

**La sacralizzazione  
della politica  
nell'Albania  
comunista  
(1944-1991)**

**Doan  
Dani**

**aA**

**ccademia  
university  
press**



Il regime comunista instaurato in Albania durante il lungo dominio del Partito comunista (dal 1944 al 1991) assunse un atteggiamento ostile verso le istituzioni e le tradizioni religiose, sino al loro annichilimento nel 1967, perlomeno nello spazio pubblico. In parallelo a questa lotta contro le religioni “storiche”, si sviluppò un processo di sacralizzazione della politica che gradualmente diede vita a una religione politica fondata sull'intreccio fra l'ateismo scientifico di matrice sovietica e un nazionalismo risorgimentale albanese trasfigurato. Un complesso di miti, riti, simboli, dogmi e norme comportamentali fu messo in opera dal Partito-Stato con l'intento di consacrare le entità secolari, quali il Partito stesso, il popolo, il proletariato, la patria, e di redimere e guidare la società verso un futuro immanente, nonché di stabilire i fini ultimi dell'esistenza. Tale religione politica condizionò le scelte delle istituzioni pubbliche, i rapporti sociali e la vita quotidiana del cittadino-fedele, pensato come “uomo nuovo”, interamente sottomesso e devoto fino al sacrificio della propria vita.

# PROSPETTIVE STORICHE

## Studi e ricerche

collana diretta da

**Gianluca Cuniberti**

comitato scientifico

**Filippo Carlà-Uhink, Jean Yves Frétigné, Jean-Louis Gaulin,  
Anna Guarducci, Girolamo Imbruglia, Manuela Mari,  
Michel Perrin, Luca Peyronel, Claude Pouzadoux,  
Margarita Pérez Pulido, Serena Romano**

**La sacralizzazione  
della politica  
nell'Albania  
comunista  
(1944-1991)**

**Doan  
Dani**

La sacralizzazione  
della politica  
nell'Albania  
comunista  
(1944-1991)

aA

La pubblicazione del presente volume è stata realizzata  
con il contributo dell'Università degli Studi di Torino,  
Dipartimento di Studi Storici

© 2023  
Accademia University Press  
via Carlo Alberto 55  
I-10123 Torino



prima edizione luglio 2023  
isbn 9791255000396  
edizioni digitali [www.aAccademia.it/dani](http://www.aAccademia.it/dani)

book design boffetta.com

<b>Prologo</b>	IX
<b>Introduzione</b>	XIII
<b>Abbreviazioni</b>	XXVI
<b>1. Contro le religioni</b>	1
1.1. Gesù e Maometto non erano albanesi	1
1.2. La lunga agonia delle istituzioni religiose	15
1.3. Il crepuscolo del 1967	36
<b>2. Messianismo</b>	52
2.1. La beata guerra	52
2.2. La cacciata del male	65
2.3. La libertà condizionata della donna	76
<b>3. Liturgie di massa</b>	89
3.1. Il tempo delle commemorazioni	89
3.2. Tra luoghi di culto e pellegrinaggi	103
3.3. La catechesi scolastica	114
<b>4. Dinamiche culturali</b>	130
4.1. Il culto dell'eroe di guerra	130
4.2. L'altare del lavoro e il fervore collettivo	137
4.3. Il culto del capo	148
<b>5. Uomo nuovo</b>	165
5.1. Temprare il fedele	165
5.2. Una nuova estetica	176
5.3. La rivoluzione onomastica	185
<b>Conclusioni</b>	199
Il ritorno delle religioni storiche	199
La religione politica del totalitarismo comunista albanese	206
<b>Bibliografia</b>	217
<b>Indice dei nomi</b>	241





*alla voce di mio padre*

aA



aA

Nel 2018 andai in visita per un paio di giorni da un amico che da poco si era trasferito in un borgo collinare nei pressi di Firenze. Dopo avere camminato per il capoluogo toscano, sull'imbrunire della prima giornata rientrammo a casa, dove incontrai la sua famiglia. Tentai invano di specificare il mio nome al secondogenito di quattro anni che decise di attribuirmene uno di sua fantasia, chiamandomi con contegnosa franchezza «Senza-nome». Poteva riecheggiare anche un'atmosfera da fumetto, ma quell'attribuzione esprimeva involontariamente un rifiuto, dato che il mio nome era estraneo al catalogo onomastico del piccolo interlocutore o comunque non superava immediatamente la soglia del riconoscimento. Lo spassoso episodio diede lo spunto per una spiegazione che divenne una finestra su alcune vicende verificatesi in Albania soprattutto dalla fine degli anni Sessanta.

Dal punto di vista della burocrazia anagrafica, tutti coloro che nascono rimangono nel limbo dei “senza nome” per il periodo che trascorre dall'accesso nella vita biologica all'accesso nella vita sociale. Nell'Albania sotto il regime comunista, il periodo che portava all'attribuzione dell'identità anagrafica poteva prolungarsi nel tempo oppure registrare

IX

momenti di conflittualità tra il genitore del nuovo nato che si presentava agli uffici comunali per la registrazione e chi in quella procedura rappresentava il potere. Mi limito a menzionare due episodi che esemplificano la mediazione avvenuta nell'Albania totalitaria tra volontà di controllo esercitata dal sistema fin nei minimi aspetti dalla vita collettiva e individuale, pervasività dell'educazione e della propaganda di regime, ricerca di residuali spazi di autonomia da parte della popolazione e concrete prassi amministrative.

Nel primo caso, alla fine degli anni Settanta, un cittadino si presenta presso gli uffici dell'anagrafe di un comune dell'Albania settentrionale per registrare il suo primogenito. Allo sportello trova l'impiegata di turno e il responsabile, che lo Stato totalitario investiva, tra l'altro, anche con la missione di vigilare i canoni onomastici. Quando il neo-padre annuncia il nome desiderato, quel fonema suona talmente strano che l'impiegata stizzita interrompe la procedura di registrazione e, mentre gli allunga il catalogo dei nomi «belli» e «nostrani», ufficialmente in uso da una decina d'anni, comincia ad ammonirlo, affiancata subito dal responsabile dell'anagrafe. Quest'ultimo evoca la volontà di entità astratte, come "Noi" e il "Progresso", *in nome* delle quali bisogna autodisciplinarsi. Il giovane padre si dimostra riluttante, al punto tale da rinunciare alla registrazione. Mentre sta per lasciare l'edificio, però, l'impiegata lo raggiunge, invitandolo a ritornare per risolvere la divergenza all'apparenza soltanto burocratica. Una volta ritornati nell'ufficio, la discussione riprende seppur con toni pacati, anche se il genitore resta comunque ancorato alla sua decisione, che alla fine prevale. Qualche giorno dopo, un altro abitante della medesima città, che per coerenza religiosa e generazionale aveva scelto per il figlio il nome di Nazar, è protagonista di una scena analoga, con un finale ancora più aleatorio. In seguito al diverbio, infatti, si allontana dagli uffici senza ottenere la registrazione, prolungando così il periodo di permanenza del bambino nella precaria categoria dei "senza nome". Dopo un paio di settimane, il padre è richiamato dalle autorità al dovere civico dell'iscrizione anagrafica del figlio e in quell'occasione riesce a ottenere quanto inizialmente aveva richiesto.

Questa ricerca è nata interrogandosi sulla discrepanza onomastica generata dalle politiche intraprese dal totalitari-

simo comunista albanese al fine di cancellare un certo passato e di imprimere nei nomi una nuova era, naturalmente di progresso e salvezza. Il libro non può iniziare quindi senza ricordare gli ostinati genitori di quei figli e di quelle figlie che, a causa di quelle politiche, rimasero per più tempo nel limbo dei “senza nome”.

\* \* \*

Vorrei ringraziare il Dipartimento di Studi Storici dell'Università degli Studi di Torino, al quale devo moltissimo non soltanto per l'incessante appoggio, di cui la pubblicazione di questo libro è la parte più visibile, ma anche per gli anni della formazione maturata e arricchita grazie a professori e a professoressa che vivono in me, come mediatori del mondo e animatori di traguardi. Sono grato a Marta Margotti per l'incoraggiamento, le riletture e i suggerimenti proposti già durante la stesura della tesi di dottorato. La mia infinita riconoscenza va a Mario Gallina, al quale ho sottratto il tempo prezioso che ha dedicato a una revisione meticolosa delle bozze; rimane comunque mia la responsabilità per le inesattezze eventualmente rimaste nel testo. Ringrazio Silvano Montaldo e Mauro Forno per gli interventi rassicuranti quando il libro non era nemmeno in cantiere. Desidero esprimere la mia gratitudine anche a Giuseppe Sergi per la sua costante presenza.

Questo lavoro non sarebbe stato realizzabile senza la generosa affabilità del personale della Biblioteca civica di Scutari, in particolare di Gjovalin Çuni, Maxhid Cungu, Mimoza Jubica, Lizeta Bushati, Elma Rusi, Fatmira Lekiqi, Denise Mesi e specialmente di Albana Komi e Sidita Hafizi Halluni. Di non poca rilevanza è stata la solerzia del personale della Biblioteca Giovanni Tabacco e della Bibliothèque des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Montréal. L'instimabile ausilio di Ervisa Zaja mi ha reso possibile il reperimento di innumerevoli fonti pubblicate e archivistiche. Erdona Sokoli, Endrit Huti, Rezart Beka, Endrit Musaj, Arlind Novi, Sait Saiti, Erald Skura, Irma Shtjefni e mio fratello hanno contribuito ad attenuare le distanze fra i due continenti ogni volta che ne ho avuto bisogno. Fatos Dibra e Arbër Fetiù sono stati due eccezionali amici di viaggio con cui scambiare idee e misurarsi.



aA

Nel corso dei quarantasei anni seguiti alla fine della Seconda guerra mondiale, l'esperimento totalitario del comunismo albanese può essere studiato anche come il tentativo di realizzare una religione politica in grado di determinare l'intera esistenza dell'individuo. Le ininterrotte persecuzioni contro gli avversari reali o presunti del regime installato nel 1944 da Enver Hoxha – e da questi guidato fino al 1985, e successivamente da Ramiz Alia fino al 1991 – la coercizione esercitata sulla popolazione, la propaganda ateo-scientifica e antireligiosa, l'annientamento delle istituzioni religiose nel 1967 con la conseguente affermazione dell'ateismo quale carattere fondante dello Stato albanese nella Costituzione del 1976, sono elementi che, considerati nelle loro reciproche connessioni, permettono di ipotizzare l'esistenza in Albania di un processo di sacralizzazione della politica, il quale, nonostante rallentamenti e contraddizioni, raggiunse un alto grado di coerenza tra principi ispiratori, pianificazione delle iniziative e concrete realizzazioni. Si trattò di un progetto in gran parte consapevolmente condotto dai vertici del potere, propagato attraverso i vari gradi delle gerarchie e degli organismi del Partito comunista, diffuso capillarmente dai dispositivi del potere, a iniziare

XIII

dalla scuola. Lo sradicamento delle tradizioni e delle pratiche religiose si accompagnò all'elaborazione di un insieme di miti, riti e credenze riconosciuto e divulgato dallo Stato che si può ipotizzare avesse una funzione compensatoria a fronte della distruzione dell'«antico regime» e una funzione fondativa rispetto alla costruzione – postulata dal Partito – della «nuova Albania» e dell'«uomo nuovo» albanese.

Il concetto di «religione politica» è stato elaborato inizialmente da Eric Voegelin in un saggio del 1938; a sua volta Raymond Aron sviluppò dal 1944 il concetto già in uso di «religione secolare», sottolineando, come osserva Giovanni Filoramo, «la dimensione tipicamente moderna di sostituto, in un'epoca priva ormai di un orizzonte trascendente, delle religioni tradizionali»<sup>1</sup>. Voegelin non offre una definizione precisa della religione politica, ma evidenzia piuttosto delle caratteristiche tipiche delle «grandi religioni redentive» nei fenomeni che accompagnano lo sviluppo dello Stato moderno, quali la gerarchia del potere, l'ecclesia, la dicotomia spirituale e temporale, il “male”, la comunità, il simbolismo, la fede e soprattutto la comunità<sup>2</sup>. Aron invece è abbastanza concreto in merito alla definizione e alla delimitazione cronologica delle manifestazioni della religione secolare. Egli include fra le religioni secolari quelle dottrine intramondane che promettono la salvezza, stabiliscono il fine ultimo e sono capaci della «stessa intransigenza» e dello «stesso fervore incondizionato» delle credenze religiose<sup>3</sup>.

La fondazione della rivista «Totalitarian Movements and Political Religions» conferma l'importanza acquisita dallo studio dei fenomeni variamente definibili come «religione politica» e dei loro nessi con le differenti forme di totalitarismo, pur considerando i limiti del concetto<sup>4</sup>. Seguendo la

1. G. Filoramo, *Che cos'è la religione. Temi, metodi, problemi*, Einaudi, Torino 2004, p. 335.
2. E. Voegelin, *Modernity without restraint. The political religions, the new science of politics, and science, politics, and gnosticism*, University of Missouri Press, Columbia London 2000, vol. V, pp. 27-71.
3. R. Aron, *L'avenir des religions séculières*, in Id., *L'âge des empires et l'avenir de la France*, Édition Défense de la France, Paris 1945, p. 288-289.
4. M. Behrens, 'Political religion' – a religion? Some remarks on the concept of religion, in H. Maier, M. Schäfer (a cura di), *Totalitarianism and political religion. Concepts for the comparison of dictatorships*, Routledge, London-New York 2007, vol. II, pp. 225-245; H. Maier, 'Political religion'. The potentials and limitations of a concept, in *ivi.*, pp. 272-282; S.G. Payne, *On the heuristic value of the concept of political religion and its application*, «Totalitarian Movements and Political Religions», 2 (2005), pp. 163-174; D. Musiedlak, *Fascisme, religion politique et*



definizione esaustiva proposta dallo storico Emilio Gentile, con religione politica si intende «indicare un modo di interpretare la vita e la storia, un modo di concepire la politica, oltre i calcoli del potere e dell'interesse, estendendola fino a comprendere in essa la definizione del significato e del fine ultimo dell'esistenza»<sup>5</sup>. Più in dettaglio, la religione politica «ha carattere esclusivo e integralista: non accetta la coesistenza con altre ideologie e movimenti politici, nega l'autonomia dell'individuo rispetto alla collettività, prescrive come obbligatorie l'osservanza dei suoi comandamenti e la partecipazione al culto politico, santifica la violenza come legittima arma di lotta contro i nemici e come strumento di rigenerazione; assume nei confronti delle religioni istituzionali tradizionali un atteggiamento ostile», precisa Gentile<sup>6</sup>. Similmente ad altre religioni o ideologie, essa si contraddistingue dall'indispensabilità di monopolizzare la verità, che non di rado è avallata dalla preminenza della scienza, specie nelle varianti di matrice marxista. Invero, è dall'epoca dell'Illuminismo che «la verità si presenta nei panni della "scienza", trasformando il credere in un sapere che pretende di essere conoscenza scientifica»<sup>7</sup>, ma il marxismo, sul quale si modella l'esperimento totalitario albanese, impiega la scienza come «strumento redentivo»<sup>8</sup> o ancora come potenza legittimante e screditante, trasformando il sapere in un credere. Di fatti, la guerra contro le religioni storiche in Albania fu combattuta sotto la bandiera dell'ateismo scientifico, mentre egli stesso assunse i tratti e le funzioni del credo religioso. L'arrogarsi dell'unicità nella detenzione e determinazione della verità permise al Partito comunista

aA

XV

*religion de la politique. Généalogie d'un concept et de ses limites*, «Vingtième Siècle», 4 (2010), pp. 71-84.

5. E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 214. Gentile ha abbozzato il fenomeno della sacralizzazione della politica attraverso l'anatomia del fascismo. Pochi anni dal testo appena citato, è ritornato sul fenomeno con un'analisi del caso americano. Cfr. Id., *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Laterza, Roma-Bari 1993; Id., *La democrazia di Dio. La religione americana nell'era dell'impero del terrore*, Laterza, Roma-Bari 2006.

6. Id., *Le religioni* cit., p. 208.

7. E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 1977, p. 421.

8. W. Mühlmann, *Messianismes révolutionnaires du tiers monde*, Gallimard, Paris 1968, p. 318.

albanese di logorare le tradizioni religiose radicate nel paese e istituire una propria dottrina redentiva.

Nel presente libro, si ricostruiscono le complesse fasi di strutturazione e le successive trasformazioni di questo passo doppio dell'esperimento totalitario albanese: la soppressione delle religioni storiche e, in parallelo, l'edificazione di un sistema di miti, riti, simboli, dogmi e norme etiche proprie della nuova religione politica che si proponeva di trasformare radicalmente la società e l'individuo, inclusi i costumi, i sentimenti, la concezione del fine ultimo della vita e la coscienza. Lo studio intende documentare come, lungo i quarantasei anni del dominio del Partito-Stato, tale progetto, totalitario e sacralizzante, sia stato ampiamente sviluppato dai detentori del potere attraverso un enorme dispiegamento di risorse economiche, organizzative e umane. Il progetto statale mirava a consacrare entità immanenti, ad attribuire al Partito-Stato la missione della *renovatio* e della salvezza, a istituire liturgie di massa basate su un calendario, riti e luoghi di culto, a imporre nuovi comandamenti e a stabilire il fine ultimo dell'uomo, per suscitare devozione ed entusiasmo collettivo in grado di portare i singoli fino al sacrificio della vita.

Diversi autori negli anni Settanta e Ottanta, fra cui Peter Prifti, Bernhard Tönnies, Nicolas Martin, René Dumont, Roberto Morozzo Della Rocca, hanno già messo in luce il carattere nazionale del totalitarismo comunista albanese, il suo l'ateismo marcante e il culto di Hoxha<sup>9</sup>. Nell'edizione aggiornata di *Nazione e religione in Albania*, Morozzo Della Rocca accenna all'ambizione di Hoxha di volere «creare una sorta di nuova religione secolare, intorno al culto della sua personalità e della nazione albanese, con l'ideologia marxista nella funzione della teologia»<sup>10</sup>. Alcune suggestioni utili alla comprensione del fenomeno di sacralizzazione della politica in Albania provengono da osservazioni o da studi di carattere non prettamente storiografico. Arshi Pipa, scrit-

9. P. Prifti, *Socialist Albania since 1944. Domestic and foreign developments*, MIT Press, Cambridge 1978; B. Tönnies, *Albanien. Der erste atheistischen Staat der Welt*, Künzacht 1978; N. Martin, *La forteresse albanaise. Un communisme national*, Fayolle, Paris 1979; R. Dumont, *Finis les lendemains qui chantent... Albanie, Pologne, Nicaragua. Finis pour tous les mondes*, Seuil, Paris 1983, vol. I.

10. R. Morozzo Della Rocca, *Nazione e religione in Albania*, Besa, Nardò 2002, p. 220.

tore, critico letterario e linguista, in due articoli editi sulla rivista «Telos» tra il 1984 e il 1989 – raccolti successivamente in un libro pubblicato nel 1990 – evidenzia i tentativi dei dispositivi del regime per costruire un’aura messianica intorno a Hoxha<sup>11</sup>. Egli descrive l’operazione di associazione dell’immagine di Hoxha a quella del Messia e del Salvatore dell’Albania nella contesa con l’Unione Sovietica. Secondo Pipa, «l’hoxhaismo, o lo stalalbanianismo [stalinismo albanese], è una religione universale mono(a)teistica» e «il suo mono(a)teismo è espresso dall’assioma “Non c’è dio, ma Hoxha è il suo profeta”»<sup>12</sup>. In ogni modo, l’autore riduce la sacralizzazione della politica al culto di Hoxha, basandosi su esigue letture, nonostante la sua vasta conoscenza della letteratura e della politica albanese, nonché la possibilità di accesso direttamente a fonti edite albanesi. Più recentemente invece, in un articolo del 2005, analizzando il programma iconografico del Museo storico di Croia, Egin Ceka identifica il manifestarsi proprio di una religione della politica che lui definisce come «civile». I musei in generale, secondo l’autore, rientravano fra le istituzioni fondamentali di questa religione basata sul nazionalismo albanese risorgimentale, ripreso e rielaborato dal regime. Ceka inquadra il tentativo dello Stato albanese del Secondo dopoguerra di costruire una sorta di storia sacra, attraverso la sublimazione delle origini e la venerazione della guerra, che a sua volta racchiude l’antagonismo perenne fra “il bene” e “il male”<sup>13</sup>. Ancora più recentemente, lo storico dell’arte Gëzim Qëndro ha pubblicato nel 2016 un’analisi estetico-filosofica del «programma iconografico» sostanzialmente di stampo cristiano dell’edificio del Kinostudio – una specie di Cinecittà albanese costruita nel 1952 –, dalla quale emergono con chiarezza le linee del sincretismo fra due teologie antitetiche<sup>14</sup>. L’acume di Qëndro è prezioso per

aA

XVII

11. A. Pipa, *Party ideology and purges in Albania*, «Telos», 59 (1984), pp. 69-100; Id., *Stalin and Hoxha. The master and the apprentice*, «Telos», 74 (1987), pp. 109-115; Id., *Albanian Stalinism. Ideo-Political Aspects*, Columbia University Press, New York 1990.

12. Id., *Stalin and Hoxha* cit., p. 114.

13. E. Ceka, *Muzeu kombëtar dhe muzeu i Skënderbeut si institucione të religjonit civil shqiptar të komunizmit* [Il Museo nazionale e il museo di Scanderbeg come istituzioni della religione civile albanese durante il comunismo], «Përpkjeka», 21 (2005), pp. 121-147.

14. G. Qëndro, *Kinostudioja “Shqipëria e Vjetër”. Ose aventura seminale e gjurmës* [Kinostudio “La Vecchia Albania”. Oppure l’avventura seminale della traccia], Onufri, Tiranë 2016.

cogliere una serie di fenomeni fondamentali del processo di sacralizzazione della politica in Albania dal 1944 al 1991, a partire dalla definizione del fine ultimo, della teleologia e dell'escatologia laica, della rappresentazione dell'uomo nuovo nella "fabbrica" della propaganda e del consenso, quale era il Kinostudio.

Rimane comunque il fatto che le dinamiche del fenomeno hanno avuto attenzioni marginali, specialmente dalla prospettiva storiografica, come del resto lo sottolinea anche Gentile nella prefazione della traduzione in albanese di *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*: «Agli esempi storici di religione politica, citati in questo libro, si può aggiungere l'esperienza storica del regime comunista di Enver Hoxha: anzi, l'autore deve riconoscere che la sua assenza, in questo libro, è una lacuna grave, perché, per molti aspetti peculiari, la simbiosi di marxismo e nazionalismo, di ateismo e di albanismo, teorizzata, predicata e ritualizzata nel regime di Hoxha, è stato un esempio singolare ma istruttivo di imposizione totalitaria di una religione politica, attuata con intransigente violenza per sradicare la fede degli albanesi nelle religioni tradizionali, e far allevare l' "uomo nuovo" di una "albanesità" integralmente atea ma, nello stesso tempo, sacralizzata»<sup>15</sup>.

Senza alcun dubbio, l'inclusione dei fenomeni politici nella tassonomia religiosa, per di più ostili alla religione ed esplicitamente atei, risulta un valido motivo per la riluttanza. In effetti, fra gli specialisti di diverse discipline resta ancora oggetto di dibattito se tali fenomeni debbano essere ritenuti come religiosi o semplicemente come ideologici. Non ha certo agevolato gli studi la tradizione accademica albanese, a causa dei suoi nessi espliciti o impliciti con il regime totalitario, delle concezioni marxiste della storia, del carattere manicheo della storiografia, della strumentalizzazione della memoria collettiva, e neppure il clima politico e sociale della fase successiva al regime, che ha volutamente favorito il trincerarsi, almeno apparente, dell'élite e dell'opinione pubblica in due campi contrapposti sulla base

Il concetto di «avventura seminale della traccia» è un prestito dal pensiero di Jacques Derrida.

15. E. Gentile, *Fetë e politikës. Mes demokracive dhe totalitarizmave*, Pika pa Sipërfaqe, Tiranë 2017, p. 13.

dei vincoli emotivi con il passato recente. L'atteggiamento demonizzante ha ridotto il regime al suo manifestarsi violento, sminuendo così la capacità del potere di attuare politiche e strategie elaborate e promuovendo una logica dominante che si limita ad addossare le responsabilità a pochi personaggi – di solito ai vertici – oppure al Partito e alla sua retrovia ideologica, e persino all'eredità dei secoli precedenti, contribuendo di conseguenza alla trascuranza del consenso e del coinvolgimento della massa, in quanto ritenuta vittima, o peggio ancora all'ammissione del gattopardismo e delle discolpe. Infine, per quanto concerne la ricerca, non meno rilevanti sono gli inconvenienti dovuti alla reperibilità delle fonti, all'accessibilità e all'attendibilità.

Le fonti usate per condurre la presente ricerca sono in gran parte costituite da documenti archivistici e da pubblicazioni edite in Albania durante il periodo 1944-1991. Per quanto riguarda i documenti archivistici, essi provengono interamente dall'Archivio centrale di Stato, che custodisce gli archivi delle istituzioni centrali e anche numerosi archivi locali, sia di varie amministrazioni pubbliche, sia degli organi del Partito comunista, denominato dopo il 1948 Partito del Lavoro d'Albania. La maggior parte dei fondi consultati appartiene alle strutture del Partito, del Consiglio dei ministri, del Ministero dell'istruzione della cultura e delle quattro comunità religiose istituzionalizzate (la Comunità musulmana, la Comunità bektashi, la Chiesa ortodossa e la Chiesa cattolica).

Con l'eccezione dei rapporti inviati al Governo o al Politburo (e dunque rintracciati in alcuni casi nei rispettivi fondi archivistici), mancano le fonti del famigerato Ministero degli interni, a causa della parzialità e tortuosità nell'accesso al suo archivio storico. Il recente decreto n. 45 del 2015, relativo al diritto di informazione per i documenti dello *Sigurimi* (la polizia segreta), non ha risolto l'ostruzionismo sistemico, dovuto alla sensibilità dei dati e soprattutto alla strumentalizzazione politica degli archivi da parte dei due maggiori partiti albanesi che si sono contesi il potere negli ultimi trent'anni<sup>16</sup>. Oltretutto, i tempi di attesa per accedere

16. Per un'analisi dell'uso politico degli archivi in Albania, cfr. E. Mëhilli, *Documents as weapons. The uses of a dictatorship's archives*, «Contemporary European History», 1 (2019), pp. 82-95. Mi limito a rammentare che nel 2019, stando alle sue dichiarazioni, Agron

agli archivi di quel ministero, gestiti attualmente dall'Autorità per l'informazione sui documenti dell'ex polizia segreta (AIDSSh), nel migliore dei casi oscillano tra le due e le ventisei settimane, con ritardi che superano ogni limite ragionabile per svolgere una ricerca scientifica. Tra l'altro, l'accesso fisico all'AIDSSh è reso ulteriormente intricato per via della sua collocazione dentro una zona militare, e in più l'istituzione non mette a disposizione strumenti di ricerca come il catalogo o l'inventario. Ciononostante, i documenti dell'Archivio centrale di Stato rappresentano la fonte più vasta e completa in assoluto degli atti e dell'operato delle strutture statali, del Partito e delle istituzioni religiose.

Tra le fonti edite prevalgono i volumi delle opere di Enver Hoxha, gli atti del Partito del lavoro d'Albania, i volumi e gli articoli di noti autori che affrontarono questioni di religione, ateismo e pedagogia. Una parte consistente delle fonti edite è rappresentata dai principali quotidiani e dalle riviste pubblicate negli anni del regime. Attraverso questi organi di stampa, le istituzioni più importanti del totalitarismo albanese comunicavano, rielaboravano e diffondevano le direttive delle diverse articolazioni del potere. «Zëri i Popullit» (La voce del popolo), «Rruga e Partisë» (La via del Partito) e «Ylli» (La stella) erano pubblicate dal Comitato centrale del Partito; «Bashkimi» (L'unione) dal Fronte democratico; «Zëri i Rinisë» (La voce della gioventù), «Pionieri» e «Fatosi» dal Comitato centrale dell'Unione della gioventù del lavoro d'Albania; «Shqiptarja e Re» (La nuova albanese) dal Comitato centrale dell'Unione delle donne d'Albania; «Mësuesi» (l'insegnante) dal Ministero dell'istruzione e della cultura; «Puna» (Il lavoro) dal Consiglio centrale dell'Unione sindacale, «Jeta e Re» (La nuova vita) dal Comitato del Partito della provincia di Scutari; «Drita» (La luce) e «Nëntori» (Il novembre) dalla Lega degli scrittori e artisti d'Albania; «Studime Historike» (Studi storici) dall'unico istituto centralizzato degli studi storici (Istituti

XX

aA

Tufa, scrittore, traduttore, saggista e docente universitario, ha dovuto lasciare l'Albania a causa delle minacce continue subite in seguito alle ricerche condotte dall'Istituto degli studi dei crimini e delle conseguenze del comunismo (ISKK), che dirigeva dal 2011, un anno dopo la sua fondazione da parte del Parlamento albanese. I. Ikononi, *Agron Tufa. Përse kërkova azil politik* [Agron Tufa. Perché ho chiesto asilo politico], 6 dicembre 2019, <https://www.zeriamerikes.com/a/agron-tufa-p%C3%ABrse-k%C3%ABrkova-azil-politik/5195917.html> (consultato il 13 dicembre 2020).

i Historisë), dopo il 1973 alle dipendenze dell'Accademia delle scienze; «Vatra e kulturës» (Il focolare della cultura) dal Centro della creatività popolare.

In ultimo, per quanto riguarda le fonti, sono necessarie due precisazioni. In primo luogo, spesso i documenti istituzionali custoditi nell'Archivio centrale di Stato si presentano senza autore e in alcuni casi anche senza data. Occorre dunque affidarsi alle coordinate della classificazione, che permettono in molti casi di individuare l'istituzione e l'anno di redazione del materiale conservato, il cui linguaggio sovrabbonda di retorica e di tautologie. In secondo luogo, restando nell'ambito linguistico, nella traduzione in italiano dei materiali d'archivio e dei testi editi all'epoca del regime, si è cercato di conservare il più possibile il carattere irrigidito dell'imperativo, i termini dal tono coercitivo, il fraseggio impietoso e l'andamento militare del linguaggio ufficiale. Del resto, essendo un tentativo di immersione nelle dinamiche ufficiali del processo di sacralizzazione della politica, il linguaggio costituisce lo strumento della rappresentazione e, allo stesso tempo, la chiave di lettura delle vicende.

aA

L'analisi delle principali manifestazioni della sacralizzazione della politica nell'Albania comunista, suddivisa in cinque capitoli, copre il periodo tra il 29 novembre 1944 (data ufficiale di liberazione dell'Albania dagli occupanti tedeschi e italiani) e il 20 febbraio 1991 (l'abbattimento della statua di Hoxha nella piazza Skënderbej a Tirana). All'interno di questo lasso di tempo, si intrecciano due processi, con fasi non sempre esattamente coincidenti. Il primo processo riguarda lo sradicamento delle religioni storiche; il secondo, l'istituzione di una religione politica. La discriminazione e la persecuzione delle istituzioni religiose e dei rispettivi fedeli possono essere rappresentate attraverso una scansione in quattro fasi, tra loro strettamente collegate e in parte sovrapposte: dal 1944 al 1951, la fase di consolidamento del controllo politico che si concluse con le intese fra Stato e confessioni religiose; dal 1951 al 1961, la fase caratterizzata dalla distensione nei rapporti fra Stato e confessioni religiose e dal controllo dell'attività istituzionale; dal 1961 al 1966, la fase dell'inasprimento della propaganda antireligiosa e del controllo coercitivo; dal 1967 al 1990, il periodo della distruzione dei luoghi di culto e dello smantellamento delle istituzioni religiose, con il divieto di professare la propria fede, perlo-

XXI

meno pubblicamente, fino alla ripresa delle prime cerimonie religiose pubbliche nel novembre 1990. Il secondo processo può essere sintetizzato in cinque fasi: 1944-1961, nascita e consolidamento graduale di nuovi rituali e culti; 1961-1966, preparazione della Rivoluzione culturale e intensificazione della pedagogia atea; 1966-1974, piena manifestazione della sacralizzazione della politica; 1974-1982, inizio dell'isolamento più marcatamente nazionale del regime albanese; 1982-1991, la fase seguita alla morte del primo ministro Mehmet Shehu, caratterizzata (specialmente tra il 1985 e il 1988) dal massimo sviluppo del culto di Hoxha, indispensabile a garantire la stabilità e il consenso dopo le ultime purghe del Partito, il tracollo economico e la salita al potere di Ramiz Alia.

Il primo capitolo, articolato in tre paragrafi, prende in esame l'approccio politico-ideologico e i rapporti giuridici ed economici dello Stato con la questione religiosa e le quattro confessioni riconosciute. Gli eventi ricostruiti in questo capitolo spaziano nel periodo compreso fra il 1944 e il 1967, dunque dall'ascesa al potere del Partito comunista fino all'abolizione delle libertà e delle istituzioni di culto. Nel primo paragrafo, l'analisi intende considerare, con un approccio prevalentemente tematico, l'azione di propaganda antireligiosa del regime, intensificata dopo il 1961 e condotta soprattutto attraverso la letteratura antireligiosa. I materiali presi in considerazione non si esauriscono con il 1967, data la continuità pressoché immutata della politica del regime verso le religioni storiche. Il secondo paragrafo delinea le trasformazioni avvenute nei rapporti fra lo Stato e le confessioni religiose, la violenza, le regolamentazioni coercitive e gli ostacoli al normale svolgimento delle attività religiose, fino al 1967. Le intese siglate tra il 1950 e il 1951 furono l'epilogo dell'ondata più violenta di persecuzione del clero, ma inaugurarono una fase di controllo che, dopo il 1961, diventò sempre più asfissiante. Obiettivo di questo paragrafo non è quantificare la persecuzione dei fedeli, delle gerarchie e delle istituzioni religiose, dato che gli studi e, più ancora, i documenti attendibili sono al momento molto limitati. L'ultimo paragrafo ripercorre gli eventi del 1967, inaugurati con il discorso pronunciato da Hoxha il 6 febbraio che scatenò un'ondata di distruzione e di entusiasmo antireligioso collettivo, e traccia le linee lungo cui l'ateismo di Stato si sviluppò successivamente.



I capitoli dal secondo al quinto prendono in esame le origini, le modalità, le fasi e le manifestazioni della sacralizzazione della politica in Albania. Nel capitolo *Messianismo*, si intende mostrare come il Partito comunista albanese, nato nel 1941 durante l'occupazione fascista del paese, abbia saldato la sua ascesa al potere con la guida vittoriosa della lotta di liberazione più che con l'annuncio di un programma rivoluzionario proclamato chiaramente solo dopo la fine della guerra. Fu soltanto allora infatti che la propaganda politica s'impegnò ad accreditare l'immagine della guerra finalizzata alla «costruzione del socialismo», perpetuando la rappresentazione del conflitto specialmente nell'educazione dell'infanzia e della gioventù: il Partito-Stato sublimava così le proprie origini e la missione salvifica della rivoluzione perenne, ovvero della trasformazione della società e dell'individuo strettamente collegata allo sradicamento delle religioni storiche e delle cosiddette consuetudini retrive in vista della costruzione dell'uomo nuovo e di una società senza classi. Gli anni Sessanta-Settanta rappresentano la fase più acuta di tale processo, all'interno della quale un ruolo significativo fu attribuito alla «guerra per l'emancipazione della donna».

Il terzo capitolo, dedicato alle liturgie di massa, focalizza l'indagine sulla sacralizzazione della politica, mettendo in rilievo i momenti e i luoghi dei rituali collettivi, con particolare attenzione ai tentativi volti a costruire una corrente di sublimazione e di comunione da realizzarsi tramite l'azione pedagogica della scuola e del lavoro. L'istituzione di commemorazioni periodiche pubbliche e laiche è uno dei tratti comuni più appariscenti delle religioni della politica. Nell'Albania comunista furono ridotte drasticamente le festività religiose riconosciute dallo Stato: dal 1952 fu ammessa una sola ricorrenza per ciascuna delle tre confessioni, ma anche queste furono abolite totalmente dopo il 1967. In parallelo lo Stato istituì numerose feste civili, con propri miti e riti, e si impegnò, soprattutto dopo il 1967, nella definizione della forma che dovevano assumere anche i festeggiamenti privati (compleanno, matrimonio, riconoscimenti per i meriti al lavoro). Molte fra queste feste davano luogo a pellegrinaggi in località, quasi esclusivamente legate alla storia del Partito comunista, dove erano stati edificati monumenti, con la preponderanza dei *lapidarë*, e musei di

storia. In questi luoghi si animava e si consolidava la liturgia di massa, si celebravano la guerra, il martirio, la storia del Partito, il culto del capo, così da riconfermare la devozione e la comunione dei visitatori suscitandone un atteggiamento di venerazione verso il Partito-Stato. Sempre in questo medesimo capitolo si esamina inoltre il graduale adeguamento dei programmi e dei testi scolastici all'ideologia del Partito-Stato. Seguendo i vari momenti simbolici di passaggio da un'età all'altra stabiliti per le generazioni più giovani, da *yllkë a fatos* e poi a *pionier*, e parallelamente i contenuti dei testi di *Edukatë morale dhe politike* (Educazione morale e politica), è possibile cogliere con chiarezza il sistema di riti, dogmi e nuove virtù, messo in atto per indurre nelle future generazioni l'amore incondizionato verso le entità immanenti (Partito, capo, popolo, patria), l'odio verso il nemico, la fedeltà all'ideologia comunista, la preparazione ad accedere alla comunità dei lavoratori.

Il quarto capitolo, intitolato *Dinamiche culturali*, è dedicato ai culti degli eroi di guerra, del lavoro, e del capo, Enver Hoxha. Il culto dei *dëshmorë* (martiri) di guerra intendeva fondare le radici del Partito comunista nel sangue del "martirio" mantenendo viva l'esperienza della guerra, così da inculcare nella collettività e nei singoli la predisposizione al sacrificio della vita. Dopo la liberazione dai nazisti, si avviò un processo di raccolta delle spoglie dei "martiri" della Resistenza, seguito dall'istituzione nel 1959 della giornata commemorativa, il 5 maggio, e di una risistemazione definitiva delle spoglie, culminata nel 1972, con l'inaugurazione del Cimitero dei Martiri della Nazione a Tirana. Il culto degli eroi del lavoro, che evocava la «guerra per la costruzione del socialismo», emerse ufficialmente nel 1954, con la creazione dell'omonimo titolo onorifico, mentre raggiunse la piena maturità tra il 1966 e il 1969, quando la devozione e l'entusiasmo nel perseguire la missione della felicità collettiva trasformarono le morti sul lavoro in atti di "martirio". Per quanto gli eroi, il popolo, la patria e il Partito, che prevaleva sullo Stato, possedessero un'aureola numinosa, non poterono mai competere con il culto del «compagno Enver», l'umile «figlio del popolo», fondatore e guida del Partito comunista e della nuova Albania. L'evoluzione nelle commemorazioni ufficiali, la cura della comunicazione fra popolo e capo, la pubblicazione integrale delle sue opere e

le celebrazioni svolte dopo la morte, soprattutto dal 1985 al 1988, mostrano un culto dinamico e in costante ascesa, caratterizzato da cambiamenti legati alle diverse contingenze della politica interna e internazionale.

L'ultimo capitolo è dedicato all'esame delle diverse modalità attraverso cui il Partito-Stato intese forgiare l'uomo nuovo. Senza escludere la matrice sovietica, l'uomo nuovo albanese si definì con caratteri propri soprattutto negli anni Sessanta, con una forte influenza del modello cinese che proclamava il dovere dell'annullamento dell'individualità e la totale devozione verso i dogmi ufficiali e gli insegnamenti impartiti dal potere. Diversamente dal caso cinese, però, nell'Albania di fine anni Sessanta, il riferimento al capo non eclissò l'immagine del Partito, che continuò a possedere un'autonomia numinosa. Alla nuova etica collettiva doveva corrispondere anche un riordinamento della vita degli individui dalla nascita alla morte. Il Partito-Stato tentò di disciplinare persino i sentimenti amorosi; stabilì i canoni estetici dei comportamenti individuali, dal taglio dei capelli alla larghezza dei pantaloni o del vestito; intervenne sull'onomastica dei neonati, mostrando attraverso questa politica uno dei segni più visibili degli sforzi compiuti per sradicare e sostituire le tradizioni religiose. Prima del 1967, furono attuate iniziative di educazione e propaganda, che miravano alla nazionalizzazione dell'onomastica, ma dopo il 1967 si adottarono metodi coercitivi, dagli elenchi dei nomi permessi alle denunce pubbliche dei genitori che avevano attribuito ai figli nomi «religiosi» o «stranieri».

## Abbreviazioni

- AQSh: *Arkivi Qendror i Shetit* (Archivio centrale di Stato)  
BGSh: *Bashkimi i Grave të Shqipërisë* (Unione delle donne d'Albania)  
BRPSH: *Bashkimi i Rinisë së Punës të Shqipërisë* (Unione della gioventù del lavoro d'Albania)  
ISML: *Instituti i Studimeve Marksiste-Leniniste* (Istituto degli studi marxisti-leninistici)  
KÇK: *Komiteti për çështjet klerikale* (Comitato per le questioni clericali)  
PPSh: *Partia e Punës së Shqipërisë* (Partito del lavoro d'Albania)

**La sacralizzazione  
della politica  
nell'Albania  
comunista  
(1944-1991)**

aA



## 1. Contro le religioni

aA

### 1.1. *Gesù e Maometto non erano albanesi*

La protagonista del primo cortometraggio artistico di produzione albanese, intitolato *Fëmijët e saj (I suoi figli, 1957)*, mentre si affretta, come le aveva suggerito il giovane insegnante del villaggio, a condurre dal medico il figlio morsiato da un cane rabbioso, incrocia per strada un anziano in groppa a un asino che le sconsiglia vivamente di seguire questo suggerimento, esortandola, al contrario, a recarsi presso l'attempata guaritrice locale, presentata nel film come l'incarnazione delle superstizioni, dell'ignoranza e delle consuetudini retrive. Il breve dialogo, inserito dal regista e sceneggiatore Hysen Hakani come una specie di sintesi confutativa fra due prospettive antitetiche, si chiude con il richiamo alla preghiera da parte del muezzin, un richiamo in cui si manifesta il sottofondo retrogrado dell'uomo religioso, facilmente identificabile, anche da un pubblico illetterato, come il maggiore responsabile dell'imminente tragedia: la madre, in balia di paura e irrazionalità, va contro la scienza, cede alla tradizione, alla gerontocrazia, alla religione, e di conseguenza il ragazzo paga con la vita<sup>1</sup>. Il cinema fu senza dubbio fra i prin-

1

1. Ringrazio qui Fatos Dibra per i preziosi spunti su questo cortometraggio.

cipali mezzi della lunga e persistente campagna propagandistica antireligiosa messa in atto dal totalitarismo comunista albanese per estirpare credenze e fede dalla vita quotidiana, soprattutto dalla sfera privata, e per giustificare le misure restrittive e persecutorie verso le istituzioni e i ministri del culto. «Bisogna attivare meglio tutte le forme di propaganda del Partito, le nostre istituzioni culturali, gli insegnanti e gli intellettuali, la stampa e la radio, la letteratura e le arti, le quali devono svolgere la battaglia per l'educazione degli operai con la morale della nuova concezione comunista come uno fra i compiti basilari», sosteneva Hoxha nel 1961<sup>2</sup>. Ma il capro espiatorio doveva essere ancora determinato con precisione.

A partire dal 1947 diverse istituzioni statali pubblicarono una serie di volumi che, tra descrizione e denuncia, intendevano porre le basi gnoseologiche del nuovo rapporto con il sacro. Il progetto, prolungatosi fino al 1991, si concretizzò nella pubblicazione di almeno cinquantotto titoli, per una tiratura superiore alle 230.000 copie, distribuite a una popolazione che alla fine degli anni Ottanta superava i tre milioni di abitanti<sup>3</sup>. Salvo alcune eccezioni<sup>4</sup>, i libri usciti dal 1947 al 1961 furono prevalentemente traduzioni di testi sovietici, distanti dal contesto albanese, poco voluminosi – in media, tra le quaranta e le cinquanta pagine – e, perlomeno nelle digressioni di carattere dogmatico, non adoperarono il linguaggio virulento dei testi editi successivamente. Un notevole incremento nel numero delle pubblicazioni caratterizzò il periodo compreso tra il 1962 e il 1970 in cui fu pubblicata più della metà dei testi complessivamente editi su tale argomento. Per contro i due decenni successivi furono contraddistinti da una contrazione dell'attività editoriale in questo campo. Gli anni Sessanta, inaugurati da *Feja e parë nën dritën e shkencës*, la prima opera di Hulusi Hako<sup>5</sup>,

2. E. Hoxha, *Vepra. Janar 1961 – Prill 1961* [L'opera. Gennaio 1961 - aprile 1961], 8 Nëntori, Tiranë 1976, vol. XX, p. 270.

3. Tuttavia, a diversi titoli manca l'informazione sulla tiratura.

4. Le opere erano in genere assemblaggi e traduzioni di materiale sovietico, esclusi i seguenti titoli: *Mbi edukimin komunist të punonjësve dhe luftën për zhdukjen e paragjykimëve fetare* [Sull'educazione comunista dei lavoratori e sulla guerra contro i pregiudizi religiosi], Tiranë 1958; Sh. Ballvora, *Mbi prejardhjen e fesë dhe të besimit tek Zoti* [Sull'origine della religione e della credenza], Ministria e Arësimit dhe e Kulturës, Tiranë 1959.

5. H. Hako, *Feja e parë nën dritën e shkencës* [La religione vista alla luce della scienza],



il portavoce più eminente dell'ateismo di Stato in Albania<sup>6</sup>, oltre a essere i più prolifici da un punto di vista numerico, furono anche contraddistinti da una maggiore completezza e da una più ampia contestualizzazione argomentativa della confutazione religiosa. Parallelamente, in quei medesimi anni, le pubblicazioni istituzionali delle religioni tradizionali diminuirono progressivamente fino alla loro totale cessazione a causa del divieto sancito dalla legge o degli intralci burocratici. Riferendosi al catalogo della Biblioteca nazionale, tra il 1945 e il 1966, a parte i calendari (quindici), gli statuti (cinque) e i regolamenti (tre), la letteratura religiosa si ridusse a una scarsa manciata di sette pubblicazioni (di cui cinque nel 1945), nelle quali non era assolutamente concesso replicare alle critiche, alle conclusioni apodittiche e alle diffamazioni incentivate dallo Stato. Comunicando al vice primo ministro la pubblicazione non autorizzata del *Mevlud*<sup>7</sup> nel 1956, commissionato dall'ordine degli halveti, il direttore del Comitato per le questioni clericali (KÇK) presso il Consiglio dei ministri, Reshat Gërmenji, affermava di avere richiesto al responsabile della casa editrice (statale) di «bloccare i libri che si trovavano nel magazzino», di «intervenire immediatamente per ritirare» le duecento copie consegnate, «siccome fino adesso noi abbiamo impedito addirittura le letture necessarie ai sermoni». Il Consiglio dei ministri, ricordava Gërmenji nella lettera, aveva la facoltà di impedire la pubblicazione e la distribuzione del materiale «incompatibile con le leggi dello Stato, l'ordine pubblico e il buon costume»<sup>8</sup>. La clausola permetteva una discrezionalità che vietava di stampare qualsiasi titolo, e così avvenne.

Nel quarto Congresso del PPSH (13-20 febbraio 1961), Hoxha annunciò che l'Albania stava «entrando in una nuo-

Naim Frashëri, Tiranë 1962. Hulusi Hako si è laureato all'Università Lomonosov di Mosca nel 1958 con una tesi sull'islam.

6. Per un'analisi recente sull'ateismo di Stato albanese cfr. E. Ceka, "*Ligji i shenjtë i Partisë*". *Ateizmi dhe politika ndaj fesë në Shqipërinë komuniste* ["La sacra legge del Partito". Ateismo e le politiche verso la religione nell'Albania comunista], «Përpjekja», 32-33 (2014), pp. 129-154.

7. Il *Mevlud* è un racconto rimato prevalentemente della vita del Profeta, arricchito da altri elementi della letteratura religiosa. L'opera fu tradotta ed elaborata in albanese da hafiz Ali Ulqinaku negli anni Settanta dell'Ottocento.

8. AQSh, f. 490, 1956, d. 1210, p. 7.

va fase, nella piena costruzione della società socialista»<sup>9</sup>, e in queste circostanze assumeva

*una grande importanza la propaganda ateo-scientifica, la guerra contro i pregiudizi religiosi, le credenze futili e le consuetudini retrive, per creare una giusta concezione scientifica e materialista fra i lavoratori. Questi residui [religiosi], frutto dell'enorme arretratezza culturale ereditata dal passato, rappresentano un serio ostacolo alla diffusione della nuova cultura socialista nella massa, alla sua educazione ideologica e alla partecipazione attiva e coscienziosa nella guerra per la costruzione del socialismo.*<sup>10</sup>

Queste conclusioni divennero imperative dopo il Plenum congiunto del Comitato centrale del Partito e del Comitato centrale dell'Unione della gioventù del lavoro d'Albania, svolto nel settembre del 1961. Le direttive, intitolate in modo significativo *Sull'ulteriore consolidamento del lavoro per l'educazione comunista della gioventù e del suo impegno per la piena costruzione della società socialista nel nostro paese*, rimarcavano che «l'educazione della gioventù tramite la concezione materialista scientifica, al fine di farla divenire una risoluta combattente contro le consuetudini retrive, i vari pregiudizi e le credenze religiose, è un obbligo importante per le organizzazioni di base del Partito e della gioventù», le quali erano chiamate al dovere di ampliare la propaganda ateo-scientifica<sup>11</sup>. Il principale mensile ideologico del regime, «Ruga e Partisë», diffondeva tra la schiera dei funzionari le disposizioni di volta in volta adottate, spesso riproducendole integralmente a livello di contenuto e di linguaggio: «Il lavoro per eliminare le consuetudini retrive, le credenze futili e i pregiudizi religiosi, il lavoro per la formazione e il consolidamento della concezione ateo-scientifica è parte integrante della guerra del partito nell'ambito della rivoluzione ideologica e culturale, e della formazione dell'uomo nuovo attraverso la concezione della morale comunista»<sup>12</sup>. Una prima svolta si verificò nel 1961 in coincidenza con la

9. E. Hoxha, *Vepra* cit., vol. XX, pp. 119-120.

10. *Ivi*, p. 269.

11. ISML, *Dokumenta kryesore të Partisë së Punës të Shqipërisë (1961-1965)* [Documenti principali del Partito del lavoro d'Albania (1961-1965)], Naim Frashëri, Tiranë 1970, vol. IV, pp. 87-88.

12. S. Bushati, *Propaganda ateiste shkencore – në qendër të vëmendjes të organizatës së partisë*

terza pianificazione quinquennale del paese approvata nel quarto Congresso del PPSH e soprattutto con lo strappo con l'Unione Sovietica. Il regime del Partito-Stato, ripiegandosi su sé stesso<sup>13</sup> e simultaneamente aggrappandosi al sostegno economico cinese, mirava all'esclusività della devozione collettiva e al controllo totale della popolazione<sup>14</sup>. Per giustificare la campagna antireligiosa, la propaganda si servì di motivazioni economiche e sociali, quali, per esempio, i danni che l'osservanza delle norme religiose recava all'economia statale e alla salute dei cittadini<sup>15</sup>. «La frequentazione della chiesa, della moschea e della *teqe*, le cerimonie religiose funebri, la partecipazione nelle sagre e altro ancora, recano enormi danni all'agricoltura, perché allontanano i contadini dal lavoro», dichiarava Hoxha nel 1963, in un lungo discorso pronunciato al Comitato centrale del PPSH<sup>16</sup>.

Le disposizioni del Politburo dell'anno successivo al quarto Congresso, inerenti alla divulgazione ateo-scientifica e contro le religioni storiche, vertevano intorno a temi tradizionali della campagna anticlericale: «1) sulla presa di posizione del PPSH e del potere popolare sulla religione; 2) sulla nascita della religione; 3) che cos'è il cristianesimo; 4) che cos'è l'islam; 5) scienza e religione sono incompatibili; 6) sulle scienze della natura; 7) sulle scienze sociali; 8) sullo stile di vita»<sup>17</sup>. Con rare eccezioni, questa struttura è riscontrabile in tutti i testi degli anni Sessanta, in cui l'esame delle religioni presenti in Albania contrapponeva la scienza alla religione<sup>18</sup>. Era un'analisi incanalata nelle linee guida

aA

5

[La propaganda ateo-scientifica – nel centro dell'attenzione degli organi del partito], «Rruga e Partisë», 8 (1962), p. 47.

**13.** Peter Prifti ha intravisto in queste svolte (incluso il 1948) dei ripiegamenti di stampo nazionalista volti a costruire una comunione tra il Partito e le masse, anche se l'autore impiega con generosità il concetto di 'nazionalismo' in riferimento alle politiche del regime. Cfr. P. Prifti, *Albania*, in A. Bromke, T. Rakowska-Harmstone (a cura di), *The communist States in disarray, 1956-1971*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1972, pp. 201-202.

**14.** Cfr. Y. Marku, *Communist relations in crisis. The end of Soviet-Albanian relations, and the Sino-Soviet split, 1960-1961*, «The International History Review», 4 (2020), pp. 813-832; K. Khudoley, *Soviet-Albanian relation. From rift to conflict (1953-1960)*, «Southeastern Europe», 3 (2020), pp. 392-418.

**15.** AQSh, f. 14 / APOU, v. 1962, d. 19, pp. 48-51.

**16.** ISML, *Dokumenta* cit., vol. IV, p. 369.

**17.** AQSh, f. 14 / APSTR, 1962, d. 152, p. 3.

**18.** P. Prifti, *Albania. Towards an atheist society*, in B.R. Bociurkiw, J.W. Strong (a cura di),

del marxismo, che, come ha osservato James Thrower nel caso sovietico, analizzava la religione in termini materialistici, considerandola un conforto fallace, un prodotto della paura, dell'ignoranza e dell'incapacità umana di rispondere ai fenomeni della natura, uno strumento di ratifica e salvaguardia dell'ordine sociale<sup>19</sup>. Per meglio dimostrare le responsabilità, l'irrazionalità e l'inutilità delle religioni storiche, i testi iniziavano prendendo in esame la genealogia, la filiazione e le cause, continuando con osservazioni superficiali, grossolane, decontestualizzate e non di rado erranee sui dogmi, additandone il carattere ideologico e classista. Nel menzionato testo *Feja e parë nën dritën e shkencës*, Hako, plagiando abbondantemente il primo capitolo di Emeljan Jaroslavskij<sup>20</sup>, affermava che la scienza enunciava e dimostrava che l'uomo preistorico non aveva conosciuto alcun tipo di credenza. Inoltre, all'autore bastava disporre le asimmetrie ragione/emozione e credere/sapere per proclamare, dopo il semplice «pra» (dunque) – congiunzione privilegiata dal linguaggio totalitario albanese –, l'assenza della fede per «più di 9/10» della storia umana<sup>21</sup>. L'uomo, sosteneva Hako, non era nato «con nulla di predisposto per quanto riguarda il pensiero, la lingua e la religione»<sup>22</sup>.

Occorre fare una precisazione su questo punto. Il primo libro di Hako uscì nello stesso anno della traduzione albanese di Jaroslavskij, sebbene l'autore sovietico fosse noto ai professionisti della propaganda fin dal 1947 grazie all'opera *Këshilla për agjitorët* scritta insieme a Mikhail Kalinin<sup>23</sup>. Jaroslavskij aveva fondato nel 1922 il settimanale *Bezbozhnik* (Senzadio) e successivamente la Società degli amici di *Bezbozhnik*, che nel 1929 dette vita alla Lega dei militanti «Senzadio»<sup>24</sup>.

*Religion and atheism in the U.S.S.R. and Eastern Europe*, University of Toronto Press, Toronto 1975, pp. 393-395.

19. J. Thrower, *Marxist-Leninist 'Scientific Atheism' and the study of religion and atheism in USSR*, Mouton, Berlin 1983, pp. 50, 52.

20. E. Jaroslavskij, *Si lindin, jetojnë dhe vdesin përënditë dhe përëndeshat* [Come nascono, vivono e muoiono gli dei], Naim Frashëri, Tiranë 1962, p. 3. La prima edizione sovietica risale al 1923.

21. H. Hako, *Feja* cit., pp. 3-11.

22. *Ivi*, p. 8.

23. M. Kalinin, E. Jaroslavki, *Këshilla për agjitorët* [Consigli per gli agitatori], Mesageria e Përgjithshme e Shtypit, Tiranë 1947.

24. Cfr. D.V. Pospelovskij, *A history of soviet atheism in theory and practice, and the believer*.

Nelle pagine di quel periodico e di altri che lo seguirono fu pubblicata una serie di articoli che dettero origine a *La Bibbia per i credenti e i non credenti*<sup>25</sup>, tradotta in albanese nel 1966. Ogni articolo, ricorda Dimitri Pospelovsky, era incentrato su un «episodio paradossale o una storia tratta dall'Antico testamento» che Jaroslavskij prendeva alla lettera per dimostrare il contrasto della religione con le teorie scientifiche<sup>26</sup>. Nel 1962 veniva quindi offerta al pubblico albanese la voce più autorevole della letteratura sovietica antireligiosa, e non semplicemente atea, a dimostrazione che dopo il 1961 cambiò l'atteggiamento dello Stato verso le religioni storiche.

La tappa successiva alle osservazioni sulle credenze dell'uomo preistorico, di norma, si proponeva di chiarire le cause della nascita e dell'estensione delle credenze religiose<sup>27</sup>. Anche in questo caso, l'eziologia ripeteva le medesime conclusioni:

L'uomo preistorico, essendo molto arretrato, non è stato capace di comprendere la natura, la quale esercitava su di lui una pressione durissima, e neanche le sue leggi che di tanto in tanto gli rovinavano la vita. L'uomo preistorico guardava con stupore e terrore le tenebre, il cambio di stagione, la pioggia, la neve, le inondazioni, i terremoti, i tuoni, i fulmini, ecc. [...] «Le forze della natura – afferma Engels – sembrano all'uomo primitivo qualcosa di estraneo, misterioso, dominante». In questo modo l'uomo creò una serie di invenzioni fantastiche, immaginarie, con attributi sovranaturali.<sup>28</sup>

La religione era presentata come figlia dell'ignoranza e del timore, mentre, all'opposto, la dottrina del Partito-Stato era acclamata come portatrice di libertà e conoscenza, di

*A history of Marxist-Leninist atheism and soviet antireligious policies*, St. Martin's Press, New York 1987, vol. I, pp. 37-68.

25. E. Jaroslavskij, *La Bibbia per i credenti e i non credenti*, Teti, Milano 1977; Id., *Bibla për ata që besojnë dhe ata që nuk besojnë*, Naim Frashëri, Tiranë 1966.

26. D. Pospelovsky, *A history* cit., vol. I, p. 158 (nota n. 18).

27. B. Shehu, *A ekziston shpirti?* [Esiste l'anima?], Ministria e Arësimit dhe Kulturës, Tiranë 1959, pp. 4-9; Th. Mandili, *Teknika dhe feja* [La tecnica e la religione], Ministria e Arësimit dhe Kulturës, Tiranë 1960, pp. 3-8.

28. Z. Sako, *Feja në gojën e popullit* [La religione nella bocca del popolo], 8 Nëntori, Tiranë 1980, p. 5. L'autore di questo passo, l'etnologo Zihni Sako, accademico e direttore di lunga data degli studi sul folclore in Albania, proseguiva senza introdurre nuovi argomenti sul tema e senza coordinate bibliografiche, salvo nove citazioni, tutte di Marx, Engels, Lenin e Hoxha.

fede nel progresso e nella ragione. Si poteva credere a Dio soltanto «con un cuore oppresso, triste, impaurito e mai aperto», scriveva Hako<sup>29</sup>, il quale ripropose questo ragionamento nella sua opera più importante, *Ateizmi shkencor*, pubblicata nel 1983<sup>30</sup>. Una tale concezione di fede, credenze e religioni costituiva la matrice delle analisi presenti nei testi scolastici di storia. Considerando la standardizzazione dei testi e l'obbligo della scolarizzazione, l'allievo interiorizzava nei suoi schemi cognitivi l'identificazione della religione con il timore, l'ignoranza e lo sfruttamento, come testimoniano le pagine del manuale didattico *Metodika e dhënies së historisë në shkollë*<sup>31</sup>.

Il compendio *Biseda mbi fenë dhe dijen*, del 1970, che raccoglieva dei materiali tradotti da Sami Leka, tratti da fonti sconosciute, metteva di fronte fede e ragione, iniziando, fin dal primo capitolo, con lo «smascheramento del mito» della cosmogonia<sup>32</sup>. Come in altri testi<sup>33</sup>, l'obiettivo era quello di instillare nella massa alfabetizzata il paradigma «della guerra perenne» tra religione e scienza, postulando un'equivalenza tra fede e deficit intellettuale attraverso esegesi superficiali dei testi sacri e delle mitologie. Il capitolo *Fenomenet e çuditshme në qiell* (Strani fenomeni in cielo) ridicolizzava la fede nei miracoli: «soltanto una persona che nulla sa riguardo alla luna» poteva credere al racconto coranico che descrive Maometto nell'atto di «afferrare la luna dal cielo, passarla dentro la manica della sua tunica e riportarla nuovamente in cielo», scriveva l'autore<sup>34</sup>. È da notare che, nonostante nei diversi testi sacri vi siano racconti di prodigi analoghi, di questa descrizione non si ha traccia nel Corano, salvo il riferimento «L'ora si avvicina, si è spaccata la luna»<sup>35</sup>.

29. H. Hako, *Feja* cit., p. 29.

30. Id., *Ateizmi shkencor* [L'ateismo scientifico], Universiteti i Tiranës, Tiranë 1988, pp. 20-24, 30-41.

31. T. Dhama, *Metodika e dhënies së historisë në shkollë* [Il metodo di insegnamento della storia a scuola], Universiteti i Tiranës, Tiranë 1971, pp. 26-35.

32. S. Leka, *Biseda mbi fenë dhe dijen* [Conversazioni sulla religione e sul sapere], Naim Frashëri, Tiranë 1970, p. 9.

33. *Shkenca dhe feja janë të papajtueshme* [La scienza e la religione sono inconciliabili], 8 Nëntori, Tiranë 1968, pp. 3-20; F. Çami (a cura di), *Feja është opium për popullin* [La religione è oppio per il popolo], Naim Frashëri, Tiranë 1964, pp. 160-170.

34. S. Leka, *Biseda* cit., p. 97.

35. Sura 57: 1.

Nell'humus delle fantasie storpianti di mitologie e di credenze religiose, collocate nella stessa prospettiva<sup>36</sup>, si radicava l'interpretazione delle religioni monoteiste proposta dai dispositivi della propaganda, con particolare insistenza sul loro carattere classista, chiave di lettura centrale nel discorso dominante durante il totalitarismo comunista e per certi aspetti sopravvissuta alla sua caduta. Al cristianesimo era sì riconosciuta l'umiltà delle origini, ma prevaleva l'interpretazione che ne sottolineava poi, a partire dal IV secolo, la trasformazione in strumento di un potere che sfruttava e sottometteva i ceti disagiati della società. Era compito della scuola insegnare «che il cristianesimo divenne molto presto un'arma potente nelle mani delle classi dominanti per sottomettere schiavi e poveri»<sup>37</sup>. L'islam invece, anche nei testi scolastici<sup>38</sup>, appariva come una religione plasmata e adottata per sottomettere le popolazioni della penisola arabica: «per soffocare la protesta attiva delle masse popolari bisognava creare un dio, il quale doveva intimidire disobbedienti e rivoltosi con aspre punizioni, in questo mondo e nell'aldilà inventato»<sup>39</sup>. Gli studiosi sovietici degli anni Venti e Trenta collegavano l'avvento dell'islam agli interessi della borghesia mercantile, del ceto feudale o semplicemente lo consideravano «un'arma» usata contro le tribù nomadiche<sup>40</sup>. Gli specialisti albanesi adottarono indistintamente queste tre ipotesi perché l'obiettivo, come nel caso del cristianesimo, era presentare la simbiosi fra religione e potere. Infatti, per la curatrice di una raccolta di fonti medievali, Maometto non sarebbe stato un «rivoluzionario» fedele alla «massa lavoratrice»<sup>41</sup>. I termini «rivoluzionario», «massa lavoratrice» e «massa popolare», oltre a essere del

aA

9

36. F. Çami, *Feja* cit., pp. 20-32; M. Qiriçi, *Si kanë lindur besëtytnitë* [Come sono nate le superstizioni], 8 Nëntori, Tiranë 1969, pp. 15-16.

37. *Programi i historisë dhe edukatës morale dhe politike. Për shkollat tetëvjeçare me shkëputje nga puna (kl. V-VIII)* [Il programma della storia e dell'educazione morale e politica. Per il ciclo scolastico per adulti (dalla quinta elementare alla terza media)], Ministria e Arsimit dhe Kulturës, Tiranë 1972, p. 9.

38. Dh. Grillo (a cura di), *Historia e Mesjetës. Për klasën e VI të shkollës tetëvjeçare* [La storia del medioevo. Per la prima media], Ministria e Arsimit, Tiranë 1966, p. 52.

39. M. Qiriçi, *Thelbi reaksionar i myslimanizmit* [L'essenza reazionaria del musulmanesimo], Naim Frashëri, Tiranë 1967, p. 3.

40. J. Thrower, *Marxist-Leninist* cit., p. 446.

41. I.Ç. Sulo (a cura di), *Burime të zgjedhura për historinë e Mesjetës* [Fonti scelte per la storia del medioevo], Universiteti i Tiranës, Tiranë 1988, vol. I, p. 171.

tutto inappropriati, visto che trasportano nel VII secolo valenze semantiche otto-novecentesche, tradiscono l'impiego da parte della storiografia albanese di un rigido schematismo marxista e la volontà del Partito di legittimarsi come unica e vera rappresentanza del popolo, degli «sfruttati», contrapposta alla variegata schiera degli «sfruttatori», fra i quali erano indicati il clero e le istituzioni religiose. Secondo la propaganda, l'etica religiosa era di per sé incline ad atteggiamenti di obbedienza, sottomissione, passività, fatalismo, «sfruttamento dell'uomo sull'uomo», mentre gli insegnamenti «della bibbia e del corano» fungevano da strumenti per «abbindolare le masse e allontanarle dalla lotta contro il sistema capitalista»<sup>42</sup>.

A proposito dell'esistenza dei due monoteismi in Albania, il modello interpretativo sostenuto dallo Stato legava la loro diffusione alla presenza di dominatori stranieri, accusati delle rilevanti colpe di frammentazione, denazionalizzazione e collaborazionismo. Così, nel saggio *Të shkulum nga rrënjët besimet fetare*, pubblicato dal Comitato centrale del BRPSh nel 1967, si affermava che «i Romani portarono la religione cristiana, nata altrove», e gli Illiri, antenati degli albanesi, «dovettero pregare un certo cristo», mentre gli ottomani, il “Grande Altro” della memoria collettiva albanese, imposero il loro islam<sup>43</sup>. In queste ricostruzioni, dominio ottomano e islam rappresentavano il compendio l'uno dell'altro: «noi ci ritroviamo un'altra volta, in vecchiaia, a combattere gli ottomani», echeggiava una lettera di fervore antireligioso inviata a Hoxha e pubblicata, ovviamente, per fini propagandistici<sup>44</sup>. Nella circolare del 27

42. S. Madhi, *Morali fetar predikon shtypjen dhe nënshtrimin* [La morale religiosa predica lo sfruttamento e la sottomissione], «Rruga e Partisë», 9 (1962), pp. 36-37.

43. *Të shkulum nga rrënjët besimet fetare. Material ndihmës për biseda me rininë* [Strappiamo le radici delle credenze religiose. Materiale di supporto per conversazioni con la gioventù], Naim Frashëri, Tiranë 1967, pp. 45, 47. Cfr. H. Kaleshi, *Das Türkische Vordringen auf dem Balkan und die Islamisierung. Faktoren für die Erhaltung der ethnischen und nationalen Existenz des albanischen Volkes*, in P. Bartl, H. Glass (a cura di), *Südosteuropa unter dem Halbmond*, Rudolf Trofenik, Munich, 5:16 (1975), pp. 125-138; D. Dani, *Heuristika e seksualizimit të Tjetrit* [L'euristica della sessualizzazione dell'Altro], «Përpjekja», 36-37 (2021), pp. 288-302.

44. *Lufta kundër zakoneve prapanike dhe besimeve fetare – shprehje e luftës së klasave. Letra të punonjësve drejtuar shokut Enver Hoxha për iniciativat revolucionare që ata kanë marrë* [La guerra contro le consuetudini retrive e le credenze religiose – manifestazione della guerra di classe. Lettere di lavoratori indirizzate al compagno Enver Hoxha per le loro



febbraio 1967, uscita dal Comitato centrale, Hoxha partiva dal presupposto che le osservanze islamiche mantenevano «intatto il principio dell'orientamento del credente durante la preghiera verso la Mecca, che sia egli arabo, egiziano, cinese o albanese», imponendo «al musulmano di qualsiasi nazionalità di pregare in arabo [...], ovunque ugualmente», come «altrettanto uguali sono i calendari». A suo avviso, ciò significava «conservare intatta l'unità religiosa, non solo spirituale ma anche temporale», per cui, concludeva, «dobbiamo spezzare queste pratiche [...] che celavano la legge degli ottomani, degli occupanti»<sup>45</sup>. Hako equiparava i nuovi atteggiamenti verso la religione verificabili nel 1967 con l'avversione al dominio ottomano manifestata nel 1878:

Il popolo ha sempre posto il suo patriottismo e la sua unità come contrappeso al ruolo reazionario antipatriottico di tutte le religioni. Rammentiamo due esempi: 700 anziani, anziane e fedeli della provincia di Përmet [...] hanno esaminato in modo critico il vissuto amaro e corrotto dalle credenze religiose, dai pregiudizi e dalle consuetudini retrive, e hanno giurato al partito che spenderanno tutta la vita a combatterli. Spostiamoci ora indietro di circa un secolo. Nel 1878, 500 patrioti scutarini indirizzarono un memorandum al Congresso di Berlino [...], scrivendo che: «L'Albania non può essere rappresentata dal governo ottomano. L'albanese, cattolico, ortodosso o musulmano, odia l'occupante turco».<sup>46</sup>

Il vincolo religioso tra maggioranza degli albanesi e ottomani, annoverato comunemente fra le cause dell'indipendenza tardiva del paese (1912), forniva all'interpretazione ufficiale un esempio di strumentalizzazione politica della fede e del prestarsi della religione – e non soltanto, quindi, delle istituzioni ecclesiastiche – come veicolo di infiltrazione e dominazione del nemico. Hamit Beqja, pedagogista e sociologo fra i più noti dell'era del totalitarismo albanese, impegnato in vari studi sull'educazione ateo-comunista,

iniziative rivoluzionarie], Naim Frashëri, Tiranë 1967, p. 13; A. Gashi, *Lufta kundër fesë është luftë për formimin e njeriut të ri* [La guerra contro la religione è una guerra per la formazione dell'uomo nuovo], 8 Nëntori, Tiranë 1974, pp. 40-41.

45. AQSh, f. 14 / APSTR, 1967, d. 190, p. 2.

46. H. Hako, *Roli reaksionar antipatriotik i fesë* [Il ruolo reazionario e antipatriottico della religione], «Rruga e Partisë», 5 (1967), p. 46.

definiva l'islam un'ideologia del dominio ottomano, l'ortodossia un'ideologia dello sciovinismo greco e il cattolicesimo un'ideologia dell'imperialismo asburgico e successivamente fascista. In particolar modo, Beqja rimproverava alle religioni – soprattutto al binomio islam-ottomani – l'eterogeneità sociale e la divisione nazionale<sup>47</sup>, anche se la tesi, sostenuta vigorosamente fino allo sfaldamento del regime, contrastava con un'altra tesi paradigmatica, anch'essa ampiamente promossa e sbandierata, secondo la quale l'atto di fede degli albanesi, non semplicemente come individui ma interamente come popolo, si era dimostrato storicamente superficiale, e ciò spiegherebbe la coesione nazionale. Per di più, Beqja ha firmato la prefazione allo studio di Elira Çela – ovvero all'ultima monografia in chiave antireligiosa uscita prima del crollo del regime – in cui entrambe le tesi si intrecciano in piena coerenza per via di un espediente: la religione è maligna ma il popolo è saggio (non a caso il suo giudizio era ritenuto infallibile)<sup>48</sup>. La rappresentazione delle appartenenze religiose quali cause della mancata coesione nazionale nel passato e come ostacoli del dominio totale del Partito-Stato nell'era socialista fu senz'altro un punto di forza per la propaganda del regime<sup>49</sup>, sia per quanto riguarda la campagna antireligiosa sia per la sacralizzazione della politica.

Invero, in Albania, il dualismo noi-altri era storicamente più multiforme di quanto lo presentasse il pedagogista. In termini generali, l'élite risorgimentale si impegnò con vigore nell'elaborazione di una dottrina inclusiva che potesse accomunare gli albanesi; la competizione tra le istituzioni religiose e le vocazioni universaliste dell'islam e del cattolicesimo, rendevano infatti più difficile e complessa l'identificazione, a livello collettivo e individuale, tra fede e nazione. La diversità confessionale condizionò indubbiamente la coesione nazionale, anche se, come ha dimostrato Nathalie Clayer

47. H. Beqja, *Lufta për shkollën socialiste ateiste shqiptare* [La guerra per la scuola socialista atea albanese], ShBLSh, Tiranë 1984, pp. 7-8.

48. E. Çela, *Tradita afetare të popullit shqiptar*, 8 Nëntori, Tiranë 1991. L'intero libro si muove su questi due assi antitetici: da una parte la religione, messa sempre in cattiva luce, e dall'altra il popolo, inesorabilmente razionale.

49. M. Xhafa, *Populli mposht fenë* [Il popolo trionfa sulla religione], 8 Nëntori, Tiranë 1977, pp. 37-39.

in uno studio accurato sulla nascita e divulgazione dell'idea di nazione fra le élite albanesi della seconda metà dell'Ottocento, non ebbe quel ruolo così deleterio attribuitogli per decenni dalla storiografia ufficiale del regime<sup>50</sup>. Altrettanto innegabili sono sia la riconfigurazione dei paradigmi del nazionalismo albanese in base alle nuove esigenze emerse dopo la Grande guerra mondiale sia la continuità del proselitismo religioso in grado di influenzare le scelte politiche. Gjergj Fishta, padre francescano e figura poliedrica di notevole spessore culturale, che con il suo impegno politico e letterario ha contribuito allo sviluppo e alla divulgazione dei tratti marcati dell'identità nazionale, in alcuni appunti scritti in italiano, presumibilmente intorno agli anni Venti, esortava alla difesa dell'indipendenza albanese innanzitutto come riparo per i cattolici che altrimenti, in una probabile annessione jugoslava, avrebbero rischiato di patire sotto «l'odio, la rabbia e i pregiudizi dei serbi». L'indipendenza dell'Albania era «vantaggiosa per il cattolicesimo anche da un altro punto di vista», aggiungeva Fishta, in quanto «i mamomettani, staccati dal loro califfo, non possono rimanere saldi nel loro sistema religioso, sicché entro il periodo di due o al massimo di tre generazioni saranno costretti o a emigrare in territori turchi o ad abbracciare la religione dominante». Inoltre, la minoranza albanese incorporata nella Jugoslavia, «dopo l'abiura dell'islamismo», avrebbe potuto convertirsi al cattolicesimo, se l'Albania avesse continuato «a esistere come stato libero». Non solo, ma, «con l'aiuto di Dio e con un'intensa azione cattolica», ci sarebbe stata la possibilità di convertire al cattolicesimo anche i musulmani bosniaci, e di conseguenza, «i Balcani, uniti fra di loro nel dogma e nella morale cattolica e formanti una grande federazione politica, costituirebbero la forza che deve importare nell'Asia la civiltà e la cultura cristiano-occidentale»<sup>51</sup>. Successivamente,

aA

13

50. N. Clayer, *Aux origines du nationalisme albanais : la naissance d'une nation majoritairement musulmane en Europe*, Karthala, Paris 2007 [trad. al. *Në fillimet e nacionalizmit shqiptar. Lindja e një kombi me shumicë myslimane në Evropë*, Përpjekja, Tiranë 2012].

51. AQSh, f. 17, d. 28, pp. 159-160. Si potrebbe ipotizzare che Fishta volesse stimolare in qualche modo la Santa Sede a intervenire in difesa dell'Albania in uno dei periodi più travagliati della sua storia, o direttamente l'Italia, ammesso che questi appunti, più volte revisionati, siano stati scritti verso la fine del secondo e l'inizio del terzo decennio del secolo scorso. In ogni modo, sempre nei suoi appunti in italiano, Fishta definiva gli albanesi musulmani cacciati brutalmente, soprattutto dal Kosovo durante gli anni

in un progetto per la scuola, redatto nel 1939 per essere poi presentato alle autorità fasciste dell'Albania occupata, Fishta negava qualsiasi affinità fra cristiani e musulmani albanesi, chiedendo perciò scuole rigorosamente separate<sup>52</sup>. Questa prospettiva divergeva nettamente dall'idea di nazione e dal nazionalismo albanese multiconfessionale elaborati dai padri risorgimentali, per i quali doveva primeggiare l'essere albanese o l'*albanesità*.

I comunisti profanarono la tomba di Fishta dopo la liberazione, certo non a causa di queste riflessioni a quel tempo neppure del tutto note. Il fatto è che, in base alle priorità politiche, il regime preferì sostenere, seppure con moderazione, quelle figure ecclesiastiche del passato, come l'imam Hoxha Hasan Tahsini (1811-1881), il pope Kristo Negovani (1875-1905), il padre gesuita Ndre Mjeda (1866-1937), il cui pensiero permetteva di avvalorare il senso di appartenenza nazionale. Coloro le cui idee si riteneva non corrispondessero al modello identitario promosso dallo Stato venivano sistematicamente rimossi dalla memoria collettiva standardizzata. Nonostante le evidenti contraddizioni, il regime tentò di far convivere in tale modello le espressioni del nazionalismo albanese, i contrasti con le autorità straniere o ecclesiastiche, la priorità della fedeltà verso la patria e la superiorità del sapere scientifico. Si trova un esplicito riferimento a questa prospettiva nei ricordi d'infanzia di Hoxha, diffusi nel 1983:

Ma quel prete chi è babbo? Come, non lo sai – mi rispose? È Papapano, un fervido patriota. La tunica e la mitra li porta solo per apparenza, però non crede in Cristo, come non credo io in Maometto. Noi abbiamo un'unica "divinità": la Patria, l'Albania. Le altre sono tutte sciocchezze. Lui, il prete, è il padre del tuo illustre insegnante, il patriota Thoma Papapano. A Thoma voglio molto bene babbo – gli dissi – perché m'insegna l'albanese, mentre a mullah Kaman no, perché lui cerca di insegnarci il turco. Mettici una pietra sopra ai mullah – mi disse il vecchio –, loro sono dei leccapiedi, sanno soltanto chiedere e prendere la paga, e

Venti, come «semi-barbari, fatalisti, indolenti, e quasi tutti cacciati dalla Jugoslavia perché delinquenti e insubordinati». In realtà, l'insediamento in Albania di questi rifugiati comprometteva gli equilibri religiosi nelle zone di insediamento in Albania. Cfr. AQSh, f. 17, d. 28, p. 302.

52. AQSh, f. 161, 1939, d. 659, pp. 1-8 (versione finale, dattilografata).

cianciare le fandonie del Corano. Pure te babbo, ti vedo ogni notte recitare il Corano. Io recitare il Corano? Ma levati dai piedi! Io leggo libri di storia, di filosofia, e per di più ostili al Corano.<sup>53</sup>

Il dialogo, molto istruttivo, rimarca l'abiura retroattiva di Hoxha e in particolar modo la tassonomia dualista del suo pensiero: da un lato, vi sono il sacerdote ortodosso, il mullah (proprio suo zio, che lui chiama «babbo») e il maestro, iniziati all'entità sacralizzata della patria e immersi nella lingua nazionale, nella scuola e nel sapere scientifico e storico-filosofico echeggiante la dialettica marxista; dall'altro vi sono Cristo e Maometto, sconfessati, e il ridicolizzato mullah Kaman, ripudiato perché insegnava il turco (in realtà insegnava l'alfabeto arabo, ma nella costruzione del discorso antagonistico era più efficace l'identificazione islam-ottomani), e per finire le «fandonie» del Corano. Del resto, Maometto era «arabo, mentre noi siamo albanesi», e «perché allora girare gli occhi verso l'Arabia?», chiedeva Hoxha nel comizio del 18 febbraio 1967, a pochi giorni dall'inizio dell'ondata di demolizione dei luoghi di culto in tutto il paese<sup>54</sup>.

aA

15

## 1.2. *La lunga agonia delle istituzioni religiose*

### Violenza e intese

L'inverno che avvolse il paese nei giorni che seguirono l'entusiasmo della liberazione, ufficialmente fatta risalire al 29 novembre 1944, il giorno dell'entrata dei partigiani a Scutari dopo la ritirata della Wehrmacht<sup>55</sup>, segnò le vicissitudini delle confessioni religiose albanesi. In quella città, nel sangue e nel terrore della seconda metà degli anni Quaranta, si manifestarono pienamente il volto e l'essenza del regime che avrebbe dominato l'Albania fino al 1991. Durante quel lasso di tempo, il clero cattolico, accusato di collaborazio-

53. E. Hoxha, *Vite të vegjëlisë. Kujtime për Gjirokastrën* [Gli anni dell'infanzia. Ricordi su Argirocastro], 8 Nëntori, Tiranë 1983, pp. 87-88.

54. Id., *Vepra. Shkurt 1967 – Qershor 1967* [L'opera. Febbraio 1967 – giugno 1967], 8 Nëntori, Tiranë 1982, vol. XXXV, p. 71.

55. Lo storico Kasem Biçoku rappresenta quella schiera di storici albanesi che sostengono la tesi della liberazione di Scutari il 28 novembre, cfr. K. Biçoku, *Data e çlirim të Shqipërisë* [La data di liberazione dell'Albania], Tiranë 2009.

nismo e di rappresentare «interessi stranieri»<sup>56</sup>, registrò le persecuzioni più drammatiche. Dal giorno dell'esecuzione di don Lazër Shantoja, il 5 marzo 1945, fino al 1950 morirono sotto torture, giustiziati o in prigionia circa quaranta membri del clero cattolico, fra cui tre vescovi e l'arcivescovo Vinçenc Prennushi, mentre altri cinquantanove furono arrestati, in parte incarcerati o confinati e in parte rilasciati<sup>57</sup>. Il capo della Chiesa ortodossa albanese, l'arcivescovo Krištofor Kisi, fu estromesso nel 1949, mentre nel 1946 era stato arrestato il vescovo Irine Banushi (rilasciato poi nel 1949) e nel 1947 il predecessore di Kisi, il vescovo Visarion Xhuvani, condannato a vent'anni di carcere. Altri membri del clero ortodosso finirono giustiziati o incarcerati in quegli anni<sup>58</sup>. Della Comunità musulmana, nel medesimo periodo, morirono nelle carceri o giustiziati almeno nove membri del clero, fra cui due muftì, mentre figuravano tra

56. B.J. Fischer, *Albania at war, 1939-1945*, Purdue University Press, West Lafayette 1999, p. 255. Sui rapporti fra la Chiesa cattolica e il regime fascista instaurato in Albania dopo il 7 aprile del 1939, cfr. R. Morozzo Della Rocca, *Nazione* cit., pp. 163-174.

57. K. Gjoļaj, *Çinarët* [I platani], Volaj, Shkodër 1996, pp. 134-137; B. Tönnies, *Religious persecution in Albania*, «Religion in Communist Land», 3 (1982), pp. 251-252. Per alcuni ricordi della prigionia unitamente all'arcivescovo Prennushi, pubblicati inizialmente nel 1959, cfr. A. Pipa, *Albanian Stalinism* cit., pp. 8-13. Altre memorie, scritte dopo la caduta del regime: Z. Simoni, *Dritat në errësirë. Persekutimi i Kishës në Shqipëri* [Luci nelle tenebre. La persecuzione della Chiesa in Albania], Tiranë 1994; Z. Pllumi, *Urno vetëm për me tregue. Libri i kujtimeve (1944-1951)* [Vivi soltanto per raccontare, Il libro dei ricordi (1944-1951)], Hylli i Dritës, Tiranë 1995, vol. I. Le più ricche di documenti e testimonianze, nonostante i toni panegiristici delle interpretazioni, rimangono le ricerche svolte da Pjetër Pepa, cfr. Id., *Tragjedia dhe lavdia e Kishës katolike në Shqipëri* [La tragedia e la gloria della Chiesa cattolica in Albania], 55, Tiranë 2007, vol. I-II; Id., *Dosja e diktaturës* [Il fascicolo della dittatura], Kumi, Tiranë 2009. Per alcuni studi storici aggiornati, cfr. M.W.E. Peters, *Përballjet e historisë së Kishës katolike në Shqipëri, 1919-1996* [Le resistenze della storia della Chiesa cattolica in Albania, 1919-1996], Shoqata Jezuite, Tiranë 2010; E. Titini, *I rapporti fra il regime comunista albanese e la Santa Sede e la loro influenza sulla politica interna verso la chiesa cattolica*, tesi di dottorato, Sapienza – Università di Roma, a.a. 2016-17, pp. 241-262, <<https://iris.uniroma1.it/retrieve/handle/11573/954063/386022/Tesi%20dottorato%20Titini>> (ultima consultazione 7 dicembre 2020); R. Morozzo Della Rocca, *La Chiesa cattolica in Albania negli anni di Enver Hoxha*, in A. Ndreca (a cura di), *Albania nell'archivio della Propaganda Fide*, Urbaniana University Press, Roma 2017, pp. 345-358; L. Riccardi, *La diplomazia italiana e la persecuzione religiosa in Albania durante la Guerra fredda*, in P. Rago (a cura di), *Gli anni della distensione. Le relazioni italiano-albanesi nella fase centrale della Guerra fredda*, Laterza, Roma-Bari 2019, parte V, edizione Kindle.

58. Per gli studi più recenti, cfr. A. Hoxha, *Kisha ortodokse nën komunizëm. KOASH dhe regjimi diktatorial shqiptar, 1945-1967* [La Chiesa ortodossa sotto il comunismo. KOASH e il regime dittatoriale albanese, 1945-1967], UET, Tiranë 2017; R. Morozzo Della Rocca, *Ortodossia e nazione. L'eccezione albanese*, in J-D. Durand et al., *Nel mare aperto della storia. Studi in onore di Andrea Riccardi*, Laterza, Roma-Bari 2021, parte I, capitolo 4, edizione Kindle.

i ventinove condannati il Gran muftù hafiz Sherif Langu, sette muftù e le figure di spicco delle istituzioni islamiche<sup>59</sup>. Appena conquistato il potere, i comunisti deposero l'anziano *kryegjysh* della Comunità bektashi, dede Kamber Aliu, nel mese di dicembre del 1944, accusandolo di collaborazionismo, per avere appoggiato le forze nazionaliste del Balli Kombëtar (Fronte nazionale), e lo condannarono al carcere a vita (morì nel 1950). Almeno sette *baba* (padre) della Comunità bektashi perirono tra il 1945 e il 1948, mentre altri tre erano stati assassinati durante gli ultimi due anni della Seconda guerra mondiale. L'evento più sconcertante si registrò nel 1947 con il suicidio del *kryegjysh* (il capo) della Comunità bektashi, dede Abaz Hilmi, il quale aveva ucciso prima, nel suo ufficio, due membri dell'alto clero<sup>60</sup>. Secondo le ricerche di Fehmi Sufaj, 5328 persone risultavano nelle carceri albanesi (arrestati e condannati) nel dicembre del 1947, fra cui novantanove membri del clero, ovvero trentasei appartenenti alla Chiesa cattolica, sedici alla Chiesa ortodossa, ventuno alla Comunità musulmana e venticinque *shehlerë*, i quali potevano appartenere sia alla

59. G. Lederer, *Islam in Albania*, «Central Asian Survey», 3 (1994), p. 340; A.M. Basha, *Rrugëtimi i fesë islame në Shqipëri (1912-1967). Rreth marrëdhënieve institucionale, përmbledhje dokumentesh, kronikash, informacionesh, artikujsh, analizash* [Il viaggio della religione islamica in Albania (1912-1967). Sui rapporti istituzionali, raccolta di documenti, cronache, informazioni, articoli e analisi], Tiranë 2011, pp. 445-448; Sh. Hysi, *Myslimanizmi në Shqipëri në periudhën 1945-1950* [Il musulmanesimo in Albania nel periodo 1945-1950], Mësonjëtorja, Tiranë 2006, pp. 93-95; R. Hysa, *Listë e hoxhallarëve dhe figurave të shquara muslimane të dënuar dhe të persekutuar nga regjimi komunist* [Elenco degli imam e dei personaggi musulmani illustri condannati e perseguitati dal regime comunista], «Kibla», 2 (2017), p. 24. Per alcuni dati, seppur esigui, cfr. AQSh, f. 482, 1947, d. 2, pp. 1-2; d. 3, pp. 1-136; d. 6, pp. 1-21. In ogni modo, ancora oggi, per quanto riguarda i dati sulla persecuzione della Comunità musulmana persiste quella che Lino Sciarra, in un articolo del 1966, definiva una «macroscopica lacuna storiografica». Cfr. L. Sciarra, *Eislam in Albania*, «Oriente moderno», 3 (1996), pp. 22-23. A tal proposito, Gyorgy Lederer non nasconde le sue critiche verso la stampa occidentale e Amnesty International, cfr. G. Lederer, *Islam* cit., p. 344.

