Les turuq balkaniques à l'épreuve de la modernité

Alexandre Popovic

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/3777>

DOI : 10.4000/assr.3777

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2006

Pagination : 141-163

ISBN : 2-7132-2093-9

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Alexandre Popovic, « Les turuq balkaniques à l'épreuve de la modernité », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 135 | juillet - septembre 2006, mis en ligne le 16 octobre 2009, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/3777> ; DOI : 10.4000/assr.3777

Alexandre Popovic

Les *turuq* balkaniques à l'épreuve de la modernité

Introduction : un état des lieux

Plusieurs *turuq* ont pris racine dans les différentes régions balkaniques dès les premières conquêtes ottomanes dans la péninsule, aux XIV^e-XVI^e siècles (la Bektâshiyya, la Bayrâmiyya, la Naqshbandiyya, la Khalwatiyya...), alors que d'autres se sont implantées quelque temps plus tard, entre le XVI^e et le XVIII^e siècle (la Malâmiyya-Bayrâmiyya, la Qâdiriyya, la Mawlawiyya, la Rifâ'iyya, la Sa'diyya, les nombreuses branches de la Khalwatiyya...), voire même beaucoup plus tard, comme la Malâmiyya-Nûriyya par exemple, qui ne fit son apparition que dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Certaines de ces *turuq* (ou de leurs branches) ont eu une histoire particulièrement longue et complexe, alors que d'autres ont connu une existence plutôt éphémère, suivant les circonstances historiques, les périodes et les régions. Leur diffusion correspondait évidemment à la situation de l'Empire ottoman « sur le terrain » et à ses préoccupations globales du moment, car la Porte utilisait naturellement les *turuq* selon ses besoins : colonisation des territoires récemment conquis, islamisation, puis plus tard « sunnitisation » de la population, encadrement des armées (surtout aux moments des guerres), urbanisation ou au contraire renforcement de l'élément musulman dans les zones rurales de certaines régions, etc. Mais il existait également un souci constant de tenir sous contrôle (par l'intermédiaire des *turuq*) les deux pôles extrêmes du « soufisme individuel » que représentaient, d'un côté, les grands théoriciens de la mystique musulmane savante et leurs disciples, et de l'autre, les croyances, la piété et la dévotion populaire d'une grande partie de la population (se manifestant à travers les visites aux tombes des saints, le recours aux traitements médico-magiques, etc.).

Ainsi s'est créée, petit à petit, et s'est perpétuée dans le temps, une longue habitude des *turuq* de « s'adapter » à des situations nouvelles, d'une part face à « la modernité » arrivant des pays non musulmans, d'autre part face aux nouvelles situations dictées par les changements politiques, économiques, sociaux, etc. Elles ont donc connu un *aggiornamento* continu, qui s'est produit à maintes reprises depuis la fin de l'époque ottomane, notamment au cours de chacune des nouvelles périodes : période des États-nations balkaniques (où l'islam ne pouvait plus aspirer à jouer un rôle prépondérant), périodes fasciste, communiste et enfin

post-communiste. La chute du mur de Berlin en novembre 1989, suivie par le renversement des pouvoirs communistes dans les Balkans, représente évidemment *aussi* une nouvelle étape, accompagnée d'un « changement dans la continuité », avec tout ce que cela comporte de « bricolages » dans la « relecture » du passé, et dans l'assimilation de nouveaux courants et de nouvelles tendances.

De la chute du mur de Berlin à l'effondrement du monde communiste

Selon la documentation dont on dispose à l'heure actuelle, plus d'un millier de *tekke* et de *zâwiya* auraient existé dans les différentes régions des Balkans au cours de la période ottomane et post-ottomane (avant 1989). D'après mes estimations personnelles, le nombre de ceux qui fonctionnaient encore (plus ou moins régulièrement) au moment de la chute du mur de Berlin était d'environ une soixantaine, situés tous en ex-Yougoslavie – dont un peu plus de la moitié se trouvait dans les villes et les agglomérations urbaines, et le reste dans les villages et les campagnes. Sur le plan de la distribution géographique, ces établissements étaient situés comme suit : sept en Bosnie-Herzégovine, une quarantaine au Kosovo, une quinzaine en Macédoine, et deux ou trois en Serbie et au Monténégro. Cependant, il ne faut surtout pas perdre de vue le fait qu'un *tekke* où – par manque de cheikh et de derviches – le rituel ne se fait plus, celui-ci continue néanmoins « à fonctionner », comme objet de vénération, de dévotion et de piété populaire, grâce à ses *türbe*, mausolées dans lesquels reposent le fondateur du *tekke* en question et ses successeurs.

Le nombre des cheikhs et de leurs affiliés avait évidemment beaucoup diminué lui aussi. Toujours selon mes estimations personnelles, il devait se situer à cette époque entre dix et vingt mille personnes, mais tout dépend de ce que l'on entend par le terme de « affilié ». La plus grande partie se composait, comme on le remarque facilement d'après l'implantation régionale des *tekke*, d'Albanais et de « Turco-Albanais »¹, ensuite de musulmans slaves de Bosnie-Herzégovine (qui à l'époque se disaient « Musulmans », avec un « m » majuscule), dénomination qu'ils ont abandonnée depuis (en septembre 1993 plus précisément) pour celui de « Bochniaques »² ; de musulmans slaves de Macédoine (« Torbech-s »,

1. Sur cette catégorie de population, qui occupe une position particulière dans la société, voir : Nathalie CLAYER, « L'islam, facteur des recompositions internes en Macédoine et au Kosovo », in Xavier BOUGAREL, Nathalie CLAYER, eds., *Le nouvel Islam balkanique. Les musulmans, acteurs du post-communisme 1990-2000*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001, p. 177-240 : « Je n'emploie pas ici l'expression 'Turco-Albanais' dans le sens d'Albanais musulmans (usage existant par exemple en Grèce), mais bien dans le sens, plus restreint, de musulmans citadins à la fois de culture albanaise et de culture turque ou 'ottomane' ».

2. Voir à ce sujet, BOUGAREL, CLAYER, 2001, *op. cit.*, (« Introduction », p. 39) ; puis aussi, dans ce même volume, Xavier BOUGAREL, « L'islam bosniaque, entre identité culturelle et l'idéologie politique », p. 79-132 (cf. p. 112-113) ; ainsi que son article, « Comment peut-on

« Gorani-s », etc.) ; de quelques Turcs qui n'avaient pas (encore) émigré en Turquie ; et enfin, d'un nombre relativement grand de Gitans (Tsiganes ou « Rom-s ») qui, surtout en Macédoine, mais également au Kosovo, cherchaient par ce biais à se déclarer « Turcs »³, afin d'essayer de s'élever ainsi dans la hiérarchie des « nations » et des « nationalités », qui avait existé dans l'ex-Yougoslavie à l'époque titiste⁴. L'ensemble de ces *tekke* et *zâwiya* était « coiffé » (plutôt de façon théorique, bien entendu, que de façon effective) par deux institutions, à savoir : le « Tarikatski Centar » de Sarajevo, pour les centres de Bosnie-Herzégovine, et la « ZIDRA » (Communauté des ordres de derviches musulmans) de Prizren, pour ceux des autres régions du pays. Ajoutons aussi que le niveau d'instruction et de connaissances des cheikhs avait beaucoup baissé par rapport à ceux des périodes antérieures, comme on peut le constater facilement, en lisant leurs revues et autres publications.

La période des douze années qui ont suivi l'effondrement des régimes communistes en Europe de l'Est a été marquée pour les populations balkaniques, aussi bien musulmanes que non musulmanes, par toute une série de bouleversements profonds, ponctués par des événements tragiques que très peu de gens pouvaient prévoir : la dissolution de la fédération yougoslave (juin 1991) ; les affrontements armés entre Serbes et Croates en Croatie, se transformant très rapidement en guerre ouverte (août-septembre 1991-décembre 1995) ; l'éclatement du conflit bosniaque (avril 1992), puis la guerre civile « à trois », entre Musulmans, Serbes et Croates en Bosnie-Herzégovine (1992-1995) ; la quasi-guerre civile albanaise (mars-avril 1997) ; l'éclatement d'un conflit armé au Kosovo (mars 1998) ; l'intervention militaire de l'OTAN et l'exode massif des Albanais du Kosovo (mars-juin 1999) ; le passage du Kosovo sous tutelle internationale (juin 1999) ; la série d'attaques contre la police serbe en Serbie du Sud, revendiquée par une « Armée de libération de Preševo, Medvedja et Bujanovac » (février 2000) ; et en dernier lieu, les affrontements armés entre Albanais et Macédoniens, en Macédoine (à partir de juin 2000).

