

antropologia e teatro

ARTICOLO

La confraternita *halveti* del villaggio rom del Poderaccio di Firenze. Il sufismo al tempo del superamento del campo di Marco Romano Coppola

Abstract – ITA

Il villaggio rom del Poderaccio (FI) è stato per oltre trent'anni sede di una loggia sufi guidata dal macedone Baba Dževat, il quale ha riproposto una forma di esperienza religiosa di stampo balcanico-ottomano in diaspora. Nel presente articolo viene dapprima proposta un'analisi delle caratteristiche sociologiche degli ordini ex-jugoslavi allo scopo di contestualizzare quelli della confraternita fiorentina; la struttura gerarchica della confraternita viene quindi posta in relazione al sistema di parentela *romá* ed alle specificità che questo assume nel contesto italiano dei campi. Accanto ad una breve ricostruzione del percorso storico e delle funzioni sociali svolte dalla confraternita, ne espongo la valenza di risorsa simbolica ed esperienziale in grado di promuovere relazioni e stringere legami con altri sufi *gaje* (semplificando: non rom) nell'attuale fase di superamento e chiusura del campo, caratterizzata da una rivoluzione del contesto abitativo e dalla perdita unita del gruppo locale.

Abstract – ENG

Inside the Poderaccio Roma camp located in Florence, Italy, a Sufi lodge guided by the Macedonian Baba Dževat carried on its activities for thirty years, making the camp a place of renewal of an Ottoman-Balkan form of religious experience in diaspora. In the present article I present an analysis of the sociological features of former Yugoslavian orders aiming at contextualizing the Florentine brotherhood's ones; the hierarchical structure of the order is put in relation with the *romá* family structure and the characteristics it assumes in the specific context of an Italian Roma camp. Beside a brief reconstruction of the brotherhood's history and social functions, I discuss its value as a symbolic and experiential resource able to foster constructive relations with non-Roma Sufis in the actual phase of overcoming and definitive closure of the camp, characterized by substantial modifications in the housing context and by the loss of unity of the local group.

ANTROPOLOGIA E TEATRO – RIVISTA DI STUDI | N. 12 (2020)

ISSN: 2039-2281 | CC BY 3.0 | DOI 10.6092/issn.2039-2281/11663

Iscrizione al tribunale di Bologna n. 8185 del 1/10/2010

Direttore responsabile: Giuseppe Liotta
Direttore scientifico: Matteo CasariALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

ARTICOLO

La confraternita *halveti* del villaggio rom del Poderaccio di Firenze. Il sufismo al tempo del superamento del campo¹

di Marco Romano Coppola

“Ogni organizzazione del territorio produce un residuo”, scrive lo scrittore e paesaggista Gilles Clément nel *Manifesto del Terzo Paesaggio*, indicando come in ambito urbano questi residui corrispondano a certe aree marginali, a “terreni in attesa di una destinazione o in attesa dell'esecuzione di progetti sospesi per ragioni finanziarie o di decisione politica” (Clément 2004: 5 – traduzione di chi scrive). Aree di questo tipo, in seguito agli interventi legislativi di undici regioni italiane, a partire dalla metà degli anni Ottanta vennero destinate a luoghi di abitazione per rom² giunti in Italia prevalentemente dai paesi ex-jugoslavi tra gli anni Sessanta e Novanta. Nonostante l'effettiva sedentarietà in patria, essi furono tutti ritenuti nomadi da parte di istituzioni e mezzi di comunicazione, e su questa descrizione ne venne organizzata la temporaneità abitativa all'interno dei “campi nomadi”, denominazione che comprende differenti soluzioni abitative che uniscono variamente autogestione ed eterogestione, illegalità e legalità, permanenza e temporaneità (Tosi Cambini 2010: 8). Ad oggi circa 20.000 rom vivono tra baraccopoli formali (12.700 persone in 119 insediamenti), baraccopoli informali e micro-insediamenti (circa 7.300 persone) sul territorio nazionale (Associazione 21 Luglio 2020: 16).

L'associazione generalizzata dell'attributo del nomadismo ha concorso alla costruzione della percezione dell'alterità dei rom, i quali sono andati ad occupare uno spazio residuale del nostro “sistema xenologico” ovvero, come suggerisce l'antropologo Leonardo Piasere, di quel sistema “che si è in buona parte costruito e che prevede il riconoscimento di gradi diversi di estraneità, di – se posso dire – ‘stranierità’, a partire da un ‘noi’ che è pure un'autocostruzione” (Piasere 1996: 23). I “nomadi” furono ritenuti idonei ad abitare le aree del terzo

¹ Il presente articolo nasce da una ricerca di campo iniziata nel marzo 2018 ed esitata nella mia Tesi di Laurea Magistrale in Antropologia Culturale ed Etnologia presso l'Università di Bologna, dal titolo *La tarikat halvetiyye del villaggio rom del Poderaccio*, realizzata con la supervisione della Prof.ssa Cristiana Natali e del Prof. Nico Staiti. Sono qui riportati alcuni passi di interviste semi-strutturate (Natali 2018) ai membri della confraternita, da me realizzate durante la ricerca, e materiale tratto da alcune interviste inedite, realizzate dai fotografi Gabriele Berti e Luca Hosseini tra marzo e dicembre 2014, che ringrazio per la collaborazione.

² I termini “rom” e “romá” sono in questo caso autonomi, nonostante il termine di uso corrente “rom” comprenda al suo interno anche gruppi che non si definiscono tali (Staiti 2018: 191).

paesaggio urbano, e loro accettarono di andarvi, un po' perché privi di alternative, un po' perché speranzosi del carattere transitorio di questa soluzione abitativa (Piasere 2004: 86).

Detto questo, riporto come talvolta emergano dai miei informatori – *khorakhané romá* del gruppo *džambasi* –, i quali considerano il nomadismo come una necessità etero-imposta al loro “popolo rom”, certe autorappresentazioni per le quali il nomadismo viene presentato come loro prerogativa culturale, nonostante essi affermino di non essere nomadi al momento. Queste narrazioni vengono quindi poste in relazione alla storia migratoria del Profeta Muḥammad, che diventa anch'egli rom; e non soltanto lui: anche Allāh, ho sentito dire una volta, è rom, perché non ha né Stato, né bandiera, né territorio: Allāh è ovunque! Dobbiamo peraltro tener conto del fatto che la netta posizione di non associare i rom al nomadismo nasce dall'uso intensivo del termine “nomade” come sinonimo di “zingaro” da parte dell'opinione pubblica italiana dagli anni Novanta in avanti, da cui i proclami di attivisti rom e *gage* (ovvero, in letteratura così come tra i miei informatori, chi non è considerato rom) per dichiarare che i rom non sono mai stati nomadi per tradizione, ma solo perché forzati (Piasere 2018: 143)³.

