

De verwerking van het communistische verleden als aspect in de Albanese identiteitsvorming

Een historisch onderzoek
op basis van antropologische toetsen en vertaalde literaire bronnen

An Pauwels
Masterproef Nieuwste geschiedenis
Prof. Dr. Gita Deneckere
Academiejaar 2007-2008
Universiteit Gent

*“Cutting off twigs
Is a sore point wherever you go”*

(Visar Zhiti, Locked door, Qafë Bari prison camp, 1985)

De verwerking van het communistische verleden als aspect in de Albanese identiteitsvorming

een historisch onderzoek

op basis van antropologische toetsen en vertaalde literaire bronnen

INHOUDSTAFEL	3
BEGRIPPENLIJST	8
PROBLEEMSTELLING, ZOEKSTRATEGIE EN ACADEMISCHE SITUERING	12
Onbekend...	
... maar niet onbemind	
Todorova's Balkanisme: <i>"It's the perception, stupid!"</i>	
Weg van het relativisme	
Hoezo, verwerking van het verleden?	
De bronnen	
EEN POSTCOMMUNISTISCHE ALBANESE IDENTITEIT: een begrip waardig?	21
Op stap met AZG	21
1.1 Een idealistische aanzet	21
1. Ardian Maçi	
2. Drita Kraja	
3. Fatushe Yzierie	
4. Bilal Sefa	
5. Mirjan Beqiri	

6. Anila Peri	
7. Virgjil Kule	
8. Ylli Hoxha	
9. Mirela Hasibra	
10. Fatmir Paçuku	
11. Marjana Jaho	
12. Tomi Rrumbullaku	
13. Ardian Dharmo	
14. Elona Mullai	
1.2 Thema's	31
“ <i>Blame the system!</i> ”	
De weg van Europa	
Vrouwenemancipatie	
Conflicten en breuklijnen	
De familie als basiscomponent van het verhaal	
Allemaal communisten?	
Overspoeld door de geschiedenis?	
Het Albanese gevoel	
2. Een geëngageerde wetenschappelijke benadering	36
2.1 Het theoretisch kader	36
- Op zoek naar een theoretisch model	
- De alternatieven van Rogers Brubaker	
- Identificatie als geschikt concept	
- <i>Agents that do the identifying</i>	
2.2 De Albanese context	38
2.2.1 De communistische staat als actieve <i>identifijer</i>	39
- Homogeen denken versus heterogeen denken	
- De Nieuwe Mens van Hoxha	
- De communistische ideologie in een Albanese pasvorm gegoten	

- De propagandamachine en de cultus van geweld
- Het systeemdenken in causaal verband met de externe identificatie?
- Geheugensteuntje

2.2.2 Op zoek naar identificering na 1991 50

- *“We wisten eigenlijk maar één ding: dat alles anders moest worden.”*
- Een identificatiecrisis?
- Nieuwe mythes en identificaties... of oude wijn in nieuwe zakken?
 - a) De mythe van het Westen... en van het heterogeen denken
 - Enkele voorbeelden
 - Het cruciale jaar 1991... en de woelige jaren '90
 - De *civil society* volgens Nicola Mai
 - *Belagerungs- und Überlebensgedächtnis* van Georgia Kretsi
 - Het individualisme als ideaalbeeld of als nachtmerrie
 - INTERMEZZO: En het vermeende homogeen denken dan? De prelude voor een nieuw onderzoek...
 - b) Terug naar de 'traditionele' waarden van de Kanun?
 - Een absolute heropleving van de bloedwraak?
 - De pragmatische nuancering van Schwandner-Sievers
 - De vreedzame nuancering van Kretsi
 - c) Een herontdekte religieuze identificatie?
 - Strijd om de Albanese zieltjes
 - Religieuze identificatie en tolerantie... uitlopers van een dubbel pragmatische levenshouding
 - d) Een herontdekte etnische identificatie?
 - De Albanese etnische identificatie in emigratie

- Identificatie bij etnische minderheden in Albanië... een onmogelijke opgave?

2.2.3 Besluit	78
3. Een Albanese literaire identiteit	80
3.1 Inleiding	80
- Het literaire landschap van Albanië	
- Literatuur als werkbare en betrouwbare historische bron?	
3.2 Literatuur als zinvolle stap in het traumaverwerkingsproces	83
- <i>“Met het verleden rekende ik wel op een literaire manier af: ik schreef erover.”</i>	
- Een zinvolle persoonlijke activiteit	
- Het gevecht van Kadare met zichzelf... een eenzame strijd?	
- Hoe Visar Zhiti de strijd tegen het vergeten won...	
3.3 Poëzie en proza als betekenisvolle collectieve verhalen?	90
- De literaire herkenning als maatschappelijke erkenning... een uitdagende denkpiste	
- De passieve antisociaal-realistische 'held' van Fatos Kongoli	
- De Westerse hoop in bange dagen... Kadare's subtiele aanpassingen	
3.4 Besluit	94
BESLUIT	96
DANKWOORD	99
BIBLIOGRAFIE	100
1. Secundaire literatuur	100
1.1 Boeken	
1.2 Artikels	

1.3 Hoofdstukken	
1.4 Lezingen	
1.5 Internet en andere audiovisuele bronnen	
1.6 Persoonlijke correspondentie	
2. Literaire bronnen	112
2.1 Proza	
2.2 Poëzie	
2.3 Internetbronnen	
APPENDIX	115
Excellbestand met overzicht gebruikte literatuur	

Albturist

Het officiële reisbureau van de communistische staat. Eenieder die Albanië wou bezoeken moest via dit repressieve staatsorgaan passeren.

ACP

Albanian Communist Party.

Aroemenen / Vlachen

Een etnische minderheid (geschat op 200 000 eind 20^e eeuw) in Albanië. Officieel werden ze tijdens de communistische era geassimileerd, maar in de jaren '90 zag een Aroemenische etnische beweging het levenslicht. De beweging werd echter ondermijnd door een conflict tussen de pro-Griekse (Aroemenen) en de pro-Romaanse (Vlachen) fractie.

ARCT

The Albanian Rehabilitation Center for Torture Victims.

AZG

Artsen Zonder Grenzen.

Bloedwraak

Een controversieel onderdeel van het Albanees gewoonterecht (Kanun). Heel eenvoudig voorgesteld komt het erop neer dat wanneer iemand van een bepaalde clan of familie, een andere heeft verwond of gedood, het bloed bij hem (of iemand van zijn clan of familie) in dezelfde mate moet vloeien.

Çamen

Een etnische minderheid die aan het einde van WOII uit Griekenland werd verdreven, en zich sindsdien aan de Albanese kant van de grens heeft genesteld. Onder het communistische regime

werden ze officieel geassimileerd, maar sinds 1991 zien we aanwijzingen die duiden op het *réveil* van een collectieve bewustwording. Ze beroepen zich voor hun collectief zelfbeeld op hun traumatische verdrijving uit Griekenland, hun moslimidentiteit en een Griekse culturele bagage

DP

Democratische Partij van Albanië. Deze partij kwam voor enkele jaren aan de macht na de verkiezingen van 1992. Ze moest na de economische en politieke crisis van 1997 even buigen voor de socialisten, maar heeft vandaag opnieuw de touwtjes in handen. Het boegbeeld van de partij is Sali Berisha, die zijn politieke carrière begon bij de Communistische Partij.

Gheg en Tosk

De verschillen tussen het Ghegische noorden en het Toskische zuiden in Albanië zijn van taalkundige (verschillende dialecten, maar het Toskische werd gestandaardiseerd tot officiële taal), politieke (het machtsbastion van de Communisten bevindt zich traditioneel in het zuiden, dat van de Democraten in het noorden), religieuze (het katholieke machtsbastion situeert zich in het noorden (Shkodra), daar waar het zuiden vooral moslims telt)... aard.

Kanun

Het Albanese traditionele gewoonterecht, en oorspronkelijke dus niet neergeschreven. Het kreeg vorm tijdens de Osmaanse heerschappij bij patriarchale samenlevingen in de Albanese bergen. Pas later zijn verschillende versies op schrift gezet. De bekendste vorm betreft de Kanun van Lekë Dukagjini, met zijn sterke nadruk op eer en het gegeven woord (*ndera* en *besa*), die in het noorden van Albanië de meeste invloed had.

Politburo

De leiding van de Communistische Partij in Albanië.

Rilindja

Revival van de Albanese natie eind negentiende eeuw. De intellectuele klasse die deze *Rilindja* vormde, creëerde een romantisch zelfbeeld van de natie, en poogde – zonder veel onmiddellijk succes overigens – op die manier met een nationale ideologie in de geesten van de Albanese burgers te dringen.

Sigurimi

De Geheime Politie van de Albanese communistische staat. Letterlijk betekent het Albanese woord *Sigurimi* 'veiligheid'. Dit staatsorgaan diende als onmisbaar scherp afgesteld en uiterst prikkelgevoelig zintuig van de Partij. Dat één op de drie Albanese ooit zou 'meegewerkt' (informatie doorgespeeld) hebben aan de Sigurimi, bewijst zijn extreem penetrante en actief stimulerende structuur. Als 'bijtende waakhond' van de Partij werden de leden naarstig aangemoedigd geweld te gebruiken om de natie van alle onzuivere elementen te purifiëren.

Shqipëria – Shqiptar

De Albanese termen voor Albanië en Albanees. Afgeleid van het woord voor adelaar (*Shqipë*), het nationale symbool.

Skanderbeg (1405-1468)

Albanese prins en nationale held die in de vijftiende eeuw een succesvolle poging – eigenlijk sloeg hij dertien invasies af – ondernam om de Osmanen even buiten houden. Getuige hiervan het kortstondige succes van een onafhankelijk maar erg breekbaar vorstendom. In 1478, toen Skanderbeg eigenlijk al in zijn graf lag, werd de burcht van Kruja ingenomen, en was het over en uit met het onafhankelijke vorstendom. Eigenlijk was hij een christelijke verzetsheld – ironisch genoeg met een Osmaanse opleiding – maar desalniettemin werd hij geruisloos door de nationaal-communistische ideologie opgeëist.

Vlachen / Aroemenen

Een etnische minderheid (geschat op 200 000 eind 20^e eeuw) in Albanië. Officieel werden ze tijdens het communistische era geassimileerd, maar in de jaren '90 zag een Aroemenische etnische beweging het levenslicht. De beweging werd echter ondermijnd door een conflict tussen de pro-Griekse (Aroemenen) en de pro-Romaanse (Vlachen) fractie.

Westen

Ik gebruik de term 'het Westen' net als antropologe Stephanie Schwandner-Sievers, als

semantische tegenstelling van lokale cultuur. Deze oppositie kenmerkt zich door een onevenwichtige, hegemonische relatie van politieke en economische macht¹.

¹Zie: HERZFELD M., *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and society*, MA, Blackwell, Oxford and Malden, 2001, p. 83. En: SCHWANDNER-SIEVERS S., Albanians, Albanianism and the strategic subversion of stereotypes, in: HAMMOND A., *Balkans and the West – Constructing the European Other 1945-2003*, Ashgate, Aldershot, Hampshire, 2004, p. 111.

PROBLEEMSTELLING, ZOEKSTRATEGIE EN ACADEMISCHE SITUERING

Onbekend...

Albanië. Bij de “gemiddelde Belg” – voor zover deze bestaat of zelfs wenselijk is – roept het land sprekende beelden op: van bloedige stammentwisten, blinde autocratenadepten, uitgeputte vluchtelingen aan de Italiaanse kusten, tot ijskoude maffiosi op het Falconplein in Antwerpen. Kortom, een verzameling curiosa, zo weggelopen uit een rariteitenkabinet.

Verschillende voorstellingen en associaties zijn het gevolg van pure onwetendheid. Er is echter meer aan de hand dan particuliere naïeve voorstellingen. Het is een structureel gegeven.

Ik heb geprobeerd een genuanceerd en kritisch onderzoek te voeren naar de/een “Albanese identiteit”. Hierbij poogde ik los te breken van beklemmende onderzoekscategorieën en essentialistisch gedoe, en behandel ik identiteit als een dynamisch gegeven. Als historica in spe heb ik dan ook mateloze bewondering en tonnen respect voor wetenschappers die op dit vlak reeds baanbrekend werk verricht hebben. Ik denk hierbij uiteraard aan Edward E. Said (*Orientalism*, 1978) en één van de vele onderzoekers in zijn voetsporen Maria Todorova (*Imagining the Balkans*, 1997). Beide legden de weke plekken van een algemeen discours – ten opzichte van respectievelijk het Oosten en de Balkan – bloot. Oriëntalisme en balkanisme zijn geen loze begrippen, maar hebben een reële economische, diplomatieke, sociale, culturele,... impact². Kritisch wetenschappelijk onderzoek kan een precedent vormen voor een meer genuanceerde publieke opinie met betrekking tot de Balkan en Albanië specifiek, en andere samenlevingen algemeen.

Ik licht zo meteen het werk van Todorova uitgebreider toe, en het belang van deze historica voor mijn onderzoek.

²Ik denk hierbij aan eventuele EU-toetredingen, interne kolonialisering...

... maar niet onbemind

Mijn academische ontwikkeling vertoont enkele duidelijke lijnen. De interessevelden literatuur, Balkan, menselijke en maatschappelijke trauma's convergeerden vorig jaar in mijn Bachelorpaper "Postcommunistisch Albanië na een halve eeuw stalinistische dictatuur – burgers op zoek naar waarachtigheid en rechtvaardigheid". Daarin pleitte ik geestdriftig voor een bewuste interdisciplinaire onderzoekshouding, in mijn geval voor een nauwe samenwerking met de antropologie. Zuiver politicologisch en juridisch onderzoek, dat slechts eenzijdig focust op instellingen (de technische kant van *transitional justice*: een nieuwe grondwet, democratische verkiezingen, zuiveringen in het politieke apparaat...) creëert een essentialistisch beeld, en stemt allerminst overeen met de complexe werkelijkheid. De waarde van mijn bachelorpaper lag dan net ook in het feit dat deze onderzoeken voor de eerste keer geconfronteerd werden met antropologisch veldwerk. Zo konden enkele hardnekkige premissen ondermijnd worden. Het belangrijkste en invloedrijkste dogma dat sneuvelde was de *popular indifference*-these. Een algemene onverschilligheid bij de Albanese burgers ten opzichte van het verleden kon ontkracht worden na getuigenissen uit de woelige onderbuik van de maatschappij. Mijn thesis dit jaar poogt deze problematiek verder uit te diepen, en een cursus "Theoretische antropologie" en "Aspecten van Zuidoost-Europese cultuurgeschiedenis" leken me dan ook onontbeerlijke stappen.

Todorova's balkanisme... "It's the perception, stupid!"

Wat Maria Todorova over de Westerse blik (in literatuur, populaire media, reisverhalen...) op Zuidoost-Europa aantoonde, zou een basiswerk moeten zijn voor elk onderzoeker van de Balkan. Een coherent geheel van vooroordelen t.o.v. die geopolitieke entiteit kreeg eeuwenlang vorm (orthodoxen als afvallige ketteren, Osmaanse moslims...), werd generaties lang uitgedragen en kristalliseerde tijdens de Balkanoorlogen aan het begin van de twintigste eeuw. Ironisch genoeg kan men de wreedheid en gruwelijkheid van die oorlogen (minutieus beschreven in het verslag van de *Carnegie Commission*) feilloos verbinden met... een West-Europese ideologie: het nationalisme van de natiestaten. Het Osmaanse Rijk kende voorheen zelden of nooit etnische opstanden, ook al omdat het sociaal en religieus georganiseerd was in het *millet*-systeem. Nationaliteit was dus geen betekenisvol – laat staan doorslaggevend - aspect van de identiteit. Het is iets wat wij, West-Europeanen van de 21^e eeuw, vaak heel moeilijk kunnen geloven – dat

samenlevingen ook op andere manieren kunnen georganiseerd worden dan als natiestaten. De opstanden die er waren moeten sociaal (tegen zware belastingen) geïnterpreteerd worden. Daarin trokken Grieken (trouwens ook pas vanaf de 20^e eeuw een etnische invulling), Bulgaren, Albanese, Serviërs, Montenegrijnen... aan hetzelfde eind, tegen de Osmaanse elite. Een ander beeld dus dan “wilde stammen die elkaar voortdurend bevechten”. In de jaren ’90 werd zonder enig kritisch onderzoek continuïteit gesuggereerd tussen de Joegoslavische oorlogen (de zogenaamde “derde Balkanoorlog”) en de eerste en tweede Balkanoorlogen, 80 jaar eerder. Een nieuwe bloeiperiode voor het hardnekkige Balkanisediscours. Geweld en wreedheid werden als inherent aan de Balkan toegeschreven, terwijl men hier WOI, de Holocaust en de dekolonisatie oorlogen – allerm minst getuigend van het zogenaamde rationele karakter van de Verlichte West-Europeanen – als *accidents de parcours* beschouwde. Met de nodige arrogantie zoals het machtsgeile grootmachten betaamt, werd er zelfs fijntjes aan toegevoegd dat het op de Balkan was dat WOI was begonnen. Geen enkele zichzelf serieus nemende historicus zou er aan denken de oorzaak van WOI op de Balkan te gaan zoeken... Dit *frozen image* werd gemeengoed en iedereen die er meende iets zinnig over te kunnen zeggen, deed uitvoerig zijn ongenueanceerde theorie uit de doeken – die dankzij de massamedia uitvoerig verspreid werd: Robert Kaplan over zijn tribale stammentwisten³, Willy Claes over de Byzantijnse manier van (niet-)onderhandelen⁴... Op geen enkele manier werd dit ongenueanceerde discours ook maar een beetje geremd door politieke correctheid. Zijn Zuidoost-Europeanen daarvoor niet gekleurd genoeg? Heeft het te maken met de semi-koloniale status van de Balkan, waardoor het discours ontsnapte aan de postkoloniale cultuurkritiek?

Todorova ontmaskert dit intens en hardnekkig discours, en toont resoluut de valkuilen van stereotypering en essentialisering. Hoewel het balkanisme in se meer is dan een variant van het oriëntalisme, gaat het ook hier over een structureel geheel van vooroordelen over de Ander, dat generaties lang wordt doorgegeven, en in essentie verklapt hoe de gebruikers van dit discours zichzelf zien. Identiteit wordt immers grotendeels gevormd door het afzetten tegen een Andere (rationeel, democratisch en ontwikkeld ten opzichte van emotioneel, tribaal en onderontwikkeld)⁵.

³KAPLAN R., *Balkan ghosts – A journey through history*, Vintage Books, St. Martin's Press, New York, 1993, 297 p.

⁴“Het communisme [heeft] dieper wortel geschoten in een oosterse wereldbeschouwing omdat het nauwer, zouden we durven zeggen natuurlijker, aansluiting vindt bij de latente mentaliteit van deze streken.” (op citaat, Willy Claes, zomer 1993, in: DETREZ R., *Europa en haar “identiteit”: de zondebokken van Europa – Europalezing 2000.*,)

⁵Dit proces zien we zowel in West-Europa t.o.v. de ‘minder ontwikkelden’, maar evengoed tussen ZuidOost-Europese landen onderling.

Weg van het relativisme

Hoe kunnen we als kritische menswetenschappers deze valkuilen dan omzeilen, en een degelijk onderzoek voeren naar de complexe en dynamische Albanese identiteit, zonder daarbij te vervallen in een nietszeggende vage mist?

- Ten eerste onderzoeken we een zo breed mogelijk scala aan bronnen: literatuur, getuigenissen, antropologische verslagen (op basis van interactie), filosofische reflecties en academische bijdragen van Albanese wetenschappers... waarbij de focus vooral ligt op een blik van 'binnenuit'.
- Ten tweede blijven we bij iedere 'tekst' voor ogen houden dat uitspraken over de eigen identiteit altijd te maken hebben met het afzetten tegenover een Andere.
- En tenslotte moeten we ons zeer bewust zijn van onze eigen subjectiviteit. Een neutrale onderzoekshouding is een mythe... maar een inspirerende mythe. We kunnen meer dan ooit naar objectiviteit streven, net door ons bewust te zijn van onze *embedded* positie. De postmoderne *attack* heeft ons als naïeve wezens ontmaskerd, het wordt tijd het verlamdende relativisme af te werpen en gewapend met zelfkennis en betrokkenheid de werkelijkheid te lijf te gaan.

Het is ook net hierdoor dat mijn betrokkenheid met de thematiek een toegevoegde waarde kan bieden aan het onderzoek. Want wat beweerde de grote Friedrich Nietzsche ruim 125 jaar geleden alweer? “*Men gaat zelfs zoover te veronderstellen dat hij die totaal niet betrokken is bij een historisch gegeven de aangewezen persoon is om het te beschrijven (...) en dat noemen ze dan 'objectiviteit.'*” Bovendien hielden ook Eelco Runia en Frank Ankersmit meermaals een pleidooi voor een persoonlijke betrokkenheid van het historisch subject bij het historisch object⁶. Een bevrijding van de objectgerichtheid, een gedurfde betrokken houding kan nieuwe inzichten met zich meebrengen, die voor historici met een eenzijdige kijk op instellingen verborgen blijven.

⁶Zie onder andere: RUNIO E., *Waterloo, Verdun, Auschwitz – De liquidatie van het verleden*, Amsterdam, 1999. En: ANKERSMIT F., *De sublieme historische ervaring*, Groningen, 2007.

Hoezo, verwerking van het verleden?

In mijn onderzoeksproject vorig jaar stootte ik op enkele hardnekkige opvattingen bij politicologen en rechtswetenschappers die schreven over postcommunistisch Albanië. Zij beweerden dat slechts een kleine elite – politici (vooral van de DP), NGO's... – echt in verwerking van het communistische verleden geïnteresseerd was, terwijl de grote massa hier onverschillig zou tegenover staan (de vermeende *popular indifference*). Met behulp van antropologische – en in tweede instantie journalistieke – bijdragen kon ik deze enge beschouwingen doorprikken⁷.

Dit jaar wil ik, na deze erkenning van het verwerkingsproces, verder en dieper gaan: Welke rol speelde/speelt deze verwerking in de identiteitsvorming van Albanen?

1. Aangezien het communisme een totalitaire ideologie betrof, moet er in 1991 toch een totale ineenstorting van waarden en normen, dé geschiedenis, hét wereldbeeld... hebben plaatsgevonden? In dit ideologisch vacuüm moeten mensen toch op zoek zijn gegaan naar alternatieven? Enkele voorstellen:

- Leven religieuze identiteiten, na een decennialange onderdrukking, weer op? Zijn jongeren zich nog wel bewust van een religieuze identiteit? Zo nee, ontstaat er hier dan een generatiekloof, of zelfs –conflict met Albanen die zich wél nog het leven in religieuze gemeenschappen kunnen herinneren? Of was het alleen maar *wishful thinking* van Hoxha om te geloven dat hij voor zijn volk de enige Heiland was? Misschien zijn God of Allah wel nooit weggeweest...

- Parallele vragen kunnen we ons stellen met betrekking tot etnische minderheidsgroepen. De Aroemenen/Vlachen bijvoorbeeld waren officieel volledig geassimileerd onder het communistische regime. Was ook dit een utopie van Hoxha, of zijn jonge Aroemenen vandaag inderdaad niet meer emotioneel gehecht aan hun etnische achtergrond? Zien we hier dan ook een

⁷PAUWELS A., *Postcommunistisch Albanië na een halve eeuw stalinistische indoctrinatie – Burgers op zoek naar waarachtigheid en rechtvaardigheid*, Gent, 2007, 38 p.

generatiekloof? Of sluit het één het ander niet uit: met andere woorden, kan men zich zowel Albanees voelen als Vlach?

- Vinden we de botsing tussen generaties ook op andere maatschappelijke vlakken terug? Hebben jongeren bijvoorbeeld meer geloof in het Westen als de Verlosser, terwijl hun (groot-)ouders misschien vlugger teruggrijpen naar vaste waarden (Kanun, traditionele familiestructuren...)? Zo ja, is dit dan een algemeen Albanees gegeven, of enkel een lokaal (in het rurale Noorden) verschijnsel? Is het niet te eenvoudig alle verschillende levensopvattingen onder de noemer van één groot generatieconflict te brengen? Waar worden de grenzen tussen generaties getrokken? En heeft een jongere uit het Noorden niet meer gemeen met zijn ouders dan met een leeftijdsgenoot uit Tirana?

2. Een ander interessante piste betreft de kern van de samenleving. Los van het feit dat mensen met zichzelf overhoop liggen wat betreft hun rol in hele communistische schouwspel ("Ben ik nu slachtoffer, medewerker of vijand van het systeem?"⁸), liggen mensen ook met elkaar in de knoop wat betreft hun verleden. Hoe gaan burens, familieleden, dorpsgenoten, cafévrienden... met elkaar om? Het feit dat er niet gepraat wordt over elkaars verleden heeft misschien veeleer te maken met een maatschappelijk taboe, of een sociaal overlevingsmechanisme, dan met de *popular indifference* waar politicologen de mond van vol hebben? Of worden discussies op de spits gedreven? Is een pleidooi voor de opening van de archieven van de *Sigurimi* dan wel zo verstandig?