On comprendra facilement que tous ces bouleversements et ces tragédies se soient répercutés à plus d'un endroit, sur la situation des diverses confréries mystiques musulmanes de ces pays et régions. La nouvelle situation politique a eu plusieurs conséquences « positives » pour les musulmans balkaniques : liberté d'expression et de circulation, intensification des contacts avec le monde musulman extérieur, possibilité pour les missionnaires musulmans étrangers de venir

être Bochniaque », in Alain DIECKHOFF, Riva KASTORYANO, eds., *Nationalismes et mutations en Méditerranée orientale*, Paris, CNRS Éditions, 2002, p. 173-193.

3. Cf. Nathalie CLAYER, Alexandre POPOVIC, « Sur les traces des derviches de Macédoine yougoslave », *Anatolia Moderna/Yeni Anadolu*, IV, *Derviches des Balkans, disparitions et renaissances*, Istanbul-Paris, IFEA-Adrien Maisonneuve, 1992, p. 13-63 (cf. p. 59-60).

4. Il n'y a pas eu encore de travaux approfondis sur ce sujet, qui a été signalé pourtant (mais uniquement « au passage ») par plusieurs auteurs.

faire du prosélytisme, etc. Mais, les musulmans balkaniques (de même évidemment que leurs concitoyens non musulmans) ont été confrontés aussi à une situation économique et sociale extrêmement préoccupante (si ce n'est désastreuse), sans parler des conséquences des conflits armés, du « nettoyage ethnique », de la perte des habitations et des biens, et de l'obligation de fuir ou de s'exiler au loin...

En ce qui concerne les pratiques religieuses, et plus particulièrement les rituels soufis, ils ont été naturellement tributaires des transformations qui se sont opérées dans leurs communautés et confréries respectives au cours des différentes périodes de leur histoire, puis du contexte politique et social actuel, suivant les pays et les régions. Mais il y a lieu de rappeler *avant tout* un fait certain, à savoir que dans les Balkans d'aujourd'hui (et d'hier), l'importance numérique des confréries mystiques musulmanes (donc celles des cheikhs et des derviches) est extrêmement limitée, par rapport à celle des communautés musulmanes locales non soufies. On ne sait pas exactement quelle est l'évolution que connaissent (et que connaîtront) les confréries balkaniques, ni quel peut-être le rapport de force entre les deux dynamiques existantes, celle du renouveau des réseaux anciens, et celle de la diffusion de nouveaux réseaux, venant notamment de Turquie, pays avec lequel les musulmans du Sud-Est européen sont en train de resserrer leurs liens, mais arrivant aussi des nombreux autres pays musulmans, ainsi que de leurs propres diasporas d'Europe occidentale, des États-Unis, ou d'ailleurs.

Par rapport aux différentes régions des Balkans, la situation actuelle peut être résumée comme suit : dans la partie orientale (en Bulgarie, en Roumanie et en Grèce, c'est-à-dire en Thrace occidentale) tous les anciens réseaux confrériques ont complètement disparu au cours du vingtième siècle, excepté dans un cas très particulier, celui des communautés *alevi-kızılbaş* (qui professent en fait leur propre religion, à savoir un islam hétérodoxe et synchrétique) ; ce qui implique *ipso facto* que les seuls réseaux confrériques encore actifs ne se trouvent plus que dans la partie occidentale de la péninsule, donc dans les territoires de l'ex-Yougoslavie et de l'Albanie.

La situation des confréries dans l'ex-Yougoslavie

Dans la partie musulmane la plus occidentale des Balkans, en Bosnie-Herzégovine, le nombre des confréries mystiques avait beaucoup baissé (depuis la fin de la période ottomane déjà, puis surtout à la suite de la fermeture officielle de leurs centres [*tekke*], imposée par les autorités communistes locales en 1952). Toutefois elles ont survécu, grâce d'abord aux cérémonies de récitation du *Mathnawî* de Djalâl al-Dîn Rûmî, et aux très nombreuses séances de *mevlud* (*mawlid*), collectives⁵ ou familiales ; et enfin, naturellement, depuis l'autorisation

5. On peut citer à titre d'exemple, une cérémonie de ce genre qui a eu lieu le 24 août 1991, à laquelle avait participé un très grand nombre de gens, ainsi que le président de Bosnie-Herzégovine de l'époque, Alija Izetbegović (voir *Preporod*, n° 504, Sarajevo, 01.09.1991, p. 7).

officielle de réouverture de leurs *tekke*, grâce aux deux principales confréries de ces régions (la Naqshbandiyya et la Kâdiriyya), sous la houlette de leur dernier grand cheikh Fejzulah Hadžibajrić (1913-1990), qui a su manœuvrer à merveille (au cours de la décennie 1980-1990 notamment) les autorités communistes locales à la dérive, et utiliser les possibilités offertes par la création du « Tarikatski Centar » de Sarajevo. Cela dit, sa disparition (en avril 1990), puis celle de son plus proche collaborateur, cheikh Abdulah Fočak (décédé en mars 1991), ainsi que la terrible guerre civile qui a suivi (1992-1995)⁶ ont certainement beaucoup affaibli le renouveau opéré au cours de la décennie précédente. L'héritage confrérique dans cette région reposait donc, avant tout, sur les épaules d'un cheikh naqshbandi, de la célèbre famille des Hadžimejlić, du *tekke* de Vukelići-Živčići⁷, près de Fojnica en Bosnie. Mais, le moins que l'on puisse dire à ce sujet est que l'on ne possède pas beaucoup d'informations précises, ni sur la situation générale actuelle des réseaux soufis en Bosnie-Herzégovine, ni sur une éventuelle instrumentalisation de ces réseaux, à des fins politiques ou idéologiques, par les autorités musulmanes locales de cet « État ».

Dans les autres régions de l'ex-Yougoslavie, c'est-à-dire avant tout au Kosovo et en Macédoine, où la population musulmane parle majoritairement l'albanais (et non pas une langue slave, comme en Bosnie-Herzégovine), les confréries mystiques musulmanes étaient – dans une certaine mesure – moins persécutées par les autorités communistes locales que celles de Bosnie-Herzégovine. Et cela notamment à partir de 1975, lorsque le cheikh rifā'i de Prizren (cheikh Djemali) a eu la possibilité d'assurer un nouvel essor aux confréries de Kosovo, de Macédoine, de Serbie et de Monténégro, en leur offrant la possibilité de se regrouper dans une organisation nommée d'abord SIDRA (« Union des ordres de derviches... »), puis ZIDRA (« Communauté des ordres de derviches... »), créant ainsi, *de facto*, une nouvelle communauté officielle musulmane yougoslave, pratiquement indépendante, et même « parallèle », par rapport à la très officielle « Communauté musulmane de Yougoslavie ». Cette institution fonctionnait grâce aux dons bénévoles et aux cotisations provenant des milieux de derviches de ces régions, travaillant souvent comme *Gastarbeiter* (travailleurs émigrés) dans les pays

6. Selon Amina ŠILJAK-JESENKOVIĆ, « Dervisi i tekije u urbanoj sredini » (Les derviches et les *tekkes* dans le milieu urbain), *Urbano biće Bosne i Hercegovine* (L'urbanisme en Bosnie-Herzégovine), Sarajevo, Medjunarodni Centar za Mir, Institut za Istoriju, 1996, p. 73-87 (cf. p. 84-85), au cours de cette période ont été détruits en Bosnie-Herzégovine les centres suivants : le *tekke* naqshbandi de Foča (mai-juin 1992), le *tekke* de Divić, près de Zvornik (mai-juin 1992), [voir aussi à ce sujet, Hamid ALGAR, « Bayramiyye », *The Oxford Encyclopædia of the Modern Islamic World*, New York, Oxford University Press, 1995, t. I, p. 206-207], la *zavija* de Carevo Polje, près de Jajce (octobre 1992), le *tekke* de Mostar (à la même date [?]), et l'illustre *tekke* naqshbandi de Oglavak (octobre [?] 1993) ; alors qu'ont été endommagés : le *tekke* de Blagaj, et deux autres de Sarajevo (celui de *Nad Mlini* et le *Haniqah* de Gazi Husrev-beg).

7. J'ai appris qu'un grand *zikir* (*dhikr*) annuel, particulièrement solennel et émouvant, a eu lieu dans ce *tekke* en présence d'un très nombreux public, le 24 août 2002.

occidentaux. Par ailleurs, un autre phénomène s'est généralisé dans ces régions, le développement des réseaux confrériques gitans (comme celui de Sutka, quartier gitan situé non loin de Skopje), réseaux où la promotion accélérée de nouveaux cheikhs était assurée par le biais de la ZIDRA et de son Président. Bien que ces réseaux se composent de confréries différentes (telles que les Khalwatiyya, Kâdiriyya, Rifâ'iyya, Sa'diyya etc.), leurs pratiques rituelles respectives tendent à se simplifier et à s'homogénéiser, avec une très nette prédominance (notamment dans le cas des trois dernières confréries citées) de l'*idjrâh* (le très spectaculaire rituel de mortification du corps), qui est devenu le point central du *zîkr*, sur lequel il existe maintenant un nombre relativement grand de films documentaires.