60. N. Clayer, *L'Albanie, pays des derviches. Les ordres mystiques musulmans en Albanie à l'époque post-ottomane (1912-1967)*, Harrassowitz, Berlin 1990, pp. 212-224; Id., *The Bektashi institutions in Southeastern Europe. Alternative muslim official structures and their limits*, «Die Welt des Islams», 2 (2012), pp. 183-203; Sh. Hysi, *Myslimanizmi* cit., p. 197. Per un elenco generico sulle persecuzioni del clero delle quattro confessioni religiose, cfr. J. Zegali, *Rrëfime nga burgu i diktaturës komuniste* [Racconti dalla prigione della dittatura], Koha, Tiranë 1999, pp. 191-193. Per uno studio pubblicato di recente, che, ad ogni modo, per quanto riguarda le bibliografie sintetiche del clero bektashi, fa ampio riferimento allo studio menzionato di Nathalie Clayer, cfr. R. Elsie, *The Albanian Bektashi. History and culture of a dervish order in the Balkans*, Taurus, London 2019, pp. 273-319.

Comunità bektashi sia agli ordini della Comunità musulmana<sup>61</sup>. Le memorie pubblicate dopo la caduta del regime oppure le testimonianze di ex detenuti che riuscirono a fuggire dall'Albania negli anni Quaranta-Cinquanta concordano almeno nel fatto che durante gli interrogatori e le condanne ai lavori forzati si subiva ogni sorta di sevizia.

Queste persecuzioni furono decisive nel determinare il corso dei rapporti fra Stato e confessioni religiose. Lo Stato mirava ad assicurarsi il controllo effettivo sull'intero territorio, specie nelle aree in cui il Partito comunista non aveva operato durante la Resistenza, come nell'entroterra rurale dell'Albania settentrionale, dove la Chiesa cattolica, per di più, era stata spesso l'unica autorità. La violenza fisica, la soppressione delle scuole confessionali, la chiusura della stampa religiosa, la restrizione dei rapporti con l'estero erano delle misure draconiane attinenti all'anticlericalismo piuttosto che alle strategie contro la religione o il sacro. Peraltro, il quadro generale non era privo di ambiguità, perché il Governo, dominato da Hoxha nella sua qualità di primo ministro e ministro della difesa, inviava anche segnali di distensione, come la nomina nel 1945 di don Luigj Pici e hafiz Halil Salia (Tophana)<sup>62</sup> nel Consiglio della provincia di Scutari, oppure la reintroduzione, per quanto effimera, dell'ora di religione (settimanale e facoltativa) al fine di soddisfare gli appelli ricevuti dalle tre confessioni: dato che «fino all'assedio di Tirana, i professori di fede erano incaricati dal Ministero dell'istruzione e della cultura di impartire tali insegnamenti in tutte le scuole della città, [...] pregiamo il Sublime Dicastero di intervenire presso il Ministro dell'istruzione, poiché questa è la volontà del popolo, affinché siano ripresi in servizio i professori di Fede», scriveva don Shtjefën Kurti riassumendo anche le posizioni di ortodossi e musulmani<sup>63</sup>. In ogni modo, tra

61. F. Sufaj, *Historia e burgjeve të Shqipërisë gjatë shek. XX* [La storia delle prigioni dell'Albania durante il XX secolo], Albin, Tiranë 2000, pp. 107-109.

62. AQSh, f. 490, 1945, d. 76, pp. 3-4. Hafiz Tophana, incarcerato dai fascisti durante l'occupazione dell'Albania, era il padre di Salo Halili, martire della Resistenza. Cfr. S. Bala, *Institucionet islame dhe hoxhallarët e Shkodrës* [Le istituzioni islamiche e gli imam di Scutari], Camaj-Pipa, Shkodër 2005, pp. 35-36.

63. AQSh, f. 490, 1945, d. 293, pp. 1-5 (citazione p. 2). Le tre richieste sono inviate al Ministero della giustizia tra il 13-19 marzo 1945. Tuttavia, un anno dall'autorizzazione dell'ora di religione grazie alla circolare del 14 marzo 1945, la circolare del 27 marzo



le ventitré festività nazionali decretate nel novembre del 1945, quindici risultavano ricorrenze religiose, di cui otto concesse alle comunità cristiane e sette a quelle islamiche, per un totale di venti giornate feriali annuali ufficialmente riconosciute, e il calendario restò invariato per sette anni. Le stesse autorità quindi che perseguivano il clero volevano mostrarsi temperate con i fedeli, poiché naturalmente il regime del Partito comunista si trovava in una fase delicata di installazione. Ne è prova il modo in cui le strutture del potere si impegnarono per arginare il malessere dei fedeli, stando ai rapporti dell'epoca, dopo la vicenda del duplice omicidio e suicidio che implicò il capo della Comunità dei bektashi. Nonostante le roccaforti dei comunisti fossero al sud del paese, il clero bektashi sembra godesse di un appoggio popolare rilevante nella medesima area, il che spiega in parte l'eccessiva ingerenza del Partito nell'ordinamento istituzionale dei bektashi e la smisurata violenza.

Fra le confessioni religiose istituzionalizzate, la Comunità bektashi fu la prima a rinnovare lo statuto organizzativo e a siglare l'intesa con lo Stato. A tal fine si svolse a Tirana fra il 2 e il 5 maggio 1945 il quarto Congresso dei bektashi, acclamato come un evento storico, probabilmente, per la riconferma della piena autonomia dalla Comunità musulmana<sup>64</sup>. Lo statuto ricevette la benedizione del Governo, e non poteva andare diversamente visto che i generali Myslym Peza, vice primo ministro, e Bedri Spahiu, ministro dell'assistenza sociale, erano stati eletti nel Consiglio generale della Comunità bektashi in un'assemblea dominata dal segretario baba Faja Martaneshi (Mustafa Xhani), ex dirigente del Fronte di liberazione e alto funzionario nelle istituzioni postbelliche. Di fatto, per tale via, lo Stato perveniva a permeare ufficialmente ed esplicitamente la direzione della *Kryegjyshata* mondiale dei bektashi.

Nel gennaio del 1945, l'Associazione dei giovani musulmani avanzò la proposta di restaurare lo statuto del 1929<sup>65</sup>.

1946 la soppresse. Successivamente, l'ordinanza del 16 maggio la limitò ai luoghi di culto e la circolare del 12 dicembre esortò le autorità locali a vietarla totalmente. Cfr. H. Beqja, *Lufta për shkollën* cit., pp. 30-56; A. Popovic, *ElIslam balkanique. Les musulmans du sud-est européen dans la période post-ottomane*, Harrassowitz, Berlin 1986, p. 48

64. Sh. Hysi, *Myslimanizmi* cit., p. 167; A. Basha, *Rrugëtimi* cit., p. 438.

65. AQSh, f. 482, 1945, d. 1, p. 1. I firmatari erano: Fadil Llagami (presidente), Vexhi

Il Ministero della giustizia colse l'occasione per intervenire e con il pretesto di sciogliere il nodo amministrativo, generato dall'atrofia del Consiglio degli ulema, designò un Consiglio provvisorio, diretto da hafiz Musa Aliu, per gestire la Comunità musulmana e convocare il Congresso<sup>66</sup>. In realtà, il Consiglio provvisorio invece del Congresso annunciò la convocazione il primo maggio 1945 del Consiglio generale, eleggibile – secondo il regolamento stabilito sbrigativamente dallo stesso Consiglio provvisorio – da una rappresentanza politica e non soltanto religiosa, con la conseguenza che, unitamente al clero, anche i membri delle giunte locali del Fronte, dominati dal Partito comunista, potevano determinare, in quanto portavoce della volontà del popolo, il principale organo della Comunità musulmana<sup>67</sup>. L'approvazione governativa dello statuto, una volta eliminati i riferimenti alla monarchia di Zog, costituiva ormai una pura formalità conclusasi il 26 ottobre 1945<sup>68</sup>. Rispetto all'ingerenza civica attuata nella comunità dei bektashi, nel caso della Comunità musulmana, per un insieme di motivi, lo Stato manteneva, almeno pubblicamente, una certa distanza, anche se il gran muftì del paese, hafiz Aliu, proveniva dalle file del Fronte di liberazione e sebbene l'ultimo articolo dello statuto prevedesse – non diversamente dall'articolo 69 dello statuto del 1929 – la menzione nella preghiera del venerdì dello Stato, del capo dello Stato, della nazione e dell'esercito<sup>69</sup>.

Il decreto n. 743, «Sulle comunità religiose», emanato dall'Assemblea nazionale il 26 novembre 1949, obbligò tutte le organizzazioni religiose del paese a siglare l'intesa con lo Stato: «si attenua così ogni specificità dei diversi culti e il fenomeno religioso viene considerato un tutt'uno con il quale il Governo e la stessa società si confrontano e al quale guardano

Demiraj (il segretario), Haki Sharofi, Ibrahim Sheri, Ramazan Mëzezi, Sherif Putra, Qazim Xhepa, Mustafa Bulku.

66. A. Basha, *Rrugëtimi* cit., p. 437. Un'ordinanza del ministro Manol Konomi depose il Consiglio degli ulema e istituì il Consiglio provvisorio, nominando cinque membri. Cfr. *Komuniteti mysliman në periudhën e lirisë* [La Comunità musulmana nel periodo della libertà], «Kultura Islame», 3-4 (1945), p. 59.

67. AQSh, f. 482, 1945, d. 6, pp. 7-8.

68. AQSh, f. 490, 1945, d. 295, p. 22.

69. AQSh, f. 482, 1945, d. 2, p. 30; AQSh, f. 149, 1929, d. 334, p. 28.

tuttavia con sospetto»<sup>70</sup>. Il decreto vietava categoricamente, in diversi articoli, ogni rapporto delle istituzioni religiose con l'estero senza l'autorizzazione del Consiglio dei ministri. Inoltre, il bilancio preventivo (art. 16), il personale ecclesiastico (art. 13, 15, 36), le lettere pastorali, le circolari e qualsiasi pubblicazione (art. 18) dovevano ottenere il via libera dal Governo stesso. La delibera arrivò, non a caso, in concomitanza con il superamento della crisi con la Jugoslavia del 1948; un superamento, avvenuto grazie alla supervisione di Stalin, e che, formalizzato nella primavera del 1949, consentì a Hoxha di debellare il pericolo proveniente dall'esterno e di rafforzare al contempo la propria supremazia assoluta all'interno<sup>71</sup>. Né si può trascurare, inoltre, il fatto che in quel periodo gli Stati dell'est europeo avevano cominciato a stipulare singole intese con le confessioni religiose: la Bulgaria era pervenuta a una regolamentazione nel febbraio 1949<sup>72</sup>; la Romania aveva emanato nell'agosto 1948 la «legge del regime generale dei Culti»; l'Ungheria si era accordata con la Santa Sede nell'agosto 1950<sup>73</sup>; la Polonia nell'aprile dello stesso anno<sup>74</sup>; Belgrado aveva adottato una serie di provvedimenti in base anche alle peculiarità entico-religiose<sup>75</sup>. Le informazioni su questi provvedimenti giungevano a Tirana dalle ambasciate albanesi su richiesta del Governo<sup>76</sup>.

A distanza di pochi giorni l'una dall'altra, nel febbraio 1950, le quattro confessioni presentarono i propri statuti,

70. G. Cimbalo, *Pluralismo confessionale e comunità religiose in Albania*, Bononia University Press, Bologna 2012, p. 91.

71. Akademia e Shkencave e Shqipërisë, *Historia e Popullit shqiptar. Shqiptarët gjatë Luftës së dytë botërore dhe pas saj, 1939-1990* [La storia del popolo albanese. Gli albanesi durante e dopo la Seconda guerra mondiale, 1939-1990], Toena, Tiranë 2009, vol. IV, pp. 245-250.

72. S.T. Raikin, *Nationalism and Bulgarian orthodox church*, in P. Ramet (a cura di), *Religion and nationalism in Soviet and East European politics*, Duke University Press, Durham 1984, p. 192.

73. Sull'Ungheria e sulla Romania, cfr. U. Frasca, *Fascismo, comunismo e Guerra fredda. Attenzione dell'Italia e diplomazia vaticana in Albania, Romania, Ungheria (1947-1954)*, Studium, Roma 2018, pp. 156-229.

74. M. Mazgaj, *Church and state in communist Poland. A history (1944-1989)*, McFarland, Jefferson 2010, pp. 32-42.

75. S. Alexander, *Church and state in Yugoslavia since 1945*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, pp. 209-225.

76. AQSh, f. 490, 1950, d. 2236, pp. 1-6; AQSh, f. 490, 1950, d. 2237, pp. 1-9; AQSh, f. 490, 1951, d. 1924, pp. 1-2; AQSh, f. 490, 1953, d. 1187, pp. 1-5; AQSh, f. 490, 1954, d. 1121, pp. 1-16.

in conformità con l'articolo 35 del decreto. I bektashi si riunirono nel quinto Congresso il 16 aprile 1950 e inviarono al Consiglio dei ministri il loro progetto rivisto dopo le indicazioni del 20 marzo, principalmente di carattere giuridico, relative alla prima bozza<sup>77</sup>. Il 4 maggio, insieme a bektashi e ortodossi, la Comunità musulmana ottenne la convalida del progetto di statuto, inviato al Governo il 21 febbraio<sup>78</sup>, e il 21 agosto la ottennero i quattro ordini subalterni: saadi, rifāi (rufāi), tijāni, qādiri<sup>79</sup>. Di certo al controllo totale non sfuggirono nemmeno le comunità esigue e prive di intese, come quella ebraica, definita israeliana, o dei testimoni di Geova, classificati erroneamente come evangelici<sup>80</sup>. Le autorità “scoprirono” la presenza della comunità ebraica dopo una richiesta inviata nel febbraio del 1951 da Isak Avram Koen al Ministero del commercio per ritirare 456 kg di pane azzimo, ricevuti in dono dagli Stati Uniti, senza dover pagare – come specificava il loro rappresentante – l'imposta doganale previsto dalla legge<sup>81</sup>. A seguito di ciò il Governo comunicò che in caso di mancato versamento dell'imposta il carico di pane azzimo sarebbe stato rispedito indietro e al contempo inviò a Valona nel mese di marzo un membro del KÇK, Xhokë Prifti, per raccogliere informazioni sull'attività della comunità ebraica. Agli inizi degli anni Cinquanta, stando ai dati forniti da Koen, essa era composta da 177 membri, residenti principalmente a Valona (105) e Tirana (50) – di cui più di settanta non avevano cittadinanza albanese –, che per mancanza di sinagoghe svolgevano i riti nelle proprie case<sup>82</sup>. I testimoni di Geova sembravano ancora

77. AQSh, f. 490, 1950, d. 2220, pp. 3-16.

78. AQSh, f. 490, 1950, d. 2211, pp. 20-31.

79. AQSh, f. 490, 1950, d. 2213, p. 1.

80. AQSh, f. 490, 1950, d. 2197, p. 2. Nelle informazioni inviate dalla Chiesa ortodossa, in risposta alle sollecitazioni governative di segnalare anche le comunità esterne alla propria confessione – il proselitismo di matrice protestante nel sud dell'Albania era malvisto dalla Chiesa ortodossa da tempo – sono definiti *evangelici* una trentina di persone, precedentemente quasi tutte di fede ortodossa. Tra le loro osservanze ci sono il rifiuto del servizio militare e del voto. Comunque, i nomi elencati nella lettera – Spiro Karajani, Nasho Idrizi, Spiro Vruho, Gole Flloko e Sotir Papa – risultano essere testimoni di Geova. Cfr. G. Beiser, K. Stoklosa (a cura di), *Jehovas Zeugen in Europa. Geschichte und Gegenwart. Albanien, Bulgarien, Deutschland, Jugoslawien, Liechtenstein, Österreich, Polen, Schweiz, Tschechoslowakei und Ungarn*, LIT, Berlin 2018, pp. 19-56.

81. AQSh, f. 490, 1951, d. 1928, p. 2.

82. *Ivi*, pp. 5-7.

più sfuggenti, per via dell'assenza di statistiche, di templi e di un'esplicita rappresentanza, ma destavano comunque preoccupazione per lo Stato a causa di un continuo flusso di libri, tanto che ne fu ordinato il blocco<sup>83</sup>, e per il loro rifiuto del servizio militare, ciò che in termini ideologici e pratici si traduceva in rinuncia alla difesa della patria.

Il discorso di Adil Çarçani, segretario generale del Consiglio dei ministri, in armonia con l'encomio dell'arcivescovo Paisi Vodica, i saluti del patriarca di Mosca e la partecipazione dei capi delle altre confessioni religiose, conferirono al terzo Congresso della Chiesa ortodossa (febbraio 1950) un tono che, data l'epoca, si poteva definire sfarzoso<sup>84</sup>. La presenza osannata di Mosca, riconfermata nel telegramma conclusivo<sup>85</sup>, gli inviti mandati a Sofia e Bucarest, ma non a Istanbul e Belgrado, echeggiavano sia l'architettura geopolitica di Hoxha sia la volontà di strumentalizzare la Chiesa ortodossa quale vettore di connubio con il Cremlino in un momento che vedeva attuarsi un avvicinamento fra Stalin e il Patriarcato sulla base di un progetto politico mirante ad imporre la preminenza di Mosca sul mondo ortodosso<sup>86</sup>. Il primo intento del Congresso fu quello di legittimare l'arcivescovo Vodica – ex membro del Consiglio generale durante la Resistenza – alla guida della Chiesa ortodossa albanese dopo la sua ascesa sostenuta dallo Stato, prima con l'arresto del metropolita Visarion Xhuvani (1945)<sup>87</sup> e poi con l'estromissione del predecessore, l'arcivescovo Kristofor Kisi (1949)<sup>88</sup>. Il secondo obiettivo consistette nell'approvazione del progetto di statuto da presentare al Governo, emanato poi il 4 maggio.

«La Chiesa cattolica è una società universale di credenti, organizzata giuridicamente con le proprie leggi, medesima

83. AQSh, f. 490, 1952, d. 1451, p. 1.

84. AQSh, f. 536, 1950, d. 291, pp. 1-3; AQSh, f. 536, 1950, d. 293, pp. 4-12.

85. AQSh, f. 536, 1950, d. 306, p. 20. «Tutti i delegati del Congresso della Chiesa ortodossa autocefala dell'Albania, salutando Vostra Reverenda Santità, prelado e guida rinomato della Chiesa ortodossa russa, per il quale la nostra Chiesa nutre i più sinceri sentimenti d'amore e di devozione, e dalla quale [la Chiesa di Mosca] essa trae la luce inesauribile nella sua grande svolta».

86. A. Roccucci, *Stalin e il Patriarca. Chiesa ortodossa e potere sovietico (1917-1958)*, Einaudi, Torino 2011, pp. 241-261.

87. AQSh, f. 536, 1945, d. 12.

88. A. Llukani, *Krishtërimi në Shqipëri* [Il cristianesimo in Albania], Trifon Xhagjika, Tiranë 2014, pp. 164-173.

in tutto il mondo, fondata da Gesù Cristo, sotto la guida del Papa», enunciava il primo articolo del progetto di statuto proposto dalla Chiesa cattolica al Governo dopo la riunione svoltasi dal 15 al 17 febbraio 1950<sup>89</sup>. A monsignor Bernardin Shllaku, vescovo della diocesi di Pult, al vicario Ernest Çoba e a padre Marjan Prelaj, rappresentanti della Chiesa nelle trattative con lo Stato, fu comunicato il 10 marzo il rifiuto del primo progetto di statuto da parte del Consiglio dei ministri poiché in esso si ravvisavano nove infrazioni della legge sulle comunità religiose e dell'ordine pubblico<sup>90</sup>. Non venne approvata neanche la seconda versione, presentata il 31 marzo<sup>91</sup>, ragione per cui Çoba invitò verso la fine di settembre tutti i funzionari della Chiesa a riunirsi il 14 novembre a Scutari per apportare nuove modifiche al progetto sulla base delle indicazioni governative. Dopo dieci sedute, il 19 novembre, cinquantasei firmatari sottoscrissero la terza formulazione dello statuto, con variazioni significative a partire dal primo articolo: «La Chiesa cattolica dell'Albania, parte integrante della Chiesa cattolica mondiale, che ha per fondatore Gesù Cristo, sotto la guida religiosa del Papa, successore dell'Apostolo Pietro, è una persona giuridica»<sup>92</sup>. Il tredicesimo articolo riconosceva allo Stato un ruolo fondamentale nell'investitura ecclesiastica: «L'Episcopato Cattolico Albanese, secondo i dogmi e canoni sacri, e l'articolo 13 della legge sulle comunità religiose, presenta alla Santa Sede per conferma i candidati arcivescovi e vescovi attraverso i canali predisposti dalle leggi in vigore (art. 25), i quali, conformemente all'articolo menzionato sono approvati dal Consiglio dei ministri prima di ricevere la consacrazione vescovile»<sup>93</sup>. Una nota del KÇK, datata 22 novembre, segnalava che le autorità ecclesiastiche avevano apportato delle lievi ma fondamentali modifiche al progetto di statuto: l'aggiunta nel primo articolo dell'agget-

89. AQSh, f. 490, 1950, d. 2230, p. 8.

90. *Ivi*, pp. 18, 21-23.

91. Una commissione composta da padre Marin Sirdani, padre Rrok Gurashi, don Gjon Kovaçi, don Zef Bici e l'avvocato Emid Tedeskini, si presentò il 6 ottobre 1950 presso il KÇK per richiedere informazioni sulla seconda versione dello statuto: «visto che è passato un lungo periodo senza avere nessuna risposta, siamo venuti per vedere dove sta il problema e a sentire quali sono i difetti, in modo tale da poterli correggere» (*ivi*, p. 42).

92. *Ivi*, p. 44.

93. *Ivi*, p. 44/b.

tivo «inscindibile» («dalla Chiesa cattolica») e la sostituzione dell'espressione «guida spirituale» (riferita al pontefice) con «guida religiosa»; e soprattutto il conferimento (art. 13) alla Santa Sede del ruolo fondamentale nella nomina dei vescovi<sup>94</sup>. Le autorità politiche miravano però a sbarrare ogni spiraglio di intervento al Vaticano, così da ottenere il pieno controllo sulla Chiesa cattolica impedendone, inoltre, ogni comunicazione con l'esterno. Un documento del 26 maggio 1951, siglato da Shllaku, Çoba, don Gjon Kovaçi, padre Rrok Vata e don Zef Bici, modificò ulteriormente il tredicesimo articolo, scavalcando il benessere della Santa Sede e trasferendo al Governo il beneplacito sulle nomine proposte dai vertici dell'episcopato<sup>95</sup>. «Padre Rrok Vata, padre Rrok Gurashi, don Zef Bici, don Ndoc Sahatçia, don Prekë Qafalija, ecc.» appoggiavano in tal modo la proposta del Governo<sup>96</sup>; riguardo all'articolo tredici del progetto relativo alle nomine, Bici, che, da quanto emerge dal rapporto del 14 novembre 1950, unitamente a Vata e don Prekë Nikçi, era «in contatto» con le autorità, propugnava la preminenza dello Stato nella convalida delle candidature<sup>97</sup>. Fu soltanto grazie alla perseveranza di Shllaku nel lungo e lugubre colloquio con Shehu, allora vice primo ministro, che l'articolo iniziale del progetto conservò il riferimento al primato religioso del pontefice, anche se nel corso del testo si negava poi «ogni rapporto organizzativo, economi-

aA

25

94. *Ivi*, p. 64.

95. *Ivi*, p. 84.

96. AQSh, f. 490, 1950, d. 2200, p. 26. Il rapporto ha una scritta a mano, in alto a sinistra, datata il 19 ottobre 1965, dove al «compagno Reshat» è richiesto di conservare il «materiale segreto nella sua cassaforte».

97. «Da parte nostra, prima che la riunione iniziasse, furono contattati tutti i collaboratori e date le direttive sull'impostazione che dovevano prendere in questa riunione, chiedendo di non apportare nessuna modifica al progetto-statuto (dopo averglielo letto erano d'accordo, tranne padre Rrok Gurashi che considerava impossibile da risolvere la questione dell'articolo 13) in contrasto con le leggi dello stato. Dopo la riunione del primo giorno, e soprattutto del secondo, quando cominciarono le discussioni i soggetti avversari, con la maggioranza dei voti, decisero di cambiare l'articolo 1, noi orientammo i collaboratori a opporsi a questa decisione e ad altre, li orientammo a separare i soggetti dalle file degli avversari e degli indifferenti per aumentarne le proprie. [...] Oltre a b.p. noi abbiamo preso contatto anche con altri soggetti, come padre Rrok Vata e don Prekë Nikçi, con i quali abbiamo lavorato pure in precedenza, e anche con don Zef Bici, che si è presentato bene» (*ivi*, pp. 23-31). Bici fu giustiziato nel 1968, alla soglia dei cinquant'anni, dopo la consueta accusa di tradimento.

co e politico» con il pontefice<sup>98</sup>. In accordo con Shehu, il monsignore inviò – in via privata – una richiesta a Pio XII per l'investitura dei vescovi Ernest Çoba e Pjetër Dema, investitura che fu confermata dopo l'approvazione dello statuto nell'assemblea ecclesiastica del 26 giugno<sup>99</sup>.

Dopo di ciò, la macchina della propaganda si servì delle istituzioni religiose a sostegno delle politiche statali, soprattutto in ambito economico, e in appoggio alle scelte diplomatiche di Tirana. Tramite una circolare del 28 agosto 1956 l'episcopato cattolico chiedeva ai parroci «di raccomandare caldamente» al popolo di entrare nelle cooperative per il bene comune del paese e di tutti loro<sup>100</sup>. Due anni dopo, amareggiato dalla condotta impropria di alcuni membri del clero che, andando contro le indicazioni della Chiesa, si rifiutavano di diventare «portabandiera di questa campagna patriottica», monsignor Çoba dovette fare non poche pressioni perché le disposizioni fossero rispettate, minacciando gli inadempienti con misure disciplinari<sup>101</sup>. Inoltre, esortò i fedeli a lavorare la domenica o nelle ricorrenze religiose durante i periodi di seminazione, ritenendo questa attività «un'opera benefica che diletta l'Onnipotente», tanto «da esonerarli dal dovere della messa»<sup>102</sup>. Il vicario dell'arcivescovo di Durazzo non esitava a paragonare l'adesione del clero alla campagna propagandistica della cooperati-

98. *Ivi*, p. 101-110 (il dialogo), 113 (lo statuto). Markus Peters sostiene che la precisazione «sotto la guida religiosa del Papa, successore dell'apostolo Pietro» fu aggiunta da Shehu come concessione a Shllaku, durante il loro colloquio, ma il passaggio è presente già nella terza versione del 19 novembre 1950. Cfr. M. Peters, *Përballjet* cit., p. 184. Padre Zef Pllumi ha pubblicato nelle sue memorie dei dettagli del colloquio fra Shehu e Shllaku, secondo le testimonianze di quest'ultimo. Cfr. Z. Pllumi, *Rrno vetëm për me tregue. Liria midis dy burgimeve (1950-1967)* [Vivi soltanto per raccontare. La libertà fra le due prigionie (1950-1967)], Hylli i Dritës, Tiranë 1997, vol. II, pp. 30-32.

99. M. Peters, *Përballjet* cit., p. 187; AQSh, f. 490, 1952, d. 1431, p. 9. Edwin Jacques, che soggiornò nell'Albania comunista per una decina di giorni nel 1986, alla soglia degli ottant'anni, e prima di lui Gjon Sinisha, direttore della «Albanian Catholic Bulletin», pubblicata a Santa Clara, hanno avanzato l'ipotesi della falsificazione della variante finale dello statuto da parte dello Stato albanese. Non è una congettura accantonabile, ma gli autori non offrono alcun indizio di riferimento e nemmeno un ragionamento convincente. E. Jacques, *The Albanians. An ethnic history from prehistoric time to the present*, McFarland, Jefferson 1995, p. 459; Gj. Sinisha, *The fulfilled promise. A Documentary account of religious persecution in Albania*, Santa Clara 1976, p. 59.

100. AQSh, f. 490, 1956, d. 1222, p. 1.

101. AQSh, f. 131, 1958, d. 8, p. 2.

102. *Ivi*, p. 1.



vizzazione all'attitudine dei primi cristiani a «collaborare insieme per il bene comune», dato che, aggiungeva, si trattava dei piani dello Stato, «il quale mai può recare danni al popolo»<sup>103</sup>. L'invito ai fedeli a partecipare alle elezioni rappresentò un'altra risposta alle esigenze dello Stato; ne sono testimonianza le istruzioni diffuse dalla Comunità musulmana nel 1954: «Fratelli e fedeli, siamo nel mese sacro del Ramadan», iniziava la lettera del capo della Comunità musulmana, e «mi sento felice di chiamarvi» a mostrare «la volontà e il patriottismo nel compiere ogni gesto per dare il contributo necessario in queste elezioni, votando i figli e le figlie migliori del nostro paese, i candidati del Fronte democratico», che erano anche gli unici<sup>104</sup>.

Durante gli anni Cinquanta, la Comunità musulmana fu sfruttata dal Governo di Tirana, seppur tiepidamente, a sostegno del suo pur modesto impegno nello scacchiere medio-orientale e in appoggio al processo di decolonizzazione in Africa settentrionale. L'accentuazione dei tratti islamici di un'Albania comunista, vigorosa e competitiva, sembra convenisse alla diplomazia sovietica post-staliniana<sup>105</sup>. Stando alle memorie di Nikita Chruščëv, l'Unione Sovietica finanziava l'economia albanese per trasformare «l'Albania in una preziosa gemma che avrebbe attirato il resto del mondo musulmano verso il comunismo, specialmente nel Medio Oriente e in Africa. Queste erano le nostre intenzioni e la politica che stavamo perseguendo»<sup>106</sup>. Le affermazioni coincidevano con la notevole crescita della presenza sovietica nel mondo islamico durante l'era Chruščëv, sebbene proprio in quel periodo, a partire dal 1958, Mosca rianimasse la propria politica antireligiosa, compromettendo ulteriormente le libertà e le condizioni delle comunità islamiche nell'URSS e riducendo ai minimi storici il numero delle moschee, del clero, dei finanziamenti e della circolazione libraria<sup>107</sup>. Da

**103.** *Ivi*, p. 4.

**104.** AQSh, f. 490, 1954, d. 1112, p. 9. Seguirono l'esempio anche le altre confessioni religiose.

**105.** E. Mëhilli, *From Stalin to Mao. Albania and the socialist world*, Cornell University Press, Ithaca 2017, p. 191.

**106.** S. Khrushchev (a cura di), *Memoirs of Nikita Khrushchev. Statesman (1953-1964)*, Pennsylvania State University Press, States College 2007, vol. III, p. 516; K. Khudoley, *Soviet-Albanian cit.*, p. 394.

**107.** I. Spector, *The Soviet Union and the Muslim world (1917-1958)*, University of Wa-

Tirana partirono lettere di empatia, di fratellanza, di inni alla guerra di liberazione contro l'imperialismo – non sovietico naturalmente –, di sostegno dei partiti comunisti, oppure, al contrario, di critiche e proteste, in particolare verso gli Stati Uniti<sup>108</sup>. Nel giugno-luglio 1958, le autorità per la prima volta concessero a una delegazione della Comunità musulmana, composta da Sulejman Myrtoj e Sherif Putra, il permesso di compiere l'*hajj* alla Mecca e, nel medesimo viaggio, di recarsi in Egitto e Siria, dove, peraltro, risiedevano due diaspore albanesi. «Adesso che è iniziata l'amicizia con il mondo arabo verranno più» pellegrini, rispondeva Myrtoj alla curiosità di un rappresentante saudita, di origini albanesi<sup>109</sup>. Le relazioni sembravano destinate a proseguire dato che la lotta dei popoli musulmani potenziava la retorica antimperialista di Tirana e l'aureola di paladino del marxismo-leninismo di Hoxha. In realtà però i due furono gli unici pellegrini a partire dall'Albania per Mecca nell'era comunista. Ciò che ai sovietici poteva apparire semplicemente un segno identitario spendibile come estetica temporanea dalla diplomazia di Tirana, per il regime albanese costituiva invece una macchia, ereditata dall'Oriente ottomano, da cancellare definitivamente recidendo in modo drastico il passato religioso dalla memoria collettiva, dalla lingua, dall'architettura, dall'urbanistica, dall'arte, dall'onomastica, dal vestiario, dalle consuetudini e persino dalla cucina laddove fosse possibile.

shington Press, Seattle 1959, pp. 222-238; Y. Ro'i, *Islam in the Soviet Union. From the Second World War to Gorbachev*, Columbia University Press, New York 2000, pp. 42-48, 58-99. Il numero delle moschee prima della Rivoluzione d'ottobre oscillava tra 20.000-25.000. Nel 1947, il Consiglio per gli affari dei culti religiosi registrò 345 moschee, che nel 1958 aumentarono intorno alle 400. Alla caduta di Chruščëv risultavano 309, ancora meno dell'era di Stalin. Cfr. Sh. Hunter, *Islam in Russia. The politics of identity and security*, M.E. Sharpe, North Castle 2004, pp. 31-32; A. Bennigsen, E.S. Wimbush, *Muslims of the Soviet Empire. A Guide*, Hurst, London 1986, p. 17; A. Bennigsen, P.B. Henze *et al*, *Soviet strategy and Islam*, Macmillan, London 1989, pp. 29-34.

**108.** AQSh, f. 490, 1951, d. 1915, pp. 1-2; 1955, d. 1297, pp. 19-24; 1956, d. 1206, pp. 1-16 (una critica agli ulema dell'Università di al-Azhar, p. 12); 1957, d. 1261, pp. 1-5 (le dichiarazioni della Chiesa cattolica e della Comunità bektashi contro gli interventi in Libano e Giordania); 1958, d. 1098, pp. 1-9 (la Comunità musulmana si unisce alle proteste contro l'intervento anglo-americano in Libano e Giordania anche la Chiesa ortodossa, p. 9); 1959, d. 1267, pp. 1-7.

**109.** AQSh, f. 490, 1958, d. 1097, p. 10/b. Talmente angosciante era il controllo statale che i due delegati dichiararono nella spesa addirittura l'acquisto di due paia di sandali e due *tespilh* (rosari), il costo di un telegramma al re saudita e le mance al personale.

## La quotidianità negata

«La Comunità musulmana ha deciso di includere la *myftini*<sup>110</sup> di Elbasan nella *kryemyftini* di Tirana», informava il direttore del KÇK nel 1950, dando il suo consenso, in attesa ovviamente della risposta governativa che giunse, in data ignota, con un fulmineo imperativo: «si faccia», enfatizzato dall'aggiunta «il Gen. Mehmet [Shehu] è al corrente»<sup>111</sup>. Quei pochi sintagmi buttati giù rudemente, a matita, in diagonale, nell'angolo della relazione ufficiale, come avveniva sovente in questo genere di comunicazioni, evidenziano le modalità della comunicazione dello Stato con le istituzioni religiose e ne mettono in risalto l'assoluto controllo sul loro operato. Per quanto un'istituzione religiosa, come per esempio la Chiesa ortodossa albanese, disponesse di un ordinamento a «carattere fortemente partecipativo», grazie ai diversi consigli e all'organizzazione territoriale<sup>112</sup>, era pur sempre lo Stato a controllare, o perlomeno a monitorare, le candidature così da vincolare rigidamente la libertà decisionale. Prova ne sia una seduta dei vertici della Chiesa ortodossa, risalente al dicembre 1950 e avente per oggetto la nomina dei membri del Consiglio economico, i cui candidati erano stati precedentemente scelti dalle autorità tramite una semplice linea di matita con l'aggiunta di una sentenza laconica: «Le persone che devono essere approvate sono evidenziate»<sup>113</sup>.

Ha ragione padre Konrad Gjolaj nell'ironizzare che, dopo la sigla dell'intesa fra Stato e Chiesa cattolica, la funzione «del vescovo di Scutari era svolta dal capo della polizia»<sup>114</sup>; e invero gli statuti accordavano allo Stato il pieno controllo sul

aA

29

110. La *myftini* (o *muftini*) è un'unità territoriale amministrativa della Comunità musulmana d'Albania capeggiata dal mufti.

111. AQSh, f. 490, 1950, d. 2211, pp. 34-35.

112. G. Cimbalo, *Pluralismo* cit., p. 106.

113. AQSh, f. 490, 1950, d. 2203, pp. 6, 18/b. Le nomine potevano partire dai comitati provinciali del partito, come avvenne nel 1952 con la richiesta inviata al governo dal Comitato esecutivo di Bajram Curri, guidato da Idriz Mulosmani, per sostituire il vice-mufti in carica, accusato come kulak, con un mullah fedele, «legato alla Resistenza» e che «oggi ha tre membri del Partito nella sua famiglia, il figlio e due nipoti». «A Reshat. Si avverta telefonicamente che stiamo operando in questa direzione», si legge in basso a sinistra del documento, e sotto questa scritta compare l'epilogo: «Il vice-mufti è stato esonerato l'8/XI/52». Firma e nome del direttore del KÇK, scritti a matita rossa, sono a malapena riconoscibili. AQSh, f. 490, 1952, d. 1430, p. 69.

114. K. Gjolaj, *Çinarët* cit., p. 146.

personale ecclesiastico e sull'attività istituzionale. Alla morte di monsignor Shllaku nel 1956, la Chiesa trasmise alle autorità quattro candidature: padre Antonin Fishta, padre Konstantin Pistulli, don Gjon Kovaçi, don Frano Ilia. Nei profili biografici stilati dal KÇK, a proposito di don Kovaçi e di don Ilia se ne ricordava l'impegno profuso contro l'intesa, mentre nel caso di padre Pistulli, oltre a evidenziarne il carattere «fanatico», si affermava che a suo tempo si sarebbe impegnato nella propaganda contro la Resistenza, sicché il Comitato suggeriva al Consiglio dei ministri quattro altre designazioni, quelle di Vata, Nikçi, padre David Pici e don Ndoc Ndoja, non a caso proprio i medesimi nomi indicati da un rapporto segreto della direzione del *Sigurimi*<sup>115</sup>. La volontà dei vertici del potere si manifestava con l'aggiunta di un semplice «sì» o «no» a matita, posto accanto ai nomi, avallando le candidature di don Ndoja e don Fishta, che possedevano dei profili accettabili in virtù dei rapporti diretti o famigliari con il Partito oltre a godere anche della stima dei fedeli<sup>116</sup>.

Lo Stato si impegnò energicamente nell'ostacolare la circolazione dei libri religiosi e soprattutto nell'osteggiarne la pubblicazione. Non a caso tra il 1946-1966, a parte calendari e ordinamenti istituzionali, la pubblicazione delle opere religiose si ridusse a soli due titoli: *Lindja e të Madhit Ali Q.V. dhe ceremonija për kujtimore e Imam Hysejnit* (La nascita del Grande Ali Q.V. e la cerimonia commemorativa di imam Husain), pubblicato dai bektashi nel 1958, e *Libër i shërbesave të shenjta të kishës orthodhokse. I rishqyrtuar dhe i plotësuar* (Libro delle sacre celebrazioni della Chiesa ortodossa. Rivisto e completato), pubblicato dalla Chiesa ortodossa nel 1962<sup>117</sup>. In diverse occasioni i cattolici chiesero al Governo

**115.** AQSh, f. 490, 1956, d. 1221, pp. 2-6. Il KÇK riferisce al Consiglio dei ministri i quattro nomi con i rispettivi profili come aveva predisposto la direzione locale del *Sigurimi*.

**116.** Il rapporto specifica che Ndoja, in quanto fratello di Ndoc Mazi, caduto nella guerra di liberazione, aveva sostenuto la Resistenza. Infatti, era stato membro del Consiglio del Fronte democratico. Fishta «si è comportato bene, ha fatto parte nel Consiglio del fronte locale e [è stato] membro della direzione del fronte di Dukagjin, ma ultimamente sembra indifferente al potere» (*ivi*, pp. 1, 4). La consacrazione di Fishta come vescovo dalla Santa Sede avvenne nel dicembre 1956, mentre la conferma arrivò nel giugno dell'anno seguente. AQSh, f. 132, 1957, d. 2, p. 1.

**117.** Le altre furono tutte pubblicazioni del 1945 e prevalentemente della Chiesa ortodossa.

il permesso di acquistare in Italia dei testi indispensabili per le cerimonie religiose – messali, breviari, libri di preghiere, ecc.<sup>118</sup> – o di stampare in Albania e distribuire un opuscolo di quindici pagine di catechesi. Il KÇK fu sempre riluttante nell'autorizzare un tale tipo di pubblicazioni, come emerge con chiarezza da un documento del 1953:

Il testo presentato contiene in forma succinta l'antico e il nuovo testamento del cristianesimo, la catechesi e parti di preghiere religiose. Il Vescovado cattolico, approfittando del fatto che il potere popolare sta liquidando l'analfabetismo nelle regioni del nord, vuole prontamente che costoro leggano e apprendano gli insegnamenti religiosi, in modo tale da non perdere l'influenza della chiesa su questa gente. [...] Siamo del parere che il libro "Primi insegnamenti della fede cattolica" non debba essere approvato. La Commissione dei testi trovi le motivazioni del rifiuto. *Il rifiuto della pubblicazione di questo libro varrà anche per le altre Comunità.*<sup>119</sup>

Come auspicava il KÇK, il rifiuto governativo, scritto a matita nell'angolo sinistro del documento, giunse netto: «Non ci è possibile [...], non possiamo accettare»<sup>120</sup>. Purtroppo il reperimento «della carta è molto difficile», avrebbe risposto Hoxha nel 1950 all'istanza del capo della Comunità musulmana di stampare il Corano in albanese<sup>121</sup>. Nel 1957, la "crisi" della carta da stampa continuava a restare una valida scusa per respingere una successiva richiesta, questa volta giunta dall'estero<sup>122</sup>, circa la possibilità di stampare questo medesimo libro. Nelle istruzioni del 27 febbraio 1967, Hoxha poteva tranquillamente affermare che ormai alle comunità religiose

non abbiamo lasciato nessuna scuola, nemmeno quella dell'istruzione di base, tale da potere formare nuovi sacerdoti e dare loro un'educazione regolare e ragionata delle proprie dottrine. In questo modo i sacerdoti di ogni

aA

31

118. AQSh, f. 490, 1953, d. 1173, p. 1-3. Delle 639 copie necessarie, Shehu ne autorizzò 200.

119. *Ivi*, p. 16 (corsivo mio, perché l'ultima frase è sottolineata al lato sinistro del documento con una linea verticale spessa).

120. *Ibid.*

121. A. Basha, *Rrugëtimi* cit., pp. 457-458.

122. AQSh, f. 490, 1957, d. 1265, p. 1.

religione sono diminuiti e diminuiranno ulteriormente [...]. Per quanto riguarda la stampa dei libri, dei loro dogmi, ciò è morto da tempo. I musulmani né hanno né possono avere o leggere qualche vecchio corano, perché è in arabo. Praticamente “vivono” seguendo alcuni versi che imparano a memoria, che non capiscono ma che trasmettono oralmente. Gli ortodossi [...] hanno il solo vantaggio di avere il vangelo in albanese. Mentre i cattolici, e soprattutto il clero, sono più ricchi di libri, più formati e, dove ancora possono, continuano a sviluppare la religione cattolica come filosofia. Dunque, abbiamo eliminato la base materiale e propagandistica [...] dei libri religiosi.<sup>123</sup>

L'unico istituto teologico sopravvissuto all'ondata antireligiosa del 1946 fu la *Medrese* di Tirana – chiusa definitivamente nell'estate del 1964 – che doveva soddisfare le esigenze del clero della principale confessione religiosa del paese, per numero di credenti, luoghi di culto e personale, ma che allo stesso tempo si presentava come un ottimo strumento di controllo e di penetrazione dell'ideologia di Stato. Le accuse di propaganda contro il «potere popolare»<sup>124</sup>, le incarcerazioni – del direttore hafiz Ismet Dibra, dei professori hafiz Ibrahim Dalliu, Jonuz Buliqi (Bulej) e Hasan Tahsini nella seconda metà degli anni Quaranta<sup>125</sup> –, le confische, la continua riduzione di allievi e personale, i tagli infine alla spesa avevano di fatto compromesso seriamente l'operato dell'istituto, ponendolo sotto il pieno controllo statale<sup>126</sup> al punto che il Ministero dell'istruzione e della cultura poté direttamente intervenire nei curricula dei suoi membri, poiché non era pensabile «concedere a costoro il permesso di formarsi soltanto attraverso i pregiudizi religiosi, come avveniva nei tempi del medioevo»<sup>127</sup>.

La spesa delle istituzioni religiose costituì l'incudine perfetta per il martello statale. Lo Stato albanese elargiva finanziamenti alle quattro confessioni albanesi fin dai

123. AQSh, f. 14 / APSTR, 1967, d. 190, p. 2 (Il documento non ha una numerazione archivistica, per cui mi riferisco direttamente all'impaginazione della circolare).

124. AQSh, f. 482, 1947, d. 67, p. 2.

125. A. Basha, *Rrugëtimi* cit., p. 446.

126. Cfr. Sh. Hysi, *Myslimanizmi* cit., pp. 151-161.

127. AQSh, f. 490, 1956, d. 1210, p. 2.

tempi della monarchia di Zog, sovvenzioni alle quali contribuiva anche l'Italia già prima dell'occupazione<sup>128</sup>. Da parte loro le istituzioni religiose possedevano proprietà consistenti. Il solo ricavato annuale (160.000 lekë) dalla vendita dell'erba del cimitero musulmano di Coriza nel 1953 poteva coprire per più di quattro mesi gli stipendi dell'intera amministrazione (38.700 lekë) della comunità islamica, la *kryemyftini*<sup>129</sup>. La situazione tuttavia prese una piega diversa in seguito alle confische da parte delle autorità statali locali e in primo luogo delle cooperative<sup>130</sup>. La riforma agraria risultò una strategia efficace nel declino delle proprietà fondiari delle quattro confessioni, che da 4225 ha si ridussero a 1062 ha, costringendole così alla dipendenza permanente dalle sovvenzioni statali<sup>131</sup>. Con tali provvedimenti si apriva inoltre la strada ai vari soprusi commessi dalle aziende agricole statali (le cooperative) sulle proprietà delle istituzioni religiose e persino sui luoghi di culto. Le modifiche apportate dal decreto n. 3619 del 1963 alla legge n. 1835 del 1954, modifiche che rendevano i beni immobili adibiti ad attività economiche espropriabili senza ricompensa, compromisero ulteriormente le possibilità finanziarie delle istituzioni religiose. Durante il regime comunista a causa delle requisizioni, degli espropri, della pressione fiscale, del divieto di accettare donazioni dall'estero, dei soprusi delle autorità locali e anche della cattiva gestione, le istituzioni religiose erano sempre più costrette a dipendere dall'intervento statale, che a sua volta si ridusse progressivamente fino alla chiusura nel 1967, come illustrano le seguenti tabelle:

aA

33

**128.** R. Morozzo Della Rocca, *Nazione* cit., pp. 121-126, 149; A. Basha, *Rrugëtimi* cit., pp. 268-272.

**129.** AQSh, f. 490, 1953, d. 1188, p. 1/b; AQSh, f. 490, 1954, d. 1107, p. 23.

**130.** AQSh, f. 490, 1953, d. 1180, p. 1-1/b.

**131.** H. Hako, *Gjyq Zotit* [Giudizio a Dio], Shtëpia Botuese e Librit Politik, Tiranë 1972, p. 161; I. Fishta, V. Toçi, *Ekonomia e Shqipërisë në vitet e para të ndërtimit të socializmit, 1944-1948* [L'economia dell'Albania nei primi anni della costruzione del socialismo, 1944-1948], Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë, Tiranë 1984, p. 218; T. Shilegu, *Lufta e klasave në Shqipëri, 1948-1953* [La lotta di classe in Albania, 1948-1953], Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë, Tiranë 1985, p. 53.

Sovvenzione statale	1953	1957	1959	1961	1963	1965	1967
	19.000.000	11.348.000	12.000.000	11.000.000	7.600.000	5.900.000	300.000

Tabella 1. Sovvenzioni statali alle quattro confessioni religiose (in lekë)\*

\* La tabella dei bilanci è la sintesi dell'incrocio di una gamma più estesa di dossier del Fondo 490 (del Consiglio dei ministri). Le quattro voci riassumono: il *preventivo* di ciascun bilancio; la somma *richiesta* come finanziamento statale; la somma *concessa* dallo Stato, dopo le verifiche del CQR e del Consiglio dei ministri; il *ricavato* delle comunità dai loro patrimoni, dalle donazioni e dai servizi.

Bilancio		1953	1958	1964	1965
Comunità musulmana	preventivo	10.204.560	8.279.400	5.464.620	4.565.840
	richiesti	7.276.000	5.399.400	3.837.887	3.142.443
	concessi	6.000.000	5.684.000	3.800.000	3.000.000
	ricavato	2.947.000	2.880.000	1.626.733	1.423.397
Comunità bektashi	preventivo	4.099.208	2.556.886	1.247.000	1.069.000
	richiesti	3.831.000	2.135.886	900.000	810.000
	concessi <sup>133</sup>	1.500.000	800.000	700.000	600.000
	ricavato	168.000	403.000	347.000	259.000
Chiesa ortodossa	preventivo	12.158.780	7.658.808	7.643.325	7.720.802
	richiesti	10.088.580	4.168.000	3.026.325	2.092.802
	concessi	7.000.000	3.100.000	2.000.000	1.600.000
	ricavato	2.070.100	3.490.808	4.617.000	5.628.000
Chiesa cattolica	preventivo	5.939.517	2.283.325	1.700.000	775.000
	richiesti	4.929.000	2.360.000	1.700.000	775.000
	concessi	4.500.000	1.500.000	800.000	700.000
	ricavato <sup>134</sup>	1.010.000	–	–	–

Tabella 2. Preventivi annuali del bilancio di ciascuna confessione (in lekë)\*

\* La tabella è stata redatta in base ai dati archivistici del Fondo del Consiglio dei ministri, scegliendo come punto di partenza il 1953, quando iniziò la contrazione dei finanziamenti statali.



La Comunità musulmana primeggiava sia nelle spese sia nelle sovvenzioni statali poiché aveva il numero più alto di membri appartenenti al clero e di luoghi di culto: nel 1954 contava 1096 membri del clero (più 151 dipendenti dell'amministrazione), la Chiesa ortodossa 258 (più 103), la Comunità bektashi 156 (più 28), la Chiesa cattolica 76 (più 15); nel 1965, la Comunità musulmana aveva 1103 membri del clero su 992 luoghi di culto, insieme ai 126 membri su 173 luoghi di culto dei cinque ordini; la Chiesa ortodossa 390 su 659; la Chiesa cattolica 64 su 108; la Comunità bektashi 136 su 66. Per sopravvivere, le amministrazioni delle varie confessioni religiose dovettero vendere proprietà immobili, ridurre stipendi e organico, limitare gli interventi di restauro nei luoghi di culto, risparmiare sull'alimentazione e persino sugli abiti liturgici. Nel 1950, la Chiesa ortodossa, la Comunità musulmana e la Comunità bektashi – la Chiesa cattolica non aveva ancora siglato l'intesa – inviarono allo Stato un elenco dettagliato della stoffa necessaria per gli abiti liturgici di 1333 membri del clero, per un costo complessivo di 6.527.840 lekë. A fronte di tale richiesta Shehu concesse «un'uniforme a pagamento, al di fuori dalla tessera annonaria di serie, per 170-200 persone in tutto»<sup>133</sup>. Gli uffici delle istituzioni religiose furono riempiti di lettere di appelli e di lagnanze, inviate dai fedeli e soprattutto dal personale malpagato o esonerato:

Dalla *Kryemyftini* di Scutari, in data 16/12/1963, sono stato informato che dal 1/1/[1]964 rimango fuori dall'organico, nonostante i 1000 lekë<sup>134</sup> mensili che mi erano stati assegnati da parte vostra l'anno scorso. Essendo che, come ben sapete anche voi, sono un non vedente, senza alcun

**132.** Il ricavato della Chiesa cattolica è assente nei bilanci delle tre annate scelte, ma ciò non significa mancanza di introiti annuali. Nel 1963, malgrado le ondate di espropriazioni e confische, la Chiesa cattolica possedeva ancora 87,24 ettari di terreno, dei quali 19 erano coltivabili, 18,28 praterie, 5,35 frutteto (oltre 334 ulivi), con un gettito annuale di 687.640 lekë, più del triplo della Comunità musulmana (225.955 lekë), nonostante i suoi possedimenti: 264,74 ettari, dei quali 31,1 coltivabili, 16,9 praterie, 5,19 frutteto (oltre i 1.472 ulivi). AQSh, f. 490, 1963, d. 1079, p. 21.

**133.** Rispettivamente, 70 per i 870 membri del clero musulmano, 50 per i 267 degli ortodossi, 30 per i 111 dei bektashi e 20 per i 85 dei cinque ordini islamici. AQSh, f. 490, 1950, d. 2232, p. 14.

**134.** Per meglio comprendere il potere d'acquisto, rimando alla lista dei prezzi – standard per tutto il paese – a pp. 80-81.

reddito e aiuto, con il licenziamento finisco sul lastrico, perché non sono in grado di svolgere nessun altro lavoro oltre l'attività di servizio in moschea. Disperato per la notizia, rimango comunque fiducioso che la mia supplica verrà presa in considerazione e che avrete la benevolenza di non lasciarmi perlomeno senza un pezzo di pane.<sup>135</sup>

La disperazione di hafiz Riza Mani, uomo di mezza età, non vedente fin dalla nascita, che invoca in questa lettera una ricompensa ai limiti della sopravvivenza all'ente più facoltoso in termini di beni immobili, secondo soltanto allo Stato, preannunciava la fine imminente delle istituzioni religiose, ormai asfissiate dal totale controllo amministrativo, liturgico ed economico.

### 1.3. *Il crepuscolo del 1967*

Il discorso di Hoxha del 6 febbraio 1967 ebbe gli esiti di un'“enciclica” contro le religioni storiche, nonostante i temi centrali fossero la morale comunista, la disciplina, l'obbedienza assoluta, la correzione delle devianze, la punizione, la lotta alla burocrazia, comunicati con il consueto linguaggio virulento, impietoso e perentorio. A livello contenutistico esso ribadiva le imposizioni del quinto Congresso del Partito (1-8 novembre 1966) in materia di rivoluzione culturale così da inasprire ulteriormente la lotta di classe, intesa, fra l'altro, come azione «contro l'ideologia religiosa, i pregiudizi, le superstizioni e le consuetudini retrive»<sup>136</sup>. Sul piano dell'agire concreto contribuiva a subornare ulteriormente la generazione nata dopo il 1944, di per sé già imbevuta di propaganda ateo-scientifica grazie alla scolarizzazione, e armata non solo di slogan – forgiati dallo strumento di denuncia pubblica del *fletë-rrufe* (foglio-fulmine) –, ma a volte anche di picconi e di spranghe, e naturalmente di odio, poiché le strade proposte erano «due, o con il partito e il popolo, o contro di loro»<sup>137</sup>. Salvo restando che in que-

135. AQSh, f. 482, 1963, d. 2, lettera manoscritta (numero di pagina illeggibile).

136. ISML, *Dokumente kryesore të Partisë së Punës të Shqipërisë (1966-1970)* [Documenti principali del Partito del lavoro d'Albania (1966-1970)], 8 Nëntori, Tiranë 1974, vol. V, p. 153.

137. E. Hoxha, *Rapporte e fjalime, 1967-1968. Mbi revolucionarizimin e mëtejshëm të Partisë dhe të gjithë jetës së vendit* [Rapporti e discorsi, 1967-1968. Sull'ulteriore rivoluzionizzazione del Partito e dell'intera vita del paese], Naim Frashëri, Tiranë 1969, p. 53.

sta seconda eventualità «il Partito e il paese intero devono alzarsi in piedi, bruciare le consuetudini retrive e staccare la testa a chiunque calpesti la legge sacra del Partito»<sup>138</sup>. Sicché non stupisce il fatto che immediatamente dopo la pubblicazione di questo discorso, allievi e professori della scuola superiore Naim Frashëri di Durazzo abbiano sfoderato «la spada tagliente dell'ideologia del Partito contro l'ideologia religiosa»<sup>139</sup>. E pensare che, per ironia della sorte, la scuola recava il nome del più importante poeta romantico-risorgimentale albanese, celebre per la sua letteratura antitetica all'odio, credente di fede islamica, riverito dai bektashi.

La prontezza marziale dei rivoluzionari di età scolastica, supportati dagli insegnanti, nell'incamminarsi lungo il sentiero consacrato dal Partito ben rispondeva ai propositi propagandistici del regime; ma l'iniziativa della scuola Naim Frashëri era in fermento almeno già dal mese di gennaio, dal momento che le riunioni e il rivestimento degli spazi pubblici con slogan antireligiosi portavano la firma di un'organizzazione interna, istituita il 21 gennaio, i cui intenti apparivano chiari già dal nome: «Shtabi i luftës kundër ideologjisë fetare dhe zakoneve prapanike» (Lo stato maggiore della guerra contro l'ideologia religiosa e le consuetudini retrive)<sup>140</sup>. In essa si rifletteva una parte del panorama più ampio della politica antireligiosa attuata nel paese, a sua volta destinata a confluire nella rivoluzione culturale-antropologica albanese. Le linee guida di questo processo rivoluzionario apparirono “tradotte” per il pubblico già nel 1962: «La rivoluzione culturale ha come obiettivo la trasformazione radicale dei contenuti della vita spirituale e culturale del popolo, il suo sviluppo sulla base della teoria marxista-leninista dell'ideologia socialista, della concezione morale comunista, della concezione e della morale della classe operaia, della concezione e della morale più emancipata al mondo», scriveva Beqja<sup>141</sup>. Le direttive politiche,

138. *Ivi*, p. 8.

139. Xh. Gjoni, *Me shpatën e mprehtë të ideologjisë së Partisë kundër ideologjisë fetare, paragjykimeve, besëtytnive e zakoneve prapanike* [Con la spada tagliente dell'ideologia del Partito contro l'ideologia religiosa, i pregiudizi e le consuetudini retrive], «Zëri i Popullit», 8 febbraio 1967.

140. H. Beqja, *Lufta për shkollën* cit., pp. 72-77.

141. Id., *Revolucioni ynë kultural* [La nostra Rivoluzione culturale], Naim Frashëri, Tiranë 1962, p. 3.

che di norma precedevano la pubblicazione di questo genere di testi, sono rintracciabili nel quarto Congresso del Partito (1961). Le lagnanze delle istituzioni religiose durante gli anni Sessanta, riguardo confische, espropri – ricordiamo che nel decennio precedente formalmente se ne domandava ancora il permesso<sup>142</sup> –, occupazioni, difficoltà economiche, deterioramento o danneggiamenti dei beni, interdizioni di ogni tipo, come il divieto di suonare le campane liberamente<sup>143</sup>, delle circoncisioni<sup>144</sup>, degli amuleti<sup>145</sup>, testimoniano l'incremento costante della pressione statale sulle confessioni, simultaneamente alla recrudescenza della propaganda ateo-scientifica<sup>146</sup>. Nella circolare del 27 febbraio 1967, Hoxha faceva notare che alcuni luoghi di culto erano «stati distrutti dal tempo, altri ancora sono stati trasformati in depositi o sono rimasti senza imam e preti, praticamente non sono più in funzione» prima ancora della devastazione finale<sup>147</sup>. Fin dagli inizi del decennio lo Stato preparò l'entrata in scena delle folle nel febbraio del 1967 tramite la progettazione e l'attuazione di politiche volte alla rivoluzione culturale. Le folle scesero in piazza con un moto di esaltazione collettiva nel 1967, ma il controllo statale, che impedì la riproduzione in Albania degli scenari di brutalità e anarchia registrati in Cina<sup>148</sup>, dimostra che le politiche rivoluzionarie erano già state preventivate e messe in atto a livello istituzionale. Il 1967 non fu che l'apice delle trasformazioni rivoluzionarie che avevano inaugurato

142. AQSh, f. 131, 1955, d. 3, p. 2. Il Comitato esecutivo di Croia chiede alla curia di concedergli una cella abbandonata tra i villaggi di Zhej e Shëmri, per trasformala in scuola.

143. AQSh, f. 490, 1959, d. 1269, p. 3: «Le autorità locali di Rej-Velë, dirette da Ndrec Prend Deda e Pal Gjin Jaku, mi hanno riferito che non posso suonare la campana e dare messa senza la loro autorizzazione». AQSh, f. 490, 1964, d. 1256: a Berat, la folla dei credenti, radunata in occasione della Pasqua, riesce in qualche modo a evitare l'arresto del prete accusato di avere suonato la campana in orario inappropriato.

144. AQSh, f. 482, 1965, d. 41, p. 1; AQSh, f. 512, 1964, d. 101, p. 1.

145. AQSh, f. 704, Martin Trushi, d. 14, p. 5; AQSh, f. 482, 1964, 41, p. 1

146. AQSh, f. 511, 1962, d. 99, pp. 7-8; d. 7, pp. 1-3. Queste pagine sintetizzano il «Piano di misure per l'attuazione della decisione del Segretariato del Comitato centrale del Partito del lavoro d'Albania, nr. 128, dt. 3.4.1962, "Sulla lotta contro le consuetudini retrive, i pregiudizi religiosi e sulla divulgazione del sapere ateo-scientifico"».

147. AQSh, f. 14 / APSTR, 1967, d. 190, p. 3.

148. É. Guinard, *Inoubliable Albanie. Souvenirs d'un temps difficile (1966-1968)*, Godefroy de Bouillon, Paris 1996, pp. 43-47; I. Blumi, *Hoxha's class war. The cultural revolution and State reformation, 1961-1971*, «East European Quarterly», 3 (1999), pp. 305-306.

il decennio e si conclusero in modo trionfante con i giovani scolari in prima linea, ovvero con l'esercito nascente dell'uomo nuovo.

Nelle riunioni svolte a gennaio i giovani della scuola Naim Frashëri insistettero con forza sull'eliminazione definitiva degli appellativi di «signore» e «signora», rifiutarono la dichiarazione dell'appartenenza religiosa nella carta d'identità<sup>149</sup>, criticarono la sepoltura di Adem Reka – divenuto famoso dopo l'incidente mortale sul posto di lavoro – nella parte musulmana del cimitero, avanzarono la richiesta di appropriarsi della moschea centrale di Durazzo in nome delle esigenze culturali-educative oltre che per la pretesa che era stata costruita dall'amministrazione fascista<sup>150</sup>, presero di mira i coetanei che osservavano il Bajram o la Pasqua, oppure chi prestava giuramento invocando Dio con le consuete espressioni «për zotin» e «vallahi» (per Dio)<sup>151</sup>. Il 2 febbraio intrapresero la cosiddetta «battaglia di Shënavlash» mirante a bonificare l'omonimo monastero ortodosso – già oggetto di molteplici violazioni – convertendolo «in un'istituzione culturale-sanitaria», un'azione che si prestava ad essere interpretata quale metafora della tradizione sterilizzata<sup>152</sup>. Il discorso di Hoxha del 6 febbraio funzionò da agente scatenante: da quell'istante la deflagrazione diventò nazionale. Il 10 febbraio, la moschea centrale di Durazzo e il monastero di Shënavlash furono requisiti dalle autorità. Ovunque crollarono minareti, campanili, crocifissi, icone, tradizioni, memorie stratificate nei secoli. Neanche i morti furono risparmiati:

Nel 1967 mi venne concessa la possibilità di visitare la *teqe* di Turan, poco dopo che la Rivoluzione culturale aveva cercato di distruggere tutti i segni esterni della religione. [...] Nel cimitero che circonda le *tyrbe*, le tombe dei dervi-

149. La questione era stata presa in considerazione dal Consiglio di ministri nel 1965. Cfr. AQSh, f. 490, 1965, d. 986, pp. 1-7.

150. H. Beqja, *Lufta për shkollën* cit., pp. 72-73.

151. A. Hoxha, *Edukimi ideopolitik i nxënësve nëpërmjet aksioneve dhe inisiativave revolucionare* [L'educazione ideo-politica degli allievi attraverso le azioni e le iniziative rivoluzionarie], Institut i Studimeve Pedagogjike, Tiranë 1972, p. 17.

152. Id., *Edukimi* cit., pp. 25-26; H. Beqja, *Lufta për shkollën* cit., p. 74. Beqja parla addirittura di una scaramuccia tra i giovani rivoluzionari e la mano anonima dell'oscurantismo religioso, che Astrit Hoxha trasforma in uno «scontro fisico con il nemico di classe» e di conseguenza in un battesimo di fuoco per gli allievi della scuola Naim Frashëri.

sci erano aperte, i loro resti erano stati rimossi, mentre le scarpe e i vestiti delle salme seppellite di recente giacevano sparpagliati, una terribile immagine del Giorno del giudizio. [...] Gli spazi della *teqe* e le due *tyrbe* furono trasformati in pollai.<sup>153</sup>

Lo Stato non lasciò nessuna impronta dei cimiteri, da decenni in desuetudine, che recintavano le moschee cittadine, non escludendo il reimpiego delle pietre sepolcrali per altre funzioni, come, per esempio, nella costruzione delle scalinate dello stadio di Scutari, inaugurato nel 1952, oppure in altri edifici pubblici, tutt'oggi visibili (nell'angolo della parte nord-occidentale della facciata della scuola di Zogaj, borgo periferico di Scutari). Nel 1953 il vescovato ortodosso di Coriza informò il Comitato esecutivo di Pogradec che nel cimitero ortodosso della città erano state danneggiate le croci sulle tombe e il reparto militare della zona aveva divelto le pietre tombali per usarle altrove<sup>154</sup>. L'anno prima, a Scutari, un reparto militare si era servito del cimitero cattolico per le sue esercitazioni militari. La situazione si ripeté al cimitero musulmano di Kavajë, nel 1958, dove resti ossei di defunti finirono per essere disseppelliti a causa delle esercitazioni militari<sup>155</sup>. D'altronde cancellare l'altro o profanare costantemente la sua memoria rientrava nell'ordine del totalitarismo albanese. Togliere la vita al nemico, denudarlo dei beni materiali, ciettarlo dalla memoria, sotterrarlo senza tracce, tutto ciò corrispondeva letteralmente alla volontà di cancellarlo «dalla faccia della nostra terra».

Tutto si compì in poche settimane. Le autorità ecclesiastiche delle quattro confessioni “rinunciarono” a proprietà<sup>156</sup>, luoghi di culto, risparmi<sup>157</sup>, vesti<sup>158</sup>, richiamo dei fedeli<sup>159</sup>, apparato organizzativo, istituzioni<sup>160</sup> e, in seguito alla lettera

153. M. Kiel, *Arkitektura osmane në Shqipëri, 1385-1912* [L'architettura ottomana in Albania, 1385-1912], IRCICA, Stamboll 2012, pp. 240-242.

154. AQSh, f. 536, 1953, d. 592, pp. 1-6.

155. AQSh, f. 482, 1958, d. 35, p. 1.

156. AQSh, f. 131, 1967, d. 1, p. 2.

157. AQSh, f. 536, 1967, d. 1372, pp. 1-6; AQSh, f. 536, 1967, d. 1382, pp. 1-2.

158. AQSh, f. 536, 1967, d. 1367, pp. 1-5; AQSh, f. 482, 1967, d. 22, p. 1.

159. AQSh, f. 14 / APSTR, d. 442.2, 1967, pp. 688, 723. Il documento inviato dalla curia arcivescovile e dalla parrocchia di Tirana è firmato da padre Ndoc Sahatçia, il 3 marzo 1967.

160. AQSh, f. 490, 1967, d. 612, p. 3.

firmata dai titolari delle tre confessioni, il 15 novembre, anche alla propria esistenza, divenuta ormai meramente protocollare<sup>161</sup>. A fine maggio, secondo un rapporto segreto del Ministero degli interni, i templi della capitale risultavano ancora aperti: «gli ultimi giorni, nella moschea di Tabakë, a Tirana, si sono radunati per la preghiera circa cento fedeli, arrivati da Kavaje, Shijak, Ndroq, ecc.», e considerando «la situazione, *Kryegjyshi* ha affermato che anche lui aprirà una *teqe* per la preghiera, mentre l'arcivescovo Kokoneshi è andato in chiesa»<sup>162</sup>. Ma accanto alla notizia, la consueta aggiunta, scritta a mano, informava che era stata «raccomandata la chiusura delle chiese e delle moschee di Tirana», e il rapporto del 7 luglio, concernente «i primi risultati della guerra contro la religione e alcuni provvedimenti per il suo inasprimento», rese nota la chiusura totale degli edifici di culto, con l'eccezione, ancora per poco, della principale chiesa cattolica di Tirana<sup>163</sup>. Tuttavia, ancora e metà novembre, secondo i dati del Governo risultavano in funzione sette moschee e sei chiese ortodosse<sup>164</sup>. Il 13 novembre l'Assemblea popolare abolì la legge n.743 del 1949, sulle comunità religiose<sup>165</sup>, dopo la proposta del Consiglio dei ministri, presentata assieme a un nuovo decreto, stringato (quattro paragrafi) e ambiguo, intitolato *Sulla libertà della coscienza e della fede dei cittadini*, che «garantiva» tale libertà. Il progetto permetteva ai fedeli di «scegliere un sacerdote, per adempiere i rituali», definiva il luogo di culto «un bene comune dei fedeli, amministrato» dal sacerdote, stabilendo che nel momento in cui i credenti «non sentono più il bisogno di svolgere i rituali religiosi, possono concedere questo bene alle organizzazioni socialiste»<sup>166</sup>. In al-

**161.** «Come ci insegna il Partito: l'ideologia religiosa non può essere sradicata su due piedi dal clero e dai credenti. Questo richiede un lungo tempo e impegno, perciò la nostra esistenza come rappresentanti di queste credenze non solo non agevola l'eliminazione, ma, al contrario, lascia un valico aperto alla speranza di chierici e fedeli di riportare a galla questi residui, che in realtà sono inutili, antisociali e dannosi» (*ivi*, p. 4).

**162.** AQSh, f. 14 / APSTR, 1967, d. 37, p. 46.

**163.** AQSh, f. 14 / APSTR, 1967, d. 190, p. 39.

**164.** AQSh, f. 490, 1967, d. 611, p. 1.

**165.** AQSh, f. 489, 1967, d. 105, p. 4: «Abrogando questi decreti non si vengono a creare difficoltà all'esistenza dei rappresentanti delle religioni, lasciati per effetti protocollari».

**166.** AQSh, f. 490, 1967, d. 611, pp. 3-4.

tri termini, le istituzioni ecclesiastiche diventavano *de facto* inutili e la gestione del sacro veniva affidata agli organismi locali creati dal Partito. A dicembre, anche questo mendace assetto, di cui non abbiamo notizia della messa in atto, fu definitivamente abbandonato.

Alla fine dell'anno, la maggior parte dei 1536 edifici religiosi ancora in funzione – la maggior parte degli autori fornisce una cifra maggiore<sup>167</sup> – o scomparì definitivamente dal paesaggio urbanistico o, dopo i dovuti interventi secolarizzanti, si mutò in spazi abilitati a svariate attività, come il cinema, lo sport, lo svago, le riunioni, i servizi militari, l'immagazzinamento di materiale, di bestiame, di letame, e perfino in servizi igienici<sup>168</sup>. Solo una parte esigua, composta da sessantasei chiese, nove moschee e una *teqe* dell'ordine halveti, fu conservata nella categoria del patrimonio culturale<sup>169</sup>. La disgrazia degli edifici religiosi non ebbe però termine: la chiesa cattolica bassomedievale di Vau Dejës fu fatta saltare in aria nel 1969, durante le costruzioni della diga sul fiume Drin, infuriando l'allora ministro dell'istruzione, Thoma Deliana<sup>170</sup>; a Valona si tentò la distruzione dell'edificio storico più importante della città, la moschea Muradije, costruita nella prima metà del Cinquecento<sup>171</sup>; trentasette edifici facenti parte del patrimonio culturale – fra cui venticinque di carattere

**167.** Secondo Hako erano 2171 edifici gli edifici religiosi chiusi. Ljarja menziona una fonte che conta 2169 e un'altra che lievitava leggermente la cifra in 2200 edifici. Oltre alla fonte che riporta la somma di 2169, Peters menziona Dilaver Sadikaj, che riduce la cifra finale a 2035 edifici. Anche Azem Qazimi confida nella cifra di 2169 edifici, portando però chiese, parrocchie e monasteri all'inverosimile quota di 1.665 edifici. Sadikaj fa riferimento ai dati inviati dal Comitato centrale al Ministero dell'istruzione e della cultura nel 1967. Hako riporta la stessa distribuzione dei luoghi di culto per ciascuna confessione, offrendo però una cifra finale sbagliata. H. Hako, *Gjyq* cit., p. 39; D. Sadikaj, *Lëvizja revolucionare kundër fesë në vitet Gjashtëdhjetë* [Il movimento rivoluzionario contro la religione negli anni Sessanta], «Studime Historike», 4 (1981), p. 118; N.H. Ljarja, *Kisha katolike dhe shteti komunist në Shqipëri (1944-1990)* [La Chiesa cattolica e lo Stato comunista in Albania (1944-1990)], Botimet Fishta, Lezhë 2012, p. 228; M. Peters, *Përballjet* cit., p. 227; A. Qazimi, *Procesi i asgjësimit të fesë në komunizëm* [Il processo dell'annientamento della religione durante il comunismo], ISKK, Tiranë 2012, p. 110.

**168.** Dopo la demolizione, avvenuta nella primavera del 1968, della moschea di Kubeleje, all'epoca monumento di cultura di prima categoria e l'edificio centrale più significativo della città di Kavajë, rimasero il giardino circostante, trasformato in parco pubblico, e il luogo delle abluzioni, adibito a bagno pubblico.

**169.** AQSh, f. 490, 1967, d. 515, pp. 4-9.

**170.** AQSh, f. 511, 1969, d. 66, p. 68.

**171.** *Ibid.*



religioso – risultavano usati da reparti militari, cooperative e comitati esecutivi locali, che in alcuni casi vi recarono danni irreparabili<sup>172</sup>.

Luoghi di culto	1942	dist. <sup>173</sup>	1959	1965	1966	1967 <sup>174</sup>
Comunità musulmana	1201 <sup>175</sup>	95	1123	992	850	9
Ordini	232 <sup>176</sup>	–	126	126	2	1
Comunità bektashi	–	3	65	66	45 <sup>177</sup>	–
Chiesa ortodossa	815 <sup>178</sup>	22	529	659	600	117
Chiesa cattolica	146 <sup>179</sup>	17	108	108	31	10
Totale	2394	136	1951	1951	1528	137 <sup>180</sup>

Tabella 3. Luoghi di culto delle quattro confessioni, dal periodo fascista all'abolizione del 1967<sup>181</sup>

**172.** *Ivi*, pp. 73-75. Il forte di Turrë (Torre) a Kavajë è smantellato dall'esercito per la necessità di pietre.

**173.** Distrutte durante la Seconda guerra mondiale.

**174.** Monumenti di cultura custoditi dallo Stato nel 1967.

**175.** Oltre a questo numero di moschee esistevano anche 519 *mekam e tyrbe* (tombe, mausolei).

**176.** Nella voce di 'ordini' ho incluso anche i luoghi di culto dei bektashi del 1942, che nel documento compaiono insieme a quelli della Comunità musulmana.

**177.** Sono esclusi i 68 monasteri.

**178.** Il numero delle *teqe* in funzione nel 1967 è 39, mentre il clero è composto da 82 membri. AQSh, f. 483, 1967, d. 12, pp. 1-3.

**179.** Sono esclusi i 29 conventi.

**180.** Vanno aggiunte anche le due caverne dei dintorni di Librazhd, per un totale di 139 monumenti culturali religiosi. Fra questi, una parte si conserva parzialmente, per il valore degli affreschi, e un'altra parte è composta dalle rovine di luoghi di culto storici.

**181.** La tabella si basa principalmente sul documento AQSh, f. 490, 1965, 1007. Lo stesso documento riporta un errore di calcolo della cifra complessiva dei luoghi di culto: invece di 1825 – a questa cifra va aggiunto il totale di 126 templi degli ordini islamici sotto la guida della Comunità musulmana – ne dà 2484, perché i redattori hanno contato due volte la somma degli edifici ortodossi. I dati del 1966: AQSh, f. 490, 1967, d. 515, p. 1 (insieme agli otto monasteri si ottiene la cifra menzionata di 1.536 edifici religiosi chiusi nel 1967). 1536 è la cifra riportata anche da Elidor Mëhilli, riferendosi alla stessa fonte usata da Sadikaj. Cfr., E. Mëhilli, *From Stalin* cit., p. 222; AQSh, f. 511, 1967, d. 20, p. 3. I dati successivi al 1967: AQSh, f. 511, 1969, d. 66, pp. 57-66.

## Dissenso e consenso

La polivalenza della resistenza, l'attitudine del totalitarismo albanese a occultare le tracce di dissenso e malcontento della popolazione, la distanza fra eventi e pubblicazione delle memorie, il giudizio soggettivo, la riduzione del "male" a disturbo sadico, certo non agevolano la ricostruzione storiografica di voci, azioni, forme e natura del dissenso. Quando si pensa alla resistenza, gli schemi cognitivi richiamano subito il modello classico dell'eroismo incarnato da personaggi incuranti della vita, che affrontano la morte combattendo in nome della gloria, della libertà, della patria, della religione e altro ancora. Tuttavia, il valore della resistenza è proporzionato al contesto: in circostanze delimitate da paura e terrore, da controllo totale e punizioni collettive, è talmente enorme il disequilibrio tra «potenza di uno Stato poliziesco e individui isolati»<sup>182</sup>, che anche decisioni e azioni all'apparenza di modesta entità, come l'osservanza del digiuno, il segno della croce, la preghiera, l'abbigliamento, la scelta dell'antropónimo, non hanno nulla da invidiare alle imprese eroiche.

44

Le devastazioni del 1967 suscitarono disapprovazioni collettive e individuali, evidenziate da un numero non indifferente di lettere inviate al Comitato centrale del PPSH principalmente indirizzate a Hoxha, e non mancarono neppure schermaglie fra zelanti rivoluzionari e coloro che i rapporti del Ministero degli interni definivano «credenti reazionari»<sup>183</sup>:

aA

Il parroco di Gurëz, nella provincia di Croia, ha così rammentato come gli abitanti di Delbenisht avessero preservato la chiesa. I contadini hanno fatto la guardia alla porta della chiesa per avvisare, suonando le campane, qualora i giovani si fossero presentati per chiuderla, e per chiamare la gente in sua difesa [...]. Nel villaggio di Bulçesht di Tirana, quando i giovani volontari, guidati dagli insegnanti, hanno cercato di distruggere la moschea,

**182.** T. Todorov, *Di fronte all'estremo. Vita e morte nei Lager e nei Gulag*, Garzanti, Milano 1992, p. 228. Rivoltarsi in simili circostanze, per il giovane Tzvetan Todorov, sarebbe stato addirittura «una dimostrazione di grande ingenuità o di un'accentuata inclinazione masochista». Insieme ai suoi amici lui trovava la libertà, di per sé espressione di resistenza, nelle «conversazioni appassionate sugli argomenti più elevati, protratte fino a tarda notte».

**183.** A.QSh, f. 14 / APSTR, 1967, d. 37, pp. 6-8; A. Basha, *Rrugëtimi* cit., p. 547.

sono stati minacciati con le asce da alcuni contadini che poi hanno menato un insegnante, mentre le donne hanno tirato pietre. Quando gli alunni e gli insegnanti della scuola di Çukë, in provincia di Sarandë, sono andati a svuotare la chiesa, alcune donne li hanno coperti di offese, hanno preso le icone e piangendo le hanno portate nelle loro case.<sup>184</sup>

Comparato al 1966 il numero di lettere con simili contenuti aumentò circa del 40 per cento, passando da 5203 a 7331, di cui la maggior parte erano collegate a questioni economiche (2848), seguite da lettere di contenuto strettamente politico (1771, 52 per cento in più rispetto al 1966) e propagandistico (1600, ossia 186 per cento in più rispetto al 1966)<sup>185</sup>. Raddoppiarono anche gli arresti, con 46 per cento in più rispetto al primo semestre dell'anno precedente<sup>186</sup>. In certi casi le lettere esprimevano malumori e malcontenti molteplici e di diversa natura: «Fino a quando continuerete a mantenere il popolo nella disperazione; fino a quando continuerete a distruggere la religione cattolica, musulmana e ortodossa [...]; fino a quando uomini e donne avranno gli stessi diritti [...]; quando abolirai le cooperative, restaurando il [settore] privato; quando lascerai il popolo libero, nella religione, nella terra e nei beni»<sup>187</sup>. In linea massima, esse manifestavano dissenso e malessere dovuti in primo luogo all'impossibilità di intraprendere azioni in grado di indurre lo Stato a cambiare rotta:

Noi abitanti del villaggio di Labinot Fushë siamo veramente rammaricati dal comportamento dell'ufficiale della zona [che] assieme a due poliziotti ha costretto l'imam ad allontanarsi dalla moschea e a farla chiudere [.]. A noi non rimase altro che azzuffarci con questi, non sappiamo se l'ordine è di Jashar e Katina oppure vostro [Enver Hoxha] [...]. Sappiamo che esiste un'Assemblea popolare, che a ciascuno è garantita la libertà di praticare ogni credo religioso [...]. Ci vengano concesse almeno due moschee per il Bajram e il venerdì, altrimenti ammazzateci o esiliate-

184. AQSh, f. 14 / APSTR, 1967, d. 37, pp. 46-47.

185. *Ivi*, pp. 59-60. L'informazione proveniva dal Ministero degli interni.

186. *Ivi*, p. 61. I fuggiti all'estero – crimine considerato come alto tradimento – aumentarono con il 20 per cento. Le persone *intenzionale* a fuggire raggiungono il 38 per cento: la quantificazione dell'intenzionalità è un segno di straordinario controllo poliziesco.

187. AQSh, f. 14 / APSTR, 1967, d. 382, p. 22.

ci, perché noi amiamo la nostra religione e non possiamo starci senza.<sup>188</sup>

La necessità di celebrare il Bajram spinse gli abitanti di questa località a forzare la porta della moschea – serrata dalle autorità la settimana precedente –, però inquieti e consapevoli delle ritorsioni invocarono l'indulgenza di Hoxha al quale, e soltanto a lui, dichiaravano lealtà<sup>189</sup>. Invece le indicazioni di Tirana furono di «aumentare l'azione ideo-politica» nelle zone del dissenso e di individuare gli autori delle lettere, coinvolgendo nell'azione direttamente il ministro degli interni, Kadri Hazbiu<sup>190</sup>; in altre parole propaganda e manganello. Momenti di dissenso collettivo si registrarono anche durante la pre-offensiva devastatrice del 1966: gli abitanti del villaggio di Vrakë si opposero vivamente al tentativo del Consiglio popolare locale di occupare la moschea e settantasette persone compirono il gesto insolito di firmare una petizione per lasciarla in funzione, facendosi carico del compenso annuale dell'imam<sup>191</sup>. Se nel 1966 era ancora possibile esporsi personalmente contro l'azione del potere, nel 1967, pochi mesi dopo, la furia nazionale, la partecipazione giovanile, l'imponente propaganda e l'oscuro apparato repressivo costringevano l'individuo, per quanto osservante e rammaricato, a ripiegare dietro lo scudo del "noi" anonimo, «noi abitanti di», ciò che preannunciava la rassegnazione, almeno in ambito pubblico. L'agire degli abitanti di Labinot, come altrove<sup>192</sup>, si ridusse

188. *Ivi*, p. 16.

189. «Noi come popolo, uomini e donne, oggi, il 21.III.1967, radunati per il sacro giorno del Bajram, abbiamo forzato la porta della moschea e abbiamo celebrato la tradizione, ma con tanta paura, e per ciò [...] noi vogliamo una risposta da voi, perché il popolo crede in voi e nel partito» (*ivi*, p. 19).

190. «Da mostrare al compagno Kadri Hazbiu anche l'originale, perché possiamo scoprire l'autore» (*ivi*, p. 17, 20).

191. AQSh, f. 490, 1966, d. 466, pp. 20-25. Quattordici famiglie su settantanove si rifiutarono a firmare la petizione, mentre per procurare all'imam uno stipendio decoroso, di circa 3600 lekë, firmarono cinquantasei capifamiglia.

192. «Nel villaggio Kaçinarë della provincia di Mirditë, alcuni abitanti, principalmente di età avanzata, in data 18.03.1967, organizzarono un raduno per reclamare l'allontanamento del prete e per chiedere il suo rientro nel loro villaggio. Questo non si realizzò perché gli organi del partito presero dei provvedimenti. Nel villaggio Xibër-Hane della provincia di Mat, quando si presentò un gruppo di insegnanti per contribuire nell'eliminazione delle consuetudini retrive e chiese di dare spettacolo in moschea, alcuni abitanti si opposero e lo impedirono. In quel momento, gli abitanti di un altro quartiere

così a un unico tentativo, perché sapevano perfettamente di essere impotenti e isolati. «L'impotenza che tutti gli uomini provano quando si trovano in una condizione di radicale isolamento è il fondamento comune su cui può essere eretto il Governo arbitrario e da cui scaturisce la paura», scrive Hannah Arendt<sup>193</sup>.

La perseveranza del sentimento religioso si concretizzò nelle singole gesta di alcuni membri del clero. Fra questi, dede Abaz Hilmi, il *kryegjysh* della Comunità dei bektashi, nelle sue estreme azioni è accostabile al personaggio senza nome al quale Primo Levi dedica il capitolo *L'ultimo*, e in una certa misura anzi lo supera: rifiuta ma non insorge, prende le armi ma non va in battaglia, muore ma non penzola davanti alla folla. Dede Hilmi doveva gestire una situazione difficile creata dall'ostinazione mostrata da Mustafa Xhani e Fejzo Dervishi – due membri dell'alto clero bektashi, dell'Assemblea popolare e anche reduci della Resistenza – nel riformare la dottrina bektashi. I riformatori, proponendo la rinuncia al celibato, all'uniforme e alla barba e sbandierando lo slogan «con il popolo, per il popolo», miravano alla trasformazione della confessione religiosa in un surrogato degli organismi del Partito comunista e alla destituzione dei tradizionalisti, definiti conservatori, reazionari e retrivi. Alla stregua dei comunisti, inneggiavano al potere popolare, alla guerra di liberazione, all'ammodernamento, all'emancipazione, all'approccio razionale-sensoriale, alla rivoluzione. Il 14 marzo 1947, trovandosi in minoranza, decisero di creare un'organizzazione interna alla Comunità, denominata i «Bektashi Progressisti» e il giorno seguente diedero corpo al loro progetto<sup>194</sup>. A questo punto, impossibilitato a contrastarli dato che godevano dell'appoggio dello Stato, il 18 marzo Hilmi uccise Xhani e Dervishi a colpi di

aA

47

arrivarono alla moschea muniti di armi bianche e fecero pressioni per non demolire la moschea. Dopo l'accaduto, il popolo fu convinto e la moschea fu distrutta senza resistenze». La «convinzione» della totalità (popolo) è riferita con la parola *skjarua* (schiarito) nella quale convergono l'idea di spiegare e illuminare. Dacché il rapporto è classificato come «top secret» e proviene dal Ministero degli interni, si può ben immaginare che l'intervento non fosse esattamente un'esposizione di argomenti o interpretazioni. AQSh, f. 14 / APSTR, 1967, d. 37, p. 6.

**193.** H. Arendt, *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 136.

**194.** Sh. Hysi, *Myslimanizmi* cit., pp. 200-208.

pistola e poi si tolse la vita per evitare di finire davanti alla cosiddetta «giustizia popolare»<sup>195</sup>. Il suo atto garantì alla Comunità bektashi almeno la possibilità di perseguire la dottrina tradizionale, seppur senza poter sottrarsi alla repressione e al controllo statale.

Ovviamente, nell'industria della propaganda, è difficile trovare accenni all'opera di istigazione antireligiosa svolta dalle istituzioni statali sulla popolazione. Nondimeno Machiel Kiel, noto per il suo prezioso studio sull'architettura ottomana in Albania, in una recente intervista ricorda di essersi imbattuto durante il suo primo soggiorno albanese in piccoli fogli di istruzioni, distribuiti dalle autorità, su come abbattere i minareti: «legate una forte corda intorno al ballatoio che cinge la parte alta del minareto, riunite 30-40 persone robuste e iniziate a tirare; mollate e tirate fino alla caduta»<sup>196</sup>. I quotidiani trasmettevano invece ai quattro angoli del paese notizie di abiure e promesse collettive, di entusiasmi giovanili, demolizioni e denunce, di conquiste della Natura, di taumaturgie, di nugoli senili rinvigoriti dall'esaltazione rivoluzionaria. «Noi anziani della località di Vurg, riuniti [...] insieme ai nostri ragazzi e ragazze, in tutto 500 persone, per discutere sugli obblighi necessari per concretizzare gli insegnamenti del partito e soprattutto le tue preziose raccomandazioni nel discorso programmatico del 6 febbraio», recitava una fra le tante lettere indirizzate a Hoxha, «combatteremo con nuove forze tutti i pregiudizi religiosi e le consuetudini retrive; non celebriamo nessuna festa e sagra religiosa; rinunceremo alle cerimonie e alle icone; festeggeremo soltanto le feste legate alla storia del nostro partito e del popolo»<sup>197</sup>. Tramite la moltiplicazione a catena dei raduni d'anziani, che dovevano simulare le

195. *Ivi*, p. 212. Cfr. N. Clayer, *L'Albanie* cit., p. 217; R. Morozzo Della Rocca, *Nazione* cit., p. 220.

196. H. Vrioni, *Arkitektura osmane në Shqipëri. Pasqyrë shkririjeje qytetërimesh. Bisedë me Prof. Dr. Machiel Kiel* [L'architettura ottomana in Albania. Uno specchio dell'incrocio fra le civiltà. Conversazione con Machiel Kiel], «Përpjekja», 34-35 (2015-2016), p. 12.

197. *Lufta kundër* cit., p. 73 (corsivo mio). Nella stessa località, secondo un documento classificato segreto, firmato dal viceministro degli interni, Rexhep Kolli, la maggior parte degli abitanti dei 25 villaggi della zona «continuano a resistere apertamente e chiedono che non vengano demolite le chiese. Le cooperative agricole le hanno occupate per utilizzarle come depositi, ma ciò non è ancora avvenuto, perché possono esserci ritorsioni da parte della massa, come è accaduto il 29.03.1967 nel villaggio di Finiq della stessa località». AQSh, f. 14 / APSTR, 1967, d. 37, p. 6.

tradizionali assemblee gerontocratiche, nel fiume giovanile affluiva anche la saggezza popolare, così che il consenso e la fedeltà al Partito apparivano multigenerazionali. Definita da Hoxha come «la parte più progressista del popolo, dopo la gioventù» e strumento fondamentale nell'estirpazione di religione e consuetudini retrive<sup>198</sup>, la donna completava il tridente della retorica rivoluzionaria. Il raduno di circa 10.000 persone a Lezhë, il 26 marzo 1967, il giorno di Pasqua, mise in scena «tre generazioni» di uomini e donne, per «approvare all'unanimità» la via del Partito<sup>199</sup>, riecheggiando gloriose vicende della mitopoiesi identitaria, in particolare la leggendaria alleanza dei signori locali riuniti dall'eroe nazionale albanese nella medesima città nel 1444, proprio a marzo, per fronteggiare gli ottomani.