3. Mijn focus ligt op Albanië zelf, maar ik kan niet anders dan ook eens over de grenzen heen te kijken – rekeninghoudend met de drie massale emigratiegolven in de postcommunistische geschiedenis van Albanië. Zijn Albanezen in West-Europa trots op hun etnische afkomst? Leeft het nationaal gevoel sterker? Of net niet? Schamen Albanezen zich voor hun nationaliteit – eventueel versterkt door de structurele West-Europese argwaan? Of versterkt dit net het Albanese gevoel? Voelen zij een emotioneel grote betrokkenheid met Albanezen in Kosovo en Macedonië?

⁸Letterlijk geformuleerd door één van de getuigen in het reisverslag van Rudie Kagie, journalist en ontgoochelde communist. (KAGIE R., *De papieren beilstaat: Albanië, verslag van een ontgoocheling*, Amber, Amsterdam, 1992, p. 125.)

De bronnen

Deze schets zal mij doorheen mijn onderzoek leiden. Hieronder zal ik mijn werkmethode uit de doeken doen, en meteen zal ook de keuze van mijn bronnen duidelijk zijn.

Ik vertrek vanuit de interviewreeks van Artsen zonder Grenzen medewerkster Marleen Deerenberg⁹. De Europese Gemeenschap financierde in 1994 een programma waarbij de Albanese gezondheidszorg in afgelegen districten geruggensteund werd. Nederlandse en Albanese vrijwilligers – met uiteenlopende sociale en politieke achtergrond – werkten hierbij nauw samen (transport, opleidingen...). Deerenberg liet veertien van deze Albanezen hun levensverhaal vertellen. Zowel vervolgd en als voortrekkers kregen tijd om te reflecteren over hun ‘functie’ in het systeem en dit boek is hun spreekbuis. Het biedt een uiterst interessante kijk op hoe individuen hun rol opnamen in het communistische strijdtoneel, en hoe ze daar vandaag mee omgaan. Desalniettemin moet de lezer voor ogen blijven houden dat dit een onwetenschappelijk werk betreft. Bovendien wil ik nog opmerken dat de verhalen als monologen neergeschreven zijn, maar evenwel het resultaat zijn van een interview – en dus gestuurd zijn door de vragen van Deerenberg¹⁰. Evenwel gebruik ik deze verhalenreeks toch als opstapje omdat ik zelf de mogelijkheid niet had om interviews af te nemen. Zowel veldwerk in Albanië zelf, als bij migranten in België bleken voorlopig praktisch (wegens de taalbarrière en de zeer beperkte tijdsspanne) onmogelijk. De bijdrage van deze AZG-medewerkster was daarom een welkome aanzet, maar moest – uiteraard – net als iedere bron aan historische kritiek onderworpen worden.

Het tweede deel begint alvast met een kritische reflectie over het bestuderen van identiteit. Ik haal daarvoor het ‘identificatiemodel’ van Brubaker aan. Ik kijk of het mogelijk is om de autocratische periode voor 1991 te verbinden met externe identificatie – door de sterke staat – en af te zetten tegen de democratische periode daarna, waarin Albanezen dan actief op zoek gaan naar zelf-identificatie. Of moeten we die breuk tussen heden en verleden in 1991 veel meer nuanceren? Ik maak hierbij ook gebruik van de concepten van Artan Fuga over een respectievelijk homogeen en heterogeen denkpatroon.

⁹DEERENBERG M., *Een slecht avondmaal – veertien Albanese levens*, Xeno, Groningen, 1998, 160 p.

¹⁰Deerenberg geeft ook toe dat het voor haar ook een uitdaging was in de gesprekken haar eigen idealen af te tasten. Zie: DEERENBERG M., *Een slecht avondmaal – veertien Albanese levens*, Xeno, Groningen, 1998, p. 8.

Uit de veertien getuigenissen van Marleen Deerenberg heb ik enkele kerngedachten – met betrekking tot de verwerking van het verleden – gedistilleerd, en deze toets ik dan vervolgens af aan dat identificatiemodel. Welke zijn die wezenlijke trekken? Het afschuiven van verantwoordelijkheid op 'het systeem', een aanvankelijk hoopvolle blik op het Westen als Redder en de diepe ontgoocheling daarna, het zoeken naar een nieuwe zingeving (religieus, traditioneel cultureel of politiek), een innerlijk conflict m.b.t. de rol in het communistische systeem...

Mijn focus is duidelijk interdisciplinair, en ik werk dan ook met onderzoeken van antropologen (Nicola Mai, Stephanie Schwandner-Sievers, Georgia Kretsi, Clarissa De Waal, Douglas Saltmarsh, Gilles de Rapper...), sociologen (Rogers Brubaker, Isa Blumi...) en historici (Fatos Lubonja, Nathalie Clayer, Tina Rosenberg, Miranda Vickers, Maria Todorova...). Bovendien heb ik ook bewust gewerkt met Albanese academici (Fatos Lubonja, Valentina Pjezhkazini, Kudret Velca...). Op die manier heb ik vermeden vanuit een puur West-Europese blik naar het Albanese postcommunistische landschap te kijken.

In een laatste stap bestudeer ik de Albanese postcommunistische literatuur (proza en poëzie). Allereerst bevestigen de thema's in die literatuur de bevindingen uit de eerste twee hoofdstukken, maar vooral beschouw ik ze als zinvolle stap in het traumaverwerkingsproces¹¹. Het schrijven van fictie kan de auteur helpen om de grauwe realiteit te overstijgen, en binnen te stappen in een surreële wereld. Maar ook achteraf kan het verwoorden van pijnlijke littekens in poëzie of proza, de schrijver ondersteunen in zijn wens het verleden een plaats te geven. Daarenboven meen ik dat, in de Albanese postcommunistische context die ik uitgebreid behandel, ook de getraumatiseerde lezer zich erkend kan voelen. Zowel de auteur als de lezer zijn immers op zoek naar een afsluitend hoofdstuk dat hen de kans geeft het verleden achter zich te laten.

Ik vang het derde hoofdstuk aan, met een schets van het literaire landschap in postcommunistisch Albanië. Daarna reflecteer ik over de zin en onzin van het gebruik van literatuur als bron voor historisch onderzoek. Vervolgens ga ik in op de geselecteerde literatuur, om dan aan het echte werk te beginnen: een kritische uiteenzetting die poogt de bevindingen uit de twee vorige hoofdstukken te laten culmineren in een overtuigende synthese over het onderzoek naar de Albanese identiteit. Daarin wordt de waarde van literatuur in het traumaverwerkingsproces erkend, en vervolgens gekoppeld aan het belang van de

¹¹De literaire bronnen zijn hier slecht deels opgenomen in de bibliografie. Enkel de vertaalde verzamelwerken poëzie en de gepubliceerde kortverhalen en romans vonden een plaatsje in de bibliografie. De grote hoeveelheid ongebonden gedichten die op het internet te vinden zijn (www.albanianliterature.com, www.wordswithoutborders.org en www.beyondthepale.com) werden digitaal meegeleverd in een Excell-bestand.

maatschappelijke erkenning van trauma waar Albanezen naar verlangen. Dit alles wordt zorgvuldig geplaatst in de sociale en historische context.

De keuze van de bronnen is enerzijds ingegeven door praktische belemmeringen. De studie die ik oorspronkelijk voor ogen had, zou eigenlijk gebaseerd zijn op mondelinge geschiedenis (interviews met Albanezen in België). Ik heb uiteindelijk, na lang overleg met mijn promotor beslist dat dit in één jaar niet haalbaar was. Dergelijk project heeft tijd nodig, en die was er niet. Je moet mensen hun vertrouwen winnen – het gaat hier immers over zeer delicate zaken: een onverwerkt verleden, een schuldgevoel...

Bovendien werd ik bij de keuze van literaire bronnen beperkt door mijn taalkennis: hoewel de belangrijkste Albanese schrijvers werden vertaald (Frans en Engels) blijft het natuurlijk slechts een deel van de brede waaier aan literatuur. Bovendien heb ik op een pak bestelde prozawerken en bloemlezingen van poëzie heel wat maanden moeten wachten¹².

Maar anderzijds heb ik ook bewuste keuzes gemaakt. Literatuur is het resultaat van een creatief project van een maatschappelijk individu. De schrijver neemt zijn tijd om zijn verhaal neer te schrijven, zonder dat een onderzoeker (on-)bewust een bepaalde richting instuurt. De auteur voelt ook minder de drang om vooral sociaal wenselijke antwoorden te geven. Dit neemt natuurlijk niet weg dat men als menswetenschapper zich ten allen tijde bewust moet blijven van zowel de eigen subjectiviteit, als van de subjectiviteit van historische personages.

Daarenboven wil ik me als historica niet beperken tot de “klassieke” bronnen. Literatuur en antropologisch onderzoek zijn in mijn studie van groot belang geweest, en moeten net als eender welke bron op een kritische manier benaderd worden.

¹²In oktober 2007 heb ik de eerste boeken besteld (via Amazon en Fnac) en eind april 2008 zijn de laatste literaire bronnen in Gent aangekomen. Momenteel wacht ik zelfs nog altijd op een theoretisch wetenschappelijk werk van Nicola Maj en Stephanie Schwandner-Sievers, dat ik in maart via Story-Scientia boekhandel heb aangevraagd.

EEN POSTCOMMUNISTISCHE ALBANESE IDENTITEIT

Een begrip waardig?

1. OP STAP MET AZG

1.1 Een idealistische aanzet

In februari 1994 vertrok Marleen Deerenberg met Artsen Zonder Grenzen naar Tirana. Ze werkte er samen met Belgische, Nederlandse en Albanese vrijwilligers aan de (her-)opbouw van de gezondheidszorg op het platteland en in de bergen. Als verantwoordelijke voor het personeelsbeleid van de Albanese was ze zeer nauw betrokken bij haar werknemers.

Vanuit een persoonlijke interesse liet ze veertien Albanese één voor één hun verhaal vertellen. Hoe ze zich staande hielden tijdens de communistische era, maar ook hoe ze vandaag hun leven en hun geest oriënteren. Haar gesprekspartners – want dit moeten we duidelijk voor ogen blijven houden, het gaat hier niet om ononderbroken monologen – hadden verscheidene (sociale, politieke, economische...) achtergronden, en verwerkten hun verleden dan ook op evenveel verschillende manieren. Het zijn persoonlijke verhalen geworden, een voor een getuigenissen van hoe individuen opboksen tegen die grote wereld, tegen elkaar, en tegen zichzelf. De een duidelijk hoopvol georiënteerd, de ander eerder pessimistisch gestemd over de toekomst. De een met wrok over gemiste kansen, de ander eerder nostalgisch over vergane glorie. Maar allemaal strubbelend met een wrange erfenis, en hopen op nieuwe glans.

Het boek dient hier slechts als aanleiding voor een academische thesis, daar het in se een onwetenschappelijk werk betreft. Zoals ik hierboven al vermeldde wou de auteur ook haar eigen idealen aftasten. Onbewust stuurt ze de gesprekken dan ook in een bepaalde richting. Desalniettemin worden de interviews als monologen weergegeven. Ik heb enkel een gepubliceerd boek onder ogen gehad. De originele versie, waar nog niet in geknipt is, heb ik niet kunnen inkijken. De veertien Albanese, waarmee ze gesprekken heeft gevoerd, zijn willekeurig gekozen,

toevallige medewerkers van een enkel project in de zomer van 1994. Ook al komen ze verschillen de sociale lagen, en hebben ze een verscheidene achtergrond; deze personages vormen geen wetenschappelijk verantwoorde spiegel (d.m.v. een steekproef) van de werkelijkheid.

Bovendien blijft ze op het oppervlakkige beschrijvende niveau, en waagt ze zich niet aan analyses, vergelijkingen of theoretisch gekaderde conclusies.

Desalniettemin zijn haar gesprekspartners heel openhartig. Waarschijnlijk heeft Deerenberg door de professionele samenwerking in AZG hun vertrouwen gewonnen. Haar persoonlijke betrokkenheid en idealisme mogen dan ook niet als eenzijdig negatieve punten benaderd worden, maar hebben een belangrijk aandeel gehad in de rijkheid van de bron.

De verhalen moeten dan ook kritisch verwerkt worden – net als ieder andere historische bron. In het tweede deel van deze thesis toets ik deze interviews, en de uitgepuurde themata, af aan enkele wetenschappelijke (antropologische, sociologische en historische) werken.

Hieronder volgt een overzicht van de veertien getuigenissen. Kerngedachten zijn doorspekt met citaten – omdat ze soms te krachtig zijn om verloren te laten gaan in de maalstroom van een samenvatting.

1. Adrian Maçi (27 jaar)

Het verhaal van deze zevenentwintigjarige burgerlijk ingenieur maakt meteen duidelijk dat we, wat vaak onder de vage noemer ‘generatieconflict’ wordt weggemoffeld, sterk moeten nuanceren. In Albanië staan na de val van het communistische regime geen twee perfect af te bakenen generaties lijnrecht over elkaar. Ardian kijkt kritisch, maar tegelijk ook met begrip naar zijn ouders – die geen fervente communisten waren, maar aanvankelijk wél enthousiast geloofden in het idealistische project. Zijn reflectie is doorspekt met verbijstering, maar ook met medeleven over het innerlijke conflict waar ze vandaag fel mee worstelen: “*Hoe hebben jullie je zo kunnen laten bespelen, tot werktuig van een ideologie laten maken?*”, gaat in het gesprek feilloos vooraf aan: “*Ze [zijn ouders/hun generatie] bedoelden het zo goed...*”. Tegelijk staat hij veel eenduidiger negatief tegenover zijn tien jaar jongere broer en zijn generatie. Hij vervloekt de manier waarop ze vandaag enkel bezig zijn met consumptie. Meisjes en jeansbroeken als glinsterend levensdoel. En het is precies in deze wrijving dat Ardian een duidelijk generatieconflict ziet: “*Zijn generatie plukt de vruchten van het gevecht dat de mijne gevoerd heeft. (...) Zij hebben nergens over gedroomd, zij hebben gewoon iets aangetroffen.*”

Maar dit zijn vanzelfsprekend niet de enige breuklijnen in de Albanese maatschappij. We schrijven 1994, de geschiedenis smeult nog. Ook al werd de familie van Ardian niet vervolgd, toch voelt hij zich duidelijk meer verwant met deze maatschappelijke rang, dan met de klasse (hij geeft een onbewust sociaal-economische interpretatie aan deze scheiding) van ex-communisten. Over het verleden praten, verlovingsplannen... situeert hij allemaal in de eerste biotoop. Ook al heeft hij geen echte wraakgevoelens ontwikkeld, toch zit er voor hem een vage grens aan de christelijke vergeving. Als een soort overlevingsmechanisme – je wordt overal met spionnen of ex-communisten geconfronteerd – wijst hij echter het systeem met de vinger: *“Ik trek zo’n dingen niet in de persoonlijke sfeer. (...) Het was het systeem dat dit soort uitwassen [een klasgenoot verklikte het vriendengroepje van Ardian] voortbracht.”* Het feit dat Ardian precies verwijst naar de christelijke vergiffenis doet vermoeden dat hij eerder Westers georiënteerd is. Hij ziet dan ook voor zijn land maar één heilzame uitweg: de weg van Europa, het kapitalisme en de ‘echte’ solidariteit. Het is geen blinde adoratie, maar eerder een bewondering die stimulerend kan werken. Daardoor is er ook nog plaats voor een Albanese trots – deze komt volledig tot uiting wanneer hij vermoeid vergelijkingen met Afrika afwimpelt.

2. Drita Kraja (57 jaar)

Na haar studies in Praag en Boedapest werd Drita plots *“ingehaald door de geschiedenis”*. De banden met de landen van het Warschaupact werden doorbroken en alle Albanese jongeren die in het buitenland studeerden, werden aan de leiband gehouden. Ze kon in Albanië aan de slag als arts, en streefde er in haar werk naar het hoogste wat de Nieuwe Mens kon bereiken: dienaar van het volk. Pas nu realiseert ze het misbruik van de term en het communistische gedachtegoed door de bureaucratische elite: *“[we waren] slechts bedienden van Enver Hoxha. (...) De mensen waren te bang, zelfs om na te denken. (...) De theorie van het communisme is ook zo gek nog niet. Het werd alleen oneerlijk in de praktijk gebracht.”* Zowel op economisch vlak als op politiek en sociaal vlak betekende de transitie een grote ontgoocheling voor Drita: ze smeekt om een sterke regering die werk maakt van de veiligheid en werkloosheid. Het voorbeeld? Inderdaad, Europa. De schijnheilige solidariteit die Ardian verfoeit, beoordeelt Drita helemaal niet zo negatief. Zij schrijft solidariteit zelfs toe als een inherent kenmerk van het Albanese volk, samen met haar vermogen zich contextueel aan te passen.

3. Fatushe Yzieri (44 jaar)

Fatushe had minder geluk, en zag de mogelijkheid om te gaan studeren aan haar neus voorbij gaan. Gefrustreerd is ze wel, maar woede tegenover *“het gewone volk”* kent ze niet. Bij Ardian zagen we eenzelfde redenering: *“De schuld ligt bij de regering, bij de regels uit die tijd.”*

4. Bilal Sefa (50 jaar)

Deze vijftigjarige vrijgezel is gekist voor het leven. Letterlijk. Geen hoop voor zichzelf – *“Ik leef, omdat ik nu eenmaal besta.”* – maar nog minder voor zijn land – *“Zelfs de goden willen niet in zo’n smerig land als Albanië blijven, zelfs de goden zijn geëmigreerd.”* De man heeft een bewogen leven achter de rug – en dit is eigenlijk nog een *understatement*. Zijn vader is destijds gedood in een vete, wat in het gesprek de aanleiding is om over de heropflakking van de bloedwraak te praten. De broer van Bilal werd voor een banale uitspraak opgepakt en bracht 15 jaar door in de gevangenis. Dat maakte het er op professioneel vlak voor Bilal ook niet simpeler op. Hoewel hij dat toen zijn broer verweet, vinden we nu opnieuw diezelfde redenering als van Fatushe en Ardian terug: *“Het was de schuld van het systeem.”* De job die Bilal tien jaar aan een stuk kon uitoefenen past perfect in het plaatje van Hoxha’s invasieangst: hij vervoerde de beruchte betonnen koepels naar alle uithoeken van het land. Daarna kon hij aan de slag als buschauffeur (in de woelige jaren van 1986 tot 1992). In zijn bus kreeg Bilal de sociale gevolgen van de politieke omwentelingen te zien: dronken mannen, mensen die steevast de weg naar de ambassade vroegen... *“Ik kon steeds beter merken dat de mensen erdoor uit hun evenwicht werden gebracht. (...) De sfeer werd beangstigend.”* Één zin vat treffend Bilal’s leven en visie samen: *“Voor het probleem van de bunkers die nu alleen nog maar in de weg staan, heb ik een goede oplossing: dump ze in zee en bouw er een brug van naar Italië.”*

5. Mirjan Beqiri (57 jaar)

Mirjan stamt uit een familie met hoog maatschappelijk aanzien (arbeidersgezin én patriotten) tijdens het communistische tijdperk. Hoewel hij nooit officieel lid werd van de Partij, kon hij hoog opklimmen: achtereenvolgens werd hij pedagogisch directeur, diplomaat in Berlijn en organisator bij Albturist (het staatsbureau van toerisme). Hij kijkt dan ook heel anders terug op zijn verleden dan de Albanezen hierboven reeds besproken: *“Wij hadden in geen enkel opzicht te lijden van het systeem. (...) Volgens mij geloofde bijna iedereen in die tijd in de Partij.”* Mirjan wijst zijn gesprekspartner dan ook duidelijk op de positieve ontwikkelingen die de communisten brachten: het onderwijssysteem, de voorzichtige pogingen om meer gelijkheid tussen mannen en vrouwen

te creëren... *“Men is nu geneigd dat te vergeten.”* Over de negatieve kanten is Mirjan echter niet zo spraakzaam: *“Ik heb niet zo’n zin om daar nu dieper op in te gaan.”* Desalniettemin erkent hij de kloof die, naar eigen zeggen vanaf 1973, ontstond tussen propaganda en praktijk. En ook al beweert hij bij hoog en bij laag dat hij nooit angst heeft gekend in zijn leven, toch is hij zich zeer goed bewust van zijn overlevingsstrategie: *“Ik [nam] anderen nooit in vertrouwen. (...) Ik heb een zwijgzaam karakter.”* Hij geeft ook toe dat hij grote verwachtingen had van de democratie (broederschap, individuele vrijheid...), maar had er helemaal geen rekening mee gehouden dat ook hij zijn baan zou verliezen – de oorzaak zoekt hij niet alleen bij politieke motieven, maar ook bij de Noord-Zuid spanningen. Ook vandaag houdt Mirjan vast aan zijn stilzwijgend karakter. Vooral bij discussies over het verleden tussen collega’s – bij AZG werkten zowel ex-vervolgden als ex-communisten – houdt hij zich op de achtergrond. Maar tegelijk voelt hij de drang zich te verantwoorden en anderen te behoeden van zwart-wit denken (zowel over de economische situatie als over zijn verleden).

6. Anila Peri (22 jaar)

De verschillen met het verhaal van Anila kunnen bijna niet groter zijn. Ze komt uit een streng vervolgte familie, en is trots op die status. Ze verafschuwt de Nieuwe Mens die de communisten enthousiast propageerden, en – ook al heeft ze even gedweept met de idealen van het communisme – de ideologie zelf: *“Het communisme is als onkruid. Als je alleen aan de oppervlakte snoeit komt het gewoon weer op. De enige oplossing is om het met wortel en tak uit te roeien.”* Tegelijk hekelt ze ook de nieuwe regering. *“Eigenlijk is er met de komst van de democratie maar bar weinig veranderd.”* Corruptie en gebrek aan gerechtigheid zijn doornen in haar jonge ogen. Voor ex-communisten heeft ze weinig tot geen begrip, ook al beseft ze dat het moeilijk is een duidelijke grens te trekken tussen slachtoffers en misdadigers van het systeem. Ze maakt tijdens het gesprek dan ook een denkoefening. Daar waar ze eerst resoluut de generatie van haar ouders beschuldigt, evolueert ze naar een onpersoonlijker standpunt. We hebben het al vaker gehoord, maar ook weer hier: *“Het is de schuld van het systeem. (...) Er werd een keuze afgedwongen: wil je bij deze club horen of bij die andere? Zo hield het systeem de mensen in zijn greep, ze werden gebruikt onder dreiging van geweld.”* Toch ziet ze ook niet alle heil in het kapitalisme: *“Het doel van kapitalisme is altijd om zelf meer geld te verdienen. (...) Ons land was gedurende het communisme zo afgesloten geweest van de buitenwereld dat de meeste mensen echt geen flauw benul hadden van de goocheltrucs van het kapitalisme.”* Ook de individualistische koude sfeer in

West-Europa¹³ knaagt aan haar. Ze is dan ook fier op haar nationaliteit (warm, minder oppervlakkig, ondanks alles niet naïef...) en vindt het duidelijk fout dat andere Albanezen zich soms schamen voor hun afkomst. Verder is het interessant te bemerken dat Anila de barsten tussen noord en zuid allerm minst religieus interpreteert. Volgens haar zijn die verschillen zuiver politiek van aard.

7. Virgijl Kule (42 jaar)

Net zoals Anila, gaat ook Virgijl er prat op dat hij tot de intellectuele klasse behoort. Hij begon zijn carrière bij Albaturist, maar schopte het daarna als journalist tot directeur van de nationale Televisie. Als ex-communist voelt hij zich vandaag totaal niet schuldig: *“Ik probeerde gewoon mijn werk goed te doen en dat was alles. Het ging vanzelf. Ik had niet gekozen voor een links georiënteerde maatschappij. (...) Het systeem is nu eenmaal zo.”* Ook al kon hij, door zijn job, makkelijker over de grenzen van de ideologische opvattingen van de Partij heen kijken, hij bleef de gewilde informatie via zijn medium verspreiden. *“Het is beter iets niet te zeggen, dan erover te liegen.”* Hij erkent wel dat er beperkingen waren aan het systeem, maar minimaliseert die – niet alleen voor zichzelf, maar voor alle Albanese burgers. Het land was opgedeeld in goede en slechte burgers, en het was heel duidelijk te weten wat je moest doen om aan de ‘juiste’ kant te staan. Wie werd vervolgd, had dat dus eigenlijk zelf in de hand, volgens Virgijl. Hij geeft toe dat hij in de woelige overgangsjaren klaar was om zelf bij te dragen aan de veranderingen. Vandaag kampt hij dan ook met een innerlijk ideologisch vacuüm. Hoewel Virgijl zich aangetrokken voelt door het christendom – en eventueel een nieuwe carrière ambieert bij een christelijke NGO – weigert hij zich een gelovige te noemen.