Se la quartierizzazione delle popolazioni rom non è niente di nuovo (ne sono esempi i *mahalla* balcanici, le *ṭigānie* romene, le *gitanerías* spagnole, le *osada* slovacche), ciò che è notevole nel caso italiano è la tipologia di soluzione abitativa scelta, con i campi che vengono spesso direttamente costruiti, o accettati, dalle autorità comunali (Piasere 2015: 72-73), assieme ad un miscuglio di retoriche, provvedimenti educativi e atteggiamenti repressivi (Tosi Cambini 2010: 5). Ma gli abitanti dei campi, va da sé, non stanno a guardare quello che i *gage* decidono per loro, e riescono a sfruttare la loro stessa marginalità abitativa e sociale in modi inediti, rendendola elemento di pertinenza culturale (Staiti 2018), analogamente al terzo paesaggio di Clément che – in virtù della sua “predisposizione a reinventarsi costantemente” – è “luogo privilegiato dell'intelligenza biologica” (Clément 2004: 25). Così è avvenuto al villaggio del Poderaccio nella periferia ovest di Firenze, sede per oltre trent'anni di una loggia sufi⁴.

Il villaggio sorge sopra una discarica di rifiuti ospedalieri in area golenale del fiume Arno, circondato da discariche abusive, fabbriche e terreni. Istituito dal Comune di Firenze nel 1988, il Poderaccio ha conosciuto numerosi cambi strutturali nel corso della sua difficile storia, caratterizzata – tra l'altro – da arrivi massicci di famiglie,

³ Le tematiche qui accennate, ovvero l'impiego di elementi islamici nelle rappresentazioni dell'identità rom, meritano un approfondimento a sé stante.

⁴ I termini “sufi” e “sufismo”, restituzioni dell'arabo *taṣawwuf*, vengono comunemente impiegati per designare varie forme di tendenze mistiche ed esoteriche interne all'islām. Il sufismo rappresenta l'aspetto interiore e intimo della rivelazione islamica, il nocciolo celato (*bāṭin*) oltre l'esteriorità (*ẓāhir*) della legge e dell'osservanza religiosa.

esondazioni del fiume, provvedimenti in seguito a decessi di minori, cambiamenti legislativi e interventi della magistratura. Tra il 2004 e il 2005 il campo divenne villaggio, con la dotazione di 74 abitazioni in legno da 45 a 75 metri quadri, con garanzia d'impiego decennale, allaccio all'acquedotto e alla rete elettrica. Per contratto di concessione, il nuovo villaggio rappresentava una misura provvisoria in vista di una sistemazione definitiva dei suoi abitanti; nel corso degli anni le abitazioni rimaste vacanti sono state smantellate e dal 2018 all'agosto 2020, in seguito ad una spinta operata dal comune verso il definitivo superamento del campo, anche alle ultime famiglie rimaste è stata concessa una casa popolare o un'ulteriore soluzione temporanea in appartamento. L'ultimo edificio ad oggi ancora in piedi è la moschea (*mesdzid*, bosniaco, dall'arabo *masjid*⁵) della confraternita (*tarikati*, albanese, dall'arabo *ṭarīqa*⁶) sufi del campo.

Il presente articolo approfondisce alcune caratteristiche socio-antropologiche della confraternita sufi che ha sede presso il villaggio del Poderaccio, contestualizzandole con quelle proprie degli ordini sufi dei paesi ex-jugoslavi. La struttura gerarchica della *ṭarīqa* viene posta in relazione con la struttura familiare *romá*, evidenziando la declinazione che la sovrapposizione del ruolo sociale di *šejh* (bosniaco, dall'arabo *shaykh*, letteralmente “anziano”, sinonimo del turco *baba*, “padre”, guida spirituale dell'ordine) a quello di *baró rom* (*romané*, il “grande rom”) assume all'interno del contesto abitativo del campo. Nel corso dell'analisi viene ripercorso il tragitto storico della confraternita fino ai più recenti sviluppi, in cui al progressivo smantellamento del campo è andata a sommarsi la frammentazione del gruppo dei discepoli, in seguito a conflitti inter-famigliari (nei quali non mi addentro) avvenuti all'interno del gruppo locale; a ciò è conseguito un ridimensionamento della funzione confrerica di fattore coesivo e meccanismo di sicurezza sociale, per ampliare quello di risorsa simbolica ed esperienziale in grado di promuovere relazioni e stringere legami all'interno del più ampio contesto sociale, con altri sufi o aspiranti tali del mondo *gaga*.

Se di islām balcanico contemporaneo si occupano in pochi (per le ragioni di questo fenomeno: Bria 2017), di sufismo rom balcanico se ne occupano pochissimi (tra questi: Clayer 1994; Đorđević, Todorović 2007; Trofimova 2015), e di sufismo rom in Europa Occidentale praticamente nessuno. Notevole eccezione è la ricerca condotta dall'islamista Fabrizio Speciale presso la medesima confraternita di cui si occupa il presente contributo, con un

⁵ I termini di ambito islamistico che da qui in avanti vengono riportati restituiscono la forma in cui essi vengono più frequentemente impiegati dai membri della confraternita del Poderaccio, accanto alla loro derivazione araba, persiana o turco-ottomana. All'interno dei contesti linguistici turco, bosniaco, albanese e romané questi termini hanno assunto flessioni differenti, delle quali più di una viene regolarmente impiegata dai miei informatori, talvolta anche da una stessa persona a seconda, ad esempio, delle competenze linguistiche dell'interlocutore.

⁶ *Ṭarīqa*, pl. *turuq* (arabo). Indica sia il concetto di ordine sufi o confraternita, sia la via o il percorso spirituale, ovvero il metodo di educazione spirituale praticato da un maestro sufi.

articolo sul rito (1998, con Elisabetta Passalacqua) ed uno sulle caratteristiche sociologiche e religiose della confraternita (Speziale 2005), con una ricostruzione storica fino alla costituzione del nuovo villaggio ed un approfondimento sugli effetti che i rapporti intrattenuti con alcuni aderenti all'ideologia wahhabita⁷ avevano avuto sulle pratiche della *ṭarīqa*, influenze che successivamente hanno decisamente perduto rilevanza.

*Le confraternite sufi di area ex-jugoslava*⁸

I primi dervisci (dal persiano *darwīsh*, letteralmente “povero”, praticante la via sufi) giunsero nei Balcani nel XIV secolo; si organizzarono in confraternite durante il secolo successivo (Clayer 2011: 1) e, mentre alcune di esse si espansero soprattutto in ambito rurale, altre si radicarono negli ambienti urbani, dove godettero di una diffusione vasta e profonda, che interessò anche membri del potere politico, letterati e combattenti (Clayer 1994: 153). In alcuni casi, interi paesi o quartieri di città sorsero in seguito alla fondazione di logge sufi (*tekije*, *sing*, *tekija*, bosniaco; dal turco *tekiya* o *tekke*), dove i dervisci conducevano una vita comunitaria (Aščerić-Todd 2015: 69).

A loro volta i primi rom musulmani giunsero nei Balcani con la conquista ottomana del XIV e XV secolo⁹; se nel XVI secolo la maggioranza dei rom balcanici era cristiana, col tempo in molti si convertirono all'islām, e nel XIX secolo i rom musulmani erano tre o quattro volte più dei cristiani. Nonostante ciò, i rom non erano spesso accettati come “veri musulmani” dal resto della popolazione – ad esempio in Bosnia era ritenuto un atto vietato eseguire la preghiera canonica (*ṣalā*) dietro ad un rom –, e simili resistenze persistono a tutt'oggi¹⁰ (Marushiakova – Popov 2001: 74).