Al di là della palese e perfetta organizzazione del consenso, è impossibile negare una complicità e connivenza individuale e collettiva con le politiche antireligiose attuate dallo Stato negli ultimi anni di libertà di culto. Ciononostante, monsignor Zef Simoni, sopravvissuto alle carceri del regime, assolve il «popolo e la gioventù» albanese, ossia tutti e nella loro interezza, imputando gli eventi del 1967 esclusivamente al Partito e al leader Hoxha, discostandosi di poco dalle osservazioni dell'allora ambasciatore d'Italia, Norberto Behmann, che oltre la propaganda avvertiva una massa piuttosto passiva, titubante e in certi casi riluttante<sup>200</sup>. Agli occhi di Simoni, il Partito aveva spogliato metodicamente la massa dalle virtù e l'aveva paralizzata con il terrore. Senza alcun dubbio il Partito, lo Stato, il gruppo del potere definivano il nemico, stabilivano i fini ultimi, capovolgevano la morale esistente, controllavano la sfera pubblica e in larga misura anche quella privata; erano, in altre parole, gli artefici della disumanizzazione, ma non tutti gli individui rinunciarono pienamente alla propria autonomia per rendersi compartecipi nel "male" come accadde per

aA

49

198. E. Hoxha, *Vepra* cit., vol. XXXV, p. 226.

199. H. Hako, *Ateizmi* cit., pp. 272-273.

200. Z. Simoni, *Persekutimi i Kishës katolike në Shqipëri, 1944-1990* [La persecuzione della Chiesa cattolica in Albania, 1944-1990], in N. Ukgjini, W. Kamsi, R. Gurakuqi (a cura di), *Krishtërimi ndër shqiptarë*, Atti del Convegno, Tirana 16-19 novembre 1999, Konferenca Ipeshkvnore e Shqipërisë, Shkodër 2000, p. 383; L. Riccardi, *La diplomazia* cit., in P. Rago, *Gli anni* cit., parte V, capitolo 5, paragrafo 4, edizione Kindle.

molti, sia che questi ultimi avessero interiorizzato il nuovo ordine, sia che lo avessero accettato per semplice paura o per il principio «muori tu oggi, io morirò domani»<sup>201</sup>, per opportunismo o per vantaggio dunque. Ci furono anche i precipitati consciamente nello stato eteronomico, come, per citare alcuni casi specifici, le migliaia di persone radunatesi a Lezhë che invece di celebrare la Pasqua inneggiarono alla profanazione; i due differenti gruppi di abitanti di Mërqi che, ancora prima dell'ondata devastatrice, firmarono una ferma opposizione nei confronti dei sacerdoti don Ndoc Sahatçia e don Zef Bici, in quanto «nemici del potere popolare»; o, ancora, la maggioranza degli abitanti di Buzmadh (Fier) impegnata nella demolizione della moschea del villaggio già in tempi meno irrequieti. Casi emblematici, ma certo non isolati e numericamente significativi in un paese di neanche due milioni di abitanti<sup>202</sup>.

Ignorare, sottovalutare o sminuire la complicità significa diluire nella stessa categoria (la massa popolare) due posizioni antitetiche: i dissensi silenziosi e le ossequiosità ferventi dei volubili, per usare un eufemismo, fuorviati dal “male”; soprattutto consente la redenzione di ogni agente attraverso il deflusso della responsabilità – «eseguivamo gli ordini», «così facevano anche gli altri», «si doveva, altrimenti...» – al suo superiore, fino alla cima della piramide, a Hoxha, l'unico responsabile da questa prospettiva. I regimi totalitari hanno potuto compiere gli atti più scellerati in quanto educarono una massa fedele alla nuova morale costruita dal potere, come dimostrato dalle osservazioni di Hannah Arendt, Zygmunt Bauman, Tzvetan Todorov e

**201.** Con questa frase Aleksandr Solzhenitsyn designa la cecità della speranza, l'istinto della sopravvivenza, l'egoismo, ai quali nessuno è vaccinato. Id., *Arcipelago Gulag, 1918-1956. Saggio di inchiesta narrativa*, Mondadori, Milano 1974, vol. I-II, p. 451.

**202.** AQSh, f. 490, 1965, 1010, p. 3. «Noi popolo del villaggio di Mërqi, della cooperativa agricola unita di Balldren, in provincia di Lezhë, riunito oggi in data 14.XI.1964 [...], abbiamo discusso anche dell'arrivo del parroco don Ndoc Sahatçia nella chiesa di Mërqi, ritornato dal confino di quattro anni [dove era condannato] per attività contro il partito e il nostro potere popolare. Il popolo del villaggio Mërqi, come l'intero popolo albanese, è legato saldamente al nostro partito del lavoro, cosicché noi contestiamo l'arrivo di Ndoc Sahatçia come parroco nella chiesa di Mërqi» (chiudono le firme). Anche in AQSh, f. 490, 1965, 1010, pp. 23-24; AQSh, f. 490, 1958, d. 1095, pp. 1-2. Il contenuto delle altre due lettere, datate il 2 settembre 1965, cambia di poco, salvo l'aggiunta del dialogo della riunione, in tutto una pagina. Ora i firmatari del documento contestavano l'arrivo del parroco don Zef Bici, appena uscito dal carcere.



come confermato dall'indagine condotta da George Mosse sulle origini di una simile pedagogia<sup>203</sup>. Non a caso, Hoxha e gli ideologi del regime affermarono in diverse occasioni che bisognava forgiare un cittadino fedele ai precetti e ai dogmi del Partito, bacchettando sia l'abuso di potere sia la compassione. Mettendo esclusivamente in risalto i comportamenti sadici, l'atteggiamento violento dei singoli o di gruppi esigui, la violenza in generale, il male insito nell'ideologia del potere, spesso aggettivata come stalinista per non profanare il comunismo o per accentuarne il carattere brutale della variante albanese, si ostacola di fatto l'affronto del tema della lealtà e della devozione, della razionalità strumentale o assiologica della gente comune e degli agenti del regime, così da chiudere la questione evitando di mettere a nudo scomode responsabilità. Non sarebbe assolutamente corretto eguagliare le responsabilità di chi impartiva ordini e di chi invece li eseguiva, ma non lo sarebbe neanche livellare le responsabilità o le conseguenze politiche e sociali dell'obbedienza del bracciante della cooperativa, dell'insegnante, degli autori citati, come lo scrittore Ismail Kadare che, dopo avere dato ad Alexandr Solzhenitsyn del «pigmeo», del «fascista», dell'«oscurantista medievale» e del «religioso»<sup>204</sup>, in un articolo uscito su «Drita» nel febbraio del 1984, qualche mese dopo, nella recensione di un libro di Hoxha<sup>205</sup>, pubblicata nello stesso giornale, definiva la repressione scagliata con estrema violenza contro gli avversari nei primi anni del regime come un atto di «pulizia della strada dai rovi e dalle spine»<sup>206</sup>.

aA

51

**203.** H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1992; Z. Bauman, *Modernità e Olocausto*, Il Mulino, Bologna 1992; T. Todorov, *Di fronte cit.*; G.L. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815-1933)*, Il Mulino, Bologna 1975.

**204.** I. Kadare, *Kujt i shërben sot vepra ultrareaksionare e Solzhenicinit* [A chi serve oggi l'opera ultrareazionaria di Solzhenitsyn], «Drita», 5 febbraio 1984.

**205.** E. Hoxha, *Kur u hodhën themelet e Shqipërisë së re. Kujtime dhe shënime historike* [Quando furono poste le fondamenta della nuova Albania. Ricordi e appunti storici], 8 Nëntori, Tiranë 1984.

**206.** I. Kadare, *Epojeja e themeleve të Shqipërisë së re. Libri i shokut Enver Hoxha "Kur u hodhën themelet e Shqipërisë së re. Kujtime dhe shënime historike"* [L'epopea delle fondamenta della nuova Albania. Il libro del compagno Enver Hoxha "Quando furono poste le fondamenta della nuova Albania. Ricordi e appunti storici"], «Drita», 25 novembre 1984.

## 2. Messianismo

### 2.1. *La beata guerra*

Il Partito comunista nacque l'8 novembre 1941, sotto l'occupazione fascista dell'Albania, proclamando come missione fondamentale la liberazione del paese. La fragilità iniziale del partito costrinse i vertici a seguire la strategia della convergenza con altri movimenti e con ceti sociali diversi accomunati dalla medesima priorità. Durante gli ultimi due anni di guerra, nelle dichiarazioni degli esponenti del Partito comunista si accentuarono sempre di più i riferimenti alla lotta al capitalismo, i richiami all'internazionalismo contro il nazionalismo, il disprezzo per i ceti abbienti, la lotta di classe, con conseguenti episodi di violenza dovuti alle contese per il potere postbellico con gli antagonisti del Fronte nazionale. In altre parole, prendeva forma compiuta la dottrina comunista, che ai suoi inizi non era apparsa così definita e che fu, invece, più chiaramente esplicitata nel novembre 1944 dopo la vittoria contro i nazisti e in seguito alla sconfitta delle opposizioni, in parte annientate nella guerra civile e in parte durante i tre anni seguenti. Dalla liberazione, per quasi mezzo secolo, fino alla transizione ambigua del 1991, quando l'apparato del Partito comunista si trasformò, cambiando nome e presentandosi con un

orientamento socialista liberale, le linee guida nel disegno escatologico del totalitarismo albanese rimasero l'instaurazione della dittatura del proletariato, l'eliminazione delle classi, la costruzione del socialismo<sup>1</sup>.

Nella sinopsi delle dinamiche moderne del sacro e del profano, Mircea Eliade inquadra quale esempio sintomatico il recupero e l'estensione da parte del comunismo del patrimonio mito-religioso dell'area asiatico-mediterranea. Secondo Eliade, Marx «riprende e sviluppa»

la parte salvatrice del Giusto (l'“eletto”, l'“unto”, l'“innocente”, il “messaggero” e oggi il proletariato), le cui sofferenze hanno il compito di cambiare lo statuto ontologico del mondo. Infatti, la società unitaria di Marx e la conseguente scomparsa delle tensioni storiche hanno il loro perfetto precedente nel mito dell'Età dell'Oro che, secondo le diverse tradizioni, caratterizza l'inizio e la fine della Storia. Marx ha arricchito questo venerabile mito di tutta un'ideologia messianica giudeo-cristiana: da un lato, la funzione profetica e soteriologica che egli affida al proletariato; dall'altro la lotta finale tra il Bene e il Male [...]. È inoltre significativo il fatto che Marx riprenda a suo vantaggio la speranza escatologica giudeo-cristiana di una *fine assoluta della Storia*.<sup>2</sup>

aA

53

*Il Manifesto del partito comunista* «è anzitutto un documento profetico, un verdetto e un invito all'azione», afferma Karl Löwith, anch'egli convinto della presenza dell'impronta ebraico-cristiana, anche se, a suo avviso, ridotta in una «pseudo-forma di messianismo» per il fatto che le mancano «l'accettazione volontaria dell'umiliazione e della sofferenza redentrice come presupposti del trionfo»<sup>3</sup>. In ogni modo, Löwith riconosce che il messianismo marxista «trascende la realtà esistente in modo così radicale da conservare intatta, malgrado il suo “materialismo”, la tensione escatologica e con ciò il carattere religioso della sua intuizione della storia»<sup>4</sup>. In effetti, nel marxismo applicato allo Stato

1. ISML, *Historia e Partisë së Punës të Shqipërisë* [La storia del Partito del Lavoro d'Albania], 8 Nëntori, Tiranë 1981, p. 6.

2. M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 130-131.

3. K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti della filosofia della storia*, Il Saggiatore, Milano 1989, pp. 63-66.

4. *Ivi*, p. 72

albanese dal Partito comunista, il proletariato era condotto verso le metamorfosi ontologiche della società, verso il trionfo sul “male” e la fine assoluta della storia sotto la guida del Partito e del capo, le entità messianiche: «il socialismo lo costruiscono le masse, il Partito le rende coscienti» enunciava un titolo della *Historia e Partisë së Punës të Shqipërisë* (La storia del Partito del lavoro d'Albania)<sup>5</sup>. A maggior ragione, il Partito comunista intendeva realizzare questo suo progetto nell'Albania del Secondo dopoguerra, dove nove abitanti su dieci vivevano nelle campagne, coltivando gli appezzamenti ottenuti o riconfermati con la riforma agraria del 1946. Al momento della trasformazione del Partito comunista (PKSh) in Partito del lavoro (PPSh), avvenuta dopo il primo Congresso (8-22 novembre 1948), gli iscritti provenienti dalle file del proletariato industriale raggiungevano il 22,6 per cento del totale, gli intellettuali erano il 10 per cento, mentre tutto il resto proveniva dal mondo rurale<sup>6</sup>.

Data l'esiguità della componente sociale di origine proletaria, la classe dirigente estese la funzione soteriologica agli umili, composti principalmente da contadini pauperizzati, e già in queste condizioni sotto i regimi precedenti, che, secondo l'interpretazione ufficiale, «soltanto sotto la guida» del Partito pervennero alla libertà «dal giogo straniero, dai latifondisti e dagli usurai, diventando padroni della terra»<sup>7</sup>. «I poveri in spirito» del *Vangelo* di Matteo potevano progredire ormai in un regno dei cieli immanentizzato grazie al Partito che li aveva «messi al potere» e li aveva «fatti diventare signori del paese»<sup>8</sup>. I bisognosi sono rappresentati nelle memorie di Hoxha come soggetti che esprimono sentimenti di fedeltà, onestà, semplicità, animo laborioso e orgoglioso, attitudine al sacrificio e alla solidarietà, quelle virtù, insomma, che la pedagogia statale intendeva infondere in ogni cittadino e cittadina. Il capo del Partito voleva imprimere un'immagine di sé compassionevole e presentarsi come l'eroe dei reietti, «il figlio degli umili», il redentore dei po-

5. ISML, *Historia e Partisë* cit., p. 479.

6. Id., *Dokumenta kryesore të Partisë së Punës të Shqipërisë (1941-1948)* [Documenti principali del Partito del Lavoro d'Albania (1941-1948)], Naim Frashëri, Tiranë 1971, vol. I, pp. 574-575.

7. Id., *Historia e Partisë* cit., p. 314.

8. E. Hoxha, *Vite* cit., p. 239.

veri<sup>9</sup>. La propaganda ufficiale traduceva tale immagine in modo ossessivo, già a partire dalla letteratura in versi per le scuole: «Tu non sei nato nei salotti mondani / nemmeno le ville hai frequentato [...] / Tu coi campagnoli, in casupole di montagna, / sempre ti siedì»<sup>10</sup>. Questa empatia e questa commiserazione verso gli umili ricalcavano norme della sintassi cristiano-islamica, ben presenti nella cultura albanese. Di fatto però nella concreta “dittatura della salvezza”, i poveri esistevano soltanto per testimoniare le miserie del passato, altrimenti sarebbe venuta meno la dottrina messianica; così nella realtà della vita quotidiana i mendicanti, associati a folli, dementi e viandanti, finirono per essere internati in orfanotrofi e ospizi, a seconda dell’età, oppure furono inseriti coattivamente in luoghi di lavoro, e in caso di recidività messi alla gogna pubblica nei medesimi luoghi o nei loro quartieri di provenienza<sup>11</sup>.

La storiografia del regime scavò nel passato albanese per portare in superficie una moltitudine reinventata di umili affamati di libertà, che il Partito aveva riscattato attraverso la guerra partigiana, dopo almeno nove secoli di attese, speranze e gesta, ricostruite a partire dall’entrata degli albanesi sulla scena della storia verso la metà dell’XI secolo. Dall’apoteigma «Il popolo albanese ha solcato la strada della storia con la spada in mano», attribuita a una massima di Hoxha, si intendeva mostrare che gli albanesi avevano attraversato la storia già pienamente imbevuti della categoria di «popolo» e soprattutto «sempre» con la spada sfoderata. Lo storico Noel Malcolm ha definito tale idea come «il mito della lotta continua nella difesa dell’identità [nazionale] contro gli stranieri»<sup>12</sup>. La venerazione per la guerra corrispondeva, in primo luogo, all’interpretazione del passato esclusiva-

aA

55

9. *Ivi*, pp. 170, 175-176, 277-292. Nell’humus degli umili della sua città natale, Hoxha scopre il comunismo: «Un nuovo mondo cominciò a levarsi nella mia giovane mente. Era la prima scintilla di un grande fuoco che mi illuminò nella casa di un proletario povero, che puliva le vie della città di Argirocastro, zio Fejo Xhaxhiu. Doveva essere il 1926» (p. 123).

10. A. Stringa, A. Paralloi, M. Vyshka (a cura di), *Leximi letrar, për klasën V* [Letteratura per la quinta elementare], ShBLSh, Tiranë 1972, p. 27 (versi della poesia di Agim Shehu intitolata *All’amato Enver*).

11. Cfr. AQSh, f. 490, 1977, d. 477, p. 19.

12. N. Malcolm, *Myths of Albanian national identity. Some key elements, as expressed in the works of Albanian writers in America in the early twentieth century*, in S. Schwandner-Sievers, B.J. Fischer (a cura di), *Albanian identities. Myth and history*, Hurst, London 2002, p. 81.

mente attraverso i paradigmi di un materialismo storico forzato, con una assoluta accentuazione degli elementi di conflittualità. «La caratteristica principale di questi lavori» era «la metodologia più avanzata, marxista-leninista», che definiva «la fisionomia delle scienze storiche» albanesi e donava alle «masse popolari» lo scettro del demiurgo della storia<sup>13</sup>. Nella storiografia ufficiale ogni nucleo di insofferenza poteva lievitare in movimento di massa, a dimostrazione della permanenza della lotta di classe contro gli sfruttatori o il dominio straniero: «i contadini erano sempre pronti a unirsi con qualsiasi movimento contro il potere centrale», scrivevano i curatori del manuale di *Historia e Shqipërisë*<sup>14</sup>. Kristo Frashëri ha trasformato i membri di un contingente militare situato in Italia agli inizi del XI secolo nella categoria totalizzante de «gli albanesi», e poiché il generale Giorgio Maniace si era ribellato all'imperatore Costantino IX, l'intera popolazione dell'Albania, determinata etnicamente dal noto storico del regime, e non una sola frazione dell'esercito, si trovava così a guerreggiare contro Bisanzio, l'autorità per eccellenza all'epoca<sup>15</sup>. In secondo luogo, la guerra legava intimamente le attese secolari del popolo e della nazione alla missione sacra del Partito e del capo. «Voi lo sapete che il nostro popolo ha sempre lottato per l'indipendenza e la libertà», annunciava la chiamata generale alle armi del Comitato centrale del febbraio 1942, «seguite» perciò «la sacra via dei nostri antenati»<sup>16</sup>. In terzo luogo, oltre al filo conduttore storico e alla nobilitazione della missione, da un punto di vista strettamente pragmatico, la guerra aveva

13. *Për fitore të reja të shkencave tona historike marksiste-leniniste* [Per nuove conquiste delle nostre scienze storiche marxista-leniniste], «Studime Historike», 4 (1966), p. 8.

14. K. Frashëri, S. Islami (a cura di), *Historia e Shqipërisë* [La storia dell'Albania], Instituti i Historisë dhe Gjuhësisë, Tiranë 1967, vol. I, p. 173. La prima edizione risale al 1957, ma dall'anno successivo iniziarono i lavori per la seconda e definitiva edizione del manuale, alla quale si fa qui riferimento.

15. Instituti i Historisë dhe Gjuhësisë, *Konferenca e dytë e studimeve albanologjike* [La seconda conferenza degli studi albanologici], Universiteti i Tiranës, Tiranë 1969, pp. 109-119; K. Frashëri, *Trojet e shqiptarëve në shek. XV* [I territori degli albanesi nel XV secolo], in S. Pulaha, L. Mallezi, P. Huta (a cura di), *Studime për epokën e Skënderbeut* [Studi sull'epoca di Scanderbeg], Akademia e Shkencave të RPS të Shqipërisë, Tiranë 1989, vol. I, p. 9. Per una variante aggiornata, cfr. K. Frashëri, *Emri i shqiptarëve gjatë Mesjetës së Hershme* [Il nome degli albanesi durante l'Alto medioevo], in M. Korkuti, E. Riza, J. Bullo (a cura di), *In memoriam. Aleks Buda në 100-vjetorin e lindjes* [In memoriam. Aleks Buda nel centenario della nascita], Akademia e Shkencave, Tiranë 2010, pp. 11-33.

16. ISML, *Dokumenta* cit., vol. I, p. 38.

procurato al Partito comunista gli strumenti per la presa del potere, anzi, secondo Hoxha «il potere del popolo» era nato proprio «dalla canna del fucile»<sup>17</sup>. Infine, una volta al potere, il Partito aveva condotto «il popolo nella guerra per la costruzione del socialismo, per una vita felice»<sup>18</sup>, sicché non a caso la diade fucile-piccone diventò il simbolo onnipresente dell'era socialista.

Il *furor* bellico che si voleva imprimere nell'identità del popolo, attraverso differenti veicoli della conoscenza, manteneva in vita i tratti della società tradizionale dove la guerra costituisce «un fattore decisivo di identità culturale» ed «è investita di valori sacrali»<sup>19</sup>. I canti eroici della tradizione orale del nord dell'Albania abbondano di racconti di gesta straordinarie, sprezzanti della vita, di creature sovraumane, di iniziazioni all'atto di guerra. Il futuro eroe nazionale albanese Scanderbeg, secondo la narrativa encomiastica di Marino Barlezio, da neonato gattonava verso le armi e la sua *renovatio* avvenne in piena guerra, nel 1443 – anche se sono pressoché taciuti i suoi quasi quarant'anni di vita precedenti –, con il ritorno in patria e l'inizio dell'epopea anti-ottomana. Hoxha ha rievocato nelle memorie d'infanzia storielle con episodi che appaiono come simulacri della guerra, accostandoli subito dopo alla «vera guerra», quella di liberazione, che è presentata come l'itinerario della sua iniziazione e ascesa al potere. Nel romanzo storico *Kështjella* (tradotto in italiano in *I tamburi della pioggia*<sup>20</sup>), scritto poco dopo le devastazioni del 1967, Kadare marca il patrimonio dell'identità collettiva albanese attraverso l'esperienza della guerra, l'eredità più preziosa dell'epopea fondante di Scanderbeg:

Quelli che vivranno dopo su questa terra capiranno che non fu facile per noi sollevarsi in questa guerra immane contro il più grande mostro dell'epoca. Noi non lasceremo dietro statue e colonne maestose. [...] Al posto loro

17. In realtà Hoxha riprende un'affermazione di Mao Tse-tung del 1938: «Ogni comunista deve assimilare la seguente verità: "il potere nasce dalla canna del fucile"». Id., *Problemi della guerra e della strategia (1938)*, Comitato centrale del Partito comunista cinese, Pechino 1968, p. 9.

18. E. Hoxha, *Vepra. Janar 1969 – Prill 1969* [L'opera. Gennaio 1969 – aprile 1969], 8 Nëntori, Tiranë 1983, vol. XL, p. 343.

19. G. Filoramo, *Che cos'è* cit., p. 289.

20. I. Kadare, *I tamburi della pioggia*, Longanesi, Milano 1981.

lasciamo queste pesanti pietre di mura, bagnate in questa mattinata plumbea dalla pioggia della guerra<sup>21</sup>.

Il romanzo edifica sul simbolo della pietra le mura identitarie, contrapposte all'Oriente ottomano-islamico, e, con una traslazione cronologica sottintesa dal Quattrocento al Novecento, anche le mura del Partito-Stato, dell'*ecclesia militans et triumphantis*<sup>22</sup>, che mantenevano viva la fiamma della salvezza e resistevano ai «mostri» contemporanei dell'imperialismo capitalista e del revisionismo sovietico. In un'intervista del 1973, Kadare affermava che il tema della resistenza «sarebbe rimasto a lungo, molto a lungo [...] il canto dei canti di tutta l'arte albanese»<sup>23</sup>. Nel primo volume della *Historia e Shqipërisë*, curato da Kristo Frashëri e Selim Islami, relativo al periodo antico e medievale, i termini “guerra” (*luft*), “battaglia” (*betej*) e “ribellione” (*kryengritje*) compaiono circa 450 volte, contro le 20 della parola “cultura” (*kultur*); nel secondo volume, compaiono 1532 volte, contro le 247 di “cultura” (l'aumento è dovuto al Risorgimento); nella *Historia e Partisë së Punës të Shqipërisë*, con 1746 menzioni la parola guerra è seconda soltanto al termine “partito”. Lo scostamento essenziale dalle società tradizionali si evidenzia nella consacrazione del *furor* bellico alle «ierofanie della modernità», nel caso specifico alla nazione, al popolo, alla patria, al partito, allo Stato, al socialismo, al comunismo, al capo<sup>24</sup>.

Nelle rappresentazioni del regime, tre sono i momenti principali della storia albanese in cui prevale decisamente il tema della guerra: l'epopea quattrocentesca di Scanderbeg, il risveglio risorgimentale della seconda metà dell'Ottocento e l'ascesa del Partito comunista. Le origini dell'archetipo affondano nell'*illo tempore* illirico, nell'era degli antenati, rintracciati dall'archeologia nel secondo millennio avanti

21. Id., *Këshjtjella* [Il castello], Naim Frashëri, Tiranë 1973, pp. 236-237.

22. Per l'associazione di questo concetto al potere politico sovietico, cfr. K-G. Riegel, *Marxism-Leninism as a political religion*, «Totalitarian Movements and Political Religions», 1 (2005), p. 105.

23. *Qëndresa, u bë një motiv i preferuar i letërsisë sonë. Intervistë me shkrimtarin Ismail Kadare* [La resistenza è diventata un tema preferito della nostra letteratura. Intervista con lo scrittore Ismail Kadare], «Zëri i Rinisë», 1 dicembre 1973.

24. Per approfondimenti sul tema delle «ierofanie della modernità», cfr. E. Gentile, *Le religioni* cit., pp. 16-24.



Cristo. Si tratta di ricostruzioni fortemente condizionate dai paradigmi e dai progetti del potere comunista, caratterizzate da standardizzazioni della memoria, in funzione del rafforzamento del Partito-Stato. Nel primo volume di *Historia e Shqipërisë* gli illiri sono definiti «giusti», «ospitali», «noti per il loro coraggio, che non lasciavano mai i feriti nelle mani del nemico»<sup>25</sup>. A scuola si insegnava che «gli uomini illiri erano sempre pronti con la spada in mano per difendere la loro patria»<sup>26</sup>, esattamente come nella prospettiva di Hoxha. Infatti, i curatori del secondo volume di *Historia e Shqipërisë* hanno usato come «bussola di orientamento» nello «studio del Risorgimento i documenti del PPSH e i materiali del compagno Enver Hoxha, per esempio: la disposizione del Comitato centrale del PPSH del luglio 1959, i rapporti e i discorsi del compagno Enver Hoxha tenuti nella Seconda conferenza di liberazione nazionale di Labi-not (settembre 1943), nel primo Congresso antifascista di liberazione nazionale (maggio 1944), [...] nei suoi discorsi durante le commemorazioni dell'indipendenza dell'Albania e della liberazione dall'occupazione fascista e soprattutto nelle discussioni nei forum del Politburo»<sup>27</sup>. Al noto storico Selim Shpuza, chiamato negli anni Sessanta a recensire il manoscritto di un profilo storico su Themistokli Gërmenji (1871-1917), appariva inaccettabile l'affermazione «i contadini della regione di Skrapar si uccidevano l'un l'altro per inimicizia», «perché», aggiungeva, «a noi interessa sapere se i contadini sono stati dei patrioti e antifeudali»<sup>28</sup>, ovvero se rispecchiavano lo schema della lotta di classe.

L'epopea di Scanderbeg iniziò nel 1443 e per un quarto di secolo il signore albanese, cresciuto nella corte di Edirne come *iç oğlan* in seguito alla sconfitta del padre, probabilmente nel 1423, respinse diverse spedizioni ottomane, alcune capeggiate dagli stessi sultani, Murad II e Maometto il Conquistatore. Al contempo dovette muoversi fra gli attriti

25. K. Frashëri, S. Islami, *Historia* cit., p. 108.

26. *Libri i Historisë, për klasën e IV filllore* [Il libro di storia per la quarta elementare], Tiranë 1961, p. 4.

27. S. Pollo *et al.*, *Historia e Shqipërisë (vitet '30 te shek. XIX - 1912)* [Storia dell'Albania (dagli anni Trenta del Novecento al 1912)], Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë, 8 Nëntori, Tiranë 1984, vol. II, p. 10.

28. AQSh, f. 601 / Selim Shpuza, d. 8, p. 10.

interni dei potentati locali, gli interessi di Venezia e le mire espansionistiche degli Aragonesi. Pochi anni dopo la sua scomparsa, con la conquista di Scutari nel 1479, l'Albania entrò nel lungo domino ottomano, terminato con l'indipendenza del 1912. Scanderbeg scomparve dall'orizzonte della memoria collettiva e il popolo inneggiò altri personaggi, fino al Risorgimento, allorché la necessità di plasmare l'identità nazionale rianimò le sue gesta, prima e per alcuni decenni, soltanto fra gli intellettuali della diaspora albanese<sup>29</sup>. Il richiamo a Scanderbeg servì come evento fondante della guerra di liberazione e a diffondere gli elementi di un'identità nazionale che, in realtà, rispecchiava le categorie e i progetti delle élite risorgimentali e non quelle del XV secolo. La storicità del personaggio quattrocentesco ebbe scarsa importanza per la letteratura risorgimentale, mentre, per contro, si consolidò l'aureola dell'eroe devoto integralmente ed esclusivamente alla nazione e allo Stato nazionale. Erano gli albori di una religione civile che consacrava la nazione.

Nelle esortazioni a combattere fascisti e nazisti, il Comitato centrale del Partito comunista rievocava «il sangue versato» dal popolo albanese nella guerra per la libertà guidata da «Scanderbeg e dagli eroi del Risorgimento»<sup>30</sup>. «Il nostro popolo con Scanderbeg in testa resero l'Albania e Croia<sup>31</sup> celebri nella storia dell'umanità, perché combatterono insieme per la libertà, per la giustizia del nostro popolo e degli altri popoli», affermava Hoxha durante un discorso incentrato sulle cooperative, nel 1967, un anno prima delle imponenti commemorazioni del cinquecentenario della morte dell'eroe nazionale<sup>32</sup>. «Il popolo albanese», continuava Hoxha, «con l'eroico e glorioso Partito del lavoro, segue le orme leggendarie dei nostri avi». Oltre alla presenza della guerra, che avrebbe diffuso il nome dell'Albania nel mondo, le due affermazioni, sintesi di due epoche distanti cinque secoli, esaltano la simmetria fra popolo-eroe nazionale e

29. N. Clayer, *Në fillimet* cit., pp. 158-188, 262-263, 398-400.

30. ISML, *Dokumenta* cit., vol. I, p. 161.

31. Ho scelto di usare il toponimo italianizzato di Krujë, come per le città di Scutari (Shkodër), Tirana (Tiranë), Durazzo (Durrës), Valona (Vlorë), Coriza (Korçë), Argirocastro (Gjirokastër).

32. E. Hoxha, *Raporte* cit., p. 80.

popolo-partito, proiettando l'illusorio primato della massa nelle dinamiche storiche:

Molti storici si chiedono e ancora non hanno capito come fu possibile che il piccolo popolo albanese, guidato Giorgio Castriota Scanderbeg, prendesse le armi contro il più grande impero dell'epoca [...]. Noi marxisti-leninisti sappiamo benissimo quali erano i fattori di tale "miracolo" [...]. Il fattore fondamentale e l'unica fonte della resistenza eroica [...] sono state le masse popolari, principalmente i contadini. Essi rappresentavano il contrappeso delle titubanze e dei tradimenti della classe feudale [...]. La nostra generazione ha conosciuto bene, fino all'osso, gli eredi del tradimento e del compromesso feudale durante la Resistenza.<sup>33</sup>

L'unione mistica fra la massa umile e il capo si raggiungeva in guerra e in entrambi i casi il popolo "partoriva" la sua guida in due momenti storici di enormi sacrifici. In armonia con il paragone tra l'eroe nazionale e il compagno Hoxha, «il figlio più glorioso del popolo» e il fondatore del Partito che «nelle sue mani d'acciaio porta la bandiera della libertà»<sup>34</sup>, la tradizione storiografica albanese del Secondo dopoguerra, anche nella fase successiva al regime fino a oggi, ha sempre volutamente tralasciato di menzionare l'esercizio dei poteri signorili da parte di Scanderbeg sulla popolazione<sup>35</sup>. Né al capo dell'epopea albanese quattrocentesca né tantomeno al capo dell'epopea albanese della Seconda guerra mondiale si potevano attribuire misure che avessero un fine ultimo diverso dalla salvezza o dalla felicità collettiva; sia Scanderbeg sia Hoxha erano rappresentati – l'eroe nazionale lo è a tutt'oggi – come infallibili e immuni da qualsiasi interesse personale. Nel museo storico-etnografico di Croia, luogo

aA

61

33. M. Shehu, *500-vjetori i vdekjes së heroit tonë kombëtar Gjergj Kastrioti-Skënderbeu* [Il cinquecentenario della morte del nostro eroe nazionale Giorgio Castriota Scanderbeg], «Studime Historike», I (1968), pp. 29-30.

34. *Ivi*, p. 37.

35. D. Dani, *Retrovia totalitaria. Il feudalesimo contraddittorio della storiografia albanese*, «Historia Magistra», 31 (2019), pp. 115-119. A. Luarasi, *E drejta në shtetin e Skënderbeut* [Il diritto nello Stato di Scanderbeg], in S. Pulaha, L. Maltëzi, P. Huta (a cura di), *Studime për epokën e Skënderbeut* [Studi sull'epoca di Scanderbeg], Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë, Tiranë 1989, vol. III, pp. 36-37. Scanderbeg confiscò la proprietà soltanto a tre dei suoi capitani, «i traditori della patria», precisava il giurista Aleks Luarasi, impiegando il lessico penale e retorico del totalitarismo albanese sul Quattrocento.

di venerazione della memoria collettiva albanese, una raffigurazione in terracotta della stella comunista intarsiata dal profilo di Scanderbeg, centrato in un disco solare, risparmiata dall'“iconoclastia” dei primi anni Novanta<sup>36</sup>, sintetizza in modo sintomatico l'intenzione di creare un sincretismo fra le due epoche, che nella realtà erano inconciliabili<sup>37</sup>.

Oltre alla guerra di liberazione, anche il Risorgimento poteva offrire, e di fatto offriva, alla mitopoiesi del Partito comunista sicure testimonianze di un fervente impegno intellettuale emancipatorio e, per certi aspetti, persino proto-rivoluzionario. I versi risorgimentali «non guardate chiese e moschee / la religione dell'albanese è l'albanesità», che devono la loro fama alla scolarizzazione intrapresa dal regime, rappresentarono la metafora della comunione nazionale nella guerra di liberazione e della fedeltà al culto della nazione. A quasi un secolo di distanza, il Partito comunista si appropriò della missione dei padri fondatori, non esitando ad avvalersi di un'esegesi abusiva come l'esaltazione del carattere popolare del movimento nazionale a discapito della preminenza elitaria o del substrato religioso in esso presente<sup>38</sup>. Nonostante la rilevanza riconosciuta alla Lega di Prizren (1878-1881) negli studi, nelle commemorazioni e nella propaganda, non ha mai avuto una reale diffusione l'informazione, solo apparentemente banale, circa il luogo esatto in cui tale evento si svolse. È pur vero che il secondo volume della vulgata della storia albanese riporta un'immagine dell'«edificio dove venne fondata la Lega albanese di Prizren», ma evita però di indicare che si trattava di una moschea<sup>39</sup>. Il fatto è che per i canoni del regime, un evento fondativo della storia nazionale non poteva essere contaminato da una dimensione religiosa, tanto più se si trattava della religione di Stato dell'impero ottomano<sup>40</sup>.

36. AQSh, f. 513, 1993, d. 10, pp. 1-2. In una breve comunicazione, il presidente dell'Assemblea nazionale, Pjetër Arbënor, sollecitava il ministro Dhimitër Anagnosti di togliere dal museo di Croia i simboli estranei all'epoca di Scanderbeg.

37. E. Ceka, *Muzeu kombëtar* cit., p. 145.

38. Cfr. H. Feraj, *Skicë e mendimit politik shqiptar* [Abbozzo del pensiero politico albanese], Pëgj, Tiranë 2006, p. 280. Una parte consistente del libro è riservata alla confutazione della tesi che associa il comunismo di Hoxha di stampo stalinista al nazionalismo classico albanese (pp. 199-225, 273-361).

39. S. Pollo, *Historia* cit., vol. II, p. 207.

40. Una sorta di igienizzazione ha subito anche il nome dell'artefice dello Stato albanese

Nelle pagine delle memorie d'infanzia Hoxha si vanta della partecipazione di un suo zio ai fermenti patriottici ottocenteschi, cogliendo l'occasione per esaltarne la duplice eredità della missione liberatrice<sup>41</sup>, fermo restando che nella propaganda del regime l'esaltazione della Resistenza ricoprì sempre un ruolo preminente: la «vittoria [della Resistenza] non fu soltanto il coronamento dell'ultima guerra, bensì di tutte le precedenti battaglie per la libertà, l'indipendenza e il progresso», scriveva nel 1968 Ndreçi Plasari, lo storico più importante del periodo delle origini del Partito comunista<sup>42</sup>. La guerra partigiana sembrò compendiare in sé tutte le attese messianiche e, raggiunto il traguardo della liberazione e della consegna del potere agli umili, parve elevare il popolo «sul piedistallo di un dio onnipotente del proprio destino»<sup>43</sup> inaugurando un'epoca di emancipazione integrale che, in nome della realizzazione del socialismo, dava vita a un'altra sorta di *furor* bellico. Dopo il consolidamento del potere, il Partito comunista annunciò «la piena attuazione del principio marxista-leninista dell'addestramento e della preparazione militare del popolo, assicurando che le masse popolari» erano al contempo «le costruttrici e le protettrici del Socialismo»<sup>44</sup>.

Tale prassi si sintetizzava nelle direttive del Partito, come pure nei titoli di libri e di articoli, negli slogan propagandistici e nelle iniziative politiche: «La vita pubblica è guerra», «L'intero popolo soldato», «Nella guerra per la demolizione del vecchio», «La guerra per l'educazione ideo-politica della gioventù», «La guerra per la costruzione dell'uomo nuovo», «La guerra per la scuola socialista», «La guerra contro i pettegolezzi», «La guerra contro la siccità»

nel 1912, trasformato per la memoria collettiva da Ismail Qemal Bey Vlora semplicemente a Ismail Qemali, senza il titolo Bey e il lignaggio Vlora. H. Vroni, *Origjimat e pretenduara të oxhaqeve shqiptare. Orvatje për kontekstualizim* [Le origini pretese dei casati albanesi. Un tentativo di contestualizzazione], «Përpjekja», 30-31 (2013), pp. 165-166.

41. E. Hoxha, *Vite* cit., pp. 89-90, 107.

42. N. Plasari, *Fitorja historike e 29 Nëntorit 1944 - Kurorëzimi i të gjithë luftave të popullit shqiptar për liri, pavarësi dhe përparim* [La vittoria storica del 29 novembre del 1944 – Il coronamento di tutte le guerre del popolo albanese per la libertà, l'indipendenza e il progresso], «Studime Historike», 1 (1968), p. 79.

43. J. Bulo, *Romani shqiptar i realizmit socialist për Luftën Nacional-Çlirimtare* [Il romanzo albanese del realismo socialista per la guerra di Liberazione], Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë, Tiranë 1982, p. 5.

44. ISML, *Historia e Partisë* cit., p. 592.

e persino le guerre contro la «ruggine»<sup>45</sup> e il «pessimismo»<sup>46</sup>, oppure le guerre delle «combattenti dell'emancipazione»<sup>47</sup>. La stessa concezione dell'azione collettiva consacrata alla trasformazione economica e sociale assunse il valore di *luftë*, vocabolo che in italiano corrisponde al significato figurato di “lotta”, intesa come impegno fisico, materiale e intellettuale per raggiungere un obiettivo. La lingua albanese si serve della parola *luftë* per indicare indifferentemente sia la “lotta” sia la “guerra”, lasciando le sfumature al contesto; ora proprio le circostanze e la retorica totalitaria indicano la prevalenza semantica della guerra. Sfolgiando giornali e riviste, è facile riscontrare che l'opera di Marx ed Engels era identificata come «arma»; l'arrivo dell'energia elettrica nei villaggi sperduti come «assalto», la costruzione di una diga come «sottomissione» del fiume o della natura in generale. Nell'analisi dell'«iper-metafora “La vita pubblica è guerra”» il linguista Ardian Vehbiu estrae «dal discorso ideologico totalitario» albanese un ampio lessico della semantica della guerra: «battaglia, agguato, combattimento, reparto, brigata d'attacco, campagna, trionfo, [...] mobilitazione, marcia, comandante, fronte, spia, sabotatore, traditore, agente, [...] stratega, stato maggiore, comando, allarme» e molti altri<sup>48</sup>. Da una prospettiva letteraria, lo scrittore Ridvan Dibra, nel rammentare le conseguenze di uno dei riti di passaggio non ufficiali tra le fasi dell'infanzia, mette a confronto due generazioni anche per via degli insulti: l'anziano vicino strilla «*edepsëzë* [svergognati], ladri, bastardi», mentre il giovane coetaneo insulta l'amico (l'autore) «*fifone*, idiota, traditore»<sup>49</sup>. Il futuro uomo nuovo rifletteva la modernità in costruzione tramite l'oblio della tradizione, considerata retriva e ancorata al lessico orientaleggiante (*edepsëz* deriva

45. Su questa “guerra”, cfr. AQSh, f. 489, 1978, d. 103, pp. 1-2.

46. D. Qama, “*I kemi zhdukur*” [“Li abbiamo annientati”], «Bashkimi», 13 ottobre 1980.

47. *Luftëtare të emancipimit* [Combattenti dell'emancipazione], Naim Frashëri, Tiranë 1969. In altre fonti troviamo l'espressione *luftëtare të së resë* (letteralmente, combattenti del nuovo), riferitosi alle giovani ragazze che, dopo il rientro dalle azioni volontarie, diffondevano nuove norme e una nuova etica nelle località di provenienza.

48. A. Vehbiu, *Shqipja totalitare. Tipare të ligjërimit publik në Shqipërinë e viteve 1945-1990* [L'albanese totalitario. Aspetti del linguaggio pubblico nell'Albania degli anni 1945-1990], Çabej, Tiranë 2007, pp. 186-187.

49. R. Dibra, *Në kërkim të fëmijës së humbur* [Alla ricerca del bambino smarrito], Onufri, Tiranë 2010, pp. 67, 69.

dal turco-ottomano *edepsiz*), a cui contrapponeva il lessico bellicoso dell'ideologia quotidianamente inculcata attraverso il sistema educativo. L'ambiente circostante comunicava abitualmente gli isotopi della guerra nei nomi delle strade e degli edifici pubblici, nelle piazze, nei luoghi di lavoro, di educazione, di svago, di riposo, negli strumenti dell'arte, del cinema, fino all'onomastica.

## 2.2. *La cacciata del male*

Il “male”, nell'interpretazione coranica della genesi, si manifesta da subito, nel rifiuto di Iblīs a ubbidire all'ordine divino di prosternarsi davanti ad Adamo. «Io sono migliore di lui», obietta Iblīs, «Tu mi ha creato di fuoco e lui lo hai creato d'argilla» (Corano 7: 12). A quel punto Dio lo maledice e lo bandisce: «non ti è concesso qui fare il superbo, vattene, tu sia disprezzato». Prima della cacciata, egli chiede a Dio il permesso di «attendere fino al giorno della resurrezione» e di concedergli la possibilità di adescare «tutti, tranne quelli di loro che sono i Tuoi servi purificati» (Corano 15: 39-40)<sup>50</sup>. E così i due, l'uomo e il “male”, si frequenteranno nel creato per accondiscendenza dell'Eccelso, «fino al giorno del momento noto» (Corano 15: 36-39). Le religioni definite da Raymond Aron come «secolari», che «non riconoscono nulla [...] di superiore, per dignità e per autorità, all'obiettivo del loro movimento»<sup>51</sup>, anelano all'annientamento dal mondo del “male”, subito e commesso (sofferenza e peccato), riservandosi anche il dovere di infliggerlo, o quantomeno di ricambiarlo con la violenza, e mai, come indicato nei Vangeli, porgendo l'altra guancia. Fino al trionfo definitivo, la presenza del “male” rimane indispensabile per le religioni secolari, data la sua funzione legittimante<sup>52</sup>.

aA

65

50. Il patto ha un noto precedente nel prologo del *Libro di Giobbe*: «Il Signore chiese a Satana: “Da dove vieni?”. Satana rispose al Signore: “Dalla terra, che ho percorso in lungo e in largo”. Il Signore disse a Satana: “Hai posto attenzione al mio servo Giobbe? Nessuno è come lui sulla terra: uomo integro e retto, timorato di Dio e lontano dal male”. Satana rispose al Signore: “Forse che Giobbe teme Dio per nulla? Non sei forse tu che hai messo una siepe intorno a lui e alla sua casa e a tutto quello che è suo? Tu hai benedetto il lavoro delle sue mani e i suoi possedimenti si espandono sulla terra. Ma stendi un poco la mano e toccherà quanto ha, e vedrai come ti maledirà apertamente!”. Il Signore disse a Satana: “Ecco, quanto possiede è in tuo potere, ma non stendere la mano su di lui”. Satana si ritirò dalla presenza del Signore» (*Giobbe* 1: 7-12).

51. R. Aron, *L'avenir* cit., p. 289; citato da G. Filoramo, *Che cos'è* cit., p. 335.

52. A.M. Khazanov, *Marxism-Leninism as a secular religion*, in R. Griffin, R. Mallet, J.

Nel lessico del regime comunista albanese molti sono i nomi attribuiti al “male” e alle sue manifestazioni, associati alla sofferenza e al peccato, anche se il richiamo generico rimane sempre collegato al nemico. Non è una novità poiché nella propaganda bellica della Grande Guerra «ebbe per la prima volta massima elaborazione l'immagine del nemico come incarnazione del “male” e, legata a questa, sorse anche l'immagine del nemico interno, che si annidava nel corpo della stessa nazione»<sup>53</sup>. Durante la Prima guerra mondiale, «il nemico era il serpente ucciso dal drago», condannato sempre all'inferno, sistematicamente «disumanizzato», con una particolare insistenza anche nella fase postbellica<sup>54</sup>. Inoltre, l'imprescindibilità del nemico, dell'avversario, del timore e dell'odio non rientra tra le peculiarità esclusive dei totalitarismi: «per potersi definire e per trovare le opportune motivazioni, l'uomo ha bisogno di nemici», afferma Samuel Huntington nel suo discusso e influente ritratto del mondo dopo la dissoluzione dell'Unione Sovietica<sup>55</sup>.

Il Partito comunista albanese si formò nel movimento della Resistenza per debellare il “male” subito dall'invasore (il nemico esterno) e agì per rinsaldare il potere, per difendere il risultato della liberazione da altre sofferenze e per estirpare il “male” morale (il nemico interno). La storiografia ufficiale costruì in seguito un passato albanese lacerato ininterrottamente dalla presenza del nemico, soprattutto nella sua incarnazione ottomana: a tutt'oggi resta opinione comune che gli albanesi del Quattrocento salvarono l'Europa dall'offensiva dell'invasore ottomano. In tali letture della storia, soltanto il Partito guidato da Hoxha, uscito trionfante nell'impresa contro il nemico esterno, prima nazi-fascista e successivamente revisionista-imperialista, può iniziare l'ultima battaglia contro il “male” che induce al peccato e alla deviazione, dopo che «alla nostra generazione», acclamava il primo ministro Shehu nel suo discorso

Tortorice (a cura di), *The sacred in Twentieth-century politics*, Palgrave Macmillan, London 2008, p. 127.

53. E. Gentile, *Le religioni* cit., p. 49.

54. G. Mosse, *Le guerre mondiali* cit., pp. 175-199.

55. S. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 1997, p. 184. In diverse occasioni Huntington rimarca questa concezione del nemico (vedere pp. 14, 286, 370).



pronunciato durante le celebrazioni del cinquecentenario della morte dell'eroe nazionale (1968), «toccò l'onore storico di eliminare definitivamente» lo sfruttamento dei proprietari fondiari, latifondisti e kulaki<sup>56</sup>.

Di certo, per le autorità, finché fossero esistiti «il nemico della classe», «la concezione idealista» e «micro-borghese» e «le ideologie reazionarie», la sofferenza non sarebbe scomparsa neanche con l'espropriazione, la persecuzione e la demonizzazione costante del nemico interno rappresentato da grandi proprietari terrieri e kulaki<sup>57</sup>. Anche nella migliore delle situazioni, la sofferenza poteva sempre continuare a generarsi in famiglia e nella società tramite il credente, il *pater familias* e il burocrate, travati tutti dal “male” (la religione, le consuetudini retrive, il conservatorismo, l'egoismo). Non è un caso che nel discorso del 6 febbraio 1967, nel crescendo dell'esaltazione della campagna antireligiosa, Hoxha dedicasse ampio spazio all'escrazione del «burocratismo», fenomeno, a suo dire, «ispirato ai concetti idealistici, maturati in forme diverse, che serve al feudalesimo [latifondisti], alla borghesia e ai capitalisti per dominare le masse, sottometerle e sfruttarle fino al limite estremo». Di conseguenza, concludeva Hoxha, «il burocratismo e i burocrati sono contro il popolo e suoi nemici»<sup>58</sup>. Nondimeno la religione e il fedele rimanevano pur sempre gli obiettivi preferiti del lessico demonizzante del regime, cui ricorrere per spiegare o illustrare anche gli eventi e i fenomeni più sinistri. In questa scia, nel 1969, il primo segretario del Partito di Tropojë lumeggiava il movente dell'omicidio efferato di sei persone nel suo distretto accusando «la demenza» dell'assassino provocata dall'osservanza di insegnamenti religiosi rifai in famiglia: «sicuramente» costui «è stato irretito dall'ideologia del derviscismo», proseguiva l'alto funzionario nel suo rapporto, al punto tale che nel momento del raptus «si era fissato in testa le guerre di qorrbela [Kerbelâ], e a quanto pare bisognava agire per salvare la religione»<sup>59</sup>.

aA

67

56. M. Shehu, *500-vjetori* cit., p. 30. Per una ricostruzione ricca di documenti sulle violenze contro i kulaki, cfr. Xh. Sadiku, *Gjenocidi mbi kulakët në Shqipërinë komuniste, 1948-1990* [Il genocidio sui kulaki nell'Albania comunista, 1948-1990], ISKK, Tiranë 2013.

57. T. Shilegu, *Lufta e klasave* cit., pp. 171-173.

58. E. Hoxha, *Raporte* cit., p. 43.

59. AQSh, f. 14 / APSTR, 1969, d. 111, p. 20. Nella Battaglia di Kerbelâ, città situata in

«Aveva una concezione religiosa accentuata», ribadiva il viceministro degli interni, Rexhep Kolli, «perché suo padre, un derviscio, fino al marzo del 1967 svolgeva regolarmente pratiche religiose in famiglia»<sup>60</sup>.

Subito dopo la liberazione, fra i compiti indicati dal Partito comunista rientrava «la necessità di eliminare il nemico di classe», ovvero il nemico interno<sup>61</sup>, l'infido in grado di recare sofferenze e di fuorviare dalla retta via i più vulnerabili. Questi ultimi, definiti sovente «malati», rientravano in una categoria che appariva al Partito potenzialmente salvabile:

Combattendo senza pietà la malattia, l'ideologia straniera, combattiamo con tutte le forze per guarire il malato, il portatore di questa ideologia. Soltanto nel caso in cui il portatore e il divulgatore dell'ideologia straniera è o diventa un nostro nemico consapevole, soltanto allora la contraddizione viene trattata e risolta come contraddizione antagonista e il metodo della costrizione subentra alla persuasione. Il Partito deve compiere un enorme sforzo profilattico, educativo e politico, con pazienza e in modo sistematico, per non permettere a nessuno di cadere in errori gravi, di passare dall'errore alla colpa e al crimine antistatale e antisocialista, severamente punibile dalla dittatura del proletariato.<sup>62</sup>

Le metafore della «malattia» e della «guarigione» evocano la biopolitica, con il Partito nei panni del sommo taumaturgo che «guariva» le sofferenze degli uomini e in casi eccezionali anche «le disgrazie della natura», come il terremoto, «o di qualsiasi altro genere»<sup>63</sup>. I portatori del «male» dovevano in ogni caso rimettersi al giudizio collettivo, dimostrare «l'inconsapevolezza», assumersi la responsabilità, con tanto di penitenza, e correggersi; diversamente, se «inguaribili»,

Iraq, morì trucidato l'imam Husain, nipote del Profeta, riverito successivamente presso gli sciiti.

60. *Ivi*, p. 23.

61. ISML, *Dokumenta* cit., vol. I, p. 343.

62. ISML, *Dokumente* cit., vol. V, p. 155.

63. E. Hoxha, *Vëpra. Janar 1969 – Prill 1969* [L'opera. Gennaio 1969 – aprile 1969], vol. XL, 8 Nëntori, Tiranë 1983, p. 342. Dopo il terremoto del 3 aprile 1969 Hoxha, in visita nella provincia di Tepelenë, promette di «liquidarne i danni». «Guidato dal Partito, come sempre», afferma Hoxha, «il nostro popolo, caratterizzato da un patriottismo ardente, guarirà relativamente presto i danni del terremoto» (p. 363).

come minimo rischiavano «il bando senza pietà» dal Partito<sup>64</sup>, «la destituzione» dall'incarico<sup>65</sup> o la gogna pubblica. Naturalmente il capo possedeva un'aura di misericordia, motivo per cui i cittadini inviavano annualmente centinaia di migliaia di lettere con suppliche, omaggi, confessioni e penitenze:

Sono stato studente al quarto anno della scuola tecnico-agricola di Kavajë. Il mio comportamento morale e politico, nonché l'andamento scolastico sono stati ottimi. Purtroppo [...] sono stato sospeso per il semplice fatto di essere figlio di Tefik S. È vero che lui è stato nemico del popolo, ma io non ne ho nessuna colpa, perché ero molto piccolo e non ne ricordo nemmeno il volto. Perciò mi sembra ingiusto questo trattamento [...] e ho deciso di rivolgermi a lei, compagno Enver, che abbia la cortesia di sistemarmi la faccenda della scuola, come unica via in grado di educarmi e di formarmi con la cultura socialista».<sup>66</sup>

Sulla medesima lettera, Hoxha annota: «Finisca la scuola e possiamo salvare il ragazzo – Se non farà il bravo, che vada al diavolo». L'intenzionalità, dunque, separava «il malato» dal «nemico di classe», l'errante dall'agente del “male”, il redimibile dai maledetti. Per un errore al lavoro, in caso di intenzionalità, si rischiava la pena capitale o comunque condanne pesanti fino a venticinque anni di carcere duro: «allorché il motore di una locomotiva fonde per mancanza di acqua oppure le patate marciscono per insufficienza dei trasporti, ecc., bisogna verificare con attenzione se è dovuto a cause obiettive o se è un atto diversivo del nemico»<sup>67</sup>. Il sabotaggio poteva manifestarsi anche soltanto in una pur minima contestazione delle politiche dello Stato, dietro a cui il regime intravedeva sempre l'intenzionalità; ne conseguiva

aA

69

64. ISML, *Historia e Partisë* cit., p. 85.

65. ISML, *Dokumenta* cit., vol. IV, p. 434.

66. AQSh, f. 14 / APSTR, 1960, d. 833, pp. 21-25, citato in S. Meksi, *Stalinizmi shqiptar: Një vështrim nga poshtë (Aspekte politike dhe shoqerore të sistemit stalinist shqiptar në vitet 1960-1961)* [Lo stalinismo albanese. Uno sguardo dal basso (Aspetti politici e sociali del sistema stalinista albanese negli anni 1960-1961)], tesi di dottorato, Universiteti i Tiranës, 2015, p. 174, <http://www.doktoratura.unitir.edu.al/wp-content/uploads/2016/04/Sofokli-Meksi-Tema-Dok1.pdf> (ultima consultazione 5 dicembre 2020), pp. 113-114.

67. ISML, *Dokumenta kryesore të Partisë së Punës të Shqipërisë (1949-1956)* [Documenti principali del Partito del lavoro d'Albania (1949-1956)], Shtëpia Botuese e Librit Politik, Tiranë 1972, vol. II, p. 102.

che nel contestatore il regime individuava sempre una maschera del “male” e mai semplicemente un *kundërshtar* (avversario, oppositore). Nella rettitudine «può essere soltanto chi è d'accordo al cento per cento», osserva Czesław Miłosz, «mentre chi lo fa solo al novantanove è già un nemico latente perché da quell'uno per cento di differenza può spuntare una nuova chiesa»<sup>68</sup>.

All'eliminazione fisica, all'annientamento totale, alla cancellazione dalla memoria collettiva, alla carcerazione e al confinamento si aggiungeva lo smascheramento del nemico e del comportamento traviato del peccatore, inteso come azione punitiva oppure in forma “alleggerita” attraverso la denuncia-critica. Lo smascheramento anticipava di norma le azioni di giudizio o di condanna, dato che senza il primo non erano possibili le seconde. Il nemico «smascherato agli occhi del popolo, anche se non viene fucilato, è moralmente e politicamente liquidato», aveva riferito Stalin a Hoxha nell'incontro avvenuto a Mosca nel 1949, per il fatto che la presenza del nemico veniva pubblicamente segnata dal “male” e in questo modo punita<sup>69</sup>. Come dargli torto? Un episodio, probabilmente degli anni Settanta, rende evidente il collegamento tra smascheramento, segnalazione e punizione:

La vicina di fronte casa nostra a Durazzo, figlia di un medico, si innamorò di un marinaio straniero giunto al porto. Non so cosa avesse fatto lei, ma il foglio-fulmine attestava che fumava sigarette e cambiava abbigliamento di continuo. [...] Forse la avevano vista da qualche parte prendere un caffè con lo straniero. [...] Gli uomini e alcune donne la insultavano per strada e lei non ebbe il coraggio di uscire da casa per lungo tempo. Aveva 22 o 23 anni [...]. La vidi solo una volta mentre alcuni ragazzi la chiamavano puttana e le tiravano pomodori addosso.<sup>70</sup>

Il “male” smascherato diventava castigabile sicché nessuno veniva punito per avere screditato il nemico (l'infedele, l'apostata, l'eretico) o rimproverato il malato (l'errante, il

68. C. Miłosz, *La mente prigioniera*, Adelphi, Milano 1981, p. 252.

69. E. Hoxha, *Con Stalin. Ricordi*, Roma 1984, p. 98.

70. Sh. Woodcock, *Jeta është luftë. Mbijetesa në diktaturën komuniste shqiptare* [La vita è guerra. Sopravvivere nella dittatura comunista albanese], Pika pa Sipërfaqe, Tiranë 2016, p. 107.

peccatore). Il concetto di smascheramento godeva di ampia circolazione nel lessico del totalitarismo albanese che incitava vivamente i cittadini ad applicarlo, e nell'Unione Sovietica rientrava ormai fra i «doveri» del comunista<sup>71</sup>. In verità rappresentava la massima espressione dell'illusiva cratofania popolare che si realizzava tramite le delazioni inviate agli organi del Partito, prima di tutto a Hoxha, e per mezzo del foglio-fulmine che frequentemente innescava la gogna pubblica. Un rapporto del 1972 informava che un barbiere trentenne della piccola città di Sarandë aveva “collezionato” ventisette fogli simili e che circa quattromila persone, di una popolazione urbana che a malapena arrivava a dodicimila, avevano assistito nelle varie riunioni alla scia di critiche collettive per comportamento violento in famiglia, per inflessibilità al lavoro, calunnia, superbia, arroganza<sup>72</sup>. Lo smascheramento concretizzava quell'odio impietoso, aizzato dai dispositivi del potere, che si imparava normalmente a scuola. L'annotazione seguente, per quanto sintetica, ne offre lo schema generico:

aA

Molto bene è stata organizzata anche la discussione del foglio-fulmine da parte degli allievi della seconda media della scuola “Gjergj Kastrioti”, diretta contro una loro compagna V. V. [...], di cattiva provenienza familiare, che aveva diffamato i comunisti. [...] Tutta questa preparazione giovò parecchio alla tempratura ideologica e politica di tutti gli allievi, aumentando ancora di più l'allerta contro il nemico di classe. Nelle loro discussioni, gli allievi si scagliarono non solo contro la ragazza che aveva lanciato slogan ostili, ma anche contro i suoi genitori per l'educazione antipopolare [...]. Gli allievi conobbero ancora meglio chi sono i nemici.<sup>73</sup>

71

Il dirigente locale, Jorgji Sota, informava i vertici del Partito soddisfatto del tirocinio all'odio del gruppo dei dodicenni verso la loro compagna di classe reprobata, colpevole per il comportamento «antipopolare» e altresì per la sua origine familiare. Attraverso un linciaggio verbale del nemico di classe, gli allievi entravano nel mondo degli adulti (rito di

71. Sh. Fitzpatrick, *Everyday Stalinism. Ordinary life in extraordinary times. Soviet Union in the 1930s*, Oxford University Press, New York 2000, pp. 19, 116.

72. AQSh, f. 657, 1972, d. 209, pp. 1-2.

73. AQSh, f. 14 / APSTR. 1968, d. 280, p. 3.

ingresso) manifestando la loro devozione al potere e separando il “male” dalla «purezza» (rito di espulsione), altro concetto marcante nel lessico dualista del regime<sup>74</sup>. Lo zelo rivoluzionario era in grado di piegare il “male”, al punto che i nemici «vedono la morte, perché il vigore delle masse li uccide, la dispersione della nebbia li smaschera; la liquidazione delle malattie» – ovvero delle consuetudini retrive e delle pratiche vietate – «stringe il loro terreno d’azione; il rafforzamento della rivoluzione e del socialismo accelera la loro morte», spianando la strada al trionfo del “bene”<sup>75</sup>.

Lo zelo rivoluzionario trovava il suo palcoscenico perfetto nel lavoro, nell’attività di elevazione dell’individuo, nell’inclusione, nella correzione o nell’esclusione. Con il decreto emanato dall’Assemblea popolare nel giugno del 1973, la correzione e il reinserimento nella comunità del «parassita», uno fra i volti del “male”, passavano obbligatoriamente per il lavoro. Compiuti i quindici anni, i maschi che vivevano «alle spalle della famiglia» dovevano accettare l’impiego scelto per loro dai comitati esecutivi locali, altrimenti rischiavano una multa o la reclusione fino a due anni di carcere (la durata della «costrizione al lavoro» non poteva superare i tre anni)<sup>76</sup>. Chi rifiutava l’assegnazione della mansione e del luogo del lavoro imposta in nome del «potere popolare» secondo le necessità della patria, del Partito e della costruzione del socialismo, scivolava facilmente, come minimo, nella categoria del «parassita»<sup>77</sup>. Il lavoro debellava anche il “male” delle religioni storiche. Il secondo atto della sceneggiatura *Rrufe në fletërrufe* (Fulmine nel foglio-fulmine), pervasa dall’esaltazione dell’ateismo, termina con «la penitenza» e l’abiura pubblica di uno dei personaggi principali, il quale «davanti» al collettivo di lavoro ammette «di provare vergogna per avere preso un amuleto dall’imam», giustificandosi col fatto che era stato educato in questo modo nell’infanzia, e trascinando dunque nel pecca-

74. Purezza della via ideologica marxista-leninista e quindi del Partito comunista, purezza dei comunisti, purezza della gioventù, purezza degli operai, purezza delle tradizioni, purezza morale e infine purezza intesa come igiene personale o domestica.

75. ISML, *Dokumente* cit., vol. V, p. 44.

76. AQSh, f. 497, 1973, d. 435, pp. 1-3.

77. AQSh, f. 490, 1975, d. 34, pp. 3-4; cfr. AQSh, f. 493, 1974, d. 60, pp. 1-7; AQSh, ASHV Tiranë, f. 1, 1976, d. 159, pp. 1-4.

to le generazioni precedenti, mentre ora dichiara «di avere gettato» tutto e di non essere «né maomettano né cristiano, ma soltanto albanese». Alla fine, l'acclamazione della folla, «Evviva..., albanese!!!», sancisce la confessione e l'apostasia, vale a dire la liberazione dal “male”, in una reinterpretazione dell'essere albanese in antitesi con le religioni storiche<sup>78</sup>.

Nelle rappresentazioni figurative e narrative albanesi il “male” possiede una propria estetica. Hoxha ricorda «bianca» la barba del pope rispettato da suo zio, in quanto patriota e irreligioso, mentre i due imam disprezzati e scherniti sono connotati da barbe da «capretto» e da «caprone»<sup>79</sup>. Nella battaglia affrescata (1982) dal pittore Naxhi Bakalli sulla parete frontale del *sancta sanctorum* del museo storico-etnografico di Croia, mnemotopo centrale della saga dell'eroe nazionale albanese, i nemici ottomani, che in gran numero appaiono combattendo a torso nudo, sono raffigurati con corpi deformi, volti cupi e orribili, di fronte a uno Scanderbeg candido e monumentale, dagli zoccoli del destriero alla punta della spada. In un dipinto dove «la bellezza urta con la bruttezza, il coraggio con la paura, la flemma con il fanatismo, [...] gli angeli bianchi con i diavoli verdi», osserva Egin Ceka, «persino i cavalli servono a suggerire un parallelo», con «i coraggiosi cavalli “albanesi”» da una parte, e «i cavalli “turchi” a testa bassa che preconizzano la disfatta» dall'altra<sup>80</sup>. La contrapposizione figurativa tra “noi” e il “nemico”, il “bene” e il “male”, il “lecito” e il “proibito”, è sovente evidenziata dal contrasto fra luce e tenebre. L'invasore, il traditore, il capitalista, il borghese, il latifondista (il “feudale” novecentesco), il reazionario, il conservatore retrivo, l'impuro, l'infedele, l'ecclesiastico sono dominati dai vizi capitali, specie dal peccato della gola, nel quale, secondo una fertile tradizione cristiana, si manifesta anche il peccato originale, che san Girolamo considerava un atto di «sottomissione al ventre piuttosto che a Dio»<sup>81</sup>, ai piaceri della carne, al desiderio irrefrenabile. I personaggi principali fra gli ottomani ne *I tamburi della pioggia* di Kadare discutono di massacri, distruzione, sangue, sottomis-

78. AQSh, f. 690 / Ton Shoshi, d. 10, p. 40.

79. E. Hoxha, *Vite* cit., pp. 86-87, 91, 219.

80. E. Ceka, *Muzeu kombëtar* cit., p. 140.

81. M. Montanari, *Alimentazione e cultura nel medioevo*, Laterza, Roma Bari 1988, p. 4.

sione e sofferenze mentre si abbuffano di *hallvë*, un dolce tradizionale turco<sup>82</sup>; i conquistatori ottomani nella fantasia di Piro Misha umiliano gli uomini albanesi costringendoli a mangiare pubblicamente pilaf<sup>83</sup>; le baccanali ridicolizzano l'antieroe di *Komisari Memo* (Il commissario Memo)<sup>84</sup>, romanzo di Dritëro Agolli che ha immortalato – principalmente grazie al film tratto dal libro – il ritratto del combattente del Fronte nazionale, ritenuto collaborazionista e traditore; il sacerdote o il credente della satira antireligiosa sono attratti costantemente in modo quasi morboso dal cibo e non sono per nulla estranei alla lussuria<sup>85</sup>. Nel lessico dominante, l'immoralità veniva sempre da fuori<sup>86</sup>, nel passato tramite le invasioni (ottomana, italiana) o a causa della corruzione morale durante il dominio ottomano, nel presente attraverso l'arte, il cinema e la televisione. In un rapporto del 1952, firmato da Fiqiret Shehu, la moglie del numero due del regime, la prostituzione si presentava come «piaga tramandata dai regimi fascisti del passato», che poteva infettare i soggetti «moralmente deboli»<sup>87</sup> (nonostante l'aggettivo

82. I. Kadare, *Kështjella* cit., pp. 109-111.

83. P. Misha, *Për mallin e tokës* [La nostalgia della terra], Naim Frashëri, Tiranë 1981, pp. 63-64.

84. D. Agolli, *Komisari Memo*, Naim Frashëri, Tiranë 1970.

85. B. Pepa, *Feja lakuriq (vjersha satirike)* [La religione nuda (rime satiriche)], Naim Frashëri, Tiranë 1967, pp. 23, 85-92, 121-123; M. Zaloshnja, *Lugëtët e Kallfanit. Tregime dhe skica të zgjedhura kundër bestytnive dhe zakoneve fetare* [Gli spettri di Kallfan. Racconti e ritratti scelti contro le superstizioni e le consuetudini retrive], Naim Frashëri, Tiranë 1967, pp. 28-42, 95-104; *Shenjtoria e Shpatit* [La santa di Shpat], Naim Frashëri, Tiranë 1968, pp. 3-27, 109-113.

86. «Proteggiamo quindi la gioventù dalla depravazione, badiamo a essa perché ci sono ancora persone con ogni sorta di residui. C'è un'enorme degenerazione negli altri paesi. I revisionisti al potere, questi capitalisti mascherati, cercano di trasformare i paesi socialisti in capitalisti. Fanno di tutto per allontanare la gioventù dalla retta via [...], usano ogni strumento della degenerazione». E. Hoxha, *Për arsimin* cit., p. 395. Riguardo l'immagine dell'etica e della moralità degli ottomani nella storiografia albanese, cfr. D. Dani, *Shpikja e Mesjetës. Vëlja dhe Tjetri në medievistikën shqiptare* [L'invenzione del medioevo. Il Se e l'Altro nella medievistica albanese], Pika pa Sipërfaqe, Tiranë 2016, pp. 218-256; per una sintesi di risvolti dopo il 1990 sul tema, cfr. P. Rexhepi, *Ankthe evr-orientuese. Seksualitete islamike dhe ndërtimi i identitetit evropian* [Ansie eur-orientative. Sessualità islamiche e la costruzione dell'identità europea], «Politikja», 1 (2018), pp. 32-48; riguardo l'immagine orientata sugli italiani, cfr. A. Naçi, *L'immagine dell'Italia e degli italiani nell'Albania comunista*, tesi di dottorato, Università degli Studi di Udine, Udine 2016, <[https://air.uniud.it/retrieve/handle/11390/1132278/249792/10990\\_863\\_D-NACI\\_ANESTI-TESI-.pdf](https://air.uniud.it/retrieve/handle/11390/1132278/249792/10990_863_D-NACI_ANESTI-TESI-.pdf)> (ultima consultazione 11 ottobre 2020).

87. AQSh, f. 14 / APSTR, 1952, d. 406, pp. 28-29.



«fascisti», il plurale lascia sottintendere l'inclusione di altri domini stranieri).

Esisteva comunque un “male” sommerso, mascherato, bandito dalla presenza pubblica, che concerneva la sofferenza, il malessere, la povertà ai limiti della sopravvivenza, l'ingiustizia, i luoghi di punizione, la violenza. Le notizie delle “morti bianche” sul lavoro diventavano pubbliche unicamente nel momento in cui le autorità le inserivano nell'epica della costruzione eroica del socialismo, altrimenti circolavano soltanto in statistiche ad uso interno delle istituzioni; non si davano alla stampa informazioni sulla criminalità e nemmeno sulle catastrofi naturali, se non per far risaltare il vigore del Partito nello smascheramento del nemico o nel ripristino della normalità. Impossibile riscontrare nei giornali un qualsiasi accenno alle file caotiche degli anni Ottanta davanti ai negozi del pane, alle lunghe attese per acquistare il litro del latte razionato, alle paghe di sopravvivenza dei cooperativisti<sup>88</sup>, ai suicidi e altro ancora. In un paese che doveva vivere nell'esaltazione collettiva della costruzione del paradiso secolarizzato, mentre ogni strumento di comunicazione divulgava soltanto informazioni di successo, progresso, rivoluzione e felicità collettiva, il suicidio costituiva di per sé un paradosso, che lo Stato risolveva con l'insabbiamento o con lo smascheramento. La dimostrazione tangibile della cacciata del “male” era offerta dalla più importante rivista divulgativa del paese, «Ylli», pubblicata dal 1951 al 1991, dove ogni copertina comunicava «un'immagine moderna, sorridente e positiva dell'uomo nuovo comunista»<sup>89</sup>. I contenuti sfoggiavano immagini di contadini, operai, impiegati, tecnici, volontari, alunni, studenti e funzionari del regime sempre composti, felici, spensierati, gagliardi, impegnati con rettitudine nei rituali e nei doveri

aA

75

88. L'antropologo Olsi Lelaj ha raccolto una serie di testimonianze sugli anni Settanta e Ottanta per analizzare la proletarizzazione del mondo rurale albanese, e quasi tutte vertono intorno alla paga, al potere d'acquisto del contadino. Cfr. O. Lelaj, *Nën shenjë e modernitetit. Antropologji e proceseve proletarizuese gjatë socializmit shtetëror* [Sotto il segno della modernità. Antropologia dei processi della proletarizzazione durante il socialismo di Stato], Pika pa Sipërfaqe, Tiranë 2015, pp. 231-282.

89. G. De Rapper, A. Durand, *Ylli. Les couleurs de la dictature*, Durand, Paris 2012, p. 17. Il Comitato centrale considerava «Ylli» come «uno degli strumenti più potenti dell'agitazione figurativa, che informa le masse dei successi della costruzione del socialismo». All'epoca era distribuito in novemila copie, ma le richieste erano quasi il doppio. AQSSh, f. 14 / APOU, 1961, d. 59, p. 305.

della “retta via”. Per contro, dopo l'anatema per eresia e la consueta estromissione del “male”, i volti noti venivano anneriti con una macchia d'inchiostro, ricoperti di carta, in sostanza esclusi attraverso lo sfregio della *damnatio memoriae*.

### 2.3. *La libertà condizionata della donna*

La condizione della donna albanese rappresentò uno dei *Leitmotiv* principali della campagna antireligiosa degli anni Sessanta, combattuta all'insegna dell'aspettativa escatologica comunista, in nome della «legge sacra del partito»<sup>90</sup>. In un saggio del 1968 dedicato alla condizione di inferiorità della donna nelle religioni storiche, Hako si concentrò in particolare sulle norme consuetudinarie del nord dell'Albania, raccolte nel *Kanuni i maleve* (Canone delle montagne), conosciuto anche come il *Kanuni i Lekë Dukagjinit*. Senza discostarsi dalla retorica dei dispositivi del potere, egli riprese alcuni aspetti del discorso propagandistico da tempo intessuto da Hoxha. Nel suo intervento del 13 ottobre del 1955 al quarto Congresso dell'Unione delle donne d'Albania, Hoxha aveva dichiarato che «i canoni della sharia e della chiesa, legati strettamente con le leggi della borghesia, trasformavano la donna in merce, in un oggetto di compravendita del maschio, sfruttabile senza pietà»<sup>91</sup>. I curatori della pubblicazione di questo intervento di Hoxha aggiunsero nelle note al testo due frammenti del *Kanuni i maleve*, solitamente usati per mostrare il dominio maschile specie nella Chiesa cattolica<sup>92</sup>. L'eziologia di Hako sulla condizione della donna, basata principalmente su una bibliografia sovietica, parte con l'esegesi dell'Antico testamento: la creazione di Eva, il peccato originale e la cacciata dei progenitori dall'Eden. Tra luoghi comuni, accuse e citazioni senza riferimenti puntuali, Hako tratteggia una donna condan-

90. R. Alia, *Raport mbi thellimin e mëtejshëm të luftës për emancipimin e plotë të gruas dhe rritjen e rolit të saj në shoqërinë socialiste* [Rapporto sull'ulteriore intensificazione della guerra per la piena emancipazione della donna e per l'accrescimento del suo ruolo nella società socialista], Naim Frashëri, Tiranë 1967, p. 5.

91. E. Hoxha, *Për gruan. Përmbledhje veprash, 1942-1984* [Per la donna. Raccolta di articoli, 1942-1984], BGSh, 8 Nëntori, Tiranë 1986, pp. 87, 302, 411, 432, 466 (la citazione *ibid.* p. 87).

92. I. Elezi, *Karakteret reaksionar i Kanunit të Lekë Dukagjinit dhe pozita e gruas shqiptare* [Il carattere reazionario del Canone di Lekë Dukagjini e la posizione della donna albanese], «Rrugë e Partisë», 11 (1967), p. 94.

nata dal Dio dei monoteismi e assoggettata dalle istituzioni religiose, dai sistemi politico-economici e, in generale, dal maschio<sup>93</sup>. Per avvalorare le sue conclusioni, propone traduzioni alterate delle fonti. Il passaggio della prima Lettera a Timoteo, «ma chi si rese colpevole di trasgressione fu la donna, che si lasciò sedurre» (2:14), è reso con «la donna fu ingannata e uscì dalla [retta] via». Il versetto della sura *Al-Ahzâb*, «Profeta, dì alle tue mogli, alle tue figlie e alle donne dei credenti che si coprano con i loro mantelli [...] per distinguerle dalle altre donne affinché non vengano offese» (33:59), è trasformato in «Le figlie e le donne siano coperte per non essere riconosciute»<sup>94</sup>. Paradossalmente, mettendo a confronto ragione e fede, scienza e religione, la donna, secondo la descrizione di Hako, sembra essere condizionata da un'acrasia naturale, tanto da risultare più facilmente ingannabile dalla religione. Inoltre, se l'uomo storicamente «anticipava» la donna nell'atto di fede verso il Dio «straniero», la donna, continua Hako, è stata «la fonte» di trasmissione della religione al bambino: infatti, «non è difficile dimostrare e convincersi che il bambino non nasce assolutamente con la religione nel cuore o nella mente, ma la acquisisce durante la vita, nella famiglia, dagli adulti fedeli, innanzitutto dalla madre»<sup>95</sup>. Per cui, la redenzione della donna, realizzata dal Partito, poteva impedire il passaggio delle tradizioni religiose alle nuove generazioni e la sua educazione attraverso «la morale comunista» poteva cancellare definitivamente ogni traccia delle religioni storiche.

Più che l'etica religiosa, a intralciare l'emancipazione osannata dal Partito erano le norme sociali del dominio maschile, definite nel Plenum del 15 giugno 1967 da Ramiz Alia, all'epoca segretario del Comitato centrale del PPSH, come «concetti conservatori patriarcali feudo-borghesi»<sup>96</sup>. In quest'aggettivazione delle prescrizioni religiose riemergeva l'origine della disparità dei sessi stratificata in un or-

93. H. Hako, *Gruaja dhe fëmija, viktimat më të ndjeshme të ideologjisë fetare* [La donna e il bambino, le vittime più suscettibili dell'ideologia religiosa], Naim Frashëri, Tiranë 1968, pp. 9-29.

94. *Ivi*, pp. 17, 24.

95. *Ivi*, pp. 48-49.

96. R. Alia, *Raport* cit., p. 4.

dinamento classista che, per la storiografia ufficiale, non esisteva nel passato remoto degli avi illirici:

In contrasto con la sviluppata società schiavista, dove la donna era estromessa dalla vita sociale, le donne illiriche prendevano parte attiva, insieme agli uomini, nella vita del loro paese. Gli autori descrivono la donna illirica coraggiosa, robusta e laboriosa, che va con il marito non solo al lavoro e nelle feste, ma anche in guerra, dove dimostra un eccezionale eroismo. Tale era la posizione della donna che poteva arrivare anche a comandare.<sup>97</sup>

Nella simmetria artificiosa fra la donna illirica e la donna rivoluzionaria, dove erano assenti la religione e le classi, la guerra e il lavoro costituivano le vie della redenzione. La partecipazione alla Resistenza permetteva di nobilitare la conquista della libertà della donna con il sangue delle "martiri" e allo stesso tempo la congiungeva al mito fondante del Partito comunista<sup>98</sup>. I nomi dati alle vie urbane e alle istituzioni, i monumenti sempre più ridondanti dopo il 1967<sup>99</sup>, immortalavano e comunicavano quotidianamente questa raffigurazione nella concretezza dello spazio pubblico. L'intero apparato retorico tendeva, in ogni caso, a ribadire che la libertà della donna, la sua realizzazione fuori della famiglia, la parità dei sessi e la frattura generazionale erano maturate attraverso la partecipazione femminile alla costruzione del socialismo.

Le riflessioni più insistenti da parte dei vertici dello Stato mettevano in primo piano l'indispensabile integrazione della donna nel mondo del lavoro, per renderla indipendente dal padre e dal marito. Siccome «il lavoro, la produzione sociale è la base dell'esistenza dell'umanità e dello sviluppo della società», scriveva Alia nel rapporto del 1967, «nel lavoro sociale la donna raggiunge l'autonomia economica e la vera eguaglianza con il marito; nel lavoro afferma la sua

97. K. Frashëri, S. Islami, *Historia* cit., p. 109; con poche differenze anche nel testo scolastico: Dh. Grillo, *Historia* cit., p. 22.

98. R. Alia, *Raport* cit., p. 6; cfr. E. Hoxha, *Për gruan* cit., pp. 29-30; P. Prifti, *The Albanian women's struggle for emancipation*, «Southeastern Europe», 2 (1975), p. 110.

99. Tra il 1967 e il 1974 fu riconosciuto il titolo di «Eroina del Popolo» oppure innalzato un monumento alle famose martiri della Resistenza: Zonja Çurre, Margarita Tutulani, Persefoni Kokëdhima, Bule Naipi, Shejnaze Juka. AQSh, f. 14 / APOU, 1967, d. 16, pp. 1-2.

personalità e si tempera come attivista sociale; nel lavoro acquisisce coscienza politica e concezione rivoluzionaria; nel lavoro si libera dai pregiudizi e dalle consuetudini retrive; nel lavoro si forma e si educa come l'uomo nuovo della società socialista»<sup>100</sup>. Agli albori del regime, Hoxha puntualizzava che conquistare l'indipendenza significava «entrare nella produzione, lavorare in fabbrica [...] e ovunque dove lavorano gli uomini»<sup>101</sup>. Le donne salariate nel 1948 erano 7570; cinque anni dopo arrivarono a 25.000<sup>102</sup>; nel 1968 il numero decuplicò, raggiungendo il 42 per cento del totale della forza lavoro<sup>103</sup> e il 45 per cento nel 1971<sup>104</sup>. Per fare un confronto, in Romania, nel 1974, il tasso occupazionale femminile arriva al 45,2 per cento, nell'Unione Sovietica al 51 per cento, in Italia, nel 1970, al 20 per cento<sup>105</sup>. Si incrementò gradualmente anche la sua presenza negli organi del partito e nelle istituzioni pubbliche: nel 1953, la quota rosa del PPSH raggiungeva l'8,7 per cento, nel 1966 il 12,47 per cento<sup>106</sup>, nel 1970 il 22,1 per cento e nello stesso anno le donne occupavano il 45,8 per cento dell'amministrazione locale e il 36,4 per cento degli organi della direzione politica<sup>107</sup>.

Consumare un gelato con le amiche, passeggiare per le vie urbane, possedere una bicicletta (ambizione superiore alla realtà in un paese dove l'automobile privata era inesistente), prendere il treno, istruirsi, frequentare la biblioteca, perlomeno nelle zone urbane, erano gli esiti delle

100. R. Alia, *Raport* cit., pp. 12-13.

101. E. Hoxha, *Për gruan* cit., p. 35.

102. *Ivi*, pp. 44, 73.

103. V. Kapo, *Emancipimi i mëtejshem i gruas në rrugë revolucionare kërkon metodë dhe stil revolucionar në punë* [Ulteriore emancipazione della donna in vie rivoluzionarie richiede metodo e stile rivoluzionario al lavoro], «Rruga e Partisë», 8 (1967), p. 8; R. Alia, *Raport* cit., p. 14.

104. E. Hoxha, *Për gruan* cit., p. 525.

105. J. Massino, *Workers under construction. Gender, identity, and women's experiences of work in state socialist Romania*, in Sh. Penn, J. Massino (a cura di), *Gender politics and everyday life in state socialist Eastern and Central Europe*, Palgrave Macmillan, London 2009, p. 21; A. Szymanski, *Human rights in the Soviet Union*, Zed Books, London 1984, p. 112; P. Poli, *Donne che cambiano. Carriera, famiglia, qualità di vita. Dati e storie vere*, Franco Angeli, Milano 2010, p. 16.

106. E. Hoxha, *Për gruan* cit., pp. 72, 239.

107. D. Sadikaj, *Lëvizja për emncipimin e plotë të gruas në vitet 1967-1970* [Il movimento per la piena emancipazione della donna negli anni 1967-1970], Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë, Tiranë 1982, p. 91.

politiche statali e della mobilità occupazionale della donna, che al doppio ruolo di moglie-madre aggiungeva l'essere lavoratrice. In verità, la donna non riuscì mai a liberarsi da queste categorie imposte dal dominio maschile e legittimate in certa misura dalle etiche religiose, e successivamente dal Partito-Stato, che subentrò nella funzione di *pater familias* tradizionale<sup>108</sup>. Il nuovo *pater familias* esercitava il controllo attraverso la mobilità occupazionale (248.000 lavoratrici nel 1968), la conseguente mobilità sociale e l'attivismo sociopolitico (382.000 donne figuravano nell'Unione delle donne e nell'Unione della gioventù), orientando la destinazione delle spese rese possibili dal salario e imponendo un canone estetico:

Bisogna battersi, naturalmente, perché i guadagni della donna vengano uniti a quelli della famiglia, perché i famigliari vivono insieme, ma il suo stipendio lo deve ritirare la donna personalmente e non il capofamiglia al suo posto. Dopo si fanno i conti in famiglia e la donna dia la sua parte. [...] Abbia il coraggio di dire che questa somma di denaro, per esempio, la terrò per comprarmi un vestito, per l'abbonamento al giornale o per comprare qualcosa ai figli.<sup>109</sup>

Per comprendere meglio questa libertà bisogna confrontare alcuni dati economici e demografici. Nella seconda metà degli anni Sessanta, una famiglia media delle zone rurali, dove risiedeva quasi il 70 per cento della popolazione albanese, era composta da una coppia con quattro figli. Secondo le consuete abitudini alimentari e le forniture stabilite dallo Stato, questa famiglia consumava tre chilogrammi di pane di grano al giorno, per un costo complessivo che, in base alla qualità e alle forniture<sup>110</sup>, variava dai 6,6 ai 9,2 lekë. Il pane dunque prosciugava mediamente quasi il 79 per cento di una retribuzione di 300 lekë, da considerare media nel settore agricolo, poiché nel 1975, in una situazione definita «migliorata», solamente il 2.3 per cento dei 102.311 operai agricoli dell'intera provincia di Dibër riusciva a malapena

108. J. Goven, *Gender and modernism in a Stalinist state*, «Social Politics», 1 (2002), p. 10.

109. AQSh, f. 14 / APOU, 1970, d. 25, pp. 145-146.

110. Alcune cooperative distribuivano come razione giornaliera più di 500 grammi di pane di grano per persona, una porzione che le cooperative agricole di altri villaggi invece non riuscivano a raggiungere.

a superare questa somma in 26 giornate lavorative<sup>111</sup>. La parte restante, cioè i 63 lekë, bastava per comprare 1 kg. di pasta (5.3 lekë), 1 kg. di riso (8 lekë), 1 kg. di farina di grano (dai 3 ai 7,5 lekë), 1 kg. di zucchero (10 lekë), 1 kg. di fagioli (5.5 lekë), 1 kg. di olio di semi (14 lekë) e 800 gr. di carne (12 lekë)<sup>112</sup>. In altri termini, la donna aveva l'obbligo di liberarsi o emanciparsi, ovvero della mobilità occupazionale, per sfamare la famiglia.

Nel migliore dei casi, superata la soglia di sopravvivenza, poteva permettersi un vestito, come specificato da Hoxha nel passo citato. Ma perché un vestito e non i pantaloni? Lungi dall'essere menzionato casualmente, il vestito rappresentava il modello ufficiale dell'abbigliamento femminile, nonostante la circolazione dell'immagine della donna lavoratrice in pantaloni. Il sommo interprete della dottrina del Partito comunista albanese determinava la femminilità esteticamente, alla stregua del *pater familias* retrico o della religione: ora la lunghezza della gonna lo stabiliva il Partito-Stato, non più la religione e idealmente neanche l'uomo.

aA

L'eroismo della donna-lavoratrice, fortemente rappresentato e incitato dalla propaganda sovietica degli anni Trenta, simboleggiava l'indipendenza, l'emancipazione, l'obbedienza allo Stato, la dedizione, lo spirito rivoluzionario, l'eguaglianza e la competizione con l'uomo nei lavori tradizionalmente svolti dai maschi<sup>113</sup>. Negli anni Sessanta, nelle descrizioni enfatiche delle gesta eroiche delle donne-lavoratrici albanesi sono messe in primo piano la redenzione, la consacrazione al lavoro, alla comunità e al Partito. Tra le motivazioni per il conferimento del titolo di Eroe del Lavoro Socialista, alcune risultano particolarmente significative della volontà del regime totalitario di fissare un canone di esaltazione delle virtù in grado di tracciare un percorso ideale di vita. Nel 1969, il titolo fu attribuito al-

81

111. AQSh, f. 302 / AP, 1975, d. 5, p. 25.

112. Degli altri prezzi: 1 kg. di olio d'oliva – 18 lekë; 1 kg. di formaggio di seconda qualità – 14,5; 1 kg. di latte condensato – 16 lekë; 1 kg. di burro – 36 lekë; 1 kg. di marmellata – 11,7 lekë; 1 pacco di sigarette – circa 2,8 lekë; 500 gr. di dolci *llokum* – 10 lekë; 1 sapone – 1,5 lekë; 1 m<sup>3</sup> di legna da riscaldamento – 60 lekë. Cfr. AQSh, f. 490, 1966, d. 464, p. 31; AQSh, f. 490, 1965, d. 397, pp. 56, 80; AQSh, f. 490, 1965, d. 729, pp. 5, 7, 31.