8. Ylli Hoxha (32 jaar)

De grootvader van Ylli was, vóór de communistische decennia, dorpsoudste van een dorpje in Zuid-Albanië. Na de bevrijding werd hij beschuldigd van spionage in opdracht van het Westen, en door de communisten gevangen genomen. Het zou het leven van Ylli tekenen. Het betekende immers een slechte biografie voor alle nabestaanden van grootvader Hoxha. Het maakt het ook minder verwonderlijk dat Ylli anno 1995 naar de Kanun terug verlangt – ook al heeft hij die periode zelf niet meegemaakt. Het lijkt hem een correct sociaal systeem, met duidelijke regels en waarden. Het is op dat moment natuurlijk een woelige periode in Albanië, met een inefficiënte

¹³Anila studeerde en woonde ten tijde van het interview al een tijdje in Nederland.

regering en een welig tierende corruptie (vgl. de veiligheid waar Drita zo naar verlangt). Ylli geeft aan dat hij vooral het waarmaken van een belofte hoog in het vaandel draagt. Dat veel mensen de daad niet bij het woord voegen vandaag, steekt hem. Het is trouwens diezelfde lakse mentaliteit die Anila de regering verweet. Ook tijdens het communisme stoorde Ylli zich aan de kloof tussen theorie en realiteit. *“Ik heb nooit echt in het communisme geloofd, (...) maar ik hield mijn mond. Het systeem voelde aan alsof je ingegraven was in het zand.”*

9. Mirela Hasibra (27 jaar)

Mirela kijkt heel nuchter terug op haar leven. Ze kan vandaag de propagandamachine van de Partij perfect doorprikken (de verplichte communistische moraal bij theaterstukken, de patriottische geschiedenislessen...), maar geeft toe dat ze er eigenlijk allemaal geen problemen mee had. Veeleer rebelleerde ze tegen haar conservatieve ouders dan tegen een totalitair systeem. De turbulente transitieperiode was voor Mirela dan ook heel verwarrend: *“Want tot dat moment had ik nog nooit iets negatiefs gedacht over het systeem, of over Enver Hoxha. Ik geloofde hem en dacht dat de mensen van hem hielden. Misschien omdat ik zo'n beschermd leventje had geleid. (...) Ik keek nog steeds naar hem [Hoxha] op.”* Na haar hogere studies kreeg Mirela de kans om in Mexico een gespecialiseerde opleiding te volgen. Na haar terugkeer in Albanië in 1992 had ze het heel moeilijk zich opnieuw aan te passen. *“Het begon al bij de landing op het vliegveld, dat gebobbel op de keien, niet zo zacht en gestroomlijnd als op de andere vliegvelden. Toen dacht ik al: wat is dit voor een oord? (...) Ik reed met mijn ouders over de lelijke wegen en de vieze straten...”* Toch is ze niet teruggekeerd naar Mexico. Albanezen hebben volgens haar immers een mentaliteit van acceptatie...

10. Fatmir Paçuku (39 jaar)

De grootouders van Fatmir (afkomstig uit Debar – aan de Macedonische kant van de grens) kwamen in de jaren '30 naar Albanië. Als diepgelovige moslims hadden ze aanvankelijk een zekere invloed op de religieuze oriëntatie van Fatmir. Ook tijdens de officieel atheïstische decennia hield zijn grootvader heimelijk vast aan zijn religie. Voor Fatmir zelf echter hield hier zijn moslimidentiteit op. *“We hadden altijd geleerd dat bidden goed was, maar plotseling was dat niet meer toegestaan. Ik dacht er niet te veel over na. Het systeem zat zodanig in elkaar dat je bang was om teveel na te denken. (...) Ik stelde mezelf al snel geen vragen meer.”* Tijdens de omwentelingen in 1991 was Fatmir taxichauffeur. Vooral voor buitenlandse journalisten zocht hij de weg in zijn stuurloos land. Hoewel er totale chaos heerste, ervoer Fatmir dit niet slecht. Het volk brak als het ware los uit die

verstikkende vrees. *“Je zou misschien denken dat de sfeer beangstigend was, omdat er zo veel geweld losbarstte, maar over het algemeen waren de mensen erg enthousiast. Ze dachten er niet aan om bang te zijn.”* Hoewel hij persoonlijk tevreden is met de transitie, beseft hij dat niet iedereen het zo gemakkelijk heeft: *“We zijn individualisten geworden.”* Het is een opmerking die we ook reeds bij Mirela terugvonden, al gaf zij er een eerder positieve connotatie – minder dwingende sociale controle – aan. In de zomer van 1994 werkte Fatmir samen met onder andere Virgijl (*“de man die in grote mate verantwoordelijk was voor die [foute positieve] beeldvorming”*) en andere ex-communisten. Over het verleden wordt er echter niet gepraat. *“Mijn kinderen zullen echt vrij zijn, maar mijn generatie zal nooit meer loskomen van die remmingen, denk ik.”*

11. Marjana Jaho (27 jaar)

Marjana heeft het moeilijk. Ze spartelt met haar heden en toekomst, maar nog meer met haar verleden: *“Ik vind het ingewikkeld om over mijn jeugd als vervolgde te vertellen, want ik heb zelf nog niet goed op een rijtje wat er allemaal gebeurd is. Ik heb nog niet alles verwerkt of in de juiste context geplaatst, en dat maakt me verward.”* Haar levensverhaal doet wat denken aan dat van Anila. Haar familie kreeg het moeilijk nadat haar grootvader als ‘vijand van het volk’ werd bestempeld. Ook al had ze duidelijk te kampen met de scherpe kanten van het regime, toch is ze trots op haar ‘slechte’ biografie. *“Het had geen zin om in het openbaar mijn excuses aan te bieden voor de daden van mijn grootvader, (...) als ik dat al had gewild.”* Daarnaast spreekt er ook van gevoel van machteloosheid uit haar relaas. Daar waar taxichauffeur Fatmir nog getuigde over de massa die het standbeeld van Hoxha in Gjirokastër omver wierp, interpreteert Marjana de omwenteling helemaal anders: *“Ik had er [op de transitie] totaal geen invloed op. Niemand hier trouwens, want het was een onderdeel van de ommekeer in het hele Oostblok. We werden gewoon overspoeld door de geschiedenis.”* Na de val van de dictatuur, vertrok Marjana naar Nederland. Ze geeft toe dat deze ervaring haar beeld van het buitenland realistischer heeft gemaakt. Zo prijst ze de materiële luxe, de individualiteit en het respect voor privacy, en de emancipatie van de vrouw in Nederland. Maar tegelijk hekelt ze de koele en weinig gastvrije houding. Bovendien is Marjana geprikkeld door de Nederlandse drukdoenerij over het ‘teveel aan vrijheid’: *“Als jullie [Nederlanders] je vergissen kunnen jullie alleen jezelf de schuld geven, niet een systeem. [En dat is beter] dan te moeten lijden door iets dat buiten je om gaat.”* Marjana werd opnieuw geïnterviewd in 1997, net na het ineenstorten van de piramidefondsen in Albanië. Puur fysiek was ze toen in Nederland, met haar geest en haar gevoel was ze anderzijds constant bij haar geboorteland. Ze is kritisch over de oorzaken van die economische ramp: *“Vijftig jaar dictatuur,*

misschien wel de strengste die de wereld gekend heeft, en de onmacht van mensen om dan plotseling de regels van de democratie te begrijpen. (...) Ze [de Europese buurlanden] hebben ons in onze eigen olie laten bakken.” En bovendien: “Alles en iedereen is hier aangetast door corruptie.” Ook de toekomst ziet ze niet al te rooskleurig: “Voor mijn generatie heb ik geen hoop op een goed leven, hier in Albanië.” Dat de mensen het in Nederland veel beter hebben, stemt haar ontevreden. Uitbreken uit die Albanese cocon kan dan ook confronterend zijn: “Soms denk ik dat het beter is niet te veel van de buitenwereld te zien, zodat je ook niet weet wat je mist.” Net als Anila minimaliseert ze de religieuze conflicten tussen het noorden en het zuiden van Albanië: “Het geloof is nooit zo belangrijk geweest in Albanië, en nu voor de jongere generatie al helemaal niet.”

12. Tomi Rrumbullaku (40 jaar)

Ondanks zijn jarenlange politieke desinteresse werd Tomi begin jaren '90 meegesleurd door een enthousiaste nieuwsgierigheid naar een democratische maatschappij. Hij sloot zich als een van de eersten aan bij de DP, en werd bijna van de ene op de andere dag een actieve participant in de omwentelingen. Vier jaar werkloosheid later kijkt hij terug: *“Mijn keuze voor de Democratische Partij was eigenlijk een emotionele, gebaseerd op nostalgische gevoelens, gemiste kansen in mijn jeugd. En uiteindelijk bleken de consequenties voor mijzelf en mijn familie ongunstig te zijn... Dat heeft me enorm teleurgesteld. De partij hoeft nu ook niet meer op mijn stem te rekenen. (...) Ik word nog regelmatig door kennissen of collega's gepest met mijn 'democratische verleden' in combinatie met mijn huidige situatie. Dat is hard, soms. De tragedie van het leven. Ik vind het niet echt grappig, maar wat kan ik eraan doen? (...) Een fles wijn leegdrinken, net als nu, dat is de enige remedie.”* Het is zeer interessant dat vooral in de omwenteling – de hoop op een nieuwe start – en de ontgoocheling daarna, dé kern van Tomi's trauma ligt. Toch is hij slechts verbitterd over de toenmalige regering (de DP), en niet over de democratie als systeem. Hij is dan ook optimistisch voor de toekomst: *“Ik ben een gelukkig man, omdat ik weet dat mijn zoons een beter leven zullen hebben dan ik.”* Ergens zoekt hij toch een nieuw 'Groot verhaal' om aan vast te houden. Vooral de morele en sociale regels, uit zowel de Koran als de Bijbel, spreken hem aan. Maar het geloven zelf, na meer dan twintig jaar verbod op religie, is voor hem niet vanzelfsprekend: *“Ik weet wel in mijn hoofd wat ik zou willen geloven, maar ik voel het niet in mijn hart.”* Welk geloof zijn kinderen zullen aanhangen, islam of orthodox christendom, maakt hem eigenlijk minder uit. Maar hij hoopt wél dat ze, in tegenstelling tot hem, diepgelovig zullen zijn.

13. Ardian Dhamo (31 jaar)

Ondertussen reeds geëmigreerd naar de VS, vertelt Ardian in '95 over zijn ontgoochelingen. Hij werkte tot 1988 bij Albturist, waar hij als gids buitenlandse toeristen over het land vertelde en volgens een vast schema rondleidde. Enerzijds was hij zich erg bewust van zijn hypocriete rol, anderzijds minimaliseert hij zijn eigen actieve participatie: *“Het was hypocriet, maar als gids kon je daar ook niets aan doen. Het was de fout van iets dat buiten ons om ging. Dus zei ik: “Sorry, maar het is niet toegestaan deze onderwerpen te fotograferen.” Ik moest wel, want anders riskeerde ik mijn baan.”* Daarna kon hij aan de slag bij het ministerie, maar door de zuiveringen in het ambtelijk apparaat door de DP kon hij zijn baan niet houden. *“Ik heb een bekel aan politiek gekregen.”* Hij veroordeelt vooral de huichelaars, elastische vlaggendragers: *“Ik heb mensen met alle winden zien meewaaien. (...) Toentertijd waren we allemaal communisten.”* Vanuit zijn eigen ervaringen pleit hij vanzelfsprekend ook voor het laten rusten van het verleden, zeker in een werksituatie: *“Mensen ontmoeten elkaar in een nieuwe omgeving en moeten opnieuw een relatie met elkaar creëren. Het heeft geen zin meer om mensen te beoordelen op hun verleden.”* Precies daarom kan Ardian ook probleemloos samenwerken met ex-communisten die vroeger hoog in rang stonden: *“Je kunt Mirjan en Virgil niet simpel zien als dienaren van het oude regime. Ze waren gewoon goed in hun beroep, en daarom klommen ze op in de hiërarchie.”* Albanese hebben nu, volgens Ardian, ook minder de neiging om te veroordelen. En dat is een gevolg van de meer individualistische ingesteldheid, vooral ingegeven door praktische (economische overleving) overwegingen, sinds '91. Al blijft hij op zijn hoede: *“Ik heb wel geleerd om in deze tijd op mijn woorden te passen. Ik vertel niet aan iedereen dat ik weer werk heb, want ik ben bang dat bepaalde figuren, uit jaloezie, mijn verleden gaan oprakelen.”* Door zijn werk bij AZG reflecteert Ardian ook meer over het Albanese volk en hun land. Hij wijst op verschillen tussen noord en zuid (strijdliederen versus melancholische muziek), de gastvrijheid, de rustgevende invloed van buitenlanders op het energieke en soms agressieve karakter... Tegelijk geeft hij aan dat de boeken van Kadare (met verwijzingen naar de Kanun en de bloedwraak), die in het Westen de verbeelding van de Balkan aanwakkerden, een beeld van valse romantiek oproepen.

14. Elona Mullai (20 jaar)

En hoopvol interview met een jonge Albanese vrouw sluit het boek. Ook al ging Elona op haar achttiende gebukt onder een depressie – ze zag haar droom om naar het buitenland te gaan in het water vallen en werd niet toegelaten aan de universiteit – vandaag staat ze gelukkig, zelfverzekerd en toekomstgericht in het leven. Ook al was ze nog maar vijftien, ze nam enthousiast deel aan

vele demonstraties begin jaren '90: *“We wisten eigenlijk maar één ding: dat alles anders moest worden, en dat het de plicht was van ons, de jeugd, om dat voor elkaar te krijgen.”* Toch moet ze toegeven dat haar verwachtingen – *“een nieuwe wereld”* – te hoog lagen. Elona probeert haar weg door het leven te zoeken en daarbij botst ze soms op de verschillende prioriteiten van oudere en jongere generaties. Zo kiest ze ervoor om met haar verloofde te gaan samenwonen in een appartementje in de stad, terwijl de vrouw traditioneel intrekt bij haar schoonouders. Ze besloten een traditioneel tweedelig huwelijk te geven, om wat tegemoet te komen aan de wensen van hun ouders, maar regelden voor het feest wel een DJ (in plaats van een folkloristische band). Een duidelijk voorbeeld dat generatieverschillen niet noodzakelijk conflicten met zich meebrengen.

1.2 Thema's

De veertien getuigenissen leggen enkele interessante parallellen en verschillen bloot. Laten we die even van naderbij bekijken.

“Blame the system!”

Allereerst komt in zowat elk verhaal hetzelfde sociaal afweerprincipe terug. De getuigen hebben een structurele focus op verantwoordelijkheid, in plaats van een beschuldigende vinger naar individuen, gemeen. Opvallend is dat zowel vervolgd, als ‘toeschouwers’ (zij die conformeerden en zwegen), als zij die meeheulden met het systeem én er ook carrière in maakten op eenzelfde manier verantwoordelijkheid voor de excessen afschuiven op het regime. Heel vaak komt ook de notie 'angst' terug. Angst om anderen te vertrouwen, angst om verder na te denken over de morele verdiensten van het systeem... Dit laatste vinden we uiteraard niet bij ex-vervolgd.

De weg van Europa

Een andere continu terugkerende notie is de lokroep van het Westen. Het is echter geen puur naïeve voorstelling van het Beloofde Land – we schrijven immers 1994-1995, een pak Albanezen hebben ondertussen reeds aan den lijve ondervonden dat de hoofdrollen in een sprookje dun bezaaid zijn. Het is eerder de kapitalistische weg die Europa opging, die aanlokkelijk klinkt. De

meeste beseffen dat dit een verraderlijke – met valkuilen bezaaide – route is. Werkloosheid, onveiligheid, kloof tussen arm en rijk... zijn onaangename neveneffecten van het kapitalisme die de meeste Albanezen dan ook aan de lijve ondervonden in de jaren '90. Ook het veelbelovende democratische project verloor reeds veel van zijn glans. Al zijn de geïnterviewden vooral sceptisch t.o.v. de DP – die niet opgewassen bleek tegen corruptie en die van gerechtigheid voor slachtoffers allerminst een prioriteit maakte – en blijven ze vooralsnog geloven in de democratie *an sich*. De gulzige naïeve blik naar het Westen, waar zo vaak op gehamerd wordt, moet op het eerste zicht dan ook genuanceerd worden. De meeste Albanezen die hier reeds aan bod kwamen beseffen dat hun heil niet in het buitenland ligt – velen kregen reeds de West-Europese deur met een niet mis te verstane smaak op hun neus – en willen dan ook in Albanië werk maken van een heroriëntatie.

Vrouwenemancipatie

Voor enkele vrouwen brengt het losbreken uit de Albanese muren ook nog andere dromen los. Hoewel het communisme in theorie ijvert voor een gelijkheid tussen mannen en vrouwen, bleef vooral het Albanese platteland een patriarchale samenleving. Vooral Marjana en Mirela, die in de jaren '90 enige tijd in respectievelijk Nederland en Mexico woonden, zagen in 1995 nog veel – vrouwvriendelijk – werk aan de winkel in hun thuisland.

Conflicten en breuklijnen

Hoewel vaak religieuze conflicten gelinkt worden aan de Balkan, merken we daar in deze getuigenissen amper iets van. De atheïstische pletwals van Hoxha heeft op het eerste zicht vernietigende gevolgen gehad voor de religieuze culturen in Albanië: geen enkele van de geïnterviewden noemt zichzelf gelovig. Hooguit wordt de vage herinnering aan een godsdienstige identiteit aangehaald, en slechts in één geval (cf. Tomi) wordt de wens uitgedrukt een nieuwe religieuze koers te varen.

We kunnen evenmin van een eenduidig generatieconflict spreken. Hier staan geen twee perfect af te bakenen generaties met vlijmscherpe messen en verwijten tegenover elkaar. De zaak zit veel genuanceerder in elkaar. Er is begrip en ontgoocheling voor ouders, grootouders én broers en zussen. We moeten ons bovendien behoeden voor fundamentele begripsverwarring die kan

ontstaan door het dooreenhaspelen van politieke kleur en generaties. Een nieuwe regering vormt niet automatisch de prelude voor een nieuwe generatie. Hoewel de fundamentele vormingsfase van een generatie zich in de jongvolwassenheid situeert, zijn mensen sociale wezens, en kunnen ze ook tijdens hun verdere leven interne ontwikkelingen en heroriënteringen meemaken (cf. Tomi).

De familie als basiscomponent van het verhaal

De getuigen spreken zelden vanuit de eerste persoon enkelvoud. De familie vormt de kern van hun verhaal. Wie het zwaar te verduren kreeg, plaatst zichzelf als kind van een vervolgte familie. Maar ook wie carrière kon maken, erkent dat hij uit een 'goede' familie stamt. Het systeem was er nu eenmaal ook zo georganiseerd dat reeds één iemand met een 'slechte biografie' (vb. naar het buitenland gevlucht) genoeg was om de hele familie te compromitteren. Dit draagt ongetwijfeld ook bij tot de nuancering van het generatieconflict.

Bovendien dragen vooral kinderen uit een vervolgte familie een zekere trots met zich mee. Daar waar men zich vroeger moest schamen voor een 'slechte biografie', gaan onder andere Anila en Marjana er nu prat op dat ze (hun familie) het onder het communisme knap lastig hadden. Het is voor hen een statussymbool geworden, dat ze dan ook met een zekere fierheid dragen.

Allemaal communisten?

Daar waar vervolgden hun 'slechte biografie' en immer oppositionele houding t.o.v. het communistische regime benadrukken, vertellen ex-communisten (cf. Mirjan, Ardian D.) een compleet ander verhaal. Zij verhullen zich achter de uitspraak: 'In die tijd was iedereen communistisch'. Toch is iedereen zich heel goed bewust van de duidelijke zwart-wit opdeling van de burgers. Dit zien we zowel bij vervolgden (cf. Anila, Marjana, Bilal), als bij zij 'met een goede biografie' (cf. Virgijl). Interessant wordt het als we bekijken bij wie deze termen nog doorleven, en bij wie ze net reeds omgedraaid worden (een communistische verleden zorgt dan voor smet op je biografie).

Overspoeld door de geschiedenis

Opvallende tegenstellingen vinden we in de houding t.o.v. fundamentele veranderingen in de geschiedenis. Daar waar sommigen getuigen van een actief omverwerpen van het communisme en een ijverige medewerking aan het democratisch-kapitalistische project, hebben anderen veel meer het gevoel ‘overspoeld te worden door de geschiedenis’. Op het eerste zicht zijn geen breuklijnen op het vlak van geslacht of leeftijd te trekken. Een dieper onderzoek naar de oorzaken en *triggers* van de verschillende (actief versus passief) houdingen is nodig.

Het Albanese gevoel

Enkele kenmerken die aan het Albanese volk worden toegeschreven, komen vaak terug. Het gaat allereerst om de Albanese gastvrijheid – die vaak in confrontatie met het koele, gereserveerde en teruggetrokken West-Europese karakter. Veelal wordt dan ook aangegeven dat na de transitieperiode de Albanese ook individualistischer is geworden. Deze nieuwe houding wordt duidelijk geassocieerd met de opening van de grenzen voor buitenlandse invloeden (in casu: emigratie en kapitalisme). Sommigen ervaren deze individualistische koers als een positief gegeven (vb. Mirela die er de tanende sociale druk aan koppelt i.v.m. haar single-bestaan), anderen zien het eerder met lede ogen aan.

Een ander terugkerende eigenschap die aan het Albanese volk wordt toegeschreven is haar vermogen zich aan alle (politieke, sociale, economische, culturele...) omstandigheden aan te passen. Een ‘kameleon-identiteit’ als het ware. We kunnen deze eigenschap duidelijk in verband brengen met het ‘systeemdenken’ (cf. *Blame the system*), en met de vertrouwensvolle houding ten opzichte van een nieuwe Europese weg.

Hoewel erkend wordt dat Albanië een Europees land is, voelen Albanese zich toch dikwijls 'anders'. De begrippen die ze aan hun land en hun volk toeschrijven, zetten ze ook altijd af tegen een gepercipieerde 'Europese' eigenschap.

De getuigenissen zijn, zoals hierboven reeds meermaals vermeld, halverwege de jaren '90 afgenomen. We zijn ondertussen meer dan een decennium – een economische val, een politieke chaos en een opleven van het Albanese gevoel bij de onafhankelijkheid van Kosovo – later. Het lijkt mij dan ook zeer interessant deze getuigenissen te updaten. Hoe staan deze veertien

Albanezen vandaag in het leven? Maar we kunnen ook de onderzoekspopulatie uitbreiden, tot die een spiegel vormt van de Albanese bevolking. Ik pleit hier voor een diepgaand onderzoek, met van bij aanvang een duidelijk wetenschappelijke en analytische aanpak.

2. EEN GEËNGAGEERDE WETENSCHAPPELIJKE BENADERING

2.1 Het theoretisch kader

Op zoek naar een theoretisch model

Het is allerm minst een gemakkelijke opgave om het begrip 'identiteit' te definiëren, laat staan om een model ter bestudering uit te werken. Vele enthousiastelingen zijn mij dan ook reeds voorgegaan, en zelf heb ik allerm minst de pretentie theoretisch genoeg onderlegd te zijn om een nieuw waardevol kader aan dit debat toe te voegen. In mijn zoektocht tussen bestaande literatuur ben ik, onvermijdelijk beïnvloed door de postmoderne kritiek, op zoek gegaan naar een model dat identiteit als een dynamisch en meerduidig gegeven benadert – één die oog heeft voor de veranderende sociale omgeving én de interioriseringsprocessen van het individu. Dergelijke benaderingen vervallen echter vaak in zodanig vage en eindeloos elastische beschrijvingen dat het systeem nauwelijks werkbaar is. Ik denk hierbij onder andere aan de bijzonder waardevolle theoretische reflecties van Rik Pinxten, die voor dit onderzoek zeer moeilijk in praktijk om te zetten bleken¹⁴. Deze dubbelzinnige situatie zorgt voor vertwijfeling bij de historicus van de 21e eeuw: moet men dan toch plooiën voor de essentialistische 'harde' maar werkbare aanpak?

De alternatieven van Rogers Brubaker

Ik stootte tijdens mijn zoektocht op een socioloog die deze gedwongen keuze omzeilt¹⁵. Rogers Brubaker heeft vooral kritiek op het gebruik van 'identiteit' als analytische categorie, terwijl het begrip een ambigue en tegenstrijdige inhoud heeft. Bijgevolg is het volgens hem niet langer houdbaar in wetenschappelijk onderzoek¹⁶. Hij heeft het over een *identity crisis* van 'identiteit'. Het is voor hem een aanleiding om enkele alternatieve complementaire concepten uit te werken. Op die manier vallen de verschillende betekenissen en interpretaties van identiteit – essentialistisch

¹⁴PINXTEN R., VERSTRAETE G., *Cultuur en macht. Over identiteit en conflict in een multiculturele wereld*, Houtekiet, Antwerpen, 1998, 304 p.