Le cas de l'Albanie

Le cas de l'Albanie diffère beaucoup de celui de l'ex-Yougoslavie, pour deux raisons. La première est que les réseaux confrériques y ont continué de fleurir, même après la fin de la domination ottomane, puis ont été totalement étouffés, pendant la période communiste, à partir de 1967, tout comme d'ailleurs l'ensemble des autres organisations (et manifestations) religieuses. La seconde raison est que dans ce pays, une de ces confréries soufies, la très hétérodoxe et très synchrétique Bektâshiyya, est devenue, au lendemain de la Première Guerre mondiale, une communauté religieuse musulmane à part, au même titre que la communauté musulmane sunnite, ainsi que les deux Églises chrétiennes d'Albanie, l'Église orthodoxe et l'Église catholique. Et lorsque vers la fin de l'année 1990, la pratique de la religion a été de nouveau autorisée par le gouvernement albanais, la Communauté bektachie, à l'instar des autres confréries mystiques musulmanes du pays, a cherché à se rétablir. Les descendants des cheikhs, qui avaient survécu à la terreur anti-religieuse du gouvernement d'Enver Hodja, ont d'abord rebâti les *türbe* (mausolées), afin de regagner la légitimité par la *baraka* (« bénédiction » ou « faveur divine ») des saints, et pour retrouver par ce biais les moyens nécessaires grâce aux offrandes des fidèles. Ensuite, quelques-uns parmi eux ont essayé de créer des petits groupes, pour se réunir et commencer à pratiquer le rituel propre à leur confrérie.

Certains de ces nouveaux « cheikhs » ont été aidés par des cheikhs albanais du Kosovo (comme ce fut le cas plus particulièrement de ceux appartenant à la Rifâ'iyya), voire par des cheikhs d'autres régions et pays du monde musulman. On a pu ainsi remarquer, ici et là, un lent réapprentissage des pratiques (et des doctrines), que signale par exemple N. Clayer à propos d'un *dhikr* observé en 1993 dans le *tekke* kâdiri de Tirana, auquel participaient – dans le même cercle – les hommes et les femmes (non voilées), alors que deux ans plus tard, on observait déjà une nette séparation au cours des prières rituelles, entre hommes et femmes (ces dernières portant d'ailleurs à cette occasion un voile blanc). Quant aux *ilâhî*-s (hymnes religieux) ils étaient déjà beaucoup mieux appris et chantés qu'auparavant.

Outre le rétablissement ou la consolidation des anciens réseaux confrériques, trois autres évolutions majeures apparues dans le paysage soufi balkanique doivent être signalées ici :

- premièrement, l'arrivée de quelques nouveaux réseaux confrériques, soit par l'intermédiaire de « missionnaires » musulmans venant prêcher en Albanie, soit par des jeunes musulmans des Balkans ayant fait des études dans les différents pays musulmans, où certains d'entre eux avaient établi des contacts avec des confréries soufies locales ;
- deuxièmement, l'arrivée et le développement dans ces régions, de mouvements que l'on peut considérer globalement comme des « néo-confréries », tels que les Süleymandjis⁸ et les Nurdjus-Fethullahdjis⁹, originaires tous deux de la Turquie, et issus de la Naqshbandiyya. Les Süleymandjis, par exemple, se sont implantés en Albanie en ouvrant des cours de religion, ainsi qu'un « Centre religieux turco-albanais ». Pour ce qui est des adeptes de Fethullah Gülen, ils ont étendu leur réseau et leurs activités dans les différents pays du Sud-Est européen (Roumanie, Bulgarie, Albanie et Macédoine), où ils publient notamment des éditions locales de leur journal *Zaman*, et ont ouvert des écoles secondaires privées, ainsi que (dans certains endroits seulement, pour l'instant) des écoles religieuses¹⁰ ;
- le troisième élément important de cette évolution est le prosélytisme chiite, qui est particulièrement présent dans les milieux soufis de la partie occidentale de la péninsule. En effet, de la même façon que les Chiïtes essayent d'introduire leur doctrine en Turquie (à travers les groupes alévis locaux), ils essayent également de diffuser le chiisme dans les Balkans, et plus spécialement par l'intermédiaire de la réémergence des réseaux soufis locaux. En Albanie par exemple, ils ont approché les représentants des Bektâchis, des Khalvetis, des Rifâ'is et de quelques autres confréries (dont la connaissance de la mystique musulmane, du reste, est aussi pauvre que leurs moyens financiers). Ils les aident également à publier des traductions en albanais d'ouvrages d'orientation chiite, et leur offrent des bourses, afin que les jeunes Albanais puissent aller faire des études en Iran. Au Kosovo et en Macédoine, les groupes chiïtes de l'Iran ou de l'Europe occidentale établissent également des contacts avec des musulmans de ces régions, dont certains sont maintenant convaincus de voir dans le chiisme le « vrai islam » de

8. Voir A. Ak, *Zarûri Bir Açıklama. 'Süleymancılık' ile Yaftalanan Federasyon ve Dernekler. İthamlara Cevaplar* (Un éclaircissement nécessaire. Les fédérations et les associations portant le label « Süleymancılık ». Réponses à des accusations), Istanbul, 1987 ; et avant tout : Altan Gökalp, « Les fruits de l'arbre plutôt que ses racines : le Suleymanisme », in Marc GABORIEAU, Alexandre POPOVIC, Thierry ZARCONI, éd., *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, Istanbul, IFEA – Éditions Isis, 1990, p. 421-435.

9. Voir Nathalie CLAYER, in Xavier BOUGAREL, Nathalie CLAYER, 2001, *op. cit.*, p. 204-206 ; et dans le même volume, Ferhat KENTEL, « Les Balkans et la crise de l'identité nationale turque », p. 357-395 (cf. p. 386-394).

10. On est moins bien informé cependant, sur quelques autres contacts pris avec des groupes venant de l'extérieur, comme par exemple avec celui de Cheikh Nazim de Chypre, ou sur une visite faite à Skopje par un groupe fantomatique s'intitulant les « Mevlevi d'Athènes ».

la « troisième phase », qui doit succéder à l'islam soufi, lui-même considéré comme la « seconde phase », après l'islam sunnite de la « première phase ». Une association chiite, qui s'intitule « Ehli Beyt », a été « fondée », à un moment donné, à Prizren au Kosovo¹¹.

Il est difficile d'imaginer comment les divers courants confrériques (qui, rappelons-le, demeurent très largement marginaux en nombre – sauf évidemment dans le cas des Bektâchis en Albanie –, par rapport au principal courant de l'islam dans la péninsule balkanique) se développeront dans les années à venir, mais il est cependant certain qu'ils sont déjà entrés dans une nouvelle ère. Les communautés musulmanes (soufies et non soufies) de ces régions sont maintenant plus proches du reste de l'*Umma* que précédemment. Des nouvelles tendances ont été introduites chez eux, venant non seulement de l'Est (comme auparavant), mais aussi des diasporas musulmanes d'Europe occidentale et d'ailleurs. Ces réseaux soufis des Balkans vont certainement subir des transformations analogues à celles qui ont eu lieu dans d'autres régions du monde musulman, concernant, par exemple, les adaptations de leur rôle social dans la société moderne. Mais, sur la scène intérieure, à cause des changements politiques très importants qui ont eu lieu, ces réseaux confrériques auront nécessairement besoin de chercher à se repositionner eux-mêmes face aux nouvelles autorités musulmanes, politiques et religieuses (non soufies), des pays balkaniques.

Les *turuq* actuels et leur rôle sur le plan social, politique et religieux

Avant d'examiner la situation actuelle sur chacun des trois plans énoncés, il y a lieu de rappeler que le repositionnement des confréries et des milieux soufis des Balkans se manifeste (ou se manifestera) forcément de façon différente, dans chacune des quatre principales régions concernées (Bosnie-Herzégovine, Kosovo, Macédoine, Albanie) : suivant la composition « ethnique » des groupes en présence, leur importance sociale et culturelle au sein de ces régions ou de ces États, puis aussi suivant la situation politique du moment de chacun de ces quatre « pays », sur le plan international.