Il dato rilevante per cui le reti di confraternite balcaniche si formano più per appartenenza etnica che per aree delimitate da confini nazionali ha facilitato la continuazione della loro esistenza dopo la fine dell'Impero

⁷ La dottrina wahhabita (*wahhābiyya*), sviluppatasi dal proselitismo di Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb (m. 1792), si basa su una concezione ristretta del principio di unicità divina (*tawḥīd*), opponendosi perciò a pratiche tipicamente sufi, quali il culto dei santi, la venerazione dello *šejh* o i pellegrinaggi presso i mausolei.

⁸ Nell'intero sud-est europeo vivono oggi quasi 8 milioni di musulmani, di cui circa 330.000 rom (Bria 2017: 71). Paesi che registrano una maggioranza di musulmani sono l'Albania (70%) e il Kosovo (91,7%). In Macedonia, a maggioranza cristiana ortodossa, i musulmani rappresentano il 31% della popolazione; i musulmani macedoni sono per il 77% albanesi (circa 500.000 persone, su un totale di 2 milioni di abitanti), i restanti turchi, slavi e rom (Merdjanova 2013). Si ritiene che nella Macedonia contemporanea il 5% dei musulmani sia affiliato ad una *ṭarīqa* sufi (Kostovski 2018: 38).

⁹ Popolazioni rom erano già presenti dall'XI secolo nei Balcani da migrazioni precedenti (Marushiakova, Popov 2012: 1).

¹⁰ Nelle confraternite albanesi in ex-Jugoslavia talvolta persistono concezioni che vedono il sufismo rom come necessariamente deviante e non autentico (Staiti 2018: 195).

Ottomano (Clayer 1994: 308-321). La successione ereditaria¹¹ del ruolo di guida della comunità religiosa, andato a sostituirsi dalla seconda metà del XVII secolo alla successione fondata sul merito, contribuì a rafforzare il carattere locale delle singole confraternite ed a permettere la nascita di dinastie di *šejh* che accumularono potere spirituale e temporale, spesso a scapito della profondità dei loro saperi teologici ed esoterici; le dispute tra famiglie che ne conseguirono provocarono scissioni interne, che portarono alla nascita di nuovi centri, e nuovi legami apparvero tra certe logge sulla base di strategie matrimoniali (Clayer 1994: 220-251). Il carattere ereditario del titolo di *šejh* facilitò la sopravvivenza degli ordini nei periodi a loro più ostili, come tra gli anni Quaranta e Cinquanta del Novecento (Duijzings 2000: 108-110).

Negli anni Sessanta, in seguito ad una politica più liberale verso le comunità religiose jugoslave da parte della presidenza di Josip Broz Tito, ebbe luogo una rinascita degli ordini sufi, coronata nel decennio seguente dalla creazione della Comunità degli Ordini Dervisci (ZIDRA), riconosciuta dallo stato jugoslavo; ad un aumento del numero dei centri confraterici jugoslavi, soprattutto tra la popolazione albanese, corrispose un allargamento del ruolo politico degli *šejh* nel superare i conflitti interni e riconciliare i gruppi in faida, nonché nel tenere unito il proprio gruppo nel rapporto con i serbi (Duijzings 2000: 120). Nello stesso periodo si ebbe un importante sviluppo delle confraternite sufi tra le popolazioni rom¹²: in svariati casi gli *šejh* rom vennero nominati dagli *šejh* turchi e da questi incaricati di gestire le loro *tekije* nel momento in cui essi lasciavano i loro centri per emigrare in Turchia¹³. Contemporaneamente nacquero nuovi centri all'interno dei quartieri a maggioranza rom, come a Prizren, Kosovska Mitrovica e Gjakova (Kosovo), Kumanovo e Skopje (Macedonia), Niš (Serbia) (Clayer 1994: 322-327): così le popolazioni rom svolsero, anche per quanto riguarda il sufismo, il ruolo a loro opportunamente associato di conservatori e innovatori di pratiche culturali.

Tale successo ottenuto dalle organizzazioni confrateriche è da intendersi anche in ragione della loro efficacia nel permettere l'adattamento all'islām, e con esso l'accesso all'esperienza religiosa, attraverso modalità affini alla religiosità popolare, quali l'importanza del culto dei santi, o il fatto che la mancanza di un'istruzione scolastica e dottrinale non rappresenti un impedimento per avanzare nella via mistica ed eventualmente diventare *šejh*; un

¹¹ L'istituto dell'*evladiyet* prevede che la successione ereditaria avvenga da padre a figlio; in assenza di questi, il titolo passa generalmente al fratello dello *šejh* (Popovic 1985: 246).

¹² Le prime confraternite rom in Kosovo e Macedonia si svilupparono, apparentemente, tra la fine del XIX secolo (Trofimova 2015: 166) e gli anni Venti del Novecento (Clayer 1994: 301).

¹³ Nel periodo 1918-1941 molti musulmani emigrarono dalla Jugoslavia verso la Turchia e l'Albania (Popovic 1986: 310-316); tale fenomeno migratorio continuò per altri 40 anni dopo la Seconda Guerra mondiale, interessando circa 100.000 musulmani turchi, albanesi e rom.

ulteriore fattore di successo e permanenza è dato dall'agile sovrapposizione della struttura gerarchica della confraternita alla struttura sociale presente in alcune regioni: è il caso esemplare di certe famiglie allargate del Kosovo, lungo la frontiera albanese, che traggono dall'affiliazione alla *ṭarīqa* non solo la propria legittimità ed uno statuto superiore, ma anche la propria coesione. In casi come questo lo *šejh* non è soltanto l'autorità religiosa (cui i discepoli sono tenuti a sottomettersi, come vuole un noto proverbio, “come un cadavere nelle mani del lavatore di morti”), ma è anche il punto di riferimento per i problemi che riguardano il gruppo familiare, i cui membri appartengono tutti nominalmente alla confraternita (Clayer 1994: 323-378).

La coesione tra confratelli, determinata dall'appartenenza comune alla via mistica, ed il loro legame con lo *šejh* sono relazioni che si muovono sia nell'ambito religioso, sia in quello socio-economico: lo *šejh* è la persona cui i dervisci si rivolgono non solo per questioni di ordine spirituale, ma anche per questioni materiali, di salute e morali, per chiedere una guarigione o un'intercessione, per problemi di infertilità e malattia, per una decisione da prendere, per avere successo in un'attività, per ottenere protezione; alcuni discepoli non intraprenderebbero nessuna attività importante senza chiedere prima il parere dello *šejh*, il cui intervento può essere decisivo nell'accordo per una faida (Popovic 1985: 247). Intorno allo *šejh* vengono dunque a formarsi alcuni “cerchi” di frequentatori differentemente legati alla confraternita: un primo cerchio più prossimo formato dalla famiglia dello *šejh* e dai suoi discepoli più intimi; un secondo cerchio formato dagli iniziati che partecipano regolarmente ai riti e agli incontri; un terzo cerchio composto da membri e simpatizzanti che visitano la *tekija* saltuariamente; un quarto cerchio formato da coloro i quali visitano lo *šejh* per riceverne le benedizioni. All'interno delle *tekije*, luoghi d'incontro sempre aperti che riuniscono persone di diversa estrazione, i dervisci possono incontrare il loro *šejh*, mangiare un pasto, passare la notte e discutere pubblicamente le questioni importanti del luogo e quelle di natura economica e matrimoniale, bevendo caffè o tè (Clayer 2011: 4-6).

