la permanenza mascherata di miti e consuetudini locali: ma anche Natale, Ognissanti, l'Epifania, l'Assunzione, che cosa sono se non sincretismi, almeno nella scelta della data? E quando vedo invocare tra le vicende ornitologiche il nome del maestro di Hājī Bektāsh, Perende, che significa volante, come prova di origine sciamanica sotto vernice islamica, mi domando se si debba porre fuori del Cristianesimo il cristianissimo San Giuseppe da Copertino che aveva la singolare abitudine di svolazzare un po' dovunque, persino appollaiandosi sui rami degli alberi, precisamente come gli uccelli.

Perciò mi domando: è corretto definire lo 'Alevismo "sciamanesimo islamizzato" (perché non il reciproco?) e, in tema di tradizioni locali, vedere la "religione di Stato dei Turchi Uygħuri" probabile discendenza di credenze pauliciane? (Mélikoff, *Un Islam en marge de l'Islam*, cit. in *Bibl. infra*, p. 16 e p. 17). Discendenze che vengono ricondotte per altra via allo sciamanesimo per quanto riguarda la stessa tradizione leggendaria su Hājī Bektāsh e la figura di Bābā Ilyas in *La montagne et l'arbre sacré, etc.*, cit. in *Bibl. infra*, che è poi l'articolo nel quale il nome di Lokman-i Perende diventa la "pistola fumante" della vicenda ornitologica.

Tanto più che la stessa Mélikoff (*La divinisation d'Alī, etc.*, cit. in *Bibl. infra*) traccia un coerente racconto del fenomeno settario attraverso una storia *islamica* che include Qizilbāsh, Hurūfīti, e il fenomeno generale della divinizzazione di 'Alī.

Per il resto, il fatto che l'Anatolia sia stato luogo d'incontri, migrazioni e mediazioni (quindi di "eresie") sin dai tempi più antichi, è fuor di dubbio: basta il rapido schizzo che ne fa Balivet, *Permanences régionales, etc.*, cit. in *Bibl. infra*, per ricordarcelo; ne nacque però qualcosa di molto valido come elemento di acculturazione, è sufficiente ricordare il particolare volto dell'Islam balcanico, frutto della capacità sincretista degli ordini Sūfī che suscitava in loco la furibonda risposta degli 'ulamā'. Lo ricorda lo stesso Balivet in *Aux origines, etc.*, cit. in *Bibl. a p. 847*, quando espone la realtà con una frase tanto semplice quanto esplicita: "l'Islam balcanico non è l'Islam saudita o iraniano; c'è probabilmente tanta differenza tra loro quanto tra il Cattolicesimo spagnolo e il Protestantismo scandinavo". Epperò: chi contesterebbe che Spagnoli e Scandinavi siano comunque entrambi cristiani? e allora: perché restringere la vastità della cultura nata dall'Islam e

nell'Islam al più modesto recinto dell'ortodossia sunnita? Questa impostazione del problema mi sembra assai ragionevole, e faccio riferimento all'articolo di H.I. Markussen, *Alevi Theology from Shamanism to Humanism*, in *Alevi and Alevism, Transformed Identities*, ed. by H.I. Markussen, Istanbul, Isis, 2005. In esso, con riferimento anche alle analisi di Shankland, alle pp. 78-79 il problema è inquadrato nell'ambito della recezione dell'Islam da parte di una cultura turca, *profondamente diversa da quella araba*, che rese gli 'Aleviti profondamente estranei *all'evoluzione sunnita dell'Islam*, e anche ostili, in ragione di una propria tradizionale cultura su temi come il rapporto con la donna e altri che abbiamo visto. In altre parole, *essi accettarono l'Islam, si sentono islamici ma rifiutano di identificare l'Islam con il Sunnismo. Ciò è esattamente ciò che sto tentando di indagare sin dall'inizio di questa ricerca: l'Islam è una grande area culturale, il Sunnismo soltanto uno dei suoi aspetti*. Anche per quanto riguarda il Cristianesimo feci le stesse osservazioni: i Messaggi sono simbolici e perciò passibili di una ampio spettro di letture: *nulla di più errato del fasciarsi la testa con le argomentazioni degli eresiologi e con le pretese delle "ortodossie"*.