En ce qui concerne le regroupement des confréries mystiques balkaniques dans des organismes plus larges, ou dans des associations de ce type, il faut dire qu'on ne dispose malheureusement pour l'instant d'aucune information précise sur le fonctionnement (ou sur des transformations qui auraient éventuellement eu lieu au cours de la dernière décennie), ni sur le « Tarikatski Centar » de Sarajevo, ni sur la « ZIDRA » de Prizren. La situation semble être très complexe en Macédoine, où l'on compterait à l'heure actuelle trois institutions de ce genre,

11. Voir : Nathalie CLAYER, in Xavier BOUGAREL, Nathalie CLAYER, 2001, *op. cit.*, p. 227, ainsi que l'*Annexe* qui suit.

qui sont visiblement toutes plus ou moins fantomatiques¹² : à savoir, une « Communauté religieuse des ordres de derviches musulmans » fondée en 1992¹³ ; un « Conseil des Cheikhs » (*Mesihat na Tarikatite*), faisant partie de l'officielle communauté musulmane (sunnite) de Macédoine, « Conseil » qui ne forme donc pas une « Communauté » à part, mais un « Groupe »¹⁴ intitulé « Section de derviches » de la communauté en question ; et enfin une « Communauté bektachie » qui n'arrive toujours pas à se constituer officiellement, faute de pouvoir obtenir une autorisation de la part des autorités gouvernementales, celles-ci ne voulant pas avoir de problèmes avec la direction de l'officielle communauté musulmane sunnite... Quant à la situation en Albanie, tout ce que l'on peut dire est qu'il y a eu plusieurs tentatives de regroupement, mais que celles-ci n'ont pas pu aboutir jusqu'à présent, comme la tentative de création d'une « Kryesia e sekteve aleviane të Shqipërisë » (« Direction des sectes aléviennes en Albanie »)¹⁵ de Tirana.

Pour ce qui est du rôle joué par les confréries soufies balkaniques sur le plan social, il consistait, avant 1990, en une série de « services » et de « prestations », dont la première était l'enseignement des bases (et de « l'histoire sainte ») de la mystique musulmane. C'est toujours le cas aujourd'hui. Les confréries fournissent un cadre propice pour l'élévation spirituelle et religieuse, ainsi que pour la « cure des âmes », en offrant soutien moral et « thérapie », selon la croyance en la possibilité de guérison miraculeuse de toutes les maladies, y compris celle de la stérilité chez les femmes, grâce à l'intercession bienveillante des saints, et au recours aux thaumaturges vivants et morts ou aux « traitements medico-magiques ». Il peut s'agir même – dans le cas particulier des populations albanaises – de contribuer à la « réconciliation des sangs », c'est-à-dire au règlement pacifique de vendetta¹⁶. Mais leur rôle est également d'offrir un « lieu de sociabilité », un foyer populaire d'accueil, d'information et d'entraide, ou tout simplement un « club ». Du point de vue des adeptes, sur le plan individuel, il s'agit de pouvoir marquer ainsi son appartenance à une communauté précise, librement choisie. Dans le cadre d'un *dhikr* violent (accompagné de mortifications corporelles extrêmement spectaculaires), il s'agit aussi d'une aventure, d'un « dépassement

12. Voir CEDIME-SE, August 2000: (Center for Documentation and Information on Minorities in Europe – Southeast Europe), *Muslims of Macedonia*, [<http://www.greekhelsinki.gr/bhr/english/reports/CEDIM-Reports-in-Macedonia.html>], 47 p. (cf. p. 2, 3, 18-20, 25, 35-36, 38-39, 41, 44).

13. Il s'agirait ici, presque exclusivement, d'un réseau constitué de *tekke* dirigés par des cheikhs gitans qui, avant la dissolution de la Yougoslavie, étaient affiliés à la ZIDRA de Prizren.

14. Il s'agirait là aussi d'un réseau constitué de *tekke*, dont les cheikhs (ici non gitans) étaient affiliés auparavant à la ZIDRA de Prizren, mais qui ne veulent pas faire partie de l'association dont il a été question dans la note précédente.

15. Voir à ce sujet Nathalie CLAYER, « La Kadiriyye en Albanie », *Journal of the History of Sufism*, 1-2 (Special Issue – *The Qâdiriyya Order*), Istanbul, Simurg, 2000, p. 213-244 ; cf. p. 240, ainsi que l'*Annexe* qui suit.

16. Voir Nathalie CLAYER, « La Kadiriyye... », *op. cit.*, p. 239, note 104.

de soi », au sein d'une communauté virile « d'hommes entre eux », qui, bravant le fer et le feu se confirment et se réalisent à leur manière...

Le rôle politique des confréries mystiques musulmanes balkaniques a été très réduit dans la période post-ottomane (sauf dans le cas des Bektâchis d'Albanie, cas qui reste évidemment tout à fait exceptionnel), mis à part les relations (plutôt mauvaises ou carrément conflictuelles) de ces confréries avec les dirigeants de la communauté musulmane officielle (non soufie). D'autre part, les autorités (non musulmanes) des États en question pouvaient chercher parfois à utiliser ces mêmes confréries, lorsqu'elles en ressentaient le besoin, comme dans les cas de la ZIDRA ou du Tarikatski Centar, par exemple. Il semblerait que cette situation ait peu changé depuis 1990¹⁷ (sauf peut-être en Bosnie-Herzégovine), ne serait-ce que du fait que le rôle politique des populations musulmanes balkaniques d'aujourd'hui est devenu avant tout l'apanage des partis politiques musulmans de chacun des États et régions balkaniques, dont aucun n'est naturellement un « parti politique soufi ».

Quant au rôle religieux du soufisme et des confréries, il faut d'abord préciser un certain nombre de choses. On voit par exemple qu'un grand spécialiste, Michel Chodkiewicz, considère très clairement que « le rôle des confréries est de fabriquer la sainteté et de transmettre cette sainteté », assertion que l'on pourrait compléter utilement, par l'opinion de Ziba Mir-Hosseini qui, en parlant de la religion des Ahl-i Haqq¹⁸, rappelle qu'il faut surtout se pencher sur la question : « ... how the popularisation of certain mystical aspects of Islam has taken the form of a religious system negating many of Islam's fundamentals in terms of belief, ritual, and symbolism ». Car on observe, aujourd'hui tout comme hier, une dichotomie flagrante entre – d'une part, les autorités de « l'islam de la mosquée » (qui prônent ce qu'elles estiment être un islam rationnel et « scientifique »), et d'autre part, un islam « déviationniste » (ou pas), mais en tout cas très différent du premier, à savoir « l'islam du *tekke* », prôné également depuis des siècles par ses propres représentants. Celui-ci contiendrait – suivant l'optique des observateurs extérieurs (spécialistes ou non) – soit des « grains de sagesse infuse », soit des « grains de folie pure », mais en tout état de cause beaucoup plus qu'un « grain de mysticisme », à savoir : une vision totalement mystique de l'islam, de la religion et de la spiritualité en général. Cependant, le soufisme est une affaire strictement individuelle, alors que le « confrérisme » est, par la nature

17. La seule mention que j'aie pu trouver sur cette question est celle concernant l'Albanie, notée par Nathalie CLAYER, « Islam, State and Society in post-communist Albania », in H. POULTON and S. TAJI-FAROUKI, eds., *Muslim Identity and the Balkan State*, Londres, Hurst and Co, 1997, p. 115-138 (cf. p. 132), qui écrit : « Unlike the Sunni Community, the Bektashi Community appears so far not to have played an important political role except perhaps in the context of Greek-Albanian relations and the problem of Northern Epirus ».

18. Colloque du CERI (Centre d'Études et de Recherches Internationales, Fondation Nationale des Sciences Politiques), Paris, juin 1993.

des choses, une affaire collective, ce qui implique évidemment toute une série de devoirs et de contraintes. Il s'agit donc de deux choses à ne pas confondre comme on le fait trop souvent chez les « demi-savants » et dans les media.

Conclusion

En conclusion il est difficile de savoir si les événements survenus depuis 1990 ont influé (ou non) de manière significative sur le rôle religieux du « soufisme », par exemple pour des raisons de désenchantement qui auraient pu survenir dans les milieux musulmans « confrériques » et « non confrériques » des Balkans. Un des cas extrêmement intéressants est celui de la « Sainte Éléonora » en Albanie, qui prétendait, dans les débuts de sa « mission », faire partie des hautes sphères du Bektachisme albanais, au grand dam de ces dernières. N. Clayer écrit à ce propos : “She claims to be since 1987 regularly in spiritual contact with the soul of a Bektashi saint, Abdyl Baba Qesaraka who lived around 1800, and to be the transmission channel for his messages and powers. Thus, at the beginning of the 1990s, she was acting as a kind of Bektashi mediator, healing a lot of people coming to her. However, since she could not (and maybe also because she did not want to) integrate into the Bektashi network, she has progressively formed a particular group with a special doctrine and a special ritual, inspired by energy, meditation and cosmos theories, which resembles more a Western sect, than a Muslim mystical brotherhood”¹⁹ :

Si on peut parler de renaissance du soufisme sur le terrain des Balkans, elle ne peut toucher (qu'à de rares exceptions près) que les milieux « populaires » et même « très populaires » de la population musulmane. L'influence des associations et mouvements soufis passe par un « bricolage » habituel, où l'on amalgame l'héritage ancien et la « modernisation », avec toutes sortes d'autres ingrédients possibles, suivant le niveau des connaissances du « décideur ». La translocalité de ces entreprises aux prétentions « universelles » dépend de la « trajectoire » personnelle de chacun des cheikhs, de ses voyages, de ses rencontres, de ses lectures éventuelles, ainsi que de l'influence de divers « missionnaires » musulmans, qui sillonnent les Balkans depuis la chute des régimes communistes.