Come spiega la scienziata politica Fulya Atacan a proposito della confraternita *halveti-jerrahi*, nella Turchia degli anni Novanta, “nell'atmosfera d'insicurezza apportata dai veloci cambiamenti socio-economici, la *ṭarīqa* svolge una funzione fondamentale come meccanismo di sicurezza sociale, meccanismo che assicura allo stesso tempo l'unità all'interno del gruppo e l'integrazione nella struttura sociale esterna” (Clayer 1994: 334 – traduzione di chi scrive). Quest'ultima considerazione è analogamente valida per descrivere la funzione svolta dalla confraternita del Poderaccio, che condivide le caratteristiche delle confraternite balcaniche summenzionate: la – seppur non esclusiva – dimensione etnica (per quanto inappropriata sia quest'espressione, specialmente nel contesto rom) delle reti confreriche; l'ereditarietà del titolo di *šejh*, il suo ruolo politico e la rilevanza socio-economica delle relazioni interne alla comunità derviscia; lo status posseduto dal gruppo familiare determinato

dall'appartenenza *de facto* alla confraternita e i diversi cerchi che si formano intorno allo *šejh*; la *tekija* come luogo d'incontro e socializzazione.

*Hađi Baba Šejh Dževat Rufat Helveti*¹⁴

Lo *šejh* del Poderaccio, Baba Dževat, racconta di essere diventato *šejh* della confraternita *halveti*¹⁵ a 40 anni, di aver compiuto il pellegrinaggio alla Mecca (*hajj*) a 50 e di aver ricevuto la sua quarta investitura a *šejh* a 60 anni¹⁶, ricollegandosi così al computo del tempo tradizionale della vita di Muḥammad secondo cui questi ricevette la prima rivelazione a 40 anni, ascese al cielo (*mi'rāj*) a 50 e rientrò vittorioso a Medina a 60.

Nato nel 1953 a Skopje, in Macedonia, nel quartiere a maggioranza rom e musulmana Šuto Orizari (o Šutka), Dževat è il secondogenito di nove fratelli, quattro maschi e cinque femmine; suo padre morì quando lui aveva appena 15 anni e divenne così responsabile del mantenimento della sua famiglia, lavorando in una ditta di servizi ambientali. In quel periodo conobbe colui che sarebbe diventato il suo *šejh*, Baba Nejip (m. 2007), anch'egli rom di Šutka, iniziato alla confraternita *halveti*, e ne divenne discepolo. Baba Nejip aveva a sua volta ricevuto l'investitura di *šejh* dal turco Haydar Baba (m. 1988), il quale possedeva una doppia affiliazione alle confraternite *halveti* e *rifa'i*¹⁷. Questi era *šejh* presso la *tekija rifa'i* di Skopje *Haznatar Baba*, ancora attiva e frequentata per la maggior parte da rom, il cui *šejh* è oggi il figlio del figlio di Haydar Baba, *Šejh Murtezan*. Fondata all'inizio del XIX secolo, la *tekija* fu un centro molto importante, frequentato, oltre che dall'*élite* cittadina, da membri delle gilde artigiane di diversa appartenenza etnica e religiosa (Islam – Zelenkovska Leshkova 2012: 10-11).

Dževat si sposò nel 1973 e nei dieci anni seguenti con sua moglie ebbe quattro figli, una femmina e tre maschi; dopo alcuni anni trascorsi in Italia, nel 1986 decise di stabilirvisi assieme alla sua famiglia, andando dapprima a vivere nel casertano, quindi a Pisa, per arrivare a Firenze nel 1988, dove ancora risiedono. Con il tempo, tutti gli otto fratelli e sorelle di Dževat sono venuti a vivere in Italia.

¹⁴ Le informazioni sulla vita di Baba Dževat riportate in questo e nei successivi paragrafi sono principalmente tratte da due interviste semi-strutturate a lui realizzate il 15 dicembre 2014 da Gabriele Berti e Luca Hosseini ed il 2 settembre 2019 da me.

¹⁵ La confraternita *halvetiyye* (in turco; *khalwatiyya* in arabo), sviluppatasi tra XIV e XV secolo, prende il nome dal santo eponimo 'Umar al-Khalwatī (m. 1397/1398 a Tabriz, Iran). Essa si suddivise in svariati rami fin dal XV secolo, senza mai cristallizzarsi in una forma centralizzata, espandendosi secondo due traiettorie principali: verso l'Anatolia, e da lì nel sud-est europeo; verso l'Egitto e da lì nel mondo arabo, in Africa e in Asia (Clayer 1994: 5-7).

¹⁶ Le confraternite di cui Dževat è *šejh* sono la *halvetiyye*, *rifa'iyye*, *kaderiyye* e *nakšibendiyye*.

¹⁷ L'affiliazione multipla è un dato che si riscontra frequentemente nel mondo sufi, ed in modo particolare nella Rumelia ottomana (Clayer 2011: 4), anche se più raro oggigiorno (Popovic 1996: 387).

Dževat fu tra le prime persone che abitarono il campo del Poderaccio nel 1988; qui costruì la sua prima moschea con materiali di fortuna, e due anni più tardi ne costruì una in cartongesso, accanto alla propria abitazione; negli anni Novanta le attività della moschea iniziarono ad intensificarsi e lo *zīkr*¹⁸, momento essenziale della vita rituale della confraternita consistente nella ripetizione collettiva dei Nomi divini, veniva eseguito con regolarità. Nel 1994 Dževat ricevette l'investitura (*hilafe* in turco, dall'arabo *khilāfah*) di *šejh* dal suo maestro Baba Nejip ed iniziò a nominare i primi discepoli.

Negli anni Dževat ha svolto vari lavori – magazziniere in un supermercato, impiegato in un'impresa di pulizie, sorvegliante –, poi dal 2004 lasciò che fossero sua moglie e suo figlio a lavorare, per potersi dedicare interamente alle attività della confraternita. A metà degli anni Novanta fondò una cooperativa di servizi per far lavorare alcuni membri del suo parentado tramite appalti del comune, attività che andò avanti per un paio d'anni; nel frattempo, uno dei suoi figli e altre due persone del campo frequentarono un corso semestrale per mediatori culturali, in seguito al quale iniziarono ad essere invitati dalle scuole statali per parlare della realtà rom fiorentina, dei campi, del lavoro, della migrazione. Dentro il campo, Usein, figlio minore di Dževat, gestiva un bar in cui non si vendevano alcolici, dove si tenevano gli incontri con il quartiere e le istituzioni (Hasani – Monasta 2003: 34). Dževat negli anni Novanta divenne il tramite privilegiato tra il campo e le istituzioni: nel processo di assegnazione delle abitazioni del villaggio rom del Guarlone – un complesso di sei abitazioni in muratura realizzato a Firenze tra il 1996 e il 1998 – il comune trovò in lui un interlocutore affidabile e le case vennero assegnate tutte a membri della sua famiglia. In quell'occasione Dževat decise di non lasciare il Poderaccio per andare a vivere al Guarlone, e negli anni successivi rifiutò altri appartamenti proposti dal comune, per non abbandonare i suoi discepoli, la sua moschea e il suo ruolo all'interno del campo. L'assegnazione delle case del Guarlone ai familiari di Dževat creò d'altra parte un certo malcontento tra gli altri abitanti del campo, specialmente tra i kosovari (Speziale 2005: 205-206); Dževat, da parte sua, sostiene: “Io ero costretto dovevo mettere mia famiglia perché deve dimostrare al Quartiere 2 chi siamo. E poi non è andato molto tempo, uno anno due anni, questo era anche su giornale, che [gli abitanti del Quartiere 2] hanno detto: ‘Ma guarda noi siamo peggio di loro, noi siamo zingari loro non sono zingari!’”¹⁹.