¹⁵BRUBAKER R., COOPER F., *Beyond identity, Theory and society*, 29, 2000, p. 1-47.

¹⁶Brubaker stelt zich enkel tot doel conceptuele klaarheid te scheppen. Bijgevolg moeten zijn alternatieven niet als een politieke daad verklaard worden – hij wil de politieke claims die onder het mom van 'identiteit' zijn uitgeroepen niet ongeldig laten verklaren. Hij ontkent dan ook niet dat mensen zich groeperen, gemeenschappelijke interesses hebben, verbonden zijn door collectieve verhalen en geschiedenissen, enz. Dit alles onder de noemer 'identiteit' plaatsen, doet echter geweld aan zijn grote variëteit.

dat sterk focust op de gemeenschappelijke kenmerken van leden, versus constructivistisch dat focust op het dynamische en gefragmenteerde aspect – onder nieuwe noemers, die elkaar bijna geruisloos aanvullen. Het heeft immers geen zin slecht één alternatief op te voeren, dan vervalt men immers in dezelfde dubieuze problematiek. Daarom ontleedt hij de warboel van betekenissen die zich hebben gevormd rond de term 'identiteit' en komt op de proppen met enkele beladen concepten. In die zin heeft hij het eerst over *identification* en *categorizing*, vervolgens over *selfunderstanding* en *social location*, en ten slotte over *commonality*, *connectedness* en *groupness*.

Identificatie als geschikt concept

Het eerste alternatief dat Brubaker opvoert, bleek voor mijn onderzoek zeer bruikbaar. 'Identificatie' refereert naar een actieve term (het werkwoord: identificeren, zich vereenzelvigen), en focust dus op het actieve handelen van een individu. Deze mens functioneert in een sociale omgeving, waardoor het concept fundamenteel contextgebonden is. Het voordeel is dat het identificatieproces niet automatisch hoeft te resulteren in een groep gekenmerkt door interne gelijkheid – ook al is dit vaak de natte droom van totalitaire staatsstructuren. Mensen kunnen zich dan ook met verschillende instituties, idealen, collectieve verhalen, verenigingen... tegelijk identificeren zonder dat dit hun persoonlijkheid ondermijnt.

Brubaker specificeert zijn concept aan de hand van een intern onderscheid tussen twee begrippen: zelf-identificatie en externe identificatie. De concepten spreken voor zich: zelf-identificatie betreft het identificeren door zichzelf, maar in een dialectische relatie met wat anderen (personen, instituties, collectieve verhalen...) je toeschrijven. De staat is een bijzonder krachtige externe identicator, daar het allereerst poogt de fysieke en symbolische macht om te categoriseren te monopoliseren.

Evenwel, zelfs de sterkste overheid heeft niet het volledige monopolie op het identificeren van zijn inwoners¹⁷. De staat, hoe krachtig ook, kan niet op alle netwerken (familie, vrienden, verenigingen...) tegelijk invloed hebben. Dit nuanceert enigszins het homogene denken onder de inwoners van een totalitaire staat¹⁸. Bovendien moeten we ook op een ander vlak nuanceren: de

¹⁷BRUBAKER R., COOPER F., Beyond identity, *Theory and society*, 29, 2000, p. 16.

¹⁸FUGA A., *L'Albanie entre la pensée totalitaire et la raison fragmentaire*, L'Harmattan, Paris, 1998, p.28. En: MAI N., Youth NGO's in Albania: Civil society development, local cultural constructions of democracy, and strategies of survival at work, in: SCHWANDNER-SIEVERS S., FISCHER B.J., *Albanian Identities – myth and history*, Hurst and Company, London, 2002, p. 218.

twee geponeerde begrippen staan uiteraard niet los van elkaar. Integendeel, er bestaat een constante wederzijdse beïnvloeding tussen deze soorten identificatie. We mogen dit onderscheid dan ook niet absoluut begrijpen.

Agents that do the identifying

Brubaker diept het onderwerp niet uit, maar raakt wel even de *agents*¹⁹ aan, die deze identificatie sturen. Het gaat hier niet alleen om concrete instituties of personen (bv. idolen) , maar ook om meer collectieve verhalen of discours (bv. religies, ideologieën²⁰). Deze meer anonieme narratio's infiltreren onze manier van denken, het verwoorden en het zingeven van de wereld.

2.2 De Albanese context

Ik haalde het reeds eerder aan, de opdeling tussen externe en eigen identificatie is zeker niet absoluut. Desalniettemin is het interessant deze begrippen te vertalen naar de Albanese context. Grofweg kunnen we aannemen het identificeren van Albanezen onder het totalitaire communistische regime in hoge mate werd gestuurd door de staat (de zogenaamde externe identificatie). Na de val van deze sterke betekenisverlener in 1991, ontstaat er in Albanië een ideologisch vacuüm. Mensen gaan zelf op zoek naar een nieuw waarden- en normensysteem waar ze zich kunnen mee verzoenen en identificeren. Deze nieuwe identificatie kan religieus, maar evengoed politiek (democratie) of sociaal (traditionele waarden van de Kanun of een blik op het Westen) ingevuld worden.

Maar... is het wel historisch verantwoord dergelijke diepgaande breuk tussen heden en verleden te suggereren in 1991? Doen we met deze absolute chronologische scheiding geen afbreuk aan de complexe sociale werkelijkheid? Is een omgevallen standbeeld op het Skanderbegplein niet slechts schone schijn, een symbooldaad die verandering suggereert, daar waar het verleden nog smeult en de tijd eigenlijk nog 'onherroepelijk'²¹ tegenwoordig is? Die aanwezigheid zit hem

¹⁹Ik vond geen bevredigende Nederlandse vertaling van het concept '*agents that do the identifying*'. Daarom zal ik het in de tekst verder ook hebben over *agents*.

²⁰Deze Grote Verhalen zijn uiteraard vaak verbonden met instituties. Zo ondersteunt het instituut Kerk de ideologie van het christendom. Op een gelijkaardige manier is een politieke ideologie verbonden met de staat, of politieke partijen.

²¹*Le temps irrévocable* is een bijzonder dankbaar begrip dat ik leen van Vladimir Jankélévitch. Hij maakte een onderscheid tussen twee tijdsconcepten (onomkeerbaar versus onherroepelijk), die wijzen op een verleden dat respectievelijk *trop passé* of *trop présent* is. Zie: JANKÉLÉVITCH V., *L'irréversible et la nostalgie*, Flammarion, Paris,

misschien niet alleen in de pure traumaverwerking, maar evenzeer in het strenge goed-foute wereldbeeld, verwoord in de taal. En moeten we ook het 'homogeen denken' tijdens het communisme niet relativëren?

Laten we het communistische en het postcommunistische Albanië eens van naderbij bekijken, en kritisch ingaan op de gesuggereerde verbanden tussen respectievelijk een homogeen denkpatroon en externe identificering, en tussen heterogeen denken en zelf-identificering. Ik exploreer en nuanceer deze voor de hand liggende correlaties (homogeen – extern versus heterogeen – zelf). Vervolgens geef ik aanzetten tot verder onderzoek. Daarna analyseer ik de aspecten waarmee de Albanezen vanaf 1991 duidelijker mee experimenteren: traditionele, religieuze en etnische identificaties.

2.2.1 De communistische staat als actieve *identifyer*

Albanië was tot 1991 dieproud gekleurd. Zoals het een totalitair regime betaamt, drong het door tot in de diepste vezels van de maatschappij, en nestelde zich daar comfortabel voor een aantal decennia. Economie, politiek, zingeving, cultuur... was onderworpen aan het mens- en wereldbeeld dat de Partij propageerde. Wie niet aan dit mensbeeld beantwoordde, of wie dat wereldbeeld verwierp, stond voorgoed – samen met zijn familie – in diskrediet van het regime. Het maakt meteen de centrale tweedeling van het regime duidelijk: 'slechte' versus 'goede' burgers. Een zwart-wit – of moeten we zeggen: zwart-rood – indeling van de zuiverste soort. Het is ook in deze context dat we de smetvrees van Hoxha, en zijn strenge isolatiepolitiek moeten begrijpen. Iedere invloed van het verderfelijke buitenland kon fataal zijn voor het pure communisme van Albanië. Verschillende getuigenissen uit het journalistieke verslag van Rudie Kagie, en de verhalen van de ex-werknemers bij Albaturist uit het boek van Deerenberg bevestigen deze these²².

1974, 319 p.

²²Uit de interviewreeks van Marleen Deerenberg bevestigen onder andere de verhalen van Mirjan Beqiri, Virgjil Kule en Ardian Dharmo deze bevinding. Zie: DEERENBERG M., *Een slecht avondmaal – veertien Albanese levens*, Xenon, Groningen, 1998, p. 43-56, p. 69-84, p. 137-148. In het journalistieke verslag van Rudie Kagie komen dezelfde bevindingen onrechtstreeks terug bij reisgids Qemal. Zie: KAGIE R., *De papieren heilstaat: Albanië, verslag van een ontgoocheling*, Amber, Amsterdam, 1992, 173 p.

Homogeen denken versus heterogeen denken²³

Dit repressieve denksysteem plaatst Artan Fuga onder de noemer 'homogeen denken'. Dit omvat een cognitieve structuur waarbij alle conceptuele ruimte ondergeschikt wordt gemaakt aan één 'intellectuele usurpator', en alle discussie bijgevolg taboe is. Het mag duidelijk zijn dat dit denkpatroon een autoritaire macht legitimeert. Door dit homogeen denken, dat in Albanië decennialang realiteit was in alle segmenten van de maatschappij (politiek, cultureel, artistiek, ideologisch...), vond de intellectuele vorming van Albanese burgers in een constante stroom van zwart-wit beelden plaats. Het transformatieproces naar wat Fuga 'heterogeen denken' noemt – een denksysteem dat karakteristiek is voor een democratisch project waarbij in zijn ideale vorm de waarde van alle argumenten wordt gerespecteerd, in de hoop zo tot een compromis te komen – is dus ook een werk van lange adem²⁴.

Laten we eens kijken welk mens- en wereldbeeld Hoxha creëerde, en hoe dat vervolgens gepropageerd werd. Die twee zijn uiteraard niet van elkaar te scheiden.

De Nieuwe Mens van Hoxha

Het beeld van de 'Nieuwe Mens' dat Hoxha ontwierp, kan met enkele kernbegrippen gekarakteriseerd worden. Allereerst was hij een noeste arbeider, of was hij toch afkomstig uit een arbeidersfamilie²⁵. Erkend worden als ijverige 'dienaar van de staat' was de hoogste verdienste die men als werknemer kon bereiken. Wie studeerde en zich later wou toeleggen op 'intellectuele arbeid', moest na zijn studies eerst minimum een jaar de handen uit de mouwen steken. Een goede communist was uiteraard ook overtuigde atheïst. Hij beminde bovenal maar één god, en dat was Enver Hoxha *himself*. Bovendien moest een goede Albanees ook trots zijn op zijn land.

²³FUGA A., *L'Albanie entre la pensée totalitaire et la raison fragmentaire*, L'Harmattan, Paris, 1998, 199 p. 8 en p. 133. en: MAI N., Youth NGO's in Albania: Civil society development, local cultural constructions of democracy, and strategies of survival at work, in: SCHWANDNER-SIEVERS S., FISCHER B.J., *Albanian Identities – myth and history*, Hurst and Company, London, 2002, p. 218-219.

²⁴FUGA A., *L'Albanie entre la pensée totalitaire et la raison fragmentaire*, L'Harmattan, Paris, 1998, p. 28. De beschrijving van dit homogeen denken vinden we – op een andere manier weliswaar – ook terug in het verslag van Rudie Kagie. Hij legt er de link tussen de dwingende waarden en normen van het Albanese communisme en een fundamentalistische godsdienst. In: KAGIE R., op. cit., p. 39.

²⁵Bij ieder kenmerk dat hier wordt besproken, wil ik benadrukken dat het gaat om karakteristieken die gevolgen hadden voor de hele familie. Een partizaan tijdens de Tweede Wereldoorlog kon bijvoorbeeld het fatsoen van een hele familie rood kleuren. Maar ook het omgekeerde had verregaande gevolgen. Een oom die naar het buitenland was gevlucht, een broer die het regime had becommentarieerd... wierp een zwarte schaduw over de familie.

Zo werd in één ruk ook het vraagstuk van de etnische minderheden (Roma, Çamen aan de Griekse grens, Vlachen of Aroemenen, Slaven) opgelost: officieel geassimileerd waren er alleen nog Albanezen in het land. Idealiter had men dan ook als patriot het vaderland gediend en eigenhandig geholpen bij het buitenwippen van de Italianen en Duitsers na de Tweede Wereldoorlog. Voorts omschreef Hoxha de 'Albanese ziel' aan de hand van de volgende traditionele begrippen: zoals *ndera* (eer), *burrnija* (mannelijkheid) en *besa* (erewoord)²⁶. Die concepten zijn u misschien vreemd, maar anno 1945 zaten deze wel in het collectieve geheugen van Albanezen ingebakken. Het zijn begrippen die ontleend zijn aan de Kanun (het precommunistiche gewoonterrecht, symbool voor de 'Albanese'²⁷ eigenheid onder de Osmaanse heerschappij) waardoor Hoxha bewust een etnoculturele continuïteit wilde suggereren. Zijn eigen gezag wordt dan gelegitimeerd, door deze zorgvuldig in een 'Albanese' traditie te plaatsen²⁸.

Zoals we bij de geïnterviewde werknemers van AZG zagen, is iedereen zich ook bewust van zijn 'goede' of 'slechte' biografie. Mirjan weet dat hij intellectuele (onderwijs) en professionele kansen te danken heeft aan de status van zijn familie, die een patriottisch en proletarisch verleden heeft. Bilal weet dat hij niet kon studeren omdat zijn broer zich over politiek gevoelige onderwerpen – in casu Vietnam – had uitgelaten. Ylli en zijn familie werden voorgoed aan de 'verkeerde' kant gezet toen grootvader verdacht werd van spionage. Ook Anila en Marjana waren er zich beiden zeer bewust van dat hun familie als 'vijand van het volk' bestempeld werd.

Dit bewustzijn heeft zeker te maken met de verregaande gevolgen die de externe identificering in het ene of het andere kamp teweeg bracht. Het gaat hier dan ook niet alleen om eventuele gefnuikte onderwijskansen of professionele mogelijkheden, maar ook verstrekkende om sociale gevolgen. Wie als vijand van het volk werd bestempeld zag zijn kansen op de huwelijksmarkt al flink slinken, kon zijn kennissenkring op één hand tellen... En dan hebben we het nog niet over het geweld dat op de betrokkene zelf werd gepleegd. Werkkampen, gevangenissen, slopende

²⁶SCHWANDNER-SIEVERS S., Albanians, Albanianism and the strategic subversion of stereotypes, in: HAMMOND A., *Balkans and the West – Constructing the European Other 1945-2003*, Ashgate, Aldershot, Hampshire, 2004, p. 117.

²⁷De etnisch-nationale invulling van 'Albanese eigenheid onder de Osmaanse heerschappij' moet hier genuanceerd worden, aangezien het Osmaanse Rijk fundamenteel georganiseerd was in *millets* (religieuze opdeling als basis voor de sociale organisatie). De Kanun had slechts een reële impact op de sociale organisatie bij de 'clans' in de noordelijke bergen. Voor de andere Albanezen leeft deze Kanun enkel als mythische herinnering. Die 'Albanese eigenheid' verwijst hier dan ook naar het collectief geheugen waarop Hoxha zinspeelt.

²⁸In de volgende paragraaf zullen we zien dat hij ook het wereldbeeld in een 'nationale' traditie plaatst, en een historische continuïteit suggereert – tussen Skanderberg en de strijd van de Partizanen – ter legitimering van zijn eigen regime.

ondervragingen... zijn inherent kenmerkend voor een politiestaat als Albanië in de tweede helft van de twintigste eeuw. Op deze geweldpleging ga ik later nog dieper in.

De communistische ideologie in een Albanese pasvorm gegoten

a) Het dualistische wereldbeeld: blufpoker of angst?

De vereiste Albanese fierheid die we reeds bij het mensbeeld zagen, past ook in het wereldbeeld dat Hoxha voor ogen had. Want bij het opbouwen van zijn nationaal-communistische eenheidsstaat in 1945 zag hij zich geconfronteerd met enerzijds een sterk lokaal identificatienetwerk (familie en clan)²⁹ en anderzijds enkele geschiedkundige 'ongemakkelijkheden'. Hij moest een historisch logische evolutie zien te creëren, die glorieus culmineerde in de communistische staat – het hoogste stadium dat een natie kon bereiken. Op die manier werd de Volksrepubliek gelegitimeerd als natuurlijke uitkomst van een evolutionair proces. Hoxha had daardoor wel te kampen met enkele 'nationale' historische protagonisten als Skanderbeg. Deze held bood in de zestiende eeuw kranig weerstand tegen de Osmanen. Hoewel zijn verzet uiteindelijk gebroken werd, veroverde Skanderbeg een hoofdrol in een uitgebreid canon van volksliteratuur (mythen en folkloristische liederen). Een ideaal uitgangspunt voor Hoxha om zijn Albanese schaapjes bewust te maken van hun uitverkoren status? Ja, ware het niet dat Skanderbeg een christelijke verzetsheld was, én het Albanese religieuze landschap in vier tinten was ingekleurd³⁰. Hoxha moest dus kost wat kost vermijden dat de nationale eenheid waar hij zo vurig naar verlangde ondermijnd werd door onderlinge religieuze verdeeldheid. Hij verbond de partizanenstrijd – waarbij uiteraard de Joegoslavische hulp werd geminimaliseerd – feilloos met de opstand van Skanderbeg, en verzweeg daarbij fijntjes de religieuze opzet van dat verzet.³¹ De propagandamachine – onder andere het sociaal realisme in de kunsten – draaide op volle toeren en verspreidde krachtadig deze nieuwe interpretatie, van een vredelievend volk dat al eeuwenlang poogt het juk van buitenlandse bezetting af te werpen³². In de jaren '60 moest het

²⁹DRAPER S., The conceptualization of an Albanian nation, *Ethnic and racial studies*, 20 (1), 1997, p. 130. De monarchie van Koning Zog bijvoorbeeld, die WOII voorafging, was gebouwd op de steun van clans uit het noorden. In: DRAPER S., The conceptualization of an Albanian nation, *Ethnic and racial studies*, 20 (1), 1997, p. 129.

³⁰Afhankelijk van de inhoudelijke interpretatie van de Bektashi als aparte godsdienst, of deel van de islam. Algemeen wordt aangenomen dat in Albanië 70 % moslims, 20 % orthodoxen en 10 % katholieken leven. Zie: LUBONJA F., Between the glory of a virtual world and the misery of a real world, in: SCHWANDNER-SIEVERS S., FISCHER B.J., *Albanian Identities – myth and history*, Hurst and Company, London, 2002, p. 102.

³¹DRAPER S., The conceptualization of an Albanian nation, *Ethnic and racial studies*, 20 (1), 1997, p. 130-131.

³²PIPA A., *Albanian literature: Social Perspectives*, Rudolf Trofenik, Munich, 1978, p. 170.

standbeeld van Stalin in het historische centrum dan ook plaats ruimen voor een monumentaal beeld van de nationale held Skanderbeg³³.

De gesuggereerde chronologische continuïteit die het Albanees communisme moest verankeren, werd niet alleen ondersteund door enkele 'geadopteerde' nationale helden als Skanderbeg. Ironisch genoeg werd die sociale continuïteit ook geruggensteund door een uitbuiting van het archetype van de 'wilde Albanees': een geïsoleerde wereldvreemde boer uit het bergachtige noorden. Dat beeld werd door de communisten gebruikt om de Albanese te categoriseren als een 'ruw' volk, dat onmogelijk onderworpen kon worden aan een vreemde (buitenlandse) autoriteit. Vooral het sociaal realisme in de literatuur belichaamde dit idee, en verspreidde dit romantische beeld van wat 'typisch Albanees' was³⁴. Twee vliegen in één klap, want niet alleen werd daardoor het eigen rode regime gelegitimeerd, het droeg evenzeer bij tot dat nationalistische idee van soevereiniteit en homogeniteit. De ironie zit hem natuurlijk in de noord-zuid confrontatie. Want de machtsbasis van de ACP situeerde zich duidelijk in het zuiden, en helemaal niet in dat zogenaamde 'typisch Albanese' noorden. Bovendien werd al wat kenmerkend was voor die noordelijke rurale cultuur (de clanstructuur, de raad van ouderen, de Kanun en zijn leefregels...) in realiteit naar het niveau van de nationale folklore verbannen. Zoals we al zagen bij de paragraaf over het mensbeeld claimde het staatsdiscours dat de wortels van de 'Albanese ziel' zich in de Kanun bevinden, maar paradoxaal genoeg werden net die patriarchale tradities die in de noordelijke bergen overleefd hadden, in de kiem gesmoord³⁵.

Ook in het wereldbeeld van Hoxha het strenge dualisme terugkeren. De Westerse wereld, tot op de graat verdorven door zijn duivels imperialisme en decadente levenswijze, mocht op geen enkele manier dit pure en zuivere Albanië besmetten. Dit had enkele diplomatieke, maar ook sociale implicaties.

Op hoogpolitiek niveau brak hij achtereenvolgens met Joegoslavië – de machtsgeile Hoxha was als de dood om de annexatiewens van Tito in te willigen én het socialisme was er hem trouwens niet rood genoeg – en de USSR – Chroetsjovs vreedzame co-existentie getuigde van een

³³LUBONJA F., Albania after isolation: The transformation of public perceptions of the West, in: HAMMOND A., *The Balkans and the West – Constructing the European Other 1945-2003*, Ashgate, Aldershot, Hampshire, 2004, p. 129.

³⁴DRAPER S., The conceptualization of an Albanian nation, *Ethnic and racial studies*, 20 (1), 1997, p. 132.

³⁵PICHLER R., Macht der Gewohnheit: die Dukagjin-Stämme und ihr Gewohnheitsrecht, in: KASER K., EBERHARDT H., *Albanien: Stammengesellschaft zwischen Tradition und Moderne*, Böhlau, Vienna and Cologne, 1995, p. 53-65. En: SCHWANDNER-SIEVERS S., The enactment of tradition – Albanian constructions of identity, violence and power in times of crisis, in: SCHMIDT B.E., SCHRÖDER I.W., *Anthropology of violence and conflict*, Routledge, London, 2001, p. 105.

antileninistische houding. Bovendien zinde het Hoxha allerminst dat Chroetsjov zich probeerde te moeien met de interne politiek. Toen Albanië in 1978 uiteindelijk brak met China – Mao's centen werden aanvankelijk met open armen ontvangen na de vete met de USSR – verzonk het land in een extreem geïsoleerde positie³⁶. De angst voor buitenlandse invasies weerspiegelde zich in het getekende landschap. Honderdduizenden betonnen bunkertjes werden geplaatst, en vormden samen een ambitieus verdedigingsnetwerk. De Albanese bergen hebben vandaag nog littekens overgehouden aan de Hoxha-decennia. Sociaal realisme in zijn puurste vorm...

Vluchten naar het buitenland werd dan ook enorm streng bestraft. De daad werd gezien als de ergste vorm van landverraad. Niet alleen de verrader zelf – wanneer hij werd gevat – moest het dan ontgelden, ook zijn familie stond voorgoed aan de 'foute' kant van de samenleving, en mocht meteen iedere hoop op hoger onderwijs, een aangename job... opgeven. In het journalistiek werk van Rudie Kagie komen enkele getuigen aan het woord die tot in Nederland achterna gezeten werden door de *Sigurimi*³⁷. De gesprekspartners van Deerenberg die een job uitoefenden bij Albturist, het staatsbedrijf dat officiële bezoeken van buitenlandse toeristen organiseerde³⁸, spraken ook veelbetekenend over de strenge regels die ze moesten navolgen in hun omgang met buitenlanders. Tijdens de rondleiding mocht niet afgeweken worden van het vooropgestelde programma, de gids moest goed op zijn woorden letten, want mocht immers “niet alles vertellen”³⁹. Na het bezoek mochten ze geen praatje meer met hen slaan, een bescheiden groet was immers al verdacht⁴⁰.

³⁶PAUWELS A., *Postcommunistisch Albanië na een halve eeuw stalinistische indoctrinatie – Burgers op zoek naar waarachtigheid en rechtvaardigheid*, Gent, 2007, p. 10.

³⁷Zie Qamil Hajdini in: KAGIE R., *De papieren heilstaat: Albanië, verslag van een ontgoocheling*, Amber, Amsterdam, 1992, p. 103-108.