113. C. Chatterjee, *Soviet heroines and the language of modernity, 1930-1939*, in M. Ilić (a cura di), *Women in the Stalin era*, Palgrave Macmillan, London 2001, pp. 54-59.

l'«agguerrita combattente» S. K. Kola, che, «mettendo al di sopra di tutto gli interessi del popolo e del Partito, ha lavorato instancabilmente e con coraggio nel settore petrolifero per 22 anni. Ha avanzato combattendo i vecchi concetti conservatori, ha continuato la scuola e diversi corsi, e [in fine], da analfabeta, è diventata operaia qualificata con tre professioni»<sup>114</sup>. Ugualmente, a R. Q. Asllani, perché «ha lavorato con grande devozione e in maniera molto efficiente come operaia distinta e responsabile di turno. Lavora ai tre turni, ha sempre superato la norma [...]. Come una donna rivoluzionaria cresciuta ed educata dal Partito, è una combattente risoluta del conservatorismo»<sup>115</sup>. In modo analogo, è descritta V. G. Gushali, che, «lavorando con abnegazione e alta coscienza socialista, ha dato un prezioso contributo nel rafforzamento produttivo e organizzativo della cooperativa» e inoltre «ha combattuto con successo contro le consuetudini reazionarie»<sup>116</sup>.

In diversi paesi del blocco sovietico, Albania compresa, la trattorista fu senz'altro un'icona nell'epica della mobilità femminile, un simbolo di modernità, di libertà, di rivoluzione industriale<sup>117</sup>. Nel celebre film sovietico *I trattoristi*, diretto Ivan Pyr'ev nel 1939, la fama di Mar'jana Bazhan, responsabile – per l'esattezza, «brigadiere», termine pervenuto dal lessico militare, anche nell'albanese – di una squadra di donne-trattoriste, aveva superato le praterie ucraine, tanto da conquistare in distanza il cuore del giovane Klim Jarko, militare carrista di rientro dalle lontane coste del Pacifico. I due stacanovisti si innamorano grazie alle reciproche professioni, veicolate dall'orgoglio della tecnologia mobile sovietica<sup>118</sup>. Mita, la versione romena della donna-trattorista, instancabile lavoratrice su tre turni, manifesta in

114. AQSh, f. 14 / APOU, 1969, d. 11, p. 216.

115. *Ivi*, p. 220.

116. *Ivi*, p. 227.

117. M. Ilić, *Traktoristka. Representations and Realities*, in Id. (a cura di), *Women cit.*, pp. 110-130; S. Bridger, *The heirs of Pasha. The rise and fall of the Soviet woman tractor driver*, in L. Edmondson (a cura di), *Gender in Russian history and culture*, Palgrave Macmillan, London 2001, pp. 194-211. La prima trattorista cinese, Liang Jun, è stata immortalata sorridente sul volante del veicolo nella banconota da 1 yuan degli anni Sessanta.

118. Il motto dei trattoristi albanesi era «Noi diventiamo padroni della tecnica». AQSh, f. 724, 1956, d. 244, p. 4/b.



più la funzione materna<sup>119</sup>. Marta invece, protagonista del film *Brazdat* (I solchi), diretto da Kristaq Dharmo nel 1973, dopo l'inserimento in un ambiente prevalentemente maschile si trova costretta a fronteggiare la disparità fra i sessi, denunciata a più riprese come retriva, contrapponendosi innanzitutto al marito-trattorista<sup>120</sup>.

Parlando della necessità di eguagliare le categorie di genere, durante l'intervento nel quarto Congresso del BGS (1955), Hoxha menzionò proprio la professione del trattorista, che ancora nella metà degli anni Cinquanta restava un compito prevalentemente affidato al maschio<sup>121</sup>: fra i trattoristi premiati a livello nazionale nel 1956 compare soltanto una donna di Lezhë. Nel 1970, al termine di un decennio rivoluzionario, l'ottenimento della licenza di trattorista da parte di venti ragazze e giovani spose di Librazhd assume i toni euforici della lotta di classe fra i sessi, combattuta con i trattori e vinta, come loro stesse rimarkano nella lettera indirizzata a Hoxha, «grazie alla forza [...] che trovavamo nei materiali del Partito e nei Vostri insegnamenti, caro compagno Enver, i quali, dopo essere studiati e assorbiti, si trasformano in energia inesauribile»<sup>122</sup>. Lo Stato, il Partito, il capo, varcavano le mura domestiche per riconfigurare i rapporti familiari:

L'antagonismo tra i sessi, come ci insegna Engels, si potrebbe considerare la prima manifestazione della lotta di classe nella storia dell'umanità. La rivoluzione proletaria, così come annienta il capitalismo, la borghesia e la sua ideologia, lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo, conducendo l'umanità verso una società senza classi, annienta anche l'antagonismo tra i sessi.<sup>123</sup>

La società senza classi, ancora in costruzione, non andava però nella realtà oltre una libertà condizionata, dato che nello spazio pubblico la donna rimaneva pur sempre as-

119. J. Massino, *Workers* cit., in Sh. Penn, J. Massino, *Gender politics* cit., p. 18.

120. Un'altra funzione della donna-trattorista era la difesa militare, per sostituire i mariti chiamati al fronte, in caso di guerra. Cfr. AQSh, f. 498, 1978, d. 83.

121. Ne parla almeno in due discorsi pubblici, nel saluto al quarto Congresso dell'Unione delle donne d'Albania del 1955 e a Lezhë nel 1961. E. Hoxha, *Për gruan* cit., pp. 91, 155.

122. AQSh, f. 10/AP Enver Hoxha, 2, 2, IV.b, 1970, d. 186, pp. 1-2.

123. E. Hoxha, *Për gruan* cit., pp. 301-302.

soggettata alle gerarchie sociali esistenti, anzi, in un certo senso, doppiamente vincolata a causa proprio del lavoro. Se prima, secondo una stereotipizzazione della propaganda, le sue fatiche iniziavano e terminavano a casa, adesso, a quegli impegni, si aggiungevano i doveri imposti dal Partito-Stato<sup>124</sup>. Una rappresentazione dell'ideale comunista, nella versione albanese, è offerta nuovamente dall'industria cinematografica di propaganda: nel documentario *Traktoristja* (La trattorista), con la regia di Shkëlzen Shala (1975), «una trattorista eroina» – così inizia la presentazione della protagonista (una donna che impersona sé stessa) –, «ispirata» dalle parole di Hoxha «sull'emancipazione della donna», ritorna a casa a notte inoltrata, «dove la chiamano madre, moglie», prestandosi immediatamente alla cucina; mentre «si sta rilassando» la richiamano al lavoro, dove si reca con altrettanta solerzia per aiutare «il compagno», tra il buio, la fitta pioggia e il fango dei campi, con l'immane abnegazione emanata dal sorriso.

Le autorità abbattono anche le mura della camera da letto. La biopolitica del Partito-Stato regolava prima di tutto il matrimonio, l'atto finale del percorso iniziato con il conoscersi – reso possibile abitualmente dalla mobilità occupazionale – e sviluppato nel «sentimento sincero»<sup>125</sup>: i gio-

**124.** Per un esempio del sovraccarico del lavoro e dei doveri, riproduco qui il frammento di una lettera inviata nel 1960 a Vito Kapo, la presidentessa dell'Unione delle donne d'Albania, da un collettivo di operaie. «Noi sottoscritte, operaie della NTLAI, aderenti alla BGSd e del RPSd [La gioventù del lavoro d'Albania], ci permettiamo di rivolgerci a Voi per un problema che per noi è di estrema importanza, ancora irrisolto però dalla Direzione dello stabilimento, nonostante riteniamo giusta la nostra richiesta. La maggior parte delle lavoratrici di questi due reparti siamo madri oppure giovani impegnate negli studi. Per ciò, soprattutto la categoria delle madri, ha molti obblighi familiari, sia per quanto riguarda l'accudimento dei figli, sia nei vari lavori domestici. Tuttavia, l'attuale orario di lavoro (mattinata e pomeriggio), non solo grava sui nostri doveri familiari, come casalinghe e madri, ma ci separa anche dalla vita culturale, ostacolando la nostra educazione culturale-artistica, il riposo, il divertimento e in generale l'innalzamento del nostro livello culturale. Uscire dal lavoro alle 18:30 di sera è troppo tardi per noi, considerando che dobbiamo prendere i bambini dall'asilo nido, fare la spesa, cucinare, e di conseguenza non è possibile passeggiare con i figli, vedere qualche spettacolo o film, frequentare i pachi, ecc.». AQSh, f. 14 / APSTR, 1960, d. 812, pp. 216-219. Citato in S. Meksi, *Stalinizmi* cit., p. 174.

In una simile situazione si ritrovò anche la donna sovietica negli anni Venti e Trenta. Cfr. L. Attwood, *Women workers at play. The portrayal of leisure in the magazine Rabotnitsa in the first two decades of Soviet power*, in Ilić, *Women* cit., pp. 29-48.

**125.** Hoxha bandiva sia «la concezione liberale borghese» dell'amore, che dal suo punto di vista era basata sulla preminenza della sessualità, sia «la concezione conservatrice

vani si *dovevano* conoscere → amare → sposare; per contro iniziare il percorso generante della famiglia socialista con un fidanzamento combinato significava la persistenza dei «residui» del passato, simbolo di «arretratezza» patriarcale, di ignoranza, di regresso, di reminiscenze religiose, in altre parole andare contro gli insegnamenti ufficiali e il nuovo ordine<sup>126</sup>. L'unico scostamento dalla «retriva» tradizione religiosa si ridusse dunque alla libertà di conoscere il o la partner – mai alla libertà sessuale – che in ogni modo era condizionata dalla collettività. Questo fatto è perfettamente ritratto dall'episodio raccontato in una delle testimonianze raccolte da Shannon Woodcock:

Una coppia di giovani non sposati, appena innamorati, era stata vista mentre si abbracciava in fabbrica. Due giorni dopo, il direttore della fabbrica annunciò il fidanzamento, senza [chiedere] l'approvazione dei genitori o della coppia stessa. [...] i valori tradizionali albanesi rinforzavano il matrimonio. Il discorso comunista dell'emancipazione inserì le donne nelle file della forza di lavoro, ma loro erano ancora costrette a sposarsi e fare figli.<sup>127</sup>

aA

I due si erano conosciuti al lavoro, il legame aveva ottenuto l'approvazione pubblica (attraverso un atto di intrusione nell'intimità) e di conseguenza il fidanzamento appariva doveroso. Del resto, il primo bacio comparso nel cinema albanese risale al film *Tana* del 1958, ovviamente molto casto, mentre per un bacio più esplicito bisogna aspettare una pellicola di trent'anni dopo. Uno dei coniugi Champseix, professori di francese vissuti a Tirana tra il 1982 e il 1988, racconta di quando il vice-decano della facoltà lo convocò, preoccupato, per chiedergli di sbarazzarsi del «volume *Contes* di Voltaire» dall'ultimo ordine di libri per la biblioteca dell'università, non a causa del libro in sé quanto per la copertina dell'edizione Folio che raffigurava una giovane

85

patriarcale», basata sull'assoluto dominio maschile. E. Hoxha, *Vepra. Tetor 1969 – Shkurt 1970* [L'opera. Ottobre 1969 – febbraio 1970], 8 Nëntori, Tiranë 1984, vol. XLII, pp. 38-39. La spiegazione offerta da Zana Alia riassume ancora meglio la sintesi ideologica imposta dal regime. Cfr. Z. Alia, *Familja socialiste dhe struktura e saj* [La famiglia socialista e la sua struttura], 8 Nëntori, Tiranë 1988, pp. 54-56.

**126.** Z. Alia, *Familja* cit., pp. 50-54. «Il matrimonio è legato dalla volontà dei futuri coniugi sulla base della conoscenza e dell'amore»: Articolo 13 del nuovo Codice della Famiglia (1982).

**127.** Sh. Woodcock, *Jeta* cit., p. 80.

ragazza seducente, adagiata sul divano, «mostrando le natiche rossastre e formose». Alla fine, la soluzione alla turpitudine fu la velatura «delle forme voluttuose della donzella», con un foglio opaco<sup>128</sup>. La prassi della velatura era comune soprattutto per gli articoli legati ad autori accusati in seguito come «nemici del popolo», che in questo modo venivano condannati alla *damnatio memoriae*.

La biopolitica del regime aveva il suo *continuum* obbligatorio nella generazione dei figli, atto in cui la donna, secondo l'interpretazione dominante, si completava pienamente; anzi, nella nuova società, la maternità assumeva per lei obbligatoriamente un carattere teleologico. L'aborto, punibile con cinque anni di reclusione secondo il Codice penale del 1952<sup>129</sup>, era concesso soltanto per la salvaguardia della vita della madre, denominato come «aborto terapeutico»<sup>130</sup>. Infatti, il suo aumento negli anni Sessanta destò la preoccupazione delle autorità: «Se guardiamo la questione politicamente, arriveremo alla conclusione che chiedere di avere pochi figli, quando lo Stato sostiene l'aumento della popolazione [...], chiedere nella società socialista e nelle condizioni del nostro paese, con una popolazione esigua, rispetto alla superficie, di avere pochi figli è una tendenza alla vita confortevole, un vizio criminale preso in prestito dalla borghesia»<sup>131</sup>. Pareva ovvia la messa al bando dei contraccettivi, nonostante le richieste degli specialisti, in primo luogo del ministro della sanità, Taqi Skëndi, che nel 1958 ne propose l'importazione o la produzione locale; in questo passaggio del rapporto del ministro, un'anonima autorità superiore è intervenuta, contrassegnandolo e aggiungendo “*jo*” (no)<sup>132</sup>. La risposta data all'istruttore del Comitato centrale del PPSH, Kostaq Lazri, che nel 1977 suggeriva l'inserimento dei contraccettivi sul mercato, ha dei toni mi-

128. E. Champseix, J-P. Champseix, 57, *boulevard Staline. Chroniques albanaises*, La Découverte, Paris 1990, p. 190.

129. L. Ikonimi, Sh. Woodcock, *Imoraliteti në familje. Nxitja e ankesave të grave për të përforcuar pushtetin e partisë në revolucionin kulturor shqiptar* [L'immoralità in famiglia. La stimolazione delle lamentele delle donne per rafforzare il potere del partito nella rivoluzione culturale albanese], «Përpjekja», 32-33 (2014), p. 167.

130. AQSh, f. 512, 1954, d. 73, pp. 1-8; AQSh, f. 512, 1958, d. 52, pp. 1-7.

131. Nel 1955 si registrarono 15 aborti per 1000 nascite, nel 1964 arrivarono a 85 per 1000 e due anni dopo a 115 per 1000. AQSh, f. 495, 1966, d. 141, pp. 2, 4.

132. AQSh, f. 512, 1958, d. 52, p. 6.

nacciosi: «Questa cosa è punibile», scrive la mano dell'autorità (la calligrafia e la firma sono di Hoxha) in fondo alla pagina della relazione di Lazri, aggiungendo che «gli sia data una tirata d'orecchia a questo istruttore e a tutti quei medici che suggeriscono simili iniziative contro le nascite e la salute della madre»<sup>133</sup>.

L'idealizzazione della maternità era iniziata nell'Unione Sovietica negli anni Trenta incrociando le politiche emancipatorie con tendenze conservatorie e tradizionaliste<sup>134</sup>. In Albania, il fenomeno aveva una base solida nelle norme religiose e consuetudinarie. Di fatti, il precetto consuetudinario «La donna è un otre per portare», ampiamente impiegato dalla propaganda comunista nell'esecrazione del Canone delle montagne e delle altre consuetudini albanesi, essenzializzava la femminilità nella maternità attraverso la metafora dell'«otre» e del verbo «portare» (in grembo). Paradossalmente, le politiche del totalitarismo promossero proprio l'otre come traguardo socialmente ideale per la donna albanese. Seguendo l'esempio sovietico<sup>135</sup>, il Governo e l'Assemblea popolare decretarono nel 1955 di assegnare il titolo onorifico di «Madre Eroina», proposto dalla presidentessa del BGSh, apportando una lieve modifica alla norma quattro anni dopo<sup>136</sup>. Secondo il decreto, ricevevano il riconoscimento, con medaglia e certificato, le madri che avevano dieci o più figli; le madri con nove figli ottenevano il titolo di «Gloria alla Madre» di prima classe (prima del 1955 veniva assegnato alle madri con 10 figli e oltre), con otto figli di seconda classe, con sette figli di terza classe, con sei figli la medaglia di «Madre d'Argento» e infine con cinque figli la medaglia di «Madre di Bronzo»<sup>137</sup>. In base al secondo articolo del decreto, una madre con molti figli diventava eroina nel momento in cui l'ultimo della prole compiva un anno e a condizione che gli altri fossero in vita

**133.** AQSh, f. 14 / APSTR, 1977, d. 795, p. 8.

**134.** A.E.-S. Tay, *The status of women in Soviet Union*, «The American Journal of Comparative Law», 4 (1972), pp. 662-692; M. Ilić, *Women* cit., pp. 44, 189-191, 230-231; C. Liu, *Stalin's "New Soviet Woman"*, «Sociology Mind», 9 (2019), pp. 253-255.

**135.** A. Tay, *The status* cit., p. 678; M. Buckley, *Women in the Soviet Union*, «Feminist Review», 8 (1981), p. 94; L. Attwood, *The new Soviet man and woman. Sex-role socialisation in the USSR*, Palgrave Macmillan, London 1990, p. 174.

**136.** AQSh, f. 490, 1955, d. 678; AQSh, f. 489, 1955, d. 112; AQSh, f. 490, 1959, d. 571.

**137.** AQSh, f. 489, 1966, d. 32, pp. 13-15.

(ben educati, in più), salvo le morti in guerra e sul lavoro, considerate come immolazioni per l'«interesse generale»<sup>138</sup>. Questo significava che la malattia, la disabilità, la morte naturale o fuori dei campi del martirio (la guerra, il lavoro) disinnescavano l'ascensione eroica: generare sì, ma con l'efficienza propria della tecnica. In un contesto dove le mura domestiche erano come trasparenti, la biopolitica dello Stato, proprio mentre feticizzava il *bios*, «l'esistenza politica» o «l'inclusione», faceva del corpo, della forza naturale, l'unico strumento d'accesso alla pienezza dell'ideale comunista<sup>139</sup>. La donna poteva acquisire completa riconoscibilità pubblica soltanto sintetizzando in sé le “virtù” di lavoratrice-moglie-madre efficiente.

**138.** AQSh, f. 490, 1955, d. 678, p. 7. Alla morte della persona, la medaglia doveva essere riconsegnata alle autorità, mentre la famiglia poteva conservare il certificato (p. 8).

**139.** Riguardo le analisi di *bios* e *zoé*, cfr. G. Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, pp. 3-16, 204-210; R. Esposito, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.

### 3. Liturgie di massa

aA

#### 3.1. *Il tempo delle commemorazioni*

In tutte le civiltà, la festa si presenta come un evento che infrange l'omogeneità del tempo, celebra eventi particolari, avvicina l'uomo al sacro, rigenera la comunità, dà sfogo ai bisogni ludici<sup>1</sup>. Proprio per queste caratteristiche, Jean-Jacques Rousseau fu tra i primi in età moderna a sottolineare la funzione pedagogica della festa, tanto da rendere indispensabile l'istituzione di celebrazioni volte a rinforzare e rinnovare la coesione della collettività in un'atmosfera galvanizzata da entusiasmo e reverenza<sup>2</sup>. Durante la Rivoluzione francese e negli anni che seguirono la Rivoluzione americana ci fu una straordinaria invenzione di cerimonie e di rituali inseriti nel calendario festivo per trasferire sacralità allo Stato, alla nazione, alla patria, alla rivoluzione e alla guerra<sup>3</sup>. In tutti gli Stati europei ottocenteschi fiorirono

89

1. G. Filoramo, *che cos'è* cit., pp. 225-227.

2. J.-J. Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, in Id., *Œuvres complètes*, Dalibon, Paris 1824, tomo VI, cap. IV, pp. 231-234; N. Spineto, *La festa*, Laterza, Roma-Bari 2015, pp. 49-50; G. Mosse, *La nazionalizzazione* cit., pp. 115-117.

3. E. Gentile, *Le religioni* cit., pp. 31-67; cfr. M. Ozouf, *La festa rivoluzionaria (1789-1799)*, Patron, Bologna 1982.

celebrazioni collettive, promosse dalle istituzioni pubbliche oppure da movimenti sociali, che intendevano solennizzare la nazione, la patria o il proletariato. Anche il Primo Maggio, affermatosi rapidamente a cavallo tra il XIX e il XX secolo, assorbì elementi simbolici «numinosi»: «I cattolici hanno la Pasqua», affermava Andrea Costa, e «d'ora in avanti anche i lavoratori avranno la loro»<sup>4</sup>. La comunione della massa liturgica attraverso le celebrazioni collettive e la loro importanza nella riconfigurazione della vita e del fine ultimo dell'esistenza sono fenomeni che contraddistinguono la religione civile e ancor più la religione politica degli Stati totalitari<sup>5</sup> e che possono essere osservati considerando anche le dinamiche presenti nell'«estetica della politica» e nell'«invenzione della tradizione», come mostrato da George Mosse ed Eric Hobsbawm.

Le festività istituite in Albania dopo il 1944 avevano come obiettivi principali la commemorazione delle mitologie fondanti, i nuovi numi del comunismo, la sostituzione delle ritualità e del calendario delle religioni storiche, che si intendevano estirpare, e infine il condizionamento della sfera privata del singolo. Come già accennato, nel 1945 le autorità riconfermarono quindici celebrazioni «religiose», sei «nazionali» e due «civili» (il primo dell'anno e il Primo Maggio), fra le quali, oltre al giorno dell'indipendenza (il 28 novembre) e al 1 gennaio, le altre commemoravano eventi legati alla Resistenza e al Partito comunista: l'anniversario della liberazione del paese (29 novembre), del trionfo sul nazismo (9 maggio), dell'istituzione degli organi provvisori dello Stato (24 maggio), dello Stato maggiore dell'esercito di liberazione (10 luglio), del Fronte antifascista di liberazione (16 settembre), per un calendario festivo di venti giorni complessivi<sup>6</sup>. L'anno seguente, il Consiglio dei ministri ricevette una consistente quantità di lettere inviate da collettivi operai dai quattro angoli del paese – probabilmente

4. E. Hobsbawm, *Tradizioni e genesi dell'identità di massa in Europa*, in E.J. Hobsbawm, T. Ranger (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1987, pp. 272-279. Mi sono riferito alla traduzione in italiano nella quale però manca la parola «numinosi» (*ivi*, p. 273) che ho ripreso dalla versione originale, cfr. E.J. Hobsbawm, T. Ranger (a cura di), *The invention of tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, p. 284.

5. E. Gentile, *Le religioni* cit., pp. 207-214; Id., *Il culto* cit., pp. 148-161.

6. AQSh, f. 490, 1945, 332, p. 43.



seguendo gli orientamenti dei funzionari locali del Partito comunista – che richiedevano la riduzione dei giorni festivi, viste le esigenze della «ricostruzione rivoluzionaria». Nella maggior parte dei casi, i mittenti specificavano le ricorrenze religiose da abolire, e in qualche caso dichiaravano di rinunciare addirittura ai giorni di ferie annuali<sup>7</sup>. Giudicando smisurata l'astensione annuale dal lavoro, il Governo tagliò drasticamente le festività nel 1952, lasciando una ricorrenza religiosa per ciascuna confessione, esclusi i bektashi, e la sestina composta da 1 gennaio, 11 gennaio (il giorno della Repubblica popolare socialista), 1 maggio, 7 novembre (il giorno della Rivoluzione bolscevica), 28 novembre e 29 novembre; il 9 maggio, il 24 maggio, il 10 luglio e il 16 settembre, classificate come «solennità civili», pur restando «commemorazioni storiche diventavano giornate lavorative»<sup>8</sup>. Oltre alla riduzione al minimo delle ricorrenze religiose ufficiali, nel 1959 il Politburo deliberò il normale funzionamento di tutti gli uffici del PPSH, inclusi quelli locali, delle redazioni dei giornali e delle scuole nel giorno del *Bajram* (la principale festa islamica)<sup>9</sup>. Dopo la soppressione delle comunità religiose e fino alla caduta del regime, il calendario festivo si limitò alla sestina decretata dall'Assemblea popolare il 9 maggio 1960, con un cambiamento nel 1972, quando il 7 novembre diventò una giornata lavorativa, senza, tuttavia, perdere la sua rilevanza commemorativa<sup>10</sup>.

Fra le celebrazioni di «giornate storiche» con rilevanza pubblica, ovvero regolamentate dallo Stato e con un coinvolgimento di ampie compagini sociali, si annoveravano il 7 marzo (la giornata dell'insegnante), l'8 marzo (la giornata della donna), il 5 maggio (il giorno della morte di Qemal

7. AQSh, f. 490, 1946, 41. «Per accelerare la ricostruzione del nostro paese, noi operai della fabbrica statale Portland Çimento, Shkodër chiediamo che vengano eliminate le numerose feste, con l'eccezione di quelle nazionali» (*ivi*, p. 6). «Noi operai dei cinema di Tirana [...] abbiamo deciso all'unanimità di rinunciare al diritto delle ferie normali di 15 giorni che il nostro governo ci ha riconosciuto per legge. Vi assicuriamo, d'altro canto, che noi siamo pronti e aiuteremo il nostro governo con tutte le forze nella sua grande opera di ricostruzione della Nuova Albania» (*ivi*, p. 45). «[Noi] impiegati e operai di Delvinë, riuniti in assemblea sindacale, chiediamo con insistenza di ridurre le feste religiose ufficiali per avere la possibilità di offrire più lavoro al Governo nella ricostruzione» (*ivi*, p. 37).

8. AQSh, f. 490, 1952, d. 925, pp. 4-5.

9. AQSh, f. 14 / APSTR, 1959, d. 48, p. 4.

10. AQSh, f. 490, 1972, d. 175, p. 2.

Stafa, consacrato alla memoria dei martiri di guerra), il 1 giugno (la giornata dell'infanzia) e l'8 novembre (la giornata di fondazione del Partito comunista albanese)<sup>11</sup>. Tutte queste feste puntavano a rafforzare il consenso popolare intorno al Partito comunista, anche quelle meno attinenti ad aspetti della storia e dell'ideologia, come le giornate dell'insegnante, della donna e dell'infanzia. L'Assemblea popolare istituì la giornata dell'insegnante nel 1960 «con l'intenzione di elevare le tradizioni del nostro popolo, valorizzando l'immenso ruolo degli insegnanti nell'educazione della nuova generazione e nel complessivo sviluppo dell'istruzione e della cultura della nostra società socialista»<sup>12</sup>. La giornata del pioniere, inizialmente celebrata il 10 febbraio, si collegava alla commemorazione di Debatik (acronimo di un'organizzazione giovanile antifascista durante la Resistenza), fu successivamente spostata alla seconda domenica di aprile e poi al 21 aprile. In sostanza, doveva rinvigorire l'azione «dell'educazione comunista dei bambini»<sup>13</sup>. Gli slogan dell'8 marzo e del Primo Maggio erano fissati dalle istituzioni centrali degli organi del Partito e dovevano essere esposti e ripetuti nei cortei e durante le celebrazioni nei luoghi di lavoro e d'istruzione per rimarcare la devozione alla retta via del Partito, al capo e, fin quando ritenuto opportuno, al modello sovietico: «Pionieri e allievi! Seguendo l'esempio dei pionieri sovietici osservate con successo i doveri di cui vi incaricano il Partito e il compagno ENVER»; «Chi ottiene dei bei voti al termine dell'anno scolastico ha svolto bene il suo dovere verso la patria, il Partito e il nostro insegnante, il compagno Enver Hoxha»<sup>14</sup>. Sintomo ancora più indicativo della «bulimia commemorativa», per usare una metafora di Pierre Nora<sup>15</sup>, erano le feste locali, avviate nei

11. AQSh, f. 724, 1954, d. 122, pp. 1-2; AQSh, f. 724, 1950, d. 246, pp. 1-4; AQSh, f. 723, 1951, d. 131, pp. 1-27. Altre commemorazioni erano la giornata della solidarietà con la gioventù dei paesi coloniali (21 dicembre), la settimana mondiale della gioventù (21-28 marzo), la giornata della solidarietà con la gioventù spagnola (14 aprile), l'anniversario della gioventù comunista (3 novembre), la settimana degli studenti (10-17 novembre), ecc.

12. AQSh, f. 511, 1960, d. 79, p. 33.

13. AQSh, f. 14 / APOU, 1961, d. 59, p. 178.

14. AQSh, f. 723, 1950, d. 95, p. 1.

15. P. Nora, *The era of commemoration*, in Id. (a cura di), *Realms of memory. The construction*

primi anni dopo la liberazione<sup>16</sup>, ma istituzionalizzate ed estese in tutto il paese in seguito alla decisione del Politburo del 1959 «Sulle tradizioni patriottiche e rivoluzionarie del nostro popolo», con l'intento di «mobilitare le masse nella costruzione del socialismo» e di «rafforzare l'unità intorno al Partito»<sup>17</sup>. «Oltre agli eventi di carattere nazionale», si legge nel piano ministeriale, «che vengano commemorati annualmente eventi e personaggi locali, come la liberazione della città, l'anniversario dell'azione, del battaglione, dell'eroe del popolo»; e, ancora, con «i nomi di patrioti, martiri ed eventi» si dovevano denominare «fabbriche, istituzioni scolastiche e culturali, piazze e parchi»<sup>18</sup>.

L'analisi delle istruzioni concernenti le festività e a ricostruzione dello svolgimento di certe ricorrenze permette di rilevare alcuni aspetti fondativi dei riti della religione politica del comunismo albanese. Il caso del Capodanno risulta particolarmente interessante per considerare la risemantizzazione di alcuni elementi tradizionali e, al tempo stesso, l'inserimento nella festività di caratteri che rompevano decisamente con la tradizione in nome della creazione di una nuova identità nazionale e politica. Secondo quanto sostenuto dal Dipartimento dell'Agit-prop nel 1947, il Capodanno

ha un'importanza particolare e deve diventare festa popolare. Normalmente, nel passato, il Capodanno era celebrato con un animo apolitico e religioso. Dall'anno scorso, secondo le istruzioni del Partito, il Capodanno ha cominciato a prendere l'aspetto della festa popolare, con un aspetto politico e areligioso. Di conseguenza, il Capodanno deve continuare a divenire una festa di carattere largamente popolare e con un aspetto politico. Le celebrazioni del Capodanno, del Primo Maggio e di altre festività nazionali diventeranno feste di tutto il popolo senza distinzioni, così da sostituire gradualmente le celebrazioni delle feste religiose (Bajram, Pasqua, ecc.). In questo modo, esse ci serviranno nella guerra per l'eliminazione del fanatismo e delle vecchie influenze nel nostro popolo. Il Capodanno

*of the French past. Conflicts and divisions*, Columbia University Press, New York 1998, vol. I, p. 609.

16. AQSh, f. 14 / APSTR, 1948, d. 608, pp. 1-31.

17. AQSh, f. 511, 1960, d. 79, p. 8.

18. *Ivi*, p. 23.

deve celebrarsi dalle masse del nostro popolo come il bilancio del lavoro annuale e come un giorno di mobilitazione per maggiori sforzi durante l'anno successivo. [...] Il Capodanno dev'essere festeggiato con lo spirito dell'unità e della fratellanza delle masse del nostro popolo, dell'amore verso il nostro esercito nazionale e soprattutto con lo spirito dell'unità e della fratellanza con i popoli della Jugoslavia e dell'Unione Sovietica.<sup>19</sup>

Le istruzioni dell'Agit-prop inviate ai funzionari del Partito, dove si esortavano vivamente i comunisti a sostenere le iniziative dell'organizzazione, prevedevano inizialmente «l'affissione dei risultati lavorativi sulle pareti», tramite le cosiddette «gazzette murali»; lo scambio di lettere fra le istituzioni, ponendo l'accento «sull'unità e sulla fratellanza»; la decorazione delle vetrate con «le effigi del Comandante, di Stalin e di Tito», con tanto di «stelle, luci e abeti», moti e altro ancora. Per il giorno della festa, con un intento pedagogico da *panem et circenses*, le istruzioni concedevano spazio al divertimento nei luoghi di lavoro e nei vari centri di cultura, con «musica», «balli» (specificandone pure la tipologia), «giochi» e recite; con un linguaggio imperativo si prescrivevano anche delle visite ai parenti<sup>20</sup>. A loro volta gli slogan, enunciati politici per eccellenza, anch'essi elaborati dagli organi del Partito, dovevano rammentare i risultati, i doveri e gli impegni delle categorie più rappresentative (gli operai, le donne, i giovani) o del popolo e del paese in generale<sup>21</sup>. Con il passare del tempo, il Capodanno acquisì un carattere decisamente più ludico e assunse una posizione preminente fra le altre festività, tanto da diventare «la festa della famiglia» per eccellenza, anche se nella stampa persisteva intatta l'indole politica, animata dalle immagini di operai allegri che ostentavano i simboli del regime, dai piani economici realizzati in tempo, dall'abbondanza di vivande sui tavoli. Lo Stato pianificava in anticipo gli approvvigionamenti del mercato appositamente per l'atmosfera festiva degli ultimi due mesi dell'anno, aumentando i beni di prima necessità, perché il tavolo pieno materializzava all'interno della famiglia i successi del comunismo e le pro-

19. AQSh, f. 14 / APSTR, 1947, d. 286, p. 85.

20. *Ivi*, p. 87.

21. *Ivi*, pp. 89-90.

messe di felicità<sup>22</sup>. Per contro, «con l'obiettivo di combattere la celebrazione delle feste religiose», alcune consulte del Fronte democratico, agli inizi degli anni Sessanta, avevano fatto appello ai contadini di rinunciare all'uso della carne nei pasti cerimoniali, con il pretesto del risparmio, arrivando a proporre come sanzione la revoca «della tessera annonaria del Fronte»<sup>23</sup>.

Nella stampa degli anni Ottanta comparvero con maggiore frequenza rispetto al passato immagini di bambini in festa secondo i canoni fissati dal regime<sup>24</sup>, oltre che intorno a Hoxha, vicino a *Babagyshi i Vitit të Ri*. Il Nonno dell'Anno Nuovo era una specie di Babbo Natale traslato a Capodanno, di cui si enfatizzava l'origine non cristiana<sup>25</sup>, seguendo l'esempio sovietico del *Djed Moroz* (il Nonno Gelo) ripreso a sua volta dal folklore slavo e rinvigorito negli anni Trenta<sup>26</sup>. Tutto vestito di rosso, perfettamente abbinabile al colore dominante del regime, *Babagyshi* distribuiva doni l'ultimo giorno dell'anno ai bambini più meritevoli<sup>27</sup>, riuniti

22. Per esempio, le forniture di carni aumentano da 26.700 quintali del terzo trimestre a 32.200 quintali nell'ultimo trimestre, il latte da 10.700 a 11.000 quintali, i formaggi da 14.450 a 16.240 quintali, la pasta da 29.700 a 34.000 quintali. AQSh, f. 503, 1971, d. 253, pp. 4-5. Gli approvvigionamenti per il Capodanno rimasero un obiettivo fisso per lo Stato, nonostante le difficoltà economiche del paese: AQSh, f. 976, 1983, d. 46, pp. 1-58.

23. ISML, *Dokumenta* cit., vol. IV, p. 371.

24. H. Papajorgji, *Shqipëria 1983* [L'Albania 1983], «Zëri i Popullit», 1 gennaio 1983. La foto dei bambini intorno a Hoxha, scattata nel Capodanno del 1982, fa da sfondo gioioso alla descrizione encomiastica dei successi del paese durante l'anno appena concluso. L'autore dell'articolo, un alto funzionario statale, concludeva affermando che «la base di questo progresso, dello sviluppo inarrestabile nella via del socialismo, come sempre, sono i nostri uomini che lavorano e vigilano sull'applicazione della retta via marxista-leninista del Partito, è l'unità infrangibile del popolo intorno al Partito con il compagno Enver Hoxha in testa».

25. *Që kur festohet Viti i Ri?* [Da quando si festeggia il Capodanno?], «Ylli», 11-12 (1964), p. 42.

26. K. Lebow, 'Kontra Kultura'. *Leisure and youthful rebellion in Stalinist Poland*, in D. Crowley, S.E. Reid (a cura di), *Pleasures in Socialism. Leisure and luxury in the Eastern Bloc*, Northwestern University Press, Evanston 2010, p. 76; Sh. Fitzpatrick, *Everyday Stalinism* cit., p. 93; K. Petrone, *Life has become more joyous, comrades. Celebration in the Time of Stalin*, Indiana University Press, Bloomington 2000, pp. 85-109.

27. M. Tesar, *Grandpa Frost, pioneers, and political subjectivities. A historical analysis of childhood in totalitarian Czechoslovakia through children's literature*, «Romanian Journal of Population Studies», 2 (2014), p. 76. Marek Tesar sostiene che il Nonno Gelo fu introdotto in Cecoslovacchia negli anni Cinquanta per riempire lo spazio lasciato vuoto dopo la messa al bando dell'immagine del Bambino Gesù (*ivi*, pp. 76-78). Delle similitudini si presentano anche nella Jugoslavia di Tito. Cfr. N. Baković, *From Mothers' Day to "Grandma" Frost. Popularisation of New Year Celebrations as an Ideological Tool. Example of Čačak Region (Ser-*

per festeggiare nei centri dei pionieri, dove presenziavano, immancabili, i funzionari del Partito. Erano solitamente previsti spettacoli dai contenuti ideologici, che razionalizzavano il divertimento con l'intenzione di creare un clima conviviale moderato dall'eutrapelia. Lo evidenzia, a modo suo, una giovanissima partecipante nella festa di fine anno del 1969 nella lettera inviata all'amica, e pubblicata sulla rivista «Pionieri», che assumeva il valore di un sermone o perlomeno di un compendio dello spirito del Capodanno, il quale, ricordiamo, diversamente dallo spirito natalizio, non gravitava intorno ai sentimenti di bontà e generosità:

Anche lo sketch “La gazzella del bosco” mi è piaciuto tantissimo. Sai quale era il significato, Vjollca? Il nemico rimane sempre nemico, per quanto possa dire belle parole: tale era il lupo dello sketch [...]. Al termine della serata, la sala rimbombava delle nostre acclamazioni, della promessa che quest'anno studieremo, lavoreremo e ci tempereremo di più e meglio, come ci raccomanda il partito.<sup>28</sup>

La «promessa» che diluisce l'individuo nel “noi” collettivo avvalorava inoltre il carattere politico del giuramento promissorio. Nella messa in scena consueta, *Babagyshi*, sovente identificato con il nome di *Plaku i Vitit të Ri* (il Vecchio dell'Anno Nuovo), era affiancato da un fanciullo o da una fanciulla in uniforme scintillante che impersonavano l'Anno nuovo. L'archetipo del fanciullo rappresenta sia il «momento aurorale» sia l'«avvenire in potenza»<sup>29</sup>. In una rigenerazione del tempo e della comunità, l'Anno vecchio cedeva la staffetta all'Anno nuovo, i traguardi raggiunti si collegavano all'impegno a progredire perpetuamente, attraverso la fede nel Partito e la devozione alla via maestra del marxismo-leninismo. Nelle tradizioni cristiane, d'altra parte, anche Babbo Natale si sovrappone alla rappresentazione della venuta di Gesù Bambino, omaggiato con l'offerta di oro, incenso e

bia) 1945-1950, «History of Communism in Europe», 5 (2014), 207-226 (in particolare pp. 215-220).

28. *Plot gëzim e hare* [Con tanta gioia e allegria], «Pionieri», 1 (1970), p. 1. Cambiano le date e i narratori, ma i contenuti rimangono sempre fedeli a una griglia predefinita: felicità, prosperità, la retta via del Partito, il capo, la patria, i doveri e gli impegni.

29. C.G. Jung, *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, Boringhieri, Torino 1980, p. 157 (per la riflessione complessiva sull'archetipo del fanciullo cfr. *ivi*, pp. 143-174); M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino 1976, p. 226.

mirra dai Magi. Il regime mirava, appunto, ad appropriarsi di questa tradizione cristiana, laicizzandola totalmente, per poi utilizzarla come strumento della modernizzazione. Va precisato che l'introduzione del Capodanno in chiave modernizzante – occidentalizzante, più precisamente – risale alle politiche degli anni Venti.

La celebrazione pubblica del Capodanno «promuoveva la lealtà» verso il capo, il Partito, lo Stato. Tant'è vero che nei giornali appariva come un momento in cui fare festa per i risultati raggiunti al lavoro e a scuola<sup>30</sup>, mentre la celebrazione dentro le mura domestiche concedeva qualche libertà al cittadino, disimpegnandolo temporaneamente dai doveri civici in favore del divertimento<sup>31</sup>. In realtà, si trattava solo di una sospensione apparente delle norme, dato che era pur sempre una festività controllata dallo Stato, il quale, comunque sia, orientava e condizionava il tempo, le decorazioni, il tavolo, l'intrattenimento, la simbologia, il regalo. Non era la felicità, tutto sommato, il *telos* ripetuto a più riprese verso il quale il Partito comunista conduceva il popolo albanese? L'essere felici corrispondeva perfettamente alla metanarrativa del Partito-Stato, e, non a caso, alla fine degli anni Ottanta, Beqja poteva affermare soddisfatto che il Capodanno rappresentava ormai una «nuova consuetudine», «di gioia e ottimismo», largamente e rapidamente diffusa, una «festa di tutti» e interamente «socialista», capace di generare nuove dinamiche sociali, come per esempio il fenomeno di massa delle «visite ricambiate» tra parenti, vicini, amici e colleghi. Il premuroso pedagogista bacchettava però l'usanza dello scambio di visite, domandandosi se non c'era l'apparenza di qualche «vecchio costume», trasferito «seppure inconsciamente» dall'epoca in cui gli albanesi commemoravano le feste religiose<sup>32</sup>. Le celebrazioni erano effettivamente un'invenzione del regime, ma l'insieme di

aA

97

30. *Si do ta festojnë Vitin e Ri kolektivat punonjësë të kryeqytetit* [Come festeggeranno il Capodanno i collettivi operai della capitale], «Bashkimi», 31 dicembre 1950; E. Kalaja, *Viti i Ri në qytetin e sirenave* [Il Capodanno nella città delle sirene], «Zëri i Rinisë», 3 gennaio 1976; P. Zogaj, *Dolëm nga festa dhe hymë në një betejë* [Siamo usciti dalla festa e siamo entrati in una battaglia], «Zëri i Rinisë», 4 gennaio 1986.

31. K. Petrone, *Life* cit., pp. 89, 94.

32. H. Beqja, *Si sillemi, ç'zakone ndjekim? Rreth edukatës qytetare* [Come ci comportiamo, quali costumi seguiamo? Sull'educazione civica], 8 Nëntori, Tiranë 1986, pp. 303-305; Id., *Rreth edukatës qytetare* [Sull'educazione civica], 8 Nëntori, Tiranë 1983, pp. 198-205.

simboli, funzioni e pratiche della festa aveva comunque una retrovia religiosa, non necessariamente cristiana. Ad ogni modo, il totalitarismo comunista è riuscito a tramandare la «festa di tutti», così come l'usanza di decorare «l'albero di Capodanno» o quella dei bambini di inviare lettere a *Babagyshi i Vitit të Ri*, in parte per forza di «tradizione» e in parte per la tendenza ludica e consumistica del Natale registrata nei paesi occidentali.

Per contro, all'indomani della caduta del regime, il Primo Maggio, fino ad allora la ricorrenza più imponente, ha conosciuto un immediato e irreversibile svilimento, dovuto, sicuramente, alla reazione alle ingiunzioni che per decenni hanno accompagnato i suoi contenuti ideologici e gli obblighi dell'organizzazione statale. Fra le direttive dell'Agit-prop primeggiava proprio «l'orientamento politico della festa», con ripetuti richiami alla comunione totale, «con entusiasmo» e con «amore verso il Comandante», all'impegno ad adempiere i propri doveri e a oltrepassare gli obiettivi fissati dalle pianificazioni statali, alla fratellanza con i popoli delle democrazie popolari<sup>33</sup>. L'entusiasmo iniziava a fermentare già dal mese di marzo, con l'aumento della produzione e del lavoro; nel mese seguente dilagavano i comizi nei luoghi di lavoro, nelle scuole, nei villaggi e nei quartieri, dove si predisponavano «i dieci giorni» o «la settimana d'assalto», che terminavano nelle manifestazioni del Primo Maggio<sup>34</sup>. I cittadini di tutte le età erano chiamati ad «assalire» i rendimenti, vale a dire a lavorare e studiare con fervore per raggiungere e superare le mete indicate dal regime e, alla fine, durante le cerimonie pubbliche del Primo Maggio, celebrare l'esaltazione, la devozione collettiva e la lealtà verso il Partito-Stato. Prima del giorno della festa, registravano

33. AQSh, f. 14 / APSTR, 1947, d. 286, pp. 11-12. In una relazione del 1951 concernente «Il lavoro svolto per la festa del Primo Maggio», le direttive impartite ai collettivi operai sollecitavano di svolgere varie azioni, fra cui: «1) realizzeremo i piani di produzione del mese di aprile con due giorni in anticipo e con sei giorni di anticipo quelli del secondo trimestre; 2) risparmieremo la materia prima dell'8 per cento; [...] 5) applicheremo delle norme durante il mese di aprile; 6) puliremo intorno alla fabbrica e planteremo fiori con un impegno volontario; 7) leggeremo collettivamente libri concernenti il nostro lavoro in modo tale da acquisire un'esperienza sovietica; 8) stamperemo 5000 banderuole per la festa del Primo Maggio con un impegno volontario; 9) faremo volontariamente delle ore straordinarie nei campi dell'Economia di Sostegno per la pulizia delle erbe cattive». AQSh, f. 657, 1951, d. 245, p. 5.

34. AQSh, f. 14 / APSTR, 1947, d. 286, p. 12.



un forte incremento le «letture collettive», i programmi radiofonici, le esposizioni, gli spettacoli teatrali, le proiezioni cinematografiche, i divertimenti in piazza, «i giochi popolari», le serate di intrattenimento e altre manifestazioni. I collettivi operai «dovevano» scambiarsi lettere di auguri e in alcuni casi inviarle anche ai colleghi jugoslavi, sovietici, bulgari, ecc.<sup>35</sup> Il giorno della festa, «le piazze, le strade principali, le fabbriche, i centri organizzativi, gli uffici, le scuole, i campi sportivi e tutte le case» dovevano essere decorate con foglie di alloro, bandiere e stelle rosse, striscioni, con le effigi dei dirigenti di spicco e dei personaggi iconici del comunismo, sistemate nelle vetrine dei negozi e nei primi piani delle abitazioni delle vie centrali, e ogni piazza principale doveva avere un palco per esporre foto di operai e martiri di guerra<sup>36</sup>. In ogni centro abitato, il giorno fatidico aveva come attività centrale il rito del corteo popolare, dove in successione ben ordinata sfilavano per primi gli operai premiati per i rendimenti lavorativi, i cosiddetti «assalitori novatori», seguiti dagli operai delle officine militari, dagli altri operai, dagli impiegati, dai contadini, dai giovani e dagli studenti, mentre «il popolo di quartiere» completava la fiamana di persone, che al contempo cantava sventolando attrezzi da lavoro, effigi dei capi, insegne, striscioni, e naturalmente manifestando un «eccezionale entusiasmo»<sup>37</sup>. Le celebrazioni coinvolgevano obbligatoriamente anche scolari e bambini degli asili nido, che partecipavano in emulazioni del Primo Maggio organizzate nei propri centri d'educazione o all'aperto, con spettacoli, recite, giochi, canti e balli, «possibilmente tutti»<sup>38</sup>. Salvo alcune variazioni nei contenuti figurativi e negli slogan, aggiornati secondo gli allineamenti geopolitici di Tirana, la scenografia e la sceneggiatura del Primo Maggio seguirono questo schema lungo tutta la durata del regime.

Il Capodanno manipolato nel privato e il Primo Maggio strumentalizzato nella sfera pubblica erano manifestazioni della nuova fede delle masse che attivavano meccanismi di

35. *Ivi*, p. 13. La corrispondenza internazionalista non si limitava soltanto ai festeggiamenti per il Primo Maggio: AQSh, f. 657, 1954, d. 144, pp. 1-74.

36. AQSh, f. 14 / APSTR, 1947, d. 286, p. 14.

37. *Ivi*, p. 15.

38. AQSh, f. 511, 1953, d. 14, pp. 55-56.

sostituzione delle precedenti celebrazioni religiose mentre condensavano i rituali pubblici dello Stato totalitario. Nella prima fase, fino al 1967, si investì nella sovrapposizione tra fede politica e fede religiosa, e ciò permise allo Stato di pianificare anche l'oblio. «Se qualcuno festeggia il compleanno del figlio, la festa delle Repubblica, il Primo Maggio, il 28 e il 29 novembre o il Capodanno, normalmente si scorderà delle feste religiose», affermava Hoxha, perché «l'uomo realizza da sé i propri costumi e da noi ne sono stati creati tanti», e di conseguenza, «gradualmente, le feste religiose cadranno in oblio»<sup>39</sup>. Nelle disposizioni del Plenum del Comitato centrale del 26 settembre 1961, a proposito dell'«ulteriore rafforzamento del lavoro per l'educazione comunista della gioventù e della sua mobilitazione nella piena costruzione della società socialista nel nostro paese», fra l'altro, si legge:

La guerra contro le consuetudini retrive sia strettamente legata all'ampio lavoro educativo che bisogna svolgere per mantenere in voga e accrescere le buone usanze e le alte virtù tramandate dal nostro popolo per generazioni, come il coraggio, la fedeltà, l'ospitalità, l'onore, la generosità, introducendo nuovi contenuti, sviluppando e distribuendo di più le nuove usanze nate dalla vita socialista. Si dia importanza alle feste della formazione delle unità partigiane, delle cooperative agricole, delle organizzazioni giovanili, delle giornate del minatore e dell'insegnante, ai matrimoni dei giovani, ecc.<sup>40</sup>

Dal 1967, invece, le politiche di sostituzione, rinnovo e nuova istituzione diventarono fondamentali per la costruzione di celebrazioni compensative. Il progetto sulle «nuove cerimonie e feste socialiste», del 30 maggio 1967, firmato da Alia e Mamaqi, costituisce il manifesto di queste politiche:

Le masse popolari e particolarmente la gioventù hanno preso l'impegno di rinunciare a tutte le feste e le cerimonie religiose, alle consuetudini vecchie e retrive, e di celebrare feste nostrane insieme a nuovi costumi socialisti. È impossibile eliminare qualcosa inerente alla sfera spirituale senza sostituirlo con qualcosa di più progredito e vicino

39. E. Hoxha, *Për arsimin dhe edukatën (përmbledhje veprash)* [Per l'istruzione e l'educazione (raccolta di articoli)], Instituti i Studimeve Pedagogjike, Tiranë 1979, p. 419, p. 237.

40. ISML, *Dokumenta* cit., vol. IV, pp. 87-88.

all'uomo. Nel nostro attuale operato ideologico esiste un difetto. Finora abbiamo rinnegato, ma non basta. Insieme al rinnegamento bisogna affermare perché in alcuni aspetti della quotidianità sono stati generati vuoti spirituali nelle persone. È un dato di fatto che non può esistere un vuoto spirituale nella concezione degli umani. In essa trova posto il positivo o il negativo, e ciò dipende dal nostro impegno ideologico. Questo vuoto che si è creato dev'essere colmato con feste e usanze nuove [...]. Rigettando tutte le feste religiose noi dobbiamo organizzare le nostre feste nazionali, locali e famigliari. Ma organizziamole meglio, con maggiore fasto [...]. Le nostre feste devono rimanere nella mente delle persone per lungo tempo.<sup>41</sup>

Le «feste locali» insieme alle «feste famigliari» interessavano maggiormente gli autori del progetto, per potenziare l'«alimentazione spirituale quotidiana di cui necessita l'uomo»<sup>42</sup>. Tra le feste famigliari, gli alti funzionari del Partito annoveravano un ventaglio di cerimonie rilevanti nella vita del cittadino, iniziando dalla nascita, attraversando i momenti di passaggio, fino alla morte: il compleanno, il primo giorno di scuola, l'adesione nelle organizzazioni educativo-politiche, l'inizio e la fine del servizio militare, l'ottenimento di onorificenze (in prevalenza legate al lavoro), il fidanzamento, il matrimonio e le onoranze funebri. Mentre le feste locali, contraddistinte dall'indole civico-ludico-educativa, appartenevano pienamente alla sfera pubblica, nelle diverse occasioni di accompagnamento della vita del singolo il pubblico irrompeva nella sfera privata, naturalmente insieme al Partito-Stato nelle vesti di regolatore-guardiano del "Nuovo ordine". Secondo quanto affermato da Hoxha nel settembre del 1967:

Prima avevamo molte feste religiose [...]. Che ci facevamo di tutte quelle feste straniere portate dagli occupanti? Ora abbiamo tante feste del popolo: il Primo Maggio, il 7 e l'8 novembre, il 28 e il 29 novembre, il 1 gennaio, l'8 marzo, l'anniversario della liberazione del villaggio dai contadini, l'anniversario della fondazione della cooperativa e molte altre. Inoltre, ci sono tante occasioni nelle quali le persone possano gioire e divertirsi dopo il lavoro. Per

41. AQSh, f. 14 / APSTR, 1967, d. 20, pp. 12, 14.

42. *Ivi*, p. 20.

esempio, quando un cooperativista meritevole compie 40 anni, il segretario del Partito dice al responsabile del centro culturale di preparare un bel pezzo teatrale. E così, dopo la cerimonia [...] si potrebbe proseguire con una serata di divertimento [...]. In questi casi il segretario del Partito potrebbe parlare ai cooperativisti di varie questioni annunciate dal Partito. In questo modo le persone godono e imparano, mentre in chiesa e in moschea soltanto pregavano Cristo e Maometto, vivevano con il timore di dio e non avevano nessuna felicità.<sup>43</sup>

Basta menzionarne i nomi di alcune ricorrenze, come la giornata «del minatore», «del trasporto», «del petroliere», «della luce», dei raccolti o di qualche specifica azione partigiana, per constatare la venerazione della guerra dal significato ambivalente – guerra di liberazione e guerra di costruzione, Resistenza e Rivoluzione – che a sua volta rendeva possibile la celebrazione dei nuovi numi. Nel 1970, il Comitato centrale del PPSH affermava che,

unendosi all'indescrivibile gioia delle masse per la conclusione dell'elettrificazione di tutti i villaggi del paese, approva con piacere che il 25 ottobre, giorno dell'accensione della luce elettrica anche nell'ultimo borgo, diventi «festa popolare della luce» e venga immortalata come una grande vittoria storica del popolo e del Partito. Essa ricorderà a noi e alle generazioni future nei secoli una delle fasi più splendide della storia del nostro popolo [...], il quale, retto sulle proprie forze, armato con gli eterni insegnamenti del marxismo-leninismo e guidato dal suo glorioso Partito, con il compagno Enver Hoxha in testa, marcia in avanti sempre vittorioso.<sup>44</sup>

La definizione più corretta, in grado di focalizzare più esattamente l'importante opera strategica dello Partito-Stato, simbolo di industrializzazione e retorica di progresso, avrebbe dovuto essere «festa dell'elettrificazione». In tal caso, però, sarebbe venuto meno il riferimento all'essenza trascendente della luce: l'avvento della luce è infatti simbolo di ierofanie secolari, nello specifico la manifestazione del Proletariato, del Popolo, della Patria, in particolare del Partito e del Capo, che trionfano sulle tenebre. Nella rie-

43. E. Hoxha, *Vepra* cit., vol. XXXVI, pp. 286-287.

44. ISML, *Dokumente* cit., vol. V, pp. 718-719.

vocazione della festa, un articolo pubblicato in «Jeta e Re» nel 1984, riportava che un abitante della regione montuosa di Kelmend «aveva preso il fucile e la lanterna dirigendosi verso il centro del villaggio», dove l'intero paese festeggiava, «per mettere la lanterna pressappoco a 100 metri di distanza» e sparagli, suscitando ilarità nei presenti che gli avrebbero ricordato l'indispensabilità del congegno «nel caso fosse andata via la luce». Ma l'abile tiratore avrebbe replicato che «la parola data dal Partito e dal compagno Enver è irreversibile» e per di più «il Partito ha detto di uccidere le tenebre, come io ho appena fatto»<sup>45</sup>. La lanterna associata all'oscurità, inserita nella polarità ancestrale di luce-tenebre, indica il passato da rinnegare con tutto il suo lessico del “male”. Grazie alla descrizione del gesto insolito – per quanto i contenuti possano sembrare poco attendibili, il messaggio corrisponde pienamente alla metanarrativa – rivivono gli eventi della cratofania per rinnovare la devozione e la lealtà incondizionate verso il Partito-Stato e il capo, i veri portatori della luce.

aA

### 3.2. *Tra luoghi di culto e pellegrinaggi*

103

Una volta superata la prima fase di assestamento del potere, i comunisti albanesi ripresero la propaganda monumentale inaugurata nel periodo di Zog, cancellando naturalmente la precedente impronta monarchica e fascista e dando inizio all'ipertrofia della propria mitologia, come era avvenuto nell'Unione Sovietica dopo l'aprile del 1918<sup>46</sup>. La circolare del Ministero dell'istruzione e della cultura del 6 agosto 1946 annunciava:

È nostro dovere immortalare questa guerra santa ed eroica del nostro popolo. Noi dobbiamo fare in modo che ogni viaggiatore, ovunque possa passare, proferisca: «Qui si è combattuto». Facciamo in modo che il nostro popolo e soprattutto le future generazioni possano avere sempre presenti i sacrifici fatti per raggiungere la libertà che godiamo. [...] Questo ministero pensa [...] di erigere segni di memoria in forma di *lapidarë* in tutti i luoghi dove sono

45. S. Pepushaj, *Dritë është jeta jonë* [Luce è la nostra vita], «Jeta e Re», 13 ottobre 1984.

46. Cfr. C. Lodder, *Lenin's plan for monumental propaganda*, in M.C. Bown, B. Taylor (a cura di), *Art of the Soviets. Painting, sculpture and architecture in a One-Party State, 1917–1992*, Manchester University Press, Manchester 1993, pp. 16-32.

caduti i martiri. Simili *lapidarë*, ma più grandi nelle dimensioni, si erigano nei luoghi delle nostre battaglie. [...] Come materiale per la loro edificazione si adoperi anche il ricavato dalla distruzione dei *lapidarë* ereditati dal fascismo.<sup>47</sup>

La volontà di realizzare una sistematica «propaganda monumentale» è documentata negli atti del Politburo almeno in due occasioni importanti, entrambe legate alle riflessioni di Alia. La prima serie di iniziative, incentrata «sullo sviluppo e sull'ulteriore rivoluzionizzazione» della propaganda, risale al 1962, mentre la seconda, la più elaborata, al 1968. Precedentemente, già nel 1949, con il decreto n. 1766, il Governo dispose che entro il mese di ottobre fosse terminata la prima vasta campagna di costruzione di monumenti commemorativi<sup>48</sup>. Dieci anni dopo, una circolare del Comitato centrale ordinò ai comitati provinciali del PPSH di progettare con accuratezza la costruzione di svariati monumenti, di continuare nella denominazione delle istituzioni e delle strade con i nomi del pantheon comunista e nazionale, di dare una dimensione di massa alle commemorazioni di eventi e personaggi anche attraverso «i grandi ritratti, le cartoline, gli album, le statue, i francobolli, ecc.»<sup>49</sup>. Nello stesso anno, Liri Belishova e Spiro Koleka, membri del Comitato centrale, firmarono un'ordinanza che invitava i comitati provinciali del PPSH a concentrare la propaganda monumentale nella «Settimana dei monumenti storici», prevista per la seconda metà di ottobre<sup>50</sup>. Grazie a questa azione estesa nel tempo e all'intero territorio, secondo quanto riferito da Alia, dalla Liberazione al

47. AQSh, f. 511, 1946, d. 43, p. 1. Per alcuni dettagli nelle amministrazioni locali: AQSh, ASHV Korçë, f. 334 (98), 1946, d. 62, pp. 1-16; AQSh, ASHV Elbasan, f. 1, 1948, d. 53, pp. 1-2. La parola *lapidarë*, di chiara origine latina, non è una «lapide commemorativa», come riportato dal dizionario albanese-italiano di Abedin Preza, bensì l'unione fra una stele e la rielaborazione di un obelisco ridimensionato, che in casi particolari si presenta di tutt'altra forma oppure arricchito di un corredo antropomorfo. Ho voluto mantenere il termine originale per distinguerlo dal generico "monumento".

48. AQSh, f. 490, 1949, d. 589, pp. 1-6.

49. ISML, *Dokumenta* cit., vol. III, p. 246-248. Per alcuni dettagli organizzativi sulla circolare, cfr. AQSh, f. 511, 1959, d. 58, pp. 6-15.

50. AQSh, f. 511, 1959, d. 52, p. 13. Il documento è datato il 21 gennaio 1959. All'epoca, Liri Belishova ricopriva la funzione di segretaria del Comitato centrale del PPSH, mentre Spiro Koleka era membro del Politburo e vice Primo ministro. La «Settimana dei monumenti di cultura» non aveva date fisse: nel 1985 era stabilita nelle date tra il 25 e il 31 maggio. Cfr. AQSh, ASHV Durrës, f. 167, 1985, d. 628, p. 3-4.

1968, lo Stato aveva edificato o sistemato 12 monumenti, 145 busti, 590 *lapidarë* e 530 lapidi commemorative; circa il 21,5 per cento dei busti rievocavano la storia dell'Albania precedente il 1939 e il 19,2 per cento consacrava i personaggi rappresentativi del marxismo-leninismo, mentre i restanti, praticamente più della metà, si riferivano alle guerre di liberazione e di ricostruzione condotte dal Partito comunista<sup>51</sup>. Le date marcanti l'impennata della propaganda monumentale sono immediatamente successive ai momenti di svolta del 1961 e del 1967. In particolare, il 1968 fu un'annata di intensa attività edificatoria, inaugurata con le commemorazioni del cinquecentenario della morte dell'eroe nazionale Scanderbeg. Nello stesso periodo, il Consiglio dei ministri approvò un progetto di grandi costruzioni monumentarie da realizzare in quindici anni, dal 1967 al 1982, per rispondere meglio alle nuove esigenze «dell'ulteriore rivoluzionizzazione della vita del paese»<sup>52</sup>. Alcuni studiosi sono del parere che «la “cultuazione” della memoria della Prima brigata d'attacco», comandata da Shehu durante la Resistenza, attraverso la costruzione del monumento di Pishkash nel 1978, sia stato un espediente politico per stemperare la nuova svolta internazionale di Tirana, avvenuta in seguito allo strappo politico con Pechino<sup>53</sup>. Effettivamente, risalgono a quegli anni una serie di progetti, rielaborazioni e riflessioni, avvenuti sia nel Politburo sia nelle sedi governative, sull'edificazione a Tirana del Monumento della Libertà, del Museo della Resistenza, del Museo della costruzione socialista, del Museo storico nazionale, del Museo etnografico e del Museo storico della città natale di Scanderbeg<sup>54</sup>.

aA

105

51. AQSh, f. 511, 1968, d. 27, p. 5. Secondo un rapporto redatto dal Ministero dell'istruzione e della cultura due anni dopo le direttive del Comitato centrale del 1959, fra il 1959 e il 1960 erano stati costruiti 67 busti, 520 *lapidarë* ed erano state collocate 514 lapidi commemorative. Un documento del 1977 elenca 2000 lapidi commemorative e 800 *lapidarë*. Per il confronto: AQSh, f. 511, 1961, d. 60, p. 1; AQSh, f. 511, 1977, d. 44, pp. 1-3.

52. AQSh, f. 511, 1968, d. 45, pp. 1-5.

53. K. Giakoumis, C. Lockwood, *Pilgrimage centered at text and memory. The lapidary in Qukës-Pishkash*, in V.W.J. van Gerven Oei (a cura di), *Lapidari*, Punctum, New York 2015, vol. I, pp. 92-93.

54. AQSh, f. 14 / APSTR, 1976, d. 566; AQSh, f. 14 / APSTR, 1976, d. 567; AQSh, f. 14 / APOU, 1978, d. 5; AQSh, f. 490, 1976, d. 415; AQSh, f. 490, 1977, d. 455; AQSh, f. 490, 1978, d. 569; AQSh, f. 490, 1980, d. 617/1.

Ritornando al quadro presentato da Alia nel 1968, fino ad allora i luoghi monumentali avevano radunato le folle per discorsi commemorativi, escursioni e riti di passaggio, «suscitando emozioni politiche profonde nella coscienza dei partecipanti» e contribuendo «all'accrescimento dell'amore delle masse verso l'opera del Partito»<sup>55</sup>. Dal 1959, per commemorare i martiri della Resistenza, il Comitato centrale aveva disposto che il 5 maggio diventasse «una giornata di pellegrinaggio nei cimiteri» a loro dedicati<sup>56</sup>. «I raduni cerimoniali dei pionieri e della gioventù dinnanzi ai monumenti, ai *lapidarë*, alle case e ai centri di importanza storica, l'organizzazione di escursioni nei luoghi delle battaglie», le «visite ai musei» e le marce lungo i «sentieri percorsi dalle brigate partigiane»<sup>57</sup> erano le forme diverse che assumevano questi pellegrinaggi politici. Durante il 1960 si registrarono duemila pellegrinaggi e più di centosessantamila visite nei musei del paese<sup>58</sup>.

Dal punto di vista religioso, il pellegrino interrompe la linearità del tempo profano per incamminarsi nel viaggio mistico attraverso un sentiero faticoso che, insieme alla meta – l'incontro con il sacro – conduce al rinnovamento interiore. Il sentiero stesso costituisce lo spazio sacro e lo stesso processo di seguire un sentiero specifico possiede un profondo «richiamo rievocatore», tanto da assumere un valore «eucaristico»<sup>59</sup>. Tra gennaio e febbraio del 1979, nella marcia di millecinquecento riservisti lungo i sentieri montuosi in memoria dalla Prima brigata d'attacco partigiana, voluta ostinatamente da Shehu<sup>60</sup>, si concretizzarono questi elementi della rievocazione, dal viaggio mistico al sentiero-spazio eucaristico. Secondo lo schema prestabilito

55. AQSh, f. 511, 1968, d. 27, pp. 1-2.

56. ISML, *Dokumenta* cit., vol. III, p. 248. La prima celebrazione nazionale della solennità del 5 maggio risale al 1960: AQSh, f. 511, 1960, d. 79, pp. 9-10.

57. ISML, *Dokumenta* cit., vol. IV, pp. 79, 90; AQSh, f. 511, 1961, d. 60, p. 10.

58. AQSh, f. 511, 1961, d. 60, p. 1.

59. A proposito del filo conduttore della struttura dell'attualizzazione e del rimando rievocatore nei rituali egizi, ebraici e cristiani, cfr. J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino 1997, pp. 61-63.

60. K. Giakoumis, C. Lockwood, *Pilgrimage* cit., in V.W.J. van Gerven Oei, *Lapidari* cit., p. 92. A causa del freddo, dello sfinimento, della fame e delle insidie del territorio persero la vita quattro persone, decine finirono all'ospedale e in molti rischiarono le conseguenze dell'irascibilità del primo ministro Shehu.



dalle autorità, la dinamica della festa prevedeva come tappa obbligatoria il raduno collettivo nel “luogo della memoria”, reale o rappresentato, che prevalentemente aveva la funzione di collegare la comunità con la mitologia del Partito comunista e in minore misura la mitologia di stampo nazionalista. I partecipanti alle commemorazioni delle battaglie della Resistenza, che le autorità esortavano a trasformare in feste locali, rievocavano gli eventi anche attraverso la simulazione della liberazione:

Per alcuni giorni di seguito, in onore della data, si organizzino [...] attività artistiche, culturali e sportive, e anche il concorso dei gruppi migliori. La sera prima [...], nel luogo dell'evento si accendano falò partigiani, si organizzino proiezioni di film, discorsi e attività artistiche. L'indomani si dia il via alla simulazione della liberazione, si disponga il raduno e l'incontro delle tre generazioni.<sup>61</sup>

La festa in questione prevedeva il corteo-pellegrinaggio verso il luogo consacrato, segnato dal monumento. Secondo uno schema classico delle tradizioni religiose, la celebrazione si articolava nella fase preparatoria, ovvero nel «prima», seguita poi dalla fase centrale, culminante nella simulazione dell'atto fondante e nell'incontro generazionale, e si concludeva nel «dopo», con il ritorno alla quotidianità<sup>62</sup>. Il pellegrino albanese doveva rientrare nel tempo della normalità gravido delle esperienze dei martiri, che prima conosceva soltanto a distanza, attraverso le agiografie della propaganda e le mitologie fondanti, prevalentemente divulgate dai dispositivi dello Stato totalitario. Di fatti, Alia poneva l'accento sulla ritualità culturale e periodica da svolgere dinnanzi ai monumenti, come «il giuramento», «i canti e le recite», «la consegna di bandiere», con l'obiettivo della «tempra ideologica marxista-leninista del nostro uomo nuovo»<sup>63</sup>, che richiedeva innanzitutto una devozione incondizionata verso il Partito, fino all'immolazione. Si può concordare con Luigi Sturzo quando, riferendosi ai regimi dittatoriali, osservava che «non basta praticare un confor-

61. AQSh, f. 722, 1968, d. 9, p. 6.

62. G. Filoramo, *che cos'è* cit., p. 253.

63. AQSh, f. 511, 1968, d. 27, p. 10. I giuramenti collettivi in occasione di commemorazioni locali erano in uso da tempo: AQSh, f. 10 / AP Enver Hoxha, VI, d. 100, pp. 1-18.

mismo sentimentale, ci vuole la sottomissione intellettuale e morale completa, l'entusiasmo confidente, l'ardore d'una religione»<sup>64</sup>. Simili atteggiamenti sono pienamente confermati dal caso albanese, specialmente dalla mole di lettere inviate dai cittadini al Politburo:

Sono A. P., insegnate nella lontana località di Bushtricë [...]. Esortiamo il Politburo [...] a donarci un busto del nostro grande capo Enver Hoxha, per il quale nutriamo profondo amore e rispetto, grandi e piccini [...]. Noi montanari ci entusiasmeremo, raddoppieremo la nostra forza<sup>65</sup>.

Le direttive ministeriali disapprovavano la tendenza a edificare monumenti lungo le arterie stradali, nonostante la grande visibilità che si sarebbe ottenuta, proprio perché quella collocazione non stimolava l'entusiasmo e l'ardore tipici dei pellegrinaggi<sup>66</sup>. Nelle discussioni al Politburo sulla progettazione del Memoriale della Libertà (alto venti metri), da innalzare al centro di Tirana, si poneva l'accento sulla necessità di manifestare la comunione «d'acciaio» tra popolo e Partito, la prontezza al sacrificio, «la fede nel Partito e nelle idee del marxismo-leninismo»<sup>67</sup>: il luogo ospitò invece nel 1988 la statua in bronzo di Hoxha, in occasione dell'ottantesimo anniversario della sua nascita, progettando di spostare il (mai costruito) Monumento della Libertà e consacrando al capo il principale centro della capitale e del paese stesso, una sorta di *sancta sanctorum*<sup>68</sup>.

Il museo, acclamato nella principale rivista ideologica del regime come «centro vivace di pellegrinaggio»<sup>69</sup>, rappresentava un altro spazio investito di sacralità la cui visita poteva benissimo rassomigliare a un viaggio mistico preordinato che trasportava il visitatore in tempi e luoghi diversi e distanti. Michel Foucault, non a caso, nell'ampio ventaglio delle eterotopie – la biblioteca, l'ospedale psichiatrico, il cimitero, il cinema, il teatro, la prigione, il tappeto persiano, la sauna

64. L. Sturzo, *Politica e morale*, Zanichelli, Bologna 1972, pp. 32-33.

65. AQSh, f. 14 / APSTR, 1969, d. 579, p. 4.

66. AQSh, f. 511, 1977, d. 44, p. 11.

67. AQSh, f. 14 / APOU, 1978, d. 5, p. 129.

68. AQSh, f. 490, 1985, d. 898, pp. 8-9, 15.

69. K. Dedi, *Të rrisim vendin dhe rolin e periudhës së ndërtimit socialist në muzetë tanë* [Aumentiamo lo spazio e il ruolo del periodo della costruzione del socialismo nei nostri musei], «Ruga e Partisë», 2 (1984), p. 60.

nordica, l'hammam, ecc. – inserisce il museo, spazio organizzato dalla modernità occidentale del XIX secolo, data la sua disposizione a «una sorta di accumulazione perpetua e indefinita di tempo in un luogo destinato a restare immobile»<sup>70</sup>. Poiché l'indefinitezza mal si conciliava con le politiche di controllo, le autorità del regime albanese inserivano il visitatore in un sentiero storico uniformato che terminava nell'esaltazione del messianismo del Partito comunista oppure ne preannunciava l'avvento. «La casa con le finestre minute della fondazione del partito rimarrà nei secoli come la casa della luce e la linea del pellegrinaggio sarà prolungata da generazione in generazione» e, allo stesso modo, «la camicia di Qemal, sempre rossa, rimarrà un lume acceso per la nostra gioventù», prometteva il personale dei musei in una lettera colma di giuramenti e di devozione inviata a Hoxha nel 1973, in cui erano del tutto assenti le coordinate degli eventi storici precedenti la Resistenza<sup>71</sup>. In un breviario standardizzato e reinterpretato della storia nazionale, intitolato «Facciamo dei musei dei centri rivoluzionari per l'educazione patriottica e classista delle masse», non poteva mancare neppure il “male”, incarnato nel nemico o nella sofferenza:

aA

Nelle esposizioni museali con strumenti figurativi e dimensioni rimarcate, in primo piano devono risaltare le masse, il popolino. Si adoperino più opere d'arte storiche e, con tendenziosità politica, si applichino le caricature per gli oppressori del popolo [...]. Si illustri tutto con esempi concreti tratti dalla vita della gente del posto, dall'usuraio, del feudale, e dal mercante che sfruttavano le masse lavoratrici. [Attualmente] Scarsamente è rappresentata anche la lotta di classe [...]. Perciò, in generale, le esposizioni museali devono rinnovarsi e innalzarsi su questa base: la lotta di classe, il ruolo delle masse nella vita, il filo rosso da far risaltare dall'inizio fino in fondo.<sup>72</sup>

109

«Al termine dell'esperienza di visita nei templi e nei luoghi della memoria, il cuore vi si riempirà pieno di rispetto per

70. M. Foucault, *Des espaces autres*, in Id., *Dits et écrits, 1954-1988*, Gallimard, Paris 1994, vol. IV, p. 759.

71. AQSh, f. 511, 1973, d. 132, p. 12. I mittenti si riferivano alla camicia dell'eroe della Resistenza Qemal Stafa, esposta come reliquie al museo. Stafa fu uno dei fondatori del Partito comunista albanese, assassinato il 5 maggio del 1942.

72. AQSh, f. 511, 1967, d. 15, p. 8.

i combattenti e i martiri, e di odio per i nemici», affermava Hoxha durante il raduno di un gruppo scelto di studenti delle superiori nel 1950<sup>73</sup>. La rappresentazione del “male”, del “prima”, del “vecchio”, in questi progetti del regime, mirava a sublimare il “bene”, ovvero l'era del Partito comunista e gli artefici della salvezza, attraverso una continua contrapposizione.

Gli anni Settanta furono i più produttivi dal punto di vista della progettazione e della costruzione dei musei. A tre anni dalla disposizione governativa del 1970 «sulla costruzione di musei della Resistenza in ogni villaggio o cooperativa agricola», si contavano ormai 1400 musei dispiegati nel tessuto rurale<sup>74</sup> che nel 1984 arrivarono a 1957<sup>75</sup>. L'obiettivo principale della loro proliferazione era di «radicare l'eroismo e la gloria della Resistenza nei pensieri e nei cuori di ogni lavoratore e soprattutto della nuova generazione»<sup>76</sup>. Nella seconda metà degli anni Settanta, che coincide con la graduale deriva isolazionista dell'Albania, iniziarono i lavori dei due musei più importanti del paese: il Museo storico di Croia, dedicato all'epopea di Scanderbeg, inaugurato nel 1982, e il Museo storico nazionale di Tirana, aperto al pubblico nel 1981. Nella concezione proposta da Aleks Buda, direttore dell'Accademia delle Scienze e storico più autorevole del regime, il Museo di Croia appariva come un «edificio memoriale» che doveva suscitare intense «emozioni spirituali-politiche» nel visitatore durante il viaggio cronotematico in sei tappe. La prima area del museo, l'inizio del viaggio, era dedicata alle riproduzioni del patrimonio culturale antico-medievale e continuava con le aree riservate alle rappresentazioni dell'invasione ottomana, alla resistenza, «alle masse e ai capi», a Scanderbeg e il mondo, valorizzando «l'importanza della guerra albanese per la difesa dei Balcani e dell'Europa», per terminare con uno spazio consacrato alla comunione fra «Scanderbeg e il popolo»<sup>77</sup>. Come simbolo del “male” che irrompeva nell'immaginato Eden pre-ottomano, Buda indicava l'*akinci*, il soldato del-

73. E. Hoxha, *Për arsimin* cit., p. 56.

74. AQSh, f. 511, 1973, d. 132, p. 2.

75. K. Dedi, *Të rrisim* cit., p. 60.

76. AQSh, f. 511, 1970, d. 8, p. 2.

77. AQSh, f. 14 / APSTR, 1976, d. 567, pp. 2, 12.

le truppe irregolari ottomane noto nelle cronache per le scorrerie nei territori di conquista. Lo storico prevedeva di collocare sopra la raffigurazione del “male” la citazione di Marx «l’invasione ottomana minacciava il progresso europeo», affiancata dalla raffigurazione di «un albanese che lavorava la terra, portando l’arma in spalla», un simulacro, peraltro, collocato già nella quarta area per enfatizzare «la mobilitazione totale» della massa nella resistenza<sup>78</sup>. Il viaggio storico proposto da Buda si completava nell’«apoteosi» dell’unione fra l’eroe e il popolo, raffigurata per mezzo di enormi iconemi, nella riluttanza al dominio ottomano e infine nell’indipendenza. All’uscita, il progetto di Buda collocava l’immagine del partigiano che sventolava la bandiera dell’Albania comunista, «sovrastato dalle parole d’oro del compagno Enver: così come i partigiani portentosi di ieri, anche il popolo albanese di oggi, operoso e battagliero, non farà mai coprire di [vergognoso] rossore il volto di Giorgio Castriota Scanderbeg»<sup>79</sup>. I simboli, le referenze, gli slogan, il materialismo storico, la posizione superiore e conclusiva del comunismo trionfante dovevano alla fine condurre il visitatore all’unione mistica con il popolo operaio, il Partito e il capo.

L’edificio del Museo storico nazionale, «l’opera grandiosa dell’epoca del Partito»<sup>80</sup> (di 27.000 metri quadrati), e il Monumento della Libertà completavano la concezione urbanistica della piazza Scanderbeg di Tirana, lo spazio cerimoniale più solenne del paese, il quadrilatero panoramico dell’«Albania socialista»<sup>81</sup>. Durante le discussioni al Politburo circa il progetto del museo, Hoxha insisteva sulla necessità di imprimervi quel «carattere nazionale» che, a suo parere, mancava invece alle costruzioni circostanti, e sull’opportunità, data la monumentalità, di non impiegare grandi vetrate nella facciata principale; quest’ultima, secondo Shehu, doveva essere «maestosa», anche se tale scelta avrebbe incrementato la spesa totale del 10-15 per cento<sup>82</sup>. La progettazione dello spazio interno, costruito in pietra

78. *Ivi*, pp. 15, 18-19.

79. *Ivi*, p. 22.

80. AQSh, f. 490, 1977, d. 455, p. 49.

81. AQSh, f. 14 / APOU, 1978, d. 5, p. 123.

82. *Ivi*, pp. 224-225.

lavorata, marmo e ceramica, era dedicato al viaggio cronotematico e comprendeva sei fasi, sinteticamente rappresentate, della storia del paese fino al 1912 e quattro fasi successive, mentre il corpus principale era consacrato al «periodo della rivoluzione», che a sua volta celebrava la fondazione del Partito comunista unitamente alle guerre salvifiche della «liberazione» e alla fase della «piena costruzione della società socialista»<sup>83</sup>. Il visitatore-pellegrino ripercorreva la cosmogonia nazionale, gli eventi fondanti, e terminava il viaggio davanti alle rappresentazioni della costituzione del 1976, «la sintesi della via rivoluzionaria socialista nella quale ha camminato e cammina il nostro popolo sotto la guida del Partito, dell'applicazione rigorosa e dell'arricchimento della teoria marxista-leninista»<sup>84</sup>. Il Museo terminava, dunque, in un atto di fede. L'epoca rivoluzionaria, «la più gloriosa», dilatata a dismisura per inserire con naturalezza il comunismo nella storia dell'Albania moderna, riempiva il doppio dello spazio dedicato all'insieme delle imprese nazionali per la libertà. Il PPSH e il «compagno Enver Hoxha, fondatore e dirigente del Partito» occupavano una posizione prominente nell'esposizione, incorporando il passato, il presente e il futuro del cittadino albanese, che doveva uscire da quella sorta di esperienza mistica illuminato dai nuovi numi. Ragion per cui l'idea della centralità del museo nella *polis* e della centralità del Partito comunista nella memoria collettiva prevalse sulle proposte degli specialisti che avevano concepito la costruzione di musei separati per ciascuna epoca storica (dell'antichità, della Resistenza, del socialismo) e al di fuori del quadrilatero centrale di Tirana<sup>85</sup>.

Un altro tipo di museo, consacrato all'ateismo, proponeva al visitatore un panorama del trionfo della scienza, del materialismo e dell'uomo sulla trascendenza. I numerosi musei dell'ateismo delle grandi città sovietiche, allestiti a partire dagli anni Venti in cattedrali, monasteri, moschee

83. AQSh, f. 14 / APOU, 1978, d. 5, pp. 115-121. Per i dettagli del progetto: AQSh, f. 490, 1977, d. 455, pp. 105-159; 1980, d. 617/1, pp. 161-294.

84. AQSh, f. 14 / APOU, 1978, d. 5, p. 122. I musei di villaggio avevano come finalità la celebrazione della Resistenza e della costruzione del socialismo: AQSh, f. 511, 1967, d. 15, pp. 1-10; AQSh, f. 511, 1973, d. 132, pp. 5-9.

85. Le tre parti separate del museo appaiono in diverse riproduzioni del progetto fino a quando, secondo l'architetto Petraq Kolevica, Hoxha decise di unificarle. P. Kolevica, *Arkitektura dhe diktatura* [L'architettura e la dittatura], Logoreci, Tiranë 2004, p. 228.

e pagode, rimasero attivi come centri di propaganda anti-religiosa fino allo sfacelo dell'Unione Sovietica<sup>86</sup>. L'intento principale era la «dissacrazione» della religione, per dimostrarne la falsità, e la sua confutazione scientifica attraverso installazioni come il pendolo di Foucault, le immagini di Galileo Galilei, Giordano Bruno, Ivan Michurin, Ivan Pavlov, unitamente alla presenza di altre tematiche che potessero generare un confronto negativo con le affermazioni delle confessioni religiose<sup>87</sup>. Nella scia dell'esperienza sovietica, senza mai raggiungere tuttavia quei livelli di realizzazione, il regime albanese aprì al pubblico nel giugno del 1973 il Museo dell'ateismo a Scutari, città nota per le sue tradizioni confessionali e per essere il centro del cattolicesimo albanese. Non a caso, forse, proprio da Scutari, nel 1935, un giovanissimo Qemal Stafa, il martire più celebrato del Partito comunista, sembrava nei suoi scritti aver preconizzato questo evento:

Il vieto è tutto quello che ci hanno lasciato i tempi passati. Tali sono il sistema sociale, l'arte di una volta, la religione, i contrasti fra i popoli. [...] Il XX secolo sta distruggendo il vieto. Al suo posto edifica scuole laiche, finanziate dallo Stato, e biblioteche, coltiva le scienze (le peggiori nemiche della religione: dove sei, Galileo, davanti al rogo?). Trasforma le chiese e le moschee in musei anticlericali.<sup>88</sup>

Una curiosità triste è che a tutt'oggi, a causa di profonde lacune documentarie, la storia del museo rimane nebulosa. Eppure a tre anni dall'apertura, secondo i dati inviati al Politburo dal Primo segretario del comitato locale del PPSH, in un documento classificato segreto, 71.000 albanesi e 8200 stranieri avevano visitato il museo<sup>89</sup>. I suoi spazi ospitavano materiali relativi allo «smascheramento della religione», «all'attività reazionaria delle tre ex religioni», al loro «carattere antiscientifico», alla svolta del «1967», alla

86. I.J. Polianski, *The antireligious museum. Soviet heterotopia between transcending and remembering religious heritage*, in P. Betts, S.A. Smith (a cura di), *Science, religion and communism in Cold War Europe*, Palgrave Macmillan, London 2016, pp. 254-255.

87. *Ivi*, pp. 258-265; A. Jolles, *Stalin's talking museums*, «Oxford Art Journal», 3 (2005), pp. 445-450.

88. Q. Stafa, *Qortimet e Vjeshtës. Shkrime letrare* [I rimproveri d'autunno. Scritti letterari], ShBLSh, Tiranë 1975, pp. 20-23.

89. AQSh, f. 14 / APSTR, 1976, d. 568, p. 1.

«tradizione della guerra popolare contro la religione»<sup>90</sup>. Il percorso museale iniziava con la sala dedicata a illustri personaggi della storia della letteratura albanese, precedenti l'epoca comunista, che il regime individuava quali propulsori dell'ateismo. Continuava poi con l'esposizione delle devastazioni del 1967, cui seguiva la sala riservata alla battaglia tra progresso scientifico-tecnologico e religione, tappezzata di citazioni di importanti scienziati e pensatori di fama mondiale, di citazioni delle scritture fondanti le religioni, di oggettistica religiosa<sup>91</sup>. A sua volta la parte più consistente del museo, secondo la descrizione fattane da Vasil Llazari sulle pagine di «Jeta e Re» nel 1973, doveva comunicare in modo esplicito la simmetria tra la trascendenza e il nemico – vale a dire il “male” – attraverso immagini diverse di collaborazionismo, in primo luogo con il nazi-fascismo<sup>92</sup>. Il visitatore, concludeva Llazari, «esce dal museo» con la fede «nella concezione scientifica e nelle nuove norme socialiste», agguerrito più che mai nella «lotta contro l'ideologia religiosa e i suoi residui»<sup>93</sup>. Labiura e l'abominio, veri e propri atti di devozione verso il Partito e il capo, erano, per così dire, suggellati nei commenti lasciati dai visitatori sul registro all'uscita del Museo, pur essendo allo stato attuale impossibile distinguere in quelle frasi tra la convinzione personale e la dissimulazione massificata.

### 3.3. *La catechesi scolastica*

L'apertura di scuole laiche e l'insegnamento della lingua nazionale, considerata strumento imprescindibile nella formazione della coscienza nazionale, costituì una delle principali battaglie sostenuta dai fautori del Risorgimento albanese. Dopo la travagliata fase del paese, avviata con l'indipenden-

90. *Ivi*, p. 2. Per alcuni dettagli sul museo, cfr. E. Broci, *Shkodra përmes objekteve. Ndërtimi identitetit urban përmes strategjive të kujtesës, monumenteve dhe muzeve* [Scutari attraverso l'oggettistica. La costruzione dell'identità urbana attraverso le strategie della memoria, dei monumenti e dei musei], tesi di dottorato, Qendra e Studimeve Albanologjike, Tiranë, 2014, pp. 158-169. [https://drive.google.com/file/d/0Bz1NpAp1a1A6ZTVrNIZ4eU5rdG8/view?resourcekey=0-tBmlpTvYSQ\\_K8Qz0-yR6Jg](https://drive.google.com/file/d/0Bz1NpAp1a1A6ZTVrNIZ4eU5rdG8/view?resourcekey=0-tBmlpTvYSQ_K8Qz0-yR6Jg) (ultima consultazione 13 ottobre 2022).

91. V. Llazari, *Feja “drogë” e rrezikshme* [La religione, una “droga” pericolosa], «Jeta e Re», 3 ottobre 1973 (la prima parte dell'articolo è pubblicata nel numero del 29 settembre 1973).

92. *Ibid.*, 6 ottobre 1973 (terza e ultima parte dell'articolo).

93. *Ibid.*



za (1912) e conclusa con l'avvento al potere di Zog, prima come presidente (1925) e poi come monarca (1928), lo Stato albanese intraprese una riforma dell'istruzione che in linea di principio ricalcava i tratti nazionalizzanti risorgimentali, innanzitutto per ciò che concerneva il monopolio dell'educazione, entrando di conseguenza in collisione soprattutto con la Chiesa cattolica che da alcuni decenni gestiva una propria ed efficiente rete scolastica<sup>94</sup>. Ahmet Zog si impegnò ad attuare in Albania parte delle politiche scolastiche avviate in altri Stati europei dopo la Rivoluzione francese e le riforme napoleoniche. Né ciò deve stupire dato che «il monopolio dell'insegnamento», osservava Luigi Sturzo nel 1938, rappresentava «la cura più importante per uno stato nazionale»<sup>95</sup>. D'altronde, pure la Chiesa operava per il monopolio nell'educazione almeno dei propri fedeli, un'esclusiva che tendeva a rivendicare con l'obiettivo di evitare la promiscuità nelle scuole al di fuori del suo controllo. Al fine di «preservare i cattolici dal pestifero veleno dell'eresia», divulgata principalmente a Tirana dai «metodisti» con la fondazione nel 1921 di una scuola superiore professionale (l'odierna Harry Fultz<sup>96</sup>), il delegato apostolico Ernesto Cozzi rammentava «le gravi pene canoniche» a chi avesse iscritto i «figli per essere da costoro istruiti o educati»<sup>97</sup>. Abbiamo già ricordato la richiesta di Fishta, presentata l'indomani dell'occupazione fascista dell'Albania, di progettare istituti separati per musulmani e cristiani.