¹⁸ *Zīkr*, *zīkir*, *zīkrullah* (turco), dall'arabo *dhikr*. Letteralmente: "ricordo, ripetizione, menzione" del nome divino o di una formula, come l'affermazione dell'unicità divina, *Lā 'ilāha 'illā llāh* ("non c'è divinità all'infuori di Allāh"), che può essere eseguita solitariamente o coralmemente, in silenzio o ad alta voce, in molte differenti tipologie di tecniche, comprendenti quelle sonore, respiratorie, visuali, propriocettive, relazionali e immaginali.

¹⁹ Intervista a Dževat Rufat, 66 anni, 15 dicembre 2014, Firenze.

Nel 2004, al momento della fase attuativa del progetto di realizzazione del villaggio del Poderaccio, Dževat ottenne dal comune un ampio locale da adibire a moschea, antistante alla sua casa – la prima del villaggio –, nella quale ha vissuto con la moglie, il figlio Usein, la moglie di questi e i loro quattro figli. La *mesdzid* comprende una grande stanza (*sema'hane*, turco) dove si svolge il rito collettivo, una stanza di servizio (*kahve odası*, turco) e due bagni; accanto si trova un secondo edificio con funzione di ufficio, biblioteca e stanza per gli ospiti (*misafir odası*, turco).

Dževat e i suoi dervisci hanno così ricreato all'interno del contesto italiano dei campi la struttura sociale tradizionale – ed oggi pressoché scomparsa in questa modalità (Popovic 1996: 386) – di una *tekija* balcanica, in cui i confratelli conducono una vita comunitaria partecipando alle attività della moschea in un ambiente rurale o semiurbano. Oltre a rivestire il ruolo di guida spirituale per una parte dei residenti del campo, Dževat ha saputo intrattenere relazioni costruttive con le istituzioni cittadine, a beneficio degli affiliati alla confraternita, molti dei quali sono con lui imparentati; ha attualizzato in terra di diaspora la funzione delle confraternite sufi – precedentemente esposta – di meccanismo di sicurezza sociale e – nella fattispecie della diaspora rom – di fattore coesivo del gruppo locale, “organizzazione molto fluida i cui membri sono solo tendenzialmente legati da vincoli parentali” (Piasere 1991: 38).

*Edep ya Hu*²⁰

Tra i valori che informano il mondo morale di Dževat e dei suoi discepoli troviamo l'aiuto al prossimo, il sostegno per i propri confratelli, l'obbligo di ospitalità, l'astenersi dal condurre una vita dissennata, l'intrattenere buoni rapporti con i *gage*. Similmente, un punto fondamentale dello statuto della Comunità degli Ordini Dervisci jugoslava (ZIDRA) del 1975 afferma che “la lotta costante contro l'alcolismo, l'assassinio, la vendetta, il saccheggio, la prostituzione, il furto, la pigrizia ed altri vizi” (Duijzings 2000: 118-119 – traduzione di chi scrive) rientrano tra i compiti principali della Comunità, assieme all'elevazione spirituale, all'educazione morale, all'insegnamento dell'amore, della fratellanza e della tolleranza religiosa. L'acquisizione di tali ideali di azione virtuosa afferisce al concetto di *edep* (turco, dall'arabo *ādāb*), elemento centrale della pratica sufi, volto a costruire il carattere dell'individuo generando una sintesi tra l'intima esperienza religiosa e l'azione nel mondo; esso comprende modalità di condotta ideale da tenersi, sia esternamente nelle relazioni tra confratelli e con il

²⁰ “Che Egli possa dotarci di retta condotta”. Questa espressione si trova comunemente scritta all'ingresso o all'interno delle moschee sufi di discendenza ottomana, compresa quella del Poderaccio.

mondo in genere, sia internamente nei riguardi della correttezza dei propri pensieri ed attitudini verso gli altri e verso Dio (Ridgeon 2016: 379).

Usein, erede spirituale del padre, spiega: “*Edep* è una parola, anche in arabo *ādāb*, e in turco *edep*, dove anche qui ci sono tre lettere, ‘e’, ‘di’ e ‘bi’, dove dice *eline*, *deline*, *beline*, in turco vuol dire ‘non avere mani, non avere occhi, non avere corpo’. In qualsiasi *ṭarīqa* dove vai, in qualsiasi *dergāh* [in lingua farsi, loggia sufi], no moschea sunnita, qualsiasi *tekija*, *dergāh* dove vai, tu troverai questa parola. Perché questa parola è una chiave dove tu puoi, prima che uno diventa allievo di uno *šejh*, prende la *ṭarīqa*, lo *šejh* gl'insegna l'*ādāb*”²¹. “*Eline, diline, beline sahip ol*”, in lingua osmanli “sii il signore della tua mano, della tua lingua e del tuo corpo”, è una formula che viene impiegata al momento dell'iniziazione presso la moschea di Dževat, nonché in altre confraternite di discendenza ottomana.

Al Poderaccio l'apprendimento dell'*edep* avviene all'interno della moschea al cospetto dello *šejh*, verso il quale i discepoli sono tenuti generalmente ad assumere una condotta ineccepibile, codificata in certi gesti del corpo e modalità interazionali: ad esempio, il divieto di volgergli le spalle, il rendergli omaggio e riceverne le benedizioni baciando tre volte il palmo della sua mano o i piedi, l'alzarsi in piedi nel momento in cui egli si alza, l'incedere a ritroso per non dargli le spalle, l'impossibilità di contraddirlo, etc. Queste *techniques du corps* hanno da una parte lo scopo di rafforzare le relazioni gerarchiche presenti nella confraternita, dall'altra si rivelano funzionali all'incorporazione di valori centrali della *ṭarīqa* come l'obbedienza e la *jihād al-nafs*: lo sforzo contro il proprio ego. La presenza dello *šejh* vivente è in tal senso un ponte verso il trascendente, come spiega Usein: “Un vero *šejh* deve diventare come un ponte, dove tutti possono passare sopra, e lui non deve sentire niente. Questa è una parola che racchiude tante cose no, se uno pensa un po’”²². La condotta appresa nella moschea, inoltre, risulta funzionale a plasmare il carattere della persona nelle sue relazioni all'interno del più ampio contesto sociale; a questo proposito Dževat sottolinea: “[L'*edep* lo] devo avere fuori, devo avere in casa tua, devo avere del [di] giorno, devo avere di notte, devo avere che si vede, devo avere di buio... Questo è molto importante, non uno davanti a *šejh* diventa un santo, dopo *šejh* diventa satana, e allora? Soltanto il nome che porta, il nome lo porta falso”²³.

²¹ Intervista a Usein Rufat, 35 anni, 14 settembre 2018, Firenze.

²² Intervista a Usein Rufat, 35 anni, 14 settembre 2018, Firenze.

²³ Intervista a Dževat Rufat, cit.