³⁸Hoewel constant gehamerd wordt op de smetvrees en purificatiepolitiek als Hoxha's stokpaardjes, zijn deze buitenlandse bezoeken daar niet mee in tegenspraak. Deze toeristische uitjes werden immers niet zonder de zorgvuldigste voorbereiding georganiseerd. De reizigers volgden een strikt vastgelegde route die enkel langs de succesverhalen van de jonge natie slingerde (de burcht van Krujë, de haven van Durrës, de bloeiende metaalnijverheid van Elbasan...). De gewone bevolking kwam niet in het toeristische vizier. Bij aankomst werden de nieuwsgierige bezoekers trouwens meteen onderworpen aan een vestimentaire en modieuze metamorfose: een jeansbroek moest men aan de grens ter plekke uittrekken en ruilen voor een slobberende blauwe werkmansbroek, baarden moesten afgeknipt worden... Bovendien waren de toeristen – denk maar aan Rudie Kagie zelf – meestal overtuigde extreem-linkse rakkers, veelal ontgoocheld in de decadente USSR – die in Albanië het zuivere communisme kwamen bewonderen. En sinds de postmoderne kritiek weten we natuurlijk wat voorkennis doet met de interpretatie van nieuwe prikkels. Zie: KAGIE R., *De papieren heilstaat: Albanië, verslag van een ontgoocheling*, Amber, Amsterdam, 1992, p. 8. Zie ook Virgijl Kule over 'langharige hippies' in: DEERENBERG M., *Een slecht avondmaal – veertien Albanese levens*, Xenon, Groningen, 1998, p. 71.

³⁹DEERENBERG M., *Een slecht avondmaal – veertien Albanese levens*, Xenon, Groningen, 1998, p. 51.

⁴⁰DEERENBERG M., *Een slecht avondmaal – veertien Albanese levens*, Xenon, Groningen, 1998, p. 138-139.

Het is interessant de vraag te stellen naar de herkomst van dergelijk sterke bedreigingsangst van Hoxha en zijn rode garde. Daarvoor moeten we naar de geschiedenis van het gekwetste Land van de Adelaar kijken.

b) historische schets van het gekrenkte Albanië

Door een cocktail van oprukkend nationalisme op de Balkan en een verzwakt Ottomaanse Rijk zag het land van de Adelaar het levenslicht in 1912, na de Eerste Balkanoorlog. Meteen na de onafhankelijkheid viel het prille land in WOI al ten prooi aan zijn machtswellustige burens – Servische, Griekse, Italiaanse, Oostenrijkse en Franse troepen bezetten in het wilde weg delen van de prille natie. Albanië kroop recht op onder Koning Zog, een ambitieus clanhoofd – maar bezweek uiteindelijk onder de druk van Mussolini. In 1939 werd Albanië door fascistisch Italië bezet, en ‘koos’ het voor de politiek van het minste kwaad. De Albanese Communisten drongen niet alleen de bezetters terug, maar versloegen ook resoluut de andere verzetstroepen. Secretaris-generaal van de Partij, Enver Hoxha, werd prompt de nieuwe leider van de Volksrepubliek Albanië.

Met deze korte inleiding op de Albanese geschiedenis wil ik de vinger leggen op de wortels van de vaak krampachtig verstikkende politiek van de machthebbers. Hun vrees voor agressieve buitenlandse inmenging ligt veelal aan de basis van het totalitair handelen – dat met Hoxha zijn onnavolgbare climax kende. Ik acht het geen deel van de doelstellingen van deze thesis uit te maken of dat gevoel van bedreiging terecht of onterecht is. Desalniettemin lijkt het mij een zeer interessante onderzoekspiste voor andere historici.

De propagandamachine en de cultus van geweld

Deze gecreëerde mythologieën bleven niet op het 'geloofsniveau', maar penetreerden ook het wetenschappelijke domein⁴¹. Onderwijs, media, beeldende kunst, theater, literatuur... Alle middelen werden aangewend om de Albanese-communicistische mythologie op te dringen aan de burgers, en om de ideologie in zijn totale vorm te dienen. De indoctrinatie via het onderwijs is cruciaal. Hele generaties werden klaargestoomd om de communistische Volksrepubliek te dienen,

⁴¹De belangrijkste mythen waren die waarin Enver Hoxha een hoofdrol speelde: als bevrijder van Tirana en ontwerper van de staat. Deze Hoxha-mythologie is inderdaad onder andere terug te vinden in de officiële geschiedenisboeken (bv 'History of the Party of Labour'). Zie: STANDISH M.J.A., Enver Hoxha's role in the development of socialist Albanian myths, in: SCHWANDNER-SIEVERS S., FISCHER B.J., *Albanian Identities – myth and history*, Hurst and Company, London, 2002, p. 122.

en werden op alle vlakken met dit wereld- en mensbeeld om de oren geslagen. Daarbij gaat het uiteraard niet alleen om de patriottische geschiedenislessen al is het wel daar dat die centrale focus op de verdiensten van Enver Hoxha – in een traditie van nationaal verzet die aanvang neemt bij Skanderbeg – als dé bevrijder van het land duidelijkst tot uiting komt. In de kunsten dient het sociaal realisme de propagandamachine van de Partij. Deze opgelegde stroming betreft hierdoor niet alleen een vormtaal, maar ook een inhoudsbepalende richting.

Zoals reeds meermaals vermeld, het totalitaire aspect van de communistische zingeving mag niet onderschat worden.

De nationaal-communistische mythologie én de mythologie rond de Nieuwe Mens werden bovendien niet alleen op een dergelijk 'zachte' indoctrinerende manier gepropageerd. Een niet te onderschatten aspect van deze verspreiding was de geweldcultus. Allereerst gaat het hier om fysiek geweld. Wie werd ondervraagd door de politie, in een gevangenis moest brommen, zich in een werkkamp jarenlang uitsloofde... hield daar meer dan een schrammetje aan over⁴². Maar daarenboven heeft vooral het psychisch geweld veel slachtoffers gemaakt. Het gevoel omsingeld te zijn door vijanden⁴³, de absolute willekeur van het regime⁴, de onwetendheid waarin politieke gevangenen continue verkeerden, de constante vrees om verklikt te worden voor een banale uitspraak resulteerde bij velen zelfs in een continue angst om na te denken...⁴⁴ Het mag duidelijk zijn, de gesprekspartners van Deerenberg (onder andere Drita Kraja, Bilal Sefa, Anila Peri, Virgijl Kule, Fatmir Paçuku en Ardian Dhamo⁴⁵) getuigen van deze psychische geweldpleging. Vooral het angst-aspect is daar duidelijk aanwezig. Antropologe Georgia Kretsi erkent dit. Ze wijst op de centrale rol van de staat als centrum van de organisatie van het geweld, en het discours – ter

⁴²Het artikel van de Albanese psychiater Valentina Pjeshkazini, van het Albanian Rehabilitation Center for Torture victims, schreef een artikel over het decennialange geweld waaraan politieke gevangenen werden onderworpen. De fysieke en psychologische martelingen gaan van willekeurige slagen, elektrische schokken, ontbering van voedsel en water, ijskoud water gieten over de hoofden van de gevangenen in de winter, brandmerken door sigaretten, tot zelfs de verplichte aanschouwing van het martelen van mede-gevangenen of zelfs het verkrachten van meisjes. Zie: PJESHKAZINI V., *Qual non fecerunt barbari – fecerunt barabarini* (What foreign barbarians could do, was done by our assassins), *Torture*, 5 (3), 1995, p. 62.

⁴³KRETSI G., *Verfolgung und Gedächtnis in Albanien – Eine Analyse postsozialistischer Erinnerungsstrategien*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2007, p. 265.

⁴⁴Psychiater Pjeshkazini erkent, na haar schets over de geweldpleging op politieke gevangenen, duidelijk de trauma's die dit bij Albanese burgers – en vooral bij die gevangenen – heeft nagelaten. Pjeshkazini raadt een verwerkingsproces aan, waarbij slachtoffers voelen dat ze in vertrouwen over hun trauma's kunnen vertellen en persoonlijk begeleid worden. Ze onderstreept bovendien het belang van een eerlijke bekentenis van de daders voor een optimale traumaverwerking. In: PJESHKAZINI V., *Qual non fecerunt barbari – fecerunt barabarini* (What foreign barbarians could do, was done by our assassins), *Torture*, 5 (3), 1995, p. 62.

⁴⁵Zie respectievelijk: DEERENBERG M., *Een slecht avondmaal – veertien Albanese levens*, Xeno, Groningen, 1998, p. 23-30, p. 31-42, p. 57-68, p. 60-84, p. 113-118, p. 137-148.

legitimering – erover⁴⁶. Met Foucault in het achterhoofd⁴⁷, koppelt ze dit angst-aspect aan de overvloedige demonstratie van geweld – en dus de uiting van het machtsoverwicht van een autoritaire schare⁴⁸. Het structurerend belang van dit fysiek en *symbolisch geweld*⁴⁹ voor sociaal geheugen, is bijna niet te overschatten. Immers, de staat beoogde met deze geweldcultus een sterk groepsvormend – en vervolgens stigmatiserend – effect: vrienden versus vijanden en verraders van het systeem. De 'gelukkige' leden van het *establishment* (de zogenaamde *etablierten*) werden uiteraard opgehitst door dergelijk discours en waren als de dood om besmet te worden door de afvalligen. Onder het mom van deze bedreigingsmythe en de klassenstrijd rechtvaardigde Hoxha het geweld en het alziend oog van *Big Brother*⁵⁰. In het Albanese landschap werkte de *Sigurimi* als optimaal zintuig van de Partij. Hoxha kon onmogelijk zonder hulp controle hebben op het denken en doen van zijn volk, daarom financierde hij in een wijdvertakt netwerk van spionnen. De tragiek van het Albanese trauma bestaat er hem nu net in dat zowat één op de drie ooit heeft meegewerkt met die geheime politie⁵¹. Dit maakt de grenzen tussen slachtoffer en dader natuurlijk wel heel diffuus.

Het systeemdenken in causaal verband met de externe identificatie?

Zeer interessant wordt het, als we de getuigenissen van AZG in deze context opvoeren. Een duidelijke, in zowat elk verhaal terugkerende, parallel betreft een structurele focus op schuld. De getuigen wijzen meestal niet met de vinger naar individuen (elkaar of zichzelf), maar schuiven verantwoordelijkheid voor extreme uitwassen af op het systeem. Deerenbergs gesprekspartners interpreteren hun eigen rol (slachtoffer, vlaggendrager, ...) onder het communisme dus grotendeels als iets wat ze van bovenaf werden toebedeeld (de zgn. externe identificatie door de staat), en waar ze zelf slechts minimale inbreng in hadden. Dit 'systeemdenken' heeft dan

⁴⁶KRETSI G., *Verfolgung und Gedächtnis in Albanien – Eine Analyse postsozialistischer Erinnerungsstrategien*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2007, p. 32.

⁴⁷FOUCAULT M., *Language, counter-memory, practise*, New York, 1977.

⁴⁸Bemerk het belang van de zichtbaarheid van het geweld – en dus van de nodige toeschouwers – eer het gewenste effect (angst) wordt bereikt. In deze context kunnen we de lugubere theateropvoering van Florian Mazrek in Kadare's roman begrijpen. Deze acteur wordt uitgenodigd voor de ultieme rol als lijk dat in de stad Sarandë wordt rondgedragen. De bedoeling is dat de burgers zodanig afgeschrikt zijn, dat ze het niet verder wagen de zee over te steken naar het droomland Italië. Zie: KADERE I., *Leven, spel en dood van Florian Mazrek*, Van Gennepe, Amsterdam, 2006, 271 p.

⁴⁹BOURDIEU P., *Language and symbolic power*, Polity Press, Cambridge, 1991, p. 163.

⁵⁰*Big Brother* werd voor de eerste keer opgevoerd door George Orwell in zijn dystopie '1984', geschreven in 1948. Zie: ORWELL G., *nineteen eighty-four*, Heinemann educational books, London, 1980, 318 p.

⁵¹GONZÁLEZ-ENRÍQUEZ C., De-Communization and political justice in Central and Eastern Europe, in: BARAHONA DE BRITO C., AGUILAR P. and GONZÁLEZ-ENRÍQUEZ C., *The politics of memory: Transitional justice in democratizing societies*, Oxford, 2001, p. 220.

vanzelfsprekend invloed op de reflectie over de eigen functie en de rol van anderen in het systeem, maar ook op de summiere openbare discussies. Vele getuigen bij Deerenberg dat de sociale nood daartoe heel miniem is. Integendeel, in de context van economische en politieke onzekerheid van de jaren '90 in Albanië lijkt het zelfs logisch dat veel mensen gewoon opgelucht waren dat ze werk hadden – hier in dit geval als medewerker van AZG – en dat ze actief konden bijdragen aan de sociale en economische heropbouw van hun land. In dit perspectief is er geen sprake van algemene onverschilligheid, maar eerder van een sociaal overlevingsmechanisme.

En hier komen we bij het uitgangspunt van mijn bachelorpaper vorig jaar. Politicologen en juristen focussen slechts op die – op het eerste zicht – publieke stilte, en verklaren die prompt door een *popular indifference*⁵². Hier is sprake van een fundamentele begripsverwarring. Deze oppervlakkige stilte heeft niets van doen met een onverschilligheid ten opzichte van het verleden, eerder met een sociaal overlevingsmechanisme⁵³. Integendeel, we kunnen drie groepen onderscheiden die zich kenmerken door een verschillende actieve omgang met het communistische verleden: pragmatici, radicalen en zij die zich vastklampen. De eerste groep betreffen zij die een utilitaire houding aannemen t.o.v. het verleden: foto's van Oom Enver worden van de muur gehaald, alle verwijzingen in schoolboeken naar de Partij en zijn meester worden met een dikke streep doorhaald⁵⁴... Anderen gingen veel verder en wilden alle uiterlijke verwijzingen naar een 'nationaal *accident de parcours*' tot op het bot vernietigen: irrigatiesystemen, fabrieksgebouwen, machines van coöperatieven, scholen, boomgaarden...⁵⁵ En hoewel men op het institutionele niveau laat uitschijnen dat iedere Albanees zomaar enthousiast meehuppelt met de nieuwe ideologie, erkennen we bij een pak burgers weerstand. Weigerend hun verleden als één grote leugen en vergissing af te doen, vertikken sommigen de foto van hun patriottische held van de muur te halen, bekijken ze de komst van de overenthousiaste missionarissen met argusogen, en discussiëren ze bij menig glas raki urenlang of het nu wel allemaal zo slecht was onder de

⁵²PAUWELS A., *Postcommunistisch Albanië na een halve eeuw stalinistische indoctrinatie – Burgers op zoek naar waarachtigheid en rechtvaardigheid*, Gent, 2007, p. 15-16, en p. 25-26.

⁵³Ik verwijs naar de getuigen van Deerenberg. De werknemers van AZG praten zelden over elkaars verleden met elkaar om eventuele conflicten te vermijden, maar zijn zich tegelijk wel zeer bewust van elkaars communistische achtergrond. Zie: DEERENBERG M., *Een slecht avondmaal – veertien Albanese levens*, Xenon, Groningen, 1998, 160 p. En: 1. Op stap met AZG.

⁵⁴Bemerk de parallellen met het institutionele niveau: doorstreepte en nieuwe straatnamen, de facelift van het historische centrum, een nieuw onderwijsplan... Zie: ESBENSHADE R.S., Remembering to forget: Memory, history, national identity in Postwar East-Central Europe, *Representations*, 49, Special issue: Identifying histories: Eastern Europe before and after 1989, Winter 1995, p. 72-74. En: PAUWELS A., *Postcommunistisch Albanië na een halve eeuw stalinistische indoctrinatie – Burgers op zoek naar waarachtigheid en rechtvaardigheid*, Gent, 2007, p. 25-26. En: <http://www.tirana.gov.al/?cid=2,62,1718>.

⁵⁵DE WAAL C., *Albania Today – A portrait of post-communist turbulence*, I.B. Tauris, London, In association with the Centre for Albanian Studies, 2005, p. 22-24, 41, 86.

beschermende vleugels van Oom Enver – opnieuw een teken van de bijtende sociaal-economische realiteit. Sommigen gaan bovendien zo ver dat ze hun held elk jaar, op zijn verjaardag, eren met bloemen en een gemeente communistengroet⁵⁶.

Wat ik duidelijk wil maken is een universeel passieve benadering t.o.v. het geleden onrecht niet zomaar mag opgedrongen worden aan een bestudeerde maatschappij, op basis van een eenzijdige – institutionele – blik. Eens te meer een pleidooi voor onderzoek vanuit de woelige onderbuik van een samenleving⁵⁷.

Geheugensteuntje

Wat moeten we onthouden over de externe identificatie door de communistische staat bij het lezen van het volgende hoofdstuk – dat focust op actieve zelf-identificatie in postcommunistisch Albanië?

Allereerst kan de strikte dualistische wereldbeschouwing dat Hoxha zijn burgers opdrong, niet genoeg onderstreept worden. Ten tweede hebben we gefocust op de gewelddadige manier waarop hij dat beeld heeft opgedrongen aan zijn burgers. Het geweld werpt zich het sterkst op wanneer het gaat over burgers die mogelijk het Westen adoreren, of blootgesteld worden aan zijn verderfelijke invloed⁵⁸. Hier functioneert de staat duidelijk als actieve externe *agent that does the identification*. Het interessante echter is dat Hoxha en het Politburo gebruik maken van die meer anonieme soort van *agents*, namelijk collectieve verhalen en mythen. Het taboe op intellectuele denkoefeningen en discussies hebben we onder de noemer 'homogeen denken' geplaatst.

Met deze inzichten in het achterhoofd, kunnen we ons interessante vragen stellen. Gaan mensen die extern geïdentificeerd werden als burgers met een 'slechte biografie' zichzelf op de duur ook zo categoriseren? Of blijft de vriend-vijand mythe onbewust in de taal hangen? Hoe construeren getuigen hun herinneringen: aan de hand van diezelfde mythen van bedreiging? Of kunnen zij hier meteen van los komen? Stappen de Albanezen in 1991 zonder enige moeite de wereld van het 'heterogene denken' in? Hebben de mythen over de Albanese onverschilligheid ten opzichte

⁵⁶De Albanese fotograaf Bevis Fusha maakte een sprekende reportage over deze uitbarsting van adoratie. Zie: www.bevisfusha.com. Klik door naar de reportage 'Spiritual Healing'.

⁵⁷PAUWELS A., *Postcommunistisch Albanië na een halve eeuw stalinistische indoctrinatie – Burgers op zoek naar waarachtigheid en rechtvaardigheid*, Gent, 2007, p. 25-26.

⁵⁸Ik verwijs naar de extra strikte focus van de regering op grensgebieden (bv de streek waar de Çamen wonen, aan de grens met het 'duivelse' Griekenland. Zie: KRETSI G., *Verfolgung und Gedächtnis in Albanien – Eine Analyse postsozialistischer Erinnerungsstrategien*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2007, p. 45-68.) en op medewerkers bij Albturist (bv Mirjan Beqiri, Virgijl Kule en Ardian Dharmo in: DEERENBERG M., *Een slecht avondmaal – veertien Albanese levens*, Xeno, Groningen, 1998, p. 43-56, p. 69-84, p. 137-148.)

van religies impact op een eventueel heropleven van religieuze identificaties? Blijven andere mythen over de Albanese natie gewoon voortleven?

2.2.2 Op zoek naar identificering na 1991

“We wisten eigenlijk maar één ding: dat alles anders moest worden.”⁵⁹

We schrijven maart 1991. In West-Europa worden we om de oren geslagen met beelden waarop de Albanese 'exodus' te zien is. Duizenden vluchtelingen⁶⁰ zijn in een poging om het Beloofde Land te bereiken, op een ferry naar Italië gesprongen of steken de Griekse grens over. De beelden maken alvast duidelijk dat het nationaal-communisme in Albanië heeft gefaald.

Op het eerste zicht is hier duidelijk sprake van een vastberaden sociale, politieke en ideologische revolutie. Maar herinnert u zich de getuigenissen in het boek van Marleen Deerenberg? Daar kwam bij meerdere gesprekspartners de nadruk te liggen het passieve, het gevoel “overspoeld te worden door de geschiedenis”⁶¹. Het zet ons aan tot nadenken over de gesuggereerde diepe breuk die in 1991 geslagen zou zijn tussen verleden enerzijds en anderzijds heden en toekomst.

Een identificatiecrisis?

Wat we wél duidelijk kunnen stellen, is dat in 1991, wanneer het voor iedereen duidelijk is dat de totalitaire ideologie onmachtig is om zichzelf in stand te houden, de verwarring groot was. Daarbij moeten we rekening houden met de twee pijlers van het Albanees communisme: absoluut isolationisme en een diepdoordringende als wijdvertakte repressie⁶². Decennialang

⁵⁹Elona Mullai in: DEERENBERG M., *Een slecht avondmaal – veertien Albanese levens*, Xeno, Groningen, 1998, p. 151.

⁶⁰Russel King en Nicola Mai hebben het over 26 000 migranten die in maart 1991 pogen de politieke en economische chaos in hun Albanese thuisland te ontvluchten. Enkele maanden later, in augustus, volgen nog eens 20 000 wanhopige Albanezen. Bemerkt, deze cijfers hebben alleen nog maar betrekking op de emigranten die koers zetten richting Italië. De exodus naar Griekenland zou, zo mogelijk nog massaler zijn. Een derde exodus volgt in 1997, na de catastrofale ineenstorting van de piramidefondsen en de daaropvolgende burgeroorlog. In 2000 zouden, volgens officiële cijfers, 142 066 Albanezen in Italië en 241 561 in Griekenland respectievelijk over een verblijfsvergunning beschikken, of in een procedure voor regularisatie (*a green card*) verwickeld zijn. In deze cijfers zijn geen illegalen opgenomen. In: KING R., MAI N., *Of myths and mirrors: interpretations of Albanian migration to Italy*, *Studi Emigrzjone*, 145, 2002, p. 161-162.

⁶¹Marjana Jaho in: DEERENBERG M., *Een slecht avondmaal – veertien Albanese levens*, Xeno, Groningen, 1998, p. 122. Hetzelfde gevoel vinden we, in andere woorden weliswaar, ook terug bij Drita Kraja (in: DEERENBERG M., *Een slecht avondmaal – veertien Albanese levens*, Xeno, Groningen, 1998, p. 24.) en Virgil Kule (in: DEERENBERG M., *Een slecht avondmaal – veertien Albanese levens*, Xeno, Groningen, 1998, p. 79-80.)

⁶²De Amerikaanse schrijfster Tina Rosenberg maakte in haar onderzoek een onderscheid tussen ‘deep repression’ in Latijns Amerika en ‘broad repression’ in Centraal Europa. Ik meen dat Albanië in beide categorieën kan geplaatst

werden de Albanezen een beeld voorgehouden – ondersteund door een geoliede propagandamachine – over een zuivere en een verdorven wereld, goeie en slechte mensen. Maar dit was nog niet alles. De Albanese burgers werden ook gestimuleerd om actief in die wereld mee te draaien – het is in dit licht dat we het hoge aantal collaboraties (1/3) met de *Sigurimi* moeten interpreteren. De repressie zorgt voor een algemene sfeer waarin het taboe is om echt te reflecteren over je eigen rol in het spel. Bovendien was de nationale ideologie flink gecompromitteerd door de communisten⁶³.

Wat ik wil duidelijk maken is dat – hoewel we de absolute breuk moeten nuanceren – het heel waarschijnlijk is dat Albanezen na het communistische fiat zich geconcentreerd zagen met een identiteitscrisis – zo men wil identificatiecrisis⁶⁴.

Nieuwe mythen en identificaties... of oude wijn in nieuwe zakken?

Uit de interviews van Marleen Deerenberg konden we enkele duidelijke thema's distilleren, die aangeven dat Albanezen in de jaren '90 op zoek gaan naar nieuwe collectieve verhalen en instituties – die voorheen veelal taboe waren – om zich mee te identificeren. Op zoek naar een nieuwe – religieuze, sociale of politieke – zingeving, had de meerderheid hoopvol gekeken naar de democratisch verkozen regering en het geadopteerde kapitalisme. Deze weg van het Westen zorgde echter voor zware ontgoochelingen in de jaren '90. Vaag klinkt bij iemand ook de wens om terug te grijpen naar de precommunistische leefregels uit de Kanun. Zijn deze wereldbeschouwingen en aanzetten tot zelf-identificatie ook in wetenschappelijke antropologische, historische of sociologische werken terug te vinden?

worden. In: ROSENBERG T., *The haunted land, facing Europe's ghosts after communism*, Random House, New York, 1995, 437 p.

⁶³Lubonja ziet hierin een duidelijk verschil met de andere ex-communistische landen achter het Ijzeren Gordijn, die het postcommunistische ideologische vacuüm vulden met een collectieve identiteit gebaseerd op nog ongecompromitteerde nationalistische mythes. Ik betwijfel of dit verschil zo absoluut is, maar geef toe dat ik daar nog geen verder wetenschappelijk onderzoek over heb verricht.