Appena conquistato il potere, tra il 1945 e il 1946, il regime comunista impose con la forza e in maniera definitiva il controllo statale sull'educazione, chiudendo gli istituti religiosi e quelli stranieri, nazionalizzando le scuole, preannunciando quell'intenzione di «monopolizzare interamente la gioventù, dalla primissima fanciullezza fino all'età adulta a tutto ed esclusivo vantaggio di un partito, di un regime», che nel 1931 Pio XI aveva denunciato in relazione alle politiche fasciste<sup>98</sup>. «La scuola deve trasmettere le idee e

aA

115

94. R. Morozzo Della Rocca, *Nazione* cit., pp. 107-121.

95. L. Sturzo, *Politica* cit., p. 32.

96. La scuola, fondata dalla Red Cross of American Youth, fu diretta da Harry Fultz dal 1922 al 1933. L'istituto porta oggi il suo nome.

97. AQSh, f. 132, 1921, d. 31, p. 1.

98. E. Gentile, *Le religioni* cit., p. 142; L. Sturzo, *Politica* cit., pp. 81-82.

i principi politici del Partito, i suoi doveri e fini nelle masse lavoratrici; deve radicare i nuovi principi socialisti dell'educazione; deve educare i bambini di tutti i ceti e tutta la popolazione in base a questi principi; deve combattere ogni ideologia a noi estranea e ogni influenza straniera nei bambini», enunciava Hoxha nel discorso tenuto al primo Congresso del Partito comunista nel 1948<sup>99</sup>. Secondo le indicazioni del 1947, «circa la propaganda, l'agitazione e l'azione culturale con le masse», inviate dal Comitato centrale a tutti i comitati locali del Partito comunista del paese, il responsabile del settore locale dell'istruzione aveva il dovere di seguire «l'educazione politico-ideologica degli insegnanti», di consolidare «l'ideologia del Partito nelle scuole», di organizzare «la guerra contro l'analfabetismo», di predisporre «la propaganda antireligiosa e la guerra contro il fanatismo e le consuetudini retrive»<sup>100</sup>.

Per realizzare questi obiettivi occorreva una robusta base materiale. In primo luogo, quindi, lo Stato incrementò il numero di scuole e di insegnanti: stando ai dati ufficiali dell'epoca, nel 1938 in Albania avrebbero operato 643 scuole primarie, frequentate da 52.000 alunni, e 11 scuole a ciclo unico e secondarie, con 6.300 iscritti, mentre nel 1950 si contavano 2.000 scuole elementari, 193 scuole a ciclo unico (di sette anni), rispettivamente con 150.000 e 18.000 alunni, 23 scuole superiori, con 5.000 studenti<sup>101</sup>; alla fine degli anni Quaranta, le scuole primarie risultavano aumentate del 11 per cento, le superiori del 121 per cento e del 107 per cento quelle a ciclo unico<sup>102</sup>; il numero degli insegnanti passò dai 1.620 del 1938 ai 5.100 del 1950<sup>103</sup>. In secondo luogo, con lo slogan «Nessun analfabeta nella Nuova Albania», lo Stato intraprese una vasta campagna di alfabetizzazione dei cittadini della fascia d'età fra i dodici e i quarant'anni, da terminare entro la prima pianificazione

99. E. Hoxha, *Vepra. Tëtor 1948 – Nëntor 1948* [L'Opera. Ottobre 1948 – novembre 1948], Naim Frashëri, Tiranë 1970, vol. V, p. 422.

100. ISML, *Dokumenta* cit., vol. I, p. 421.

101. ISML, *Dokumenta* cit., vol. II, p. 287; K. Ylli, *Për arsimin dhe shkencën socialiste (përmbledhje artikujsh)* [Sull'istruzione e sulla scienza socialista (raccolta di articoli)], ShBLSH, Tiranë 1986, p. 31.

102. ISML, *Dokumenta* cit., vol. III, p. 200.

103. ISML, *Dokumenta* cit., vol. II, p. 287.

quinquennale<sup>104</sup>. Nel 1951, sul totale di 296.834 analfabeti, 121.169 appartenevano alla fascia menzionata<sup>105</sup>, che all'inizio del secondo quinquennio, nel 1956, la propaganda annunciò trionfalmente di avere alfabetizzato<sup>106</sup>. A conferma che i dati pubblicati devono essere presi sempre con cautela, il fenomeno dell'analfabetismo permaneva ancora negli anni Settanta nella fascia tra i dieci e i trentanove anni (92.000 nelle campagne e 21.000 nelle città), tanto che il Governo rinnovò l'impegno a «eliminarlo» in breve tempo<sup>107</sup>.

L'avvicinamento a Mosca contribuì a intensificare con decisione l'influenza sovietica nel settore dell'educazione<sup>108</sup> tramite investimenti, programmi, rinnovamento pedagogico e libri; e ciò malgrado la carenza di personale, il basso profilo di alcuni insegnanti, in particolare nelle nuove discipline scolastiche, l'inadeguatezza dei testi e le lacune del programma didattico<sup>109</sup>. Gli studenti che in quel periodo seguirono il proprio percorso di studi nell'Unione Sovietica costituirono una componente di spicco delle future élite del paese, sebbene non in ambito politico<sup>110</sup>. Inoltre, dal 1953 fino alla caduta del regime, il russo fu una delle lingue straniere studiate nelle scuole albanesi. «La pedagogia e la metodologia sovietica» inducevano gli insegnanti a considerare i concetti di «educazione», «insegnamento» e «istruzione» come finalizzati esclusivamente alla «formazione della concezione comunista nelle nuove generazioni»<sup>111</sup>. Dei 179 titoli scelti dal Ministero dell'istruzione e della cultura nel

**104.** AQSh, f. 511, 1951, d. 44, p. 3; d. 46, p. 23.

**105.** *Ivi*, p. 47.

**106.** ISML, *Dokumenta* cit., vol. II, p. 612.

**107.** AQSh, f. 490, 1971, d. 380, p. 5.

**108.** Malgrado le scarse informazioni a disposizione, Joseph Roucek ritiene che in Albania la «sovietizzazione dell'educazione» sia iniziata dalla fine degli anni Quaranta. Cfr. J.S. Roucek, *The sovietisation of Albanian education*, «The Slavic and East European Journal», 1 (1958), pp. 55-60.

**109.** AQSh, f. 511, 1953, d. 41, pp. 1, 21-30. In merito al comunicato del Comitato centrale «Sul lavoro ideologico del Partito e le misure da seguire per il suo miglioramento», emanato dopo il Plenum del 25-27 aprile 1955, cfr. ISML, *Dokumenta* cit., vol. II, pp. 519-522.

**110.** Dopo la rottura diplomatica con Mosca, il 75 per cento dei 196 segretari degli organi politici risultava che avessero aderito al Partito fra il 1941 e il 1948, quindi prima della sovietizzazione. Cfr. E. Mëhilli, *From Stalin* cit., p. 210.

**111.** AQSh, f. 511, 1953, d. 14, p. 26; B. Esipov, N. Gonçarov, *Pedagogjia. Tekst për shkollat pedagogjike*, ed. IV, Ndërmarrja Shtetërore e Botimeve, Tiranë 1958, p. 13. Il manuale è stato ripubblicato diverse volte e adattato al contesto albanese.

1950 per allestire le biblioteche scolastiche volute dal Comitato centrale del PPSH, circa il 60 per cento si riferivano alla tradizione russo-sovietica, e soltanto una trentina non si attenevano al contenuto propagandistico esplicitamente e prevalentemente comunista<sup>112</sup>. Sul fronte delle politiche antireligiose, il Plenum di aprile del 1955 dispose di intensificare la «formazione materialista scientifica», soprattutto dei giovani, attuando «un'ampia propaganda atea, fondata su basi scientifiche», ponendo attenzione però a «non offendere» i credenti. L'invito a «fare attenzione» non è affatto chiaro, poiché nelle frasi successive della delibera si legge che «il Partito deve, inoltre, impegnarsi con solerzia per l'eliminazione delle consuetudini retrive», locuzione con cui di norma venivano indicate le pratiche religiose<sup>113</sup>.

Al quarto Congresso del PPSH (1961) fu deciso di reinserire nelle scuole superiori l'insegnamento del marxismo-leninismo che, unitamente ad altre misure, costituì l'alveo «nel quale andava consolidandosi con successo il carattere antireligioso» della scuola e in cui «si realizzava un'educazione atea sempre più solida degli allievi»<sup>114</sup>. Ciononostante, sostiene Beqja, all'educazione atea mancava ancora una sufficiente «tendenziosità bellicosa»<sup>115</sup>, che sarebbe stata intensificata gradualmente fino al 1967. Nella fase successiva alla rottura diplomatica fra Tirana e Mosca, alla scuola fu richiesto di insistere sugli accenti rivoluzionari, di «educare la nuova generazione con lo spirito e la devozione nelle questioni del socialismo e del comunismo, con amore illimitato verso il popolo, la Patria e il nostro glorioso Partito»<sup>116</sup>. All'epoca operavano 557 scuole a ciclo unico (sette anni) e 95 superiori (comprese le professionali), con 318.000 allievi e 10.093 insegnanti<sup>117</sup>. Quale strumento della rivoluzione antropologica, la scuola doveva «fornire alla nuova generazione delle profonde conoscenze scientifiche», radicare

112. AQSh, f. 511, 1953, d. 14, pp. 46-48.

113. ISML, *Dokumenta* cit., vol. II, p. 507.

114. H. Beqja, *Lufta* cit., p. 67.

115. *Ivi*, p. 68.

116. J. Thomas, *Communist education in the schools of the People's Republic of Albania*, «Pædagogica Historica», 1 (1973), p. 112.

117. E. Kambo, *Fillimet e riorganizimit të sistemit arsimor (1960-1963)* [Gli inizi della riorganizzazione del sistema d'istruzione (1960-1963)], «Studime Historike», 3-4 (2007), p. 92.

«lo spirito della morale comunista», in altre parole «preparare combattenti abili e pronti a costruire il socialismo, a difendere la patria», a obbedire, dunque, esclusivamente ai precetti del Partito e del capo<sup>118</sup>. Ne è la dimostrazione l'ondata rivoluzionaria del 1967, partita pubblicamente dalla scuola superiore Naim Frashëri a Durazzo, che, tra l'altro, costituiva l'esito di una lunga catechesi antireligiosa, non semplicemente atea, e dell'inasprimento della lotta di classe permeata «sempre di più» dall'impegno delle istituzioni educative «a rafforzare nei pionieri l'amore verso il partito e il compagno Enver»<sup>119</sup>.

La funzione ideologica della scuola iniziava già dall'edificio scolastico, che possedeva uno spiccato valore simbolico-propagandistico conferitogli dalla posizione preminente nei quartieri o nei piccoli comuni, a tutt'oggi constatabile da chi ne osservi la centralità nel contesto urbanistico degli istituti ereditati dal periodo comunista, tralasciando, beninteso, l'edificazione caotica e soffocante degli ultimi trent'anni. Allo stesso modo, si concepivano sia la collocazione delle università sia la loro tendenza verso la monumentalità; in specie a Tirana, dove l'università fondata nel 1957 fa da sfondo al Viale dei Martiri, il palcoscenico del potere, che termina nella centralissima piazza Skënderbej. Certo, l'architettura scolastica evolvette lungo i decenni del regime, passando dalla facciata possente, ornata, con ampie finestre, ingresso e colonnato frontale solenne, di chiara influenza sovietica, all'edificio sempre più sobrio nelle decorazioni, simmetrico nella composizione, standardizzato, proprio del realismo socialista e condizionato anche dalla scarsa disponibilità di risorse delle finanze statali<sup>120</sup>. Secondo le disposizioni del ministro Kahreman Ylli del 1953, la scuola

aA

119

**118.** ISML, *Dokumenta* cit., vol. II, p. 520; H. Beqja, *Për revolucionarizimin e mëtejshëm të shkollës sonë* [Sull'ulteriore rivoluzionizzazione della nostra scuola], «Rruga e Partisë», 5 (1966), pp. 31-40; Th. Deliana, *Ta konsolidojmë shkollën tonë të re, që ajo të jetë gjithmonë kudhër e farkëtimit të njeriut të ri* [Consolidiamo la nostra nuova scuola, in modo che sia sempre un'incudine per forgiare l'uomo nuovo], «Rruga e Partisë», 10 (1974), pp. 61-65; R. Alia, *Të përmirësojmë më tej punën për forcimin e rolit edukativ socialist të shkollës* [Miglioriamo ulteriormente il lavoro per rafforzare il ruolo educativo socialista della scuola], «Rruga e Partisë», 3 (1977), pp. 14-28.

**119.** AQSh, f. 724, 1967, d. 11, pp. 2-3.

**120.** Per un'analisi recente e ricca di immagini e planimetrie degli edifici, cfr. L. Mezini, *Ndërtesa arsimore në Shqipëri. Analizë e zhvillimeve historike e tipologjike* [L'edificio scolastico in Albania. Analisi degli sviluppi storici e tipologici], tesi di dottorato, Universiteti i Ti-

«dev'essere il centro più avvenente della zona, luogo esemplare d'igiene, d'ordine e di decoro», recintato con alberi e fiori, come «si addice a una simile istituzione nella nostra nuova Albania»<sup>121</sup>. Il giardino scolastico non solo trasmetteva l'estetica standardizzata dal potere, ma grazie all'obbligo della sua costante cura svolgeva altresì una funzione didattica, iniziando gli alunni al lavoro, al dovere civico e alla virtù dell'obbedienza. L'interno dell'edificio, continuava il ministro Ylli, «deve essere abbellito con i ritratti dei dirigenti» del PPSH, «di eroi della Resistenza e di patrioti risorgimentali», riproposti nelle singole classi insieme «al busto di qualche dirigente» del Partito-Stato<sup>122</sup>. All'iconografia del potere e dei miti fondanti si affiancavano immancabilmente citazioni di Hoxha, slogan, obblighi, impegni e atti di devozione collettiva di alunni, studenti e professori.

«Amo il Partito quanto mia madre, amo zio Enver quanto mio padre», recitavano i bambini a scuola (“partito” in albanese è un sostantivo femminile)<sup>123</sup>. Prima ancora di iniziare il percorso scolastico, i bambini della fascia d'età compresa tra i tre e i cinque-sei anni erano inquadrati nella categoria di *yllkë* (stellina)<sup>124</sup>, a cui dal 1973 venne dedicata una rivista specifica. La pedagogia prescolastica poneva come obiettivi principali lo sviluppo della morale comunista, l'educazione estetica, l'amore verso il lavoro e soprattutto l'educazione fisica<sup>125</sup>. Anche le festività celebrate dai bambini nell'ambito del «divertimento» erano dominate dal carattere politico, come avveniva nella giornata della Rivoluzione bolscevica, del Partito comunista, dell'Indipendenza, della Liberazione, dell'esercito, del Primo Maggio, oppure erano caratterizzate dalla commemorazione del potere mediante l'iconografia, la simbologia, gli slogan, le canzoni, le recite e

ranës, Tiranë 2016, <[http://www.upt.al/images/stories/phd/Doktoratura\\_%20Ledita%20Mezini.pdf](http://www.upt.al/images/stories/phd/Doktoratura_%20Ledita%20Mezini.pdf)> (ultima consultazione 2 settembre 2020).

121. AQSh, f. 511, 1953, d. 14, pp. 58-59.

122. *Ibid.*

123. N. Martin, *La forteresse* cit., p. 196.

124. Da non confondere con la cinquina dei *fatos* che formavano un *yllkë* (riferimento alla stella a cinque punte) guidata da un pioniere: AQSh, f. 724, 1960, d. 131, pp. 1-2; AQSh, f. 724, 1972, d. 53, pp. 4-5.

125. Drejtoria e Arsimit të Përgjithshëm, *Programi i edukimit në kopshtin e fëmijëve* [Il programma di educazione nell'asilo nido], Tiranë 1966, pp. 3, 54-58.

gli spettacoli<sup>126</sup> appositamente organizzati per imprimere nell'infanzia ricordi e coltivare sentimenti conformi all'educazione comunista<sup>127</sup>. Meta delle escursioni era sovente il luogo del lavoro, dove il bambino si familiarizzava non solo con una tappa obbligatoria, la più importante, della sua vita futura, ma più ampiamente ancora con il dovere della costruzione del socialismo, la proprietà comune, il proletariato, la prosperità della patria, l'opera del Partito e anche con il "male". Nel 1978, in una guida destinata agli educatori degli asili nido, era presentato l'esempio del percorso standard di una simile visita contemplativa dispiegata attraverso domande determinate che conducevano a risposte prestabilite:

[Domanda] Dove siamo stati oggi bambini? [Risposta] Oggi noi siamo stati nei campi della cooperativa. Cosa avete visto là? Abbiamo visto come lavoravano i cooperativisti. Dove portavano il raccolto? Nel granaio dello Stato. Sapete chi prendeva questi raccolti prima della Liberazione? Si deve arrivare all'incirca a questa risposta: Il raccolto lo prendeva il *bey* perché le terre erano le sue, mentre i contadini soffrivano la fame. Il Partito prese le terre ai latifondisti. Ora sono unite nelle cooperative e nelle imprese agricole. I cooperativisti lavorano felici per sé stessi e per l'intero popolo, per avere più pane e altri prodotti agricoli. Anche voi quando sarete grandi lavorerete nella campagna socialista.<sup>128</sup>

Ne consegue che i proprietari, il vecchio mondo, rappresentavano il "male" scacciato dal Partito comunista che aveva inoltre spianato il cammino verso un futuro felice, raggiungibile lavorando collettivamente. La cooperativa era il simbolo della liberazione e il pane della felicità, mentre nella vita reale il pane costava al cooperativista, in alcune aree del paese, quanto il guadagno della sua giornata lavorativa.

L'entrata nella prima elementare corrispondeva al passaggio da *yllkë a fatos* (vale a dire da "stellina" a "intrepido", il corrispettivo del sovietico *ottobrista*), categoria in cui ogni

126. *Ivi*, pp. 72, 116.

127. B. Esipov, N. Gonçarov, *Pedagogjia* cit., pp. 45-46.

128. L. Jaho, T. Gugushi, *Stinë e vitit. Material metodik në ndihmë të edukatorëve të kopshteve* [Le stagioni dell'anno. Materiale didattico in supporto agli educatori degli asili nido], ShBLSH, Tiranë 1978, p. 28.

bambino rimaneva fino alla terza o alla quarta elementare<sup>129</sup>. Successivamente, attraverso un definito rito di passaggio, accedeva all'organizzazione dei pionieri, trasformata immediatamente dopo la morte di Hoxha in *Pionierët e Enverit* (I Pionieri di Enver), come avvenne nell'Unione Sovietica dopo la morte di Lenin o, più esattamente, di «nonno Lenin»<sup>130</sup>. Il marchio distintivo dei *fatos* era la stella rossa sfoggiata sulla divisa scolastica. La poesia da recitare nella cerimonia del passaggio sottolineava l'impegno a diventare in futuro dei pionieri, aspirando quindi a conformarsi alle direttive del Partito, secondo gli obiettivi ricordati nell'intero percorso scolastico. Le linee guida nella formazione erano «l'educazione patriottica», «classista rivoluzionaria», «estetico-artistica», «etico-morale», «fisico-militare», «l'amore per la patria», «il Partito», «il compagno Enver», «il lavoro» e «la classe operaia»<sup>131</sup>. I pionieri, definiti come «amici dei *fatos*», secondo le disposizioni del Comitato centrale del BRPSh, in atto dal 1959, avevano il compito di accompagnare nella formazione, anche e soprattutto nel doposcuola, la cinquina di alunni loro assegnatagli<sup>132</sup>.

Raggiunta l'età di nove anni, il *fatos* era pronto per accedere all'organizzazione dei pionieri, «l'unione politica di massa dei bambini d'Albania», guidata dal BRPSh<sup>133</sup>. L'aspirante faceva la sua promessa dinnanzi al monumento di qualche martire della Resistenza o dentro la Casa-museo della fondazione del Partito comunista a Tirana, impegnandosi «a lavorare e a combattere sempre per la prosperità della patria, per la costruzione del socialismo, imparando e vivendo come figlio fedele del Partito e del popolo». Subito dopo, il comandante declamava: «Nella guerra per la causa del Partito tu sia pronto»; il neofita rispondeva: «Sempre pronto!», alzando sopra l'altezza del capo il palmo della

aA

129. Nel ciclo scolastico elementare-medio a sette anni, il passaggio avveniva nella terza elementare, mentre nel ciclo a otto anni, decretato nel 1963, avveniva alla fine della terza o nella quarta elementare. H. Beqja, *Teoria dhe metodika e edukatës komuniste* [La teoria e il metodo dell'educazione comunista], Universiteti i Tiranës, Tiranë 1985, p. 312.

130. AQSh, f. 724, 1985, d. 25, pp. 1-37; N. Tumarkin, *Lenin lives. The Lenin cult in Soviet Russia*, Harvard University Press, Cambridge 1997, pp. 144, 151-152.

131. AQSh, f. 724, 1973, d. 48, pp. 2-3.

132. AQSh, f. 724, 1960, d. 131, p. 1; AQSh, f. 724, 1963, d. 83, p. 1.

133. BRPSh, *Rregullorë e Organizatës së Pionierëve të Shqipërisë* [Regolamento dell'Organizzazione dei Pionieri d'Albania], Naim Frashëri, Tiranë 1967, pp. 3-4.



«mano destra con le cinque dita ben distese, a significare che gli interessi della patria, della società, dei lavoratori, dei cinque continenti sono al di sopra degli interessi personali»<sup>134</sup>. La propaganda faceva risalire questa formula agli esordi dell'attività politica di Lenin, durante la fase di agitazioni degli operai, quando scrisse *Che fare?*<sup>135</sup>. In questa occasione il pioniere riceveva la bandana triangolare rossa da portare al collo, obbligatoriamente, ogni giornata di scuola, che iniziava proprio con il «Sempre pronto!» collettivo esclamato nel raduno davanti all'ingresso dell'edificio. Tutti gli sforzi dell'organizzazione dovevano «ambire alla preparazione del futuro soldato e costruttore» del socialismo<sup>136</sup>: non a caso, la suddivisione dei pionieri in squadra, compagnia e brigata (l'intera scuola) emulava l'organizzazione militare partigiana<sup>137</sup>. Secondo il regolamento redatto due mesi dopo l'inizio dell'ondata antireligiosa del 1967, «nell'organizzazione del pioniere», che all'epoca contava 375.000 membri<sup>138</sup>, «si coltiva nei bambini l'amore verso la patria, il popolo e il Partito, attraverso il sentimento della collettività, al fine di renderli abili e pronti a lavorare e a combattere»; ovviamente, dopo il richiamo ai sentimenti di amore e di assoluta fedeltà, era enfatizzata la necessità dell'educazione con il consueto e implacabile «odio verso i nemici della Patria e del Partito»<sup>139</sup>. L'ortodossia manichea emerge immediatamente nei testi scolastici, nella letteratura propagandistica dedicata ai bambini, nelle due principali riviste, dichiaratamente politiche, destinate all'infanzia e all'adolescenza, «Fatosi» e «Pionieri», che raddoppiarono la loro tiratura dopo il 1970, e ancora più esplicitamente nelle lettere indirizzate a Hoxha:

Dai nostri cuori ringraziamo profondamente il Partito per la premura paterna verso la nostra educazione e buona crescita. [...] abbiamo imparato a combattere con asprezza

134. *Ivi*, pp. 9-11.

135. «Bisogna essere sempre pronti a tutto». N.K. Krupskaja, *Letra pionierëve* [Lettere ai pionieri], Drejtoria e Studimeve dhe e Botimeve Shkollore, Tiranë 1966, pp. 7-8.

136. AQSh, f. 724, 1967, d. 11, p. 11.

137. BRPSH, *Rregullore e Organizatës së Pionierit të Shqipërisë* [Regolamento dell'Organizzazione dei Pionieri d'Albania], Naim Frashëri, Tiranë 1978, p. 12.

138. AQSh, f. 724, 1967, d. 11, p. 19.

139. BRPSH, *Rregullore* (1967) cit., p. 4.

i residui del vecchio mondo e i modelli che cercano di impiantare con la loro ideologia gli acerrimi nemici imperialisti e revisionisti. [...] Vi pregiamo, nel caso di difesa della Patria, di considerarci tutti come soldati. [...] Vi auguriamo salute e lunga vita quanto le montagne, nostro amatissimo capo e maestro, per la felicità della Patria e il futuro radioso della nuova generazione.<sup>140</sup>

Gli anni di indottrinamento e tirocinio sotto le insegne del Partito preparavano il pioniere alla tappa successiva, l'ammissione al BRPSh, dove si militava dai quattordici-quindici fino ai ventisei anni di età, con il motto: «Pensiamo, lavoriamo e viviamo come rivoluzionari per realizzare la politica del Partito del Lavoro d'Albania, per la costruzione del socialismo e per la difesa della patria»<sup>141</sup>.

Lo strumento principale per raggiungere tali obiettivi rimaneva l'istruzione. Nessuna materia era immune dalla funzione ideologica, inclusa la matematica, attraverso la quale, in quanto «espressione della realtà oggettiva», come affermava il pedagogista Beqja, i ragazzi potevano ricevere una «formazione concettuale materialistico-dialettica»<sup>142</sup>. Inoltre, nella pratica, la matematica era considerata anche come una scienza a sostegno dei programmi di esercitazione militare nelle scuole superiori a partire dagli anni Settanta<sup>143</sup>. Non sorprendono affatto quindi le discussioni nel Comitato centrale tra Hoxha, Shehu, Koleka e Alia sulla terminologia o addirittura sul numero degli esercizi aritmetici da inserire nei testi delle elementari. La geografia, il disegno, la musica erano valutate come materie che infondevano «l'educazione comunista»<sup>144</sup>, ma soprattutto la storia, la letteratura e in modo particolare l'educazione morale e politica erano i veicoli prediletti della catechesi del potere<sup>145</sup>. Da anni, conformemente alla pedagogia d'im-

140. Firmata dai 1370 pionieri della çeta "Sali Nivica" di Memaliaj: AQSh, f. 14 / APSTR, 1975, d. 1002, pp. 1-2.

141. BRPSh, *Statuti i BRPSh*, Naim Frashëri, Tiranë 1978, p. 20.

142. H. Beqja, *Teoria* cit., p. 90.

143. A. Kotro, B. Bekteshi, V. Jorgji, *Elemente të lidhjes së matematikës me përgatitjen ushtarake (Material ndihmës për mësuesit e matematikës të shkollave të mesme)* [Elementi del legame della matematica con la preparazione militare (Materiale di supporto per gli insegnanti delle scuole superiori)], ShBLSH, Tiranë 1978, pp. 3-4.

144. Cfr. AQSh, f. 511, 1978, d. 127, pp. 1-26.

145. B. Esipov, N. Gonçarov, *Pedagogjia* cit., pp. 103-111; Drejtorja e Studimeve dhe e

portazione sovietica, le lezioni di geografia, di storia e di conoscenza della natura dovevano divulgare l'educazione antireligiosa: la geografia, spiegando i fenomeni naturali e le persecuzioni degli scienziati da parte della Chiesa cattolica; la storia, rifiutando il creazionismo, denunciando il carattere classista della religione e l'invenzione della trascendenza alimentata attraverso la paura; la conoscenza della natura, divulgando il sapere scientifico materialista<sup>146</sup>. I testi e i programmi subirono variazioni che riflettevano sia le svolte del regime, sia il livello di irrigidimento del suo controllo sulla società. La storia insegnata negli anni Quaranta, dopo la prima igienizzazione nei contenuti, mirava a coltivare la concezione scientifica, l'onestà, il patriottismo e l'amore verso gli operai e gli eroi, mentre fra gli obiettivi della storia insegnata negli anni Settanta si annoveravano «il patriottismo, l'amore per la patria, il Partito, il compagno Enver, e l'odio dei nemici interni ed esterni», dunque gli stessi sentimenti imposti al fatos e al pioniere<sup>147</sup>. Dopo la sovietizzazione e la prima fase della rivoluzione culturale, i testi e i programmi degli anni Settanta irrobustirono ancora di più «l'asse ideologico marxista-leninista» e «il triangolo insegnamento-lavoro-educazione fisica e militare»<sup>148</sup>. Se l'addestramento militare nelle superiori del 1967 prevedeva due ore ogni settimana, fuori dal programma didattico

aA

125

Botimeve Shkollore, *Metodika e këngës dhe e muzikës. Për shkollat pedagogjike dhe për mësuesit e shkollave fillore* [Il metodo della canzone e della musica. Per le scuole pedagogiche e per gli insegnanti delle scuole elementari], Tiranë 1967; *Shkolla fillore. Përmbledhje artikujsh* [La scuola elementare. Raccolta di articoli], ShBLSh, Tiranë 1969, vol. V; Drejtoria e Arësimit Tetëvjeçar, *Programi i muzikës dhe i vizatimit, klasat V-VIII* [Il programma della musica e del disegno, dalla quinta elementare alla terza media], ShBLSh, Tiranë 1972; Id., *Programi i shkollës tetëvjeçare, klasat I-IV* [Il programma dalla prima alla quarta elementare], ShBLSh, Tiranë 1973; B. Dedja (a cura di), *Letërsia për fëmijë. Për shkollën e mesme pedagogjike* [La letteratura per bambini. Per la scuola superiore pedagogica], ShBLSh, Tiranë 1973; AQSh, f. 511, 1978, d. 54, pp. 1-8; M. Dodbiba, *Teksti i biologjisë së përgjithshme në shkollat e mesme nuk i përmbush kërkesat e kohës* [Il testo della biologia generale delle scuole superiori non soddisfa le richieste del tempo], «Zëri i Popullit», 3 maggio 1968; G. Tapia, *Botëkuptimi materialist dhe lidhja me jetën duhet të gjejnë pasqyrim më të gjerë në lëndën e biologjisë* [La concezione materialista e i legame con la vita devono trovare più spazio nella materia della biologia], «Zëri i Popullit», 9 maggio 1968; A. Gashi, *lufta kundër fesë* cit., pp. 173-178.

**146.** B. Esipov, N. Gonçarov, *Pedagogjia* cit., pp. 111-114.

**147.** Komisioni Pedagogjik, *Programa e shkollave unike* [Il programma delle scuole e ciclo unico], Tiranë 1946, p. 16; *Programi i shkollës tetëvjeçare, klasat I-IV* cit., p. 63.

**148.** Per alcune misure concrete di questa pedagogia cfr. AQSh, f. 724, 1966, d. 48, pp. 1-7.

e soltanto per gli ultimi due anni di scuola, dal 1970 esso diventò obbligatorio, con un impegno di quattro settimane annuali, a fronte delle dieci consacrate al lavoro, che, sommate insieme, costituivano la metà delle ventotto settimane del programma scolastico rimanente. In quanto all'educazione morale e politica, impartita in precedenza attraverso le diverse materie e stabilita come disciplina indipendente soltanto per l'ultimo anno delle medie, i vertici del Partito decisero nel 1970 di renderla obbligatoria fin dalla prima elementare, a partire dall'anno scolastico 1971-1972, per poi estenderla progressivamente a tutti i cinque anni dell'insegnamento primario entro l'anno 1974-1975<sup>149</sup>. Il ministro della cultura e dell'istruzione informava che agli inizi degli anni Settanta 3800 specialisti lavoravano per la redazione di circa 500 testi scolastici dell'intero ciclo dodicennale<sup>150</sup>. Sul fronte (anti)religioso, anche nella seconda metà degli anni Ottanta, durante l'era Alia, la scuola mantenne saldo il paradigma della formazione «ateo-militante» delle nuove generazioni<sup>151</sup>, continuando, come ovvio, a vegliare sulla purezza dell'etica socialista<sup>152</sup>.

Nella didattica dell'antagonismo fra il “bene” e il “male”, fra “noi” e l’“altro”, fra il consentito e il proibito<sup>153</sup>, l'educazione morale e politica delineava i cinque elementi basilari rappresentati dal corpo, dall'etica, dalla patria, dal lavoro e dalla difesa, limitandosi a mutarne soltanto l'ordine dopo il ciclo delle elementari e sdoppiando l'entità patria per poter prendere in considerazione anche il Partito, il capo

aA

149. AQSh, f. 14 / APOU, 1970, d. 6, pp. 6-14.

Hoxha aveva accennato alla necessità di revisionare i testi e i programmi scolastici nel discorso del 7 marzo del 1968 ed era ritornato sull'argomento durante il Plenum del 26-28 giugno 1969, dando indicazioni precise sui tempi di questo processo. Cfr. ISML, *Dokumente* cit., vol. V, pp. 599-614. Sulle indicazioni del Plenum di giugno in merito all'educazione, cfr. B. Dedja, *Probleme pedagogjike të revolucionarizimit të mëtejshëm të shkollës sonë. Përmbledhje artikujsh* [Dei problemi di pedagogia sull'ulteriore rivoluzionizzazione della nostra scuola. Raccolta di articoli], ShBLSh, Tiranë 1980, pp. 37-44. Per un'analisi più recente, cfr. E. Kambo, *Tendencioziteti ideologjik marksist-leninist i shkollës shqiptare (1966-1070)* [La tendenziosità ideologica marxista-leninista della scuola (1966-1970)], «Studime Historike», 3-4 (2013), pp. 201-221.

150. E. Kambo, *Tendencioziteti* cit., p. 215.

151. H. Hako, *Drejt krijimit të një shoqërie plotësisht ateiste* [Verso la creazione di una società completamente atea], «Rruga e Partisë», 3 (1986), pp. 66-68.

152. Tre testi importanti di Hamit Beqja sull'educazione ateo-comunista e sull'etica socialista uscirono tra il 1984 e il 1987.

153. B. Esipov, N. Gonçarov, *Pedagogjia* cit., pp. 67-75.

e il marxismo-leninismo<sup>154</sup>. Di fatto, già nei libri destinati al ciclo elementare, la parte consacrata alla «nostra amata Patria socialista» iniziava con il precetto, scritto in rosso, «Gli insegnamenti del Partito e di zio Enver sono preziosi per noi», un dettame spiegato sempre ed esclusivamente con le parole di Hoxha. Si procedeva poi mettendo in evidenza la guida del Partito e dello Stato, il simbolo della bandiera, la guerra e l'eroismo partigiano, la virtù del coraggio, la costruzione del socialismo e le feste, ed esortando i giovani all'«immolazione» per la costruzione della retta via del Partito<sup>155</sup>. Come dimostrato dai singoli paragrafi dei testi di educazione morale e politica, il Partito guidato da Hoxha permeava a tal punto l'idea di patria da rendere imprescindibili negli schemi cognitivi del bambino il partito e il suo capo. Nel ciclo scolastico successivo, i testi iniziavano inculcando agli alunni il dovere dell'abnegazione e della sottomissione totale:

La madre che mi partorì e mi amava tanto, amava molto anche il popolo, ma il cuore del Partito è più grande del cuore di una singola madre, è un cuore generoso che si occupa di tutto il popolo. Mia madre morì, ma il Partito è immortale, non conosce e mai conoscerà la morte. [...] Il Partito sa organizzare, associare, guidare e illuminare le persone. Con i suoi raggi intensi della sua luce indica a loro la direzione da seguire.<sup>156</sup>

Domandate a voi stessi quando fate un lavoro: È nell'interesse del Partito e del popolo? Se lo è, lottate fino in fon-

**154.** Per i dettagli didattici sulla prima elementare, cfr. il manuale Ll. Saqellari, *Edukatë morale dhe politike. Libër në ndihmë të mësuesit për klasën e parë të shkollës 8-vjeçare* [L'educazione morale e politica. Libro a sostegno degli insegnanti della prima elementare], ShBLSH, Tiranë 1987. Invece per i testi specifici, mi sono riferito alle edizioni di inizio anni Ottanta: E. Cimbi et al. (a cura di), *Edukata morale dhe politike. Për klasën e 2-të të shkollës 8-vjeçare* [L'educazione morale e politica. Per la seconda elementare], ShBLSH, Tiranë 1981; Id. (a cura di), *Edukata morale dhe politike. Për klasën e 4-të të shkollës 8-vjeçare* [L'educazione morale e politica. Per la quarta elementare], ShBLSH, Tiranë 1981; I. Elmazi et al. (a cura di), *Edukata morale dhe politike. Për klasën e 5-të të shkollës 8-vjeçare* [L'educazione morale e politica. Per la quinta elementare], ShBLSH, Tiranë 1982; M. Xoxa et al. (a cura di), *Edukata morale dhe politike. Për klasën e 7-të të shkollës 8-vjeçare* [L'educazione morale e politica. Per la seconda media], ShBLSH, Tiranë 1983. Rammento, inoltre, che il sistema scolastico albanese di otto anni comprendeva il ciclo elementare e il ciclo medio, di quattro anni ciascuno.

**155.** E. Cimbi et al. (a cura di), *Edukata morale dhe politike. Për klasën e 4-të të shkollës 8-vjeçare* [L'educazione morale e politica. Per la quarta elementare], ShBLSH, Tiranë 1981, pp. 35-57.

**156.** I. Elmazi, *Edukata* 5 cit., p. 4.

do per realizzarlo, e se vi imbattete in ostacoli, affrontateli di petto e superateli. [...] Se invece non è nell'interesse del Partito, cambiate strada, per non errare.<sup>157</sup>

Normalmente il metodo educativo prevedeva una serie di domande che miravano a scandire i precetti fondamentali: «Perché tutti noi esclamiamo con il cuore “Viva il Partito!”?», «Perché i rivoluzionari di tutto il mondo esclamano “Viva il Partito del Lavoro d'Albania!”?», «Perché amiamo il Partito più di noi stessi?». Un breve e immediato riassunto forniva le risposte, esaltando la missione messianica del Partito, i suoi dettami che diventavano legge sacra, l'unicità, l'assoluta devozione della massa, la penitenza e la generosità:

Noi tutti amiamo la *Parti* del lavoro perché senza di essa non ci sarebbe l'Albania libera, la vera libertà, la vita felice. Il nostro popolo invoca la *Parti*: “Aprici gli occhi, mostraci la via che dobbiamo percorrere, mostraci il male da sopprimere e spiegaci tutto ciò che ci è ignoto. *Parti*, nostra madre, ci sono casi in cui noi figli tuoi cadiamo in errore, ma sappiamo quanto ampio e immenso è il tuo cuore, il quale ci perdona e noi righiamo dritti, mostraci quindi cosa dobbiamo fare e noi porteremo a compimento ogni tua raccomandazione, ci incammineremo sempre sotto la tua guida”. La *Parti* ci indica continuamente la via che dobbiamo perseguire, mentre noi applichiamo sempre gli insegnamenti della *Parti* e del compagno Enver Hoxha<sup>158</sup>

L'educazione, l'orientamento e il controllo continuavano in forma organizzata anche fuori dalla scuola, nelle Case del pioniere, sorte dopo la circolare del Ministero dell'istruzione e della cultura del 1947<sup>159</sup>. Nel 1959, erano attive tredici Case del pioniere (oltre al Palazzo del pioniere di Tirana), fondate nelle città principali, e ciascuna con la propria «sezione dell'educazione politica e sociale»<sup>160</sup>. Nel 1971, operavano venti Case del pioniere e, secondo le direttive ufficiali, mancavano ancora sei capoluoghi di provincia per completare la rete nazionale<sup>161</sup>. Il rapporto del 1971 inizia con la

157. *Ivi*, p. 11. È di nuovo Hoxha a parlare.

158. *Ivi*, p. 5. Con una maggiore elaborazione, adattata all'età degli alunni, cfr. M. Xoxa *et al.* (a cura di), *Edukata* 7 cit., pp. 3-11.

159. AQSh, f. 511, 1947, d. 6, pp. 1-4.

160. AQSh, f. 511, 1959, d. 46, pp. 14, 43.

161. AQSh, f. 511, 1971, d. 50, p. 31.

frase: «Questo studio è un tentativo di analizzare l'attività e le principali direzioni di lavoro delle case del pioniere nello spirito degli orientamenti del Partito e del compagno Enver sull'educazione del doposcuola»<sup>162</sup>. La Casa del pioniere completava la giornata pubblica dell'alunno albanese, ma la catechesi proseguiva attraverso altri dispositivi, come la radio, la televisione, il cinema, il teatro, lo sport, il divertimento, la letteratura per l'infanzia. «Non dimenticare che ovunque tu ti trovi, sei un Pionier», si intitolava il primo racconto di una raccolta scritta da Bedri Dedja nel 1986 e indirizzata a quella fascia d'età<sup>163</sup>.

162. *Ibid.*

163. B. Dedja, *Biseda me pionierët* [Conversazioni con i pionieri], 8 Nëntori, Tiranë 1986, pp. 13-17.

## 4. Dinamiche culturali

### 4.1. *Il culto dell'eroe di guerra*

La sublimazione del sacrificio anche del soldato comune, non più soltanto dei vertici del potere o dei personaggi illustri, iniziò a essere plasmata durante la Rivoluzione francese, ma assunse particolare rilevanza nella liturgia politica durante e subito dopo la guerra civile americana, con l'allestimento dei cimiteri nazionali (1862-1866), del *Memorial Day* (1868) e con la venerazione per i caduti<sup>1</sup>. A parte singoli casi all'interno dei movimenti di *nation building* nell'Ottocento europeo, in particolare nel Risorgimento italiano, soltanto l'esperienza traumatica della morte di massa durante la Grande guerra generò l'affermarsi in Europa di una diffusa tendenza al culto dei caduti e il suo ulteriore affinamento: fu allora avviata la costruzione in ogni paese delle Tombe dedicate al «Milite ignoto» che monumentalizzavano nella memoria collettiva il sacrificio dei soldati morti durante gli anni del conflitto e contribuivano a mantenere vivo il ricordo del loro «martirio»<sup>2</sup>.

1. G. Mosse, *Le guerre mondiali. Dalla tragedia al mito dei caduti*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 40-49.

2. Cfr. S. Audoin-Rouzeau, A. Becker, *La violenza, la crociata, il lutto. Guerra e storia del Novecento*, Einaudi, Torino 2002.



Difatti, Emilio Gentile considera il culto dei caduti come «la più universale manifestazione di sacralizzazione della politica» nel Novecento<sup>3</sup>. Mentre il fascismo e il nazionalsocialismo impiegarono costantemente il culto e i riferimenti alle virtù dei caduti in guerra all'interno delle loro liturgie, il bolscevismo trasformò in guerra la quotidianità, esigendo dalle masse azioni e virtù eroiche, innanzitutto attraverso il lavoro. Alla domanda «Come rendere la realtà eroica?»<sup>3</sup>, Maksim Gor'kij rispondeva: «Soltanto attraverso grandi prodezze di lavoro, soltanto con il lavoro che purifica la vita dai suoi abomini, soltanto lottando contro il male»<sup>4</sup>. Il Partito comunista albanese integrò ambedue le manifestazioni dell'eroismo, nella guerra di liberazione e nella guerra di costruzione del socialismo, e creò il culto del martirio nella guerra e nel lavoro.

Nonostante il conclamato nazionalismo, l'edificazione di monumenti<sup>5</sup>, la presenza nel territorio di cimiteri o di memoriali di soldati di altri paesi<sup>6</sup>, il regime di Zog non riuscì a dare vita a un consistente culto dei caduti nella Prima guerra mondiale. Eppure, nel popolo non mancava uno spontaneo sentimento di riverenza verso i morti in guerra. Una notifica del 1920 informava le istituzioni islamiche a Scutari sulle attività religiose svolte a Lezhë (il *mevlud* nella Moschea del bazar il 12 luglio e la messa celebrata da padre Sebastian Hila il giorno dopo), in memoria «dei nostri fratelli che hanno combattuto e hanno dato la vita per la salvezza della Patria», nella battaglia di Valona contro l'esercito italiano<sup>7</sup>. Il termine usato per indicare i morti in guerra è *dëshmor*, derivato dal verbo *dëshmoj* (testimoniare), e non a caso in questo documento segue tra parentesi la parola *shëhid*, variante turca della parola araba *shāhid* (martire). Nella lingua albanese, dunque, il morto in guerra corrisponde pienamente al martire e ha per sinonimo *theror*, voce che designa sia colui che sacrifica la vita per un fine sublime sia l'atto del sacrificio in sé. Di conseguenza, il Par-

3. E. Gentile, *Le religioni* cit., pp. 49-50.

4. B.G. Rosenthal, *New myth, new world. From Nietzsche to Stalin*, Pennsylvania University Press, Philadelphia 2001, p. 271.

5. AQSh, f. 152, 1922, d. 148, pp. 1-3; AQSh, f. 403, 1928, d. 8, p. 1.

6. Il cimitero militare francese a Coriza e il memoriale dei soldati serbi morti in Albania tra il 1912 e il 1913.

7. AQSh, f. 482, 1920, d. 39, p. 5.

tito comunista, la cui nascita e il cui consolidamento erano presentati come l'esito di una serie di enormi sacrifici, poté acquisire nel suo lessico politico un termine già carico di sacralità e tale da favorire all'indomani della liberazione la costruzione del culto dei caduti.

Fra le operazioni che furono rapidamente avviate dopo la fine della Seconda guerra mondiale, in direzione della sacralizzazione degli spazi pubblici attraverso la costruzione di luoghi della memoria dei *dëshmorë* della Liberazione, vi furono fino alla caduta del regime totalitario l'imposizione di una nuova onomastica<sup>8</sup>, l'edificazione di monumenti e di cimiteri dei "caduti", ampiamente dominati dal martirologio del Partito comunista, fino alla caduta del regime totalitario. La prima opera monumentale innalzata a Tirana, realizzata dallo scultore Andrea Mano nel 1949, perpetuava il grido di battaglia non del milite in generale, ma del partigiano. Per erigere il monumento, furono rasi al suolo la moschea simbolo della fondazione urbana di Tirana, edificata agli inizi del Seicento, e il mausoleo adiacente che ospitava le spoglie di Sulejman Pascià Bargjini<sup>9</sup>. Nel 1947, mentre era già iniziato il «battesimo» delle fabbriche, delle scuole, delle opere pubbliche e delle vie urbane con i nomi degli eroi della Resistenza<sup>10</sup>, fu avviata una prima campagna nazionale di costruzione di cimiteri dei caduti che, quasi ovunque nel paese, terminò nel 1950<sup>11</sup>.

Negli anni Cinquanta, come per i monumenti commemorativi (i *lapidarë*), anche per i cimiteri dei *dëshmorë*, dopo la sistemazione sbrigativa nella seconda metà degli

8. Per alcuni esempi iniziali, cfr. AQSh, f. 490, 1945, d. 164, pp. 1, 4-6; AQSh, ASH V Elbasan, f. 2, 1945, 141, pp. 1-11.

9. Come documentano le foto, la moschea era già stata danneggiata fortemente durante la battaglia di Tirana, ma il minareto, parti delle mura e dell'elegante porticato rimanevano ancora in piedi dopo la liberazione della città dai nazisti.

10. Una circolare governativa del 1945 ordinava le prefetture di istituire delle commissioni per sostituire l'onomastica imposta durante l'occupazione con nomi di «martiri della Resistenza» e di «patrioti». AQSh, f. 490, 1945, d. 164, pp. 1, 4.

11. AQSh, f. 490, 1947, d. 105; 1948, d. 719; 1950, d. 2044. A livello locale, esistevano già dei provvedimenti per sistemare e custodire i cimiteri dei caduti: cfr. AQSh, ASH V Elbasan, f. 2, 1945, d. 82, pp. 1-3. Altri cimiteri però giacevano nel degrado, per cui il provvedimento del Governo del 19 dicembre 1950, firmato da Hysni Kapo, ordinava ai comitati esecutivi delle provincie di prendere tutte le misure necessarie per sistemarli adeguatamente entro il primo trimestre dell'anno successivo. AQSh, f. 490, 1950, d. 980, p. 1.

anni Quaranta, le autorità valutarono la necessità di una ristrutturazione a livello nazionale e in alcuni casi, Tirana compresa, di una nuova concezione, contraddistinta dalla massima solennità. Nel rapporto del Comitato centrale del 1959, dedicato alle «tradizioni patriottiche rivoluzionarie del popolo», si legge, tra l'altro, che le tombe del cimitero dei caduti di Kavajë avevano «l'aria della *tyrbe*» (mausoleo islamico), sicché il Ministero dell'istruzione e della cultura prevedeva di aggiungere in quei luoghi dei monumenti specifici «per immortalare l'eroismo dei martiri»<sup>12</sup>. Secondo l'ordinanza del 1948, le tombe dovevano presentarsi sobrie nella forma e nella decorazione, senza alcun simbolo oltre la stella rossa, e immerse nel verde; il cimitero doveva essere ubicato vicino ai centri urbani, recintato e munito di un ingresso monumentale e di uno spazio centrale per collocare il monumento commemorativo<sup>13</sup>. Il rapporto del 1959 fissava per la fine del terzo piano quinquennale (1965) l'inaugurazione del Pantheon nazionale a Tirana, posticipandone di cinque anni il suo completamento rispetto alla prima scadenza. Fu l'architetto Eqerem Dobi ad avanzare nel dicembre del 1958 una proposta per la costruzione del complesso chiamato appunto Pantheon nazionale, da erigere sulla futura «Collina dei Martiri»<sup>14</sup>, che doveva raccogliere anche le spoglie di coloro che, ritenuti degni di commemorazione, erano stati seppelliti nei cimiteri pubblici della capitale<sup>15</sup>. Nella seconda variante del progetto, presentata dal Comitato centrale, erano previsti il pantheon, l'atrio, il monumento e l'anfiteatro delle tombe che costituiva un complesso commemorativo destinato a «immortalare i martiri» e a diventare «luogo di pellegrinaggio [...] per l'intero popolo albanese»<sup>16</sup>. Il pantheon vero e proprio era stato concepito per ospitare le spoglie dei padri risorgimentali e le figure centrali «della guerra di liberazione nazionale, del-

aA

133

12. AQSh, f. 14 / APSTR, 1959, d. 71, p. 4. Per quell'anno, il Ministero dell'istruzione e della cultura aveva pianificato la costruzione di quarantanove monumenti in tutto il paese (*ivi*, pp. 21-22).

13. AQSh, f. 490, 1948, d. 719, pp. 4-6.

14. AQSh, f. 14 / APSTR, 1958, d. 121, pp. 1-2. L'idea del Pantheon concepito come mausoleo è menzionata anche dall'architetto Enver Faja, cfr. Id., *Kush e drejton urbanistikën shqip-tare* [Chi dirige l'urbanistica albanese], UFO University Press, Tiranë 2008, p. 39.

15. AQSh, f. 490, 1964, d. 96, pp. 2-3.

16. AQSh, f. 14 / APSTR, 1958, d. 121, p. 3.

la costruzione del Socialismo e del Comunismo», disposte a seconda delle imprese personali e dell'importanza politica<sup>17</sup>. Per marcare il carattere nazionale e il sentimento di appartenenza, entrambe le varianti del progetto sottolineavano che i materiali da impiegare (la pietra lavorata, il marmo e il granito) «dovevano» essere ricavati «nel nostro paese»<sup>18</sup>.

Il complesso del Pantheon nazionale, nella forma di mausoleo, non fu mai costruito. L'intero progetto slittò nuovamente quando il Governo decise nel 1965 di risistemare i cimiteri dei “martiri” in tutto il paese, entro la fine del quarto quinquennio, questa volta in modo definitivo, per un costo totale di 250 milioni di lekë, di cui 100 milioni stanziati per il complesso del cimitero monumentale di Tirana<sup>19</sup>. I più eccelsi fra i “martiri” della nazione, ai quali spettava un posto preminente nei cimiteri, erano senz'altro i caduti in battaglia, i morti nelle prigioni e nei campi di concentramento dal 7 aprile del 1939, data dell'invasione dell'Albania da parte delle truppe italiane, fino al 9 maggio del 1945<sup>20</sup>. La corrispondenza fra la Presidenza dell'Assemblea popolare, la Presidenza del Consiglio dei ministri e Hoxha, nell'ottobre del 1969, decretò la definizione del concetto dei “martiri della patria”, la tripartizione cronologica e le disposizioni generali dei cimiteri<sup>21</sup>. Finalmente, dopo tre anni di lavori<sup>22</sup>, il 5 maggio del 1972, dunque nella giornata commemorativa dei “martiri”, il complesso Varrezat e Dëshmorëve të Kombit (il Cimitero dei Martiri della Nazione) venne solennemente inaugurato a Tirana dinnanzi alla folla che poteva così osservare il monumento alto 22 metri della Nëna Shqipëri (Madre Albania)<sup>23</sup>.

Nell'allegoria della madre vigorosa e imponente, celebre personificazione della nazione e della patria, doveva vivere in eterno il corpo politico dei “martiri”. Per questo,

17. *Ibid.*

18. *Ivi*, pp. 1, 4.

19. AQSh, f. 513, 1965, d. 9, p. 7.

20. *Ivi*, p. 11.

21. AQSh, f. 14 / APSTR, 1969, d. 364, pp. 1-21.

22. La costruzione iniziò nel 1969 e l'inaugurazione era prevista nel 1973. AQSh, f. 490, 1969, d. 38, p. 4.

23. R. Isto, “*We raise our eyes and feel as if she rules the sky*”. *The Mother Albania monument and the visualization of national history*, in V.W.J. van Gerven Oei, *Lapidari* cit., vol. I, p. 73.

al visitatore dell'epoca, il cimitero appariva come un luogo di speranza e di comunione, come ricorda Gëzim Qëndro:

Noi gironzolavamo negli stretti passaggi fra le tombe guardando con curiosità le foto dei martiri e leggendo a voce alta i loro nomi, per abbandonarci poi nella raccolta di cavallette e di farfalle per le nostre collezioni di insetti. Stanchi, ci sedevamo poi per ascoltare con pazienza i racconti dei veterani di guerra sui sacrifici dei martiri e [le prediche] sulla profonda gratitudine che dovevamo nutrire nei loro confronti per la nostra serena e gioiosa infanzia. Alla fine, come al solito, a gran voce rispondevamo con un sì alla domanda della maestra se, nell'eventualità, anche noi avremmo dato la vita come i martiri per la Patria e il Partito.<sup>24</sup>

Dopo la raccolta e la conservazione delle spoglie dei martiri della Resistenza nella seconda metà degli anni Quaranta e dopo l'istituzione del 5 maggio nel 1959 come giornata di pellegrinaggio ai cimiteri dei "martiri", con la nuova fase di ricostruzione avviata nella seconda metà degli anni Sessanta, i vertici del potere potevano ambire a coltivare «non un sentimento di dolore» verso i caduti (in guerra o al lavoro), «bensì di venerazione e ispirazione»<sup>25</sup>, a «educare le generazioni future»<sup>26</sup> per renderle disponibili al martirio, esattamente come rievocato da Qëndro, che riecheggia nell'ultima frase gli insegnamenti impartiti dai testi scolastici, in modo particolare quelli di storia e di educazione morale e politica. L'affermazione «Loro hanno dato la vita per la nostra felicità», che intitola una lezione preparatoria del passaggio da fatos a pioniere nel testo di educazione morale e politica<sup>27</sup>, annunciava la felicità come fine ultimo e vincolava la salvezza al sacrificio. Di certo non si trattava di un sacrificio di espiazione paragonabile alle rappresentazioni del Cristo redentore e neanche al mito fondante di Rozafa, perché, nella fase successiva, ai neo-pionieri era chiesto di «diventare intrepidi e coraggiosi come i partigia-

24. G. Qëndro, *The thanatology of hope*, in V.W.J. van Gerven Oei, *Lapidari* cit., vol. I, p. 62.

25. AQSh, f. 513, 1965, d. 9, p. 23.

26. *Ivi*, p. 9.

27. E. Cimbi *et al.* (a cura di), *Edukata morale dhe politike. Për klasën e 3-të të shkollës 8-vjeçare* [L'educazione morale e politica. Per la terza elementare], ShBLSH, Tiranë 1981, p. 52.

ni», di «non risparmiare niente, neanche la vita, se necessario, per la causa del partito e del popolo, così come hanno fatto gli eroi e i martiri, che portiamo sempre nella mente e nel cuore»<sup>28</sup>. Le parole del testo sono incorniciate in un riquadro e scritte in lettere maiuscole rosse, precedute dalle battute di una conversazione che termina con le parole di «zio Enver»: «Loro [i partigiani] combattevano cantando perché erano convinti che con la loro guerra e i loro sacrifici vi avrebbero assicurato una vita felice»<sup>29</sup>. Nell'attesa dell'instaurazione del «Regno del Proletariato», la felicità era costantemente minacciata dalle diverse manifestazioni del «male» e fino alla sua definitiva eliminazione ci sarebbe stato sempre bisogno della disposizione al martirio di combattenti devoti e convinti del loro credo. Siccome «la causa del Partito» sconfinava negli spazi del pubblico e del privato, la «necessità» di emulare «gli eroi e i martiri» dimorava in ogni azione quotidiana, a maggior ragione nell'impresa della costruzione del socialismo.

Fra le innumerevoli lettere inviate al Comitato centrale del PPSH, un numero considerevole interessa il tema del sacrificio della vita per la causa del Partito, e permette di cogliere sia l'evolversi della propaganda sia l'espressione concreta dell'inclinazione al martirio. Nella maggior parte dei casi, le lettere seguono uno schema formale generico composto dalla presentazione del mittente, dalla gratitudine verso il destinatario (principalmente Hoxha) e il Partito, dall'esposizione del motivo della corrispondenza, dalla dosologia finale. La parte specifica o il motivo, in questi casi, è la morte di una persona cara, il più delle volte un figlio, per la quale normalmente i famigliari non esprimono sentimenti di lutto<sup>30</sup>, bensì intendono manifestare soddisfazione per l'adempimento del dovere, conformemente agli insegnamenti di Hoxha e del Partito<sup>31</sup>. Il messaggio principale

aA

28. E. Cimbi, *Edukata 4* cit., p. 48.

29. *Ivi*, p. 47.

30. Anche nella sofferenza di una madre per la perdita del figlio, quasi ammettendo la morte invano, il dolore appare composto, e semmai ci sono momenti di rimpianto è per criticare qualche segmento della burocrazia (ricordiamo che il regime aveva dichiarato letteralmente «guerra alla burocratizzazione»). In ogni modo, lei si sfoga con il capo, in una sorta di comunicazione con il Supremo. Cfr. AQSh, f. 14 / APSTR, 1973, d. 684, pp. 1-5.

31. AQSh, f. 14 / APSTR, 1973, d. 684, pp. 70-79.

contenuto in modo esplicito nelle lettere è la conferma della devozione al Partito e il giuramento di fedeltà e di continuità nell'adesione ai principi del comunismo. Insieme a questo, è però possibile rilevare l'autonegazione del lutto che è sublimata nell'impegno, divenuto slogan nazionale in casi simili, a «trasformare il dolore in forza»<sup>32</sup>. In termini pratici significava dominare i sentimenti e offrire sé stessi o un altro membro della comunità alla causa, per la quale l'altare d'offerta prevalente rimaneva il lavoro.

#### 4.2. *L'altare del lavoro e il fervore collettivo*

L'emulazione socialista rientra fra le costanti del regime comunista albanese, per tutta la sua durata. Alcune compagini operaie fin dal 1946 trasmettevano a Hoxha il proprio entusiasmo nelle imprese dell'emulazione socialista, anticipando una tendenza che da lì a poco sarebbe diventata un fenomeno nazionale orientato dal Governo e organizzato e controllato dall'Unione professionale, ovvero dal sindacato generale totalmente al servizio dello Stato<sup>33</sup>. Nel quadro dell'emulazione socialista, l'Assemblea popolare decretò nel novembre del 1946 l'istituzione del titolo onorifico *Sulmues* (assalitore, attaccante), da concedere agli operai che si fossero distinti nella produzione<sup>34</sup>. Un rapporto dell'Unione professionale del dicembre del 1950 suggeriva l'istituzione delle prime «scuole stacanoviste» entro la fine dell'anno, mentre l'ordinanza governativa n. 403 del 1952 dettava le regole per il conferimento del riconoscimento di stacanovista<sup>35</sup>. Giudicando dall'esiguo numero degli iscritti, più che

aA

137

32. AQSh, f. 14 / APSTR, 1980, d. 172, pp. 1-14.

33. «Per ciò, il nucleo comunista là dove si trova, in fabbrica per esempio, ha il compito di rendere consapevoli gli operai a produrre di più, a rafforzare la disciplina del lavoro, a sviluppare l'emulazione e lo zelo *sulmues*». Il termine «sulmues» significa letteralmente assalitore, nel caso specifico è un aggettivo (d'assalto). ISML, *Dokumenta* cit., vol. I, p. 382.

34. AQSh, f. 489, 1946, d. 92, pp. 1-2. Alcuni riconoscimenti onorifici, come l'«Ordine del Lavoro» e la «Medaglia del Lavoro», furono decretati nel novembre del 1945. Cfr. AQSh, f. 490, 1945, d. 316, pp. 5-8.

35. AQSh, f. 657, 1950, d. 91, pp. 1-3; *Rezultatet e para të shkollës stahanoviste* [I primi risultati della scuola stacanovista], «Puna», 6 gennaio 1953; AQSh, f. 490, 1954, d. 434, pp. 1-5. Veniva riconosciuto come stacanovista ciascun operaio che, impegnatosi direttamente nella produzione, applicava metodi innovativi che abbassavano i costi del lavoro e aumentavano i rendimenti. Cfr. AQSh, f. 517, 1952, d. 86, p. 1. Per un panorama sul fenomeno, cfr. E. Mëhilli, *From Stalin to Mao* cit., pp. 109-117.

a delle scuole in senso proprio, assomigliavano a dei corsi professionali dove si apprendevano nuovi metodi di produzione, prevalentemente sovietici. Tuttavia, dopo avere raggiunto l'apice tra il 1952 e il 1953, il movimento stacanovista albanese si spense rapidamente, cedendo il posto al fenomeno degli eroi del lavoro, senza per altro che ne siano mutati i paradigmi<sup>36</sup>.

Ufficialmente questa categoria appare nel 1954, dopo la creazione del titolo di «Eroe del Lavoro Socialista», concepito per incentivare la produzione attraverso la premiazione di persone caratterizzate dai risultati lavorativi «costantemente eccezionali»<sup>37</sup>. L'eroe del lavoro incarnava in modo esplicito l'inclinazione al sacrificio dello stacanovista, ma aveva il vantaggio di usare un termine "nazionale", attinente all'immagine collettiva che il regime intendeva radicare nell'"albanese nuovo" e che appariva dunque in grado di generare maggiore suggestione nelle masse. Questo eroismo fu stabilmente allacciato alla retorica del "martire del lavoro", un'espressione che indicava chi era pronto a immolarsi per la giusta causa del socialismo, ma che al contempo era diametralmente opposto all'immagine del martire che sfida il potere, rifiutando di conformarvisi. Nonostante la presenza continua del tema del lavoro nella propaganda e la ridondanza nel linguaggio ufficiale, il riferimento all'eroismo nello svolgimento del proprio lavoro divenne un argomento presente in modo martellante nello spazio pubblico soltanto dal 1967, rimanendo tale fino al 1969, per attenuarsi, senza mai scomparire del tutto, negli anni successivi.

Nel 1966, dalla tribuna del quinto Congresso del PPSH, Hoxha esortò gli artisti a porre al centro della loro creatività gli «eroi dei giorni nostri», vale a dire «gli operai, i

36. Negli anni 1952-1953, i giornali, specialmente «Puna» e in misura più ridotta «Rinia», abbondano di notizie e di immagini di stacanovisti albanesi. Gli ultimi riferimenti al movimento stacanovista negli atti del Partito e del Governo risalgono al 1957 e al 1958. Lo stacanovismo albanese rifletteva anche l'attenuazione del fenomeno nell'Unione sovietica dopo la morte di Stalin. Cfr. V. Shlapentokh, *The Stakhanovite movement. Changing perception over fifty years*, «Bolshevism and the Socialist Left», 2 (1988), pp. 259-276.

37. AQSh, f. 490, 1954, d. 267, p. 2. All'"Eroe del Lavoro Socialista" era concessa una ricompensa mensile di 1000 lekë, l'esenzione dalle imposte sul reddito, un'aggiunta del 30-50 per cento alla pensione, la riduzione dell'affitto del 50 per cento (*ivi*, p. 3). Il titolo era anche revocabile: AQSh, f. 14 / APOU, 1976, d. 50, pp. 17-20.



contadini, i soldati, gli intellettuali popolari, i rivoluzionari, gli uomini nuovi, educati dal Partito, coloro che lavorano e combattono con eroismo e abnegazione»<sup>38</sup>. Come affermato nella «lettera aperta» del Comitato centrale indirizzata il 4 marzo 1966 «ai comunisti, ai lavoratori, ai soldati e agli ufficiali», di fatti «l'animo rivoluzionario [...] deve attraversare l'intero essere», «tutto l'operato, in ogni aspetto della vita»<sup>39</sup>, a maggior ragione se si tratta di membri del partito – i credenti modello – i quali dovevano

restare sempre dei rivoluzionari irremovibili fino alla morte. Anche negli ultimi giorni della vita essi devono continuare a combattere eroicamente per la causa del Partito [...]. Questa è la legge. Ma per noi comunisti, inoltre, è legge e diventa legge il fatto che spiritualmente, fino alla morte, persistiamo e combattiamo come rivoluzionari.<sup>40</sup>

Due settimane dopo la pubblicazione del discorso di Hoxha, il 17 novembre del 1966 morì in un incidente di lavoro Adem Reka, classe 1927, reduce della Resistenza e operaio nel porto di Durazzo. Immediatamente nei primi giorni di dicembre, il ministro delle comunicazioni, Milo Qirko, propose di attribuire a Reka il titolo di “Eroe del Lavoro Socialista”, con che si dava formalmente inizio alle sontuose glorificazioni del sacrificio, dell'abnegazione e della fedeltà di chi morisse sul lavoro<sup>41</sup>. Nel film dedicato alla vita di Reka, *Horizonte të hapura* (Orizzonti aperti, del 1969), il protagonista durante una pausa di riposo nella stiva della nave trae da sotto il cuscino un opuscolo e comincia a leggerlo e a sottolinearne alcune righe, evidenziando in particolare le parole «nessun privilegio personale» e «doveri importanti, difficili», che alludono esplicitamente all'etica e ai doveri di un perfetto comunista<sup>42</sup>. Non a caso si tratta di parole

aA

139

38. ISML, *Dokumente* cit., vol. V, p. 160.

39. *Ivi*, p. 36.

40. *Ivi*, p. 129.

41. AQSh, f. 490, 1966, d. 444, pp. 12-15.

42. R. Peshkopia, S. Zahaj, G. Hysi, *The myth of Enver Hoxha in the Albanian cinema of socialist realism. An inquiry into the psychoanalytical features of the myth*, «The Journal of Cinema and Media», 1 (2014), pp. 78-79. Per una costruzione cinematografica dell'eroe del lavoro, cfr. K. Giakoumis, C. Lockwood, T. Anderson, *Konstruktimi i dëshmorit socialist. Pjetër Llesh Doda dhe filmi Rrugë të bardha* [La costruzione del martire socialista. Pjetër Llesh Doda e il film *Strade bianche*], «Poliutjka», 1 (2018), pp. 20-31.

pronunciate da Hoxha nel corso del quinto Congresso del Partito onde la redazione di «Zëri i Popullit» ricava il titolo di un articolo del 12 gennaio 1967 in cui sono pubblicate numerose lettere che riflettono l'esaltazione collettiva innescata dalle gesta dell'operaio morto sul lavoro con l'intento di confermare la fedeltà verso il Partito, l'impegno solenne a seguire gli insegnamenti di Hoxha e la disponibilità al martirio<sup>43</sup>, quasi una sorta di giuramento sulla volontà popolare di immolarsi per lo Stato.

Tale atteggiamento giunge l'apoteosi nel novembre del 1967 in seguito alla morte accidentale della quindicenne Shkurte Vata. Diversamente da Reka, Vata apparteneva alla nuova generazione che, nata e cresciuta nell'era socialista, aveva risposto con entusiasmo alla chiamata del Partito per trasformare radicalmente il paese. Vata non morì nello svolgimento di un lavoro ordinario, ma nell'*aksion* per la costruzione della ferrovia, un'opera indicata come la più nobile fra quelle pubbliche messe in cantiere in quell'anno in quanto simbolo per eccellenza di progresso. La ragazza era una giovane volontaria, immolatasi sull'altare della ferrovia, pochi giorni dopo la conclusione (il 28 ottobre) del sesto Congresso del BGS, contrassegnato dalla retorica soteriologica che individuava il male inflitto alla donna nella convergenza tra religione e tradizione. Vata proveniva proprio da una comunità dell'entroterra particolarmente legata alla Chiesa cattolica e condizionata dalle norme consuetudinarie del *Kanun*. Per entrare nella saga eroica narrata dal Partito, bisognava procombere nel luogo giusto e nel momento giusto, ma soprattutto occorreva avere una biografia familiare «pulita», diversamente non sarebbe stata concessa nemmeno una lettera ufficiale di condoglianze.

La giovane volontaria si ferì gravemente al lavoro il 19 ottobre e morì all'ospedale il primo novembre<sup>44</sup>, ma il fatto diventò pubblico soltanto il 10 novembre con la pubblicazione sul secondo quotidiano del paese, «Bashkimi», della risposta di Hoxha alla lettera che il padre della ragazza gli

43. *Ai është hero i ditëve tona* [Lui è un eroe dei giorni nostri], «Zëri i Popullit», 12 gennaio 1967.

44. AQSh, f. 724, 1967, d. 94, p. 6.

aveva inviato una settimana prima<sup>45</sup>. Le uniche coordinate cronologiche della mediatizzazione che seguì alla morte concernono gli eventi del Partito-Stato (il discorso di Hoxha del 6 febbraio, le date dei vari congressi), mentre ogni riferimento fattuale all'incidente e alla morte di Vata risulta assente nelle varie narrazioni dell'accaduto. Ciò che al regime interessava era la funzione dell'evento che trasformava un incidente tragico in un «atto eroico» di «alta maturità politico-ideologica»<sup>46</sup>, sebbene la quindicenne fosse stata “semplicemente” travolta da un ammasso di terra e detriti. Non a caso, infatti, nell'articolo *Një bie, të tjerë ngrihen*, «Zëri i Popullit» non menzionava neppure la data della morte di Vata<sup>47</sup>; al contempo, però, l'articolo del 16 novembre recava con evidenza in prima pagina la data della sua ammissione *post mortem* nel Partito, decretata dal Comitato centrale il 15 novembre<sup>48</sup>. A sua volta un articolo del 24 novembre sottolineava la data del 23 novembre, giorno in cui Hoxha scrisse al reparto militare 619 di Kukës per congratularsi dell'iniziativa, del tutto insolita, di accogliere il nome di Vata fra l'elenco degli effettivi della base, in modo tale da menzionarla ogni giorno all'appello<sup>49</sup>. Nemmeno l'agiografia pubblicata nel 1968, dal titolo significativo *Aksionistja e përjetshme*, riporta la data del decesso<sup>50</sup>.

La rappresentazione dell'immortalità del corpo politico era finalizzata a fomentare entusiasmo collettivo, mobilitare le masse e raccogliere i giuramenti assertori e promissori, che insieme assicuravano al Partito-Stato il consenso neces-

aA

141

45. Ç. Hoxha, *Abuzimi me një minorene. Shkurte Pal Vata* [L'abuso con una minorene. Shkurte Pal Vata], «Standard», 26 gennaio 2013.

46. AQSh, f. 724, 1967, d. 94, p. 4. Il documento, redatto da Llambi Shella, porta un lungo titolo pedagogico: «Quale lezione dobbiamo trarre dall'atto eroico di Shkurta Pal Vata, dall'esempio di Fuat Çela e dalle lettere del compagno Enver inviate a Pal Vata e a Fuat Çela».

47. D. Mustafaj, *Një bie, të tjerë ngrihen* [Uno cade, altri si innalzano], «Zëri i Popullit», 11 novembre 1967.

48. *Shkurte Pal Vata pranohet si anëtare e Partisë së Punës të Shqipërisë (pas vdekjes)* [Shkurte Pal vata viene ammessa a Partito del lavoro d'Albania (dopo la morte)], «Zëri i Popullit», 16 novembre 1967.

49. *Partia dhe populli ju falënderojnë juve që kryeni me besnikëri dhe heroizëm detyrën tuaj patriotike ndaj atdheut socialist* [Il Partito e il popolo vi ringraziano per l'adempimento con fedeltà ed eroismo del dovere patriottico verso la patria socialista], «Zëri i Popullit», 24 novembre 1967.

50. *Aksionistja e përjetshme* [L'eterna azionista], Naim Frashëri, Tiranë 1968.

sario sia in vista dell'attuazione delle politiche «rivoluzionarie», come quelle emanate nel quinto Congresso del PPSH, sia a sostegno della messa al bando delle religioni storiche<sup>51</sup>. Il «martirio» di Reka e soprattutto di Vata rivestirono in primo luogo queste funzioni. Da un rapporto del settore dell'educazione presso il Politburo, datato 1 dicembre 1967, si apprende che «l'eroismo di Shkurte Pal Vata» aveva mobilitato più di 12.000 giovani volontari nei cosiddetti *aksion*, che il *lapidarë* eretto nel luogo dell'incidente era diventato un «sito di pellegrinaggio di massa» e migliaia di giovani volevano visitare il suo villaggio natale<sup>52</sup>. Gli impegni presi nell'esaltazione collettiva riguardavano: il prosieguo della «guerra» e del «lavoro rivoluzionario» per intensificare «il movimento ideologico esploso dopo il quinto Congresso»; la fermezza nel «combattere le consuetudini retrive e i residui religiosi»; la volontà «di combattere per mettere in atto le decisioni del Partito per l'emancipazione della donna»; la garanzia «di porre l'interesse generale» al di sopra di tutto; «di approfondire lo studio dei materiali del Partito e del compagno Enver»; la promessa «di sostituire» Vata nella costruzione della ferrovia; di espandere il terreno agricolo; «di raggiungere gli obiettivi economici previsti per il 1970 nel primo semestre del 1968»; il voto solenne di lasciare le città «per lavorare da uno a tre anni nei villaggi montuosi»<sup>53</sup>. La proposta di erigerle al posto del *lapidarë* una statua alta quattro metri in bronzo, da collocare su un rilievo in marmo di dodici metri, derivava dall'idea di immortalare nei «secoli» proprio l'azione giovanile, «lo zelo rivoluzionario» e

51. Per un'analisi dell'immagine del corpo nel regime comunista albanese, cfr. E. Sulstarova, «Si një trup i vetëm». *Imazhi i trupit në enverizëm 1966-1976* [“Come un corpo unico”. L'immagine del corpo nell'enverismo, 1966-1976], «Politikja», 2 (2018), pp. 29-58. In merito al duplice significato del corpo nel realismo socialista albanese, cfr. G. Qëndro, *The thanatology*, in V.W.J. van Gerven Oei, *Lapidari* cit., pp. 64-66.

52. Sull'*aksion*, cfr. D. Agolli, *Rini e 1967-ës* [Gioventù del 1967], «Zëri i Popullit», 19 gennaio 1967; Id., *Nisen ata, nisen...*, [Partono loro, partono...], «Zëri i Popullit», 29 gennaio 1967; R. Gjilkondi, *Aksioni – metodë komuniste për edukimin kolektiv dhe individual të punonjësve* [L'azione – un metodo comunista per l'educazione collettiva e individuale dei lavoratori], «Rruga e Partisë», 2 (1969), pp. 55-60; S. Pëllumbi, *Aksioni – mjet i rëndësishëm për formimin e për kalitjen e njeriut të ri në shoqërinë socialiste* [L'azione – strumento importante per la formazione e la tempra dell'uomo nuovo nella società socialista], «Rruga e Partisë», 1 (1974), pp. 41-50; Ç. Hoxha, *Puna vullnetare, propaganda dhe Dritëro Agolli* [Il lavoro volontario, la propaganda e Dritëro Agolli], «Standard», 2 febbraio 2013.

53. AQSh, f. 14 / APSTR, 1967, d. 204, pp. 1-6.

«l'entusiasmo»<sup>54</sup> (il monumento, in realtà, ebbe dimensioni ben più ridotte e fu distrutto dopo la caduta del regime).

Per infervorare ulteriormente la devozione collettiva, la macchina propagandistica non si limitò a servirsi del padre della quindicenne Vata, ma contemporaneamente provvide a esaltare «la volontà d'acciaio» di Fuat Çela, un giovane che malgrado la cecità arrivava a realizzare in un mese una produttività pari a quarantasette giornate lavorative, così da offrire l'esempio perfetto dell'incondizionata lealtà ai dogmi del Partito-Stato. «Il discorso che avete pronunciato al quinto Congresso del Fronte democratico», scriveva Çela nella lettera inviata a Hoxha il 10 novembre del 1967, «mi aumentò le forze per lavorare e in quel mese realizzai 47 giornate lavorative»<sup>55</sup>. Due giorni dopo la morte di Vata, il padre scrisse a Hoxha per esprimergli «l'orgoglio» per il sacrificio della figlia e la sua disponibilità a «sostituirla»<sup>56</sup>. Ai suoi occhi, il Partito era «la luce»<sup>57</sup> e il compagno Enver «il sole» «che ci scalda e ci illumina»<sup>58</sup>. Çela, cieco dall'età di sei anni, grazie all'ascolto «della parola del Partito e dei giornali», come sostenuto nella lettera inviata a Hoxha, affermava di avere l'impressione che gli si fossero «aperti gli occhi» tanto da riuscire a vedere le fabbriche e le scuole costruite nell'era del socialismo. In risposta alla sua lettera, il 15 novembre, Hoxha lo esortava ad andare sempre avanti con «la volontà», «la mente limpida» e «gli occhi luminosi» del Partito<sup>59</sup>. Per rendere testimonianza della sua *renovatio*, durante l'incontro nell'ufficio di Hoxha, il 23 novembre, Çela scrisse la parola «Parti», sotto lo sguardo vigile del

aA

143

54. AQSh, f. 14 / APSTR, 1968, d. 286, p. 2. Fu invece costruito un monumento di dimensioni più ridotte rispetto alla proposta iniziale, con la raffigurazione della ragazza nell'atto di salutare o di giurare con il pugno destro (come i pionieri) e con il piccone innalzato nella mano sinistra.

55. *Përpara, me vullnetin e Partisë, me mendjen e kthjelltë të partisë, me sytë e ndritshëm të partisë* [Avanti, con la volontà, la mente limpida e gli occhi lucidi del Partito], «Bashkimi», 19 novembre 1967.

56. *Shembull i lartë patriotizmi, trimërie e dashurie të pakufishme për Atdheun, Partinë, popullin* [Alto esempio di patriottismo, coraggio e amore illimitato per la Patria, il Partito e il popolo], «Bashkimi», 10 novembre 1967.

57. D. Mustafaj, *Një bie* cit.

58. AQSh, f. 724, 1967, d. 94, p. 5. In questo documento, sono elencate alcune affermazioni attribuite a Pal Vata.

59. *Përpara* cit..

capo<sup>60</sup>. Anche Vata, della quale non esistono fotografie, è raffigurata mentre bambina scalfisce sulle rocce del suo villaggio la medesima parola<sup>61</sup>.

Le redazioni dei giornali diedero allora spazio a una serie di azioni e impegni fuori dal comune, quasi oltre i limiti delle capacità umane<sup>62</sup>. «I disabili del porto di Durazzo» informarono Hoxha che, ispirati dalla «trasformazione» di Çela, tredici di loro avevano rinunciato alle mansioni precedenti per fare lavori di facchinaggio, mentre «gli altri lavoreranno come gruisti nelle navi, nei campi e in altri lavori di produzione»<sup>63</sup>. In questa apoteosi della dedizione alla causa del Partito attraverso il lavoro, un cittadino di Mjedë, con una gamba amputata, registrava 300 giornate lavorative in un anno svolte per la realizzazione di canali e di nuovi campi per l'agricoltura<sup>64</sup>; un ottantacinquenne di Bërdicë (a Scutari), dopo avere bruciato in pubblico, nel Centro di cultura del villaggio, le icone che possedeva, dichiarava di sentirsi «più libero» e, «ispirato da Shkurta e Fuat, ringiovanito [pronto] per il piccone e il fucile»<sup>65</sup>. Due anni più tardi, nel venticinquesimo Anniversario della Liberazione, gruppi di anziani da tutto il paese svolsero fino a 450 gior-

60. *Shoku Enver Hoxha prili të riun Fuat Çela* [Il compagno Enver ha ricevuto il giovane Fuat Çela], «Bashkimi», 24 novembre 1967.

61. Cfr. N. Ukcama, *Shkurta. Fatosja e bangës së parë* [Shkura. La *fatos* del primo banco], «Pionieri», 2 (1968), p. 3; cfr. *Aksionistja* cit., pp. 47-52.

62. *Fuat Çela shikon me sytë e ndritshëm të Partisë* [Fuat Çela vede con gli occhi luminosi del Partito], «Puna», 21 novembre 1967; *Sytë e mi janë Partia* [I miei occhi sono il Partito], «Zëri i Rinisë», 25 novembre 1967; *Ata shikojnë me ndjenjë, mendjen dhe syrin e partisë* [Loro vedono con il sentimento, la mente e l'occhio del Partito], «Bashkimi», 22 novembre 1967; *Shkurte Pal Vata, cuca trimmeshë e Dukagjimit. Rreze e diellit të madh të Partisë* [Shkurte Pal Vata, la ragazza coraggiosa di Dukagjin. Raggio del grande sole del Partito], «Drita», 19 novembre 1967. Cfr. D. Dani, *Taumaturgji të doktrinës materialiste. Shqipëria në vitet 1967-1968* [Taumaturgie della dottrina materialista. L'Albania negli anni 1967-1968], «Politikja», 2 (2018), pp. 80-92.

63. *Akti i Shkurte Pal Vatës dhe vullneti i të riut Fuat Çela po shtojnë vrullin dhe entuziazmin e punonjësve* [L'atto di Shkurte Pal Vata e la volontà del giovane Fuat Çela stanno aumentando l'entusiasmo dei lavoratori], «Bashkimi», 28 novembre 1967.

64. *Mësimet jetëdhënëse të partisë po rritin e shtojnë çdo ditë heroizmin e masave* [Gli insegnamenti vitali del partito stanno aumentando ogni giorno l'eroismo delle masse], «Bashkimi», 22 novembre 1967. Due anni dopo, un altro cittadino, malgrado la perdita di una mano nell'infanzia, dichiara di rifiutare il lavoro di guardiano, chiedendo di essere mandato a lavorare nei campi. Cfr. *Shembulli i lartë i një të riu revolucionar* [Alto esempio di un giovane rivoluzionario], «Zëri i Popullit», 23 gennaio 1969.

65. AQSh, f. 14 / APSTR, 1967, d. 442, p. 47.

nate lavorative all'anno<sup>66</sup>, anche grazie all'impiego – si affermava – persino di ultracentenari<sup>67</sup>, dimostrando così di poter ritornare a lavorare per tre-quattro ore al giorno<sup>68</sup> ed essere diventati «veri atei»<sup>69</sup>.

Da una parte il regime combatteva le religioni storiche in nome del materialismo e dell'oggettività scientifica, dall'altra intesseva narrazioni che riproponevano i canoni agiografici sperimentati per secoli da quelle stesse religioni. Uno dei racconti più significativi nella costruzione di modelli di martirio, rielaborata e inserita poi nei testi scolastici<sup>70</sup>, ripercorreva il sacrificio di Isuf Plloci, avvenuto nel novembre del 1969 mentre tentava di spegnere un incendio divampato nelle foreste di Martanesh:

Nell'intento di evitare la diffusione delle fiamme, la sua tuta sporca di resina prese fuoco, e così anche le mani [...]. Quando vide che non poteva sfuggire alle fiamme, pensò alla tessera del partito appesa al collo. Purché non bruciasse, considerando che l'unica parte del corpo intatta dalle fiamme era il viso, mise la tessera in bocca, dopo averla bagnata prima con il sangue delle mani, e in questo modo riuscì a proteggerla. Dopo alcuni tentativi riuscì a togliersi i vestiti in fiamme [...] e a dirigersi verso l'ospedale locale, che dista un'ora e mezzo [...]. Quando raggiunse il luogo dove stava lavorando una brigata di cooperativisti, viste le sue condizioni, essi vollero accompagnarlo all'ospedale. Isuf rispose: «sono in grado di andarci da solo, ma, se volete bene a me, lasciatemi il vostro lavoro e andate tutti insieme a spegnere il fuoco nella foresta». [...] Quando un suo parente gli chiese [all'ospedale] perché avesse rischiato la vita, Isuf, con le lacrime agli occhi, [...] rispose: «il compagno Enver ci insegna a proteggere e aumentare le foreste, e io come potevo lasciarle bruciare?». <sup>71</sup>

aA

145

66. AQSh, f. 14 / APSTR, 1969, d. 446, p. 13.

67. *Ivi*, p. 19.

68. *Ivi*, p. 24.

69. *Ivi*, pp. 39-40

70. Dh. Grillo, N. Ceka (a cura di), *Historia e Shqipërisë. Për klasën e 8<sup>uë</sup>* [La storia dell'Albania. Per la terza media], ShBLSh, Tiranë 1973, pp. 190-191; E. Minga, Sh. Osmani, T. Malile (a cura di), *Të njohim historinë e popullit tonë. Lexime historike për klasën e 3<sup>uë</sup> të shkollës 8-vjeçare* [Conosciamo la storia del nostro popolo. Letture storiche per la terza elementare], ShBLSh, Tiranë 1976, pp. 46-47.

71. AQSh, f. 14 / APOU, 1969, d. 13, pp. 26-29.

Stando al rapporto firmato dal primo segretario del Partito per la provincia di Mat, Plloçi morì il giorno seguente, pronunciando come ultime parole «Viva il partito e il compagno Enver»<sup>72</sup>. Nella descrizione inviata al Comitato centrale dalla più alta autorità della provincia, emerge un trapasso sereno, perché l'operaio aveva salvato la tessera del Partito, il simbolo sacro che testimoniava la sua affiliazione, aveva lottato per salvare il bene comune, adempiendo ai suoi doveri di comunista, aveva dimostrato che la fede negli insegnamenti di Hoxha e del Partito poteva indurre gli individui a gesta che trascendevano la difesa della propria integrità fisica, fino a dare la propria vita. Come Reka e Vata, Plloçi morì proprio nel mese più denso di commemorazioni politiche, e inoltre in quel 1969 che coincideva con il venticinquesimo Anniversario della Liberazione del paese. In quella occasione, per «accrescere l'entusiasmo degli operai», il Comitato centrale aveva deliberato il conferimento del titolo di Eroe del Lavoro Socialista a un alto numero di individui, 139 contro i 56 accordati complessivamente fino a quell'anno<sup>73</sup>.

146

Per quanto queste dichiarazioni e narrazioni possano sembrare delle espressioni parodiche di devozioni e voti dal contenuto religioso, esse rappresentano chiaramente il legame che doveva unire individui e comunità al Partito-Stato: dopo aver assorbito gli schemi e il linguaggio che il regime totalitario aveva diffuso attraverso i suoi dispositivi, gli albanesi volevano, potevano o dovevano trasmettere il dovere del sacrificio e del superamento dei propri limiti fisiologici e sociali, dichiarare la necessità di confermare il patto con il Partito-Stato attraverso una comunicazione immaginata con l'autorità suprema di Hoxha, affermare la centralità del lavoro nel processo di rinnovamento e nell'espressione della fedeltà al Partito. Un dispiegamento di eroismo-sacrificio-fervere simile a quello espresso durante il periodo compreso tra il 1967 e il 1969 non si ripeté più con la medesima intensità negli anni seguenti, nonostante il permanere del richiamo all'eroismo nei media (sfera pubblica) e di affermazioni della propria disposizione al sa-

aA

72. *Ivi*, p. 29.

73. AQSh, f. 14 / APOU, 1969, d. 9, pp. 95-96. Nel trentacinquesimo Anniversario della Liberazione, il titolo fu accordato a 56 persone: AQSh, f. 14 / APOU, 1979, d. 16, pp. 2-5.



crifizio presenti nella fiumana di lettere inviate al Politburo (sfera privata).

Il fervore collettivo, reale o immaginario, svolgeva anche la funzione di anestetico di fronte alle tensioni provocate dall'ondata devastatrice che aveva colpito le religioni storiche e realizzava la comunione con i nuovi numi. Due mesi dopo l'inizio della glorificazione di Shkurte Vata, la rivista «Pionieri» racconta la vita e le gesta della ragazza, compendiando con toni religiosi i tratti più salienti della dottrina del totalitarismo comunista albanese: la sofferenza atavica, l'identificazione del "male", l'annuncio del "salvatore", vale a dire il Partito, il portatore della felicità, con una invocazione tipicamente religiosa, «I qofshim falë»<sup>74</sup>, che in albanese implica la riverenza.

«Papà, perché non sorridi spesso», domandò Shkurta accarezzandogli le guance aspre. «Gli anni me l'hanno rubato, figlia mia», rispose Pal, traendo un sospiro. Per un attimo, Shkurta si sentì frastornata [...]. «Non preoccuparti Shkurtë, che ti spiega papà. Leggi di nuovo quella parola che hai imparato oggi, leggila ad alta voce: che si senta lontano, fino alle rovine dei *bajraktar*<sup>75</sup>, fino alla chiesa, fra le montagne, oltre i confini, che lo sappiano amici e nemici». «Partito!» [disse la ragazza]. [Rispose il padre:] «Sia lodato mille volte. Io sono libero, il villaggio è felice, tu vai a scuola grazie a lui». [...] «Una vita migliore vedremo in futuro, ma ascoltami Shkurtë, siccome non ho un figlio maggiore, lo dico a te: quel fucile deve essere sempre carico perché nessuno osi toccarci il Partito».<sup>76</sup>

Superata tale fase, e anche per la natura stessa dell'entusiasmo collettivo, lo Stato impegnò tutti i suoi dispositivi per elaborare e divulgare il culto degli eroi del lavoro, in modo esplicito per imprimere rispetto e venerazione, in modo

74. La traduzione qui proposta «Sia lodato» non rende l'intensità e la complessità dell'espressione originale. «Qofshim» è il verbo *jam* (essere) nella prima persona al plurale, in un modo verbale che in questo caso corrisponde all'ottativo. «Falë» corrisponde al pronominale intransitivo "rimettersi" nel senso di affidarsi, di confidare pienamente, nel senso figurativo di rassegnarsi per dimostrare gratitudine.