L'incorporazione dell'*edep* è pertanto funzionale ad accumulare quello che Leonardo Piasere ha denominato “capitale *gajikano*”, vale a dire “un insieme di buone relazioni e qualità accettate dai *gaje*” (Piasere 1999: 90), rendendo i rom più abili nel contrattare la loro esistenza in un mondo da questi preordinato (Williams 1997: 39). Il capitale simbolico ed esperienziale associato al sufismo e all'*islām* rappresenta un'importante risorsa per intessere relazioni feconde con altri dervisci *gaje* e con persone a vario titolo interessate al sufismo. Un legame d'amicizia unisce i dervisci del Poderaccio ad alcuni membri *gaje* della confraternita *naqshbandī ḥaqqānī*²⁴, ed alcuni dei più affezionati discepoli di Dževat sono ad oggi italiani che con lui si sono convertiti all'*islām*; la loro presenza è ritenuta un elemento di prestigio e prova del successo ottenuto tra i *gaje* (Speziale 2005: 204). Dževat e i suoi hanno inoltre stretto alleanze con numerosi *šejh* sia rom sia *gaje*, provenienti sia dall'Europa Occidentale (Francia, Germania) sia dall'Europa Orientale (Macedonia, Albania, Bosnia, Turchia), con i quali si incontrano regolarmente presso la *tekija* dell'uno o dell'altro. Tali relazioni vengono peraltro coltivate nello spazio virtuale mediante i social network, strumenti largamente utilizzati dalle confraternite sufi del XXI secolo, attraverso i quali vengono diffusi ed elaborati elementi rituali, codici performativi e modelli di pietà religiosa all'interno di “network sufi transnazionali” (Leccese 2017: 147). Un modo ulteriore per consolidare queste alleanze è il conferimento di riconoscimenti spirituali: Baba Dževat, infatti, è stato riconosciuto *šejh* di altre tre confraternite, oltre che della *halvetiyye*, da parte di uno *šejh* turco e di uno *šejh* bosniaco, mentre suo figlio Usein è stato nominato *šejh rifa'i* da parte di uno *šejh* albanese.

Lo šejh e il baró rom

Al campo del Poderaccio, come più in generale nei campi rom italiani, hanno vissuto fianco a fianco famiglie rom di varia provenienza – principalmente macedoni, kosovari, bosniaci –, con differenti percorsi migratori alle spalle e differenti aspettative, trovatesi a convivere non per scelta propria (Piasere 2004: 88). Nelle circostanze in cui queste famiglie si ritrovano a coabitare, alla convergenza delle istanze degli abitanti dei campi (tra cui la tendenza dei parenti ad unirsi assieme nel gruppo locale) e delle soluzioni adottate dalle istituzioni locali che li dispongono (e tendono a semplificare una realtà complessa), possono emergere relazioni inedite all'interno della società *romá*.

Il sistema familiare *romá*, pur se i diversi gruppi presentano alcune differenze, si basa su un vasto parentado cognatico e ha una marcata coloritura patrilineare, che si estrinseca nelle norme della faida (Piasere 1991). Alla

²⁴ La confraternita *naqshbandī ḥaqqānī* è un ramo della *naqshbandiyya* fondato nel XX secolo da Šejh Nāẓim al-Ḥaqqānī, che ha raccolto un notevole successo in Europa occidentale, Stati Uniti ed Asia centrale (Leccese 2017: 147-148).

regola generale della viri-patrilocalità consegue la formazione di famiglie residenziali dalla composizione fluttuante, formate da tre generazioni, in cui la famiglia coniugale del figlio minore è l'ultima a continuare ad abitare con gli anziani genitori. Non è previsto che, al di fuori del gruppo di residenza, in cui l'autorità spetta all'uomo più anziano, ad un capofamiglia venga riconosciuto uno status superiore presso altri gruppi domestici. Ciononostante,

la non gerarchizzazione della società non dispensa i suoi componenti dal ricercare influenza e prestigio [...] [e] non può, cioè, impedire il riconoscimento del *baró rom*, del grande rom. Il numero dei suoi discendenti (figli delle figlie inclusi), la conoscenza della tradizione e, di conseguenza, l'anzianità: queste le sue caratteristiche più evidenti. [...] Il *baró rom*, che riassume in sé tutte queste qualità [...], che sa condurre i propri affari e che sa stare in società, non è, al di fuori del proprio gruppo domestico, assolutamente un "capo" (Piasere 1991: 38).

Se nessuno può dirsi "capo", può avvenire però che all'interno del campo – in un dato momento – un certo capofamiglia, in virtù della sua abilità nel comunicare con le istituzioni, del fatto che il suo insediamento sia più antico di quello degli altri, del suo ruolo di leader religioso o per altre ragioni (eventualmente anche legate al carisma personale) venga considerato – perlopiù, ma non esclusivamente, dagli interlocutori esterni alla comunità e dai rappresentanti delle istituzioni – come il "rappresentante" o il "capo", portando all'interno della comunità "un potere nuovo, al di sopra della famiglia, che stravolge la normale organizzazione sociale" (Marcetti – Solimano 1996: 65-66). Un *baró rom* particolarmente capace, che è inoltre chiamato a svolgere il ruolo di mediatore durante una faida o una questione inter-famigliare (Piasere 1991: 37-57), può rivelarsi in questo modo utile alle istituzioni nel rapportarsi con le famiglie che abitano i campi, che a loro volta si rivolgono a lui e ne riconoscono o meno l'autorità a seconda dei rapporti che intercorrono tra loro. Merkez, figlio di Dževat, spiega: "Un *šejh*, un maestro, un capo spirituale, in ogni popolo, una tribù, viene diciamo considerato una figura diciamo importante della comunità, che tutta la gente per ogni problematica vanno dallo *šejh*, e nella nostra tradizione, sia per tradizione che siamo rom, sia per religione, per qualsiasi problema, problema di matrimonio, problema di morte, sepolture, funerali, problema di litigio, tante cose, vengono da Baba *šejh*"²⁵. Lo stesso Dževat spiega: "Anche oggi quando hanno bisogno, ci sono genti malati [gente malata], genti che quando... quando muoiono, mi fanno chiamare, anche per vari problemi, tra la famiglia, andavo a dare un consiglio, andavo a

²⁵ Intervista a Merkez Rufat, 43 anni, 20 ottobre 2014, Firenze.

fermare i... i problemi, devo dire”²⁶. Usein, per evitare di impiegare il termine “capo”, ricorre a un neologismo: “Ora dire il capo è dire tanto, è una brutta parola, capo ognuno è a casa sua, un ‘gestitore’ di queste persone qua, un ‘gestitore’ di questo villaggio, dunque qualsiasi problema ci fosse è sempre lui in prima persona a cercare di risolvere il problema”²⁷.