⁶⁴Lubonja heeft het over een identiteitscrisis (LUBONJA F., *Between the glory of a virtual world and the misery of a real world*, in: SCHWANDNER-SIEVERS S., FISCHER B.J., *Albanian Identities – myth and history*, Hurst and Company, London, 2002, p. 100.), maar in ons onderzoek is het misschien beter het over een identificatiecrisis te hebben.

a) De mythe van het Westen... en van het heterogeen denken⁶⁵

Enkele voorbeelden

Uit de getuigenissen van Marleen Deerenberg konden we een duidelijk terugkerend thema afleiden⁶⁶: de weg van Europa leek voor bijna alle geïnterviewden de enige hoop op een betere toekomst voor hun land. Ook op het institutionele niveau werden, veelal strategische, banden gesmeed met het Westen. Enkele veelbetekenende voorbeelden...

De Democratische Partij trok in 1991 naar de kiezers met de ondubbelzinnig te interpreteren verkiezingslogan: “*We rule and the (western) world helps us*” als een variant op “*We want Albania to be like the rest of Europe*”⁶⁷, de slagzin die aan de wieg lag van de democratische beweging⁶⁸. De partij werd niet meteen verkozen, maar overtuigde in 1992 en ging toen wél met de overwinningsskrans aan de haal. De Democraten zochten in hun buitenlandse politiek toenadering tot het Westen – hoewel Berisha zijn natie tegelijkertijd ook de de Organization of Islamic Conference binnenloodste⁶⁹. Het illustreert de sterke sociaal-economische drang naar steun, die ontegensprekelijk samenhangt met de pragmatische – uitgestelde – keuze voor een ideologische oriëntering. In 1999 werd in Albanië de 555e verjaardag van de oprichting van de Liga van Lezha – waardoor Skanderbeg de leiding nam in de verdediging tegen de Osmanen – gevierd. In zijn speech geeft de president een wel heel eigenzinnige interpretatie aan het event: “*We Albanians have the honour to be the first ones who defended West-European values.*”⁷⁰ Wat een ironie: de president zoekt hier, op eenzelfde manier als Hoxha, legitimatie voor zijn regime in het verleden, bij

⁶⁵Ik wil met deze titel en het bijhorende hoofdstuk niet suggereren dat het heterogeen denken en de Westerse (politieke) cultuur a priori en zonder uitzondering met elkaar verbonden zijn. Ik heb het wél over de overheersende opvatting in Albanië na 1991, dat de koers van het Westen – en daaraan impliciet verbonden het heterogeen denksysteem – heiligmakend is voor de toekomst van het land.

⁶⁶Het andere overduidelijke thema – dat van het systeemdenken – heb ik reeds besproken bij hoofdstuk 2.2.1 De communistische staat als actieve *identijfer*. Deze structurele focus op schuld of onschuld kan men immers direct linken aan de externe identificatie van de staat: “Ik kon er niets aan doen, want van bovenaf werd bij deze (in casu: slachtoffer, medewerker...) rol toebedeeld.”

⁶⁷De slogan maakt meteen duidelijk hoe men als Albanees – onder invloed van het West-Europese balkanisme – Albanië beschouwde: als een deel van Europa, maar dan een 'achtergesteld' deel, als een *outsider within*. (HAMMOND A., Introduction, in: HAMMOND A., *The Balkans and the West – Constructing the European Other 1945-2003*, Ashgate Publishing Company, Hampshire, 2004, xiv.)

⁶⁸LUBONJA F., Between the glory of a virtual world and the misery of a real world, in: SCHWANDNER-SIEVERS S., FISCHER B.J., *Albanian Identities – myth and history*, Hurst and Company, London, 2002, p. 101.

⁶⁹Deze stap werd in 1992 genomen, maar verhinderde Albanië allerm minst om de blik op het Westen te blijven fixeren. Albanië bleek de grootste ontvanger van hulp per capita in postcommunistisch Europa. Bovendien maakten haar inwoners gretig gebruik van het opgestuurde geld van familie in emigratie (vooral Italië en Griekenland). Zie: DRAPER S., The conceptualization of an Albanian nation, *Ethnic and racial studies*, 20 (1), 1997, p. 138. En: EIU, *Country report: Romania, Bulgaria, Albania*, 3rd quarter 1994, London, p. 71.

⁷⁰Op citaat in: LUBONJA F., Between the glory of a virtual world and the misery of a real world, in: SCHWANDNER-SIEVERS S., FISCHER B.J., *Albanian Identities – myth and history*, Hurst and Company, London, 2002, p. 103.

nationale helden. Daar waar Skanderbeg in het communistische plaatje werd ingepast als hét toonbeeld van Albanees verzet tegen verderfelijke vreemde invloeden, zien we in 1999 de compleet tegenovergestelde redenering. Hier krijgt Skanderbeg een etiket opgekleefd die hem de ultieme verdediger van niet nader omschreven West-Europese waarden maakt, en dus het uiterste 'bewijs' levert voor de historisch gepredestineerde Europese weg van Albanië. Een leuk toonbeeld van hoe geschiedenis vaak mis-/gebruikt wordt in actuele politiek.

In de lijn van zijn buitenlandse politiek, ijverde Berisha ook voor een toetreding tot de NAVO. In juni 2007 kwam George W. Bush *himself* zijn steun daartoe betuigen – samen met de belofte op hulp bij de eventuele onafhankelijkheidsverklaring van de toen nog Servische provincie Kosovo⁷¹. Tienduizenden Albanezen kwamen de straat op om de Amerikaanse president te verwelkomen – al kwam deze slechts kort naar het volk toe om handjes te schudden, waarschijnlijk wat bang om zijn peperdure horloge in de handen van een *Shiptare* te zien verdwijnen⁷². Het naïeve geloof in een Heiland uit het Westen mag dan – dankzij het opgedirkte Albanese zelfvertrouwen (cf. infra) – wat afgezwakt zijn, de komst van Bush veroorzaakte desalniettemin een immense volkstoeloop in Tirana. En alsof de man nog niet genoeg geëerd werd, doopte men een straat om tot de George W. Bush-boulevard⁷³.

Ook op een ander – architecturaal – vlak willen Albanezen komaf maken met – uiterlijke – herinneringen aan het communistisch tijdperk⁷⁴. Op 1 februari 2008 schreef het stadsbestuur van Tirana een ambitieuze wedstrijd uit, dat zich tot doel stelde het centrale Skanderbegplein – het historische hart van de stad – en rondomliggende straten aan een radicale facelift te onderwerpen. De wedstrijd was duidelijk sterk vernieuwend en internationaal gericht. Financieel werden de

⁷¹Ondertussen heeft Kosovo zijn onafhankelijkheid eenzijdig uitgeroepen. De Verenigde Staten hebben inderdaad meteen de nieuwe natie erkend, samen met een rits EU-landen – waaronder België. Treffend trouwens, dat bij de onafhankelijkheidsverklaring, Albanezen niet alleen uitbundig met de vlag van de tweekoppige adelaar zwaaiden, maar ook met de *Stars and stripes*. Inzake de NAVO-toetreding is ondertussen ook fundamentele vooruitgang geboekt. Begin april 2008 werd Albanië, samen met Kroatië, officieel toegang verleend tot de politieke club.

⁷²In de media was veel ophef over de zagezegde diefstal van het horloge van Bush. De opheldering over de mysterieuze verdwijning van het juweel kwam evenwel veel minder in het nieuws. Zie: <http://www.youtube.com/watch?v=e-BxSFbj0Fo&NR=1>

⁷³Ik verwijs graag naar het artikel, verschenen in het Handelsblad, over dit bezoek van Bush aan Albanië. Het betreft een populair artikel uit het NRC Handelsblad van 11 juni 2007. Zie: http://www.nrc.nl/buitenland/article721119.ece/Bush_Kosovo_onafhankelijk

⁷⁴Vorig jaar schreef ik voor het vak 'Centraal-Europese cultuur en literatuur' een paper over de rol van het geheugen in nationale verhalen in van naoorlogs Centraal-Europa. Daarin ging ik in op de verschillen tussen de postcommunistische landen in hun omgang met uiterlijke tekenen van het verleden (cf. het Sculpturenpark in Hongarije als uniek project). Daarnaast besteedde ik ook aandacht aan de omgang met de innerlijke sporen van het communisme – daartoe werkte ik de notie 'schuld' uit bij de Tsjechische schrijver Milan Kundera. Hier interesseert ons vooral dat eerste aspect: het – letterlijk – een plaats geven van relictten uit het verleden. Voor een uitgebreidere bespreking van deze problematiek: PAUWELS A., *Geheugen, geschiedenis en nationale identiteit van naoorlogs Centraal-Europa*, Taak Centraal-Europese literatuur en cultuur, januari 2007.

Albanezen een handje geholpen door Sjeik Sabah Al-Ahmed Al-Jaber Al-Sabah, Amir van Koeweit, en als winnaar kwam een Belgisch architectenbureau – met een voorstel tot resolute metamorfose – uit de bus.

Het mag duidelijk zijn, de Albanezen hadden na 1991 genoeg van eenzame navelstaarderij. Deze actuele voorbeelden, en de getuigenissen van Deerenberg onthullen vooral een fascinatie voor de 'weg van Europa' (in casu: de democratische partijpolitiek en het kapitalistische 'wonder') – hoewel de regering vooral pragmatische keuzes maakt, wat betekent dat men vooral op zoek gaat naar sociaal-economische of politieke (in casu Kosovo) steun. Maar hoe groot het enthousiasme bij sommigen ook mocht zijn over de besliste streep onder het verleden, vaak was deze veronderstelde breuk met de geschiedenis *wishful thinking*.

Het cruciale jaar 1991... en de woelige jaren '90

Zomer 1990. Hoewel het communistische regime officieel nog niet gevallen is, bestormen duizenden Albanezen de buitenlandse ambassades in Tirana⁷⁵. Eén van de gesprekspartners van Marleen Deerenberg beschrijft de sfeer als beangstigend en woelig. Steevast bracht buschauffeur Bilal Sefa op hun dwingende vraag, zijn onrustige klanten naar de ambassades. Veelal ging het om beschonken mannen, uit hun evenwicht gebracht door de sociale omwentelingen⁷⁶.

De wanhoop was groot, de hoop op verlossing zo mogelijk nog groter. Daar waar Fatos Lubonja, Albanees filosoof en ex-politiek gevangene (1974-1991), vooral oog heeft voor de evolutie met betrekking tot de mythe van het Westen (van extreem onbevangen aanbedding naar diepe ontgoocheling), focust Nicola Mai vooral op die eerste fase: de puur naïeve adoratie van het Westen. Hij verklaart die verafgoding door twee inherente kenmerken van het communisme zoals het decennialang in Albanië vorm kreeg. Het betreft het strenge isolationisme en de revolutionaire inhoud die 'consumptie' doorheen die jaren kreeg⁷⁷. Beide factoren werden opgehitst door de glittershows van de illegaal bekeken Italiaanse TV vanaf het midden van de jaren '70⁷⁸ - vergelijk met het gretig beluisteren van de radio in het België van de Tweede

⁷⁵LUBONJA F., Albania after isolation: The transformation of public perceptions of the West, in: HAMMOND A., *The Balkans and the West – Constructing the European Other 1945-2003*, Ashgate, Aldershot, Hampshire, 2004, p. 128.

⁷⁶DEERENBERG M., *Een slecht avondmaal – veertien Albanese levens*, Xenon, Groningen, 1998, p. 31-42.

⁷⁷Mijn reizen naar Albanië leerden me dat tot op vandaag sociale identiteit onlosmakelijk wordt vastgekoppeld aan consumptie...

⁷⁸MAI N., Youth NGO's in Albania: Civil society development, local cultural constructions of democracy, and strategies of survival at work, in: SCHWANDNER-SIEVERS S., FISCHER B.J., *Albanian Identities – myth and history*, Hurst and Company, London, 2002, p. 217-218.

Wereldoorlog. Door die fundamentele onwetendheid – Albanië had ook geen historische traditie van democratie vóór het communisme – hadden Albanezen een compleet fout beeld voor ogen over wat democratie, *civil society* en economisch liberalisme inhield, welke rechten en plichten eraan verbonden waren en welke contradicties een liberale samenleving met zich meebrengt (welvaartskloof). Maar vooral, dat democratie een langdurig politiek project is – waarbij verschillen tussen debatterende groepen erkend en gerespecteerd worden, in een poging om argumenten en ideeën te synthetiseren tot een voor iedere fractie te aanvaarden oplossing – en géén synoniem is voor materiële verrijking, consumptiegoederen en Mc Donalds⁷⁹. Er is niet veel fantasie nodig om je voor stellen dat de Albanezen in de jaren '90, volgens Mai doordrongen met dit ongenueerde beeld, zwaar ontgoocheld werden. Voor hen die het geluk in Europa zochten, kwam die onzachte confrontatie met de werkelijkheid veelal in de vorm van discriminatie, werkloosheid, bureaucratische doolhoven... Zij bleven verstikt tussen hun bijna-vastgeroeste droom van glorie in het Westen enerzijds, en de miserie van alledag anderzijds. Het is in de emigratie dat zich deze dubbelzinnige situatie het duidelijkst aftekent: de meeste Albanezen zijn er erg trots op hun Albanees-zijn, maar toch zijn ze ervoor op de vlucht, in de hoop ergens een beter leven te vinden⁸⁰. Zij die achterbleven kregen te maken met een misinterpretatie van 'democratie' door Berisha. Hij fnuikte de persvrijheid, elimineerde angstvallig politieke tegenstanders en had helemaal geen interesse in de erkenning van slachtoffers van het communistische regime⁸¹. Maar de zwaarste klap kwam in 1997, wanneer het systeem van piramidefondsen volledig in elkaar stuikte. Als in de processie van Echternach, was de weg van Albanezen in de jaren '90 één van trage energievretende vooruitgang.

Aan deze reële en rationele contacten met de idealen die aan het Westen werden gekoppeld (democratie, materialisme en kapitalisme) koppelt Lubonja de tweede fase in de houding van Albanezen t.o.v. het Westen. Deze confrontaties nuanceren de virtuele mythe van het Westen die volgens Lubonja reeds vanaf de jaren '50 vorm kreeg in de Albanese hoofden (cf. infra). De

⁷⁹Dit is het lange transitieproces van homogeen naar heterogeen denken waar Nicola Mai en Artan Fuga zeer waardevolle bijdragen over schreven.

⁸⁰LUBONJA F., Between the glory of a virtual world and the misery of a real world, in: SCHWANDNER-SIEVERS S., FISCHER B.J., *Albanian Identities – myth and history*, Hurst and Company, London, 2002, p. 103. Antropologe Stephanie Schwandner-Sievers heeft het, in tegenstelling tot Lubonja, over een schaamte van Albanezen in emigratie over hun afkomst, ten gevolge van de sterke invloed van het 'albanismediscours' – naar een variant van het balkanisme. Ik ga er later in deze thesis nog dieper in op dit meningsverschil. Zie: SCHWANDNER-SIEVERS S., Albanians, Albanianism and the strategic subversion of stereotypes, in: HAMMOND A., *Balkans and the West – Constructing the European Other 1945-2003*, Ashgate, Aldershot, Hampshire, 2004, p. 110-126.

⁸¹Voor een kritische bespreking van *The law on former victims of persecution* (juli 1993), zie: PAUWELS A., *Postcommunistisch Albanië na een halve eeuw stalinistische indoctrinatie – Burgers op zoek naar waarachtigheid en rechtvaardigheid*, Gent, 2007, p. 17-18.

veelbelovende mythe verzandt in diepe verbittering en zware ontgoocheling en culmineert in een bijzonder ongelukkig hoogtepunt – of dieptepunt, zo men wil – in 1997. Lubonja zoekt naar oorzaken voor het ongelukkige falen van de mythe van het Westen. Daar waar Mai focuste op het isolationisme en het gecreëerde revolutionaire discours rond consumptie als de centrale oorzaken van het foute en naïeve verwachtingspatroon, zoekt Lubonja zijn verklaringen in andere religieuze oorden. Volgens hem werd het Westen geïdentificeerd met christendom, en dit zou onmogelijk in overeenstemming zijn met de 70 % moslims in Albanië. De kritische lezer vraagt zich meteen af wat er met de mythe van de religieuze onverschilligheid bij Albanezen is gebeurd? Bovendien spreekt Lubonja zichzelf tegen wanneer hij beweert dat de meeste Albanezen het Westen toch vooral met een hedonistische levensstijl en materiële rijkdom associëren, in plaats van met een religieuze identificatie. Dit laatste argument sluit naadloos aan bij de bevindingen van Mai, en lijkt mij ook overtuigender dan een onvoldoende beargumenteerde suggestie van een religieuze *clash* van waarden. Mai en Lubonja zijn het er echter in grote lijnen over eens: de ontgoocheling in het Westen – als Redder – was groot. Hoe moeten we dan de volkstoeloop verklaren die het bezoek van Bush in 2007 in Tirana teweeg bracht? De wens naar integratie in de Westerse wereld is niet verdwenen, integendeel. De Albanezen staan er alleen nuchtiger – hoewel de beelden van het bezoek toch een beetje als hallucinante taferelen aandoen, maar dat Amerikaans enthousiasme is natuurlijk niet typisch Albanees – en met meer zelfvertrouwen tegenover. De klappen zijn uitgedeeld in de jaren '90, maar wordt er niet beweerd dat *what doesn't kill you makes you stronger*? De nieuwe genuanceerdere mythe van het Westen werd gecombineerd met nationaal-romantische mythen (bv over de Illyrische afstamming, Skanderbeg, *besa...*) - een proces dat vergelijkbaar is met wat Hoxha poogde te doen in '45. In dit perspectief kunnen we opnieuw reflecteren over de woorden van de president van Albanië in 1999 – toen die verklaarde dat Albanië als eerste de 'West-Europese' waarden had verdedigd 555 jaar eerder (cf. supra). Opnieuw wordt geschiedenis als mythologisch verhaal aangewend om een zelfverzekerde identiteit vorm te geven.

Als de geschiedenis zich zo duidelijk herhaalt... is er dan wel sprake van een volkomen breuk in 1991? Enige academische voorzichtigheid is gewenst. Werpt de nieuwe oriëntatie op het Westen – en de daar aan gekoppelde idealen van liberalisme en materialisme – geen verraderlijke mist voor de ogen, die een fundamentele achtervolging door het verleden verbergt? We onderzoeken deze problematiek vanuit twee verschillende benaderingen. Allereerst zijn er de – hierboven reeds

aangeraakte – bevindingen van antropoloog Nicola Mai over de illusie van de breuk met het homogeen denken. Hij focust op de moeizame en krampachtige ontwikkeling van Albanese NGO's. Vervolgens halen we er de bevindingen van Georgia Kretsi bij. Zij sprak uitgebreid met drie voormalig vervolgde families (het groepsaspect acht zij zeer belangrijk) en kristalliseert uit hun gesprekken de doorwerking van een bedreigings- en overlevingsmythe.

De *civil society* volgens Nicola Mai

Door de intellectuele vorming in een sterk dualistisch gekleurd systeem, verliep de overgang van een homogeen naar een heterogeen denksysteem niet zo eenvoudig als het op het eerste zicht lijkt. Om een democratisch politiek project in een maatschappij te integreren is het niet genoeg een nieuwe grondwet aan te nemen, verkiezingen uit te schrijven, en de naam Volksrepubliek aan het verleden toe te schrijven. Daarmee is de kous nog lang niet af. Mai illustreert dit moeizaam proces aan de hand van de ontwikkeling van jeugdverenigingen en andere in het pril democratische Albanië. Hij vertrekt vanuit de volgende assumptie: hoe meer NGO's in een land het levenslicht zien, hoe democratischer die maatschappij is. De actieve creatie – want het zijn de burgers die deze NGO's opzetten – vormt een onmiskenbare schakel in de ontwikkeling van een *civil society* in het desbetreffende land. Deze *civil society* vormt op zijn beurt de voorwaarde om te kunnen spreken van een democratie – een heterogeen denksysteem⁸². In een *civil society* kunnen NGO's immers een bemiddelende rol tussen de staat en haar burgers, en precies hierin bevindt zich de conceptuele ruimte om te discussiëren. De onmiddellijke ontplooiing van dergelijke *civil society* blijkt echter een vage utopie voor landen die net hun autoritaire juk afwierpen⁸³. De cocktail van burgerlijke naïviteit – over de werkelijke maatschappelijke inhoud van het concept liberalisme – en de consequent ingestampte scherpe zwart-wit wereldbeschouwing is allerminst zaligmakend voor een snelle inplanting van het heterogeen denksysteem. Niet alleen op institutioneel niveau – ik verwijs naar de academische en journalistieke twijfel over het democratische gehalte van Berisha in de jaren '90 – maar ook bij de burgers bleek dit een werk van lange adem. Mai geeft het voorbeeld van een seminarie van de Raad van Europa in maart 1999, waar jeugdbewegingen – eerder dan een debat te voeren – een

⁸²MAI N., Youth NGO's in Albania: Civil society development, local cultural constructions of democracy, and strategies of survival at work, in: SCHWANDNER-SIEVERS S., FISCHER B.J., *Albanian Identities – myth and history*, Hurst and Company, London, 2002, p. 216.

⁸³Bemerk de extra delicate positie van Albanië dat zowel op lange termijn geen ervaring met democratie kende, en op 'korte' (in casu: 46 jaar) termijn een diepe én brede repressie. Zie: PAUWELS A., *Postcommunistisch Albanië na een halve eeuw stalinistische indoctrinatie – Burgers op zoek naar waarachtigheid en rechtvaardigheid*, Gent, 2007, 38 p.

duel uitvochten⁸⁴. In een poging om de ander te compromitteren en uit te schakelen, vlogen beschuldigingen van verborgen banden met de toenmalige regering heen en weer. Als illustratie van het doorwerken van het homogeen denkpatroon kan dit wel tellen. Hier werden geen argumenten wederzijds gerespecteerd, en al helemaal niet geïmplementeerd in een compromis.

*Belagerungs- und Überlebensgedächtnis van Georgia Kretsi*⁸⁵

Ook antropologe Georgia Kretsi doorprijkt de vermeende absolute breuk tussen heden en verleden in Albanië in 1991. Haar interdisciplinaire aanpak loont. Geschiedenis, antropologie en tekstinterpretatie culminereren in een overtuigend discours over de onherroepelijke aanwezigheid van de bedreigingsmythe in postcommunistisch Albanië. Ze stelt zich de vraag naar de mate waarin een ideologie het collectieve geheugen kan bezetten of koloniseren. In hoeverre biedt herinnering een realistisch tegengewicht – met alternatieve inhoud – voor officiële geschiedenis⁸⁶?

Na een uiterst interessante theoretische analyse – waarin ze focust op de omzetting van de klassenideologie in geweldmechanismen (cf. supra) – komt ze toe aan het centrale deel: een empirische analyse op lokaal niveau. De belangrijkste casussen betreffen drie vervolgde families⁸⁷. Ze sprak met de leden van het gezin niet alleen afzonderlijk, maar ook uitgebreid in groep – om zowel de individuele als collectieve ervaringen te vangen. Daaruit kon ze de fundamentele invloed van geweld – zowel fysiek als symbolisch (cf. supra) – voor het structureren van het sociaal geheugen afleiden. De geweldcultus van de nationaal-communistische ideologie – die de mythe van bedreiging door verraders (uit het verderfelijke buitenland of als rotte appelen in de 'zuivere' Albanese fruitmand) ondersteunde – had een beslissend groepsvormend en dualistisch effect op de burgers en hun wereldbeschouwing. Vrienden en vijanden van het systeem werden onvermijdelijk uitgesproken en gestigmatiseerd. Deze denkcategorieën leven in de postcommunistische realiteit en taal onherroepelijk voort. Uit haar uitvoerige gesprekken met ex-

⁸⁴MAI N., Youth NGO's in Albania: Civil society development, local cultural constructions of democracy, and strategies of survival at work, in: SCHWANDNER-SIEVERS S., FISCHER B.J., *Albanian Identities – myth and history*, Hurst and Company, London, 2002, p. 222.

⁸⁵KRETSI G., *Verfolgung und Gedächtnis in Albanien – Eine Analyse postsozialistischer Erinnerungsstrategien*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2007, 321 p.

⁸⁶Dezelfde vraag naar *counter-memories* en *counter-narratives* stelde Richard Esbenshade zich bij een kritische reflectie over Milan Kundera's gevleugelde woorden: “*De strijd van de mens tegen de macht, is de strijd van het geheugen tegen de vergetelheid.*” (In: KUNDERA M., *Kniba smiču a zapomněni – Het boek van de lach en de vergetelheid*, 1978.). Het artikel en het 'Kundera-paradigma' vormde de inspiratiebron voor mijn artikel over herinneringen en geschiedenis in Centraal-Europa. In: PAUWELS A., *Gebengen, geschiedenis en nationale identiteit van naoorlogs Centraal-Europa*, Taak Centraal-Europese literatuur en cultuur, januari 2007.