75. *Bajraktar* era il capo dell'unità militare-amministrativa del *bajrak*, caratteristica dell'entroterra montuoso dell'Albania settentrionale, fino all'ascesa del Partito comunista al potere.

76. N. Ukcama, *Shkurta. Baba tregon* [Shkurta. Il padre racconta], «Pionieri», 3 (1968), p. 3.

implicito per educare all'abnegazione e alla disposizione al sacrificio. Il motto «Pensiamo, lavoriamo e combattiamo come la comunista Shkurte Vata», apparso inizialmente nei giornali, implicava anche il sacrificio della propria vita.

Nell'educazione scolastica, sino alla fine degli anni Ottanta, in particolare nelle materie di letteratura, di istruzione morale-politica e di storia, almeno dalla seconda elementare, circolarono le saghe di martiri e di eroi del socialismo, con gli insegnamenti da trarre dalle loro gesta. Lo strumento «principale della nostra rivoluzione culturale anche nel futuro rimarrà sempre l'istruzione popolare», scriveva il pedagogista Beqja nel 1962<sup>77</sup>. L'illustrazione che riproduce Vata, presente nel libro di storia della terza elementare, *Të njohim historinë e popullit tonë*, pubblicato nel 1983, è accompagnata da un breve testo, adeguato alla fascia d'età. La statua di Vata è rappresentata all'interno di un'atmosfera serena, in cui brillano le virtù, l'immolazione e l'immediata risposta dei giovani al "martirio" della quindicenne: «oggi lei vive nei cuori di tutti noi e con la bandiera del Partito in mano sembra chiamarci a marciare sempre in avanti verso nuove azioni»<sup>78</sup>. Il messaggio di ricezione della testimonianza e di promessa di continuità scaturite dal suo esempio è confermato dallo sguardo contemplativo della compagine dei giovani adolescenti, muniti di picconi, vanghe e bandiere rosse, che marcia inarrestabilmente verso il futuro radioso del comunismo.

#### 4.3. *Il culto del capo*

Con i suoi quarantuno anni di potere assoluto, Hoxha ha interamente condizionato le vicende dell'Albania nella seconda metà del secolo scorso, personificando un regime totalitario che generalmente gli studiosi definiscono *enverizëm*: un termine, coniato dal suo nome, che la gente usava

77. H. Beqja, *Revolucioni* cit., p. 71.

78. E. Minga, V. Demiraj, T. Malile (a cura di), *Të njohim historinë e popullit tonë. Lexime historike për klasën e 3<sup>e</sup> të shkollës 8-vjeçare* [Conosciamo la storia del nostro popolo. Letture storiche per la terza elementare], ShBLSH, Tiranë 1983, p. 61. Per un'analisi più dettagliata dei testi scolastici di storia della terza elementare, cfr. D. Vuka, *Ideology and Educational Media: Albania's Third Grade National History Textbooks during the Period of Self-Isolation (1978-1984)*, tesi di dottorato, Freie Universität Berlin, Berlin 2019, [https://refubium.fu-berlin.de/bitstream/handle/fub188/25101/Dissertation\\_Denis\\_Vuka.pdf?sequence=3&isAllowed=y](https://refubium.fu-berlin.de/bitstream/handle/fub188/25101/Dissertation_Denis_Vuka.pdf?sequence=3&isAllowed=y) (ultima consultazione 6 novembre 2022).

per rivolgersi a lui nelle lettere inviate al Comitato centrale e che Hoxha stesso impiegava regolarmente come firma<sup>79</sup>. Il culto del «compagno Enver» fu preceduto dalla costruzione del suo mito e, patrocinato dal Partito-Stato anche se non esplicitamente organizzato, raggiunse la sua massima espressione dopo il 1985. I primi e più duraturi aspetti presenti nel mito di Hoxha sono sintetizzati dagli attributi di *themelues* (fondatore) e di *udhëheqes* (guida, capo) in riferimento al Partito comunista, alla guerra di liberazione e alla guerra per la costruzione del socialismo. Dopo le “purghe” seguite alla frattura con Belgrado, Hoxha rinvisori la sua posizione di preminenza nella mitologia fondante la nuova Albania con la nomina a generale d’armata nel 1949<sup>80</sup>. I suoi discorsi degli anni Quaranta furono pubblicati con titoli che ne mettevano in esplicita evidenza la funzione di guida militare: «Il messaggio del Comandante», «La parola del Comandante», «Il Comandante parla agli operai». Benché nei primi anni del potere comunista la mitopoiesi fosse rudimentale, le lettere inviategli dai cittadini riflettono l’immagine del condottiero e del redentore pronto a sacrificarsi per la salvezza e la felicità comune che la stampa e la scuola avevano iniziato a costruire e diffondere in modo capillare<sup>81</sup>. L’abecedario per adulti del 1950, impiegato nella lunga campagna contro l’analfabetismo e al contempo come strumento di propaganda, descriveva Hoxha come «l’anima della fondazione del glorioso Partito comunista» al quale il popolo «ha affidato il compito della guida»<sup>82</sup>. Nonostante la prima statua di Hoxha, inaugurata nel novembre del 1950 nel piazzale interno dell’accademia militare di Tirana, non fosse destinata in modo immediato a un uso pubblico di massa, secondo quanto affermato da Niko Koleka su «Zëri i Popullit», il talentuoso scultore Odhise Paskali era riuscito a comunicare, attraverso lo sguardo contemplativo, «la via

aA

149

79. È interessante il confronto con il culto della personalità costruito in Romania, come manifestazione del fenomeno definito «Ceaulescuismo» da Trond Gilberg. Cfr. T. Gilberg, *Religion and nationalism in Romania*, in P. Ramet, *Religion* cit., pp. 170-186.

80. AQSh, f. 490, 1949, d. 95, pp. 1-6.

81. AQSh, f. 490, 1947, d. 228, pp. 1-5; AQSh, f. 14 / APSTR, 1948, d. 642, pp. 1-43.

82. *Abetare* (1950) cit., pp. 66-67.

sicura della felicità» dell'Albania futura, nonché l'immagine dello «stratega e del comandante trionfante sul nemico»<sup>83</sup>.

Quando fu eretta questa prima statua di Hoxha, erano già stati collocati in spazi pubblici a Tirana, Durazzo, Scutari e Coriza quattro monumenti di Stalin, «dell'uomo che il popolo albanese porta nel cuore e riverisce, dal quale trae la forza e il coraggio per la vita, per il futuro»<sup>84</sup>. Tra gli anni Quaranta e Cinquanta, Hoxha «investì» sul culto di Stalin<sup>85</sup>, attribuendo il nome del leader sovietico a strade, fabbriche e città<sup>86</sup>, innalzando statue e mobilitando le masse per sottoscrivere la lettera di auguri per il settantunesimo compleanno del *Vozhd*, secondo le istruzioni del Dipartimento dell'Agit-prop<sup>87</sup>. La lettera conteneva un «giuramento» collettivo di eterna fedeltà e l'impegno di seguire gli «insegnamenti» di Stalin sotto la «guida» del Partito e del «compagno Enver»<sup>88</sup>. La traslazione del culto di Stalin in Albania avvalorava la lealtà verso Mosca, creava un precedente legittimo del culto della personalità e confermava il potere di Hoxha, dato che gli permetteva di costruire il mito del «marxista puro», dell'erede della quaternità Marx-Engels-Lenin-Stalin<sup>89</sup>. Il giorno dell'inaugurazione del monumento in memoria di Hoxha nella piazza centrale di Tirana, nel 1988, Alia lo acclamò come «l'unico, fino a oggi, fra i leader comunisti di questi ultimi quattro-cinque decenni che ha difeso nella teoria e nella pratica gli insegna-

83. N. Koleka, *Suksese në artin e skulpturës* [Successi nell'arte della scultura], «Zëri i Popullit», 2 dicembre 1950.

84. *Ibid.*

85. S. Sretenovic, A. Puto, *Leader cults in the Western Balkans (1945-1990)*. Josip Broz Tito and Enver Hoxha, in B. Apor et al., *The leader cult in communist dictatorships. Stalin and the Eastern Bloc*, Palgrave Macmillan, London 2004, p. 218.

86. Il decreto governativo del 19 dicembre del 1950 cambiò il nome della città di Kuçovë in *Qyteti Stalin* (Città Stalin). La prima statua di Stalin in Albania fu eretta proprio in quella città. B. Kongolli, *I pari monument i Stalinit në Shqipëri* [I primo monumento di Stalin in Albania], «Ylli», 7-8 (1951), p. 3.

87. AQSh, ASHV Elbasan, f. 1, 1950, d. 170, pp. 1-3. Cfr. ISML, *Dokumenta* cit., vol. II, p. 139.

88. *Filloi nënshkrimi i mesazhit të popullit shqiptar drejtuar shokut Stalin* [È iniziata la sottoscrizione del messaggio del popolo albanese diretta al compagno Stalin], «Zëri i Popullit», 25 ottobre 1950.

89. Gli albori della costruzione del culto della personalità in Albania risalivano all'era di Ahmet Zog, nel tentativo del monarca albanese di consolidare il proprio potere. Per alcuni aspetti comuni fra Zog e Hoxha, cfr. S. Sretenovic, A. Puto, *Leader*, in B. Apor et al., *The leader* cit., p. 219.

menti del marxismo-leninismo»<sup>90</sup>. Nella stampa dei primi anni Cinquanta, i nomi di Enver e di Stalin erano affiancati: apparivano uniti con un trattino<sup>91</sup>, si ritrovavano in qualche rima<sup>92</sup> o nelle frasi dell'entusiasmo operaio<sup>93</sup> e risaltavano entrambi in maiuscolo nelle pagine di libri e riviste<sup>94</sup>.

Il giorno dei funerali di Stalin, il 9 marzo 1953, Hoxha giurò fedeltà al suo «maestro»<sup>95</sup>, davanti a una folla vestita a lutto che aveva riempito la piazza centrale di Tirana, impegnandosi solennemente a perseguire con rettitudine la via del *Vozhd* insieme a tutti gli albanesi<sup>96</sup> che in massa firmano il testo del giuramento promissorio nei giorni seguenti<sup>97</sup>. Per la storiografia del regime, non era la prima volta: già in gioventù, nel 1936, sulla tomba del «patriota» Bajo Topulli, Hoxha avrebbe fatto il giuramento «di combattere “per un’Albania migliore”»<sup>98</sup>. Lo scenario allestito a Tirana nel 1953 ricalcava il giuramento pronunciato da Stalin ai funerali di Lenin «di adempiere la volontà» di quel leader il cui processo di sacralizzazione era in atto ancora prima di morire<sup>99</sup>. Alia ripropose un allestimento simile il 15 aprile del 1985, il giorno dei funerali di Hoxha: «Il Partito e il

90. R. Alia, *Fjalime e biseda* (1988) [Discorsi e conversazioni (1988)], 8 Nëntori, Tiranë 1989, p. 373.

91. T. Çaushti, *Moska na jep dritë* [Mosca ci dà luce], «Zëri i Popullit», 26 ottobre 1950.

92. A. Çaçi, *Populli këndon dashurinë e pakufishme për birin dhe udhëheqësin e tij* [Il popolo canta l'amore illimitato per suo figlio e capo], «Zëri i Popullit», 15 ottobre 1950.

93. *Për nder të 1 Majit për mbrojtjen e Paqes* [In onore del Primo Maggio per la difesa della Pace], «Zëri i Popullit», 21 aprile 1951.

94. H. Kapo, *Enveri. Udhëheqës, organizator i fitoreve të popullit tonë* [Enver. Guida e organizzatore delle vittorie del nostro popolo], «Bashkimi», 15 ottobre 1950.

95. A. Pipa, *Stalin and Hoxha* cit., pp. 109-115. Sulle similitudini fra lo stalinismo e l'enverismo, cfr. H. Feraj, *Skicë* cit., pp. 227-272 (in particolare il capitolo *Stalinizmi si burimi i enverizmit* [Lo stalinismo come fonte dell'enverismo]).

96. *Betim i popullit shqiptar përpara Stalinit të madh drejtuar popujve vëllezër të Bashkimit Sovjetik* [Il giuramento del popolo albanese davanti al grande Stalin diretto ai popoli fratelli dell'Unione Sovietica], «Zëri i Popullit», 10 marzo 1953. L'articolo riporta il discorso pronunciato da Hoxha a Tirana mentre si svolgevano i funerali di Stalin a Mosca.

97. *Populli ynë betohet se do t'i qëndrojë besnik çështjes së madhe të LENINIT e STALINIT dhe Bashkimit Sovjetik* [Il nostro popolo giura di restare fedele alla grande causa di Lenin e Stalin e dell'Unione Sovietica], «Zëri i Popullit», 13 marzo 1953. L'articolo contiene il testo della lettera del giuramento che circolò in tutto il paese per la raccolta delle firme.

98. ISML, *Historia e Partisë* cit., p. 54. Il giuramento compare nel testo soltanto due volte: il caso di Hoxha, che ritrae un atto solenne e politico, e il caso degli impiegati durante l'occupazione fascista, «costretti a giurare fedeltà al re [Vittorio Emanuele III]» (*ivi*, p. 50).

99. N. Tumarkin, *Lenin* cit., pp. 152-153.

popolo vi giurano, compagno Enver, di preservare l'Albania, sempre forte, sempre rossa, come la volevate Voi» e «di portare sempre in avanti la costruzione del socialismo»<sup>100</sup>.

Nel pensiero politico di Jean-Jacques Rousseau, secondo l'analisi di Paolo Prodi, il giuramento «assorbe la tradizione del voto religioso in un nuovo atto sacrale, riprendendo [...] l'antica valenza di iniziazione al nuovo mistero della patria», diventando in tal modo un «riconoscimento della sacralità della politica e del potere»<sup>101</sup>. Nel Pantheon delle entità politiche sacralizzate nel secolo scorso, alla Patria si aggiungono la Razza, il Partito, il Proletariato, il Capo. Ed è proprio nei voti fatti a Lenin dopo la morte che Antonio Elorza intravede una fra le manifestazioni «di una nuova ideologia, il marxismo sovietico, poggiata non sull'analisi teorica, ma sulla sacralizzazione della persona del fondatore e, attraverso lui, di quelli che si potessero considerare come esegeti ed esecutori della sua dottrina»<sup>102</sup>. Oltre a sancire la lealtà e a riconoscere al capo il ruolo del sommo esegeta della dottrina, nel caso albanese il giuramento (*betim*, dalla radice *bè*) evoca, pur senza menzionarla, anche l'istituzione tradizionale della *besa*, realizzata nella parola d'onore, celebrata come virtù nazionale a partire dal Risorgimento e, nella pratica, parte fondamentale della norma consuetudinaria; inoltre, a partire dal vocabolo *besë* sono coniat i termini *besoj* (credere), *besnik* (fedele, fidato), *besimtar* (credente), *besim* (credenza, fede). La *besa* è svincolata dall'obbligo di invocare la divinità perché usa come autorità la sacralità della parola stessa. Sono numerosi i casi in cui i mittenti delle lettere inviate al Comitato centrale, già negli anni Cinquanta, adoperavano sovente atti solenni di giuramento promissorio «davanti» alla presenza immaginata del «compagno Enver» che ne diventava l'autorità garante dei loro futuri impegni<sup>103</sup>.

Prima ancora della presenza onnipervasiva raggiunta

**100.** R. Alia, *Shqipëria i jep lamtumirën e fundit birit të lavdishëm, shokut Enver Hoxha* [L'Albania dà l'ultimo saluto al figlio glorioso, il compagno Enver Hoxha], «Rruga e Partisë», 4 (1985), p. 27. È il discorso di Alia pronunciato ai funerali di Hoxha.

**101.** P. Prodi, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Il Mulino, Bologna 1992, p. 466.

**102.** A. Elorza, *La religione politica. I fondamentalismi*, Editori Riuniti, Roma 1996, pp. 227-231 (citazione in p. 230).

**103.** *Malësorët e lokalitetit të Shalës në Dukagjin i shkruajnë shokut Enver Hoxha* [I montanari

nella fase più intensa del culto del capo, il contatto con il popolo – realizzato direttamente attraverso gli incontri pubblici e indirettamente attraverso le migliaia di lettere inviategli – costituì la base su cui fu costruito progressivamente il mito di Hoxha come «figlio del popolo», modesto, in comunione con la gente. Lui stesso ribadì con fierezza nel libro dei ricordi d'infanzia di essere stato allattato da una donna della minoranza egiziana, un motivo in più per «combattere con furore per il volgo e contro il razzismo»<sup>104</sup>. Dopo la morte, Alia lo definì «amico» e «fratello»<sup>105</sup>, precisando che i lamenti funebri del «popolo» furono uguali a quelli riservati comunemente «a una persona della famiglia»<sup>106</sup>. In confronto al dinamismo – delineato da Gentile – degli incontri di Mussolini con la folla, durante le visite Hoxha appariva invece in una postura composta, in sintonia con il ruolo del maestro saggio, al quale era attribuita l'aura dell'esegeta della dottrina, sicché era inimmaginabile vederlo piombare di sorpresa alla porta di un cittadino qualsiasi per fare due domande e poi andare via in sella alla moto<sup>107</sup>.

Un ammissibile indice di spontaneità, seppur sempre controllata, fu la possibilità perlomeno negli anni Cinquanta, di presentare direttamente a Hoxha, durante lo svolgimento di incontri pubblici, delle richieste, compresi alcuni appelli di indulto<sup>108</sup>, che talora lui esaudì<sup>109</sup>. In questo modo, il mito di «figlio del popolo», attento ai problemi della gente comune, si abbinava a quello della clemenza dell'autorità suprema alla quale il popolo poteva rivolgersi senza intermediazione per trovare rimedio. Ne è testimonianza il progressivo aumento nel corso degli anni delle lettere a lui indirizzate, in qualità di capo dello Stato e segretario del Partito. È possibile cogliere questa tendenziale crescita anche nei volumi pubblicati contenenti le lettere inviate da Hoxha: il 3 per cento sono state scritte dal 1945 al 1949,

della località di Shalë a Dukagjin scrivono al compagno Enver Hoxha], «Zëri i Popullit», 6 giugno 1951; AQSh, f. 14 / APSTR, 1953, d. 391, pp. 4-5.

104. E. Hoxha, *Vite cit.*, pp. 285-286.

105. R. Alia, *Shqipëria i jep lamtumirën cit.*, p. 21.

106. Id., *Enveri ynë* [Il nostro Enver], 8 Nëntori, Tiranë 1988, p. 464.

107. E. Gentile, *Il culto cit.*, pp. 257-259.

108. AQSh, f. 490, 1952, d. 1001/1, pp. 141-153.

109. *Ivi*, pp. 41-48, 162-163; AQSh, f. 502, 1959, d. 110, pp. 1-2.

il 13 per cento dal 1945 al 1959 e il 30 per cento dal 1980 al 1985 (dunque in poco più di cinque anni). Nei documenti d'archivio si riscontra come in effetti Hoxha leggesse molte di quelle lettere e scrivesse su alcune di esse i suoi commetti, sovente con una matita rossa. La corrispondenza si configurava dunque sia come un atto di confessione sia come il nutrimento della comunione fra il capo e la folla e contribuiva senz'altro alla cristallizzazione dell'immagine di Hoxha quale autorità di riferimento; senza trascurare il fatto, non meno importante, che in termini di controllo statale le lettere inviate dai cittadini rappresentavano una fonte preziosa di informazione. Anche per questi motivi il Comitato centrale cercava di orientare i temi principali affrontati nelle lettere<sup>110</sup> e perfino i messaggi d'augurio diretti a Hoxha per il compleanno<sup>111</sup>.

A quest'ultimo proposito si ricordi che Kevin Morgan individua nelle celebrazioni pubbliche dei compleanni di tutta una serie di leader comunisti – da Palmiro Togliatti a Dolores Ibárruri e Marcel Cachin, da Tito a Ho Ci Minh – oltre all'influenza delle manifestazioni popolari in favore di Lenin e Stalin, un'illustrazione del culto del capo, sia pure con dinamiche e intensità differenti da caso a caso<sup>112</sup>. Le celebrazioni in onore di Hoxha – fra i pochi assenti nell'ampia indagine di Morgan – consentono, inoltre, di cogliere il momento della convergenza fra mito e culto del capo. Il culto emerge con l'instaurarsi di un rapporto di «dedizione e obbedienza» della massa verso il capo basato sull'attribuzione a quest'ultimo delle qualità di «fondatore e massimo interprete» della dottrina<sup>113</sup>, nonché di ente supremo, infallibile e onnipresente. Esaminando l'impegno organizzativo e il coinvolgimento delle masse nei compleanni di Hoxha a partire dal 16 ottobre del 1948, si notano due momenti fondamentali, nel 1968 e nel 1988, entrambi preceduti da eventi straordinari: nel primo caso, la soppressione delle istituzioni delle religioni storiche, e nel secondo caso la morte di Hoxha l'11 aprile 1985. L'atten-

110. AQSh, f. 722, 1954, d. 8, pp. 1-2.

111. AQSh, f. 14 / APSTR, 1978, d. 238, p. 5.

112. K. Morgan, *International communism, and the cult of the individual. Leaders, tribunes, and martyrs, under Lenin and Stalin*, Palgrave Macmillan, London 2017, pp. 40-42.

113. E. Gentile, *Il culto* cit., pp. 240-241.



zione mediatica per il quarantesimo compleanno di Hoxha (1948) fu esigua, come pure il numero degli auguri del popolo a lui destinati. Per il cinquantesimo anniversario, dieci anni dopo, aumentarono invece a dismisura le lettere del popolo e gli auguri encomiastici istituzionali, e Hoxha, ricevuta l'onorificenza di Eroe del Lavoro Socialista, nel suo discorso di ringraziamento ribadì la propria lealtà al marxismo-leninismo, «shenjtërinë» (la sacralità) e il primato del «Partito e del popolo»<sup>114</sup>. Nelle lettere inviate al Comitato centrale, i mittenti gli esprimevano dedizione e vedevano in lui la garanzia del futuro raggiante dell'Albania<sup>115</sup>. Per il sessantesimo anniversario (1968), gli organi del Partito si impegnarono per mesi e intensamente attraverso una serie di iniziative:

La pubblicazione delle opere del compagno Enver (il primo volume esce nel mese di maggio), di ritratti del compagno Enver in formati diversi e come cartoline, la pubblicazione dell'album fotografico "Il compagno Enver fra gli operai". [...] Nei luoghi di lavoro, nelle cooperative agricole, nelle scuole e nei reparti militari si parli sul [...] ruolo del compagno Enver come fondatore, organizzatore e guida, come figlio fedele e maestro amato del partito e del popolo. Le celebrazioni del sessantesimo anniversario del compagno Enver servano come fattore stimolante per aumentare ai massimi livelli la mobilità delle masse, per organizzare l'emulazione socialista, per la realizzazione e il superamento [dei traguardi stabiliti] del piano del 1968 in tutti i campi della vita.<sup>116</sup>

Inoltre, si raccomandava che la diffusione delle foto si facesse «in modo solenne, nelle riunioni degli operai», e che questa disposizione servisse «ad aumentare ulteriormente l'entusiasmo»<sup>117</sup>. «La campagna di agitazione» provvide

**114.** E. Hoxha, *Vepra. Qershori 1958 – Dhjetori 1958* [L'opera. Giugno 1958 – dicembre 1958], 8 Nëntori, Tiranë 1973, vol. XV, pp. 190-191. La relazione di Ndreçi Plasari, uno degli storici più accreditati della Resistenza e del Partito comunista, riassume le qualità del mito menzionate nelle pagine precedenti. Cfr. AQSh, f. 10 / AP, Enver Hoxha, IV.I, d. 3, pp. 1-29.

**115.** AQSh, f. 10 / AP, Enver Hoxha, 2, 1, IV.a, d. 143, pp. 1-37.

**116.** AQSh, f. 14 / APSTR, 1968, d. 285, p. 1. Il documento, datato 26 aprile del 1968, è firmato dal segretario del Comitato centrale Ramiz Alia.

**117.** *Ivi*, p. 13. Il documento, datato 12 settembre del 1968, è firmato da Ramiz Alia e Dashnor Mamaqi.

alla distribuzione di slogan e immagini di Hoxha, di libri e canzoni: «20.000 nuovi ritratti» erano già stati venduti prima del 16 ottobre; risultavano aperte «350 esposizioni»; vennero messe in circolazione «migliaia di cartoline» e una serie di francobolli; le canzoni del festival del folklore, organizzato nella città natale di Hoxha, dovevano mettere in risalto il capo e il Partito da lui fondato e diretto<sup>118</sup>. Da alcuni funzionari locali di Partito o anche da semplici cittadini pervennero al Comitato centrale proposte ancora più esaltate per la venerazione di Hoxha<sup>119</sup>.

La diffusione del pensiero di Hoxha quale massima autorità di riferimento ne cristallizzava l'aura dell'onnipresenza e dell'onniscienza, specialmente dalla seconda metà degli anni Settanta quando per ragioni di salute le sue apparizioni pubbliche cominciarono a diventare sempre meno frequenti<sup>120</sup>. Nel corso del 1968 i suoi insegnamenti da studiare e divulgare riguardavano l'elaborazione della filosofia marxista-leninista, l'economia socialista, lo sviluppo del socialismo nel mondo rurale, l'emancipazione della donna, le riflessioni sulla classe operaia, la gioventù, la scuola, l'arte e la letteratura<sup>121</sup>. Il 31 agosto del 1966 il Comitato centrale dispose l'inizio della pubblicazione integrale dei discorsi e degli scritti di Hoxha con l'obiettivo di «stimolare ancora di più l'educazione comunista e rivoluzionaria dei membri del partito e delle masse lavoratrici del paese, per alimentarli e armarli con gli insegnamenti del marxismo-leninismo elaborati, in un modo molto corretto e creativo, sulla base delle condizioni del nostro paese nelle tesi dei rapporti, dei discorsi, degli articoli, delle lettere e delle conversazioni varie del compagno Enver Hoxha»<sup>122</sup>. Della

**118.** AQSh, f. 14 / APSTR, 1968, d. 285.1, pp. 3-5.

**119.** AQSh, f. 14 / APSTR, 1968, d. 487.1, pp. 1-2. Il vicesegretario dell'organizzazione del Partito di un villaggio a Kukës proponeva di ridurre l'orario lavorativo del «compagno Enver a 5 ore giornaliera», per «preservargli la salute», di proclamare il 16 ottobre «festa nazionale». «Magari il compagno Enver non è d'accordo», prosegue il funzionario, ma lui «è il sole intramontabile dell'Albania». Per un'altra proposta del 16 ottobre come festa nazionale, cfr. AQSh, f. 14 / 1969, d. 579, pp. 6-7.

**120.** I primi problemi di salute erano apparsi già dalla metà degli anni Sessanta. Cfr. Th. Schreiber, *Enver Hodja. Le sultan rouge*, Lattès, Paris 1994, pp. 186-204. Il noto giornalista ritorna diverse volte su questo tema.

**121.** AQSh, f. 14 / APSTR, 1968, d. 285, p. 11.

**122.** AQSh, f. 14 / APOU, 1966, d. 33, p. 93. Nel dicembre dello stesso anno si discusse sulla pubblicazione degli atti del PPSH (*ivi*, pp. 166-170).

pubblicazione dell'opera completa di Hoxha fu incaricato l'Istituto degli studi marxisti-leninistici presso il Comitato centrale, diretto dalla sua consorte, Nexhmije Hoxha, a partire proprio dal 1966. Nel 1967 era stata prevista una tiratura di 15.000 copie a volume, ma nel 1968 fu deciso di raggiungere le 50.000 copie a volume, per cui divenne indispensabile sia aumentare il personale dello stabilimento tipografico *8 Nëntori* (8 novembre) e sia organizzare tre turni di lavoro<sup>123</sup>. Mancano ancora oggi dati certi sul numero dei volumi (e delle copie) pubblicati in albanese e in altre lingue (almeno quindici): la pubblicazione della sola *Opera omnia* raggiunse i settantuno volumi; i diari ne occupano più di venti; i discorsi sono raccolti in volumi separati; a tutto ciò si aggiunge poi una numerosa quantità di saggi e di raccolte tematiche. Se si considera che l'educazione comunista e rivoluzionaria era alla base della trasformazione del singolo e della società albanese, si comprende come una così vasta operazione divulgativa rendesse Hoxha onnipresente nella vita quotidiana degli albanesi. Come ha mostrato Nina Tumarkin, il culto di Lenin era stato confermato e sostenuto anche dalla decisione adottata nel 1923 di raccogliere, elaborare e pubblicare la sua «parola» dall'Istituto Lenin<sup>124</sup>. James Thrower ha comparato questo processo con l'esperienza islamica della compilazione del Corano, e ha equiparato la vasta letteratura attribuita a Lenin con gli *hadith* del Profeta<sup>125</sup>. Va rilevato inoltre che Hoxha nell'ambito della sacralità attribuita alla sua parola non aveva ufficialmente nessun rivale, anche perché la pubblicazione sistematica del suo pensiero, continuata ininterrottamente fino al 1990, fu accompagnata dal divieto di stampare e diffondere libri e giornali attinenti alle religioni storiche.

Malgrado la presenza di solide basi già negli anni Cinquanta, tuttavia il culto della personalità di Hoxha si affermò e prosperò definitivamente solo nel decennio successivo. Tale ritardo può essere messo in relazione con il processo di destalinizzazione avviato da Chruščëv in Unione Sovietica e, in particolare, con la conseguente condanna del

123. AQSh, f. 490, 1968, d. 632, pp. 1-3.

124. N. Tumarkin, *Lenin* cit., pp. 119-126.

125. J. Thrower, *Marxism-Leninism as the civil religion of Soviet society. God's commissar*, Melten Press, Lewiston 1992, pp. 77, 81.

culto della personalità che costrinse Hoxha a riconoscere pubblicamente gli errori di Stalin in un articolo apparso in «Zëri i Popullit» nell'aprile del 1956, con il titolo *Marksizëm-Leninizmi na mëson se populli është krijues i historisë*, in cui si affermava che al centro della storia vi era il popolo e non l'individuo, neppure se si trattava di Stalin<sup>126</sup>. Di fatto, però, alle voci del dissenso emerse in Albania Hoxha rispose con metodo staliniano, con le purghe del Partito e il consolidamento della propria autorità di massimo e infallibile interprete della dottrina. E ancor più Hoxha proseguì in tale politica dopo la frattura con Mosca. La propaganda del regime interpretò tale rottura in termini prettamente ideologici, riducendo il tutto all'antagonismo manicheo tra Hoxha e Chruščëv, tra il paladino del marxismo e il revisionista. In tale prospettiva, il culto della personalità appariva indispensabile per difendere le scelte politiche di Hoxha che, secondo i dispositivi del potere, nella sua azione osservava sempre e soltanto i precetti della dottrina trasmessa dalla quaternità sacra. Quando l'unica critica rivolta a Stalin dal leader albanese fu inserita nella raccolta dei suoi discorsi e scritti relativi al 1956, pubblicata nel 1973, semplicemente il nome di Stalin fu omesso<sup>127</sup>. Alla luce di tutto ciò appare significativo il quadro *Mbledhja e Moskës* (La riunione di Mosca) dipinto su commissione nel 1974 da Guri Madhi allo scopo di immortalare il discorso dai toni critici tenuto dal «compagno Enver» nel Congresso mondiale degli ottantuno partiti comunisti riuniti a Mosca nel novembre del 1960. La raffigurazione di Hoxha è monumentale, al centro di un chiarore che lo illumina dall'alto, in piedi, nella postura dell'eroe impavido, con dimensioni corporee fuori scala rispetto alle altre persone presenti; il dito alzato e il pugno sinistro stretto sopra il tavolo conferivano ulteriore forza allo sguardo audace e temibile rivolto ai sovietici. Per contro, collocato di fronte a lui, un Chruščëv sofferente simboleggiava lo scompiglio e l'inquietudine di gran parte della sala, eccezion fatta per gli altri tre membri della delegazione

126. E. Hoxha, *Marksizëm-Leninizmi na mëson se populli është krijues i historisë* [Il marxismo-leninismo ci insegna che il popolo è creatore della storia], «Zëri i Popullit», 14 aprile 1956.

127. Id., *Vepra. Shtator 1955 – Qershor 1955* [L'opera. Settembre 1955 – giugno 1955], 8 Nëntori, Tiranë 1973, vol. XIII, pp. 193-201.

albanese e per gli esponenti della delegazione cinese, che con la loro calma comunicavano visualmente la fermezza e anche la baldanza che il dipinto propagandistico intendeva trasmettere. Nondimeno, dopo l'interruzione dei rapporti con Pechino nel 1978, il pittore Zef Shoshi eseguì l'ordine di intervenire sul quadro per cancellare i quattro membri della delegazione cinese, lasciando a Hoxha il ruolo di unico detentore della retta via.

«Le ardenti emozioni d'amore del Partito e del popolo verso il loro capo esortano» a celebrare il suo settantesimo anniversario di nascita, si legge nella bozza presentata dal Comitato centrale nel gennaio del 1978<sup>128</sup>. Alla consolidata immagine del «compagno Enver» quale «figlio del popolo», «fondatore del Partito comunista», «organizzatore e comandante della Resistenza», «guida del Partito e del popolo nella costruzione del socialismo», la progettata celebrazione aggiungeva la fama di leader a livello mondiale che contribuiva «al movimento comunista internazionale combattendo l'imperialismo e smascherando» l'ennesimo «tradimento revisionista»<sup>129</sup>. Adottando il consueto imperativo, il Comitato centrale utilizzava il compleanno di Hoxha come l'occasione ideale per rinnovare la comunione tra la folla e il capo, riconfermando l'atto di fede con l'osservanza del canone rivoluzionario e il giuramento promissorio con cui il popolo albanese si impegnavo a seguirne i dogmi:

I comitati del Partito nelle province e nell'esercito e anche le organizzazioni delle masse si orientino a preparare delle lettere [scritte] da collettivi e da individui da spedire al compagno Enver. Le lettere del popolo abbiano una certa tematica, si prenda spunto dalle visite e dagli incontri del compagno Enver con il popolo, le donne, i giovani, gli operai, i cooperativisti, i soldati, gli intellettuali, i bambini, ecc. Scrivano al compagno Enver e si congratolino per i propri progressi e i cambiamenti, sulle prospettive create dal Partito e lo assicurino sul loro impegno nel futuro per la costruzione del socialismo e la difesa della Patria.<sup>130</sup>

128. AQSh, f. 14 / APSTR, 1978, d. 238, p. 1

129. *Ivi*, p. 4.

130. AQSh, f. 14 / APSTR, 1978, d. 238, p. 5.

Alle richieste del Comitato centrale doveva corrispondere un humus sociale dove diffusi erano gli atteggiamenti di devozione che inducevano i singoli a superare sé stessi nella dimostrazione dell'«amore» e della «lealtà inesorabile»<sup>131</sup>, come dimostra uno fra i tanti suggerimenti avanzati dai cittadini nel 1978: «Una madre che ha dato alla luce l'astro che illumina l'intero mondo», «l'astro della libertà, il compagno Enver, il salvatore della Patria e del popolo», deve essere insignita dell'onorificenza di «Eroina del Popolo», esorta un pensionato di Tirana<sup>132</sup>. Nel 1973, per il sessantacinquesimo compleanno di Hoxha, tre cittadini avevano proposto di pronunciare prima di ogni telegiornale «Gloria e lunga vita al compagno Enver»<sup>133</sup>.

Il Politburo declinava le proposte che sembravano eccessive o inopportune – consigliando tuttavia alle autorità locali del Partito di mostrare sempre cordialità verso i mitenti – per incompatibilità con la «giusta via del Partito e gli insegnamenti continui del compagno Enver»<sup>134</sup>. In un comunicato indirizzato al primo ministro Shehu, relativo alle celebrazioni del 1978, Alia evidenziava (marcando la frase con una doppia sottolineatura) la necessità di rappresentare il ruolo di Hoxha «intrecciato con l'attività del Partito e delle masse», secondo le disposizioni del «compagno Enver», ossia di «non fare niente di esagerato sulla sua persona»<sup>135</sup>. «Che ci fa la mia immagine al centro del Monumento?», chiese Hoxha nel commentare il progetto del Monumento della Libertà presentato nel 1977, suggerendo che il personaggio principale doveva «essere il popolo, la patria, l'Albania, mentre noi siamo i soldati che, sotto la guida del Partito, hanno combattuto per la libertà e ci personifichiamo con la massa del popolo e dei partigiani»<sup>136</sup>. La situazione era a

131. AQSh, f. 489, 1978, d. 130, pp. 1-9.

132. AQSh, f. 498, 1978, d. 103, p. 19.

133. AQSh, f. 14 / APSTR, 1968, d. 459, p. 54 (ho usato il numero che si trova nella pagina invece della consueta numerazione perché i documenti di questo fascicolo sono completamente mescolati, tant'è vero che la lettera citata porta la data del 29 maggio del 1973, mentre il fascicolo quella del 1968).

134. AQSh, f. 14 / APSTR, 1969, d. 579, p. 7. In entrambi i casi interviene direttamente Hysni Kapo, il braccio destro di Hoxha al Politburo.

135. AQSh, f. 14 / APSTR, 1978, d. 238, p. 5.

136. E. Hoxha, *Vëpra. Korrik 1977 – Nëntor 1977* [L'opera. Luglio 1977 – novembre 1977], 8 Nëntori, Tiranë 1988, vol. LXII, pp. 2-3. Durante una visita a Scutari, dopo il

dir poco, se non ambigua, di certo complessa visto che un funzionario del rango di Koleka, membro del Politburo e vicepresidente dell'Assemblea popolare, doveva chiedere il parere di Kapo, il segretario del Comitato centrale del PPSH (il numero due del Politburo), persino per gestire la citata proposta di un pensionato di proclamare eroina la madre di Hoxha soltanto perché era sua madre<sup>137</sup>. Tale prassi conferma ancora una volta l'assoluto potere decisionale di Hoxha e il controllo totale da lui esercitato anche sugli aspetti più banali della vita politica. Del resto, anche il fatto di commentare personalmente le lettere inviate al Comitato centrale è alquanto significativo della sua volontà di controllo. L'insistenza a non eccedere negli inni al capo serviva ad allontanare, almeno apparentemente, lo spettro deviante del culto della personalità, costantemente rinfacciato dalla propaganda albanese ai «revisionisti sovietici» (e dopo il 1978 anche ai cinesi), e a mantenere salda l'immagine dell'autentica lealtà di Hoxha alla dottrina marxista-leninista, ciò che costituiva il punto di forza della sua legittimità ideologica. Ma era proprio l'intreccio tra il ruolo del capo e la vita del Partito e delle masse a manifestare e consolidare il culto della personalità; nell'interpretazione ufficiale egli veniva infatti rappresentato nelle vesti del creatore del Partito e del redentore del popolo, della guida, del maestro e del giudice: tutto era dovuto al suo progetto, impegno e pensiero<sup>138</sup>.

aA

161

terremoto dell'aprile del 1979, egli chiese pubblicamente di indirizzare gli inni al Partito, «perciò quella canzone *Enver Hoxha tungjatjeta* [Lunga vita a Enver Hoxha] non voglio sentirla ovunque io vada», mentre nel 1984, «paradossalmente», il regista Viktor Gjika veniva premiato proprio per il film *Enver Hoxha tungjatjeta*. Cfr. E. Hoxha, *Tërmeti tëkund malet por jo shqiptarin. Fjalime të mbajtura në rrethin e Shkodrës, tetor 1979* [Il terremoto scuote le montagne ma non l'albanese. Discorsi pronunciati nella provincia di Scutari, ottobre 1979], 8 Nëntori, Tiranë 1979, pp. 114-115.

137. AQSh, f. 489, 1978, d. 103, p. 18.

138. *Përshëndentje e Komitetit Qendror të Partisë së Punës të Shqipërisë drejtuar shokut Enver Hoxha me rastin e 70-vjetorit të ditëlindjes së tij* [Laugurio del Comitato centrale del Partito del Lavoro d'Albania rivolto al compagno Enver Hoxha per il suo settantesimo compleanno], «Zëri i Popullit», 16 ottobre 1978. Cfr. A. Kondo, *Ideator, arkitekt dhe udhëheqës i revolucionit ideologjik e kulturor* [Ideatore, architetto e guida della rivoluzione ideologica e culturale], «Rruga e Partisë», 4 (1985), pp. 64-76; S. Manushi, *Mendimtar i madh dhe luftëtar i paepur për mbrojtjen e pastërtisë së marksizëm-leninizmit* [Grande pensatore e combattente ferreo per la difesa della purezza del marxismo-leninismo], «Rruga e Partisë», 5 (1985), pp. 27-36; P. Lalaj, *Farkëtues i bashkimit luftarak të popullit dhe i unitetit të popullit rreth Partisë* [Forgiatore dell'unione combattiva del popolo e dell'unità del popolo con il

Per legittimare la continuità del regime dopo la morte Hoxha, dichiarata ufficialmente l'11 aprile del 1985, fu necessario eternarlo. «Uomini come Lui hanno soltanto il compleanno», scriveva Kosta Skarço<sup>139</sup> in uno dei tanti panegirici divulgati da «Rruga e Partisë» durante quell'anno (da sottolineare il dettaglio del pronome scritto con il maiuscolo), rimarcando in tal modo che il defunto leader sarebbe stato commemorato nel giorno della sua venuta al mondo e non nel giorno del trapasso. Questo rifiuto della morte contribuiva senz'altro a eternarlo: i coniugi Champseix ricordano che «nelle strade dell'Albania o nelle città si incontrava» qualche «stella in cemento, dipinta di rosso, con una sola iscrizione “Enver Hoxha / 1908 – Immortale”», mentre il suo ritratto era talmente presente che non si poteva «sfuggire al suo sguardo»<sup>140</sup>. «Lui è immortale, perché immortale è la Sua opera, perché immortale è il Partito che Lui ha fondato e guidato, perché immortale è l'Albania socialista che Lui ha costruito», affermò Alia nel discorso tenuto ai funerali del «compagno Enver»<sup>141</sup>, vale a dire «della figura più importante che abbia mai avuto la nostra nazione, del più grande pensatore del nostro tempo, [...] dell'amico e del compagno più amato della nuova generazione»<sup>142</sup>.

Il Politburo dispose l'installazione di lapidi commemorative, bassorilievi, *lapidarë* e busti di Hoxha nelle istituzioni che portavano il suo nome e nei luoghi legati alla sua attività<sup>143</sup>, per un totale di 155 opere<sup>144</sup>. Il più ambizioso proget-

Partito], «Rruga e Partisë», 6 (1985), pp. 5-14; F. Tarifa, *Mësimet udhërrëfyese për studimet tona sociologjike* [Insegnamenti guida per i nostri studi di sociologia], «Rruga e Partisë», 10 (1985), pp. 40-47; F. Çami, *Mendimtar e revolucionar i madh marksist-leninist* [Pensatore e grande rivoluzionario marxista-leninista], «Rruga e Partisë», 11 (1985), pp. 29-42; Sh. Baxhaku, R. Mejdani, *Në çdo hap të zhvillimit të shkencave tona është i pranishëm mendimi e orientimi novator i shokut Enver* [Il pensiero e l'orientamento innovativo del compagno Enver si trova in ogni passo delle nostre scienze], «Rruga e Partisë», 12 (1985), pp. 34-44.

**139.** K. Skarço, *Ai do të rrojë përherë në zemrën e popullit* [Lui vivrà per sempre nel cuore del popolo], «Rruga e Partisë», 4 (1985), p. 37; *Veç ditëlindje do të ketë* [Avrà soltanto compleanni], «Zëri i Rinisë», 16 ottobre 1988.

**140.** E. Champseix, J-P. Champseix, *L'Albanie ou la logique du désespoir*, La Découverte, Paris 1992, pp. 15-16.

**141.** R. Alia, *Shqipëria* cit., p. 26.

**142.** AQSh, f. 511, 1985, d. 15, p. 1.

**143.** AQSh, f. 14 / APOU, 1985, d. 54, pp. 3-4.

**144.** AQSh, f. 490, 1986, d. 715, p. 7.



to commemorativo, avviato poco dopo la morte di Hoxha, includeva tre grandi statue, da erigere a Coriza nel 1987, a Tirana e Argirocastro (la città natale di Hoxha) nel 1988, e il Museo Enver Hoxha a Tirana, da inaugurare nello stesso anno. Dal 1985 incominciò l'organizzazione di una serie di attività durante la settimana che terminava il 16 ottobre, denominata *Java e Enverit* (La settimana di Enver), con l'obiettivo di manifestare «l'amore illimitato del popolo per il Partito, per il suo fondatore e organizzatore, il compagno Enver, un tributo alla sua Opera immortale»<sup>145</sup>. Era una settimana densa di varie attività in memoria del defunto leader<sup>146</sup>, ma soprattutto erano giorni in cui ogni cittadino doveva confermare la lealtà verso il «compagno Enver» con l'aumento dell'impegno lavorativo<sup>147</sup>: l'occasione ribadiva il carattere rituale del lavoro e il suo significato identitario nella costruzione del socialismo albanese. Il programma compilato dal Ministero dell'istruzione e della cultura nel giugno del 1985 per la *Java e Enverit* predisponeva l'organizzazione di visite scolastiche «nei luoghi storici dove aveva lavorato e vissuto il compagno Enver», la destinazione di un giorno, in ogni scuola, all'attività intitolata «Parliamo con il compagno Enver» e l'istituzione in ogni edificio scolastico dell'«angolo della vita e dell'opera del compagno Enver»<sup>148</sup>. Oltre alla settimana in sua memoria fu istituita anche *Dita e Enverit* (La giornata di Enver), una giornata all'anno consacrata all'attuazione degli insegnamenti di Hoxha<sup>149</sup>. Di norma si concretizzava nelle azioni volontarie e soprattutto nell'aumento della produttività al lavoro<sup>150</sup>. In un discor-

aA

163

145. *Java e Enverit* [La settimana di Enver], «Zëri i Popullit», 10 ottobre 1985.

146. AQSh, f. 490, 1985, d. 898, pp. 68-85.

147. «*Java e Enverit*», *javë sulmi revolucionar* [“La settimana di Enver”, una settimana di assalto rivoluzionario], «Zëri i Popullit», 11 ottobre 1985; *Besim për arritje më të mëdha* [Fiduciosi di raggiungere traguardi più importanti], «Zëri i Popullit», 11 ottobre 1985; *Java e Enverit, nxitje dhe mobilizim për tërë punonjësit në prodhim e kudo* [La Settimana di Enver, stimolo e mobilitazione per tutti i lavoratori, in produzione e ovunque], «Zëri i Popullit», 15 ottobre 1986.

148. AQSh, f. 490, 1985, d. 898, p. 72. Analoghe celebrazioni e attività anche furono organizzate anche dal Museo storico nazionale, cfr. AQSh, f. 957, 1985, d. 30, pp. 1-11.

149. R. Alia, *Çdo ditë si në “Ditën e Enverit”, çdo javë si në “Javën e Enverit”* [Ogni giorno come nella “Giornata di Enver”, ogni settimana come nella “Settimana di Enver”], «Rrugë e Partisë», 10 (1985), pp. 5-9.

150. Xh. Shehu, S. Duka, *Me ritmet e Ditës së Enverit* [Con i ritmi della Giornata di Enver], «Zëri i Rinisë», 19 febbraio 1986.

so pronunciato a Argirocastro nell'ottobre del 1985, Alia affermò che «tutti i giorni dobbiamo lavorare, imparare e prepararci per la difesa come nella Giornata di Enver»<sup>151</sup>.

Il Museo Enver Hoxha, meglio conosciuto come la Piramide, e la statua eretta nella principale piazza della capitale rimangono le opere più rappresentative del culto del capo sviluppato dal totalitarismo comunista albanese. La decisione di edificare tale museo risale al 12 ottobre del 1985 e l'apertura avvenne il 14 ottobre del 1988, due giorni prima dell'inaugurazione della statua. Considerando i tempi di costruzione, l'architettura, le dimensioni, l'allestimento sfarzoso, la funzione e ovviamente i costi in rapporto alla grave crisi economica del paese, l'edificio del museo-memoriale non ha eguali nell'Albania dell'epoca comunista<sup>152</sup>. Nella sala centrale, si trovava la statua in marmo bianco di Hoxha (rimossa dopo la fine della dittatura), che per certi aspetti assomigliava all'imponente raffigurazione di Abraham Lincoln al Lincoln Memorial. Le numerose vetrate e la stella rossa della cuspide dell'edificio propagavano la luce e «quella fonte inesorabile di forza e ispirazione che emana la vita e l'Opera del compagno Enver» alla prole dell'uomo nuovo<sup>153</sup>. Il reliquario composto di oggettistica, immagini e citazioni, l'unione mistica e l'intimità nel mezzo di una processione circolare dei visitatori che camminavano lungo i corridoi intorno alla sala centrale erano alcuni fra tasselli più salienti della liturgia di massa.

151. R. Alia, *Çdo ditë* cit., p. 6.

152. F. Iacono, K.L. Këlliçi, *Exploring the public perception of Communist heritage in post-communist Albania*, «Ex Novo», 1 (2016), p. 59. Sull'organizzazione dei lavori per la costruzione, cfr. AQSh, f. 302, 1987, d. 5, pp. 1-17.

153. S. Mosko, *Arritje kulmore e arkitekturës sonë* [Un traguardo culminante della nostra architettura], «Drita», 20 novembre 1988.

## 5. Uomo nuovo

aA

### 5.1. *Temprare il fedele*

L'uomo nuovo, definito dagli slogan affissi nei vari centri urbani come «la più grande opera del Partito», costituiva l'obiettivo della missione redentiva del comunismo albanese e allo stesso tempo rispondeva alla necessità di costruire l'identità dei cittadini sulla base dei precetti del marxismo-leninismo. Conformarsi al modello dell'uomo nuovo consentiva l'identificazione dei fedeli nel corpo del Partito-Stato e rappresentava il fine a cui dovevano tendere unitariamente tutti i compagni-cittadini. L'articolo 32 della Costituzione del 1976 sanciva che «lo Stato sviluppa un'ampia attività ideologica e culturale per l'educazione comunista dei lavoratori, per la formazione dell'uomo nuovo». Il ruolo principale in quest'attività spettava all'«istruzione popolare». Dal primo Congresso del PPSH, allorché si sancì la trasformazione del Partito comunista albanese in Partito del lavoro, Hoxha annunciò che il compito della scuola era educare un uomo nuovo «liberato dalla psicologia opprimente della società capitalista», «risoluto» e «onesto»<sup>1</sup>, e al

165

1. E. Hoxha, *Vepra. Tetor 1948 – Nëntor 1948* [L'opera. Ottobre 1948 – novembre 1948], Naim Frashëri, Tiranë 1970, vol. V, p. 427.

contempo indicò, sia pure approssimativamente, le linee guida della futura rivoluzione antropologica<sup>2</sup>. Poco prima del quarto Congresso del PPSH, nel giugno del 1960, il Comitato centrale diffuse la «tesi» dedicata al legame tra insegnamento e pratica in cui si delineava in maniera più specifica la rilevanza dell'intervento dello Stato sull'uomo. L'educazione comunista doveva «liberare» l'allievo «dall'egoismo, dall'individualismo, dal sentimento della proprietà privata e dai pregiudizi religiosi», così da creare una generazione «devota alla causa del socialismo e del comunismo, con amore incondizionato verso il popolo, la patria e il nostro glorioso Partito del lavoro», «con l'amore per l'Unione Sovietica, i paesi del campo socialista e tutti gli operai del mondo»<sup>3</sup>. In altre parole, si dovevano rifiutare l'autonomia e la preminenza dei diritti dell'individuo per promuovere invece l'amore verso la comunità, nella consapevolezza che tale processo era «legato al cambiamento del mondo interiore e spirituale degli uomini», al capovolgimento radicale «di tutte le norme della morale, della psicologia e della concezione del vecchio mondo»<sup>4</sup>. In linea di massima, queste affermazioni si riscontrano in diversi documenti diffusi dai vertici del potere lungo gli anni Sessanta e Settanta<sup>5</sup>.

Il lavoro costituiva l'altro percorso imprescindibile nella creazione del cittadino ideale e nella manifestazione delle sue virtù, senza dover ricorrere necessariamente alla forma-

2. ISML, *Dokumenta* cit., vol. II, p. 289.

3. ISML, *Dokumenta* cit., vol. III, pp. 333-334. «Dell'educazione comunista fanno parte organica l'educazione al patriottismo socialista, l'internazionalismo proletario, la formazione della concezione scientifica materialistico-dialettica, l'approccio comunista al lavoro, la formazione della nuova psicologia collettiva, il comportamento comunista». H. Beqja, *Etapa e tanishme dhe probleme të edukimit komunist* [La fase attuale e i problemi dell'educazione comunista], «Rruga e Partisë», 7 (1962), p. 20.

4. ISML, *Dokumenta* cit., vol. IV, p. 456.

5. F. Shehu, *Edukimi ideopolitik i komunistëve dhe i gjithë punonjësve – Detyrë kryesore e Partisë sonë* [L'educazione ideo-politica dei comunisti e di tutti gli operai – Un compito principale del nostro Partito], «Rruga e Partisë», 7 (1962), pp. 3-14. ISML, *Dokumente* cit., vol. V, p. 480: il rapporto del 28 settembre del 1968, intitolato *Sull'approfondimento della rivoluzione socialista attraverso lo sviluppo della lotta di classe e l'attuazione della via delle masse*. Il rapporto del 26 giugno del 1969, *Sulla conclusione della discussione popolare per l'ulteriore rivoluzionizzazione della nostra scuola* (*ivi*, p. 562). ISML, *Dokumente kryesore të Partisë së Punës të Shqipërisë (1971-1975)* [Documenti principali del Partito del lavoro d'Albania (1971-1975)], 8 Nëntori, Tiranë 1978, vol. VI, pp. 141-162: il rapporto di Hoxha nel sesto Congresso del PPSH (1971); ISML, *Dokumente kryesore të Partisë së Punës të Shqipërisë (1976-1980)* [Documenti principali del Partito del lavoro d'Albania (1976-1980)], 8 Nëntori, Tiranë 1982, vol. VII, pp. 97-128.

zione scolastica. «L'eroismo della classe operaia nella costruzione del paese conferma la maturazione di nuovi concetti sul lavoro, la nascita dell'uomo nuovo, che pone l'interesse della patria e del popolo al di sopra di ogni cosa», affermava il Comitato centrale del PPSH in una nota del 2 aprile 1958<sup>6</sup>. Secondo il rapporto stilato alla fine dei lavori del Plenum congiunto fra il Politburo e il Comitato centrale del BRPSH (1961), «la mobilitazione della gioventù» nelle opere pubbliche aveva per obiettivo «la creazione dell'uomo nuovo dotato delle peculiarità dell'uomo del socialismo»<sup>7</sup>. Tuttavia, l'immagine dell'uomo nuovo albanese emerse pienamente soltanto verso la fine degli anni Sessanta, quando si registrò la convergenza, da una parte, della mobilitazione realizzata attraverso le azioni lavorative giovanili e, dall'altra, dei primi risultati della socializzazione politica incrementata dopo il 1963 tramite la fedeltà verso il Partito, lo Stato, la patria e il capo e con l'osservanza di una nuova etica.

Nel 1963, Mao Tse-tung emanò la direttiva secondo la quale bisognava «imparare dal compagno Lei Feng», il giovane soldato dell'esercito cinese deceduto in un incidente l'anno precedente<sup>8</sup>. Nato intorno al 1940 e cresciuto orfano, Feng divenne famoso nella propaganda comunista non solo cinese al punto tale da essere conosciuto e proposto come modello anche in Albania soprattutto grazie alla traduzione della sua biografia nel 1965 che ne descriveva ed esaltava le innumerevoli buone azioni quotidiane, spesso ai limiti della realtà, e la devozione assoluta al Partito e al capo<sup>9</sup>. La parte iniziale della sua agiografia termina con l'impegno all'«incremento dell'odio contro la vecchia società», mentre la seconda parte, intitolata *Lei Feng vede la luce*, si conclude con la sua promessa di essere «il buon figlio del capo Mao» e con la citazione delle prime parole che egli avrebbe imparato a scrivere: «Viva il capo Mao»<sup>10</sup>.

6. ISML, *Dokumenta* cit., vol. III, p. 178.

7. ISML, *Dokumenta* cit., vol. IV, p. 80.

8. Y. Cheng, *Creating the "New Man". From Enlightenment ideals to Socialist realities*, University of Hawaii Press, Honolulu 2009, pp. 93-95.

9. À. Ferrero, *The construction of the New Man. A historical perspective*, «Frontiers of Literary Studies in China», 2 (2012), pp. 269-271.

10. N. Mitrushi (a cura di), *Lej Feni. Biri i mirë i popullit punonjës* [Lei Feng. Il buon figlio del popolo lavoratore], Naim Frashëri, Tiranë 1965, pp. 14, 20. Sull'uomo nuovo cinese visto dalla prospettiva del regime totalitario albanese, cfr. Th. Naqë, *Njeriu i ri kinez*.

Feng svolgeva i lavori più duri, sempre in prima linea e sorridente, studiava nelle ore libere, aiutava gli altri e voleva «dare tutto al popolo e al partito»<sup>11</sup>. Annotava nel suo diario, parzialmente riportato nella pubblicazione albanese, che Mao «assomigliava al padre», mentre la sua ideologia era paragonata «al sole»: questo «padre» si prendeva cura di lui e «il sole» lo cresceva<sup>12</sup>.

La propaganda albanese si impegnò a incarnare il modello leifenghiano in diversi personaggi eroici, in particolar modo in Ismet Bruçaj, strumentalizzando a tal fine l'ennesima morte in servizio. Come Feng, Bruçaj proveniva da una famiglia di umili origini contadine, odiava il «vecchio» mondo, si impegnava intensamente negli studi e nel lavoro, era un volontario che si distingueva nelle azioni giovanili. Insegnante da poco più di un anno in un villaggio montuoso a nord est di Scutari, una località in cui «soltanto il nostro sole, il partito, ha portato l'istruzione»<sup>13</sup>, Bruçaj finì in un dirupo a causa della bufera mentre si recava al lavoro, l'8 novembre 1968, e la sua vita si spezzò all'età di soli diciannove anni, due in meno di Feng. Secondo l'agiografia curata dal Comitato centrale del BRPSh, in quel momento, nel corso di una salita insidiosa e nel mezzo della tempesta, il giovane insegnante stava ascoltando Radio Tirana, «forse il notiziario, forse qualche programma di canzoni rivoluzionarie»<sup>14</sup>. La morte in giovane età permetteva al Partito di esaltarne il sacrificio e di creare un modello ideale, destinato soprattutto ai suoi coetanei, e le pagine scritte nel suo diario, i cui contenuti apparivano in sintonia con la linea politica ufficiale, si prestavano perfettamente a un simile progetto.

Nella lettera inviata a Hoxha, al «caro maestro» degli albanesi, il padre del defunto dichiarava solennemente: «la vita di mio figlio sia un riconoscimento modesto per tutto

*Shënime dhe mbresa nga Republika Popullore e Kinës* [L'uomo nuovo cinese. Appunti e impressioni dalla Repubblica popolare della Cina], 8 Nëntori, Tiranë 1974.

11. N. Mitrush, *Lej Feni* cit., p. 101.

12. *Ivi*, p. 137.

13. V. Çanga, *Një pishtar i ri në kreshtat e Malësisë* [Un nuovo fanale sulle vette di Malësi], «Jeta e Re», 30 novembre 1968.

14. Komiteti Qëndror i BRPSh, *Flamur i ri në rjedhën e revolucionit* [Una nuova bandiera nel corso della rivoluzione], Naim Frashëri, Tiranë 1969, p. 46.

quello che ci avete dato»<sup>15</sup>. Alla scuola Shejnaze Juka, dove «il risoluto missionario» della parola del Partito<sup>16</sup> aveva studiato per quattro anni, allestirono una stanza-museo con il “reliquario” del nuovo martire: i vestiti macchiati di sangue, la radio frantumata, i libri, il diario, il decreto con cui gli era stato conferito il titolo di Eroe del Lavoro Socialista, fotografie e altri oggetti<sup>17</sup>. In suo onore, una delle cime più alte delle Alpi albanesi fu denominata Ismet Sali Bruçaj.

In uno dei frammenti più celebri del diario di Feng, il giovane esprime l’ambizione di volere essere «sempre la vite inossidabile» della rivoluzione<sup>18</sup>. Questa autorappresentazione leifenghiana dell’uomo nuovo cinese, osserva Yinghong Cheng, «suona identica alla metafora sovietica del “chiodo d’acciaio”»<sup>19</sup>. Una metafora che ridonda a sua volta nel lessico del totalitarismo comunista albanese, in modo tangibile con il verbo *çelnikos* (rendere d’acciaio), usato soprattutto in riferimento alla comunione ideologica (popolo, classe operaia, giovani e Partito; Partito e marxismo-leninismo), nonché, in modo implicito, con il verbo *kalit* (temprare) e con la sua nominalizzazione *kalitje*, lemmi adottati per esprimere il processo di creazione della personalità e dei rapporti sociali. «Fra i doveri più importanti», scriveva Bruçaj nel suo diario, rientra «la nostra tempra con lo spirito classista rivoluzionario»<sup>20</sup>. La presenza dei vocaboli *kalit* e *kalitje* negli atti del Partito, in prossimità di altri vocaboli dello stesso ambito semantico, come *farkëtoj* (forgiare), *kudhër* (incudine), *shkrij* (fondere, diluire), *brumos* (impastare, temprare), aumentò a dismisura dopo la metà degli anni Sessanta. Il processo di manipolazione della materia umana, che Ernesto «Che» Guevara equipara-

15. *Djali vdiq, por edhe njëqind jetë të tjera t'i kishte, për popull e parti do t'i jepte* [Il ragazzo è morto, ma anche se avesse avuto altre cento vite, le avrebbe date per il popolo e il partito], «Zëri i Rinisë», 11 dicembre 1968. Lettera inviata a Hoxha dai genitori di Bruçaj.

16. V. Çanga, *Një pishtar* cit.

17. *Dorëzohet me ceremoni titulli “Hero i Punës Socialiste” akorduar mësuësit Ismet Sali Bruçaj (pas vdekjes)* [Viene consegnato in forma cerimoniale il titolo “Eroe del Lavoro Socialista” all’insegnante Ismet Sali Bruçaj (postumo)], «Zëri i Popullit», 10 dicembre 1968.

18. M. Zhang, *From Lei Feng to Zhang Haidi. Changing images of model youth in the post-Mao reform era*, in R. Kluver, J.H. Powers (a cura di), *Civic discourse, civil society and Chinese community*, Ablex, Stamford 1999, p. 114.

19. Y. Cheng, *Creating* cit., p. 76.

20. Komiteti Qëndror i BRPSh, *Flamur* cit., p. 50.

va all'«argilla malleabile», nella sua celebre riflessione del 1965 sull'uomo nuovo cubano<sup>21</sup>, in Albania era comunicato attraverso un linguaggio pertinente alla fabbricazione in maniera industriale del cittadino ideale, del tutto standardizzando, come del resto avvenne soprattutto per la storia e l'idioma nazionale.

Assemblando alcuni frammenti dagli appunti di Bruçaj, il Comitato centrale del BRPSh presentò una sintesi dei doveri e delle virtù della generazione cresciuta nel comunismo:

- 1) Formiamo la concezione marxista-leninista attraverso l'istruzione, la lotta di classe e il lavoro.
- 2) Lottiamo per sottoporre l'interesse personale all'interesse collettivo.
- 3) Manteniamo in una mano il piccone e nell'altra il fucile.
- 4) Educiamoci con il sentimento dell'internazionalismo proletario. [...] È chiaro che solo mettendo l'interesse collettivo al di sopra del proprio si raggiunge il socialismo. [...] Noi giovani dobbiamo conoscere soltanto una legge: la legge del partito, della rivoluzione, della guerra per la felicità del popolo. [...] Gli eroi sono fra di noi, ogni giorno viviamo e lavoriamo con loro, impariamo con loro.<sup>22</sup>

170

aA

Da questa descrizione dell'uomo nuovo albanese emergono con chiarezza l'annullamento dell'individualità, l'uniformazione e la sottomissione completa ed esclusiva ai dogmi del Partito annunciati dal capo. «La figura morale dell'uomo nuovo deve essere una e inscindibile», affermava Vangjel Moisiu in un articolo del 1965, nel senso che l'uomo «orientato dalle norme e dai principi comunisti non deve assolutamente permettere a sé stesso» la dissonanza fra i comportamenti in pubblico e in privato<sup>23</sup>, dovere questo che comportava una coerenza imperativa fra l'agire e il pensare nelle scelte di tutti i giorni. Infatti, Bruçaj personificava l'uomo ideale non per l'eccezionalità del martirio, bensì per la scelta – perlomeno secondo la propaganda – di rendere l'eroismo richiesto dalla rivoluzione una norma di vita, di normalizzarlo. Nonostante fossero formulate in un modo

21. E.C. Guevara, *El socialismo y el hombre nuevo*, Siglo XXI, Ciudad de México 1977, p. 14.

22. Komiteti Qëndror i BRPSh, *Flamur* cit., pp. 51, 60.

23. V. Moisiu, *Komunisti duhet të jetë kudo një figurë morale* [Il comunista deve essere ovunque una figura morale], «Rruga e Partisë», 2 (1965), p. 56.



diverso e avessero un preciso riferimento all'uomo nuovo, queste norme etiche corrispondevano alle «qualità» del comunista, l'agente più fedele e il fedele più devoto, come annunciato da Hoxha nel quinto Congresso del PPSH, tre mesi prima dell'ondata devastatrice del 1967<sup>24</sup>. È difficile stabilire se il capo del PPSH fosse stato influenzato dall'eco del discorso di Walter Ulbricht pronunciato al quinto Congresso del SED (1958), allorché annunciò i *Zehn Gebote für den neuen sozialistischen Menschen* (i Dieci Comandamenti per l'uomo nuovo socialista), oppure dall'applicazione ufficiale dei *Zehn Gebote* dal 1963 in poi<sup>25</sup>. In ogni modo, condividevano entrambi la missione della rivoluzione antropologica che Emilio Gentile considera come il fine ultimo della sacralizzazione della politica nei regimi di matrice marxista<sup>26</sup>.

L'inclusione del singolo individuo in «categorie più vaste», come la razza, l'etnia, il popolo, il proletariato, la classe, la gioventù e il nemico, insieme all'obbedienza cieca, che trasforma il soggetto «in mezzo, e non in fine», contribuiscono senza dubbio alla privazione della personalità<sup>27</sup>. Nella lettera inviata ai genitori di Bruçaj, Hoxha scrive che «voi avete perso» vostro figlio, «i bambini di Likaj» il loro maestro, «gli allievi della scuola» Shejnaze Juka il loro collega, «l'organizzazione della gioventù» un suo militante, «il popolo» un rivoluzionario, mentre chi in realtà aveva perso più di tutti, la vittima, «vivrà per sempre nel cuore del popolo» a fianco «ai martiri». In pratica, Hoxha non considera mai Bruçaj fuori da una categoria, dunque semplicemente come un individuo; anzi, usando il celebre motto «uno cade e mille s'innalzano»<sup>28</sup>, lo riduce all'anonimato dei numeri, degli strumenti, uno fra la moltitudine dei «chiodi» o delle «viti d'acciaio» nella costruzione del socialismo. Evgenij Zamjatin lo aveva profetizzato nel suo romanzo distopico scritto agli inizi degli anni Venti, annunciandolo nel titolo stesso, *Noi*,

24. Cfr. E. Hoxha, *Vepra* cit., vol. XXXIV, pp. 117-121.

25. H. Vaizey, *Born in the GDR. Living in the shadow of the wall*, Oxford University Press, Oxford 2014, pp. 14-15.

26. E. Gentile, *Le religioni* cit., p. 170.

27. Tzvetan Todorov usa il concetto di depersonalizzazione per descrivere la deumanizzazione dell'altro, attraverso la classificazione, e l'inclinazione del sé all'obbedienza incondizionata. Cfr. Id., *Di fronte* cit., pp. 174-184.

28. Komiteti Qendror i BRPSH, *Flamur* cit., pp. 7-9.

e nelle prime battute, quando presenta il protagonista, «D-503», dopo l'esclamazione «Evviva lo Stato Unico, evviva i numeri, evviva il Benefattore»<sup>29</sup>. L'uomo nuovo albanese era uno strumento che viveva per servire e aveva per fine ultimo l'interesse collettivo: obbedire fino al sacrificio della propria vita, «come Ismet», e senza la minima esitazione annientare il nemico, sparandogli «in mezzo alla fronte», incita Hoxha nelle ultime battute della lettera, «come avrebbe fatto Ismet»<sup>30</sup>. Tale era la morale dell'uomo nuovo ideale che il personale del settore alberghiero, agli occhi di Gilbert Mury, rifiutava la mancia e anzi reagiva animosamente ai tentativi «di far loro di accettare del denaro»<sup>31</sup>.

All'uomo nuovo era vietata qualsiasi manifestazione di individualismo, definito non a caso una *shfaqje e huaj* (manifestazione estranea)<sup>32</sup>. Optare per un atteggiamento indifferente e persino fare degli straordinari al lavoro a scopo di lucro erano considerate azioni e scelte associabili allo spettro dell'individualismo<sup>33</sup>. «L'indifferentismo, in quanto manifestazione della psicologia micro-borghese» e alimentato dal «nemico di classe», si legge in un rapporto del Politburo del 1977, allontanava «le persone dalla guerra rivoluzionaria per l'attuazione e la difesa della via del Partito» e di conseguenza andava «combattuto»<sup>34</sup>. «La guerra all'indifferentismo» fu “dichiarata” nel sesto Congresso del PPSH (1-7 novembre 1971)<sup>35</sup> e si accentuò dopo il rapporto del Plenum del 1973, intitolato *Inaspriamo la guerra ideologica contro le manifestazioni estranee e gli atteggiamenti liberali nei loro confronti*<sup>36</sup>. All'indomani del sesto Congresso, il settore

29. E.I. Zamjatin, *Noi*, Feltrinelli, Milano 1963, p. 21.

30. Komiteti Qendror i BRPSH, *Flamur* cit., p. 10.

31. G. Mury, *Albania terra dell'Uomo nuovo*, Gabriele Mazzotta, Milano 1971, pp. 10-11.

32. M. Gjiniqasi, *T'i njohim, T'u zbulojmë rrënjët dhe t'i luftojmë rreptë çfaqet e huaja* [Conosciamole, scopriamone le radici e combattiamole con durezza le manifestazioni estranee], «Rruga e Partisë», 8 (1966), pp. 55-62.

33. «Durante le discussioni è emerso che molti comunisti seguono l'interesse personale. In generale ci sono esitazioni sulle norme, [e] l'esempio peggiore lo danno i comunisti. Per esempio, l'anno scorso, persino il segretario dell'organizzazione di base del partito alla fabbrica elettro-meccanica otteneva ogni mese 1300-1400 lekë dagli straordinari; oppure nell'impresa statale il “21 Dhjetori” dove sono tanti i comunisti che lavorano fuori orario per realizzare più profitti». AQSh, f. 14 / APSTR, 1973, d. 18, pp. 14-15.

34. ISML, *Dokumente* cit., vol. VII, p. 285.

35. ISML, *Dokumente* cit., vol. VI, pp. 152, 166.

36. *Ivi*, pp. 371-375.

dell'Agit-prop del Fronte democratico inviò alle strutture del Partito nelle provincie le nuove direttive contro l'indifferentismo<sup>37</sup>. Dai rapporti dei comitati centrali del Partito nelle provincie<sup>38</sup> alle pagine di «Rruga e Partisë»<sup>39</sup> e alla didattica del testo menzionato di *Edukata morale e politike* (L'educazione morale e politica)<sup>40</sup>, passando per la stampa, il cinema e la letteratura, l'indifferentismo era collocato agli antipodi della vita rivoluzionaria. Nell'articolo pubblicato in «Rruga e Partisë» nel 1975, il segretario del Comitato centrale del BRPSh, Muharrem Xhafa, descriveva l'indifferente come un individuo «codardo», che «evita» il confronto e il lavoro, poco entusiasta, «avidò», capace di «vendetta», «servile», «carrierista», senza «la giusta tempra ideologica», «liberale» e «conservatore» allo stesso tempo<sup>41</sup>. La giustizia, annoverata insieme alla puntualità, all'onestà, alla sincerità, alla semplicità, al coraggio e all'audacia fra le «qualità morali del nostro uomo», era spiegata a scuola, in contrapposizione proprio all'indifferentismo, come obbligo morale di denunciare, di difendere e perfino di sacrificarsi<sup>42</sup>. È evidente che l'indifferenza e la negligenza esprimevano l'esatto opposto dell'agire e pensare costantemente come rivoluzionari, e allo stesso tempo covavano la pigrizia, annoverata tra i vizi capitali, con la quale veniva sovente tratteggiato il fedele o il sacerdote delle religioni storiche. In sostanza, l'atteggiamento indifferente ostacolava la comunione, il coinvolgimento trasformante della società e del sé, la lealtà verso il regime, il controllo sull'individuo, svolto direttamente dallo Stato o mediato dall'opinione pubblica, meglio conosciuto

37. AQSh, f. 722, 1971, d. 30, pp. 1-7.

38. AQSh, f. 14 / APOU, 1972, d. 19, pp. 20-26.

39. M. Xhafa, *Indiferentizmi dhe shfaqjet e tij janë të huaja për njeriun tonë të ri, aktiv e revolucionar* [L'indifferentismo e le sue manifestazioni sono estranei per il nostro uomo nuovo, attivo e rivoluzionario], «Rruga e Partisë», 10 (1975), pp. 39-48.

40. R. Kariqi, A. Rexha (a cura di), *Edukata morale dhe politike. Klasa e 7<sup>te</sup> dhe e 8<sup>te</sup> pa shkëputje nga puna* [L'educazione morale e politica. Per la seconda e la terza media della scuola per adulti], ShBLSH, Tiranë 1976, pp. 40-41.

41. M. Xhafa, *Indiferentizmi* cit., pp. 41-45.

42. I. Elmazi, M. Xoxa, M. Pali (a cura di), *Edukata morale dhe politike. Për klasën e 6<sup>te</sup> të shkollës 8-vjeçare* [L'educazione morale e politica. Per la prima media], ShBLSH, Tiranë 1982, pp. 56-57. Questo testo ebbe altre cinque edizioni dopo il 1982, fino al 1988, con leggere modifiche nell'ultima versione.

come «controllo della massa» oppure «controllo della classe operaia»<sup>43</sup>.

La sorveglianza sul singolo mediante il controllo onnipervasivo della massa implicava il coinvolgimento di ogni componente del collettivo nella vita pubblica e privata di ciascuno, esclusi i vertici del potere. Il comportamento ideale in questi casi, secondo la nuova etica, consisteva nel vigilare e informarsi in modo perenne per intervenire successivamente con diverse modalità (rimprovero, delazione, foglio-fulmine), ovviamente in nome del perseguimento della retta via ed esclusivamente per il bene comune, diversamente il non-indifferente diventava un pettegolo. «La guerra impietosa contro i pettegolezzi» fu innescata da Hoxha dopo la riunione del Comitato centrale del PPSH del 12 settembre 1969. Nel suo discorso, Hoxha definiva i pettegolezzi una congiuntura di «soggettivismo» e di modello di vita borghese, per cui li reputava permeati dal «carattere ideologico»<sup>44</sup>. Dalle pagine di «Ruga e Partisë», nel 1970, Gj. Trajani considerava i pettegolezzi come «macchie» del «vecchio mondo», non soltanto borghese<sup>45</sup>, e Sevo Tarifa li collocava «storicamente» alla «nascita della proprietà privata», sottolineando come la loro fonte principale fosse il nemico, interno ed esterno<sup>46</sup>. I pettegoli, secondo Hoxha, «non sono elevati politicamente e ideologicamente [...], fanno una vita culturale vuota [...], sono colmi di pregiudizi repressivi e non riescono a distaccarsi» dalle norme del passato<sup>47</sup>. Tarifa indentificava dietro il pettegolo il «conservatore» che

43. Cfr. I. Dhrami, *Kontrolli i klasës punëtore kudo, mbi këdo dhe për çdo gjë të jetë i plotë, pa të çara, vendimtar* [Il controllo della classe operaia ovunque, su ognuno e ogni cosa sia completo, senza brecce, fondamentale], «Ruga e Partisë», 5 (1968), pp. 61-69.

44. E. Hoxha, *Veptra. Maj 1969 – Shtator 1969* [L'opera. Maggio 1969 – settembre 1969], 8 Nëntori, Tiranë 1984, vol. XLI, pp. 471-472.

45. Gj. Trajani, *Lufta kundër thashethemeve kërkon punë të vazhdueshme e këmbëngulëse nga organizatat e partisë dhe ato të masave* [La guerra contro i pettegolezzi richiede un lavoro continuo e persistente da parte delle organizzazioni di base del partito e delle masse], «Ruga e Partisë», 8 (1970), p. 96.

46. S. Tarifa, *Lufta kundër thashethemeve është luftë e karakterit ideologjik e politik* [La guerra contro i pettegolezzi è una guerra di carattere ideologico e politico], «Ruga e Partisë», 3 (1970), p. 30. «Come si spiega l'esistenza dei pettegolezzi? Cosa li alimenta? Il problema è dovuto a una serie di fattori oggettivi e soggettivi. Da noi esistono residui delle classi sfruttatrici, residui della loro ideologia, esiste l'accerchiamento imperialista-revisionista, che alimentano ogni male e mantengono in vita anche i pettegolezzi».

47. E. Hoxha, *Veptra* cit., vol. XLI, p. 473.

parlava «in nome della morale» retriava, il «carrierista», il «pigro», lo «sfaccendato»<sup>48</sup>, l'esatto contrario delle virtù dell'uomo nuovo. Da un punto di vista sociale e morale, i pettegolezzi compromettevano l'armonia del collettivo e denigravano il singolo<sup>49</sup>. Questa prospettiva accostava il regime a posizioni classiche della tradizione islamica e cattolica in merito alla questione della maldicenza, chiosate da Abu Hamid al-Gazali e Tommaso d'Acquino. Da un punto di vista politico, invece, i pettegolezzi intralciavano il controllo statale sull'individuo e soprattutto impedivano l'applicazione delle norme della nuova morale, motivo sufficiente per la messa al bando di questo comportamento<sup>50</sup>.

Nel settembre del 1969, una settimana dopo l'ennesimo proclama di Hoxha, i corpi di due giovani dirigenti delle strutture giovanili del Partito a Tepelenë furono rinvenuti in ufficio cinque giorni dopo il decesso. Gli inviati del Comitato centrale giunsero alla conclusione che si trattasse di un duplice suicidio generato dalla «pressione dei pettegolezzi» in circolazione circa una presunta relazione fra i due<sup>51</sup>, un'interpretazione che evidentemente conveniva alla propaganda e alla campagna lanciata il 12 settembre. Il 25 ottobre, alla luce della «guerra alle manifestazioni estranee», in un'aula gremita, con la folla che acclamava una pena superiore a quella prevista in questi casi (un anno di reclusione), fu processato il «degenerato», «il calunniatore e intrigante che aveva fatto circolare i pettegolezzi»<sup>52</sup>. Probabilmente fu la prima «vittima» della «guerra» appena dichiarata «contro i pettegolezzi», in cui il peso politico-ideologico cancellava la linea, di per sé sottile, fra il pette-

48. S. Tarifa, *Lufta* cit., pp. 31-32.

49. Th. Fështi, *Për të luftuar pasojat duhet të njohim shkaqet e thashethemeve* [Per combattere le conseguenze dobbiamo conoscere le cause dei pettegolezzi], «Rruga e Partisë», 7 (1972), pp. 78-82; S. Hatellari, *Forcimi i unitetit të popullit arrihet në luftë kundër shfaqjeve të huaja* [Il consolidamento dell'unità del popolo si raggiunge in guerra contro le manifestazioni estranee], «Rruga e Partisë», 8 (1976), pp. 56-65.

50. Per Albert Nikolla, che pone il pettegolezzo nel piano del giudizio dell'opinione pubblica, il regime manteneva un atteggiamento ambiguo, dato che da una parte condannava il fenomeno del pettegolezzo e dall'altra lo usava in suo favore come strumento di controllo o da impiegare nelle campagne contro l'indifferentismo. Cfr. A.P. Nikolla, *Njeriu i ri shqiptar. Ndërmjet moralit komunist dhe krizës së tranzicionit*, Onufri, Tiranë 2012, pp. 99-107.

51. AQSh, f. 14 / APOU, 1969, d. 10, p. 27.

52. *Ivi*, p. 69.

golezzo e la calunnia. Dall'ottobre del 1969 fino al maggio del 1970 vi fu una «discussione nazionale» sui pettegolezzi, organizzata dalle strutture del Partito, con l'obiettivo di far penetrare nelle masse le direttive del Politburo (il “bene”), di rinnovare la repulsione verso le «consuetudini retrive», rimarcate come residui delle tradizioni religiose, strumenti del nemico di classe e di influenze straniere (il “male”)<sup>53</sup>.

## 5.2. *Una nuova estetica*

Il regime del Partito-Stato si impegnò attivamente nella riorganizzazione della vita di ciascun cittadino albanese dalla nascita alla morte e in particolare si adoperò per stabilire un modello ideale per l'uomo nuovo destinato a incidere direttamente sui momenti e sulle scelte principali della sua esistenza, senza escludere nemmeno l'intervento all'interno delle mura domestiche. I riti celebrati in occasione della nascita, del matrimonio e della morte, tradizionalmente improntati dalle norme consuetudinarie e religiose<sup>54</sup>, rappresentavano il terreno fertile per la creazione di nuove norme attraverso cui il potere politico si proponeva di enfatizzare il ruolo fondante della nuova visione comunista nella vita individuale e collettiva. Tali normative risultarono ancor più stringenti dopo la sistematica repressione delle confessioni religiose dichiarata nel 1967 e in seguito alla definizione di nuovi strumenti atti a facilitare l'intrusione dello Stato nella vita privata dei singoli.

Il matrimonio, in quanto atto che istituiva la nuova «famiglia socialista»<sup>55</sup>, dalla fine degli anni Sessanta fu un tema costante nelle politiche rivoluzionarie. La nuova morale condannava i rapporti sessuali fuori dal matrimonio, mentre esaltava il matrimonio basato sull'amore, definito da Hoxha in un discorso del 1969, come «amore proletario»<sup>56</sup>. Come è stato accennato (paragrafo 2.3), più

53. AQSh, f. 14 / APSTR, 1970, d. 267, pp. 32-475. Il fascicolo raccoglie i rapporti dei comitati centrali del Partito di tutte le provincie del paese.

54. AQSh, f. 14 / APSTR, 1967, d. 20, pp. 17-20.

55. La famiglia socialista (albanese) era caratterizzata dalla «parità dei diritti» fra i coniugi, dall'«amore sincero», dall'«amore reciproco» fra genitori e figli, dall'«educazione dei figli». Z. Alia, *Familja* cit., p. 21.

56. La letteratura permette di afferrare meglio il concetto. «Io penso – e insiste – che l'amore deve essere classista. Così è sempre stato. In tutte le fasi dello sviluppo umano. Alle due classi hanno sempre corrisposto due amori. Due matrimoni. Il matrimonio semplice

che di un sentimento, si trattava di un processo razionalizzato, che iniziava con la «frequentazione» e continuava con l'«innamoramento» (che permetteva di valutare nel partner anche «l'onestà, l'amore per la patria, il popolo e il Partito»), per concludersi «sicuramente nel matrimonio»<sup>57</sup>. A questa definizione facevano riferimento Abaz Dojaka nel 1983, in un libro sul matrimonio albanese, e Zana Alia nel 1988, nel saggio sulla famiglia socialista albanese<sup>58</sup>. Tutte e cinque le funzioni della famiglia socialista elencate da Zana Alia rientravano pienamente nella concezione di efficienza e funzionalità di stampo materialista<sup>59</sup>, inclusa la cerimonia del matrimonio nel mirino delle autorità, almeno dal 1962, per i suoi costi eccessivi. Alla semplicità dell'uomo nuovo doveva corrispondere la sobrietà dei nuovi costumi<sup>60</sup>: «l'usanza di un matrimonio in grande deve essere eliminata perché ci danneggia», proclamò Hoxha durante una visita nel settembre del 1967 in alcuni villaggi montuosi a nord della provincia di Scutari<sup>61</sup>. Nonostante la persistenza a Scutari di cerimonie nuziali dispendiose ancora alla fine degli anni Settanta, menzionate nel rapporto del Comitato del Partito della provincia firmato dal segretario Adem Tukaj, le autorità locali non esitavano a discutere in quale parte

e puro dei poveri. L'amore lusinghevole e intrigante dei ricchi. Il matrimonio stabile e fedele dei poveri. Il matrimonio sfarzoso e menzognero dei ricchi. [...] Togliere all'amore il carattere classista significa uscire fuori dal tempo. Staccarsi dalla società. Agganciarsi dietro ciò che è morto. Per ombra... Il nostro amore possiede altre caratteristiche. Non ha passione. Ha grandezza d'animo. Non ha tono melancolico, romantico, inumidito dalle lacrime. Non ha rose e fiori nostalgici. Non è mettersi da parte. È un'attività spirituale e sociale. L'amore deve essere movimento. Non una letargia lussuriosa. Il nostro amore classista rende i giovani pari». Sono le parole della protagonista Elira (La-libera), dell'omonimo romanzo, ambientato tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio del nuovo decennio. J. Dini, *Elira*, Naim Frashëri, Tiranë 1978, p. 115.

57. E. Hoxha, *Vepra* cit., vol. XLII, p. 114. Secondo i dati offerti da Zana Alia, il 50 per cento dei matrimoni precedenti il 1960 erano frutto esclusivamente dell'iniziativa dei genitori, il 35 per cento fra il 1960 e il 1967, il 20 per cento dopo il 1980. Z. Alia, *Familja* cit., p. 51.

58. A. Dojaka, *Dasma në Shqipëri* [Il matrimonio in Albania], 8 Nëntori, Tiranë 1983, p. 85; Z. Alia, *Familja* cit., p. 56.

59. «1) La funzione riproduttiva della popolazione; 2) la funzione economica; 3) la funzione educativa; 4) la funzione dell'emancipazione della donna; 5) la funzione di sviluppo della vita intima». Z. Alia, *Familja* cit., p. 122.

60. V. Riska, V. Demirasi, *Thjeshhtësia proletare – tipar dallues i njeriut tonë të ri* [La semplicità proletaria – carattere distintivo del nostro uomo nuovo], «Rruga e Partisë», 3 (1975), pp. 43-50.

61. E. Hoxha, *Vepra* cit., vol. XXXVI, p. 225.

della giornata di domenica fosse più proficuo svolgere tale cerimonia<sup>62</sup>. Fra le nuove usanze da caldeggiare nelle nuove cerimonie matrimoniali Dojaka decantava con fierezza il brindisi e la musica:

Cambiamenti qualitativi hanno subito anche gli auguri del matrimonio che, ormai spogliati del mantello religioso e patriarcale, sono conformi alla nostra morale socialista. Il primo brindisi ora si dedica al Partito e al compagno Enver, [poi] alla coppia, ai genitori e agli invitati. [...] Oltre alla musica tradizionale, si evidenziano elementi folcloristici di forti contenuti socialisti e l'uso massiccio delle canzoni della nostra musica leggera. Da una parte ciò si esprime con l'abbandono delle canzoni e delle melodie sentimentali e lamentose<sup>63</sup>, e dall'altra tramite la loro sostituzione con canzoni ottimiste e dinamiche, dai testi impetuosi, pieni di lirica per le nostre trasformazioni socialiste, per la nuova vita, per il Partito e per il compagno Enver Hoxha.<sup>64</sup>

I testi delle nuove canzoni, che Dojaka ha raccolto nell'ultimo capitolo del saggio, celebravano l'azione, gli azionisti volontari, la fabbrica, i terrazzamenti, il lavoro nei campi, l'emulazione socialista<sup>65</sup>, mentre i nuovi brindisi lodavano il Partito e il capo. Era passato un quarto di secolo da quando Hoxha, annotando le proprie obiezioni in una serie di «lezioni per l'educazione comunista della gioventù», aveva annunciato che «ogni rovo che strapperemo dalla coscienza delle persone dobbiamo sostituirlo con un bel fiore», ovvia-

62. AQSh, f. 14 / APSTR, 1979, d. 39, pp. 67-68. «Bisogna appoggiare l'idea emersa nelle consulte organizzate a tal proposito, che i matrimoni si devono fare in giornata [la domenica], poiché così si garantisce la quiete pubblica e gli invitati saranno in grado di lavorare l'indomani».

63. Elena Kadare descrive l'atteggiamento ufficiale verso questa musica nel racconto *Le decorazioni del soffitto*, scritto nel 1963 e pubblicato nel 1968 in una raccolta dedicata all'emancipazione della donna. «Presero Luçi dalla stanza e la misero nel salotto. Appena uscì, scoppiarono scherzi e burla. In quel momento importante la sposa doveva piangere, secondo la tradizione. [...] Siccome era un'usanza dei vecchi, il clarinetto cominciò una melodia decrepita. Sembrava un lamento, un gemito, che strisciava e riprendeva nuovamente il lamento per la giovinezza perduta della sposa. Era una melodia triste che in tempi antichi accompagnava i matrimoni». E. Kadare, *Zbukurimet e tavanit* [Le decorazioni del soffitto], in *Kokën* cit., p. 103. L'intero racconto di Elena Kadare è attraversato dalla contestazione delle usanze, della morale e ovviamente dell'estetica della tradizione.

64. A. Dojaka, *Dasma* cit., p. 97.

65. *Ivi*, pp. 117-122.



mente, precisava, «materialista e non un fiore simbolico, perché il simbolo è l'inizio dell'idealismo»<sup>66</sup>.