Alexandre POPOVIC
CNRS – Paris

19. Nathalie CLAYER : « God in the 'Land of the Mercedes' », *Österreichische Osthefte*, 45/1-2, (= Sonderband : *Albanien*), Vienne, 2003, p. 277-314, particulièrement p. 310-311, où elle cite notamment : *Misioni Shenjtëror Eleonorë. Zonja e shpirtit në veprimtarinë Misionare*, (The Holy Mission Eleonora. The Lady of Soul in her missionary activity, Tiranë, s.d., p. 28-29).

ANNEXE

Pour juger plus particulièrement de l'apparition de tendances nouvelles, ou d'adaptations (voire de transformations notables) du soufisme, qui seraient liées d'une façon ou d'une autre aux bouleversements politiques et sociaux qui ont eu lieu en Albanie depuis 1990, voici quelques extraits de textes récents de Nathalie Clayer publiés avec l'accord de l'auteur et des éditeurs.

The Bektashi Community et The dervish brotherhoods

(extrait tiré de : Nathalie CLAYER, "Islam, State and Society in Post-Communist Albania", in Hugh POULTON and Suha TAJI-FAROUKI, eds.), *Muslim Identity and the Balkan State*, Londres, Hurst and C°, 1997, p. 115-138 [ici p. 125-130]).

« *The Bektashi Community*. Albanian Bektashis encounter more difficulties than the Sunnis in their efforts to reorganize themselves. Unlike the latter, they do not enjoy the benefits of material and spiritual support from abroad, largely because of the situation of Bektashism globally. A few Bektashi groups survive among the Albanians in Kosovo, Macedonia, the United States and Turkey where they form a small section of the larger Turkish Bektashi community together with an important community of Alevis who share many beliefs and practices with them. However, since the end of the nineteenth century Albanian Bektashism has pursued its own path, which is quite different from that of Bektashism in Turkey (1). Hence, the leaders of the Community in Albania can rely only on the contributions of private individuals or collectivities among Albanian Bektashis at home, in Kosovo, Macedonia and Turkey, and in the Albanian diaspora in America or Australia (2).

However, assistance has been offered by Iran. While it would be unthinkable for the Arab countries or Turkey (which does not favour its Alevi minority) to provide aid to as unorthodox an expression of Islam as Bektashism, Iran's attempt to win over Bektashis and members of other dervish orders is unsurprising. At the end of 1993 and early in 1994, the representative of Albania's communities were invited to visit Iran. During their short stay Dede Reshat Bardhi (the new head of the Bektashis) and Baba Bajram (another Bektashi *baba* residing in Tirana) obtained grants for students and probably some financial aid for their Community as a whole from the Iranian authorities (3). Nevertheless this aid appears to have been limited, since no significant change is observable in the Community's situation. Its leaders continue to demand the long-awaited restitution of the Community's confiscated properties, which in the past were its main source of income (4).

As a consequence of this lack of material and spiritual resources, few Bektashi *tekkes* are functioning; of some sixty which existed in the past, only five or six have reopened. The first of these was the main *tekke* (or *Kryegjyshata*) in Tirana,

the opening of which was celebrated on 22 March 1991 (four months after the inauguration of the first mosque in Shkodër). The few surviving *babas* (who, along with *dedes*, are the leaders and instructors of dervishes) and dervishes were assigned to other *tekkes* – in Fushë-Krujë, Elbasan, Korçë, Koshtan (in the Mallakastra region) Gjirokastrë, and later also in Krujë Kulmak (Mount Tomor), Martanesh and Nepravishtë. However, the requirement for religious personnel continues to be a grave problem. The remaining ‘clergy’ are not highly qualified. Baba Rexhebi, the most learned of the *babas* and Honorary Head of the Community, died in the summer of 1995 in his *tekke* near Detroit. To complicate matters, the initiation and training of new dervishes require a minimum of three years. Aspirants, who to date have been few, must serve in a *tekke* for years before they may become dervishes, celibate dervishes (*myxheret*) and then *babas* (5).

Such difficulties notwithstanding, the Albanian Bektashi Community took an important step towards reorganisation by convening the ‘Sixth World Bektashi Congress’ in Tirana on 19-20 July 1993 (6). Albanian delegates from all regions of the country, as well as from Kosovo, Macedonia, Turkey and the United States confirmed the revival of Albanian Bektashism. New statutes were elaborated (7), but the main subject of discussion was the definition of Bektashism: should it be considered a Community (*‘komunitet’* in Albanian), i.e. an organisation independent of the Sunni Muslim Community, or simply a dervish order (*‘sekte’*) within the Sunni Muslim Community? In line with historical tradition, the first option was adopted by the vast majority of the assembly. This outcome certainly has important implications for the future of Islam in Albania.

Estimates of how many of the Bektashi population throughout the country have been re-mobilised are difficult to obtain. In many places, *türbes* (tombs of saints) are being restored or rebuilt (8) and committees of lay members have been formed to assume responsibility for future activities of this nature. However, it is notable that Bektashi activities are more intense in the north of the country, and there is a slight predominance of northerners among the leaders; the Community’s two main figures are Dede Reshat Bardhi (the overall head or *Kryegjysh*) and Baba Selim (the *baba* of Fushë-Krujë), both of whom are from the north. This is significant because in the past Bektashism was always dominated by the southern Tosks.

As for relations between the Bektashi Community and the other dervish orders, the new statutes contain an article stipulating that the Bektashi Community can accept in its bosom other dervish orders, like the Halvetis, Rifa‘is and Kadiris. However, this clearly does not hinder these orders from attempting to reorganise themselves separately.

The dervish brotherhoods. In the past the dervish orders or dervish brotherhoods were much in evidence and enjoyed a widespread presence in the daily life of many Albanian Muslims. Today these orders, and especially the Halvetiyya, Kadiiriyya, Rifa‘iyya, Sa‘diyya and Tijaniyya, face a difficult situation.

Like other religious Communities, the orders experience economic problems in their endeavours to restore and rebuild their places of worship (*tekkes* and *türbes*) (9). They also confront a grave problem over the creation of future leaders, i.e. new shaikhs. Transmission of the mystical tradition was almost universally broken in the Communist period (10), and as a result the descendants of former shaikhs have had no opportunity to acquire the necessary knowledge and experience. Furthermore the Sufi orders, much more than the Sunni and Bektashi communities, have suffered and continue to suffer from the upheavals experienced by Albanian society as a whole. Wherever they settled, the dervish brotherhoods assumed an important role not only in the religious life of the people but also in their social, economic and at times even political life. The emergence of new powers and social forces makes it unlikely that they will soon regain the social position they occupied in the past.

Even though numerous *türbes* are being at least partly rebuilt throughout Albania by the families of shaikhs, and some descendants of former shaikhs have declared themselves shaikhs, are producing amulets and have sent one of their children to study in a *medrese* at home or abroad, the activity of the dervish brotherhoods remains limited. The Halvetiyya, which in the past was the most widespread among the Albanian dervish orders with about 150 *tekkes* in the north-east, central region and south, is virtually without any establishment where the ritual (*zikr*) can be performed. The head of this order in Tirana attempted to re-establish an organisation such as existed in the past to assemble all the dervish orders, but the attempt failed because of a clash of interests. The Rifa'iyya is much more active. This order expanded relatively late – in the 1920s – in the west of Albania from Shkodër to Vlorë. Its current revival is due largely to the efforts of the enterprising Sheh Xhemali, the Albanian Rifa'i shaikh of Prizren (in Kosovo) and head of the ZIDRA (Community of the Dervish Orders of Yugoslavia), who has appointed shaikhs in Tirana, Shkodër and elsewhere. The Kadirîyya, which had about twenty-five *tekkes* in central Albania, notably in Tirana and the Peshkopi-Zerqan region, is barely active. The Sa'diyya, which had only a few *tekkes* in the southern region of Tepelen and in the extreme northern Tropojë region, has succeeded in re-establishing some representatives in the latter area; these are connected with the Sa'dis of Djakovica in Kosovo. The Tijaniyya, the order closest to the *ulema* before the Second World War, is represented today by the mufti of Shkodër, Faik Hoxha, son of the former head of the Tijaniyya order, Qazim Hoxha.

As the case of the Rifa'iyya demonstrates, the only real chance for the dervish brotherhoods to reconstitute their networks comes from outside the country. The impetus may come not only from the Albanian milieux of Kosovo and Macedonia but also from other Sufi networks in Turkey and elsewhere, especially through the medium of young Albanian students in Istanbul, Cairo and other Muslim centres. It cannot be predicted exactly which of the Sufi orders will be 're-imported' or newly imported in this way in the coming years (11) ».