⁸⁷KRETSI G., *Verfolgung und Gedächtnis in Albanien – Eine Analyse postsozialistischer Erinnerungsstrategien*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2007, p. 179-260.

vervolgden bespeurt Kretsi immers dat de achterliggende structuur van de opgehaalde herinneringen, die onbewust gestroomlijnd worden door de overgeleverde mythe van bedreiging⁸⁸. Enkele voorbeelden:

De zoon van de familie Tozaj⁸⁹, Arben, stelt zich meteen voor als 'de zoon van een vijand'. Natuurlijk, de jongeman wist in welke context hij werd geïnterviewd, maar de directe identificering met de groep sociaal en politiek gediskwalificeerden is toch wel opmerkelijk anno 2001⁹⁰. Zijn reeds op jonge leeftijd ontwikkelde bewustzijn als jongeman met een 'slechte' biografie – ten gevolge van zijn in ongenade gevallen vader – vertaalde zich bij hem in eerste instantie in een apathische en latente houding ten opzichte van het systeem. Later ontwikkelde hij een bewust oppositioneel zelfbeeld, en een zekere fierheid op de status van (ex-)vervolgd familielid – wat we ook eerder bij Anila en Marjana zagen in de interviewreeks van Deerenberg⁹¹. Arben construeert zijn zelfbeeld en persoonlijke herinneringen aan de hand van de politieke geschiedenis van Albanië, de Çamen en de Albanese dissidenten. Hij kadert zijn actuele sociaal-politieke rol met enkele narratieve trucjes geruisloos in het partizanenverleden van zijn vader⁹². Hij heeft het over offers brengen, verraden worden, vrienden en vijanden... en maakt zo duidelijk het gevoel te hebben, zelf het politieke stigma te hebben gedragen. Deze oppositionele identiteit wordt aldus geconstrueerd door een overlevingsgeheugen.

Zijn moeder, Sanie, kan zich evenmin losmaken van de logica die het systeem decennialang opdroeg. Ze geeft aan dat ze niet genoeg kon voldoen aan de eisen die de Partij stelde. Daaruit spreekt een gevoel van machteloosheid, maar eveneens minderwaardigheid. Ze ontwikkelt dus een volledig ander zelfbeeld dan haar zoon⁹³, maar het denkproces verloopt wel met eenzelfde achterliggende structuur: de ideologie van de bedreiging. Het stigma van vriend of vijand blijkt de doorslaggevende factor in de ordening van de persoonlijke en collectieve herinneringen van de getuigen.

⁸⁸Georgia Kretsi heeft haar veldwerk dan ook uitgevoerd in een strategisch uitgekozen plek. Het betreft de grensregio tussen Griekenland en Albanië: Çamëria. Vanzelfsprekend nam Hoxha's achterdochtige bedreigingsmythe extra paranoïde proporties aan in grensregio's met de uitloper van het demonische Westen: Griekenland.

⁸⁹Voor de neerslag van de interviews afgenomen van de familie Tozaj, zie: KRETSI G., *Verfolgung und Gedächtnis in Albanien – Eine Analyse postsozialistischer Erinnerungsstrategien*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2007, p. 233-260.

⁹⁰De interviews met de familie Tozaj werden afgenomen in mei 2001.

⁹¹DEERENBERG M., *Een slecht avondmaal – veertien Albanese levens*, Xeno, Groningen, 1998, p. 57-68, p.119-128.

⁹²Uiteraard vóór deze gediskwalificeerd werd in de ogen van de communistische maatschappij.

⁹³Kretsi koppelt bovendien het concept gender aan deze verschillende uitkomst. Het archetype van 'de dissident' is immers typisch mannelijk, terwijl de vrouw in de publieke traditie minder zwaar weegt, en zich dus ook minder uitgesproken met het machtsinstituut identificeert.

Het individualisme als ideaalbeeld of nachtmerrie?

Enkele maanden geleden viel mijn oog op een artikel in MO*. Het betreft een reportage over de wens van de Albanese autoriteiten om het toerisme aan de kusten aan te zwengelen, door de Blauwe Vlag binnen te halen⁹⁴. De Blauwe Vlag wordt door de Foundation for Environmental Education toegekend aan stranden die voldoen aan enkele kwaliteitscriteria. Albanië is voorlopig het enige Europese land dat nog geen enkel strand bezit met dergelijk kwaliteitslabel, maar daar wil het nu verandering in brengen. Niet alleen omdat het een toeristische *boost* kan betekenen voor zijn kustregio, maar ook om de burgers te sensibiliseren over de afvalproblematiek. De ineenstorting van de communistische maatschappij bracht immers een sociale chaos met zich mee, en het – extreem geïnterpreteerde – individualisme vierde hoogtij. Met een gemeenschapsproject als De Blauwe Vlag, hoopt de regering de bevolking bewust te kunnen maken van de deugd van een schoon milieu. Hoewel in zo goed als alle getuigenissen uit de interviewreeks van Deerenberg het individualisme als een gevolg van de verwestering wordt verklaard, roept men hier net een initiatief van een Westerse NGO in, om de kwalijke gevolgen voor de samenleving van extreem individualisme tegen te gaan. Een doordenkertje...

Een andere negatieve invulling aan de individualistische koers wordt gegeven door Elsa Ballauri en Kathleen Imholz wanneer ze er – ter ondermijning van het discours van *popular indifference* – op wijzen dat er in Albanië wel degelijk een vereniging van voormalig politiek vervolgd en gewetensgevangenen actief is geweest. Hoewel zij oorspronkelijk naarstig zocht naar erkenning en ‘genoegdoening’ voor de geleden misdaden, begon mettertijd de interesse te verzwakken. Mensen legden zich toe op hun eigen overleven onder de nieuwe harde condities, en hielpen zo een soort van collectieve amnesie creëren⁹⁵.

Individualisme hoeft echter niet altijd negatief beoordeeld te worden. Zo loofde Mirela, in haar gesprek met Marleen Deerenberg, de afnemende verstikkende sociale controle, en de meer persoonlijke vrijheid die dit met zich meebracht⁹⁶. Als zevenentwintigjarige single die er een Mexicaans avontuur had opzitten, kon ze die tanende sociale druk wel appreciëren.

⁹⁴DUJISIN Z., Albanië wil toeristen lokken met blauwe vlag, MO*, 2 maart 2008. (http://www.mo.be/index.php?id=61&tx_uwnews_pi2%5Bart_id%5D=20504)

⁹⁵ BALLAURI A., IMHOLZ K., Manual on lustration, public access to files of the Secret Services and public debates on the past in the Western Balkans: Country overview: Albania, in: HATSCHIKJAN M., RELJIC D., SEBEK N., *Disclosing hidden history: Lustration in the Western Balkans*, Thessaloniki, 2005, p. 43-44.

⁹⁶Mirela Hasibra in: DEERENBERG M., *Een slecht avondmaal – veertien Albanese levens*, Xeno, Groningen, 1998, p. 97-112.

Intermezzo

En het vermeende homogeen denken dan? De prelude voor een nieuw onderzoek...

Wanneer we academici als Fuga, Mai, Schwandner-Sievers, Kretsi, Clayer en Lubonja met elkaar confronteren, kunnen we op een overtuigende manier de schijnbaar drastische breuk met het verleden in 1991 minimaliseren. Het ogenschijnlijk democratische en heterogene denkpatroon is slechts een dun vliesje boven een complexe samenleving.

Kunnen we dan op eenzelfde manier het homogene denkpatroon van het autocratische Albanië, voor 1991, doorprikken? Ik geef enkele aanzetten voor verder onderzoek.

De ouders van Ardian Maçi als levend voorbeeld

Ik vertrek vanuit het levensverhaal van Ardian Maçi, de eerste gesprekspartner van Marleen Deerenberg in haar interviewreeks⁹⁷. De ouders van Ardian waren aanvankelijk fervente aanhangers van het communisme. Beiden waren nog jong, toen ze die ideologie enthousiast verwelkomden, maar met de jaren verzwakte hun geestdrift – vooral onder invloed van hun ouders en hun kritische zoon Ardian. Hoe meer ze botsten op tegenstrijdigheden tussen het voorspiegelde maatschappijbeeld en de pijnlijke realiteit, des te meer legden ze de nadruk op aanpassing: *“We hebben daarin geloofd, we zien nu dat er wat haken en ogen aanzitten, maar we leven nu eenmaal in dit systeem. We accepteren het en dat moet jij [Ardian] ook doen.”*⁹⁸

Literaire voorbeelden

Ardians ouders waren niet de enige met dergelijk sociaal overlevingsmechanisme. De Albanese maatschappij was immers zo georganiseerd dat enkel wie – uiterlijk – gehoorzaamt aan enkele sociale regels, zich toegang kan verzekeren tot hoger onderwijs of betere ambten kan ambiëren. Dergelijk regime creëert en stimuleert vanzelfsprekend een hypocriet handelen bij zijn burgers. In de officiële verklaringen of publicaties vind je deze erkenning natuurlijk niet terug. Daarom kan men bijvoorbeeld onderzoek doen naar literaire of beeldende kunst die op een verdoken manier kritiek geeft op het regime, ofwel overduidelijk niet beantwoordde aan het dwingende sociaal realisme en daardoor niet gepubliceerd/tentoongesteld/verspreid werd. Ik geef twee literaire

⁹⁷DEERENBERG M., *Een slecht avondmaal – veertien Albanese levens*, Xenos, Groningen, 1998, p. 11-22.

⁹⁸DEERENBERG M., *Een slecht avondmaal – veertien Albanese levens*, Xenos, Groningen, 1998, p. 12.

voorbeelden aan die duidelijk maken dat het homogene denken niet zomaar ongenueanceerd gebruikt mag worden.

Er werd al veel geschreven over de dubbelzinnige werken van Ismail Kadare⁹⁹. Hoewel hij kon groeien en publiceren onder gratie van Hoxha, bracht hij in zijn poëzie en proza het regime subtiele giftige steken toe. Via overvloedige metaforen en verwijzingen naar een mythologisch – tot de verbeelding sprekend – verleden, verwees hij naar de bureaucratische politiestaat¹⁰⁰.

Een minder bekend voorbeeld, maar evenzeer de moeite van het onderzoek waard, is de poëzie van Visar Zhiti. In 1979 werd deze schrijver opgepakt, om vervolgens zeven jaar door te brengen in de kopermijnen van Spaç en de gevangenis van Qafë-Bari¹⁰¹. Tijdens zijn hard verblijf in de hel op aarde, composeerde en memoriseerde hij meer dan honderd gedichten. Pas nadat het communisme officieel gedemoniseerd werd, bracht Zhiti zijn *prison poems* uit – respectievelijk in 1993 en 1994. Deze gedichten zijn, om het met een *understatement* te zeggen, allerminst een toonbeeld van sociaal realisme. Uiteraard is hij zeer kritisch voor het regime, waar hij zelf slachtoffer is van geworden, en de protagonist van zijn gedichten is ook allerminst een actieve held.

Drie wetenschappelijke voorzetten

Het mag duidelijk zijn, ook naar het vermeende homogene denken onder het communisme kan nog een pak onderzoek gebeuren. Enkele auteurs hebben echter reeds enkele voorzetten gegeven.

Fatos Lubonja bijvoorbeeld geeft aan dat het communisme als inspirerende mythe reeds had gefaald in de jaren '50, en vanaf dan slechts diende als geforceerde ideologie, opgelegd door de

⁹⁹Ik geef twee voorbeelden. MORGAN P., Between Albanian identity and imperial politics: Ismail Kadare's 'The palace of dreams', *The modern language review*, 97 (2), 2002, p. 365-379. Dit is een interpretatie uit eigen land: DE MOOR P., De weerberichten van Ismail Kadare, in: DE MOOR P., *Uit de dode boek*, Meulenhoff / Kritak, Amsterdam / Leuven, 1992, p. 140-152.

¹⁰⁰Een voorbeeld van dergelijke interpretaties: VALTCHINOVA G., Ismail Kadare's the H-file and the making of the homeric verse, in: SCHWANDNER-SIEVERS S., FISCHER B.J., *Albanian Identities – myth and history*, Hurst and Company, London, 2002, p. 104-114. Ook: DE MOOR P., *Een masker voor de macht. Ismail Kadare, schrijver in de dictatuur*, Van Gennep, Amsterdam, 2005, 77 p. Ook: DRAPER S., The conceptualization of an Albanian nation, *Ethnic and racial studies*, 20 (1), 1997, p. 123-144. Ook: ELSIE R., Albanian literature. An overview of its history and development, in: JORDAN P., *Albanien*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2003, p. 243-276. Ook: ELSIE R., Innovation and dissent: The works of Ismail Kadare, in: *Albanian literature, A short history*, I.B. Tauris, London, in association with the Centre for Albanian Studies, 2005, p. 167-183. ook: LUBONJA F., Between the glory of a virtual world and the misery of a real world, in: SCHWANDNER-SIEVERS S., FISCHER B.J., *Albanian Identities – myth and history*, Hurst and Company, London, 2002, p. 97-100.

¹⁰¹ELSIE R., Preface, in: ZHITI V., *The condemned apple, Selected Poetry*, Green Integer, København / Los Angeles, 2005, p. 11-16.

machthebbende elite¹⁰². Het is vanaf dit punt dat dan ook de hypocrisie onder de Albanese burgers een aanvang neemt. Hoewel het Westen officieel gedemoniseerd werd, zien we volgens Lubonja in de populaire verbeelding net het omgekeerde proces. Daar waar het communisme reeds vroeg haar geloofwaardigheid verliest, rijst de mythe van het Westen gelijktijdig als haar ideologische tegenhanger. Het Westen wordt geïdealiseerd en wordt verbeeld als Beloofd Land, maar ook als Heiland¹⁰³. De mythe veruitwendigt zich het duidelijkst in de bestorming van de ambassades in de zomer van 1990, en de Albanese exodus het daaropvolgende jaar. Hoewel ze dit nooit officieel erkend hebben, moet de politieke elite van die Westerse adoratie op de hoogte geweest zijn. Kijk maar naar de groeiende repressie vanaf de jaren '50, het tandje bijsteken bij de nationaal-communistische ideologie vanaf de jaren '60¹⁰⁴ en het immer draconische optreden tegen eventuele – al dan niet bewuste – beïnvloeding door het Westen (cf. supra). De virtuele wereld die door Hoxha en co zo overtuigend mogelijk werd gepromoot – waarin een glorieus verleden en een hoopvolle toekomst samensmolten, maar die botste met de *misery of everyday lifes* – zette de Albanese echter aan om nog meer hun heil te zoeken in hypocriet gedrag¹⁰⁵.

Ook Stark Draper nuanceert de homogene gedachtegang onder het nationaal-communistische verguld vlies¹⁰⁶. Volgens hem zijn de idealistische vlaggenzwaaiers niet in hun opzet geslaagd en was een eenvormig Albanië niets meer dan *wishful thinking*. Hij wijst hiervoor enerzijds op de verschillende religies waarmee, alle goddeloze moeite ten spijt, Albanese zich blijven identificeren. Hoewel de communisten in hun officiële retoriek, ironisch genoeg, bleven herhalen dat religie géén betekenisvol – laat staan doorslaggevend – aspect vormde voor de Albanese identiteit, probeerden ze desalniettemin rigoureus hun land als atheïstische staat te categoriseren omdat ze geloofden in het, al dan niet reële, spltjingspotentieel van religieuze verschillen¹⁰⁷.

¹⁰²LUBONJA F., Albania after isolation: The transformation of public perceptions of the West, in: HAMMOND A., *The Balkans and the West – Constructing the European Other 1945-2003*, Ashgate, Aldershot, Hampshire, 2004, p. 128.

¹⁰³Lubonja heeft het over *a Saviour*. In het Nederlands kan dit zowel als Redder, als Heiland en als Verlosser vertaald worden. Ik koos voor 'Heiland', omdat dit naar mijn mening het begrip in zijn meest volledige betekenis probeert te vatten. Voor de verschillende vormen van de mythe van het Westen: zie LUBONJA F., Albania after isolation: The transformation of public perceptions of the West, in: HAMMOND A., *The Balkans and the West – Constructing the European Other 1945-2003*, Ashgate, Aldershot, Hampshire, 2004, p. 130-131. LUBONJA F., Albania after isolation: The transformation of public perceptions of the West, in: HAMMOND A., *The Balkans and the West – Constructing the European Other 1945-2003*, Ashgate, Aldershot, Hampshire, 2004, p. 130-131.

¹⁰⁴LUBONJA F., Albania after isolation: The transformation of public perceptions of the West, in: HAMMOND A., *The Balkans and the West – Constructing the European Other 1945-2003*, Ashgate, Aldershot, Hampshire, 2004, p. 129.

¹⁰⁵LUBONJA F., Between the glory of a virtual world and the misery of a real world, in: SCHWANDNER-SIEVERS S., FISCHER B.J., *Albanian Identities – myth and history*, Hurst and Company, London, 2002, p. 99-100.

¹⁰⁶DRAPER S., The conceptualization of an Albanian nation, *Ethnic and racial studies*, 20 (1), 1997, p. 133-134.

¹⁰⁷Persoonlijke gesprekken die ik voerde met Albanese (tussen 2004 en 2008) wijzen op het ondergeschikte belang van religie als *agent that does the identifying*. Ook de interviews van Marleen Deerenberg wijzen eerder in deze richting.

Anderzijds focust Draper ook op de politieke en religieuze breuklijnen tussen het noorden en het zuiden van Albanië. Hoewel de boerenopstand in 1947 in de noordelijke – en traditioneel katholieke – stad Shkodër werd door de communisten in de kiem gesmoord, is het voorval tekenend voor de oppositionele politieke identificering. Ik wees bovendien al eerder op de ironie van het politieke machtsbastion van de communisten in het Toskische zuiden, terwijl in de literaire verbeelding de 'typische Albanees' zich in de ruwe bergen van het noorden thuis voelde.

Ook Nathalie Clayer geeft een aanzet voor verder onderzoek. Volgens haar zijn er er duidelijke aanwijzingen dat, ook al was het ten strengste verboden in de officieel atheïstische staat, de Çamen (de onderdrukte moslimminderheid aan de Griekse grens) stiekem probeerde te vasten tijdens de Ramadan. Bewijzen heeft ze daar nog niet voor gevonden, maar het lijkt mij zeer interessant verder onderzoek naar dergelijke oppositionele *identity markers* te voeren.

Bovendien geven niet alleen meer empirisch gerichte wetenschappers aanzetten tot het nuanceren van de homogene maatschappij onder de communistische heerschappij. Zoals ik al in het begin van deel twee aangaf, erkent ook Brubaker in zijn theoretisch model van *identification* dat de staat, als bijzonder sterke externe identicator nooit het allesverstikkende monopolie kan hebben op het identificeren van zijn burgers¹⁰⁸.

b) Terug naar de 'traditionele' waarden van de Kanun?

Een absolute heropleving van de bloedwraak?

Op 10 april 2008 zag ik een reportage op Kopen over heropleving van de bloedwraak in Albanië en Turkije¹⁰⁹. Deze twee verschillende culturele tradities werden zonder enige nuance aan elkaar gelinkt, als waren het beiden uitlopers van een islamitische traditie. In een verslag van amper een kwartier, werd een karikatuur gemaakt van de Kanun, alsof die gewelddadige bloedwraak het enige element vormt van dat precommunistische gewoonterecht. Hoe zit dat nu eigenlijk met die Kanun en die bloedwraak? Is de suggestie van een absolute en algemene

¹⁰⁸BRUBAKER R., COOPER F., Beyond identity, *Theory and society*, 29, 2000, p. 16. Ook Watson en Georgia Kretsi geven aan dat totalitair socialisme nooit een totale macht kon verwerven over het rationele vermogen (geheugen en beleving) van de burgers. Zie: KRETSI G., *Verfolgung und Gedächtnis in Albanien – Eine Analyse postsozialistischer Erinnerungsstrategien*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2007, p. 27. En: WATSON R. S., *Memory, history and opposition under state socialism*, United States of America, 1994, p. 71.

¹⁰⁹http://www.een.be/televisie1_master/programmas/e_kopp_r2008_a045_item1/index.shtml?video_1

heropleving van de bloedwraak wel gepast? Bij de getuigen van Deerenberg kwam deze wens toch maar verdacht weinig tot uiting? Is een vleugje nuance hier dan ook niet op zijn plaats?

Aan de hand van twee antropologen – die er beiden niet voor terugdeinzen geschiedenis en tekstinterpretatie in hun analyse te betrekken – onderzoek ik of we niet wat kritischer moeten omspringen met veralgemeningen, die een beslissend oordeel over het heropleven van een culturele traditie vellen. Allereerst wend ik me tot Stephanie Schwandner-Sievers. Ze is een autoriteit op het vlak van veldwerk in de rurale postcommunistische samenlevingen van Albanië. Ze verrichte niet alleen onderzoek naar de strategische implementatie van de Kanun als machtsmiddel door een lokale elite, maar ook over de pragmatische identificatie van de Aroemenen (cf. infra). Vervolgens, om trouw te blijven aan de rode draad – de ondermijning van het balkanisme-discours – van deze thesis, halen we er de bevindingen van Georgia Kretsi bij. Zij benadrukt dat haar onderzoekssubjecten hun herinneringen vorm geven in een verhaal, en voor deze geschiedenis dan ook een vreedzaam afsluitend hoofdstuk zoeken, ten einde het verleden een plaats te kunnen geven. Bloedwraak past dan ook niet in dit verhaal.

De pragmatische nuancering van Schwandner-Sievers

Antropologe Schwandner-Sievers presenteert de resultaten van haar veldwerk in Shkodra, Mirëdita en Dukagjin (Noord-Albanië, 1992 en 1993), en Korca (Zuid-Albanië, 1995) in een paper over de opvoering van traditie – in casu de Kanun – in de Albanese samenleving¹¹⁰. Ze wijst daarbij met klem op de strategische motieven in het teruggrijpen naar traditie. Zo ondermijnt ze het hoogromantische beeld van een volk dat zijn primaire culturele wortels terugvindt na decennialange onderdrukking. Deze planmatige beweegredenen zijn zowel economisch – controle over grondstoffen en land – als sociaal – inclusie en exclusie – te interpreteren. Onder het mom van 'traditie' en de Kanun wordt, op twee specifieke momenten in de Albanese postcommunistische geschiedenis, geweld gerechtvaardigd om deze economische en sociale grenzen af te bakenen. Deze momenten vertonen één structurele gelijkenis, namelijk het fundamentele bankroet van de nationale regering en haar gezag. Iedereen die vertrouwd is met de Albanese geschiedenis kan al raden dat het hier om 1991 (de communistische val) en 1997 (de ineenstorting van de piramidefondsen en de daaropvolgende burgeroorlog) gaat. Het failliet van de nationale regering geeft direct aanleiding tot een machtsvacuüm dat erom smeekt opgevuld te

¹¹⁰SCHWANDNER-SIEVERS S., The enactment of tradition – Albanian constructions of identity, violence and power in times of crisis, in: SCHMIDT B.E., SCHRÖDER I.W., *Anthropology of violence and conflict*, Routledge, London, 2001, p. 97-119.

worden. Wat zijn immers eenieders – en dus ook die van Albanese burgers – prioriteiten? Veiligheid en sociaal-economische zekerheid¹¹¹. Het eerste aspect – de menselijke basisbehoefte veiligheid – kwam overvloedig aan bod in de interviews van Deerenberg. Bijna alle gesprekspartners hadden het over een gebrek aan veiligheid, in de hand gewerkt door een zwakke regering, dat acuut werd na de val van de communistische staat¹¹². Ook in tijden van een burgeroorlog zien we dat mensen de aanslag op veiligheid zo vlug mogelijk pogen op te lossen. Maar laten we vooral dieper ingaan op dat laatste aspect – de bijtende sociaal-economische werkelijkheid. Vanzelfsprekend werden onder het communisme alle gronden bruut genationaliseerd. Het is dan ook logisch dat in 1991 zware conflicten ontstaan tussen nakomelingen van zij die in precommunistische tijden eigenaar waren van de gronden enerzijds, en zij die de gronden bewerkt hebben tot 1991 anderzijds. De intensiteit en impact (bv op verkiezingsuitslagen¹¹³) van deze aanvaringen mag niet onderschat worden. Veel fantasie is niet nodig om zich de sociaal-economische nood van Albanese landbouwers in 1991 voor te stellen. Het was voor eenieder van hen dan ook van primordiaal belang om een stuk grond te kunnen bewerken en zich zo van levensonderhoud te kunnen voorzien. De massale disputen over eigendoms- en erfenisrechten die het Albanese landschap kleuren zijn een rechtstreeks gevolg van het machtsvacuüm dat in 1991 werd geslagen¹¹⁴. Bovendien, na de sluiting van de mijnen en de andere staatsbedrijven, gaan de beste werkkrachten hoopvol op zoek naar een – financieel – beter leven in West-Europa. Kleine dorpjes hadden bovendien te kampen met dubbele migratie, want heel wat jonge mensen vertrokken ook naar de stad.¹¹⁵ Ook de ruwe ineenstorting van de piramidefondsen in 1997 had dramatische sociaal-economische wonden geslagen.