Per spazzare l'aura tradizionalmente metafisica della morte, l'ateismo di Stato operò attraverso alcune politiche razionalizzanti, fondate sulla concezione materialista. La cerimonia funebre subì la sua trasformazione più radicale subito dopo la messa al bando delle religioni storiche attraverso una laicizzazione immediata e perentoria. Già nel Plenum del giugno del 1963 il Comitato centrale ordinava ai Consigli popolari dei villaggi di stabilire i luoghi dei nuovi cimiteri e di non lasciare i servizi funebri alle istituzioni religiose<sup>67</sup>. Nel rapporto del 1967 *Sulla sostituzione delle pratiche e delle usanze religiose della vita quotidiana delle persone con cerimonie e feste socialiste*, Alia e Mamaqi forniscono indicazioni generiche ma significative sul rito funerario. Per sostituire la funzione tradizionalmente svolta nel corso della cerimonia dal sacerdote essi proponevano che un discorso solenne nel momento della sepoltura fosse tenuto da qualche collega, considerando che «tutti sono in rapporti socialisti di lavoro»<sup>68</sup>. Siccome secondo la propaganda ufficiale il lavoro aveva creato l'uomo e lo aveva trasformato, appariva logico e conseguente accompagnare la persona defunta con questa sorta di viatico. I due alti funzionari del Partito specificavano poi alcuni dettagli:

Con la distruzione delle istituzioni religiose sono emersi alcuni problemi e le persone chiedono: come verranno avvisate le persone, chi laverà [la salma], verrà usato il *qefin*<sup>69</sup>, ecc. Prima gli avvisi funebri li faceva la chiesa suonando le campane e l'imam con il richiamo dalla moschea. Ora si deve fare attraverso i manifesti, come avviene nelle città. [...] Il lavaggio della salma è un residuo religioso, ma se qualcuno insiste, chi può farlo se non il parente più stretto? [...] Un altro problema è la posizione [delle tombe] nei cimiteri, verso l'oriente o l'occidente, quale segno mettere. Questi problemi potrebbero essere risolti dal Comitato esecutivo insieme ai servizi funerari, stabilendo la posizione delle tombe. Il miglior segno distintivo è la costruzione

66. E. Hoxha, *Veptra. Korrik 1957 – Qershor 1958* [L'opera. Luglio 1957 – giugno 1958], Naim Frashëri, Tiranë 1973, vol. XV, p. 217.

67. ISML, *Dokumenta* cit., vol. IV, p. 349.

68. AQSh, f. 14 / APSTR, 1967, d. 20, p. 19.

69. Il sudario usato nella tradizione islamica.

di tombe semplici, convenienti, belle, come sta avvenendo nella pratica.<sup>70</sup>

Sulla sobrietà della cerimonia e sulla necessità di nuove norme intervenne anche Hoxha in diverse occasioni nel corso del 1967, criticando l'usanza di vestirsi di nero per il lutto, anzi biasimando il lutto stesso, e suggerendo di sostituire il pranzo dopo il funerale con la semplice offerta di «una sigaretta e di una tazzina di caffè»<sup>71</sup>. Beqja ritornò in modo più dettagliato su questi temi fornendo alcune linee guida nel testo *Si sillemi, ç'zakone ndjekim?*, pubblicato nel 1986, che si configura come un manuale della morale ufficiale del comunismo albanese. L'autore insisteva sul carattere funzionale ed efficiente che doveva avere la cerimonia, sull'«essenza razionale delle buone usanze» scorgendo dietro ogni assenza di sobrietà lo spettro religioso<sup>72</sup>. Nel giudizio di Beqja, una manifestazione di buone usanze, connotata inoltre di un positivo «significato politico», era il «saluto comunista», con il pugno alzato, durante il ricevimento<sup>73</sup>. Con un paradosso solo apparente, ma pur sempre per motivi politici, quel segno era sconsigliato dalla consulta locale di Scutari del 1979 poiché il pugno alzato «è un simbolo di unione, ma nella fila [di chi lo fa] possono esserci anche dei declassati che non sono degni di questo saluto»<sup>74</sup>.

L'estetica dell'uomo nuovo materializzava la nuova etica e manifestava la portata della rivoluzione antropologica, delle varie «guerre» rigeneranti dichiarate dal totalitarismo comunista albanese. Già agli inizi degli anni Cinquanta, la questione dell'estetica propria delle varie espressioni artistiche e letterarie che, come ovvio, dovevano conformarsi all'ideologia del potere, è additata dal Ministero dell'istruzione e della cultura – che precede di poco le direttive del Politburo<sup>75</sup> – come una delle missioni della scuola<sup>76</sup>. Il riferimento all'estetica come forma (e conformità alle di-

70. AQSh, f. 14 / APSTR, 1967, d. 20, pp. 19-20.

71. E. Hoxha, *Vepra* cit., vol. XXXVI, pp. 227, 254-255.

72. H. Beqja, *Si sillemi* cit., pp. 312-319.

73. *Ivi*, p. 315.

74. AQSh, f. 14 / APSTR, 1979, d. 39, p. 71.

75. ISML, *Dokumenta* cit., vol. II, p. 519 (Plenum del 25-27 aprile del 1955).

76. AQSh, f. 511, 1953, d. 41, pp. 47-48. Il rapporto si intitola *Breve relazione sulla preparazione ideologica dei programmi e dei testi delle nostre scuole*.

rettive statali) dell'aspetto esteriore dell'individuo assunse una più decisa rilevanza politica dopo il 1967. Sulla base di un approccio filosofico e artistico di esclusiva impronta marxista-leninista, le politiche adottate dal regime, secondo un testo importante di Alfred Uçi, dovevano contribuire a plasmare i cittadini «con gli ideali estetici del comunismo, a sviluppare le loro tendenze artistiche, ad amare la nostra arte socialista, a impegnarsi a inserire il bello in ogni campo della nostra vita socialista»<sup>77</sup>. Uçi definisce l'estetica un «campo di guerra ideologica classista»<sup>78</sup>, in cui sono schierati «i gusti *progrediti, progressisti, giusti e nuovi*» contro «i gusti *invecchiati, reazionari, arretrati, primitivi*»<sup>79</sup>. «Gli ideali sociali-estetici del comunismo», continua Uçi, «ispirano l'arte del realismo socialista che completa la sua più alta e nobile missione, contribuisce alla trasformazione socialista della vita nella qualifica “dell'ingegnere” delle anime umane»<sup>80</sup>. Dal 1967 al 1974 le autorità condussero un processo di canonizzazione dell'estetica, nell'arte e nella vita quotidiana, che gli organi di controllo si premurarono di salvaguardare durante l'ultimo ventennio dell'esperimento totalitario sino a condizionare persino lo stile con il quale

aA

181

77. A. Uçi, *Estetika, jeta, arti*, Naim Frashëri, Tiranë 1970, p. 14.

78. *Ivi*, p. 15.

79. *Ivi*, p. 44.

80. *Ibid.*

81. E. Guxholli, *Mobiliet dhe estetika e banesës* [I mobili e l'estetica dell'abitazione], 8 Nëntori, Tiranë 1983, pp. 17-18.

del 1990, il segretario del Comitato centrale del BRPSh, Rrapo Zguri, in un articolo proposto in forma di risposta a chi, a suo dire, si chiedeva «come vestirsi, ballare e cantare», scriveva che «la società, attraverso la scuola, gli organi del Partito e delle masse, gli strumenti della propaganda e dell'educazione, ecc., aiuta [il singolo] a plasmare concetti etici ed estetici giusti». «Naturalmente», concludeva Zguri, «questo processo non può essere compreso senza [un'opera di] selezione», perché «alla nostra gente servono solo quella musica e quell'arte che rappresentano il vero e non la sua deformazione»<sup>82</sup>. Se ancora nel 1990 l'autorità indiscussa nello stabilire «la vera» e la «sola» estetica da seguire dalle masse era il Partito-Stato, si può ben comprendere come a maggior ragione ciò valesse negli anni Sessanta e Settanta.

L'aspetto esteriore doveva proporsi di comunicare le virtù, le attività e gli atteggiamenti del cittadino albanese in generale, e non solo dell'uomo nuovo. In altre parole, la praticità, l'efficienza, la semplicità, la sobrietà, la parsimonia e, per certi aspetti, anche l'identità nazionale determinavano i nuovi canoni della bellezza<sup>83</sup>. Basta scorrere le pagine della rivista «Ylli», i libri d'arte del realismo socialista o semplicemente la grafica dei giornali e dei testi scolastici, dalla seconda metà degli anni Sessanta in poi, per farsi subito un'idea del canone: la donna ha i capelli di lunghezza moderata, generalmente fino alle spalle<sup>84</sup>, ed è coperta «al punto giusto», l'uomo è sbarbato e ha i capelli corti, sopra le orecchie<sup>85</sup>. La gonna al ginocchio, il taglio dei capelli, la

82. Rr. Zguri, *Dikush pyet: «si të vishemi, si të vallëzojmë, si të këndojmë...»?!* [Qualcuno domanda: «come vestirci, come ballare, come cantare...?»?], «Rruga e Partisë», 6 (1990), pp. 87-89.

83. ISML, *Dokumenta* cit., vol. IV, pp. 338-339; E. Hoxha, *Vëpra* cit., vol. XXXVI, pp. 226-227, 255; Id., *Vëpra. Nëntor 1967 – Prill 1968* [L'opera. Novembre 1967 – aprile 1968], 8 Nëntori, Tiranë 1982, vol. XXXVII, pp. 107, 153-154.

84. Il taglio dei capelli di Mira e Vera, le protagoniste dei film *Ngadhnjim mbi vdekjen* (Trionfo sulla morte) e *Plagë të vjetra* (Vecchie ferite), usciti nel 1967 e nel 1969, influenzò i modelli femminili di acconciatura in Cina. Cfr. B. Williams, *Cherchez la femme. Gratë revolucionare në filmat e Kinostudios* [Cherchez la femme. Le donne rivoluzionarie nei film del Kinostudio], «Politikja», 2 (2018), p. 140.

85. E. Hoxha, *Arti në Shqipëri 1945-1990* [L'arte in Albania 1945-1990], tesi di dottorato, Università i Tiranës, Tiranë 2014, pp. VII, <<http://www.doktoratura.unitir.edu.al/wp-content/uploads/2015/10/Doktoratura-Ermir-Hoxha-Fakulteti-i-Histori-Filogjise-Departamenti-i-Arkieologjise-dhe-Trashegimise-Kulturore.pdf>> (ultima consultazione 19 settembre 2020). Per un'analisi della rappresentazione della donna albanese nella fotografia della propaganda, con un'attenzione alla dimensione dell'estetica, cfr. I. Vorpsi,

rasatura, l'immane gioia dell'uomo nuovo; la simmetria fra la coppia di colleghi e la coppia di neosposi: ecco i canoni estetici dell'Albania comunista. Non a caso, durante un'ispezione presso i volontari del cantiere ferroviario nel 1968, il primo ministro Shehu rimproverò alcuni studenti perché non andavano dal barbiere, non erano rasati e tenevano le basette lunghe<sup>86</sup>; furono segnalate anche le ragazze del medesimo gruppo che portavano pantaloni aderenti<sup>87</sup>. Di ritorno dal viaggio in Cina, mentre raccontava le sue impressioni durante la riunione del Politburo del 18 ottobre del 1967, il primo ministro non si dimenticò di criticare «la scollatura» della moglie di Vasil Nathanaili, l'ambasciatore albanese a Pechino, sfoggiata durante una cerimonia, «mentre nessun'altra donna era vestita come lei»<sup>88</sup>.

Il nuovo vestiario doveva essere funzionale per rispondere meglio alle esigenze del lavoro, e allo stesso tempo sostitutivo dell'abbigliamento tradizionale, per motivi pratici, economici<sup>89</sup> e culturali. Il Comitato centrale informava nel settembre del 1967 che «circa la sostituzione del vestiario [...] non bisogna togliere tutti i tipi di abbigliamento [tradizionale] del nostro paese, ma soltanto quelli che recano in sé gli elementi degli invasori, della chiesa e della moschea, dunque quelli di provenienza straniera»<sup>90</sup>. Dopo il 1972 la preoccupazione maggiore del Partito-Stato in merito all'estetica fu quella di sbarrare la strada alle influenze degli stili di vita del mondo capitalista che, seppur tiepidamente, filtravano in Albania attraverso la televisione, la letteratura

*Fotografitë si mjet i përhapjes së propagandës së emancipimit të gruas në Shqipërinë komuniste* [Le fotografie come strumento della diffusione della propaganda dell'emancipazione della donna nell'Albania comunista], «Përpjekja», 32-33 (2014), pp. 183-204. Lo stesso Hoxha era un modello di compostezza. Secondo Gëzim Qëndro, soltanto in due dipinti, del 1978 e del 1980, il dittatore appare con le maniche rimboccate. Cfr. G. Qëndro, *Aura teologjike e trupit politik* [Laura teologica del corpo politico], in Th. Shrapel, E. Pandelejmoni, A. Pinari (a cura di), *Thirrja për liri. Studime mbi totalitarizmin dhe tranzicionin në Shqipëri* [La chiamata per la libertà. Studi sul totalitarismo e sulla transizione in Albania], KAS e Maluka, Tiranë 2016, p. 154.

86. AQSh, f. 14 / APSTR, 1968, d. 278, p. 5.

87. *Ivi*, pp. 5-6.

88. AQSh, f. 14 / APOU, 1967, d. 15, pp. 25-26. Shehu aggiunse questo dettaglio dopo avere proposto la sostituzione dell'ambasciatore Nathanaili «con un compagno con autorità, un membro del Comitato centrale», siccome, aggiungeva, «la Cina ha un'importanza colossale per noi» (*ivi*, p. 25).

89. AQSh, f. 14 / APSTR, 1967, d. 330, pp. 1-4.

90. AQSh, f. 14 / APSTR, 1967, d. 189, p. 3

e la musica. Proprio la musica ascoltata nell'undicesimo Festival della canzone (1972), che pure rifletteva la volontà di rinnovamento giovanile voluto dallo stesso Hoxha<sup>91</sup>, fece traboccare il vaso. L'intervento del capo del Partito nella riunione alla Presidenza dell'Assemblea nazionale<sup>92</sup>, il 9 gennaio del 1973, innescò una vasta campagna di critiche, culminata, dopo il Plenum di giugno, in repressioni, purghe e divieti:

Giustamente la nostra opinione sociale colpì con forza "le importazioni" degenerate dei capelli lunghi, dell'abbigliamento stravagante, delle urla della musica da giungla, delle volgarità e del comportamento ignobile, ecc. [...] Lo sviluppo complessivo spirituale e morale del nostro uomo nuovo non può essere compreso senza la formazione di gusti ideo-estetici sani per la bellezza nell'arte, nella natura, nel lavoro e nella vita. [...] Nella loro essenza, i nostri gusti sono completamente contrari a quelli borghesi-revisionisti.<sup>93</sup>

A questo passaggio si riferì Beqja nel 1986 per avvalorare, tramite un richiamo diretto alla massima autorità politica, le sue critiche sia al gusto «anacronista, conservatore» sia a quello «bastardo, estravagante e tralignato, straniero, quindi modernista»: «Se il primo viene dalla profondità dei secoli, e porta i segni del passato, il secondo è piuttosto frutto dell'influenza depravata dell'odierno mondo marcio borghese e revisionista»<sup>94</sup>. Tra l'aprile e il maggio del 1973, il Ministero del commercio e il Ministero degli interni comunicarono agli uffici competenti i criteri estetici che dovevano rispettare i visitatori stranieri per ottenere il permesso di entrare in Albania. Con l'obiettivo di sbarrare la porta «all'influenza dell'ideologia borghese-revisionista», si vietava l'ingresso nel paese

91. F. Lubonja, *Intervista sull'Albania. Dalle carceri di Enver Hoxha al liberismo selvaggio*, Il Ponte, Bologna 2004, pp. 43-44. Per un'analisi più recente, dalla prospettiva dell'etnomusicologia, dell'undicesimo Festival della canzone e dei suoi effetti immediati, cfr. N. Tochka, *Creating light music at the Festival of Song. Politics, personhood and cultural production in Tirana, Albania (1944-present)*, tesi di dottorato, Stony Brook University, New York 2012, pp. 161-185, [https://ir.stonybrook.edu/xmlui/bitstream/handle/11401/71537/Tochka\\_grad.sunysb\\_0771E\\_11153.pdf?sequence=5](https://ir.stonybrook.edu/xmlui/bitstream/handle/11401/71537/Tochka_grad.sunysb_0771E_11153.pdf?sequence=5) (ultima consultazione 16 gennaio 2021).

92. E. Hoxha, *Vepra. Janar 1973 – Prill 1973* [L'opera. Gennaio 1973 – aprile 1973], 8 Nëntori, Tiranë 1986, vol. L, pp. 1-15.

93. Id., *Vepra. Maj 1973 – Qershor 1973* [L'opera. Maggio 1973 – giugno 1973], 8 Nëntori, Tiranë 1986, vol. LI, p. 314.

94. H. Beqja, *Si sillemi cit.*, pp. 87-88.

agli «stranieri con un aspetto in contrasto con le norme della morale socialista», ossia «ai maschi con i capelli [lungi] come le donne, con le bassette esagerate e la barba non curata». Ai visitatori stranieri inoltre non era permesso girare in pantofole o zoccoli, portare mini e maxigonne, pantaloni a zampa di elefante, abiti charleston, e tantomeno recare con sé «della letteratura controrivoluzionaria, religiosa e pornografica»<sup>95</sup>. L'imposizione di una nuova estetica standardizzata comportava una barriera, che si voleva rigida, contro il mondo esterno e implicava un incremento della sorveglianza e delle punizioni. Il tutto avvenne in parallelo all'inasprimento della retorica che, enfatizzando il dualismo tra il “bene” e il “male”, contemplava un'ulteriore legittimazione del potere attraverso la sacralizzazione dell'autorità politica, delle sue rappresentazioni e dei suoi rappresentanti.

### 5.3. *La rivoluzione onomastica*

La pubblicazione nel 2008 del libro di Oliver Schmitt *Skënderbeu* suscitò enorme scalpore a causa della sua scelta di decostruire il processo di mitopoiesi novecentesca dell'eroe nazionale: le vicende del signore nato a Croia nel 1405 sono ricostruite nel volume anche attraverso il racconto delle sue disfatte, degli errori, dei punti deboli e del prevalere in molte delle sue azioni del proprio interesse personale<sup>96</sup>. Kristo Frashëri, uno degli storici più rappresentativi della storiografia del regime, ha accusato Schmitt di aver usato impropriamente la forma slava del nome del padre di Scanderbeg, ovvero Ivan o Jovan, invece della variante albanese Gjon Kastrioti<sup>97</sup>, insinuando un'intenzionalità fuorviante da parte dell'autore. Nell'ambito della conflittualità e delle contese interetniche e nazionali, l'onomastica e la toponimia rappresentano dei marcatori identitari molto efficaci<sup>98</sup>. Noel

95. AQSh, f. 1023, 1973, d. 6, pp. 6, 10.

96. O.J. Schmitt, *Skënderbeu*, K & B, Tiranë 2008.

97. K. Frashëri, *Skënderbeu i shpërfytyruar nga një historian zviceran dhe nga disa analistë shqiptarë. Vështrim kritik* [Scanderbeg sfigurato da uno storico svizzero e da alcuni analisti albanesi. Uno sguardo critico], Dudaj, Tiranë 2009, pp. 79-88. In realtà, come è stato documentato, la forma “Gjon Kastrioti” rimase sconosciuta fino alla riscoperta di Scanderbeg per opera della letteratura albanese di fine Ottocento.

98. In riferimento al caso dei Balcani, rimando alla raccolta di saggi G. De Rapper, P. Sintès, K. Kaurinkauski (a cura di), *Nommer et classer dans les Balkans*, École française d'Athènes, Athènes 2008. Per i legami multiformi fra nazione, onomastica e toponimi,

Malcolm ha ben dimostrato la rilevanza del fenomeno analizzando l'operazione linguistica attuata dall'ideologo Vuk Karadžić nel rimuovere dal cognome dell'eroe epico della battaglia di Kosovo Polje (1389), di importanza cruciale nella mitopoiesi del nazionalismo serbo, la prima lettera, la "K", con la quale compariva invece in molte fonti, così da trasformare il cognome da Kobilic in Obilic. La prima variante, infatti, conteneva la radice "kopil", che in albanese richiama i termini "bastardo, furbo, astuto", mentre il lemma serbo "obilje" ha il significato di "abbondanza, ricchezza", e soprattutto era tale da incastonare pienamente il combattente nel patrimonio della mitologia nazionale serba<sup>99</sup>. In tempi recenti, a partire dal 1985 in Bulgaria e dal 1988 in Macedonia del Nord, che all'epoca era parte della Jugoslavia, sono state riattivate le campagne di trasformazione dei nomi di persone e di istituzioni, delle rispettive minoranze turche e albanesi, imponendo nel caso macedone anche il cambiamento della pronuncia dei toponimi, da albanese a macedone<sup>100</sup>. Certo i Balcani non hanno l'esclusiva sul detto fenomeno: la Francia ha adottato una legge dal 1 aprile 1803 per stabilire i nomi secondo dei canoni nazionali decisi dallo Stato, e soltanto nel 1993, con l'articolo 57 del Codice civile, si è giunti alla piena libertà nella scelta dei nomi (la questione è ritornata a galla durante la gara politica per le elezioni presidenziali del 2022); dopo il 1990, gli *spätaussiedler*, gli immigranti di etnia tedesca arrivati in Germania dai paesi dell'Europa dell'Est, nella fase di accoglienza, non di rado sono stati indotti dalla burocrazia a germanizzare la propria onomastica<sup>101</sup>.

In Albania durante la Grande guerra mondiale, nel 1917, le autorità austro-ungariche sostituirono con nomi albanesi la toponimia di alcuni villaggi situati al confine

cf. gli atti del 25° convegno internazionale delle scienze onomastiche, pubblicati in C. Hough, D. Izdebska (a cura di), *Names and their environment*, University of Glasgow, Glasgow 2016, vol. IV.

99. N. Malcolm, *Storia del Kosovo. Dalle origini ai giorni nostri*, Bompiani, Milano 1999, pp. 98-113.

100. P. Ramet (a cura di), *Religion and nationalism in Soviet and East European politics*, Duke University Press, Durham 1984, p. 400; B. Iseni, *One state, divided society. The Albanians in Macedonia*, in S.P. Ramet, O. Listhaug, A. Simuks (a cura di), *Civic and uncivic values. Value transformation, education and media*, Palgrave Macmillan, London 2013, pp. 180-181.

101. J. Panagiotidis, *Germanizing Germans. Co-ethnic immigration and name-change in West Germany (1953-1993)*, «Journal of Contemporary History», 4 (2015), pp. 854-874.



orientale, e la situazione si ripeté nuovamente durante il secondo conflitto mondiale, nel 1942, nelle cosiddette Terre Liberate (sostanzialmente il Kosovo)<sup>102</sup> allorché si dette corso a uno studio sulla toponimia per rimuovere l'impronta slava dalla denominazione dei luoghi<sup>103</sup>. Ancor prima del passaggio da repubblica a monarchia, il futuro re Zog intervenne sulla toponimia<sup>104</sup>, pur senza ottenere i risultati desiderati<sup>105</sup>. Nella seconda metà degli anni Trenta il Regno d'Albania intensificò l'attività istituzionale dell'albanizzazione dell'onomastica in nome del «prestigio nazionale», come sottolineava una nota del Ministero degli interni del 1936<sup>106</sup> in cui si sollecitavano gli insegnanti a compilare liste con nomi di persona ritenuti di origine albanese in modo tale da potere orientare i genitori nella scelta dei nomi<sup>107</sup>.

Diversamente da Zog, l'approccio comunista si avvale del nazionalismo per inneggiare alla patria del popolo socialista, per operare una cesura con l'eredità religiosa del «vecchio» mondo e per sostituire l'uomo nuovo all'*homo religiosus* delle diverse confessioni. Entrambi i regimi fecero leva sull'identità nazionale, ma solo il Partito comunista mise in atto una straordinaria macchina di annientamento di ogni traccia o residuo delle religioni storiche presenti in Albania. In parallelo alla violenta politica antireligiosa rafforzatasi a partire dal 1967 anche l'onomastica e in parte la toponimia divennero questioni politiche. In una lettera inviata a Hoxha nel novembre del da un cittadino albanese si coglieva perfettamente la volontà del Partito-Stato di imporre una coesione sociale-politica attraverso quell'onomastica «nostrana», che appariva invece minata dalle diverse appartenenze religiose<sup>108</sup>. La rilevanza politico-ideologica

**102.** Si tratta dei territori albanesi integrati nella Jugoslavia dopo la Grande guerra.

**103.** AQSh, f. 195, 1917, d. 86, pp. 1-2; AQSh, f. 200, 1942, d. 29, pp. 1-3. Anche nella primavera del 1944: AQSh, f. 149, d. 1-699, pp. 1-3.

**104.** AQSh, f. 195, 1927, d. 91, pp. 1-81. Cfr. N. Clayer, *Ealbanisation des toponymes dans l'Albanie de l'entre-deux-guerres ou les méandres d'une lente construction étatique*, in G. De Rapper, P. Sintès, K. Kaurinkauski, *Nommer cit.*, pp. 237-255.

**105.** N. Clayer, *Un élément sur la nationalisation des noms dans l'Albanie de l'entre-deux-guerres*, in C. Müller, M. Roiland-Rouabah (a cura di), *Les non-dits du nom. Onomastique et documents en terre d'Islam*, Ifpo, Beyrouth 2013, p. 469.

**106.** AQSh, f. 149, d. 1-1615, p. 1.

**107.** AQSh, f. 195, 1937, d. 195, pp. 1-52; AQSh, f. 195, 1937, d. 261, pp. 1-21.

**108.** AQSh, f. 14 / APSTR, 1966, d. 237, p. 25.

assunta dall'onomastica si deduceva con evidenza dal percorso burocratico: la correzione anagrafica avveniva solitamente attraverso le sentenze dei tribunali, mentre il cambio del nome o del cognome per «inadeguatezza», «significato» od «origine straniera» passava attraverso i comitati esecutivi dei consigli popolari, in pratica gli organismi locali del PPSH<sup>109</sup>. «Dare il nome al bambino», si legge in un articolo del 1969, «esprime una posizione riguardo alla religione e alla sua influenza, esprime la mentalità dell'uomo» e il contesto sociale, nonché la lotta di classe<sup>110</sup>.

Nel numero di «Puna» del 7 aprile 1967 comparve un breve articolo firmato dal corrispondente volontario Bilush Koka, dove si raccontava l'evento insolito, accaduto a Durazzo, di un ragazzino dell'asilo nido "Adriatik" che alla fine di marzo aveva chiesto alla maestra di non chiamarlo più Ramazan (Ramadan):

«Questo è un nome religioso voluto da mia nonna, perché nacqui nel mese di Ramadan. Io non credo alla religione perché è una menzogna. Voglio che mi chiamiate con il nome albanese "Arben"». «Ma chi ti ha spinto a fare questa proposta?», gli chiede la maestra, emozionata e sorpresa dalle parole del bambino. «Nessuno [risponde lui]. Lo dico dal mio cuore [...]. Se mi chiamerete di nuovo Ramadan, io non risponderò». [...] La madre del piccolo, sorpresa ed emozionata, dopo avere appreso dell'accaduto, decise subito di esaudire ufficialmente il desiderio del figlio. All'indomani, l'impiegata dell'anagrafe, anch'essa emozionata, fece la correzione. [...] «Forse la nonna si dispiacerà, ma [...] sicuramente lo accetterà».<sup>111</sup>

A prescindere dalle montature propagandistiche, l'animosità nei confronti della religione tra i bambini e i ragazzi, che si spingevano sino a minacciare i genitori con il fogliofulmine, è confermata da testimonianze personali, ma gli elementi più realistici presenti nell'articolo sono lo scontro fra identità albanese e identità islamica, fra Stato (scuola-anagrafe) e religione storica, il contrasto generazionale

109. M. Mazi, *Si bëhet ndërrimi i emrit?* [Come si cambia il nome?], «Ylli», 1 (1970), p. 23.

110. T. Lako, *Feja dhe ndikimi i saj nuk zhduken me një të rënë të sopatës* [La religione e la sua influenza non si eliminano [soltanto] con un colpo d'ascia], «Bashkimi», 18 aprile 1969.

111. B. Koka, *Ramazani i vogël ndërroi emër* [Il piccolo Ramazan ha cambiato il nome], «Puna», 7 aprile 1967.

(figlio-madre e nonna) e quello epocale (l'Albania socialista e l'Albania tradizionale). Inoltre, i sentimenti e le azioni della madre, della maestra e dell'impiegata servono a comunicare l'emancipazione della donna; la scuola manifesta nuovamente la sua funzione di dispositivo della catechesi del Partito; infine, a completare il quadro non possono mancare i cenni al lavoro e alla costruzione del socialismo, evocati tramite la menzione del mestiere del padre. Il sostantivo "correzione" e l'avverbio "sicuramente", il primo in riferimento al portatore del nome e il secondo alla depositaria del retaggio, la nonna, colei che lo ha trasmesso, sottolineano la politica ufficiale nei confronti delle religioni storiche e richiamano alla necessità di adeguarsi alla nuova retta via. Labiura-conversione, radicale e pubblica, traduce in termini concreti il progetto politico di estirpazione delle religioni storiche e di appropriazione dello spazio svuotato. La radicalità sta nel fatto che rinunciando all'antroponimo "Ramazan", derivato dal mese più significativo per la ritualità e la commemorazione islamica, per acquisire il nuovo, "Arben", una variante dell'etnonimo preislamico degli albanesi (*arbër*), si ripudia con entusiasmo l'eredità di un'epoca passata, già martoriata dal piccone «risanatore» sin dagli anni della monarchia.

aA

Sempre restando nell'ambito della toponimia, l'entusiasmo della conversione sembra avere contagiato la comunità del villaggio di Shënkoll, nei pressi di Lezhë, che inviò alla redazione di «Bashkimi», nel settembre del 1967, una lettera indignata:

In questa grande guerra ideologica, ci è sembrato ingiusto mantenere il nome Shënkoll [San Nicola] del nostro villaggio. [...] Nonostante il nome di questo santo, il villaggio si inondava costantemente e i nostri forze finivano nel mare. Perciò abbiamo deciso di non chiamarlo più Shënkoll, ma Ylli i Kuq [Stella Rossa], la stella che ci illumina la via da 20 anni e ci ha reso felici. [...] Però, con rammarico, constatiamo che alcuni villaggi portano ancora nomi di santi. [...] Dalle pagine di «Bashkimi» domandiamo ai membri del Fronte di quei villaggi, che ancora portano nomi di santi, perché non li cambiano con nuovi e bei nomi.<sup>112</sup>

189

112. *Pse mbahen akoma emra "shenjtorësh"?! [Perché esistono ancora dei nomi di "santi"]*, «Bashkimi», 6 settembre 1967.

Un provvedimento dell'Assemblea popolare, datato 30 aprile 1976, propose il cambiamento dei nomi di alcuni villaggi menzionati nella lettera e di altri ancora: Shumëri/Shëmëri (Santa Maria), Domgjon (Don Giovanni), Shëngjin (San Giovanni), Shënkoll-Demirxhias, Ishull-Shëngjin e Shënkoll, diventano Mallas, Qershiza (Ciliegina), Munelë, Kushtrim (Allarme), Ullishte (Oliveto), Bregdrin (Riva del Drin), Ylli i Kuq<sup>113</sup>. Cinque anni prima, l'Assemblea popolare aveva già decretato i cambiamenti di Manastirec (Monastero) in Dritaj (Luce), di Shëmëri in Burimas (Sortgente), di Shënkollas in Fitore (Vittoria)<sup>114</sup>. Più in dettaglio, nel 1969 il Comitato esecutivo del Consiglio popolare della provincia di Tirana aveva deciso di sostituire il nome di un quartiere del villaggio di Shënkoll-Demirxhias a Petrelë da Hoxhallar (il plurale di imam) a Skënderbej (denominato così nel periodo di Zog)<sup>115</sup>. Tuttavia, alcuni di questi villaggi conservarono i loro nomi d'origine nei documenti ufficiali e altri continuarono a essere usati diffusamente nelle rispettive comunità.

Un potere caratterizzato dall'ambizione del controllo totale non si limitò, come ovvio, a orientare le masse con iniziative, apparentemente spontanee, di singoli individui o gruppi. In primo luogo, il Partito-Stato, nelle vesti di *pater familias* o di «terzo genitore»<sup>116</sup>, soprattutto dopo il 1967 incentrò la propria azione sull'estetica e sulla semantica degli antroponomi da imporre ai neonati, classificando i nomi ritenuti di origine albanese-illirica sempre come «belli» e i nomi della tradizione religiosa sempre come «stranieri», facilmente accostabili al “male” e dunque vietati o comunque disprezzati. In secondo luogo, una volta stabilite la tassonomia e le priorità, l'attenzione della propaganda puntò non soltanto a eliminare, ma anche a dileggiare violentemente i nomi della tradizione religiosa, ad ammonire in modo risoluto<sup>117</sup> sino alla denuncia pubblica dei genitori

113. AQSh, f. 489, 1976, d. 50, pp. 1-4.

114. AQSh, f. 490, 1971, d. 391, pp. 1-9.

115. AQSh, ASHV Tiranë, f. 5, 1969, d. 51, p. 1. Mentre per il villaggio si propone il cambiamento da Shënkoll-Demirxhias a Dritë (Luce), celebrando, probabilmente, la campagna di elettrificazione del paese.

116. A. Vehbiu, *Shqipja* cit., p. 49.

117. Mi limito a queste esemplificazioni: K. Kabashi, *Të thellojmë më tej aksionin e luftës*

sulle pagine dei giornali<sup>118</sup>; offrì, inoltre, l'alternativa ufficiale dei nomi considerati «nostri» in quanto si richiamavano a un'origine albanese-illirica<sup>119</sup>. L'onomastica arricchì anche la tematica del foglio-fulmine, come dimostrato dall'azione intrapresa dall'organizzazione della gioventù della scuola superiore Jordan Misja a Scutari nella primavera del 1969 al fine di sorvegliare la scelta dell'onomastica<sup>120</sup>. Ogni settimana, un'apposita commissione composta da allievi delle classi 10-B e 11-C si recò all'anagrafe per raccogliere dati sui nomi dei neonati e sugli indirizzi delle loro famiglie. Un articolo di «Jeta e Re» relativo a questa campagna di sorveglianza e correzione onomastica informava che «nel periodo dal 1 aprile fino al 15 maggio sessantadue fogli-fulmini» erano stati indirizzati a «cittadini, collettivi operai o istituzioni», per indicare i genitori che avevano scelto per i propri figli «i nomi di Mustafa, Edmond, Elizabetë, Silvana, Kamber, Karmen, Greta, Zhaneta, Teo, ecc.», suggerendo di sostituirli con «antroponimi nostrani», come «Ilir, Arben, Agim, Liri, Rozafë, Çlirim, Ermal, Ermira, Guxim, Besnik»<sup>121</sup>. Il foglio-fulmine firmato dal medesimo organismo della gioventù della scuola di Scutari (trascritto dai coniugi Champseix quasi vent'anni dopo, nel 1987)<sup>122</sup> te-

*kundër ideologjisë fetare dhe zakoneve prapanike* [Intensifichiamo ancora di più l'azione della guerra contro l'ideologia religiosa e le consuetudini retrive], «Zëri i Rinisë», 25 gennaio 1969; L. Franja, *Përdorimi i emrave me origjinë fetare është i dëmshëm* [L'uso dei nomi di origine religiosa è dannoso], «Jeta e Re», 24 luglio 1968; S. Melka, *Ta çojmë çdo ditë e më përpara luftën kundër botëkuptimit fetar* [Portiamo ogni giorno avanti la guerra contro la concezione religiosa], «Rruga e Partisë», 6 (1970), p. 44.

**118.** Z. Lekaj, *Të luftojmë çfaqjet e huaja e fetare që në ngjytjen e emrit të fëmijës* [Combattiamo le manifestazioni estranee religiose dalla scelta del nome del bambino], «Jeta e Re», 26 ottobre 1968.

**119.** P. Daka, *Për pasurimin e fondit kombëtar të antroponimeve (emrave vetjakë)* [Per l'arricchimento del fondo nazionale degli antroponimi (i nomi di persona)], «Mësuesi», 1 febbraio 1969; Id., *Përhapja e emrave vetjakë të fondit kombëtar, kërkesë e kohës* [La diffusione dei nomi di persona del fondo nazionale, una richiesta dell'attualità], «Zëri i Popullit», 23 aprile 1969.

**120.** S. Mesi, A. Tuzi, *Thellimi i luftës kundër zakoneve prapanike dhe paragjyqimeve fetare ndihmon kalitjen revolucionare të rinisë* [L'inasprimento della guerra contro le consuetudini retrive e i pregiudizi religiosi contribuisce alla tempra rivoluzionaria della gioventù], «Jeta e Re», 28 maggio 1969.

**121.** T. Bekteshi, *Të regjistrohën fëmijët tanë me emra sa më të bukur shqiptarë* [Si registrino i nostri figli con più bei nomi albanesi], «Jeta e Re», 23 luglio 1969 (L'articolo continua nel numero successivo del 26 luglio).

**122.** E. Champseix, J-P. Champseix, *L'Albanie ou la logique du désespoir* cit., pp. 81-82. All'elenco di undici cognomi seguono i nomi «Stela, Esmeralda, Veda, Elvis, Bruno, Jo-

stimonìa sia persistenza del controllo onomastico sia una convergenza «culturale nazionale che non si realizzava più dal basso, o attraverso la comunicazione dei cittadini con lo Sato e *nello* Stato, bensì dall'alto, in pratica con strumenti polizieschi»<sup>123</sup>.

Bisognava dunque abbandonare l'onomastica religiosa. Ma dove trovare la sostitutiva? I giovani della commissione scolastica di Jordan Misja prepararono loro stessi un elenco di nomi «nostrani» che, attraverso i testi scolastici, le riviste e la letteratura, ormai da tempo influenzavano la formazione degli schemi cognitivi di una fascia d'età particolarmente suscettibile agli stimoli esterni. Per esempio, nell'abecedario del 1956, gli antroponomi di origine religiosa, seppur in minoranza e spesso come vezzeggiativi (Met, Cen), convivono ancora insieme all'onomastica illirico-albanese, per scomparire però nell'abecedario del 1963, l'anno della «Riforma per la riorganizzazione della scuola»<sup>124</sup>. A tal proposito si intervenne in maniera specifica tra il 1969 e il 1972 mediante la pubblicazione nella rivista «Vatra e kulturës» di elenchi onomastici in ordine alfabetico elaborati da Palok Daka<sup>125</sup>. Gli elenchi erano stampati in fogli pieghevoli, probabilmente per essere appesi nei centri di cultura e di aggregazione o comunque per agevolarne la funzione. I medesimi elenchi furono dati anche agli uffici dell'anagrafe di modo che gli impiegati incaricati alla registrazione dei neonati potessero offrire ai genitori l'onomastica consentita o verificare l'adeguatezza delle scelte. Nel marzo del 1975, l'Accademia delle scienze presentò al Consiglio dei ministri la proposta di allestire «la Cartoteca dell'antroponomia albanese», organizzata e gestita dalla «Commissione dei nomi di persona», che doveva essere ampliata per poter elaborare

siana, Mirsada, Denis, Stanislas, Fabiola, Sonila», da sostituire con nomi «belli», nel piano semantico e fonetico, «Dritan, Besnir, Ermal, Jeta, Sidrita, Ardita, Nertila, Nezearta, Admir».

**123.** A. Vehbiu, *Shqipja* cit., p. 48.

**124.** Ministria e Arësimit dhe Kulturës, *Abetare* [Abecedario] Tiranë 1956; K. Xhumari, *Abetare* [Abecedario], Drejtorja e Botimeve Shkollore, Tiranë 1963.

**125.** P. Daka, *Shënimi rreth emrave në gjuhënn tonë dhe emra njerëzish në gjuhënn tonë* [Appunti sui nomi nella nostra lingua e nome di persone nella nostra lingua], «Vatra e Kulturës», 2 (1969), Fletëpalosja [Il foglio pieghevole]; Id., *Emra vetiakë në shqipë (fjalorth)* [Nomi personali in albanese (dizionario)], «Vatra e Kulturës», 1-4 (1972), Fletëpalosje [Foglio pieghevole]. In pratica, Palok Daka pubblicò in cinque numeri della rivista bimensile dei fogli pieghevoli con una lista di nomi in ordine alfabetico.

«quasi due milioni di schede»<sup>126</sup>. Per risolvere la questione in modo definitivo, l'Accademia delle scienze, sollecitata dal Governo, istituì nel novembre del 1977 la Commissione per redigere «il dizionario dei nomi di persona», guidata da Luan Omari, un importante esperto di diritto (giudice alla Corte suprema e nipote di Hoxha). La Commissione era composta dai linguisti Androkli Kostallari (dal 1972, direttore dell'Istituto di linguistica e letteratura presso l'Accademia), Mahir Domi, Anastas Dodi e Seit Mansaku, dallo storico Selami Pulaha, dallo scrittore Agim Cerga, dall'etnografo Zihni Sako, da Reshat Gjyli e Nazif Senja<sup>127</sup>. L'obiettivo era «dare al fondo dei nomi propri un aspetto nazionale albanese pienamente consono all'ideologia, alla politica e all'etica dell'ordine socialista»<sup>128</sup>. Acquisita la facoltà di definire le regole per l'imposizione dei nomi, in quell'occasione l'Accademia ricevette dai vertici del potere una sorta di attributo adamitico per eccellenza. Come Adamo, essa esercitava questo diritto indicando i nomi considerati legittimi senza peraltro dover aggiungere nessuna spiegazione circa il significato dei suoi lemmi. *Impositio nominum* comportava inoltre il privilegio del dominio che nella sua manifestazione archetipica definiva la superiorità dell'uomo sul creato e che nella sua variante albanese affermava l'egemonia del Partito-Stato sull'intero paese e ancor più sull'uomo nuovo. Va sottolineato che in questo processo l'Accademia godeva del sostegno di insegnanti, impiegati nei settori della cultura, studiosi, attivisti in vari settori e organi locali del PPSH<sup>129</sup>. Dopo cinque anni di lavoro fu pubblicato il dizionario dei nomi di persona che offriva in ordine alfabetico un elenco di antroponimi certificati come illirici e un altro costituito da sostantivi albanesi, perlopiù pertinenti alla flora e alla fauna, astratti e composti, seguiti dai nomi tratti dalla geografia e dalla storia<sup>130</sup>. Il dizionario doveva risolvere anche il problema della varietà limitata della nuova onomastica, specialmente di origine illirica, che da anni attraeva per il

126. AQSh, f. 490, 1975, d. 83, pp. 5-6.

127. AQSh, f. 508, 1977, d. 25, pp. 1-2.

128. *Ivi*, p. 5.

129. AQSh, ASHV Tiranë, f. 5, 1977, d. 1086, pp. 1-4.

130. A. Kostallari *et al.*, *Fjalor me emra njerëzish* [Dizionario con nomi di persona], 8 Nëntori, Tiranë 1982, pp. 6-7.

suo richiamo alle radici, per la modernità oltre che per la particolarità e forse anche per un senso di libertà generata dalla semantica del tutto ignota alla maggior parte di quei nomi. L'Accademia aveva informato il Consiglio dei ministri nel 1975 sulla reiterazione eccessiva di alcuni antroponimi: alla luce dei dati raccolti successivamente, l'analisi di Yllka Selimi conferma l'inconveniente<sup>131</sup>.

Nella realtà dei fatti, una volta stabilita l'onomastica, l'intermediario fra la norma ufficiale e il desiderio di scegliere il nome dei propri figli rimaneva il personale dell'anagrafe, al quale, in base al terzo articolo del decreto n. 5339 approvato dall'Assemblea popolare il 23 settembre del 1975, «era vietato registrare la nascita del bambino nel caso in cui il richiedente vuole dargli un nome inadeguato dal punto di vista politico, ideologico e morale»<sup>132</sup>. È vero che le liste a disposizione dagli anni Settanta e il dizionario intitolato *Fjalor me emra njerëzish* del 1982 indicavano gli antroponimi considerati legittimi, ma restava comunque la possibilità di richiedere la denominazione di figli e figlie con antroponimi estranei alla lista, con l'obbligo però di rispettare il canone politico, ideologico e morale fissato dallo Stato. Si creava così spazio per l'attribuzione di nomi diversi che potevano essere accettati o respinti a seconda della volontà o della capacità del personale dell'anagrafe di coglierne innanzitutto il significato, per valutarne poi la conformità politica, ideologica e morale. Per esempio, nel 1970 il Ministero degli interni segnalava la registrazione di un bambino con il nome di «Brezhniev», nonostante il Segretario generale del Partito comunista sovietico fosse costantemente oggetto della propaganda denigratoria di Tirana in quanto capo del revisionismo e traditore del marxismo-leninismo<sup>133</sup>. Ciò spiega la presenza, seppur esigua, di nomi che facevano chiaramente riferimento a personaggi malvisti dalla politica di Tirana, quali Nikita, Regan(a), Nikson, Benito, Tito, ecc. Al fine di «avere migliori risultati in futuro» sul controllo dell'onomastica, il Ministero degli interni aveva «raccomandato ai funzionari dell'anagrafe di informare

131. Y. Selimi, *Dukuri të vënies së emrave vetjakë* [Aspetti dell'uso dei nomi di persona], «Etnografia Shqiptare», 16 (1988), p. 123.

132. AQSh, f. 490, 1975, d. 83, pp. 5-6.

133. AQSh, f. 14 / APSTR, 1970, d. 294, p. 2.



regolarmente gli organi locali del potere e di collaborare con le organizzazioni delle masse»<sup>134</sup>. Va sottolineato, inoltre, che le «raccomandazioni» giungevano dall'istituzione più rappresentativa della sorveglianza, della repressione e della violenza di un regime totalitario, quale era il Ministero degli interni. Ma vista la persistenza del problema, per evitare il ripetersi di casi simili, il ministro degli interni, Kadri Hazbiu, nel 1975 propose al Consiglio dei ministri una soluzione conforme ai metodi solitamente seguiti dall'istituzione che dirigeva, vale a dire attraverso l'«obbligo», da imporre al personale dell'anagrafe, di non registrare nomi estranei a quelli che sarebbero stati stabiliti dall'Accademia delle scienze<sup>135</sup>. Alla fine, per legge, prevalse l'obbligo di registrare comunque i neonati<sup>136</sup>, con l'eccezione di coloro i cui genitori avessero voluto dare nomi presenti nella lista di quelli proibiti, allegata al decreto n. 5339 del 1975 che nasceva dall'intento delle autorità di «sostituire i nomi e i cognomi inadeguati» e naturalmente di vietarne l'uso in futuro<sup>137</sup>.

Nonostante il decreto avesse nel mirino anche i cognomi, i lemmi, per come sono stati presentati e commentati nelle riunioni degli organi competenti, sono grammaticalmente associabili ai nomi propri, salvo un elenco di ventitré lemmi intitolato *La lista di alcuni cognomi sprezzanti*<sup>138</sup>, che non compare però nella lista finale (fu certamente inviato al Ministro degli interni<sup>139</sup>). Alcuni studi successivi hanno interpretato il decreto in chiave antireligiosa<sup>140</sup> e persino discriminatoria<sup>141</sup>, anche se dei 437 nomi indicati come «ina-

134. *Ibid.*

135. AQSh, f. 490, 1975, d. 83, pp. 7-8, 11.

136. AQSh, f. 490, 1981, d. 660, pp. 10-11,

137. AQSh, f. 490, 1975, d. 83, p. 28. «Con lo scopo di incrementare e rafforzare le tradizioni culturale progressiste del nostro popolo, il quale possiede un ricco fondo di bei nomi, dal passato illirico fino ai giorni nostri, è stato pensato di promulgare un decreto per costringere i cittadini con simili nomi [inadeguati] di sostituirli scegliendo un nuovo nome, e anche per vietare in futuro l'uso di nomi inadeguati dal punto di vista politico, ideologico e morale».

138. AQSh, f. 490, 1975, d. 571, p. 21.

139. *Ivi*, p. 18.

140. A. Basha, *Rrugëtimi* cit., p. 557; A. Llukani, *Krishtërimi* cit., pp. 215-216.

141. E. Titini, *I rapporti* cit., pp. 270-271. Durante la riunione del Consiglio dei ministri, del 5 e 6 giugno del 1975, il primo ministro si espresse in merito ai lemmi Hoxha, Shehu e Priftu (imam, shah – sacerdote e guida spirituale negli ordini dei dervisci –, prete), sot-

deguati» nella lista del decreto n. 5339 soltanto diciassette erano associabili alle religioni e di questi appena tre avevano un riscontro propriamente antroponomico<sup>142</sup>, mentre i restanti, in prevalenza attinenti al vocabolario islamico, non erano normalmente impiegati come antroponomi<sup>143</sup>. Una parte dell'elenco comprendeva nomi inammissibili per via delle impostazioni politico-ideologiche del regime, come per esempio Tito, Nehru, Nasser, Negus, Bey, ecc. Un'altra parte segnalava Marx, Engels, Lenin, Uljanov, Stalin oppure Heroinë (Eroina), che agli occhi delle autorità rischiavano di essere profanati qualora «chi li portava diventasse indegno» rispetto al valore attribuito a quei nomi<sup>144</sup>. La stragrande maggioranza dei lemmi elencati, però, semplicemente contravveniva ai valori etico-estetici che il regime cercava di imporre alla società albanese.

In sintesi, i dati raccolti da Selimi e pubblicati nel 1988 permettono di individuare almeno tre elementi: in primo luogo, gli interventi sull'onomastica ebbero un effetto rovinoso rispetto all'influenza delle tradizioni religiose, sia nello spazio pubblico, sia nella vita privatezza; in secondo luogo, il 1967 si conferma ancora una volta come un anno spartiacque tra una fase di smantellamento più o meno graduale della tradizione «inadeguata» e un'altra di netta dominanza del nuovo ordine; in terzo luogo, passata la fase più acuta della sostituzione delle religioni storiche, negli anni Ottanta prosperò la presenza dell'onomastica straniera, con un picco del 56,7 per cento registrato a Scutari nel 1985<sup>145</sup>. Nel 1950, le dodici località scandagliate da Selimi presentano il 64,4 per cento dei nuovi nati con nomi attinti dalla tradizione religiosa, nel 1960 la cifra scende al 47,8 per cento e nel 1970 al

tolineando che ormai erano «cognomi» entrati nella storia e «per adesso non possiamo toglierli». Rimase invece il divieto di usare Hoxhë (imam) come nome di persona. Cfr. AQSh, f. 490, 1975, d. 83, pp. 23-26 (il verbale della riunione); AQSh, f. 490, 1981, d. 660, p. 19.

**142.** Uratë, Imakolata e Gjovana, che in italiano corrispondono a Benedizione/Rosario, Immacolata e Giovanna.

**143.** Perëndi, Hyjnor, Hyjni (Dio, Divino, Divinità); Trinia (Trinità); Agjërim, Hajmali, Helveti, Hoxhë, Kuran, Mevlud, Qafir, Xhami, Xhenet, Xhuma (Digjuno, Amuleto, Halveti – uno degli ordini dei dervisci presenti in Albania –, Imam, Corano, Mevlud, Infedele, Moschea, Paradiso, Venerdi).

**144.** AQSh, f. 490, 1975, d. 83, p. 3.

**145.** Y. Selimi, *Dukuri* cit., p. 127.

6,5 per cento, con entrambe le città di Scutari e Coriza al 2,4 per cento, a dimostrazione della differenza fra zone urbane e rurali<sup>146</sup>. Nel citato rapporto segreto del 1970 il viceministro degli interni, Feçor Shehu, informava il Comitato centrale del PPSH che il 79 per cento dei neonati nel primo semestre portavano nomi albanesi, contro il 60 per cento del medesimo periodo dell'anno precedente. Nelle provincie di Durazzo, Scutari, Përmet, Lezhë, Mat, Mirditë e Tirana, sempre secondo questo rapporto, l'onomastica albanese dei neonati oscillava fra il 94 per cento e il 99 per cento<sup>147</sup>. Un'analisi statistica condotta sui dati ricavati dai 290.558 ricoverati al centro ospedaliero universitario di Tirana nel periodo 2005-2011, pur con i suoi comprensibili limiti, conferma la riduzione dell'uso dei nomi della tradizione islamica<sup>148</sup>. Nello studio di Selimi manca invece un'analisi di quello che, in alcuni casi, può essere interpretato come un segnale di rifiuto del conformismo, ma che appare molto più difficile da ricostruire: ci riferiamo agli antroponimi di provenienza e significato indeterminabili, perché interamente frutto dell'invenzione, gli unici in grado di conciliare pienamente il desiderio dei genitori, il beneplacito statale, il bisogno di singolarità, la ricerca della novità e lo strappo con una certa tradizione<sup>149</sup>. Tuttavia, a ben vedere, anche in caso di dissenso, eccezione fatta per la resilienza, seppur tiepida, camuffata o periferica, i nuovi nomi coincidevano con le politiche rivoluzionarie intraprese dallo Stato o perlomeno rientravano fra gli esiti della modernizzazione orientata<sup>150</sup>.

Laddove per il cristianesimo, nelle varianti latine, bizantine e slave, e successivamente per l'islam occorsero secoli per apportare una trasformazione vasta e profonda dell'onomastica degli albanesi, al regime del Partito comunista fu sufficiente all'incirca un ventennio. Alla stregua delle religioni storiche degli albanesi, il Partito-Stato volle mar-

146. *Ivi*, pp. 115-125.

147. AQSh, f. 14 / APSTR, 1970, d. 294, p. 1.

148. I. Akshija, *Përdorimi i emrave myslimanë në Shqipëri. Krahasim në tre periudha historike* [L'uso dei nomi musulmani in Albania. Un confronto di tre fasi storiche], «Zani i Naltë», 6 (2014), pp. 32-47.

149. Selimi menziona questi nomi senza analizzarli come categoria, cfr. Y. Selimi, *Dukuri* cit., p. 131.

150. Cfr. E. Hatibi, *What is Askeri?*, in O. Azizaj, L. Salza (a cura di), *Orient, orientation, désorientation, réorientation*, Éditions Mimésis, Paris 2019, pp. 189-203.

care l'appartenenza del fedele-cittadino in modo tangibile a partire dalla nascita, dal nome, con la differenza che esso si richiamava alla purezza delle origini e mirava a imprimere un'albanesità totalmente igienizzata dalle tradizioni religiose.

aA

### *Il ritorno delle religioni storiche*

Quando alla morte di Hoxha nell'aprile del 1985 gli successe Alia, l'Albania languiva ormai da anni in una crisi economica che fomentò il malcontento popolare manifestatosi in una serie di episodi di dissenso intensificatesi soprattutto a partire dal luglio del 1990. Il Partito comunista cercò di smorzare gli effetti della crisi con misure che tuttavia riuscirono soltanto a rallentare il tracollo del sistema<sup>1</sup>. In generale l'era Alia, caratterizzata dalla conferma della linea politica perseguita dal predecessore, conobbe una seppur minima, sebbene sempre rigidamente controllata, apertura verso l'esterno, di natura principalmente economica<sup>2</sup>, cui si accompagnavano alcuni modesti mutamenti nell'ambito delle relazioni politiche internazionali<sup>3</sup>. Peraltro, nella progettando

199

1. Per un panorama della stagnazione economica, cfr. P. Sandström, Ö. Sjöberg, *Albanian economic performance. Stagnation in the 1980s*, «Soviet Studies», 5 (1991), pp. 931-947.

2. P. Artisien, *Albania at the crossroads*, «Journal of Communist Studies», 3 (1987), pp. 243-246.

3. L. Riccardi, *La diplomazia italiana e la persecuzione religiosa in Albania negli anni Ottanta. Un primo studio*, «Nuova Rivista Storica», 2 (2020), pp. 540-546; AQSh, f. 14 / APOU 1988, d. 39, pp. 19-20. Franz Josef Strauss, fondatore del CSU e presidente della Baviera, politico di influenza nella Repubblica Federale di Germania, visitò Tirana due volte

da del regime, l'Albania, liberata non solo «dall'ideologia e dalla psicologia della proprietà privata, ma anche dalle credenze religiose e dalle consuetudini retrive»<sup>4</sup>, continuava a presentarsi come il più saldo baluardo del marxismo-leninismo. Di fatto, tuttavia, la mancanza di libertà religiosa contribuiva a compromettere l'immagine internazionale del paese proprio in una fase in cui Tirana cercava di intessere più stretti rapporti con i paesi occidentali<sup>5</sup>; sicché, fra le iniziative dell'amministrazione di Alia, ci fu anche la concessione di visti in favore di alcuni missionari ed ecclesiastici che si erano mostrati interessati a visitare l'Albania. Nel 1986 ottenne un visto di dieci giorni il missionario protestante Edwin Jacques, e due anni dopo visitarono il paese, sia pure con il divieto di portare con sé libri, simboli e abiti religiosi, il cancelliere della Chiesa ortodossa albanese negli Stati Uniti, padre Arthur Liolin, il direttore del centro islamico albanese a Detroit, l'imam Vehbi Ismaili, e il padre gesuita Ndoc Kelmendi. L'imam Ismaili, in un'intervista rilasciata al Puebla Institute, dichiarò che i riti religiosi delle cerimonie funebri erano praticati di nascosto nelle case e che, rispetto agli anni di Hoxha, era generalmente diminuita la paura di discutere su argomenti religiosi<sup>6</sup>. Nel maggio del 1988, riferendosi alla Costituzione del 1976, l'ambasciatore

dopo la morte di Hoxha (la prima visita risaliva al 21 agosto 1984). Il ministro degli esteri della Grecia, Karolos Papoulias, giunse in visita ufficiale a Tirana nel 1987. L'anno seguente, Reis Malile, il ministro degli esteri dell'Albania, partecipò in una conferenza balcanica svolta a Belgrado, anche se la Jugoslavia fu il più importante partner economico dell'Albania dopo la rottura con la Cina, alternandosi con la Cecoslovacchia. Nell'era Alia aumentarono anche gli scambi con l'Italia, che era preceduta di poco dalla RFG. Cfr. L. Shahollari, *Disa veçori të politikave të ndihmave dhe kredive nga jashtë në zhvillimin ekonomik të vendit tonë në një vështrim historik* [Alcune caratteristiche delle politiche di aiuto e di credito dall'estero nello sviluppo economico del nostro paese in uno sguardo storico], «Revista Demografia», 1 (2017), pp. 51-53. A partire dagli anni Settanta, «si assistette a forme di disgelo politico sempre più marcate» nei rapporti fra Tirana e Roma. L. Micheleta, *Dialogo, stabilità e sicurezza in Adriatico. L'Italia, l'Albania e il processo di distensione (1968-1975)*, in Rago, *Gli anni cit.*, parte II, capitolo 4, paragrafo 9, edizione Kindle. Per un quadro più completo, soprattutto sui rapporti fra i due paesi nell'era Alia, cfr. L. Micheleta, *Diplomazia e democrazia. Il contributo dell'Italia alla transizione dell'Albania verso la libertà*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013.

4. A. Fuga, *Idealizmi merr në mbrojtje bestytitë fetare* [L'idealismo prende in difesa le superstizioni religiose], «Zëri i Rinisë», 15 giugno 1988.

5. L. Riccardi, *La diplomazia cit.*, p. 544.

6. J. Broun, *Albania. Religion in a fortress state*, Puebla Institute, Washington 1989, pp. 31-32; B. Frey, *Violations of freedom of religion in Albania*, «Occasional Papers on Religion in Eastern Europe», 6 (1989), pp. 16-17.

albanese alle Nazioni unite, Bashkim Pitarka, affermò che in Albania la fede era «considerata un diritto, una questione privata» e che nessuno era «perseguitato» per le proprie «credenze religiose»<sup>7</sup>.

Gli strumenti di comunicazione del regime tuttavia presentavano agli albanesi una diversa realtà. L'articolo pubblicato nel 1986 da Hako sulla rivista «Rruga e Partisë», benché privo dei toni virulenti propri degli scritti precedenti, fin dalla prima pagina conteneva un elogio del diciannovesimo anniversario del 1967, ricordando gli eventi di quell'anno con i termini di «guerra», «eliminazione», «residui» e «liberazione»<sup>8</sup>. Secondo l'illustre interprete dell'ateismo scientifico, chi aderiva a una tradizione religiosa aveva «generalmente un basso livello d'istruzione» e dava prova di «debolezze caratteriali» che si manifestavano nell'«arroganza», nella «prepotenza», nella «superbia», nell'«animo astioso», nel «servilismo», nell'«inferiorità», ragion per cui la società albanese necessitava ancora di una «grande guerra al fine di eliminare le diverse macchie [persistenti] nel carattere delle persone»<sup>9</sup>. Il diverso atteggiamento nei confronti della religione rappresentava per Hako la linea di demarcazione fra «i veri partiti marxisti-leninisti della classe operaia» e «i partiti opportunisti e revisionisti»<sup>10</sup>. Un siffatto modo di pensare era già stato espresso nelle pagine conclusive del libro *Ateizmi shkencor*, uscito nel 1983 e ripubblicato con leggere modifiche nel 1988, dove si presentava la società albanese come la concreta realizzazione delle aspettative dell'illuminismo francese e l'Albania come un modello esaltato e osannato dalle forze progressiste di tutto il mondo<sup>11</sup>. In un articolo del 1988, apparso sempre su «Rruga e Partisë», Hako definiva «l'alleanza dei moderni revisionisti con la religione e con la chiesa» una «manifestazione significativa del tradimento e della degenerazione filosofica, ideologica, politica, culturale ed etica»<sup>12</sup>. Autori

7. A. Logoreci, *A country lost in the sands of a totalitarian desert*, «Albanian Catholic Bulletin», 10 (1989), pp. 16-17.

8. H. Hako, *Drejt krijimit* cit., p. 61.

9. *Ivi*, p. 65.

10. *Ivi*, p. 73.

11. Id., *Ateizmi* cit., pp. 358-359.

12. Id., *Tjetër është kombësia e tjetër është feja, asnjë lidhje të brendshme nuk ka midis tyre* [Una

più giovani, come il sociologo Fatos Tarifa e il filosofo Artan Fuga, sottolineavano nel 1988 le parole d'ordine usate, non soltanto in Albania, nelle campagne anticlericali e antireligiose in nome del progresso o della lotta di classe<sup>13</sup>.

Nel frattempo proseguivano le denunce contro i «residui religiosi». Il giornale «Zëri i Rinisë» il 29 luglio 1987 informava i propri lettori su gruppi di giovani organizzati nelle *brigadat kulturore* (brigade culturali) che, fra le tante attività, mantenevano viva la fiamma della «guerra contro i pregiudizi e le manifestazioni estranee»<sup>14</sup>. Nello stesso anno, un rapporto dell'Unione delle donne d'Albania rendeva noto che nelle provincie di Coriza e Librazhd si stava «combatendo con forza l'atteggiamento favorevole o passivo verso alcuni riti religiosi praticati nelle cerimonie funebri» e che era aumentata l'allerta degli attivisti per impedire significative «coincidenze» in prossimità di ricorrenze religiose, «come era accaduto in occasione di Shëngjergj [San Giorgio]», quando i fornai avevano prodotto del pane con i ceci in quantità maggiore del solito perché – a detta del rapporto – veniva usato nelle commemorazioni religiose<sup>15</sup>. La cerimonia funebre, impregnata di tradizione religiosa, continuava a rimanere nel mirino delle autorità e della stampa<sup>16</sup>. Anche se non è chiaro l'esatto periodo di riferimento, alcune interviste di profughi albanesi, rilasciate a Barbara Frey negli anni Ottanta, testimoniavano la persistenza della lotta contro la pratica religiosa del digiuno<sup>17</sup>; tanto che alcuni funzionari o membri di partito, oppure i responsabili nei luoghi di lavoro, nei giorni in cui le norme religiose

cosa è la nazionalità e un'altra la religione, non c'è nessun legame interno fra di loro], «Ruga e Partisë», 4 (1988), p. 27.

13. A. Fuga, *Primitivizëm – ëndërrim apo realitet?* [Primitivismo, fantasticherie o realtà?], «Zëri i Rinisë», 3 febbraio 1988; *Per probleme aktuale të socializmit shkencor* [Per i problemi attuali del socialismo scientifico], «Zëri i Popullit», 4 ottobre 1988. L'articolo presenta un panorama sintetico dei singoli interventi nella conferenza organizzata dall'Istituto degli studi marxisti-leninisti e dalla Scuola superiore del Partito nell'occasione dell'ottantesimo compleanno di Hoxha.

14. E. Balili, *Brigadat kulturore të rinisë. Përvojë dhe probleme të tyre* [Le brigate culturali della gioventù. Esperienza e problemi], «Zëri i Rinisë», 27 luglio 1987.

15. AQSh, f. 723, 1987, d. 23, pp. 1-5.

16. Y. Halilaj, *Ritet familjare të çveshura nga paragjykimet fetare shprehin ndjenjat e vërteta të njerëzve* [I riti famigliari spogliati dai pregiudizi religiosi esprimono i veri sentimenti delle persone], «Jeta e Re», 2 luglio 1988.

17. B. Frey, *Violations* cit., p. 14.



prescrivevano il digiuno, si premuravano di offrire ai lavoratori acqua, cibo da consumare all'istante o semplicemente del tabacco così da ottenere una dimostrazione pubblica dell'abiura e del rispetto dei canoni del regime<sup>18</sup>. In ogni caso questi eventi non ebbero né l'estensione né l'intensità proprie delle coercizioni degli anni Sessanta e Settanta, anche perché la repressione del dissenso, la propaganda martellante, la catechesi ideologica e il livello di controllo avevano già assicurato al regime il consenso necessario. Comunque sia si deve sottolineare che lo Stato non rinunciò affatto all'esercizio della violenza: nell'agosto del 1988 fu impiccato in pubblico il poeta Havzi Nela e il suo cadavere fu lasciato penzolare come monito per la popolazione; ancora nell'estate del 1990, le pattuglie militari al confine sparavano e uccidevano chi tentava di fuggire dal paese.

Come visto in precedenza, dal 1985 Alia guidò la campagna di massima espressione del culto di Hoxha culminata nel 1988. Il culto del defunto fondatore della nuova Albania si proponeva sia di rafforzare il consenso collettivo intorno ad Alia, presentato senza esitazioni come uomo fedele al predecessore e al marxismo, sia di rigenerare la fedeltà delle masse verso i canoni del regime. Descrivendo una giornata di visita di alcuni gruppi di giovani alla Piramide, verso gli inizi di aprile del 1989, Preç Zogaj scriveva:

[Questi giovani] vengono qui per trarre ispirazione dalla grande vita di un uomo e rivoluzionario illustre, come se arrivassero dal loro maestro, da un libro vivente [...]. Le fotografie, gli scritti iniziali, gli altri reperti parlano. [...] La segretaria dell'organizzazione della gioventù Leonora Kakarriqi parla sottovoce, come se non volesse disturbare la conversazione taciturna e intima fra Enver-ragazzo e i ragazzi e le ragazze della scuola. [...] «Che bello», dice il giovane Gjovalin Kadeli da Tresh di Lezhë. «Vieni qui dopo avere svolto bene i lavori di stagione. [Allora] Ne hai da raccontare a Enver!».<sup>19</sup>

Ovviamente, non è possibile valutare l'intensità e la sincerità della riverenza e nemmeno ci siamo posti una simile

18. I. Karataş, *State-sponsored atheism. The case of Albania during the Enver Hoxha era*, «Occasional Papers on Religion in Eastern Europe», 6 (2020), p. 103.

19. P. Zogaj, *Ashtu si Enveri...Mbresa nga Muzeu "Enver Hoxha"* [Come Enver... Impressioni dal Museo Enver Hoxha], «Zëri i Rinisë», 8 aprile 1989.

presunzione, senza poi trascurare il fatto che Zogaj fu tra i fondatori del Partito democratico nel dicembre del 1990, mentre Kadeli aderì al Partito socialista, nato nel 1991 dalla dissoluzione del PPSH, e che successivamente entrambi scelsero un percorso politico altalenante dal centro destra al centro sinistra e viceversa. Ad ogni modo, è abbastanza evidente l'intenzione del regime di non rinunciare fino all'ultimo a una tale configurazione della sacralizzazione della politica.

In questo clima di ambiguità giunse per la prima volta a Tirana il 14 agosto 1989 madre Teresa di Calcutta, l'albanese di fama internazionale nata a Skopje nel 1910. Lindomani, la suora iniziò le visite recandosi prima al Cimitero dei Martiri e quindi alla tomba del dittatore in compagnia della vedova di Hoxha, assicurando così al regime immagini preziose per la sua propaganda. Non a caso l'anno successivo, nella biennale internazionale della grafica, organizzata a Tuzla tra luglio e ottobre, il pittore Pandi Mele rappresentò l'Albania tramite un ritratto di madre Teresa, mentre negli stessi mesi il giornale «Drita», nel numero del 2 settembre, ne commemorava l'ottantesimo compleanno<sup>20</sup>. Quando nel dicembre del 1990 madre Teresa tornò in Albania per la sua seconda visita, nel paese erano ripresi pubblicamente i riti religiosi: il 4 novembre nel cimitero cattolico della città di Scutari era stata celebrata la prima messa da don Simon Jubani; mentre il 16 novembre, sempre nella medesima città, nella Moschea del Piombo era stata recitata da hafiz Sabri Koçi la prima preghiera pubblica del venerdì dal 1967<sup>21</sup>. Nel corso della sua visita, il 4 dicembre, pochi giorni prima la nascita del Partito democratico, madre Teresa ebbe un colloquio con Alia per ottenere il permesso di aprire un centro in cui poter svolgere la propria missione in Albania. Inizialmente Alia si mostrò riluttante, adducendo come giustificazione il fatto che l'iniziativa doveva essere «in regola con le leggi e la Costituzione»<sup>22</sup>. «Per simili opere di carità, l'amore non ha leggi», replicò Madre Teresa. «Cosa dovrei fare io», chiese Alia, nel caso in cui, dopo avere ap-

20. *Jelë kushtuar njerëve* [Una vita dedicata alle persone], «Drita», 2 settembre 1990.

21. Una prima preghiera pubblica, nella Moschea del Piombo, era stata svolta il 9 novembre, senza però rispettare i rituali specifici del venerdì.

22. AQSh, f. 489, 1990, d. 396, p. 10.

preso la notizia, «gli islamici dell'Arabia saudita chiedessero [anch'essi] di venire in Albania e di aiutare per l'apertura della moschea?»<sup>23</sup>. Il presidente, rivolto alla celebre missionaria, aggiunse poi che a febbraio avrebbe «cambiato la Costituzione» e che «il primo supporto» sarebbe stato «per Madre Teresa» a cui prometteva l'apertura del centro che, di fatto, avvenne il 4 marzo del 1991<sup>24</sup>.

Mentre il successore di Hoxha cercava di governare e controllare il ritorno in ambito pubblico delle religioni storiche in Albania, lo scrittore Kadare nell'autunno del 1990, poco prima di richiedere asilo politico in Francia, gli riferì di essere convinto che

gli albanesi sarebbero stati propensi alla religione cristiana dal momento che si legava alla loro cultura, unitamente alla memoria e alla nostalgia per il periodo precedente ai turchi. Anno dopo anno, la fede islamica, successiva e importata con gli armamentari ottomani, si sarebbe indebolita (prima in Albania e in seguito in Kosovo), mentre la fede cristiana, o più precisamente la cultura cristiana, sarebbe stata dominante nel paese. In questo modo, da un male (l'interdizione delle pratiche religiose nel 1967) sarebbe nato un bene. La nazione albanese avrebbe proceduto a questa grande rettificazione storica che avrebbe accelerato la sua unione con il continente madre: l'Europa.<sup>25</sup>

In verità, il «bene» auspicato dallo scrittore esprimeva quello che appariva il logico epilogo del lungo processo di estraniamento della traccia islamica attuato dal totalitarismo albanese, in primo luogo inventando e divulgando la memoria e la nostalgia di un'epoca pre-ottomana incontaminata dall'orientamento islamico, in secondo luogo sterilizzando la tradizione e imponendo un modo di vita influenzato da modelli europei adeguatamente corretti dai canoni del regime. In base a questa lettura, il cristianesimo sarebbe stato per il regime un avversario politico, mentre l'islam un nemico identitario. In fondo, basti tenere presente che, nonostante Hoxha dichiarasse la sua ammirazione per i filosofi, gli scienziati e gli scrittori musulmani anteriori al XIII secolo,

23. *Ivi*, p. 12.

24. *Ivi*, p. 13.

25. N. Clayer, *God in the "Land of Mercedes". The religious communities in Albania since 1990*, in Id., *Religion et nation chez les Albanais XIXe-XXe siècles*, Isis, Istanbul, p. 427.

in una raccolta di memorie e appunti pubblicata nell'anno prima della sua morte<sup>26</sup>, delle quasi ottocento opere di letteratura straniera tradotte in albanese dal 1960 al 1985, l'intera età classica dell'islam era rappresentata soltanto da Saadi Shiraz, con *Gjylistani dhe bostani (Il roseto)*<sup>27</sup>. Non diversamente da quanto era avvenuto lungo i decenni del totalitarismo comunista, anche Kadare separava il "bene" dal "male", indicava la via della redenzione all'uomo nuovo che era in procinto di raggiungere la libertà e suggeriva le nuove sfide, certo in nome di un nuovo fine ultimo ma che ancora una volta si rivestiva di sacralità

*La religione politica del totalitarismo comunista albanese*

Siamo partiti in quest'analisi dall'ipotesi che nell'Albania dominata dal Partito comunista tra il 1944 e il 1991 fosse stato messo in atto un processo di sacralizzazione della politica, un processo che si manifestò nello smantellamento delle religioni storiche e nell'edificazione di un sistema di miti, riti, simboli, dogmi e norme etiche che avevano l'obiettivo di trasformare radicalmente la società e l'individuo. La sacralizzazione della politica «ha luogo quando la sfera dell'agire politico è concepita, vissuta e rappresentata attraverso miti, rituali e simboli che esigono fede nell'entità secolare sacralizzata, legami sacrali tra i membri della comunità, entusiasmo per l'azione, uno spirito di dedizione tra i vari appartenenti che si può spingere fino al sacrificio: insomma, attraverso una metaforizzazione del religioso tradizionale, applicata al campo della politica»<sup>28</sup>. Da tutto ciò consegue la religione della politica, che «consacra il primato di una *entità collettiva secolare*», determina il "bene", il "male" e il fine ultimo; «formalizza questa concezione in un *codice di comandamenti* etici e sociali» imposto ai singoli, «fino al sacrificio della vita»; «interpreta la propria azione politica come una *funzione messianica*»; «istituisce una *litur-*

26. E. Hoxha, *Shënime për Lindjen e Mesme, 1958-1983. Nga ditari politik* [Appunti sul Medio Oriente, 1958-1983. Dal diario politico], 8 Nëntori, Tiranë 1984, pp. 436-442.

27. I dati sono riferiti ai cataloghi della Biblioteca nazionale di Tirana. In totale, in quel periodo, le edizioni albanesi di opere letterarie di autori originari dei paesi con tradizioni islamiche furono diciassette, fra cui soltanto il turco Aziz Nesin e il senegalese Ousmane Sembène ebbero due edizioni ciascuno.

28. G. Filoramo, *Che cos'è* cit., p. 336.

*gia politica* per l'adorazione dell'entità collettiva sacralizzata, attraverso il culto delle figure in cui essa si materializza, e attraverso la rappresentazione mitica e simbolica di una *storia sacra*<sup>29</sup>. Difatti, come si è potuto constatare, le politiche attuate dal Partito comunista albanese, in qualità di ente secolare – in simbiosi con lo Stato – onnipotente nei limiti della dottrina materialista, furono marcate dal monopolio della verità, dal messianismo intramondano, dal dualismo intransigente, dall'ateismo scientifico, dall'ampio ricorso alla violenza per sopprimere il “male”, ovvero ogni sorta di ostacolo o deviazione, dall'affermarsi della collettività a scapito dell'individualità, dall'immenso dispiegamento di risorse per la trasformazione dell'uomo stesso, dalla pretesa di una sottomissione incondizionata, dall'esigenza di fede, dalla prescrizione di un nuovo codice etico e di un fine ultimo da perseguire.

L'insieme di questi elementi permette di iscrivere l'esperimento totalitario albanese fra le religioni politiche, però con almeno due sfaccettature endemiche: la definitiva e completa estromissione delle religioni storiche, avvenuta nel 1967, e la riconfigurazione dell'essere albanese, che a loro volta corrispondevano a dei dogmi specifici, ossia l'intolleranza e l'albanesità. Gli altri dogmi non si discostavano molto da quelli che Rousseau aveva congetturato in merito alla religione civile, vale a dire «l'esistenza della divinità possente, intelligente, benefica, previdente e provvida», «la vita futura», «la felicità dei giusti», «la punizione dei malvagi» e «la santità del contratto sociale e delle leggi»<sup>30</sup>. Certamente, nel caso specifico, il «contratto» era imposto dal Partito-Stato, l'ente investito con gli attributi che Rousseau riservava alla divinità, e il futuro doveva avvenire nell'intramondano. Invece l'approccio all'intolleranza costituiva il principale punto di rottura, poiché il filosofo ginevrino lo indicava come unico «dogma negativo» della religione civile<sup>31</sup>, mentre per la religione politica albanese costituiva l'esatto contrario, tanto da permeare anche il dogma dell'albanesità. Quest'ultimo risaliva al fervore nazionale

29. E. Gentile, *Le religioni* cit., pp. 206-207.

30. J.-J. Rousseau, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, Id., *Œuvres* cit., lib. IV, cap. IV, p. 203.

31. *Ibid.*

dell'epoca risorgimentale, condensato nei versi di Pashko Vasa (o Vaso Pasha) «non guardate chiese e moschee / la religione dell'albanese è l'albanesità», che esortavano a superare ciò che Rousseau definiva «intolleranza teologica» in nome di una salvezza comune al di fuori delle religioni storiche<sup>32</sup>. Trasformando invece questo motto nazionalista in «né musulmano né cristiano, ma soltanto albanese», il regime del Partito comunista coltivò proprio l'intolleranza marcante della sua teologia politica.

Nato l'8 novembre 1941, il Partito comunista si diede come missione principale dapprima quella di condurre il «popolo» albanese alla liberazione dagli occupanti fascisti e nazisti, e successivamente di guidarlo verso il comunismo, affermandosi subito come un movimento di salvezza e al contempo di rigenerazione. Nel 1942, citando i moti risorgimentali, Hoxha scrisse in un articolo su «Zëri i Popullit», che «la religione per l'albanese è l'albanesità» e che «la nostra fede e la nostra religione sono la nazione albanese»<sup>33</sup>. Ciononostante, quattro anni dopo in una riunione del Politburo rinunciò esplicitamente a perseguire l'obiettivo principale del nazionalismo albanese dichiarando che non era «progressista» pretendere l'unione con il Kosovo, perché ciò, «come ci insegna il marxismo, [...] avverrà nel socialismo, ovvero quando da entrambe le parti i resti del capitalismo saranno bastonati»<sup>34</sup>. Il Partito comunista annunciava la liberazione dal «male» che non si esauriva nel nemico esterno, ma che proseguiva con la battaglia contro il nemico interno, in primo luogo i collaborazionisti, «gli schifosi microbi del nostro paese», «da cancellare dalla faccia della terra» e «senza pietà»<sup>35</sup>, per completarsi infine con la guerra alle classi agiate, alla proprietà privata, all'arretratezza, all'analfabetismo, alla povertà, alle consuetudini retrive, alla trascendenza.

Il Messianismo, l'integralismo, la consacrazione dell'immanenza e la liturgia politica si realizzarono pienamente

32. *Ivi*, pp. 203-204.

33. E. Hoxha, *Vepra* cit., vol. I, p. 151.

34. N. Plasari, L. Malltezi (a cura di), *Marrëdhëniet shqiptaro-jugosllave 1945-1948 (dokumente)* [I rapporti albanesi-jugoslavi 1945-1948 (documenti)], Drejtoria e Përgjithshme e Arkivave, Tiranë 1996, p. 73.

35. E. Hoxha, *Vepra* cit., vol. I, p. 118.

nelle costanti della lotta contro le religioni storiche, del culto del capo e della creazione dell'uomo nuovo. L'atteggiamento ostile verso le religioni storiche, esperitosi inizialmente in chiave anticlericale, emerse già all'indomani della liberazione, con l'incarcerazione, le torture e le esecuzioni di una parte consistente del clero, accusato di collaborazionismo durante l'occupazione fascista e nazista e di incitamento all'insurrezione. Tutte le confessioni religiose collaborarono con l'occupante fascista o nazista con intensità e finalità diverse, anche se molti sacerdoti fra i musulmani, i bektashi e gli ortodossi presero parte alla Resistenza o la sostennero, compreso il futuro capo della Comunità musulmana e il futuro capo della Chiesa ortodossa. Oltre che per la sua riluttanza verso il comunismo, la Chiesa cattolica albanese pagò a caro prezzo il fatto di essere l'unica fra le istituzioni religiose sia ad avere un legame di dipendenza dall'estero con un'istituzione dichiaratamente avversa alle politiche del regime sia a fruire della reputazione e di un'autorità parallela allo Stato, soprattutto nelle zone dell'Albania settentrionale in virtù di una secolare organizzazione capillare in quell'area, in prevalenza montuosa e scarsamente urbanizzata, dove i partigiani e le forze governative continuarono a combattere le ultime sacche di resistenza anche dopo la presa del potere.

aA

209

Lo Stato intervenne col pugno di ferro nella seconda metà degli anni Quaranta per imporre la propria autorità e raggiungere le intese con la Comunità bektashi, la Comunità musulmana, la Chiesa ortodossa e la Chiesa cattolica, siglate tra il 1950 e il 1951. Dopo la fase di distensione degli anni Cinquanta, la pressione statale si concentrò sulle attività delle quattro confessioni sino a provocarne la graduale asfissia economica e istituzionale. Alla coercizione politico-economica, negli anni Sessanta si aggiunse una rinvigorita e intensa campagna antireligiosa grazie a numerosi interventi attuati a livello dogmatico-ideologico che trovarono il loro culmine dopo il 1965. Si trattò di iniziative in cui si intrecciavano sia la diffusione dell'educazione ateo-scientifica, apertamente antireligiosa, ormai consolidata dal decennio precedente, sia il rafforzamento dei riti e delle liturgie politiche di massa.

Questi ultimi erano fondati prevalentemente sulla sacralizzazione della storia nazionale, della missione del Partito

comunista, della «guerra di liberazione» e della «guerra di costruzione» del socialismo, di cui era artefice il Partito-Stato incarnato da Enver Hoxha. Fin dagli anni Quaranta, le autorità istituirono nuove festività civili, iniziarono a edificare monumenti e cimiteri dedicati ai “martiri”, cui si aggiunsero in seguito, e allo stesso scopo, centinaia di musei civici. Tutte le feste nazionali e locali servivano al rinnovamento politico e morale, dell’individuo e della collettività, e a solennizzare ricorrenze legate in qualche modo alla guerra o al percorso verso la salvezza. Nel Capodanno confluivano il divertimento moderato, il ringraziamento, la riflessione sulla propria condotta annuale e il giuramento di fedeltà. Il Primo Maggio, in quanto giornata dedicata ai lavoratori impegnati nella «guerra per la costruzione del socialismo», era innanzitutto una festa di rinnovamento della devozione pubblica verso il regime. Il lavoro stesso era concepito dal Partito-Stato come un processo di perfezionamento individuale, di manifestazione della devozione alle autorità e all’ideologia, di comunione della massa e, in ultimo, un percorso finalizzato alla felicità collettiva. Il lavoro dello stacanovista degli anni Cinquanta perseguiva la finalità pragmatica della ricostruzione del paese, della ripresa economica, dell’industrializzazione; mentre il valore attribuito al lavoro negli anni Sessanta, sempre più citato e presente nei curricula scolastici, secondo quanto affermato da Hoxha, «fa sì che, con una coscienza pulita, tu possa rispettare le norme stabilite dalla società socialista, ti dona il sentimento vero della forza collettiva, la solidarietà, ti tempera l’amore ardente per la patria, per la sua difesa e per la sua crescita, l’amore per la giustizia e per la sua difesa contro i trasgressori, acuisce la tua vigilanza per difendere il tuo sudore e quello del collettivo, il frutto dell’impegno, dai ladri, dai sabotatori, dagli immorali»<sup>36</sup>. Difatti il titolo onorifico di «Eroe del Lavoro Socialista» fu creato a metà anni Cinquanta, mentre le saghe di eroi e “martiri” del lavoro irrupero nel 1966.

Di conseguenza le devastazioni politiche del 1967 non furono casuali, bensì tanto “naturali” quanto controllate. Lo

aA

36. E. Hoxha, *Vepra. Qershor 1964 – Tetor 1964* [L'opera. Giugno 1964 – ottobre 1964], 8 Nëntori, Tiranë 1978, vol. XXVII, p. 126.



scarso impatto del malcontento pubblico, la sua geografia quasi esclusivamente rurale, l'età non giovanile di chi si oppose, oltre alla paura della repressione, dimostrano la partecipazione di ampie fasce sociali alla realizzazione del progetto statale. D'altronde, perché avrebbero dovuto opporsi alla distruzione dei luoghi di culto quei giovani che fin dall'asilo nido erano educati a essere devoti alle entità supreme quali il Partito e il capo, a operare per cancellare il "male" e perseguire il "bene", entrambi definiti da queste entità? Certo non è possibile quantificare tale devozione, ma l'ortoprassi si manifesta inequivocabilmente nella liturgia di massa.

A questo punto è logico interrogarsi se fosse una religione più incline all'ortoprassi o all'ortodossia. Certo, l'ortodossia rimaneva sempre la costituente maggiormente ostentata dal linguaggio di tutti i dispositivi del regime, mentre le pratiche erano limitate alla liturgia di massa, per cui sembra che avessero una dimensione prevalentemente pubblica. Tuttavia, se per ortoprassi si intende essenzialmente la condotta, giudicando dall'esigenza del potere di imporre al cittadino un agire corrispondente alla dottrina di Stato, allora l'ortoprassi assume un valore superiore. Come in altre esperienze religiose, era un agire condizionato dal timore della punizione, dalla speranza della ricompensa e dalla razionalità assiologica.

Il rigido controllo attuato dalle autorità su tale processo permise allo Stato albanese di evitare gli eventi caotici registrati in Cina durante la Rivoluzione culturale, che è stata spesso considerata come il modello di riferimento per le trasformazioni avvenute in Albania tra il 1966 e il 1967. A tal proposito è opportuno operare alcune precisazioni. L'Albania non conobbe una rivoluzione nel senso stretto del termine, non fu cioè attraversata da un mutamento radicale, repentino e violento dell'ordine statale e sociale, bensì piuttosto da un processo, volto a trasformare la cultura e l'uomo nella sua totalità, che si estese nell'arco di un periodo ultradecennale. Ciò detto, è tuttavia possibile individuare nel 1961-1962 l'affermarsi di una fase dichiaratamente rivoluzionaria che proseguì con toni virulenti durante il decennio successivo. Come noto, la Rivoluzione culturale proletaria rappresentò il tentativo, pienamente riuscito, effettuato da Mao allo scopo di riassumere il comando effetti-

vo del Partito comunista e, con esso, il pieno controllo della Cina; il ricorso a un'iniziativa in qualche modo assimilabile alla Rivoluzione culturale maoista non fu invece necessario a Hoxha dato che il suo controllo sul PPSH era assoluto e che, a differenza del leader cinese, egli non rischiò mai di essere emarginato dalla dirigenza del partito, se non per delle congiunture esterne. Di conseguenza, nonostante l'eccezionalità degli eventi del 1967, in Albania non si registrarono i tumulti sociali e gli atti particolarmente violenti propri della Rivoluzione culturale cinese. Sotto l'aspetto strettamente religioso, la predominanza delle tradizioni monoteistiche dell'islam e del cristianesimo in Albania, e delle tradizioni filosofico-religiose in Cina rendevano i due contesti asimmetrici. La propaganda ateo-scientifica e antireligiosa divulgata in Albania dagli anni Cinquanta aveva una netta impronta sovietica sia nella forma sia nei contenuti: gli ideologi albanesi maggiormente impegnati in questa duplice campagna, a causa della loro formazione universitaria, erano prevalentemente influenzati dall'esperienza sovietica. Persino il foglio-fulmine, uno degli elementi più appariscenti del 1967, era giunto in Albania dall'Unione Sovietica alla fine degli anni Quaranta, anche se poi acquisì il carattere aggressivo del *dazibao* cinese.

Negli anni Sessanta, sull'onda dell'entusiasmo per la rivoluzionizzazione e sul processo di *renovatio* che essa implicava, maturò appieno il culto del capo e in parallelo emerse il modello ideale del cittadino fedele al regime, vale a dire dell'uomo nuovo, pronto a immolarsi per la retta via del Partito e per gli insegnamenti di Hoxha. Un culto del capo che, lungi dal sorgere dal nulla, era stato abilmente preceduto dalla costruzione di una mitologia di Hoxha: il «fondatore», la «guida», il «figlio del popolo». È vero che l'edificazione di tale culto subì un momentaneo rallentamento in seguito alle politiche di destalinizzazione avviate da Chruščëv in Unione Sovietica, ma poi riprese con rinnovato vigore dopo lo strappo con Mosca nel 1961; anche perché l'aureola di fedele e ortodosso seguace del marxismo, e di sommo interprete di quella dottrina, rappresentava per Hoxha la base legittimante delle critiche da lui rivolte a Chruščëv e a ogni forma di revisionismo. La cancellazione pubblica delle religioni storiche nel 1967 lasciò in campo la sola dottrina marxista-leninista, sicché Hoxha si configurò

di fatto come l'ente supremo. Tant'è vero che la sua parola cominciò a essere sistemata e pubblicata regolarmente a partire dal 1968 (dopo le delibere del 1966). Con il passare degli anni, la parola di Hoxha divenne un imprescindibile riferimento per qualsiasi argomento; e ciò si manifestò ancor più dopo la sua morte nell'aprile del 1985, quando il culto si definì nella sua massima espressione, sino a raggiungere il suo apice nel 1988.