Il sommarsi dello status di *baró rom* a quello di *šejh* ha portato Dževat in un certo periodo a rivestire il ruolo, per così dire, di “gestitore” del campo, secondo una dinamica frequentemente riscontrata nelle confraternite sufi, come sottolinea Gilles Veinstein: “[lo *šejh*] sarà al contempo, a seconda del caso, capo del clan, capofamiglia, capo del paese, etc. La sua influenza sugli individui a lui connessi tramite questa doppia alleanza diviene in tal modo più completa” (Veinstein 1996: 17-18 – traduzione di chi scrive). L'autorità spirituale dello *šejh* risulta così funzionale a rafforzare o a scavalcare l'unità sociale contingente (Clayer 2011: 4-6), formando una nuova entità con un bacino più ampio (Hamès 1996: 231). Anche per queste ragioni, a Skopje – nel quartiere rom di Šutka – è oggi in corso una proliferazione di *šejh* e di centri confrerici: come dice Baba Dževat, “Oggi ci sono tanti *šejh* e pochi *murīd*”²⁸. Anche nella diaspora rom in Italia c'è stato negli ultimi decenni un aumento del numero di *šejh*, legati alle confraternite *kaderi*, *halveti*, *sa'adi*, dalla Sicilia a Bolzano.

Abbiamo visto come intorno allo *šejh* vengano a formarsi alcuni cerchi di persone a lui diversamente legate. Nel cerchio più prossimo a Dževat troviamo coloro i quali hanno ricevuto da questi il titolo di *šejh*, o che sono stati nominati suoi vice (*vekil*, turco, dall'arabo *wakīl*); tra questi rientra un autorevole capofamiglia dell'altro grande parentado rom macedone fiorentino, la famiglia Zamir²⁹, per più vie unito al parentado di Dževat; è inoltre il caso del “capo dell'Olmatello” (o, scherzosamente, *Pīr-i Olmatellari*: *pīr* è, in farsi, il santo fondatore del ramo di una confraternita, mentre l'Olmatello è l'altro grande campo fiorentino, demolito nel 2012), kosovaro, cui Dževat aveva proposto di diventare *šejh*, che ha però preferito rimanere suo derviscio. Si evince come i livelli spirituali possano essere riconosciuti anche allo scopo di rinforzare alleanze e stabilire gerarchie, nonché di tenere unita una comunità che si ritrova a condividere lo spazio del campo o dei campi della città. Ad ogni modo, i gruppi locali non rappresentano “delle entità sostantive, ma sempre e solo delle reti relazionali che si possono restringere, tendere e anche rompere” (Piasere 1999: 25-26): la funzione coesiva della confraternita viene necessariamente a perdere di efficacia al mutare delle condizioni abitative conseguenti il progressivo

²⁶ Intervista a Dževat Rufat, cit.

²⁷ Intervista a Usein Rufat, 35 anni, 7 settembre 2014, Firenze.

²⁸ *Murīd* (arabo): discepolo.

²⁹ Cognome d'invenzione.

svuotamento del campo, nonché al variare dei delicati equilibri inter-famigliari che intercorrono tra i suoi residenti.

Il superamento del campo

Da anni ormai gli esponenti delle istituzioni fiorentine affermano di voler attuare un superamento definitivo del villaggio del Poderaccio. Nel 2016 vennero espulse più di 40 persone dal campo, perché ritenute abusive, e le case in cui abitavano vennero distrutte; tutte loro erano macedoni e molte di esse affiliate alla confraternita. In quello stesso periodo l'esponente della famiglia Zamir, che per lunghi anni era stato vice di Dževat, ormai uscito dal campo si recò a Šutka, per farsi nominare *šejh* e poter così guidare il culto all'interno del suo vasto gruppo familiare senza dipendere dallo *šejh* del Poderaccio; così, molti membri della famiglia Zamir che erano discepoli di Dževat se ne allontanarono, per ragioni di appartenenza familiare. In seguito ad altri eventi intercorsi, i rapporti tra le due famiglie si incrinarono definitivamente e l'intera famiglia Zamir smise in blocco di frequentare la moschea. Parallelamente le istituzioni cittadine dettero una spinta al processo di superamento del villaggio. Le attività della *mesdzid*, frequentata principalmente da parenti di Dževat che già da anni abitavano fuori dal campo in appartamenti o nelle case del villaggio del Guarlone, non vennero più svolte con regolarità. Ad oggi, oltre ai consanguinei ed agli affini dello *šejh*, alcuni rom kosovari e *gaje* albanesi e italiani sono tra i suoi più affezionati discepoli. Così, le dinamiche interne al gruppo locale, lo svuotamento del campo, nonché la sopravvenuta assenza di interlocutori privilegiati a livello istituzionale hanno portato Dževat a dover ridimensionare la propria posizione all'interno del villaggio; nel corso del lungo processo di superamento del campo i precari equilibri interni, sorretti da alleanze matrimoniali e rinforzati dall'appartenenza alla confraternita, sono collassati e la funzione della *ṭarīqa* di meccanismo di sicurezza sociale a beneficio dei suoi affiliati si è rivelata inefficace: coloro che un tempo abitavano al villaggio intendono adesso lasciarsi alle spalle il proprio passato di marginalità abitativa e le sue dinamiche di potere.

In queste circostanze, Dževat ha voluto garantirsi una successione nominando *šejh* il figlio Usein, quindi ha nominato *šejh* uno dei suoi primi discepoli, nonché marito di sua sorella; ha nominato *vekil* un suo parente residente ad Amburgo, ed ha intensificato i rapporti con i dervisci italiani, uno dei quali sta compiendo il percorso per diventare *šejh*.

Infine, nell'agosto 2020 il villaggio è stato definitivamente smantellato. La casa di Dževat è stata l'ultima ad essere abbattuta e, come ha sempre voluto che fosse, lui e la sua famiglia di residenza sono stati gli ultimi a lasciare il campo, per andare a vivere provvisoriamente in un centro per anziani in disuso, in attesa di una casa

popolare. Suo figlio Usein rende pubblico su Facebook quanto accaduto, scrivendo: “Tempo dell'hijr³⁰, Sejjiduna Muhammed savs fu l'ultimo a lasciare la Mekka...” (11 agosto 2020).

Ora Dževat e suo figlio Usein intendono riposizionarsi al di fuori del contesto marginale ed etnicamente definito in cui fino ad oggi hanno portato avanti la propria attività religiosa. L'irrilevanza del fattore etnico nei rapporti tra confratelli diviene oggi elemento fondamentale della presentazione di sé della *ṭarīqa*. Nonostante la vecchia *meszid* sia per il momento ancora in piedi, essa non viene più utilizzata: quel luogo non è più ritenuto adatto ad accogliere discepoli italiani e altri sufi, verso i quali intendono principalmente rivolgersi, che continuerebbero a percepirlo come uno spazio di marginalità e degrado. Dal momento che il campo è stato demolito e le relazioni al suo interno sono state consumate, non devono esserci più né un dentro né un fuori dal campo che riproporrebbero lo stare dentro o fuori il posto loro assegnato all'interno di un artificiale sistema xenologico; ed una volta fuori, si vuol esser fuori davvero. Nella nuova abitazione hanno già adibito una stanza – che un tempo fungeva da cappella – a nuova moschea della confraternita.

Così la *ṭarīqa*, se non è più in grado di favorire l'unità all'interno del gruppo locale, è ancora in grado di promuovere relazioni attraverso le quali poter essere riconosciuti e stimati, mobilitando le proprie risorse simboliche ed esperienziali a questo scopo. Essa continua a rappresentare una “via” per dar senso al proprio essere nel mondo ed elevare il presente.

³⁰ L'egira (*hijra*) del Profeta Muḥammad da Mecca a Yathrib nel 622 DC, che segna l'inizio del calendario islamico.

Bibliografia

AŠČERİĆ-TODD, INES

2015 *Dervishes and Islam in Bosnia. Sufi dimensions to the formation of Bosnian Muslim society*, Brill, Leiden-Boston.