Notes :

(1) At the end of the nineteenth century the Albanian Bektashis integrated a nationalist component into their doctrine while the Turkish Bektashis were close to the Young Turk movement. On this subject see Nathalie CLAYER, "Bektachisme et nationalisme albanais", in Alexandre POPOVIC, Gilles VEINSTEIN (eds.), *Bektachiyya*, Istanbul: Isis, 1995, p. 277-307. The new leaders of the Albanian Bektashi Community have made contact with Bedri Noyan, head of the Bektashis in Turkey and even visited him there to receive a *hilafet* (diploma of investiture) and to go on pilgrimage to the *tekke* of Hacı Bektaş. The question of where the order's centre is located – Hacı Bektaş or Tirana – still remains a point of disagreement between them (cf. Cemal SENER, *Yaşanan Alevilik* (L'alévisme vécu), Istanbul: ANT, 1993, p. 37-38).

(2) It seems that Albanians in the United States no longer contribute as much as they did in the past, as for example after the First World War, when it was also necessary to rebuild a large part of the Bektashi *tekke*.

(3) Cf. *Urtësia*, Tirana, n° 2, February 1994, p. 2.

(4) Evidence of the poor material means of the Bektashi Community lies in the fact that the Bektashi journal *Urtësia* (The Wisdom), which was launched in December 1993, had to stop after its third issue (April 1994).

(5) These are 3 of the successive degrees of the Bektashi hierarchy (see N. CLAYER, *L'Albanie, pays des derviches. Les ordres mystiques musulmans en Albanie à l'époque post-ottomane*, Berlin-Wiesbaden, Harrassowitz, 1990, p. 47ff.).

(6) The 5th congress was held in Tirana in 1950.

(7) These have been published under the title *Statuti i Komunitetit Bektashian*, Tirana: Shtyp. 'Gjergj Fishta', 1993, 28 pp. Internal regulations were also published at the same time (*Rregullore e brendeshme e Komunitetit Bektashian* [Règlements intérieurs de la communauté Bektashian]), Tirana: Shtyp. 'Gjergj Fishta', 1993, 28 pp.).

(8) The restoration of the two main Bektashi pilgrimages sites, Sari Saltik on the top of the Kruja Mountain and that of Abbas Ali on the top of the Tomor (south of Berat) constitutes a significant action aiming at the re-mobilisation of the Bektashis around the two symbolically most important sites for their community.

(9) A reference was made above to the visit to Iran of several members of various dervish orders, along with the Bektashi representatives. Although it is probable that they did receive some financial help, it seems that as for the Bektashis, it was not large.

(10) Certain of the most prominent shaikhs were killed at the beginning of the Communist period, sometimes simultaneously with their eldest sons and potential successors.

(11) Two clues have come to light to date concerning the possible introduction of new Turkish Sufi networks into Albania. First is the circulation in Albania of a Nakshbandi opusculé, published in Istanbul by the Waqf Ikhlâs (Mevlânâ Halid-i Bagdâdî, *Besimi dhe Islâmi* (La croyance et l'islam), Istanbul, 1992). Second is the affiliation of an Albanian student to a Kadiri shaikh in Istanbul.

La Kadiriye albanaise depuis 1990

(extrait tiré de : N. CLAYER, « La Kadiriye en Albanie », *Journal of the History of Sufism*, 1-2, (Special Issue, *The Qâdiriyya Order*), Istanbul, Simurg, 2000, p. 213-244 [ici p. 238-240]).

« Comment les membres de la Kadiriye ou leurs descendants abordent-ils, après ce long silence, la période qui a débutée en 1990-91, avec la réhabilitation des cultes, la libéralisation du système, la crise politique, sociale et économique, l'ouverture du pays, l'arrivée massive de missionnaires religieux “de tous poils”, etc. ?

Comme la plupart des familles de cheikhs, les familles de cheikh kadiris non seulement s'intéressent à leur passé, mais tentent de faire revivre la tradition, ne serait-ce que partiellement. Par là, elles essaient aussi de retrouver un certain statut dans la société, voire dans certain cas de tirer quelque avantage économique. On a ainsi assisté petit à petit à la reconstruction de *türbe*, centres de dévotion populaire et sources de gains (plus ou moins lucratives) pour leurs gardiens. Dans la région de Peshkopi, la réorganisation des *türbe* et des *tekke* aurait été menée par Mensur Shehu de Peshkopi (1). En octobre 1992, la reconstruction du *tekke* (i.e. du *türbe*) de Zerqan fut entamée par Fadil Shehu, le fils du cheikh Hajredin. Deux ans plus tard eut lieu l'inauguration officielle, en présence du chef de la confrérie des Bektachis. La cérémonie comprenait une “partie scientifique” (c'est-à-dire une communication sur l'histoire du *tekke*), puis une cérémonie religieuse, avec un *zikr* mené par Mensur Shehu et des prières, pour finir par un dîner. À Tirana, le 26 octobre 1992, le *tekke* (en réalité *türbe*) de Dervishe Hatixhe/Hatice fut lui aussi inauguré, en présence de personnalités politiques et civiles, du cheikh halveti Muamer et du chef de la Communauté musulmane (2). Néanmoins, la volonté dans certains milieux de présenter Dervishe Hatixhe comme une sainte guérisseuse et protectrice de la capitale (en la comparant parfois à la Mère Thérèse), ne tarda pas à déclencher une réaction de la rédaction du journal de la Communauté musulmane. On y précisait que dans l'islam il n'y avait jamais eu de création d'un symbole, d'un saint ou d'un protecteur de ville, que tout ceci n'avait rien à voir avec la religion musulmane, et que les musulmans étaient uniquement les serviteurs de Dieu (3). Cette réaction illustre la position du courant aujourd'hui dominant au sein des cercles dirigeants de la Communauté musulmane, très opposé aux confréries et au culte des saints (4). Le *türbe*, gardé par une femme, est néanmoins très fréquenté, notamment par les mères qui viennent prier pour leurs fils travailleurs clandestins en Italie ou en Grèce.

Au-delà du culte des saints, les anciens centres de la Kadiriye ne sont guère actifs, faute de cheikhs. Si à Tirana, au *tekke* de Sheh Dyrri Horasani se déroulent des *zikr*, ils sont la plupart du temps menés par un derviche rifa'i (5). Conscients de leur manque de formation, de connaissances religieuses et mystiques dû à la

coupure plus ou moins nette dans la chaîne de transmission, les familles de cheikhs sont les premières à vouloir qu'au moins l'un des jeunes membres fasse des études religieuses dans les *medrese* nouvellement ouvertes dans le pays (6), ou mieux encore à l'étranger, parmi les contingents de boursiers des pays arabes et musulmans. Qu'en résultera-t-il ? Ces jeunes recevront-ils seulement un vernis de culture religieuse, deviendront-ils des oulémas, ou essaieront-ils ensuite de s'initier auprès d'un cheikh de la Kadiyiye ou d'une autre confrérie ? On ne peut le savoir, bien sûr, mais on peut déjà citer l'exemple d'un jeune homme de la famille des cheikhs de Peshkopi, Ali Shehu, qui a été envoyé à Istanbul, où il a été rapidement attiré par une *yurd* [foyer] de Kadiris (lié au *tekke* de Tillo, près de Siirt), installés dans le quartier de Fatih (7). Lorsque je l'ai rencontré en juin 1995, il semblait en bonne voie pour diffuser un peu plus tard une nouvelle branche de la Kadiyiye dans sa région natale.

En attendant, les descendants des anciens représentants de la Kadiyiye ont participé avec les fils des cheikhs des autres confréries à une première tentative de réorganisation des *tarikât* albanaises renaissantes, en dehors de la Communauté bektachie. Mensur Shehu de Peshkopi a assisté à la réunion organisée à cet effet, en avril 1994, par le cheikh halveti de Tirana, Sheh Muamer, qui tente de faire revivre l'organisation des 'Sectes alévies' que dirigeaient ses aïeux, en y englobant les confréries qui avaient opté autrefois pour l'organisation concurrente *Drita Hyjnore* (8). D'après le compte rendu publié grâce à une firme à financement iranien (IRALB) (9), Mensur Shehu a été élu membre de la "Direction des Sectes alévies" (Kryesia e sekteve aleviane) et membre de la commission chargée d'organiser le Quatrième congrès des *tarikât* albanaises (10). En réalité, à la suite de dissensions internes et des problèmes économiques et politiques qu'a connus l'Albanie depuis, aucun congrès de ce type n'a eu lieu à ma connaissance ».