L'uomo nuovo era il destinatario delle liturgie di massa, in lui si manifestavano gli effetti e le dinamiche di quei riti e prendeva forma la capacità del regime di trasformare il singolo individuo inoculandogli il carattere totalitario del comunismo albanese. Indicato fra gli obiettivi che avevano orientato il primo piano quinquennale e approvato nel secondo Congresso del PPSH (1952)<sup>37</sup>, il processo di creazione dell'uomo nuovo proseguì fino alla dissoluzione del regime. Il lavoro e la scuola furono individuati come i dispositivi statali più idonei per l'attuazione della «più grande opera del Partito». Le caratteristiche più rilevanti dell'uomo nuovo albanese consistevano nell'agire sempre nell'interesse della collettività; nel seguire ininterrottamente i precetti del Partito e del capo, senza ammettere alcuna dissonanza fra i comportamenti pubblici e privati; nell'essere disposti al sacrificio della propria vita. In tutti gli eroi del lavoro presi in considerazione (1966-1969) è possibile riscontrare comportamenti attinenti a questa etica collettiva. L'uomo nuovo e il cittadino in generale dovevano seguire nella quotidianità i canoni precisi che regolavano la loro intera esistenza, dalla nascita, al festeggiamento del compleanno, al matrimonio, alla morte, alla sepoltura. Il regime intervenne e definì nei dettagli anche l'estetica: il taglio dei capelli, la barba, la lunghezza della gonna, l'igiene personale. In altri casi orientò e condizionò l'arredamento della casa, l'uso degli spazi domestici, il luogo più appropriato dove collocare il televisore e altro ancora. L'albanesizzazione dell'onomastica dei nuovi nati costituì uno degli interventi più significativi del regi-

37. ISML, *Dokumenta* cit., vol. II, p. 289: «Il bisogno di accelerare la rivoluzione culturale per uscire definitivamente dall'arretratezza culturale, eliminare una volta per tutte l'analfabetismo, acquisire la nuova tecnica e diventare suoi padroni, preparare il personale adeguato, combattere con successo l'influenza della borghesia nella coscienza delle persone attraverso l'educazione, formare l'uomo nuovo, l'uomo socialista».

me, e fu contraddistinto l'intreccio fra due esigenze complementari: la risolutezza nell'impedire ogni reminiscenza delle religioni storiche e, al contempo, la determinazione a individuare il cittadino tramite nomi di stampo prettamente nazionale e conformi ai nuovi canoni ideologici. Nel 1970, in alcune provincie, i neonati con nomi "corretti" sfioravano il 99 per cento, anche se negli anni Ottanta avrebbero iniziato a prevalere i nomi stranieri occidentali.

Alla luce di quanto ricostruito attraverso la ricerca, si può affermare che, insieme alla straordinaria reinvenzione delle tradizioni e della memoria collettiva, il totalitarismo comunista albanese mise in atto un processo di sacralizzazione della politica, manifestatosi nelle forme della costruzione di una religione politica ben organizzata e sufficientemente coerente nei suoi contenuti e nelle sue rappresentazioni. La ricerca ha mostrato la creazione di un sistema di miti, riti, simboli, dogmi e norme etiche già prima del 1967 e di una loro continua rielaborazione nei due decenni successivi. La sacralizzazione della politica originò trasformazioni radicali nelle strutture sociali, nella cultura popolare e nell'identità collettiva, così come nelle concezioni della vita, negli schemi cognitivi e nei sentimenti degli individui, a tutt'oggi scarsamente studiate. Tale fenomeno, le cui conseguenze si sono proiettate ben oltre la fine dell'esperimento totalitario, comprova che le politiche intraprese dal regime trascendevano «la tecnologia del potere»<sup>38</sup>, attuata ai fini del dominio di una casta, e soprattutto non si esaurivano nella violenza, nonostante ne fosse parte integrante.

Le dinamiche ricostruite in questo libro provengono prevalentemente dalla prospettiva e dalla comunicazione del potere, mentre rimane ancora da sondare la percezione della religione politica dalla massa e naturalmente la sua risposta. In qualche occasione si è fatto riferimento ai precedenti della sacralizzazione della politica nell'epoca tra le due guerre mondiali dacché tutti i principali fenomeni fin qui esaminati, con pochissime eccezioni, sono rintracciabili tra il 1924 e il 1939. Per quanto Enver Hoxha non mancasse occasione di anatemizzare Ahmet Zog e gli ordinamenti che i

38. A. Avtorchanov, *La tecnologia del potere. Il potere nell'URSS da Stalin a Brežnev*, La Casa di Matriona, Milano 1980. Da notare che l'autore usa il lemma «violenza» in sole cinque occasioni.

## Conclusioni

due diedero allo Stato albanese fossero di matrici differenti, almeno in termini di sacralizzazione della politica il Partito comunista edificò su delle fondamenta predisposte, cosicché sarebbe auspicabile allargare il panorama del ventaglio storico, senza trascurare l'influsso del totalitarismo fascista, se non altro per sopperire alle mistificazioni storiografiche.



### 1. *Fonti primarie*

#### Fonti di archivio

##### *Fondi delle istituzioni religiose*

- F. 131 – Fondo dell'Arcivescovado di Durazzo, 1631-1967.
- F. 132 – Fondo dell'Arcivescovado di Scutari, 1638-1966.
- F. 482 – Fondo della Comunità musulmana, 1914-1967.
- F. 483 – Fondo della Comunità bektashi, 1917-1967.
- F. 536 – Fondo della Chiesa ortodossa autocefala d'Albania, 1889-1967.

##### *Fondi delle strutture del Partito del Lavoro d'Albania (ex Partito comunista)*

- F. 14 / APOU – Fondo del Comitato centrale del PPSH: il Segretariato, il Politburo, il Plenum e il Congresso, 1944-1992.
- F. 14 / APSTR – Fondo del Comitato centrale del PPSH: le strutture del Comitato centrale, 1945-1992.
- F. 302 – Fondo dell'Istituto degli studi marxisti-leninistici, 1955-1990.
- F. 657 – Fondo dell'Unione sindacale, 1944-1990.
- F. 722 – Fondo del Fronte democratico, 1945-1991.
- F. 723 – Fondo dell'Unione delle donne d'Albania, 1945-1991.
- F. 724 – Fondo dell'Unione della gioventù del lavoro d'Albania, 1945-1990.

*Fondi istituzionali prima del 1944*

- F. 149 – Fondo del Consiglio dei ministri, 1939-1944.
- F. 152 – Fondo del Ministero degli interni, 1913-1944.
- F. 195 – Fondo del Ministero dell'istruzione, 1911-1944.
- F. 200 – Fondo dell'Istituto degli studi albanesi, 1940-1944.

*Fondi istituzionali dopo il 1944*

- F. 489 – Fondo della Presidenza dell'Assemblea popolare, 1945-1991.
- F. 490 – Fondo del Consiglio dei ministri, 1945-attivo.
- F. 495 – Fondo della Commissione della pianificazione di Stato, 1945-1990.
- F. 497 – Fondo del Ministero dell'industria leggera e alimentare, 1973-1991.
- F. 502 – Fondo del Ministero dell'economia comunale, 1946-1985.
- F. 503 – Fondo del Ministero del commercio, 1946-1977.
- F. 511 – Fondo del Ministero dell'istruzione e della cultura, 1944-attivo.
- F. 512 – Fondo del Ministero della salute, 1945-attivo.
- F. 513 – Fondo del Comitato della cultura e delle arti, 1945-1990.
- F. 517 – Fondo del Ministero della raccolta, 1950-1953.
- F. 976 – Fondo del Ministero del commercio interno, 1978-1991.
- F. 508 – Fondo dell'Accademia delle scienze, 1973-attivo.
- F. 1023 – Fondo della Direzione generale delle dogane, 1964-attivo.

*Fondi personali*

- F. 10 / AP – Fondo Enver Hoxha.
- F. 17 – Fondo Gjergj Fishta.
- F. 601 – Fondo Selim Shpuza.
- F. 690 – Fondo Ton Shoshi.
- F. 704 – Fondo Martin Trushi.

*Fondi di archivi locali*

- AShV Durrës – Archivio locale di Stato, provincia di Durazzo.
- AShV Elbasan – Archivio locale di Stato, provincia di Elbasan.
- AShV Korçë – Archivio locale di Stato, provincia di Coriza.
- AShV Shkodër – Archivio locale di Stato, provincia di Scutari.
- AShV Tiranë – Archivio locale di Stato, provincia di Tirana.



## Fonti edite in Albania, 1944-1991

- Abetare për të rritun (gegënisht)*, Ministria e Arsimit, Tiranë 1950.
- Abetare*, Ministria e Arsimit dhe Kulturës, Tiranë 1952, 1963.
- Agolli, Dritëro, *Komisari Memo*, Naim Frashëri, Tiranë 1970.
- Aksionistja e përjetshme*, Naim Frashëri, Tiranë 1968.
- Alia, Ramiz, *Çdo ditë si në "Ditën e Enverit", çdo javë si në "Javën e Enverit"*, «Rruga e Partisë», 10 (1985), pp. 5-9.
- Id., *Enveri ynë*, 8 Nëntori, Tiranë 1988.
- Id., *Fjalime e biseda (1988)*, 8 Nëntori, Tiranë 1989.
- Id., *Raport mbi thellimin e mëtejshëm të luftës për emancipimin e plotë të gruas dhe rritjen e rolit të saj në shoqërinë socialiste*, Naim Frashëri, Tiranë 1967.
- Id., *Shqipëria i jep lamtumirën e fundit birut të lavdishëm, shokut Enver Hoxha*, «Rruga e Partisë», 4 (1985), pp. 21-27.
- Id., *Të përmirësojmë më tej punën për forcimin e rolit edukativ socialist të shkollës*, «Rruga e Partisë», 3 (1977), pp. 14-28.
- Alia, Zana, *Familja socialiste dhe struktura e saj*, 8 Nëntori, Tiranë 1988.
- Baxhaku, Shaban; Mejdani, Rexhep, *Në çdo hap të zhvillimit të shkencave tona është i pranishëm mendimi e orientimi novator i shokut Enver*, «Rruga e Partisë», 12 (1985), pp. 34-44.
- Beqja, Hamit, *Etapa e tanishme dhe probleme të edukimit komunist*, «Rruga e Partisë», 7 (1962), pp. 15-29.
- Id., *Lufta për shkollën socialiste ateiste shqiptare*, ShBLSH, Tiranë 1984.
- Id., *Për revolucionarizimin e mëtejshëm të shkollës sonë*, «Rruga e Partisë», 5 (1966), pp. 31-40.
- Id., *Revolucioni ynë kultural*, Naim Frashëri, Tiranë 1962.
- Id., *Rreth edukatës qytetare*, 8 Nëntori, Tiranë 1983.
- Id., *Si sillemi, ç'zakone ndjekim? Rreth edukatës qytetare*, 8 Nëntori, Tiranë 1986.
- Id., *Teoria dhe metodika e edukatës komuniste*, Universiteti i Tiranës, Tiranë 1985.
- BRPSh, *Rregullore e Organizatës së Pionierëve të Shqipërisë*, Naim Frashëri, Tiranë 1967.
- Id., *Rregullore e Organizatës së Pionierit të Shqipërisë*, Naim Frashëri, Tiranë 1978.
- Id., *Statuti i BRPSh*, Naim Frashëri, Tiranë 1978.
- Bulo, Jorgo, *Romani shqiptar i realizmit socialist për Luftën Nacional-Çlirimtare*, Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë, Tiranë 1982.

- Bushati Seit, *Propaganda ateiste shkencore – në qendër të vëmendjes të organizatës së partisë*, «Rruga e Partisë», 8 (1962), pp. 47-55.
- Çami, Foto, *Mendimtar e revolucionar i madh marksist-leninist*, «Rruga e Partisë», 11 (1985), pp. 29-42.
- Id. (a cura di), *Feja është opium për popullin*, Naim Frashëri, Tiranë 1964.
- Çela, Elira, *Tradita afetare të popullit shqiptar*, 8 Nëntori, Tiranë 1991.
- Cimbi, Emil; Thomai, Gjenovefa; Saqellari, Llukan; Belegu, Nashide; Grillo, Odise; Terpo, Viktor (a cura di), *Edukata morale dhe politike. Për klasën e 2-të të shkollës 8-vjeçare*, ShBLSH, Tiranë 1981.
- Id. (a cura di), *Edukata morale dhe politike. Për klasën e 4-t të shkollës 8-vjeçare*, ShBLSH, Tiranë 1981.
- Id. (a cura di), *Edukata morale dhe politike. Për klasën e 2-të të shkollës 8-vjeçare*, ShBLSH, Tiranë 1982.
- Id. (a cura di), *Edukata morale dhe politike. Për klasën e 3-të të shkollës 8-vjeçare*, ShBLSH, Tiranë 1981.
- Daka, Palok, *Shënim rreth emrave në gjuhëmn tonë dhe emra njerëzish në gjuhën tonë*, «Vatra e Kulturës», 2 (1969), Fletëpalosja.
- Id., *Emra vetiakë në shqipe (fjalorth)*, «Vatra e Kulturës», 1-4 (1972), Fletëpalosje.
- Dedi, Kleanth, *Të rrisim vendin dhe rolin e periudhës së ndërtimit socialist në muzetë tanë*, «Rruga e Partisë», 2 (1984), pp. 60-69.
- Dedja, Bedri, *Biseda me pionierët*, 8 Nëntori, Tiranë 1986.
- Id., *Probleme pedagogjike të revolucionarizimit të mëtejshëm të shkollës sonë. Përmbledhje artikujsh*, ShBLSH, Tiranë 1980.
- Deliana, Thoma, *Ta konsolidojmë shkollën tonë të re, që ajo të jetë gjithmonë kudoher e farkëtimit të njeriut të ri*, «Rruga e Partisë», 10 (1974), pp. 56-69.
- Dini, Jonuz, *Elira*, Naim Frashëri, Tiranë 1978.
- Dojaka, Abaz, *Dasma në Shqipëri*, 8 Nëntori, Tiranë 1983.
- Dhama, Todi, *Metodika e dhënies së historisë në shkollë*, Universiteti i Tiranës, Tiranë 1971.
- Dhrami, Idriz, *Kontrolli i klasës punëtore kudo, mbi këdo dhe për çdo gjë të jetë i plotë, pa të çara, vendimtar*, «Rruga e Partisë», 5 (1968), pp. 61-69.
- Drejtoria e Arësimit Tetëvjeçar, *Programi i historisë dhe edukatës morale e politike (për shkollat tetëvjeçare me shkëuptje nga puna)*, kl. V-VIII, ShBLSH, Tiranë 1972.
- Id., *Programi i muzikës dhe i vizatimit, klasat V-VIII*, ShBLSH, Tiranë 1972.

- Id., *Programi i shkollës tetëvjeçare, klasat I-IV*, ShBLSH, Tiranë 1973.
- Drejtoria e Arsimit të Përgjithshëm, *Programi i edukimit në kopshtin e fëmijëve*, Tiranë 1966.
- Drejtoria e Studimeve dhe e Botimeve Shkollore, *Metodika e këngës dhe e muzikës. Për shkollat pedagogjike dhe për mësuesit e shkollave fillore*, Tiranë 1967.
- Elezi, Ismet, *Karakteri reaksionar i Kanunit të Lek Dukagjinit dhe pozita e gruas shqiptare*, «Rruga e Partisë», 11 (1967), pp. 93-103.
- Elmazi, Idajet; Xoxa, Merita; Pali, Mariana (a cura di), *Edukata morale dhe politike. Për klasën e 6<sup>te</sup> të shkollës 8-vjeçare*, ShBLSH, Tiranë 1982.
- Elmazi, Idajet; Xoxa, Merita; Pali, Mariana; Bishqemi, Astrit; Harxhi, Bekim (a cura di), *Edukata morale dhe politike. Për klasën e 5-të të shkollës 8-vjeçare*, ShBLSH, Tiranë 1982.
- Esipov, Boris; Gonçarov, Nikolaj, *Pedagogjia. Tekst për shkollat pedagogjike*, ed. IV, Ndërmarrja Shtetërore e Botimeve, Tiranë 1958.
- Fështi, Thanas, *Për të luftuar pasojat duhet të njohim shkaqet e thashe-themeve*, «Rruga e Partisë», 7 (1972), pp. 78-82.
- Fishta, Iliaz; Toçi, Veniamin, *Ekonomia e Shqipërisë në vitet e para të ndërtimit të socializmit, 1944-1948*, Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë, Tiranë 1984.
- Frashëri, Kristo, *Trojet e shqiptarëve në shek. XV*, in Pulaha, Selami; Malltezi, Luan; Huta, Përparime (a cura di), *Studime për epokën e Skënderbeut*, Akademia e Shkencave të RPS të Shqipërisë, Tiranë 1989, vol. I, pp. 7-21.
- Frashëri, Kristo; Islami, Selim (a cura di), *Historia e Shqipërisë*, Instituti i Historisë dhe Gjuhësisë, Tiranë 1967, vol. I.
- Gashi, Afrim, *Lufta kundër fesë është luftë për formimin e njeriut të ri*, 8 Nëntori, Tiranë 1974.
- Grillo, Dhimitër (a cura di), *Historia e Mesjetës. Për klasën e VI të shkollës tetëvjeçare*, Ministria e Arsimit, Tiranë 1966.
- Grillo, Dhimitër; Ceka, Neritan (a cura di), *Historia e Shqipërisë. Për klasën e 8<sup>te</sup>*, ShBLSH, Tiranë 1973.
- Guxholli, Eduard, *Mobilitet dhe estetika e banesës*, 8 Nëntori, Tiranë 1983.
- Gjikondi, Rakip, *Aksioni – metodë komuniste për edukimin kolektiv dhe individual të punonjësve*, «Rruga e Partisë», 2 (1969), pp. 55-60.
- Gjinikasi, Mihallaq, *T'i njohim, t'u zbulojmë rrënjët dhe t'i luftojmë rreptë çfaqet e huaja*, «Rruga e Partisë», 8 (1966), pp. 55-62.

- Hako, Hulusi, *Ateizmi shkencor*, Universiteti i Tiranës, Tiranë 1988.
- Id., *Drejt krijimit të një shoqërie plotësisht ateiste*, «Rruga e Partisë», 3 (1986), pp. 61-73.
- Id., *Feja e parë nën dritën e shkencës*, Naim Frashëri, Tiranë 1962.
- Id., *Gjyq Zotit*, Shtëpia Botuese e Librit Politik, Tiranë 1972.
- Id., *Gruaja dhe fëmija, viktimat më të ndjeshme të ideologjisë fetare*, Naim Frashëri, Tiranë 1968.
- Id., *Roli reaksionar antipatriotik i fesë*, «Rruga e Partisë», 5 (1967), pp. 45-57.
- Id., *Tjetër është kombësia e tjetër është feja, asnjë lidhje të brendshme nuk ka midis tyre*, «Rruga e Partisë», 4 (1988), pp. 76-87.
- Hatellari, Safet, *Forcimi i unitetit të popullit arrihet në luftë kundër shfaqjeve të huaja*, «Rruga e Partisë», 8 (1976), pp. 56-65.
- Hoxha, Astrit, *Edukimi ideopolitik i nxënësve nëpërmjet aksioneve dhe inisiativave revolucionare*, Instituti i Studimeve Pedagogjike, Tiranë 1972.
- Hoxha, Enver, *Con Stalin. Ricordi*, Roma 1984.
- Id., *Kur u hodhën themelet e Shqipërisë së re. Kujtime dhe shënime historike*, 8 Nëntori, Tiranë 1984.
- Id., *Marksizëm-Leninizmi na mëson se populli është krijuar i historisë*, «Zëri i Popullit», 14 aprile 1956.
- Id., *Për arsimin dhe edukatën (përmbledhje veprash)*, Instituti i Studimeve Pedagogjike, Tiranë 1979.
- Id., *Për gruan. Përmbledhje veprash, 1942-1984*, BGSh, 8 Nëntori, Tiranë 1986.
- Id., *Raporte e fjalime, 1967-1968. Mbi revolucionarizimin e mëtejshëm të Partisë dhe të gjithë jetës së vendit*, Naim Frashëri, Tiranë 1969.
- Id., *Shënime për Lindjen e Mesme, 1958-1983. Nga ditari politik*, 8 Nëntori, Tiranë 1984.
- Id., *Tërmeti lëkund malet por jo shqiptarin. Fjalime të mbajtura në rrethin e Shkodrës, tetor 1979*, 8 Nëntori, Tiranë 1979.
- Id., *Vepra*, 8 Nëntori, Naim Frashëri, Tiranë 1970-1988, vol. IV-LXII.
- Id., *Vite të vegjëlisë. Kujtime për Gjirokastrën*, 8 Nëntori, Tiranë 1983.
- Instituti i Historisë dhe Gjuhësisë, *Konferenca e dytë e studimeve albanologjike*, Universiteti i Tiranës, Tiranë 1969.
- Instituti i Studimeve Marksiste-Leniniste, *Dokumente kryesore të Partisë së Punës të Shqipërisë (1941-1980)*, 8 Nëntori e Naim Frashëri, Tiranë 1970-1982, vol. I-VII.

- Id., *Historia e Partisë së Punës të Shqipërisë*, ed. II, 8 Nëntori, Tiranë 1981.
- Jaho Lumturi; Gugushi, Tefta, *Stinët e vitit. Material metodik në ndihmë të edukatorëve të kopshteve*, ShBLSH, Tiranë 1978.
- Jaroslavki, Emeljan, *Bibla për ata që besojnë dhe ata që nuk besojnë*, Naim Frashëri, Tiranë 1966.
- Id., *Si lindin, jetojnë dhe vdesin perënditë dhe perëndeshat*, Naim Frashëri, Tiranë 1962.
- Kadare, Ismail, *Kështjella*, Naim Frashëri, Tiranë 1973.
- Kalinin, Mikhail; Jaroslavki, Emeljan, *Këshilla për agjitorët*, Mesagjeria e Përgjithshme e Shtypit, Tiranë 1947.
- Kapo, Hysni, *Fjala e shokut Hysni Kapo mbajtur në mbledhjen solemne kushtuar 50-vjetorit të revolucionit të madh socialist të tetorit*, «Rruga e Partisë», 12 (1967), pp. 3-24.
- Kapo, Vito, *Emancipimi i mëtejshëm i gruas në rrugë revolucionare kërkon metodë dhe stil revolucionar në punë*, «Rruga e Partisë», 8 (1967), pp. 8-18.
- Kariqi, Remzi; Rexha, Ali (a cura di), *Edukata morale dhe politike. Klasa e 7-të dhe e 8-të. Për shkollën 8-veçare pa shkëputje nga puna*, ShBLSH, Tiranë 1976.
- Komisioni Pedagogjik, *Programa e shkollave unike*, Tiranë 1946.
- Id., *Programa e shkollave të mesme*, Botim i Ministrisë s'Arimit, Tiranë 1946.
- Komiteti Qendror i BRPSH (a cura di), *Flamur i ri në rrjedhën e revolucionit*, Naim Frashëri, Tiranë 1969.
- Kongolli, Baki, *I pari monument i Stalinit në Shqipëri*, «Ylli», 7-8 (1951), p. 3.
- Kostallari, Androkli; Domi, Mahir; Daka, Palok; Mansaku, Seit (a cura di), *Fjalor me emra njerëzish*, 8 Nëntori, Tiranë 1982.
- Kotro, Andrea; Bekteshi, Bashkim; Jorgji, Vladimir, *Elemente të lidhjes së matematikës me përgatitjen ushtarake (Material ndihmës për mësuesit e matematikës të shkollave të mesme)*, ShBLSH, Tiranë 1978.
- Krupskaja, K. Nadjezha, *Letra pionierëve*, Drejtorja e Studimeve dhe e Botimeve Shkollore, Tiranë 1966.
- Lalaj, Petro, *Farkëtues i bashkimit luftarak të popullit dhe i unitetit të popullit rreth Partisë*, «Rruga e Partisë», 6 (1985), pp. 5-14.
- Leka, Sami, *Biseda mbi fenë dhe dijen*, Naim Frashëri, Tiranë 1970.
- Libri i Historisë, për klasën e IV fillore*, Tiranë 1961.
- Luarasi, Aleks, *E drejta në shtetin e Skënderbeut*, in Pulaha, Selami; Malltezi, Luan; Huta, Përparime (a cura di), *Studime*

*për epokën e Skënderbeut*, Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë, Tiranë 1989, vol. III, pp. 33-53.

*Lufta kundër zakoneve prapanike dhe besimeve fetare – shprehje e luftës së klasave. Letra të punonjësve drejtuar shokut Enver Hoxha për iniciativat revolucionare që ata kanë marrë*, Naim Frashëri, Tiranë 1967.

*Luftëtare të emancipimit*, Naim Frashëri, Tiranë 1969.

Madhi, Sotir, *Morali fetar predikon shtypjen dhe nënshtrimin*, «Rrugë e Partisë», 9 (1962), pp. 35-46.

Mandili, Themo, *Teknika dhe feja*, Ministria e Arësimit dhe Kulturës, Tiranë 1960.

Manushi, Sotir, *Mendimtar i madh dhe luftëtar i paepur për mbrojtjen e pastërtisë së marksizëm-leninizmit*, «Rrugë e Partisë», 5 (1985), pp. 27-36.

Mazi, Mati, *Si bëhet ndërrimi i emrit?*, «Ylli», 1 (1970), p. 23.

*Mbi edukimin komunist të punonjësve dhe luftën për zhdukjen e paragjykimeve fetare*, Tiranë 1958.

Melka, Sotir, *Ta çojmë çdo ditë e më përpara luftën kundër botëkuptimit fetar*, «Rrugë e Partisë», 6 (1970), pp. 42-48.

Minga, Elsa; Osmani, Sherif; Malile, Tefta (cura di), *Të njohim historinë e popullit tonë. Lexime historike për klasën e 3<sup>te</sup> të shkollës 8-vjeçare*, ShBLSH, Tiranë 1976.

Misha, Piro, *Për mallin e tokës*, Naim Frashëri, Tiranë 1981.

Mitrushi, Niko (a cura di), *Lej Fenë. Biri i mirë i popullit punonjës*, Naim Frashëri, Tiranë 1965.

Moisiu, Vangjel, *Komunisti duhet të jetë kudo një figurë morale*, «Rrugë e Partisë», 2 (1965), pp. 55-63.

Naqë, Thoma, *Njeriu i ri kinez. Shënime dhe mbresa nga Republika Popullore e Kinës*, 8 Nëntori, Tiranë 1974.

Pëllumbi, Servet, *Aksioni – mjet i rëndësishëm për formimin e për kalitjen e njeriut të ri në shoqërinë socialiste*, «Rrugë e Partisë», 1 (1974), pp. 41-50.

Pepa, Bik, *Feja lakuriq (vlersha satirike)*, Naim Frashëri, Tiranë 1967.

*Për fitore të reja të shkencave tona historike marksiste-leniniste*, «Studime Historike», 4 (1966), pp. 7-16.

*Përvoja nga puna e mësuesit kujdestar*, Instituti Pedagogjik, Tiranë 1975.

Plasari, Ndreçi, *Fitorja historike e 29 Nëntorit 1944 – Kurorëzimi i të gjithë luftërave të popullit shqiptar për liri, pavarësi dhe përparim*, «Studime Historike», 1 (1968), pp. 79-85.

*Plot gëzim e hare*, «Pionieri», 1 (1970), p. 1.

Pollo, Stefanaq; Buda Aleks; Prifti, Kristaq; Frashëri, Kristo (a

- cura di), *Historia e Shqipërisë (vitet '30 te shek. XIX - 1912)*, Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë, Tiranë 1984, vol. II.
- Probleme të shkollës tetëvjeçare. Klasa I-IV*, Instituti i Studimeve Pedagogjike, Tiranë 1971.
- Programi i historisë dhe edukatës morale dhe politike. Për shkollat tetëvjeçare me shkëputje nga puna (kl. V-VIII)*, Ministria e Arsimit dhe Kulturës, Tiranë 1972.
- Puna e mësuesit kujdestar (Nga eksperiencia e mësuesve)*, Instituti i Perfeksionimit të Mësuesve, Tiranë 1963.
- Që kur festohet Viti i Ri?*, «Ylli», 11-12 (1964), p. 42.
- Qiriçi, Mina, *Si kanë lindur besëtytnitë*, 8 Nëntori, Tiranë 1969.
- Id., *Thelbi reaksionar i myslimanizmit*, Naim Frashëri, Tiranë 1967.
- Riska, Viktor; Demirasi, Viktor, *Thjeshtësia proletare – tipar dalues i njeriut tonë të ri*, «Rruga e Partisë», 3 (1975), pp. 43-50.
- Sadikaj, Dilaver, *Lëvizja për emnaciçimin e plotë të gruas në vitet 1967-1970*, Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë, Tiranë 1982.
- Id., *Lëvizja revolucionare kundër fesë në vitet Gjashtëdhjetë*, «Studime Historike», 4 (1981), pp. 111-144.
- Sako, Zihni, *Feja në gojën e popullit*, 8 Nëntori, Tiranë 1980.
- Saqellari, Llukan, *Edukatë morale dhe politike. Libër në ndihmë të mësuesit për klasën e parë të shkollës 8-vjeçare*, ShBLSH, Tiranë 1987.
- Selimi, Yllka, *Dukuri të vënies së emrave vetjakë*, «Etnografia Shqiptare», 16 (1988), pp. 111-132.
- Skarço, Kozma, *Ai do të rrojë përherë në zemrën e popullit*, «Rruga e Partisë», 4 (1985), pp. 28-38.
- Stafa, Qemal, *Qortimet e Vjeshtës. Shkrime letrare*, ShBLSH, Tiranë 1975.
- Stringa, Agron; Paralloi, Abdyl; Vyshka, Musa (a cura di), *Leximi letrar, për klasën V*, ShBLSH, Tiranë 1972.
- Sulo, Ç. Ilira (a cura di), *Burime të zgjedhura për historinë e Mesjetës*, Universiteti i Tiranës, Tiranë 1988, vol. I.
- Shehu, Bajazit, *A ekziston shpirti?*, Ministria e Arsimit dhe Kulturës, Tiranë 1959.
- Shehu, Fiqiret, *Edukimi ideopolitik i komunistëve dhe i gjithë punonjësve – Detyrë kryesore e Partisë sonë*, «Rruga e Partisë», 7 (1962), pp. 3-14.
- Shehu, Mehmet, *500-vjetori i vdekjes së heroit tonë kombëtar Gjergj Kastrioti-Skënderbeu*, «Studime Historike», 1 (1968), pp. 27-40.
- Shenjtorja e Shpatit*, Naim Frashëri, Tiranë 1968.

- Shilegu, Turhan, *Lufta e klasave në Shqipëri, 1948-1953*, Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë, Tiranë 1985.
- Shkenca dhe feja janë të papajtueshme*, 8 Nëntori, Tiranë 1968.
- Shkolla fillore. Përmbledhje artikujsh*, ShBLSH, Tiranë 1969, vol. V.
- Tarifa, Fatos, *Mësimi udhërrëfyese për studimet tona sociologjike*, «Rruga e Partisë», 10 (1985), pp. 40-47.
- Tarifa, Sevo, *Lufta kundër thashethemeve është luftë e karakterit ideologjik e politik*, «Rruga e Partisë», 3 (1970), pp. 30-37.
- Të shkulim nga rrënjët besimet fetare. Material ndihmës për biseda me rininë*, Naim Frashëri, Tiranë 1967.
- Trajani, Gjikë, *Lufta kundër thashethemeve kërkon punë të vazhdueshme e këmbëngulëse nga organizatat e partisë dhe ato të masave*, «Rruga e Partisë», 8 (1970), pp. 96-103.
- Uçi, Alfred, *Estetika, jeta, arti*, Naim Frashëri, Tiranë 1970.
- Ucama, Ndue, *Shkurta. Fatosja e bangës së parë*, «Pionieri», 2 (1968), p. 3.
- Id., *Shkurta. Babai tregon*, «Pionieri», 3 (1968), p. 3.
- Khafa Muharrem, *Indiferentizmi dhe shfaqjet e tij janë të huaja për njeriun tonë të ri, aktiv e revolucionar*, «Rruga e Partisë», 10 (1975), pp. 39-48.
- Id., *Populli mposht fenë*, 8 Nëntori, Tiranë 1977.
- Xoxa, Merita; Pali, Mariana; Bishqemi, Astrit; Harxhi, Bekim (a cura di), *Edukata morale dhe politike. Për klasën e 7-të të shkollës 8-vjeçare*, ShBLSH, Tiranë 1983.
- Xhumari Kolë, *Abetare*, Drejtorja e Botimeve Shkollore, Tiranë 1963.
- Ylli, Kahreman, *Për arsimin dhe shkencën socialiste (përmbledhje artikujsh)*, ShBLSH, Tiranë 1986.
- Zaloshnja, Moisi, *Lugetët e Kallfanit. Tregime dhe skica të zgjedhura kundër bestytnive dhe zakoneve fetare*, Naim Frashëri, Tiranë 1967.
- Zguri Rrapo, *Dikush pyet: «si të vishemi, si të vallëzojmë, si të këndojmë...»?!*, «Rruga e Partisë», 6 (1990), pp. 85-89.

### Periodici

- «Bashkimi», 1950-1980.
- «Drita», 1967-1990.
- «Jeta e Re», 1968-1988.
- «Mësuesi», 1969.
- «Puna», 1953-1967.
- «Zëri i Popullit» 1950-1988.
- «Zëri i Rinisë», 1967-1989.



2. *Fonti secondarie*

## Bibliografia

- Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.
- Akademia e Shkencave e Shqipërisë, *Historia e Popullit shqiptar. Shqiptarët gjatë Luftës së dytë botërore dhe pas saj, 1939-1990*, Tona, Tiranë 2009, vol. IV.
- Akshija, Ilir, *Përdorimi i emrave myslimanë në Shqipëri. Krahasim në tre periudha historike*, «Zani i Naltë», 6 (2014), pp. 32-47.
- Alexander, Stella, *Church and state in Yugoslavia since 1945*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.
- Arendt, Hannah, *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, Feltrinelli, Milano 2006.
- Id., *La banalità de male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1992.
- Aron, Raymond, *L'âge des empires et l'avenir de la France*, Défense de la France, Paris 1945.
- Artisien, Patrick, *Albania at the crossroads*, «Journal of Communist Studies», 3:3 (1987), pp. 231-249.
- Assmann, Jan, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino 1997.
- Attwood, Lynne, *The new Soviet man and woman. Sex-role socialisation in the USSR*, Palgrave Macmillan, London 1990.
- Id., *Women workers at play. The portrayal of leisure in the magazine Rabotnitsa in the first two decades of Soviet power*, in Ilić, Melanie (a cura di), *Women in the Stalin era*, Palgrave Macmillan, London 2001, pp. 29-48.
- Audoin-Rouzeau, Stephane; Becker, Annette, *La violenza, la crociata, il lutto. Guerra e storia del Novecento*, Einaudi, Torino 2002.
- Avtorchanov, Abdurachman, *La tecnologia del potere. Il potere nell'URSS da Stalin a Brežnev*, La Casa di Matriona, Milano 1980.
- Baković, Nikola, *From Mothers' Day to "Grandma" Frost. Popularisation of New Year Celebrations as an Ideological Tool. Example of Čačak Region (Serbia) 1945-1950*, «History of Communism in Europe», 5 (2014), 207-226.
- Bala, Smajl, *Institucionet islame dhe hoxhallarët e Shkodrës*, Camaj-Pipa, Shkodër 2005.
- Basha, M. Ali, *Rrugëtimi i fesë islame në Shqipëri (1912-1967). Rreth marrëdhënieve institucionale, përmbledhje dokumentesh, kronikash, informacionesh, artikujsh, analizash*, Tiranë 2011.

- Bauman, Zygmunt, *Modernità e Olocausto*, Il Mulino, Bologna 1992.
- Behrens, Mathias, 'Political religion' – a religion? Some remarks on the concept of religion, in Maier, Hans; Schäfer, Michael, (a cura di), *Totalitarianism and political religion. Concepts for the comparison of dictatorships*, Routledge, London-New York 2007, vol. II, pp. 225-245.
- Beiser, Gerhard; Stokłosa, Katarzyna (a cura di), *Jehovas Zeugen in Europa. Geschichte und Gegenwart. Albanien, Bulgarien, Deutschland, Jugoslawien, Liechtenstein, Österreich, Polen, Schweiz, Tschechoslowakei und Ungarn*, LIT, Berlin 2018.
- Bennigsen, Alexandre; Henze, B. Paul; Tanham, K. George; Wimbush, S. Enders (a cura di), *Soviet strategy and Islam*, Macmillan, London 1989.
- Bennigsen, Alexandre; Wimbush, S. Enders, *Muslims of the Soviet Empire. A Guide*, Hurst, London 1986.
- Biçoku, Kasem, *Data e çlirimit të Shqipërisë*, Tiranë 2009.
- Blumi, Isa, *Hoxha's class war. The cultural revolution and State reformation, 1961-1971*, «East European Quarterly», 3 (1999), pp. 303-326.
- Bridger, Sue, *The heirs of Pasha. The rise and fall of the Soviet woman tractor driver*, in Edmondson, Linda (a cura di), *Gender in Russian history and culture*, Palgrave Macmillan, London 2001, pp. 194-211.
- Broun, Janice, *Albania. Religion in a fortress state*, Puebla Institute, Washington 1989.
- Buckley, Mary, *Women in the Soviet Union*, «Feminist Review», 8 (1981), pp. 79-106.
- Ceka, Egin, "Ligji i shenjtë i Partisë". Ateizmi dhe politika ndaj fesë në Shqipërinë komuniste, «Përpyekja», 32-33 (2014), pp. 129-154.
- Id., *Muzeu kombëtar dhe muzeu i Skënderbeut si institucione të religjionit civil shqiptar të komunizmit*, «Përpyekja», 21 (2005), pp. 121-147.
- Champseix, Elisabeth; Champseix, Jean-Paul, 57, boulevard Staline. *Chroniques albanaises*, La Découverte, Paris 1990.
- Id., *L'Albanie ou la logique du désespoir*, La Découverte, Paris 1992.
- Chatterjee, Choi, *Soviet heroines and the language of modernity, 1930-1939*, in Ilić, Melanie (a cura di), *Women in the Stalin era*, Palgrave Macmillan, London 2001, pp. 59-68.
- Cheng, Yinghong, *Creating the "New Man". From Enlightenment ideals to Socialist realities*, University of Hawaii Press, Honolulu 2009.
- Cimbalo, Giovanni, *Pluralismo confessionale e comunità religiose in Albania*, Bononia University Press, Bologna 2012.

- Clayer, Nathalie, *L'Albanie, pays des derviches. Les ordres mystiques musulmans en Albanie à l'époque post-ottomane (1912-1967)*, Harrassowitz, Berlin 1990.
- Id., *L'albanisation des toponymes dans l'Albanie de l'entre-deux-guerres ou les méandres d'une lente construction étatique*, in De Rapper, Gilles; Sintès, Pierre; Kaurinkauski, Kira (a cura di), *Nommer et classer dans les Balkans*, École française d'Athènes, Athènes 2008, pp. 237-255.
- Id., *The Bektashi institutions in Southeastern Europe. Alternative muslim official structures and their limits*, «Die Welt des Islams», 2 (2012), pp. 183-203.
- Id., *Un élément sur la nationalisation des noms dans l'Albanie de l'entre-deux-guerres*, in Müller, Christian; Roiland-Rouabah, Muriel (a cura di), *Les non-dits du nom. Onomastique et documents en terre d'Islam*, Ifpo, Beyrouth 2013, pp. 469-479.
- Id., *God in the "Land of Mercedes". The religious communities in Albania since 1990*, in Id., *Religion et nation chez les Albanais XIXe-XXe siècles*, Isis, Istanbul 2003, pp. 397-433.
- Id., *Aux origines du nationalisme albanais : la naissance d'une nation majoritairement musulmane en Europe*, Karthala, Paris 2007.
- Dani, Doan, *Heuristika e seksualizimit të Tjetrit*, «Përprojekja», 36-37 (2021), pp. 288-302.
- Id., *Retrovia totalitaria. Il feudalesimo contraddittorio della storiografia albanese*, «Historia Magistra», 31 (2019), pp. 105-119.
- Id., *Shpikja e Mesjetës. Vetja dhe Tjetri në medievistikën shqiptare*, Pika pa Sipërfaqe, Tiranë 2016.
- Id., *Taumaturgji të doktrinës materialiste. Shqipëria në vitet 1967-1968*, «Politikja», 2 (2018), pp. 80-92.
- De Martino, Ernesto, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 1977.
- De Rapper, Gilles; Durand, Anouck, *Ylli. Les couleurs de la dictature*, Durand, Paris 2012.
- De Rapper, Gilles; Sintès, Pierre; Kaurinkauski, Kira (a cura di), *Nommer et classer dans les Balkans*, École française d'Athènes, Athènes 2008.
- Dibra, Ridvan, *Në kërkim të fëmijës së humbur*, Onufri, Tiranë 2010.
- Dumont, René, *Finis les lendemains qui chantent... Albanie, Pologne, Nicaragua. Finis pour tous les mondes*, Seuil, Paris 1983, vol. I.
- Eliade, Mircea, *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino 1967.
- Id., *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino 1976.
- Elorza, Antonio, *La religione politica. I fondamentalismi*, Editori Riuniti, Roma 1996.

- Elsie, Robert, *The Albanian Bektashi. History and culture of a dervish order in the Balkans*, Taurus, London 2019.
- Esposito, Roberto, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino 2004.
- Faja, Enver, *Kush e drejton urbanistikën shqiptare*, UFO University Press, Tiranë 2008.
- Feraj, Hysamedin, *Skicë e mendimit politik shqiptar*, Pegi, Tiranë 2006.
- Ferrero, Àngel, *The construction of the New Man. A historical perspective*, «Frontiers of Literary Studies in China», 2 (2012), pp. 255-276.
- Filoramo, Giovanni, *Che cos'è la religione. Temi, metodi, problemi*, Einaudi, Torino 2004.
- Fischer, J. Bernd, *Albania at war, 1939-1945*, Purdue University Press, West Lafayette 1999.
- Fitzpatrick, Sheila, *Everyday Stalinism. Ordinary life in extraordinary times. Soviet Union in the 1930s*, Oxford University Press, New York 2000.
- Foucault, Michel, *Des espaces autres*, in *Dits et écrits, 1954-1988*, Gallimard, Paris 1994, vol. IV.
- Frasca, Ugo, *Fascismo, comunismo e Guerra fredda. Attenzione dell'Italia e diplomazia vaticana in Albania, Romania, Ungheria (1947-1954)*, Studium, Roma 2018.
- Frashëri, Kristo, *Emri i shqiptarëve gjatë Mesjetës së Hershme*, in Korkuti, Myzafer; Riza, Emin; Bulo, Jorgo (a cura di), *In memoriam. Aleks Buda në 100-vjetorin e lindjes*, Akademia e Shkencave, Tiranë 2010, pp. 11-33.
- Id., *Skënderbeu i shpërfytyruar nga një historian zviceran dhe nga disa analistë shqiptarë. Vështrim kritik*, Dudaj, Tiranë 2009.
- Frey, Barbara, *Violations of freedom of religion in Albania*, «Occasional Papers on Religion in Eastern Europe», 6 (1989), pp. 1-18.
- Gentile, Emilio, *Fetë e politikës. Mes demokracive dhe totalitarizmeve*, Pika pa Sipërfaqe, Tiranë 2017.
- Id., *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Laterza, Roma-Bari 1993.
- Id., *La democrazia di Dio. La religione americana nell'era dell'impero del terrore*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- Id., *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- Giakoumis, Kosta; Lockwood, Christopher, *Pilgrimage centered at text and memory. The lapidary in Qukës-Pishkash*, in van Gerven

- Oei W.J. Vincent (a cura di), *Lapidari*, Punctum, New York 2015, vol. I, pp. 89-96.
- Giakoumis, Kosta; Lockwood, Christopher; Anderson, Trudy, *Konstruktimi i dëshmorit socialist. Pjetër Llesh Doda dhe filmi Rrugë të bardha*, «Politikja», 1 (2018), pp. 20-31.
- Gilberg, Trond, *Religion and nationalism in Romania*, in Ramet, Pedro (a cura di), *Religion and nationalism in Soviet and East European politics*, Duke University Press, Durham 1984, pp. 170-186.
- Gjolaj, Konrad, *Çinarët*, Volaj, Shkodër 1996.
- Goven, Joanna, *Gender and modernism in a Stalinist state*, «Social Politics», 1 (2002), pp. 3-28.
- Guevara, C. Ernesto, *El socialismo y el hombre nuevo*, Siglo XXI, Ciudad de México 1977.
- Guinard, Émile, *Inoubliable Albanie. Souvenirs d'un temps difficile (1966-1968)*, Godefroy de Bouillon, Paris 1996.
- Hatibi, Ervin, *What is Askeri?*, in Azizaj, Orgest; Salza, Luca (a cura di), *Orient, orientation, désorientation, réorientation*, Éditions Mimésis, Paris 2019, pp. 189-203.
- Hobsbawm, J. Eric; Ranger, Terence (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1987.
- Hough, Carole; Izdebska, Daria (a cura di), *Names and their environment*, University of Glasgow, Glasgow 2016, vol. IV.
- Hoxha, Artan, *Kisha ortodokse nën komunizëm. KOASH dhe regjimi diktatorial shqiptar, 1945-1967*, UET, Tiranë 2017.
- Hoxha, Çelo, *Abuzimi me një minorene. Shkurte Pal Vata*, «Standard», 26 gennaio 2013.
- Id., *Puna vullnetare, propaganda dhe Dritëro Agolli*, «Standard», 2 febbraio 2013.
- Hunter, Shireen, *Islam in Russia. The politics of identity and security*, M.E. Sharpe, North Castle 2004.
- Huntington, P. Samuel, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 1997.
- Hysa, Roald, *Listë e hoxhallarëve dhe figurave të shquara muslimane të dënuar dhe të persekutuar nga regjimi komunist*, «Kibla», 2 (2017), p. 24.
- Hysi, Shqyqyri, *Muslimanizmi në Shqipëri në periudhën 1945-1950*, Mësonjëtorja, Tiranë 2006.
- Iacono, Francesco; Këlliçi, L. Klejd, *Exploring the public perception of Communist heritage in post-communist Albania*, «Ex Novo», 1 (2016), pp. 55-69.
- Ikonomi, Luljeta; Woodcock, Shannon, *Imoraliteti në familje. Nxitja e ankesave të grave për të përforcuar pushtetin e partisë*

*në revolucionin kulturor shqiptar*, «Përpkjka», 32-33 (2014), pp. 155-182.

Ilić, Melanie, Traktoristka. *Representations and Realities*, in Id. (a cura di), *Women in the Stalin era*, Palgrave Macmillan, London 2001, pp. 110-130.

Iseni, Bashkim, *One state, divided society. The Albanians in Macedonia*, in Ramet, P. Sabrina; Listhaug, Ola; Simuks, Albert (a cura di), *Civic and uncivic values. Value transformation, education, and media*, in Palgrave Macmillan, London 2013, pp. 174-193.

Isto, Raino, "We raise our eyes and feel as if she rules the sky". *The Mother Albania monument and the visualization of national history*, in van Gerven Oei, W.J. Vincent (a cura di), *Lapidari*, Punctum, New York 2015, vol. I, pp. 73-80.

Jacques, E. Edwin, *The Albanians. An ethnic history from prehistoric time to the present*, McFarland, Jefferson 1995.

Jolles, Adam, *Stalin's talking museums*, «Oxford Art Journal», 3 (2005), pp. 431-455.

Jung, G. Carl, *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, Boringhieri, Torino 1980.

Kadare, Ismail, *I tamburi della pioggia*, Longanesi, Milano 1981.

Kaleshi, Hasan, *Das Türkische Vordringen auf dem Balkan und die Islamisierung – Faktoren für die Erhaltung der ethnischen und nationalen Existenz des albanischen Volkes*, in Bartl, Peter; Glass, Horst (a cura di), *Südosteuropa unter dem Halbmond*, Rudolf Trofenik, Munich, 5:16 (1975), pp. 125-138.

Kambo, Enriketa, *Fillimet e riorganizimit të sistemit arsimor (1960-1963)*, «Studime Historike», 3-4 (2007), pp. 91-112.

Id., *Tendencioziteti ideologjik marksist-leninist i shkollës shqiptare (1966-1970)*, «Studime Historike», 3-4 (2013), pp. 201-221.

Karataş, Ibrahim, *State-sponsored atheism. The case of Albania during the Enver Hoxha era*, «Occasional Papers on Religion in Eastern Europe», 6 (2020), pp. 93-109.

Khazanov, M. Anatoly, *Marxism-Leninism as a secular religion*, in Griffin, Roger; Mallet, Robert; Tortorice, John (a cura di), *The sacred in Twentieth-century politics*, Palgrave Macmillan, London 2008, pp. 119-142.

Khrushchev, Sergei (a cura di), *Memoirs of Nikita Khrushchev. Statesman (1953-1964)*, Pennsylvania State University Press, State College 2007, vol. III.

Khudoley, Konstantin, *Soviet-Albanian relation. From rift to conflict (1953-1960)*, «Southeastern Europe», 3 (2020), pp. 392-418.

Kiel, Makiel, *Arkitektura osmane në Shqipëri, 1385-1912*, IRCICA, Stamboll 2012.

- Kolevica, Petraq, *Arkitektura dhe diktatura*, Logoreci, Tiranë 2004.
- Lebow, Katherine, 'Kontra Kultura'. *Leisure and youthful rebellion in Stalinist Poland*, in Crowley, David; Reid, E. Susan (a cura di), *Pleasures in Socialism. Leisure and luxury in the Eastern Bloc*, Northwestern University Press, Evanston 2010, pp. 71-92.
- Lederer, Gyorgy, *Islam in Albania*, «Central Asian Survey», 3 (1994), pp. 331-359.
- Lelaj, Olsi, *Nën shenjë e modernitetit. Antropologji e proceseve proletarizuese gjatë socializmit shtetëror*, Pika pa Sipërfaqe, Tiranë 2015.
- Liu, Caimiau, *Stalin's "New Soviet Woman"*, «Sociology Mind», 9 (2019), pp. 247-257.
- Ljarja, H. Nertila, *Kisha katolike dhe shteti komunist në Shqipëri (1944-1990)*, Botimet Fishta, Lezhë 2012.
- Lodder, Christina, *Lenin's plan for monumental propaganda*, in Bown, C. Mathew; Taylor, Brandon (a cura di), *Art of the Soviets. Painting, sculpture and architecture in a One-Party State, 1917-1992*, Manchester University Press, Manchester 1993, pp. 16-32.
- Logoreci, Anton, *A country lost in the sands of a totalitarian desert*, «Albanian Catholic Bulletin», 10 (1989), pp. 15-18.
- Löwith, Karl, *Significato e fine della storia. I presupposti della filosofia della storia*, Il Saggiatore, Milano 1989.
- Lubonja, Fatos, *Intervista sull'Albania. Dalle carceri di Enver Hoxha al liberismo selvaggio*, Il Ponte, Bologna 2004.
- Llukani, Andrea, *Krishtërimi në Shqipëri*, Trifon Xhagjika, Tiranë 2014.
- Maier, Hans, 'Political religion'. *The potentials and limitations of a concept*, in Maier, Hans; Schäfer, Michael (a cura di), *Totalitarianism and political religion. Concepts for the comparison of dictatorships*, Routledge, London-New York 2007, vol. II, pp. 272-28.
- Malcolm, Noel, *Myths of Albanian national identity. Some key elements, as expressed in the works of Albanian writers in America in the early twentieth century*, in Schwandner-Sievers, Stephanie; Fischer, J. Bernd (a cura di), *Albanian identities. Myth and History*, Hurst, London 2002, pp. 70-87.
- Id., *Storia del Kosovo. Dalle origini ai giorni nostri*, Bompiani, Milano 1999.
- Marku, Ylber, *Communist relations in crisis. The end of Soviet-Albanian relations, and the Sino-Soviet split, 1960-1961*, «The International History Review», 4 (2020), pp. 813-832.
- Martin, Nicolas, *La forteresse albanaise. Un communisme national*, Fayolle, Paris 1979.

- Massino, Jill, *Workers under construction. Gender, identity, and women's experiences of work in state socialist Romania*, in Penn, Shanna; Massino, Jill (a cura di), *Gender politics and everyday life in state socialist Eastern and Central Europe*, Palgrave Macmillan, London 2009, pp. 13-31.
- Mazgaj, S. Marian, *Church and state in communist Poland. A history (1944-1989)*, McFarland, Jefferson 2010.
- Mëhilli, Elidor, *Documents as weapons. The uses of a dictatorship's archives*, «Contemporary European History», 1 (2019), pp. 82-95.
- Id., *From Stalin to Mao. Albania and the socialist world*, Cornell University Press, Ithaca 2017.
- Micheletta, Luca, *Dialogo, stabilità e sicurezza in Adriatico. L'Italia, l'Albania e il processo di distensione (1968-1975)*, in Rago, Paolo (a cura di), *Gli anni della distensione. Le relazioni italiano-albanesi nella fase centrale della Guerra fredda*, Laterza, Roma-Bari 2019, parte II, edizione Kindle.
- Id., *Diplomazia e democrazia. Il contributo dell'Italia alla transizione dell'Albania verso la libertà*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013.
- Miłosz, Czesław, *La mente prigioniera*, Adelphi, Milano 1981.
- Montanari, Massimo, *Alimentazione e cultura nel medioevo*, Laterza, Roma Bari 1988.
- Morgan, Kevin, *International communism, and the cult of the individual. Leaders, tribunes, and martyrs, under Lenin and Stalin*, Palgrave Macmillan, London 2017.
- Morozzo Della Rocca, Roberto, *La Chiesa cattolica in Albania negli anni di Enver Hoxha*, in Ndreca, Ardian (a cura di), *Albania nell'archivio della Propaganda Fide*, Urbaniana University Press, Roma 2017, pp. 345-358.
- Id., *Nazione e religione in Albania*, Besa, Nardò 2002.
- Id., *Ortodossia e nazione. L'eccezione albanese*, in Durand, Jean-Dominique; Silveri, G. Umberto; Giovagnoli, Agostino; Impagliazzo, Marco (a cura di), *Nel mare aperto della storia. Studi in onore di Andrea Riccardi*, Laterza, Roma-Bari 2021, parte I, capitolo 4, edizione Kindle.
- Mosse, L. George, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815-1933)*, il Mulino, Bologna 1975.
- Id., *Le guerre mondiali. Dalla tragedia al mito dei caduti*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- Mühlmann, Wilhelm, *Messianismes révolutionnaires du tiers monde*, Gallimard, Paris 1968.



- Mury, Gilbert, *Albania terra dell'Uomo nuovo*, Gabriele Mazzotta, Milano 1971.
- Musiedlak, Didier, *Fascisme, religion politique et religion de la politique. Généalogie d'un concept et de ses limites*, «Vingtème Siècle», 4 (2010), pp. 71-84.
- Nikolla, P. Albert, *Njeriu i ri shqiptar. Ndërmjet moralit komunist dhe krizës së tranzicionit*, Onufri, Tiranë 2012.
- Nora, Pierre (a cura di), *Realms of memory. The construction of the French past. Conflicts and divisions*, Columbia University Press, New York 1998, vol. I.
- Ozouf, Mona, *La festa rivoluzionaria (1789-1799)*, Patron, Bologna 1982.
- Panagiotidis, Jannis, *Germanizing Germans. Co-ethnic immigration and name-change in Wes Germany (1953-1993)*, «Journal of Contemporary History», 4 (2015), pp. 854-874.
- Payne, G. Stanley, *On the heuristic value of the concept of political religion and its application*, «Totalitarian Movements and Political Religions», 2 (2005), pp. 163-174.
- Pepa, Pjetër, *Dosja e diktaturës*, Kumi, Tiranë 2009.
- Id., *Tragjedia dhe lavdia e Kishës katolike në Shqipëri*, 55, Tiranë 2007, vol. I-II.
- Peshkopia, Ridvan; Zahaj, Skerdi; Hysi, Greta, *The myth of Enver Hoxha in the Albanian cinema of socialist realism. An inquiry into the psychoanalytical features of the myth*, «The Journal of Cinema and Media», 1 (2014), pp. 66-82.
- Peters, W. E. Markus, *Përballjet e historisë së Kishës katolike në Shqipëri, 1919-1996*, Shoqata Jezuite, Tiranë 2010.
- Petrone, Karen, *Life has become more joyous, comrades. Celebration in the Time of Stalin*, Indiana University Press, Bloomington 2000.
- Pipa, Arshi, *Party ideology and purges in Albania*, «Telos», 59 (1984), pp. 69-100
- Id., *Stalin and Hoxha. The master and the apprentice*, «Telos», 74 (1987), pp. 109-115.
- Id., *Albanian Stalinism. Ideo-Political Aspects*, Columbia University Press, New York 1990.
- Plasari, Ndreçi; Malltezi, Luan (a cura di), *Marrëdhëniet shqiptaro-jugosllave 1945-1948 (dokumente)*, Drejtorja e Përgjithshme e Arkivave, Tiranë 1996.
- Pllumi, Zef, *Rrno vetëm për me tregue. Libri i kujtimeve (1944-1951)*, Hylli i Dritës, Tiranë 1995, vol. I.
- Id., *Rrno vetëm për me tregue. Liria midis dy burgimeve (1950-1967)*, Hylli i Dritës, Tiranë 1997, vol. II.

- Poli, Paola, *Donne che cambiano. Carriera, famiglia, qualità di vita. Dati e storie vere*, Franco Angeli, Milano 2010.
- Polianski, J. Igor, *The antireligious museum. Soviet heterotopia between transcending and remembering religious heritage*, in Betts, Paul; Smith, A. Stephen (a cura di), *Science, religion and communism in Cold War Europe*, Palgrave Macmillan, London 2016, pp. 253-273.
- Popovic, Alexandre, *L'islam balkanique. Les musulmans du sud-est européen dans la période post-ottomane*, Harrassowitz, Berlin 1986, p. 48
- Pospielovsky, V. Dimitry, *A history of soviet atheism in theory and practice, and the believer*, St. Martin's Press, New York 1987-1988, vol. I-III.
- Prifti, Peter, *Albania*, in Bromke, Adam; Rakowska-Harmstone, Teresa (a cura di), *The communist States in disarray, 1956-1971*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1972, pp. 198-220.
- Id., *Albania. Towards an atheist society*, in Bociurkiw, R. Bohdan; Strong, W. John (a cura di), *Religion and atheism in the U.S.S.R. and Eastern Europe*, University of Toronto Press, Toronto 1975, pp. 388-404.
- Id., *Socialist Albania since 1944. Domestic and foreign developments*, MIT Press, Cambridge 1978.
- Id., *The Albanian women's struggle for emancipation*, «Southeastern Europe», 2 (1975), pp. 109-129.
- Prodi, Paolo, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Il Mulino, Bologna 1992.
- Qazimi, Azem, *Procesi i asgjësimit të fesë në komunizëm*, ISKK, Tiranë 2012.
- Qëndro, Gëzim, *Aura teologjike e trupit politik*, in Shrapel, Thomas; Pandelejmoni, Enriketa; Pinari, Andi (a cura di), *Thirrja për liri. Studime mbi totalitarizmin dhe tranzicionin në Shqipëri*, KAS e Maluka, Tiranë 2016, pp. 135-164.
- Id., *Kinostudioja "Shqipëria e Vjetër". Ose aventura seminale e gjurmës*, Onufri, Tiranë 2016.
- Id., *The thanatology of hope*, in van Gerven Oei, W.J. Vincent (a cura di), *Lapidari*, Punctum, New York 2015, vol. I, pp. 61-66.
- Raikin, T. Spas, *Nationalism and Bulgarian orthodox church*, in Ramet, Pedro (a cura di), *Religion and nationalism in Soviet and East European politics*, Duke University Press, Durham 1984, pp. 187-206.
- Rexhepi, Piro, *Ankthe evr-orientuese. Seksualitete islamike dhe ndërtimi i identitetit evropian*, «Politikja», 1 (2018), pp. 32-48.

Riccardi, Luca, *La diplomazia italiana e la persecuzione religiosa in Albania durante la Guerra fredda*, in Rago, Paolo (a cura di), *Gli anni della distensione. Le relazioni italiano-albanesi nella fase centrale della Guerra fredda*, Laterza, Roma-Bari 2019, parte V, edizione Kindle.

Id., *La diplomazia italiana e la persecuzione religiosa in Albania negli anni Ottanta. Un primo studio*, «Nuova Rivista Storica», 2 (2020), pp. 531-546.

Riegel, Klaus-Georg, *Marxism-Leninism as a political religion*, «Totalitarian Movements and Political Religions», 1 (2005), pp. 97-126.

Ro'i, Yaacov, *Islam in the Soviet Union. From the Second World War to Gorbachev*, Columbia University Press, New York 2000.

Roccucci, Adriano, *Stalin e il Patriarca. Chiesa ortodossa e potere sovietico (1917-1958)*, Einaudi, Torino 2011.

Rosenthal, G. Bernice, *New myth, new world. From Nietzsche to Stalin*, Pennsylvania University Press, Philadelphia 2001.

Roucek, S. Joseph, *The sovietisation of Albanian education*, «The Slavic and East European Journal», 1 (1958), pp. 55-60.

Rousseau, Jean-Jacques, *Œuvres complètes*, Dalibon, Paris 1824, tomo VI.

aA Sadiku, Xhafer, *Gjenocidi mbi kulakët në Shqipërinë komuniste, 1948-1990*, ISKK, Tiranë 2013. 237

Sandström, Per; Sjöberg, Örjan, *Albanian economic performance. Stagnation in the 1980s*, «Soviet Studies», 5 (1991), pp. 931-947.

Schmitt, J. Oliver, *Skënderbeu*, K&B, Tiranë 2008.

Schreiber, Thomas, *Enver Hodja. Le sultan rouge*, Lattès, Paris 1994.

Sciarra, Lino, *L'islam in Albania*, «Oriente moderno», 3 (1996), pp. 1-77.

Shahollari, Luan, *Disa veçori të politikave të ndihmave dhe kredive nga jashtë në zhvillimin ekonomik të vendit tonë në një vështrim historik*, «Revista Demografia», 1 (2017), pp. 23-61.

Shlapentokh, Vladimir, *The Stakhanovite movement. Changing perception over fifty years*, «Bolshevism and the Socialist Left», 2 (1988), pp. 259-276.

Simoni, Zef, *Dritat në errësirë. Persekutimi i Kishës në Shqipëri*, Tiranë 1994.

Id., *Persekutimi i Kishës katolike në Shqipëri, 1944-1990*, in Ukgjini, Nikë; Kamsi, Willy; Gurakuqi, Romeo (a cura di), *Krishërëmi ndër shqiptarë*, Atti del Convegno, Tirana 16-19 novembre 1999, Konferenca Ipeshkvnore e Shqipërisë, Shkodër 2000, pp. 368-391.

- Sinisha, Gjon, *The fulfilled promise. A Documentary account of religious persecution in Albania*, Santa Clara 1976.
- Solzhenitsyn, Alexandr, *Arcipelago Gulag, 1918-1956. Saggio di inchiesta narrativa*, Mondadori, Milano 1974, vol. I-II.
- Spector, Ivar, *The Soviet Union and the Muslim world (1917-1958)*, University of Washington Press, Seattle 1959.
- Spineto, Natale, *La festa*, Laterza, Roma-Bari 2015.
- Sretenovic, Stanislav; Puto, Artan, *Leader cults in the Western Balkans (1945-1990). Josip Broz Tito and Enver Hoxha*, in Apor, Balázs; Behrends, C. Jan; Polly, Jones; Rees, A. E. (a cura di), *The leader cult in communist dictatorships. Stalin and the Eastern Bloc*, Palgrave Macmillan, London 2004, pp. 208-223.
- Sturzo, Luigi, *Politica e morale*, Zanichelli, Bologna 1972.
- Sufaj, Fehmi, *Historia e burgjeve të Shqipërisë gjatë shek. XX*, Albin, Tiranë 2000.
- Sulstarova, Enis, "Si një trup i vetëm". *Imazhi i trupit në enverizëm 1966-1976*, «Politikja», 2 (2018), pp. 29-58.
- Szymanski, Albert, *Human rights in the Soviet Union*, Zed Books, London 1984.
- Tay, E-S. Alice, *The status of women in Soviet Union*, «The American Journal of Comparative Law», 4 (1972), pp. 662-692.
- Tesar, Marek, *Grandpa Frost, pioneers and political subjectivities. A historical analysis of childhood in totalitarian Czechoslovakia through children's literature*, «Romanian Journal of Population Studies», 2 (2014), pp. 75-88.
- Thomas, John, *Communist education in the schools of the People's Republic of Albania*, «Paedagogica Historica», 1 (1973), pp. 107-119.
- Thrower, James, *Marxism-Leninism as the civil religion of Soviet society. God's commissar*, Mellen Press, Lewiston 1992.
- Id., *Marxist-Leninist 'Scientific Atheism' and the study of religion and atheism in USSR*, Mouton, Berlin 1983.
- Todorov, Tzvetan, *Di fronte all'estremo. Vita e morte nei Lager e nei Gulag*, Garzanti, Milano 1992.
- Tönnies, Bernhard, *Albanien. Der erste atheistischen Staat der Welt*, Küsnacht 1978.
- Id., *Religious persecution in Albania*, «Religion in Communist Land», 3 (1982), pp. 242-255.
- Tse-tung, Mao, *Problemi della guerra e della strategia (1938)*, Comitato centrale del Partito comunista cinese, Pechino 1968.
- Tumarkin, Nina, *Lenin lives. The Lenin cult in Soviet Russia*, Harvard University Press, Cambridge, 1997.

- Vaizey, Hester, *Born in the GDR. Living in the shadow of the wall*, Oxford University Press, Oxford 2014.
- Vehbiu, Ardian, *Shqipja totalitare. Tipare të ligjërimit publik në Shqipërinë e viteve 1945-1990*, Çabej, Tiranë 2007.
- Voegelin, Eric, *Modernity without restraint. The political Religions, the new science of politics, and science, politics, and gnosticism*, University of Missouri Press, Columbia London 2000, vol. V.
- Vorpsi, Irida, *Fotografitë si mjet i përhapjes së propagandës së emancipimit të gruas në Shqipërinë komuniste*, «Përpjekja», 32-33 (2014), pp. 183-204.
- Vrioni, Holta, *Arkitektura osmane në Shqipëri. Pasqyrë shkrirjeje qytetërimesh. Bisedë me Prof. Dr. Machiel Kiel*, «Përpjekja», 34-35 (2015-2016), pp. 9-18.
- Id., *Origjinat e pretenduara të oxhaqeve shqiptare. Orvatje për kontekstualizim*, «Përpjekja», 30-31 (2013), pp. 147-179.
- Williams, Bruce, *Cherchez la femme. Gratë revolucionare në filmat e Kinostudios*, «Politikja», 2 (2018), pp. 129-143.
- Woodcock, Shannon, *Jeta është luftë. Mbijetesa në diktaturën komuniste shqiptare*, Pika pa Sipërfaqe, Tiranë 2016.
- Zamjatin, I. Evgenij, *Noi*, Feltrinelli, Milano 1963.
- Zegali, Josif, *Rrëfime nga burgu i diktaturës komuniste*, Koha, Tiranë 1999.
- Zhang, Mei, *From Lei Feng to Zhang Haidi. Changing images of model youth in the post-Mao reform era*, in Kluver, Randy; Powers, H. John (a cura di), *Civic discourse, civil society and Chinese community*, Ablex, Stamford 1999, pp. 111-123.

### Sitografia

- Broci, Ermela, *Shkodra përmes objekteve. Ndërtimi identitetit urban përmes strategjive të kujtesës, monumenteve dhe muzeve*, tesi di dottorato, Qendra e Studimeve Albanologjike, Tiranë, 2014, [https://drive.google.com/file/d/0Bz1NpApIa1A6ZTVrNlZ4eU5rdG8/view?resourcekey=0-tBmlpTvYSQ\\_K8Qz0-yR6Jg](https://drive.google.com/file/d/0Bz1NpApIa1A6ZTVrNlZ4eU5rdG8/view?resourcekey=0-tBmlpTvYSQ_K8Qz0-yR6Jg).
- Hoxha, Ermir, *Arti në Shqipëri 1945-1990*, tesi di dottorato, Universiteti i Tiranës, 2014, <http://www.doktoratura.unitir.edu.al/wp-content/uploads/2015/10/Doktoratura-Ermir-Hoxha-Fakulteti-i-Histori-Filologjise-Departamenti-i-Arkieologjise-dhe-Trashegimise-Kulturore.pdf>.
- Ikonomi, Ilir, *Agron Tufa. Përse kërkova azil politik*, 6 dicembre 2019, <https://www.zeriamerikes.com/a/agron-tufa-p%C3%ABrse-k%C3%ABrkova-azil-politik/5195917.html>.
- Marku, Ylber, *Sino-Albanian relations during the Cold War, 1949-1978. An Albanian perspective*, tesi di dottorato, Lingnan Uni-

versity, 2017, <https://commons.ln.edu.hk/cgi/viewcontent.cgi?article=1030&context=cppswp>.

Meksi, Sofokli, *Stalinizmi shqiptar. Një vështrim nga poshtë (Aspekte politike dhe shoqerore të sistemit stalinist shqiptar në vitet 1960-1961)*, tesi di dottorato, Universiteti i Tiranës, Tiranë 2015, <http://www.doktoratura.unitir.edu.al/wp-content/uploads/2016/04/Sofokli-Meksi-Tema-Dok1.pdf>.

Mezini, Ledita, *Ndërtesa arsimore në Shqipëri. Analizë e zhvillimeve historike e tipologjike*, tesi di dottorato, Universiteti i Tiranës, 2016, [http://www.upt.al/images/stories/phd/Doktoratura\\_%20Ledita%20Mezini.pdf](http://www.upt.al/images/stories/phd/Doktoratura_%20Ledita%20Mezini.pdf).

Naçi, Anesti, *L'immagine dell'Italia e degli italiani nell'Albania comunista*, tesi di dottorato, Università degli Studi di Udine, 2016, [https://air.uniud.it/retrieve/handle/11390/1132278/249792/10990\\_863\\_D-NACI\\_ANESTI-TESI-.pdf](https://air.uniud.it/retrieve/handle/11390/1132278/249792/10990_863_D-NACI_ANESTI-TESI-.pdf).

Titini, Edlira, *I rapporti fra il regime comunista albanese e la Santa Sede e la loro influenza sulla politica interna verso la chiesa cattolica*, tesi di dottorato, Sapienza – Università di Roma, 2017, <https://iris.uniroma1.it/retrieve/handle/11573/954063/386022/Tesi%20dottorato%20Titini>.

Tochka, Nicholas, *Creating light music at the Festival of Song. Politics, personhood and cultural production in Tirana, Albania (1944-present)*, tesi di dottorato, Stony Brook University, 2012, [https://ir.stonybrook.edu/xmlui/bitstream/handle/11401/71537/Tochka\\_grad.sunysb\\_0771E\\_11153.pdf?sequence=5](https://ir.stonybrook.edu/xmlui/bitstream/handle/11401/71537/Tochka_grad.sunysb_0771E_11153.pdf?sequence=5).

aA

- Agamben G., 138  
Agolli D., 74, 142  
Akshija I., 197  
Alexander S., 21  
Alia R., XIII, XXII, 76-79, 85, 100,  
104, 106-107, 119, 124, 126, 150-  
153, 155, 160, 162-164, 179, 199-  
220, 203-204  
Alia Z., 85, 176-177  
Aliu K., 17  
Aliu M., 20  
Anderson T., 139  
Arendt H., 47, 50-51  
Aron R., XIV, 65  
Artisien P., 199  
Assmann J., 106  
Attwood L., 84, 87  
Audoin-Rouzeau S., 130  
Avtorchanov A., 214  
  
Bakalli N., 73  
Bala S., 18  
Balili E., 202  
Banushi I., 16  
Bargjini S., 132  
Barlezio M., 57  
Basha A., 17, 19-20, 31-33, 44, 195  
Bauman Z., 50-51  
  
Baxhaku Sh., 162  
Becker A., 130  
Behmann N., 49  
Behrens M., XIV  
Beiser G., 22  
Bekteshi B., 124  
Bekteshi T., 191  
Belishova L., 104  
Bennigsen A., 28  
Beqja H., 11-12, 19, 37, 39, 97, 118-  
120, 124, 126, 148, 166, 180, 184  
Bici Z., 24-25, 50  
Biçoku K., 15  
Blumi I., 38  
Bojaxhiu A.G. (Madre Teresa di Ca-  
lcutta), 204-205  
Broci E., 114  
Broun J., 200  
Bruçaj I., 168-171  
Bruno G., 113  
Buckley M., 87  
Buda A., 56, 110-111  
Buliqi (Bulej) J., 32  
Bulku M., 20  
Bulo J., 56, 63  
Bushati S., 4  
  
Cachin M., 154

- Ceka E., XVII, 3, 62, 73  
Ceka N., 145  
Cerga A., 193  
Champseix E., J-P, 85-86, 162, 191  
Cheng Y., 167, 169  
Chruščëv N., 27-28, 157-158, 212  
Cimbalo G., 21, 29  
Cimbi E., 127, 135, 136  
Clayer N., 12-13, 17, 48, 60, 187, 205  
Costa A., 90  
Costantino IX, 56  
Çaçi A., 151  
Çami F., 8, 9, 162  
Çanga V., 168  
Çarçani A., 23  
Çaushi T., 151  
Çela E., 12  
Çela F., 141, 143-144  
Çoba E., 24-26  
Çurre Z., 78
- Daka P., 191, 192  
Dalliu I., 32  
Dani D., 10, 61, 74, 144  
De Martino E., XV  
De Rapper G., 75, 185, 187  
Deda N., 38  
Dedi K., 108, 110  
Dedja B., 125-126, 129  
Deliana Th., 119  
Dema P., 26  
Demiraj V., 19-20  
Demirasi V., 177  
Derrida J., XVIII  
Dervishi F., 47  
Dhama T., 8  
Dhamo K., 83  
Dhrami I., 174  
Dibra I., 32  
Dibra R., 64  
Dini V., 177  
Dobi E., 133  
Dodbiba M., 125  
Dodi A., 193  
Dojaka A., 177-178  
Domi M., 193  
Duka S., 163  
Durand A., 16, 75
- Elezi I., 76  
Eliade M., 53, 96  
Elmazi I., 127, 173  
Elorza A., 152  
Engels F., 7, 64, 83, 150, 196  
Esipov B., 117, 121, 124-126
- Esposito R., 88
- Faja E., 133  
Feng L., 167-169  
Feraj H., 62, 151  
Ferrero A., 167  
Fështi Th., 175  
Filoramo G., XIV, 57, 65, 89, 107, 206  
Fischer B., 16, 55  
Fishta A., 30  
Fishta Gj., 13-14, 115  
Fishta I., 33  
Fitzpatrick S., 71, 95  
Flloko G., 22  
Foucault M., 108-109, 113  
Franja L., 191  
Frasca U., 21  
Frashëri K., 56, 58-59, 185  
Frashëri N., 39, 119  
Frey B., 200, 202  
Fuga A., 200, 202  
Fultz H., 115
- Galilei G., 113  
Gashi A., 11, 125  
Gentile E., XV, XVIII, 58, 66, 89-90,  
115, 131, 153-154, 171, 207  
Gërmenji R., 3  
Gërmenji Th., 59  
Gesù (Cristo), 14-15, 24, 59, 95-96,  
102, 135  
Giakoumis K., 105-106, 139  
Gilberg T., 149  
Gjika V., 161  
Gjirkondi R., 142  
Gjinikasi M., 172  
Gjolaj K., 16, 29  
Gjoni Xh., 37  
Gjyli R., 193  
Goncharov N., 117, 121, 124-126  
Gor'kij M., 131  
Goven J., 80  
Grillo Dh., 145  
Guevara E., 169-170  
Gugushi T., 121  
Guinard É., 38  
Gurashi Rr., 24-25  
Guxholli E., 181
- Hakani H., 1  
Hako H., 2-3, 6, 8, 11, 33, 42, 49, 76-  
77, 126, 201  
Halilaj Y., 202  
Halili S., 18  
Hatellari S., 175



- Hatibi E., 195  
Hazbiu K., 46, 195  
Henze P., 28  
Hila S., 131  
Hilmi A., 17, 47  
Ho Ci Minh, 154  
Hobsbawm E., 90  
Hough C., 186  
Hoxha A., 39  
Hoxha R. A., 16  
Hoxha Ç., 141-142  
Hoxha E., XIII, XVI-XVIII, XX-XXII, XXIV, 2-5, 7, 10-11, 14-15, 18, 21, 23, 28, 31, 36, 38-39, 44-46, 48-51, 54, 55, 57, 58, 60-63, 66-74, 76, 78-79, 81, 83-85, 87, 92, 95, 100-112, 116, 120, 122-124, 126-128, 134, 136-141, 143-144, 146, 148-166, 168-169, 171-172, 174-184, 187, 193, 199-200, 202-206, 208, 210, 212-214  
Hunter S., 28  
Huntington S., 66  
Husain (Imam), 30, 68  
Hysa R., 17  
Hysi G., 139  
Hysi Sh., 17, 19, 32, 47
- Iacono F., 164  
Ibárruri D., 154  
Idrizi N., 22  
Ikonomi I., XX  
Ikonomi L., 86  
Ilia F., 30  
Ilić M., 81-82, 84, 87  
Iseni B., 186  
Islami S., 56, 58-59, 78  
Ismaili V., 200  
Isto R., 134  
Izdebska D., 186
- Jacques E., 26, 200  
Jaho L., 121  
Jaku P., 38  
Jaroslavskij E., 6-7  
Jolles A., 113  
Jorgji V., 124  
Jubani S., 204  
Juka Sh., 78, 169, 171  
Jun L., 82  
Jung C., 96
- Kabashi K., 190  
Kadare E., 178  
Kadare I., 51, 57-58, 73-74, 205-206  
Kadeli Gj., 203-204  
Kakarriqi L., 203  
Kalaja E., 97  
Kaleshi H., 10  
Kalinin M., 6  
Kambo E., 118, 126  
Kapo H., 132, 151, 160-161  
Kapo V., 79, 84  
Karadžić V., 189  
Karajani S., 22  
Karataş I., 203  
Kariqi R., 173  
Kastrioti Gj., 185  
Këllici K., 164  
Kelmendi N., 200  
Khazanov A., 65  
Khrushchev S., 27  
Khudoley K., 5  
Kiel M., 40, 48  
Kisi K., 16, 23  
Koçi S., 204  
Koen A., 22  
Koka B., 188  
Kokëdhima P., 78  
Kokoneshi D., 41  
Koleka N., 149-150  
Koleka S., 104, 124, 161  
Kolevica P., 112  
Kolli R., 48, 68  
Kongolli B., 150  
Konomi M., 20  
Kostallari A., 193  
Kotro A., 124  
Kovaçi Gj., 24-25, 30  
Krupskaja N., 123  
Kurti Sh., 18
- Lako T., 188  
Lalaj P., 161  
Langu Sh., 17  
Lazri K., 86-87  
Lebow K., 95  
Lederer G., 17  
Leka S., 8  
Lekaj Z., 191  
Lelaj O., 75  
Lenin V., 7, 122-123, 150-152, 154, 157, 196  
Levi P., 47  
Lincoln A., 164  
Liolin A., 200  
Liu C., 87  
Ljarja N., 42  
Llagami F., 19  
Llazari V., 114

- Llukani A., 23, 195  
Lockwood C., 105-106, 139  
Lodder C., 103  
Logoreci A., 201  
Lövith K., 53  
Luarasi A., 61  
Lubonja F., 184
- Madhi G., 158  
Madhi S., 10  
Maier H., XIV  
Malcolm N., 185-186  
Malile R., 200  
Malile T., 145, 148  
Mamaqi D., 100, 155, 179  
Mandili Th., 7  
Mani R., 36  
Maniace G., 56  
Mano A., 132  
Mansaku S., 193  
Manushi S., 161  
Maometto (Profeta), 3, 8-9, 14-15, 68, 77, 102, 157  
Maometto il Conquistatore, 59  
Marku Y., 5  
Martin N., XVI, 120  
Marx K., 7, 53, 64, 111, 150, 196  
Massino J., 79, 83  
Mazgaj S., 21  
Mazi M., 188  
Mazi N., 30  
Mejdani R., 162  
Melka S., 191  
Mesi S., 191  
Mëzezi R., 20  
Mezini L., 119-120  
Micheletta L., 200  
Michurin I., 113  
Miłosz C., 70  
Minga E., 145, 148  
Misha P., 74  
Misja J., 191-192  
Mitrushi N., 167, 168  
Mjeda N., 14  
Moisiu V., 170  
Montanari M., 73  
Morgan K., 154  
Morozzo Della Rocca R., XVI, 16, 33, 48, 115  
Mosko S., 164  
Mosse G., 51, 66, 89-90, 130  
Mulosmani I., 29  
Murad II, 59  
Musiedlak D., XIV  
Mustafaj D., 141, 143
- Myrtoj S., 28
- Naçi A., 74  
Naipi B., 78  
Naqe Th., 167  
Nathanaili V., 183  
Ndoja N., 30  
Negovani K., 14  
Nela H., 203  
Nesin A., 206  
Nikçi P., 25, 30  
Nikolla A., 175  
Nora P., 92
- Obiliç M., 186  
Osmani Sh., 145  
Ozouf M., 89
- Pali M., 173  
Panagiotidis J., 186  
Papa S., 22  
Papajorgji H., 95  
Papapano Th., 14  
Papoulias K., 200  
Paraloi A., 55  
Paskali O., 149  
Payne S., XIV  
Pëllumbi S., 142  
Pepa B., 74  
Pepa P., 16  
Pepushaj S., 103  
Peshkopia R., 139  
Peters M., 16, 26, 42  
Petrone K., 95, 97  
Peza M., 19  
Pici D., 30  
Pici L., 18.  
Pipa A., XVI-XVII, 16, 151  
Pistulli K., 30  
Pitarka B., 201  
Plasari N., 63, 155, 208  
Plloçi I., 145-146  
Pllumi Z., 16, 26  
Poli P., 79  
Polianski I., 113  
Pollo S., 59, 62  
Popovic A., 19  
Pospielovsky D., 6-7  
Prelaj M., 24  
Prennushi V., 16  
Preza A., 104  
Prifti P., XVI, 5, 78  
Prifti Xh., 22  
Prodi P., 152  
Pulaha S., 56, 61, 193

- Puto A., 150  
Putra Sh., 20, 28  
Pyr'ev I., 82
- Qafalija P., 25  
Qama D., 64  
Qazimi A., 42  
Qemali I., 63  
Qëndro G., XVII, 135, 142, 183  
Qiriçi M., 9  
Qirko M., 139
- Raikin S., 21  
Ranger T., 90  
Reka A., 39, 139-140, 142, 146  
Rexha A., 173  
Rexhepi P., 74  
Riccardi L., 16, 49, 199-200  
Riska V., 177  
Ro'i Y., 28  
Rocucci A., 23  
Rosenthal B., 131  
Roucek J., 117  
Rousseau J.-J., 89, 152, 207-208
- Sadikaj D., 42-43, 79  
Sadiku Xh., 67  
Sahatçia N., 25, 40, 50  
Sako Z., 7, 193  
Salia (Tophana) H., 18  
Sandström P., 199  
Saqellari Ll., 127  
Scanderbeg (Skënderbeu, Gjergj Kastrioti), XVII, 57-62, 73, 105, 110-111, 185  
Schmitt O., 185  
Schreiber T., 156  
Sciarra L., 17  
Selimi Y., 194, 196-197  
Sembène O., 206  
Senja N., 193  
Shahollari L., 200  
Shala Sh., 84  
Shantoja L., 15  
Sharofi H., 20  
Shehu A., 55  
Shehu B., 7  
Shehu F., 74, 166  
Shehu Fe., 197  
Shehu Xh., 163  
Shehu, M., 25-26, 29, 31, 35, 61, 66-67, 105-106, 111, 124, 160, 183  
Sheri I., 20  
Shilegu T., 33, 67  
Shlapentokh V., 138
- Shllaku B., 24-26, 30  
Shoshi T., 73  
Shoshi Z., 159  
Shpuza S., 59  
Simoni Z., 16, 49  
Sinisha Gj., 26  
Sirdani M., 24  
Sjöberg Ö., 199  
Skarço K., 162  
Skëndi T., 86  
Solzhenitsyn A., 50-51  
Sota J., 71  
Spahiu B., 19  
Spector I., 27  
Spineto N., 89  
Sretenovic S., 150  
Stafa Q., 91-92, 109, 113  
Stalin I., 21, 23, 28, 70, 94, 138, 150-151, 154, 158, 196  
Stokfosa K., 22  
Strauss F., 199  
Stringa A., 55  
Sturzo L., 107-108, 115  
Sufaj F., 17-18  
Sulo I., 9  
Sulstarova E., 142  
Szymanski A., 79
- Tahsini H. (Hoxha), 14  
Tahsini H., 32  
Tapia G., 125  
Tarifa F., 162, 202  
Tarifa S., 174-175  
Tay A., 87  
Tedeskini E., 24  
Tesar M., 95  
Thomas J., 118  
Thrower J., 6, 9, 157  
Tito J., 94-95, 154, 194, 196  
Tochka N., 184  
Toçi V., 33  
Todorov T., 44, 50-51, 171  
Togliatti P., 154  
Tönnies B., XVI, 16  
Topulli B., 151  
Trajani Gj., 174  
Tse-tung M., 57, 167-168, 211  
Tufa A., XX  
Tukaj A., 177  
Tumarkin N., 122, 151, 157  
Tutulani M., 78  
Tuzi A., 191
- Uçi A., 181  
Ukcama N., 144, 147

- Ulbricht W., 171
- Vaizey H., 171
- Vasa P. 208
- Vata P., 141, 143
- Vata Rr., 25, 30
- Vata Sh., 140-144, 146-148
- Vehbiu A., 64, 190, 192
- Vodica P., 23
- Voegelin E., XIV
- Vorpsi I., 182
- Vrioni H., 48, 63
- Vruho S., 22
- Vyshka M., 55
- Williams B., 182
- Wimbush E., 28
- Woodcock S., 70, 85-86
- Xhafa M., 12, 173
- Xhani M., 19, 47
- Xhaxhiu F., 55
- Xhepa Q., 20
- Xhumari K., 192
- Xhuvani V., 16, 23
- Ylli K., 116, 119-120
- Zahaj S., 139
- Zaloshnja M., 85
- Zamjatin E., 171-172
- Zegali J., 17
- Zguri Rr., 182
- Zhang M., 169
- Zog A., 20, 33, 103, 115, 131, 150,  
187, 190, 214
- Zogaj P., 97, 203-204



## **Volumi pubblicati**

D. Lasagno, *Oltre l'Istituzione. Crisi e riforma dell'assistenza psichiatrica a Torino e in Italia*

L. Villani, *Le borgate del fascismo. Storia urbana, politica e sociale della periferia romana*

A. Rossi, *'Muscae moriturae donatistae circumvolant'. La costruzione di identità 'plurali' nel cristianesimo dell'Africa Romana*

M. D'Amuri, *La casa per tutti nell'Italia giolittiana. Provvedimenti e iniziative per la municipalizzazione dell'edilizia popolare*

D. Pipitone, *Il socialismo democratico italiano fra la Liberazione e la legge truffa. Fratture, ricomposizioni e culture politiche di un'area di frontiera*

E.R. Urciuoli, *Un'archeologia del 'noi' cristiano. Le 'comunità immaginate' dei seguaci di Gesù tra utopie e territorializzazioni (I-II sec. e.v)*

M. Long, *Autografia ed epistolografia tra XI e XIII secolo. Per un'analisi delle testimonianze sulla 'scrittura di propria mano'*

P. Vanoli, *Il 'libro di lettere' di Girolamo Borsieri. Arte antica e moderna nella Lombardia di primo Seicento*

J. Cooke, *Millard Meiss. Tra connoisseurship, iconologia e Kulturgeschichte*

A. Giovannini Luca, *Alessandro Baudi di Vesme e la scoperta dell'arte in Piemonte. Erudizione, musei e tutela in Italia tra Otto e Novecento*

E. Manarini, *I due volti del potere. Una parentela atipica di ufficiali e signori del regno italico*

F. Nurchis, *Alberto Martini (1931-1965). Da Longhi ai Maestri del Colore*

C. Bergaglio, *Identità e strategie politiche del Pci e del Pcf: una comparazione tra il triangolo industriale e la regione del Rhône-Alpes*  
*Intorno al ritratto. Origini, sviluppi e trasformazioni. Studi a margine del saggio di Enrico Castelnuovo, Il significato del ritratto pittorico nella società* (1973), a cura di F. Crivello e L. Zamparo, con la collaborazione di F. Boràgina

*Forme e metamorfosi della rappresentanza politica 1848 1948 1968*, a cura di P. Adamo, A. Chiavistelli, P. Soddu

«*Sicut scriptum est*». *La parola scritta e i suoi molteplici valori nel millennio medievale*, a cura di F. Cissello, E. Corniolo, A. Francone, M. Sarramia

A. Laurenti, *Intagli rococò. Professionalità ed elaborazione del gusto negli interni del Palazzo Reale di Torino*

S. Amerigo, *La figura di Gaudenzio Ferrari nella storiografia artistica ottocentesca: le ricerche di Gaudenzio Bordiga e le stampe di traduzione di Silvestro Pianazzi*

*Chiedi alla terra. Scavi e ricerche archeologiche del Dipartimento di Studi Storici dell'Università di Torino*, a cura di Diego Elia

*Reimmaginare la Grande Galleria. Forme del sapere tra età moderna e culture digitali. Atti del convegno internazionale, Torino, 1-9 dicembre 2020*, a cura di Erika Guadagnin, Franca Varallo, Maurizio Vivarelli

Giordana Amabili, *La produzione laterizia di Augusta Praetoria (Aosta). Tipi, forme, bolli*

*Images of Royalty in the Nineteenth and Twentieth Centuries. Tradition and Modernity in Italy, Portugal and Spain*, a cura di Isabel Corrêa da Silva, Pierangelo Gentile, Miguel Metelo de Seixas, Leonardo Mineo

*Fondato sul lavoro. Scritti per Stefano Musso*, a cura di Fabrizio Loreto, Gilda Gazzara





Doan Dani ha conseguito il dottorato in Scienze archeologiche, storiche e storico-artistiche all'Università degli Studi di Torino. È autore della monografia *Shpikja e mesjetës. Vetja dhe Tjetri në medievistikën shqiptare*, Pika pa Sipërfaqe, Tiranë 2016. Attualmente studia il fenomeno delle religioni politiche attraverso una ricerca post-dottorale all'Università di Montréal.

aAaAaAaAaAaAa