Tuttavia è così, l'Islam "ortodosso" avverte come non-islamici questi gruppi che, con il rinascere delle tendenze assolute dell'integralismo, dal neo-Salafismo sunnita alla Shî'a della Rivoluzione iraniana, ha accentuato la tendenza persecutoria, o comunque diffamatoria, nei loro confronti. Bene così, o male così, a preferenza: ma uno studioso non può esserne psicologicamente condizionato. L'Islam, come il Cristianesimo, è qualcosa di più dei dettati "ortodossi": sono vaste aree di civiltà, prima ancora che religiose, che hanno improntato di sé popoli e culture le più diverse, ciascuna con le sue peculiari tradizioni che hanno trovato di che rivivere entro il nuovo Messaggio.

Nell'atteggiamento persecutorio dei guardiani dell'ortodossia contro queste culture rifiutate, si sono particolarmente distinti l'Iraq sunnita e l'Iran duodecimano; ma il problema riguarda anche la Turchia, dove i Bektâshî/'Alevî furono sì, kemalisti; ma l'ideologia del nuovo potere, precisamente in quanto laica, non poteva vedere di buon occhio rinascite religiose, tantomeno legate a particolarismi etnici contrastanti col nuovo nazionalismo *turco*: la repressione della rivolta di Dersin resta tristemente emblematica. Dopo la parentesi democratica, l'avanzare di un rinato islamismo turco, anche se vuol dirsi democratico, crea nuove ombre.

Tutto ciò non è tuttavia oggetto di questo studio, che si è concluso qui: mi limito a segnalare al lettore che il web pullula di siti, molti dei quali "ufficiali" e attendibili, nei quali è analizzata la situazione contemporanea, e, ove del caso, denunciate le persecuzioni; molti di questi siti fanno capo alle organizzazioni emerse in seno alla grande emigrazione, nella quale queste "minoranze" (?) hanno ritrovato identità nella coscienza del proprio passato.

Ciò riguarda tanto gli 'Alevî e i Bektâshî quanto gli Ahl-i Haqq, gli Yezîdi e altri ancora; dei Bahâ'î avevo già fatto cenno. Vi si trovano studi e rapporti sulle attuali pratiche (in primis il *Jam'* o *Çem*) le gerarchie interne, etc. Mi limito, in chiusura, soltanto a segnalare quattro testimonianze e i relativi siti (due sugli 'Alevî, uno sui Bektâshî e uno sugli Yezîdi) che mi sono sembrati di maggior interesse. Essi sono:

- E. Ledda, *Il caso degli Alevi*, ERSU, Cagliari, Tesi allo sviluppo, Anno accademico 2009-2010, www.ersucagliari.it;
- S. Martens, *Being Alevi in Turkey: Discursive Unity and the Contestation of Communal Boundaries*, Tesi per il titolo di Master of the Arts alla Simon Fraser Un, Burnaby (Canada), www.summit.sfu.ca/item/9634
- M. Salman, *Haci Bektash*, tesi presentata alla Graduate School of Social Science della Middle East Technical Un., Ankara, 2005, www.etd.lib.metu.edu.tr/upload/12606831/index.pdf
- <http://www.yeziditruth.org> (organizzazione umanitaria "hosted by International Order of Gnostic Templars")

Per gli 'Alevî segnalo ancora l'articolo di Zaidan cit. in Bibl. *infra*; segnalo anche, per gli Shabak e i Kâkâ'î, i due articoli di Leezenberg, anch'essi cit. in Bibl. *infra*. Ricordo infine che il numero monografico di R.E.I. (60,1, 1992) ripetutamente citato nel testo e che è ricco di articoli sull'Islam dei Balcani, è stato ristampato con il titolo: *Bektachiyya. Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groups relevant de Hadj Bektach*, réunies par A. Popovic et G. Veinstein, Istanbul, Isis, 1995.