Notes :

(1) Cf. Sheh Ismail Aga, *Vendet e shenjta shqiptare. Tarikatet* (Les lieux saints albains. Les *tariqa*), s.l., 1995, p. 17-18. Mensur Shehu, fils du cheikh Besim Selimi, est né en 1931 à Peshkopi. Il a d'abord étudié à l'école primaire locale, puis à la *medrese* de Tirana (entre 1949 et 1954). De 1956 à 1963, il a exercé la fonction de *müfti* à Kruja, et de 1963 à 1967 dans la région de Gjirokastër. Avec l'interdiction des pratiques religieuses, il est devenu ouvrier (1967-1991). Depuis 1991, il est à nouveau imam de Peshkopi et, détail intéressant, il a été nommé président de la Commission de réconciliation des sangs de la préfecture de Dibra (couvrant les régions de Peshkopi, Bulqizë et Mat). Cf. Mynir SHEHU, *Gjenealogjia e fisit Shehu. Teke e Haxhi Osmanit, Peshkopi* (La généalogie de la famille Shehu. Le *tekke* de Haxhi Osmanit à Peshkopi), Tirana, 1999, p. 87.

(2) Cf. *Drita Islame*, 21, octobre 1992, p. 4.

(3) Cf. *Drita Islame*, 23, novembre 1992, p. 3.

(4) À ce sujet, cf. N. CLAYER, « Islam, State and Society in Post-Communist Albania », dans Hugh Poulton and Suha Taji-Farouki (eds.), *Muslim Identity and the Balkan State*, London, Hurst and C°, 1997, p. 124-125.

(5) Les descendants de la famille Horasani y participent cependant. Il est à noter qu'au début (en 1993 par exemple), hommes et femmes participaient de façon indifférencié au *zîkr*. Deux ou trois ans plus tard, la séparation des sexes est plus nette : les femmes se voilent pour la cérémonie, elles s'assoient sur l'un des côtés, etc.

(6) Par exemple, un enfant de la famille des cheikhs de Zerqan étudiait en 1995 dans un centre islamique créé à Bulqizë par des missionnaires arabes.

(7) Cette *yurd* est dirigée par le cheikh el-Seyyid el-Şeyh Ali Efendi, auteur d'un opuscule intitulé *Irşad' ül-Muridîn* (La guidance des disciples), Istanbul, Fatih, s.d.

(8) Cf. *supra*, [dans ce même article] p. 237.

(9) La République islamique d'Iran est assez présente en Albanie. Ses « missionnaires » utilisent beaucoup la « filière » des anciens milieux confrériques pour pénétrer dans la société (à propos des Bektachis notamment, cf. N. CLAYER, « Islam, State... », *op. cit.*, p. 126).

(10) *Konferenca kombëtare aleviane. 11 prill 1994* (La conférence nationale alévie. 11 avril 1994), Tiranë, [IRALB, 1994], brochure de 40 p. (cf. p. 36 et 39) ; et Sheh ISMAIL AGA, *Vendet e shenjta shqiptare. Tarikatet* (Les lieux saints albanais. Les *tariqa*), s.l., 1995, p. 58-62. Pour ce qui est de l'organisation propre de la Kadiriye albanaise, en 1994 également, Mensur Shehu a été choisi président de la Direction de la confrérie, Bujar Horasani (de Tirana) vice-président, Fadil Shehu (de Zerqan) secrétaire, Ali Dervishi (de Krajka) membre de la Direction, de même que Mehmet Kostenja (de Strkçan) et Zyber Shehu Dushaj de Bulqizë (cf. Mynir SHEHU, *Gjenealogjia...*, p. 88).

Bektashism, the other 'Muslim' or 'Albanian' religious alternative

(extrait tiré de : N. CLAYER, "God in the 'Land of the Mercedes', the religious communities in Albania since 1990", *Österreichische Osthefte*, 45/1-2, (Sonderband: *Albanien*), Vienne, 2003, p. 277-314 [ici p. 296-300].

« Bektashism acquired a specific place on the Albanian religious and political scene since the end of the nineteenth century. It became *de facto* an independent religious Community within the framework of the Albanian state, as already mentioned. The consequence of this singularity was the weakening of the (Sunni) Islamic Community in the country. That is why a polemic broke out already in 1929-1930 about the organic relation the Bektashi Community must have with the Albanian Islamic Community (1). Since 1990, the same issue reappeared, not without a political dimension. The independence of a Bektashi Community reduces the power of the Islamic community on a numerical as well as on a political level. It can also be a means of promoting "another Islam", a "religion" interpreted as a "bridge between Islam and Christianity", or even as an "Albanian religion". Since 1990, the two trends – for or against an organic tie between the two Muslim Communities – are coexisting and are instrumentalized by the political authorities.

During Sali Berisha's time (1992-1997), unlike the Islamic Community, the Bektashi Community had no privileged links with the highest political authorities. The group around Baba Reshat Bardhi (the *Kryegjysh* or head of the

Community), which was in favour of an independent status, won the leadership of the Bektashi Community. On the occasion of the 6th Bektashi Congress held in Tirana in July 1993, Baba Selim, the head of the *tekke* of Fushë-Krujë, expressed the opinion of the other trend, more in accordance with the will of the Democratic party, but representing only a minority within the Bektashi community (2). Berisha's party could only rely on small groups of Bektashis (like in Lazarat, a Democrat stronghold near Gjirokastër), because members of the brotherhood are often natives of Southern areas which were communist strongholds. It is striking that, although Berisha's government was not visibly unfavourable to Bektashism, it is only with the return of the Socialist to power that is experienced a significant evolution (3).

Indeed, since 1997, the Bektashi Community has been trying to transform itself, on a national as well as on international level. As a consequence of these changes, the conflict between Baba Reshat Bardhi's entourage and Baba Selim (probably backed by right wing circles) (4) intensified. This conflict, more than a doctrinal dispute, is a fight for power within the Community with an external political dimension. In 1999, both sides published books to expose their positions (5). Baba Selim charges the leading group of the Community of wanting to transform Bektashism into a "semi-religious" brotherhood, a "politico-moral organization" or a "charitable organization, anti-orientalist, pro-Orthodox, or more exactly half Christian and half Muslim" (6). On the other hand, probably supported by some socialist circles (the Prime Minister Ilir Meta is himself of Bektashi origin, from Skrapar), the leading group of the Bektashi Community began to promote Bektashism as a "non-fundamentalist" and "non-political" version of Islam, that is to say as the opposite of Sunni Islam which is sometimes suspected of having a fundamentalist dimension and which was politically used by Sali Berisha. There is also a clear trend to make of Bektashism a "progressive thought", a symbol of spiritual service with nobility of soul turned to people, for the spiritual quietness, for peace among people, for fraternity and kindness (7), a "bridge between Islam and Christianity", a national product or simply a channel of Albanianism.

At the same time, the leading group of the Community wants to promote Bektashism as a Worldwide phenomenon with its centre in Albania. To this end, it has strengthened its bonds with foreign groups and networks: the Haji Bektash Research Institute of the Ankara University, or Shiite oriented groups, like the Saadi Shirazi foundation created in Tirana by Iranians or the World Ahlul Bayt Assembly with its ramifications in Turkey, in the Balkans and in Europe (8). In order to have a common central reference with these groups (Shiites, Alevis, etc.), along with the notion of "Bektashi", that of adherents of the "Ehl-i beyt" ("People of the House [of the Profet]") is promoted (9). The fact that the same phenomenon can be observed for other mystical brotherhoods in Albania, which also have contacts with Shiite oriented groups, seems to prove that it is partly the result of the politics of the successful penetration of these Shiite networks (10).

The new form of Bektashism, which results from these transformations, has been expressed through the new Statutes set up during the 7th Bektashi Congress held in Tirana in September 2000 (11), and through a new doctrinal corpus which is being elaborated. In order to attract a younger and more urban public and to have an audience among intellectuals, the priority is given to the organization of scientific, historical and cultural sessions or to add a scientific component to traditional ceremonies during which a “human, precise and scientific argumentation” is developed (12). An effort is also made to present the “scientific progressive Bektashi thought” through the media and publications. In other respects, in the newly elaborated corpus, the proportion of pieces from the Shiite literature is not negligible. In the journal of the Community (*Urtësia*, The Wisdom) for example, texts of various Iranian thinkers are edited. Some of them are translated from the journal of the World Ahlul Bayt Assembly, entitled *Risalat-u-Thaqalayn*. The Shiite inspired iconography especially concerning the Qerbela [the battle during which Hüseyin, the grand-son of the Prophet, perished as a martyr] and the Family of the Prophet, is even more widespread. One can find it in every *tekke* and *türbe*.