ASSOCIAZIONE 21 LUGLIO

2020 *Periferie lontane. Comunità rom negli insediamenti formali e informali in Italia. Rapporto 2019*, Associazione 21 Luglio Onlus, Roma.

BRIA, GIANFRANCO

2017 *L'Islam balcanico all'interno dello spazio Mediterraneo*, in «Occhiali - Rivista sul Mediterraneo Islamico», n. 1, pp. 71-85.

CLAYER, NATHALIE

1994 *Mystiques, état et société. Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du Xve siècle à nos jours*, Brill, Leiden.

2011 *Muslim Brotherhood Networks in South-Eastern Europe*, Institut für Europäische Geschichte, Mainz.

CLÉMENT, GILLES

2004 *Manifeste du Tiers paysage*, éditions Sujet/Objet, Montreuil.

ĐORĐEVIĆ, D.B. – TODOROVIĆ, D.

2007 *Tekkias, Tarikats and Sheiks of Niš Romas*, in ĐORĐEVIĆ, D.B. et al. (eds.), *Islam at the Balkans in the past, today and in the future*, Punta, Niš.

DUIJZINGS, GER

2000 *Albanian dervishes versus Bosnian ulema: the revival of popular sufism in Kosovo*, in «Les Annales de l'autre Islam», n. 8, pp. 105-125.

HAMÈS, CONSTANT

1996 *Confréries, sociétés et sociabilité*, in POPOVIC, A. – VEINSTEIN, G. (éd. par), *Les voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Fayard, Paris.

HASANI, B. – MONASTA, L.

2003 *Vite costrette. Un viaggio fotografico nel campo Rom del Poderaccio*, Ombre Corte, Verona.

ISLAM, A. – ZELENKOVSKA LESHKOVA, S.

2012 *Spiritual Islamic Music Tradition in the Balkans at the Time of the Ottoman State*, in «Journal of Academic Studies», n. 14, vol. 52, pp. 1-18.

LECCESE, FRANCESCO ALFONSO

2017 *Sufi network. Le confraternite islamiche tra globalizzazione e tradizione*, Editoriale Jouvence, Milano.

MARCETTI, C. – SOLIMANO, N.

1996 «*Allontanate le vostre tende, avvicinate i vostri cuori*», in BRUNELLO, P. (a cura di), *L'urbanistica del disprezzo. Campi rom e società italiana*, Manifestolibri, Roma.

MARUSHIAKOVA, E. – POPOV, V.

2001 *Gypsies in the Ottoman Empire*, University of Hertfordshire Press, Bristol.

2012 *Roma Muslims in the Balkans*, in «Project education for Roma children in Europe, Council of Europe», n. 4, pp. 1-8.

MERDJANOVA, INA

2013 *Rediscovering the Umma. Muslims in the Balkans between Nationalism and Transnationalism*, Oxford University Press, New York.

NATALI, CRISTIANA

2018 *The anthropological recorded interview. Methodological issues and ethnographic examples*, in MARCHIGNOLI, S. (ed.), *Teaching and University Internazionalization: The E-QUAL Project*, Bonomo Editore, Bologna.

PIASERE, LEONARDO

1991 *Popoli delle discariche. Saggi di antropologia zingara*, Cisu, Roma.

1996 *Stranieri «e» nomadi*, in BRUNELLO, P. (a cura di), *L'urbanistica del disprezzo. Campi rom e società italiana*, Manifestolibri, Roma.

1999 *Un mondo di mondi. Antropologia delle culture rom*, L'ancora, Napoli.

2004 *I rom d'Europa. Una storia moderna*, Laterza, Roma-Bari.

2015 *L'antiziganismo*, Quodlibet, Macerata.

2018 *La Chiesa nomade. Per un'antropologia storica dell'evangelizzazione cattolica dei rom e sinti in Italia*, Meltemi Editore, Milano.

POPOVIC, ALEXANDER

1985 *The Contemporary Situation of the Muslim Mystic Orders in Yugoslavia*, in GELLNER, E. (ed.), *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization. The Southern Shore of the Mediterranean*, Mouton, Berlin-New York-Amsterdam.

1986 *L'islam balkanique. Les musulmans du sud-est européen dans la période post-ottomane*, Osteuropa-Institut, Berlin.

1996 *Les Balkans post-ottomans*, in POPOVIC, A. – VEINSTEIN, G. (éd. par), *Les voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Fayard, Paris.

RIDGEON, LLOYD

2016 *Reading Sufi history through ādāb: The perspectives of Sufis, Jawānmardān and Qalandars*, in CHIABOTTI, F. et al. (eds.), *Ethics and Spirituality in Islam*, Leiden, Brill.

SPEZIALE, F. – PASSALACQUA, E.

1998 *Stati "sottili" di coscienza nei rituali sūfi dhikr e shish. Il caso della confraternita Khalwatiyya di Firenze*, in «AM. Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica», n. 5-6, pp. 171-188.

SPEZIALE, FABRIZIO

2005 *Adapting Mystic Identity to Italian Mainstream Islam: The Case of a Muslim Rom Community in Florence*, in «Balkanologie. Revue d'études pluridisciplinaires», n. 9, vol. 1-2, pp. 195-211.

STAITI, NICO

2018 *The 'Rose Garden': Against Racism in Ethnomusicology*, in «Etnografie Sonore/Sound Ethnographies», n. 1, vol. 1, Edizioni Museo Pasqualino, Palermo.

TOSI CAMBINI, SABRINA (a cura di)

2010 *Gli insediamenti rom e sinti in Toscana. Aggiornamento a novembre 2010*, Regione Toscana - Fondazione Michelucci, s.l.

TROFIMOVA, KSENIA

2015 *'Holiness' Constructed: Anonymous Saints in the Popular Traditions of Muslim Roma Communities in the Balkans*, in ELBASANI, A. – ROY, O. (eds.), *The Revival of Islam in the Balkans. From Identity to Religiosity*, Palgrave Macmillan, New York.

VEINSTEIN, GILLES

1996 *Introduction. Un islam sillonné de voies*, in POPOVIC, A. – VEINSTEIN, G. (éd. par), *Les voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Fayard, Paris.

WILLIAMS, PATRICK

1993 «*Nous, on n'en parle pas*»: *Les vivants et les morts chez les Manouche*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris.

MARCO ROMANO COPPOLA

Formatosi presso l'Università di Bologna in Antropologia Culturale ed Etnologia (MA) e presso il Conservatorio di Vicenza in Tradizioni Musicali Extraeuropee a Indirizzo Indologico (BA), i suoi interessi in campo antropologico riguardano le religioni e l'etnomusicologia. Ha condotto ricerca di campo in Bengala Occidentale presso musicisti *bāul* nel 2016, e dal 2018 sta conducendo una ricerca di campo presso le confraternite sufi rom in Italia.

MARCO ROMANO COPPOLA

Studied Cultural Anthropology and Ethnology at University of Bologna (MA) and Extraeuropean Musical Traditions (Indian music) at the Conservatory of Music of Vicenza (BA). His main interests in cultural anthropology concern religion and ethnomusicology. He conducted field research in West Bengal among *bāul* musicians in 2016 and since 2018 he is conducting field research among Roma Sufi brotherhoods in Italy.