Besides this Shiite influence, the new Bektashi corpus has an inner dynamics, related to the need for a social and politico-religious positioning and for a local legitimization. This is mainly made through the sanctification of the poet Naim Frashëri, died in 1901, in order to crystallize the new intellectual, national and scientific trend of Bektashism. Naim Frashëri was a Bektashi layman working as official in the Ottoman administration. At the end of the nineteenth century, he wrote, among other things, a booklet on Bektashism and an epic on Qerbela. In these texts he introduced nationalist themes, in order to develop nationalist feelings among the Albanian Bektashi people. Recently, Naim Frashëri was elevated to the rank of “honorary baba” (*Baba nderi*) of the *Kryegjyshata*, the main Bektashi centre in Albania, situated in Tirana’s suburb. In March 1999, his bust was inaugurated in the courtyard of this *tekke*, during the feast of Sultan Nevruz. In the growing literature celebrating this figure and his work, he even appears as the founder of an “Albanian Bektashism”: “Naim Frashëri understood what benefit our nationality could draw from Bektashism... He deserves to be considered as one of the founders of the albanian Bektashism” (13). Some formula, such as “the message of the Naimian light for the blossoming, the dignity and the identity of the Albanian nation” (14), even make of him a kind of saint or prophet.

Furthermore, in the spring of 2001, a book dedicated to Naim Frashëri and Bektashism appeared under the title “The third eye” (*Syri i tretë*). Written by an intellectual, Moikom Zeqo, the director of the National Museum (15), it seems to have an important impact in Albania, even on the non Bektashi public. In September of the same year, the book was reviewed by a daily newspaper, where the author’s thesis was summed up as follows: “Naim Frashëri, as an

apostle of Bektashism, searched what is called the Third Way; it means a faith which could unite the two great faiths of the Albanians, and could accept Christianity and Islam, so that, as a synchronized ideology, it strengthens Albanianism" (16). Thus the new central figure is as much the symbol of a religious group (the Bektashis), as the symbol of an ideology, a special Albanianism, which try to put the personality of the Albanian people forward, combining Eastern and Western influences, without rejecting the one or the other, as the Neo-shqiptars did in the inter-war period. "The Third Eye is Naim Frashëri himself, between the eye of the times gone by and the eye of the times to come. The Third Eye is Bektashism between the eye of Christianity and the eye of Islam. The Third Eye is Albania between the eye of the East and the eye of the West", writes Moikom Zeqo (17) ».

Notes :

(1) See, for example, Goliku, "Bektashisma", in: *Demokratia*, n° 241, 8.2.1930, p. 1. In the Regulations of the Community published in 1930, the Bektashis were officially recognized only as a "sekte", that is to say as a brotherhood within the Islamic Community. See *Rregulore e Bektashijvet Shqiptarë* [Rules of the Albanian Bektashis], Tiranë, 1930.

(2) In order to stress on his stance, Baba Selim built a mosque next to his *tekke*.

(3) It is also true that Bektashism had difficulties to recover, since it could not have a strong help from abroad, as the other "traditional religious Communities".

(4) For example, he has published a book in the publishing house Koha, which is of the right wing.

(5) Baba Selim published in 1999 a book entitled *Histori e Bektashizmit si sekt mistik islam* [History of Bektashism as an Islamic mystical path]. The Bektashi authorities quickly replied to Baba Selim through a book written by Sokrat Ahmataj, *Bektashizmi në smogun e një libri* [Bektashism under the smoke of a book], Tiranë, without date.

(6) Baba Selim Rexhep Kallçani, *Testamenti Bektashian*, Tiranë, 2000, p. 6 and 59. According to Baba Selim, the existence of a reformist group inside the Bektashi Community already existed at the beginning of Enver Hoxha's era. The progressives (*përparimtarët*) were close to the political authorities. They were in favour of the abolition of Celibacy. They wanted to approach Bektashism to Christianity. They were "anti-orientalist", diminishing for example the importance of Arabic, the language of the Koran. They were in favour of the statute of Community for Bektashism. And they thought that the fatherland was more important than religion (Baba Selim Rexhep Kallçani, *Dede Ahmeti i gjallë mes nesh* [Dede Ahmet alive among us], Fushë Krujë, 2000, p. 35-36).

(7) Nuri Çuni, *Tomor, o mal i bekuar* [Tomor, o blessed mountain!], Tiranë, 1999, p. 18.

(8) All these groups were represented at the "7th International Bektashi Congress", held in Tirana on the 23-24 September 2000.

(9) During the Congress mentioned in the previous footnote, the representative of the World Ahlul Bayt Assembly stressed that there were 350 millions of disciples of the Ehl-i Beyt in the World. See, *Kongresi 7 Botëror bektashian. 23-24 shtator 2000, Tiranë* (Le 7^e Congrès mondial bektashi. 23-24 septembre 2000, Tirana), Tiranë, Komuniteti Bektashian, 2001, p. 47.

(10) For example the Kadiris of Tirana are distributing a series of books of the Ayatollah Es-Seyyid Muhammad Shirazi, translated by a young Albanian in Lebanon and published by the Freemuslim Organization. In September 2001, they were also distributing advertisements for the newly opened Iranian college in Tirana.

(11) The Statutes of 1993 were practically the same as those of 1950 (only the references to the popular power were left out).

(12) In 1999 for example, two ceremonies called “Dritë Bektashiane” (Bektashi Light) were organized in Kruja and Elbasan, which maybe were elaborated on the model of the “Ehl-i-beyt ışıǵı” (La lumière des Ehl-i-beyt isıǵı) of the Ehl-i-Beyt Vakfı from Turkey. See *Urtësia* [The Wisdom], n° 18, mars 1999; and n° 20, july 1999.

(13) Nuri Çuni, *Tomor, o mal i bekuar* (Tomor, ô montagne bénite), Tiranë, 1999.

(14) Kujtim Ahmataj, in: *Kongresi 7 Botëror Bektashian* (Le 7^e Congrès mondial bektashi), Tiranë, p. 28.

(15) Moikom Zeqo, from a family of Libohovë (near Gjirokastër), is a member of the former communist élite. His grand-father was a Bektashi.

(16) “Bektashizmi e Naim Frashëri në Syrin e Tretë” [Bektashism and Naim Frashëri in “The third eye”], in: *Gazeta Shqiptare*, 6 September 2001, p. 12-13.

(17) Moikom Zeqo, *Syri i Tretë. Naim Frashëri dhe Bektashizmi* [The third eye. Naim Frashëri and Bektashism], Tiranë, 2001, p. 262.

Résumé

Cet article se compose de trois parties. D'abord un très bref rappel de l'historique de l'implantation des confréries mystiques musulmanes dans les Balkans ; puis une brève description de la situation de ces confréries au moment de la chute du mur de Berlin (fin novembre 1989) ; et enfin, une tentative d'analyse globale des deux principales dynamiques qui se sont manifestées depuis – celle du renouveau des réseaux anciens –, et celle de la diffusion de nouveaux réseaux (venant de Turquie, d'Iran, ou d'autres pays musulmans, voire des différentes diaspora balkaniques d'Europe occidentale, des États-Unis, ou d'ailleurs). En complément on trouvera une annexe de trois extraits (analyses globalisantes et observations ponctuelles prises sur le vif), tirés des publications récentes de Nathalie Clayer, principal spécialiste actuel de ces questions concernant les confréries mystiques musulmanes en Albanie.

Mots-clés : turuq, soufisme, Yougoslavie, Albanie, Balkans, chiïsme, post-communisme.

Abstract

This paper is divided into three parts. First, a brief historical overview of the implantation of Muslim mystical orders in the Balkans; then a short description of the situation of these orders at the time of the fall of the Berlin Wall (end of November 1989); finally, an attempt to offer a global analysis of the two main dynamics that have emerged since then – the renewal of old networks and the diffusion of new networks (originating from Turkey, Iran, and other Muslim countries, or even from the Balkan Diaspora in Western Europe, the USA or elsewhere). Attached to the article are three excerpts (offering general analyses and snapshots of the current situation) from the recent publications of Nathalie Clayer who is the main specialist of the Muslim mystical orders in Albania.

Key words: turuq, sufism, Yugoslavia, Albania, the Balkans, shiism, postcommunism.

Resumen

Este artículo se compone de tres partes. En principio, un muy breve recorrido histórico de la implantación de las cofradías místicas musulmanas en los Balcanes ; luego una breve descripción de la situación de estas cofradías en el momento de la caída del muro de Berlín (fin de noviembre de 1989) ; y finalmente un intento de análisis global de las dos principales dinámicas que se manifestaron más tarde – la de la renovación de las antiguas redes, y la de la difusión de nuevas redes (provenientes de Turquía, de Irán o de otros países musulmanes, y también de las diferentes diásporas balcánicas de Europa occidental, de los Estados Unidos o de otros lugares). Complementariamente, el artículo cuenta con un anexo de tres extractos (análisis globalizantes y observaciones puntuales tomadas en vivo), extraídas de las publicaciones recientes de Natalie Clayer, principal especialista actual de estas cuestiones referidas a las cofradías místicas musulmanas en Albania.

Palabras claves : turuq, sufismo, Yugoslavia, Albania, los Balcanes, chiísmo, post-comunismo.