Enkel in deze specifieke maatschappelijke context, vormgegeven door een gebrek aan veiligheid en een acute bijtende sociaal-economische werkelijkheid (in casu 1991 en 1997), erkent Schwandner-Sievers het teruggrijpen naar traditie. Bijvoorbeeld bij de denationaliserende landhervormingen in het bergachtige noorden werd, in plaats van te wachten tot een herstelde nationale regering in gang zou schieten met landverdelingen de hulp van een derde

¹¹¹Ik verwijs naar de behoeftenpiramide van Maslow over de menselijke prioritaire behoeften naar voedsel en veiligheid. Zie: MASLOW A. H., *A theory of human motivation*, *Psychological review*, 50, 1943, p. 370-396.

¹¹²Ik verwijs naar Drita Kraja en Ylli Hoxha in: DEERENBERG M., *Een slecht avondmaal – veertien Albanese levens*, Xenos, Groningen, 1998, p. 11-22, p. 85-96.

¹¹³VICKERS M., *The Albanians, A modern history*, Tauris, London, 1995, p. 222. En: PAUWELS A., *Postcommunistisch Albanië na een halve eeuw stalinistische indoctrinatie – Burgers op zoek naar waarachtigheid en rechtvaardigheid*, Gent, 2007, p. 13, 24.

¹¹⁴DE WAAL C., *Albania Today – A portrait of post-communist turbulence*, I.B. Tauris, London, In association with the Centre for Albanian Studies, 2005, p. 49.

¹¹⁵DE WAAL C., *Albania Today – A portrait of post-communist turbulence*, I.B. Tauris, London, In association with the Centre for Albanian Studies, 2005, p. 95-96.

onafhankelijke partij ingeroepen: de Kanun¹¹⁶. Dit hield in dat de precommunistische raad van ouderen werd hersteld. Iedere clan in een dorp koos een verantwoordelijke die voor hen zou zetelen in het college. Antropologe Clarissa De Waal stelde vast dat inwoners van Mirëdita – een noordelijke provincie – vaak een lid van een politiek vervolgte familie als hoofd van de raad kozen. Dit kan gelden als een symbolische daad van compensatie voor de geleden schade¹¹⁷. Een psychologisch en moreel eerherstel als aanvulling op de beperkte materiële rehabilitatie door de overheid¹¹⁸.

De sterk contextuele focus van Schwandner-Sievers nuanceert de 'gewelddadige Albanese samenleving' die in het balkanisme-discours (en in de reportage van Koppen) zijn uiting vindt. Enkel in een afgebakende sociale context (onveiligheid en economische schaarste) wordt de Kanun als 'raadgever' ingeroepen, al dan niet om geweld en macht van een geherwaardeerde elite te rechtvaardigen. Dit maakt dat Albanezen niet inherent gewelddadig zijn. Gebruik, en misbruik door een gewelddadige en exclusieve interpretatie, van een traditie is niet typisch Albanees. Bovendien wijst Schwandner-Sievers op de generatiekloven in de maatschappij. Daar waar oudere Albanezen – in het rurale noorden wel te verstaan – enigszins nog een beetje voeling hebben met de traditionele maatschappelijke organisatie, is deze emotionele identificatie bij jongeren zo goed als afwezig.

De vreedzame nuancering van Kretsi

Georgia Kretsi luisterde uitgebreid naar de verhalen van families van ex-politiek vervolgd. Daar waar Schwandner-Sievers haar onderzoek in het begin van de jaren '90 uitvoert, is het werk van Kretsi veel actueler. Ze nam vanaf 1999 tot en met 2004 diepgaande interviews af van zowel individuen als families. Haar project combineert klassiek bronnenonderzoek, mondelinge geschiedenis en tekstinterpretatie, met de interactie-principes van de nieuwe dynamisch georiënteerde antropologie. Kretsi heeft oog voor het verhaal, de vorm waarin de herinneringen

¹¹⁶In het zuiden, met een andere perceelstructuur dan het noorden, gebeurde dit door alle precommunistisch privé-bezit te ontkennen, en de grond te verdelen onder de huidige bewoners.

¹¹⁷DE WAAL C., *Albania Today – A portrait of post-communist turbulence*, I.B. Tauris, London, In association with the Centre for Albanian Studies, 2005, p. 83-94.

¹¹⁸Ik verwijs naar de mislukte en weinig ambitieuze *Law on former victims of persecution* (1993). Voor een precieze beschrijving van de inhoud en beperkingen, zie: KRITZ N., Albania: Law on former Victims of Persecution, In: KRITZ N., *Transitional Justice: How emerging democracies reckon with former regimes studies, Vol. III: Laws, rulings and reports*, United States Institute of Peace Studies, Washington DC, 1995, p. 661-667. Voor een kritische benadering van de implementatie van deze wet in de maatschappij, zie: DE WAAL C., *Albania Today – A portrait of post-communist turbulence*, I.B. Tauris, London, In association with the Centre for Albanian Studies, 2005, p. 41. En: Briefwisseling met Melanie Anderson, Europe and Central Asia Program, Amnesty International, International Secretariat, 1 december 2006. En: PAUWELS A., *Postcommunistisch Albanië na een halve eeuw stalinistische indoctrinatie – Burgers op zoek naar waarachtigheid en rechtvaardigheid*, Gent, 2007, p. 17-18.

van haar onderzoekssubjecten gestructureerd zijn. Zo wees ik hierboven reeds op het verhaal van Arben, de zoon van de familie Tozaj. Hij structureert zijn eigen herinneringen in de collectieve geschiedenis van Albanië, de Çamen-bevolkingsgroep, en het verzet. Uit deze identificeringen puurt hij zijn eigen zelfbeeld. Geheugen staat op die manier slechts in dienst van de toekomst, als een sociaal overlevingsmechanisme. Reductie is slechts één narratief trucje daartoe. Arben past deze techniek toe wanneer hij zijn eigen oppositionele politieke oriëntatie direct verbindt met de verzetsdaden van zijn vader in de partizanenoorlog – en daarbij fijntjes de communistische beweegredenen van zijn held uit de weg gaat¹¹⁹. Een ander aspect van die narratieve structuur is van belang bij het doorprikken van dat West-Europese discours over het gewelddadige, wraakzuchtige en irrationele Balkanvolk der Albanezen. Ze wijst erop dat de Albanezen waarmee ze praatte helemaal niet op zoek zijn naar *blood for blood*¹²⁰. Eerder dan rancuneuze gevoelens te koesteren, willen zij een vreedzaam slot schrijven aan hun verhaal¹²¹. De grote wens het onherroepelijke te kunnen transformeren naar een onomkeerbaar verleden vertaalt zich in de zoektocht naar een afsluitend hoofdstuk. Bloedwraak biedt daarvoor helemaal geen bevredigende oplossing, omdat het verzandt in een spiraal van geweld. De open wonde, die het fysieke en psychologische geweld heeft geslagen, kan alleen maar helen wanneer de slachtoffers moreel erkend worden. De onderzoekster, die luistert en interesse toont, speelt hierdoor een actieve rol in de traumaverwerking van haar onderzoekssubjecten. Het wordt meteen duidelijk waarom de *Law on former victims of persecution* mislukte. De weinig ambitieuze wet, met zeer strikte afbakeningen over wie aanspraak kon maken op het status van 'slachtoffer' en materiële compensatie¹²², kreeg in vergelijking met de *Lustration Law*¹²³ weinig tot geen ondersteuning. Het

¹¹⁹KRETSI G., *Verfolgung und Gedächtnis in Albanien – Eine Analyse postsozialistischer Erinnerungsstrategien*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2007, p. 233-260.

¹²⁰*Blood for blood (gjak për gjak)* wijst op het wederkerig principe van de bloedwraak, die er naar streeft een balans tussen twee partijen te bewerkstelligen. In de praktijk komt het er op neer dat indien iemand van één familie een lid van een andere familie heeft gedood, deze zich ook een wederzijds bloedvergieten mag verwachten. Dit ene principe mag echter niet zomaar ondoordacht gelijkgesteld worden met de complexe sociale regelgeving van de Kanun.

¹²¹KRETSI G., *Verfolgung und Gedächtnis in Albanien – Eine Analyse postsozialistischer Erinnerungsstrategien*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2007, p. 277-278.

¹²²Slachtoffers kregen zes maanden de tijd om zich te laten registreren bij een speciale commissie, en dienden voor die erkenning in het bezit te zijn van specifieke documenten. In overeenkomst met de 'graad van vervolging' tijdens de periode van 8 november 1941 tot 22 maart 1992 werden ze in vijf categorieën onderverdeeld, en zouden ze per categorie genieten van bepaalde materiële voordelen, of voorrang bij jobs, scholing, huizing... De uitvoering van deze wet liep echter niet zoals de slachtoffers hadden gehoopt. Zie: DE WAAL C., *Albania Today – A portrait of post-communist turbulence*, I.B. Tauris, London, In association with the Centre for Albanian Studies, 2005, p. 41. En: Briefwisseling met Melanie Anderson, Europe and Central Asia Program, Amnesty International, International Secretariat, 1 december 2006.

¹²³Het woord *Lustration* werd afgeleid van het Tsjechische *Lustrace* en vindt zijn oorsprong in het Latijn. Zijn oorspronkelijke betekenis behelst zowel 'illuminatie' als 'rituele purificatie'. Zie: ASH T. G., The truth about dictatorship, *The New York Review of Books*, 45 (3), Feb 1998. Het verwijst naar de strenge zuiveringen in het politieke staatsbestel, de administratie en de grote staatbedrijven.

beleid van de toenmalige regering was immers allerm minst gericht op zij die aandacht nodig hadden, de slachtoffers van geweld. Veeleer was het een staaltje machocultuur, een ondoordacht beleid dat er op was gericht zo vlug en zo doortastend mogelijk politieke tegenstanders uit te schakelen als ware het hardnekkig onkruid. De slachtoffers zoeken op de een of andere manier toch actief naar erkenning. Ik wees reeds eerder al op de – slechts een kort leven beschoren – vereniging voor ex-politiek vervolgd en gewetensgevangenen. Ook het helende effect van schrijven (poëzie, proza of dagboeken) werd reeds onderkend¹²⁴. Bovendien kan ook het lezen van literatuur, en het zich herkennen in de personages positieve gevolgen hebben. Op die literaire aspecten van traumaverwerking ga ik in deel 3 dieper in. Maar ook mondelinge geschiedenis kan bijdragen tot die erkenning als slachtoffer – niet alleen bij de onderzoeker, maar ook bij de lokale gemeenschap en de buitenwereld – en dat heeft Georgia Kretsi goed begrepen.

Albanezen zijn geen irrationele wezens – geen wilde wolven die bloed hebben geroken – waarop wij al onze beelden van de Ander kunnen projecteren. Dergelijke uitgebreide studie (in casu: die van Kretsi en Schwandner-Sievers) heeft respect voor de eigenheid van een volk door te onderzoeken van binnenuit en in interactie met de burgers. Daardoor is het dan ook veel vruchtbaarder dan het doodlopende straatje van halfkolonialistische beschrijvingen. Ik kan niet anders dan soortgelijk onderzoek aan te moedigen.

c) Een herontdekte religieuze identificatie?

Net zoals we gepoogd hebben die overtuigende identificering met de 'traditionele cultuur' (in casu: de Kanun en de bloedwraak) te nuanceren, gaan we na of een eventuele religieuze identificering ook met een korreltje zout te nemen is. Heeft de val van het atheïstische regime in 1991 de deur wagenwijd opengezet voor het (her-)ontdekken van een religieus gevoel?

Ik exploreer de materie, vertrekkende vanuit de getuigenissen bij Marleen Deerenberg. De afwezigheid van enige religieuze identificatie bij deze 14 Albanezen contrasteert op het eerste gezicht fel met de *religieuze boom* vanaf 1991 waar verschillende wetenschappers¹²⁵ het over

¹²⁴GASCHLER K., Schrijven is goed voor je, *Psyche en Brein (EOS Special)*, 8, 2007, p. 90-91.

¹²⁵Bijvoorbeeld Rajwantee Lakshman-Lepain, een Frans historicus die in Tirana leeft, heeft het over een spectaculaire *return of religion*, vooral van de Albanese islam. Zie: LAKSHMAN-LEPAIN R., Albanian Islam – Development and disruptions, in: KRESSING F., *A country in transition – Aspects of changing identities in a South East European country*, Nomos, Baden-Baden, 2002, p. 50.

hebben. Hoe kan die ogenschijnlijke marginaliteit van religie en haar gesuggereerde centraliteit op één lijn worden gezet? Of sluiten de twee, in het licht van pragmatische denkwijzen, elkaar niet uit?

Zoals ik reeds aantoonde in deel 1, maken de gesprekspartners van Deerenberg maken geen enkel gewag van een plotse religieuze gewaarwording. Hoogstens wordt de vage herinnering aan het – vaak uiterlijke – lidmaatschap van een kerk aangehaald¹²⁶. Hoewel sommigen aangeven dat ze – nu het officieel toegelaten is – graag zouden geloven, moeten ze erbij vermelden dat de innerlijke religieuze ervaring (het pure geloven zelf) op zich laat wachten¹²⁷. Heeft Hoxha's atheïstische pletwals het religieuze landschap voorgoed met de grond gelijk gemaakt¹²⁸?

Strijd om de Albanese zieltjes

Zomer 1992. De invloedrijke schrijver Ismail Kadare trekt een polemieek op gang met zijn kritiek op de toenemende islamitische invloed op Albanezen. Hij stelt dat Albanezen zich beter zouden richten naar hun – er warmpjes inzittende – West-Europese burens. Zijn duidelijk economisch te interpreteren pleidooi voor een koers richting Westen verhuult hij onder de fel gecontesteerde – wegens de politieke gevoeligheid anno 1992 – uitspraak: “*Albanians have suffered equally from Communism and from Islam.*”¹²⁹

We moeten zijn uitlating contextualiseren. Allereerst is ze te situeren in een slabakkend sociaal-economisch kader, maar ook in het licht van de overspoeling van het land door – islamitische en katholieke – missionarissen. Elk brachten ze, naast hun religieuze bagage, vooral centen mee. Daarmee werd niet alleen geïnvesteerd in de opbouw van kerkjes, industrie en ziekenhuizen, maar vooral in onderwijs. Om zieltjes te winnen moesten immers de grote middelen worden ingezet. Hoewel de – vooral Arabische en Westerse – NGO's het zo laten uitschijnen, werden ze niet door iedereen met open armen ontvangen. De investeringen wekten de interesse van de meeste Albanezen wel, hun diepe religieuze boodschap werd echter op argusogen onthaald. Ik verwijs

¹²⁶Ik verwijs naar Fatmit Paçuku in: DEERENBERG M., *Een slecht avondmaal – veertien Albanese levens*, Xenon, Groningen, 1998, p. 113-118.

¹²⁷“*Ik weet wel in mijn hoofd wat ik zou willen geloven, maar ik voel het niet in mijn hart.*” Ik citeer Tomi Rrumbullaku, in: DEERENBERG M., *Een slecht avondmaal – veertien Albanese levens*, Xenon, Groningen, 1998, p. 135.

¹²⁸Ik heb er al eerder op gewezen, maar de veertien geïnterviewde werknemers van AZG vormen geen onvervormde spiegel van de Albanese maatschappij. Door de niet-academische opzet, heeft ze geen vooraf precies uitgekiend beeld van de onderzoekspopulatie voor ogen, en vormt deze groep dan ook geen wetenschappelijke steekproef. Bijgevolg zijn er geen 60-plussers, met andere woorden zij die zich de pre-atheïstische tijd zouden moeten herinneren, vertegenwoordigd (de gemiddelde leeftijd van de geïnterviewden is 36 jaar).

¹²⁹*Le Figaro*, 3 maart 1992.

naar Virgijl Kule, één van Deerenbergs gesprekspartners, die zichzelf zeker geen gelovige wil noemen, maar wel een job ambieert bij een christelijk televisiestation. Een andere Albanees doet in de *Albanian Telegraphic Agency* geïrriteerd zijn beklag over de kruistocht van christelijke en islamitische 'zielenkopers': “*These missionaries say they have come to help Albania. If they consider building churches and mosques a help, that's fine, but that's not going to put food on my family's table.*”¹³⁰ Maar Virgijl en Grjerj zijn geen alleenstaande gevallen. In de stad Shkodra bijvoorbeeld, traditioneel een katholiek bastion, stond men na bijna dertig jaar officieel atheïsme niet enthousiast te springen voor het vieren van Kerstmis. Tot spijt van enkele missionarissen, die de katholieke ziel uit hun lijf hadden gewerkt om de oude cinema opnieuw om te toveren tot een kerk, waren de meeste Albanezen rond december 1991 niet echt in een feeststemming. Eerder dan de geboorte van een nieuwe Heiland in een stal te vieren, waren ze bezig met een structurele zoektocht naar voedsel¹³¹. Na een tijdje werden de religieuze organisaties zich enerzijds bewust van de harde wederzijdse ideologische wedijver – de drie miljoen Albanezen werden, na zoveel jaren ideologische opsluiting, zowel door soennitische moslims, Bektashi moslims¹³² als katholieken, orthodoxen en protestanten benaderd. Daarenboven kregen de religies nog concurrentie van de seculiere materialistische West-Europese 'godsdienst', volop gepromoot door het invloedrijke medium televisie. Anderzijds begonnen ze ook meer en meer hun pijlen te richten op de jongere generatie. Immers, Albanese burgers tussen de twintig en veertig jaar oud, waren het meest aangetast door de atheïstische pletwals¹³³.

Religieuze identificatie en tolerantie... uitlopers van een dubbel pragmatische levenshouding

Ondanks de onvermoeibare pogingen van deze godsdienstige zendelingen bleef het gros van de bevolking echter seculier gericht¹³⁴. Wél zien we dat onder etnische minderheidsgroepen religie als identificatiemiddel herleeft. Zo verwijzen de Çamen – aan de Grieks-Albanese grens – naar

¹³⁰Op citaat: Gjerj Mala in *Albanian Telegraphic Agency*, 12 juli 1992. Zie ook: VICKERS M., PETTIFER J., *Albania: From anarchy to a Balkan identity*, Hurst and Company, London, 1997, p. 115.

¹³¹VICKERS M., PETTIFER J., *Albania: From anarchy to a Balkan identity*, Hurst and Company, London, 1997, p. 109. Zie ook: *The Guardian*, 24 december 1991.

¹³²In tegenstelling tot de soennitische missionarissen die financieel werden gesteund door Arabische landen, werden de Bektashi geruggesteund door Albanese Bektashi vanuit Amerika. Zie: VICKERS M., PETTIFER J., *Albania: From anarchy to a Balkan identity*, Hurst and Company, London, 1997, p. 101.

¹³³En dit is precies de leeftijdscategorie waarop de interviewreeks van Marleen Deerenberg is gebaseerd...

¹³⁴VICKERS M., PETTIFER J., *Albania: From anarchy to a Balkan identity*, Hurst and Company, London, 1997, p. 116-117.

hun moslimidentiteit om zich te onderscheiden van Grieken en 'gewone' Albanezen¹³⁵. Na decennialange onderdrukking, profileren zij zich vanaf 1991 als een collectieve entiteit – met islam als bindmiddel – om zo een politiek erkende status te verwerven¹³⁶. Een religieuze identificering dient hier als handig instrument in een politiek spel.

Ook de mythe van de historisch religieuze tolerantie van Albanezen moet vooral pragmatisch geïnterpreteerd worden. Immers, president Berisha had er geen probleem mee zijn natie de *Organization of Islamic Conference* (1994) binnen te loodsen, en tegelijk de paus (Johannes Paulus II, 1993) in Tirana te ontvangen. Net zoals de regering hebben ook de Albanese burgers weinig problemen met de onbesliste religieuze oriëntatie – want Berisha stond natuurlijk niet als enige de paus te verwelkomen, tienduizenden Albanezen vergezelden hem¹³⁷. Tegelijk werd er ook fel en massaal gereageerd op de uitspraken van Kadare over de islamitische lijdensweg van Albanië – die hij op eenzelfde hoogte stelde als het communistische tijdperk (cf. supra).

Ik wees er al eerder op, de fragiele sociaal-economische toestand kadert deze uitgestelde ideologisch-religieuze keuze. Hiermee wil ik allerm minst beargumenteren dat er een religieuze kant móet gekozen worden! Ik beoordeel deze pragmatische ingesteldheid verre van pejoratief, maar gewoon als een diplomatische en economische tactiek in het politieke spel. Berisha hoopt zowel van Arabische, als van Westerse kant economische steun los te krijgen, en de deur open te houden voor zo veel mogelijk investeerders. Zijn streven naar een EU-toetreding hoeft daarom niet noodzakelijk te botsen met de centen die Tirana van een Arabische sjeik kon lospeuteren om het ambitieuze architecturale project te financieren (waar trouwens een West-Europees architectenbureau met de overwinning ging lopen).

Maar er is meer aan de hand dan een pure economische logica. Verschillende religies hebben immers al sinds eeuwen het Albanese landschap gekleurd. Het nationale gevoel – dat zich slechts ontwikkelde vanaf eind 19e eeuw – leunde bijgevolg ook nooit op grond van één religie¹³⁸. De *Rilindja*-intellectuelen, die aan de nationale kar trokken, steunden immers reeds vanaf het prille Albanese nationalisme op de mythe van de religieuze tolerantie om de gedroomde nationale

¹³⁵Ik wil er op wijzen fat dit een dynamiek van binnenuit betreft, en niet financieel, logistiek of ideologisch geruggesteund wordt door religieuze groeperingen in het buitenland.

¹³⁶CLAYER N., God in the “Land of the Mercedes”. The religious communities in Albania since 1990, in: JORDAN P., *Albanien*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2003, p. 292.

¹³⁷VICKERS M., PETTIFER J., *Albania: From anarchy to a Balkan identity*, Hurst and Company, London, 1997, p. 109-110.

¹³⁸De nationale *awakening* heeft daarom, op dit religieuze vlak, weinig gemeen met de in andere Balkanlanden als Bulgarije, Griekenland, Servië, Kroatië...

eenheid bij voorbaat niet te ondermijnen door het favoriseren van één van de godsdiensten¹³⁹. Ook Hoxha benadrukte de godsdienstige onverschilligheid in de 'Albanese natuur', om zijn nationaal-communistische ideologie te ondersteunen, en iedere lokale of religieuze identificering te elimineren. Ironisch genoeg wijst onderzoekster Nathalie Clayer erop dat dit ideologische stokpaardje van Hoxha net zijn fundamentele angst voor de religieuze identificatie van de Albanezen verraadt¹⁴⁰. Zijn vrees kwam het duidelijkst tot uiting in 1967 – het culminatiepunt van een proces dat al jaren aan de gang was – wanneer hij zijn inwoners officieel atheïsten verklaarde en religie zelfs in de private sfeer verbood, alle religieuze gebouwen een nutsfunctie toebedeelde (als cinemazaal, ziekenhuis...) en – om de moslims helemaal op de kast te jagen – een felle promotiecampagne voerde voor de consumptie van varkensvlees¹⁴¹. Hoe dan ook, het beleid van Berisha, dat niet overtuigend naar een islamitische of een christelijke identificering streeft en op de religieuze tolerantie van de Albanezen hamert, moet men dan ook in deze traditie begrijpen. Albanees nationalisme steunde op die mythe van religieuze tolerantie, en mocht allerm minst ondermijnd worden door een duidelijke religieuze oriëntatie.

De mythe van religieuze tolerantie die in postcommunistisch Albanië voortleefde, kan bijgevolg dubbel pragmatisch geïnterpreteerd worden. Eerst en vooral bleek het economisch veel interessanter zich niet duidelijk als een of andere religieuze natie te profileren. Anderzijds kon ook op die manier de interne cohesie verzekerd worden. Niet alleen op institutioneel niveau blijft bijgevolg een echte religieuze *revival* achterwege. Ook de meeste burgers blijken bovenal geïnteresseerd in de praktische voordelen van het behoren tot een bepaalde geloofsgemeenschap¹⁴². Ik verwijs hier naar de reeds besproken voorbeelden waarbij religieuze identificatie een pak interessante voordelen met zich kan meebrengen: zowel op sociaal-economisch vlak (onderwijs, jobs....), maar ook als interessant politiek middel (in het geval van de

¹³⁹In hun ogen was het 'nationale gevoel' veel sterker dan de religieuze identificering, hoewel dit gezien de Osmaanse voorgeschiedenis van het land weinig waarschijnlijk is. Nathalie Clayer benadrukt dat de lokale identificatienetwerken nooit volledig onderdrukt zijn geweest door de nationale, zelfs niet onder Hoxha. Zie: CLAYER N., God in the "Land of the Mercedes". The religious communities in Albania since 1990, in: JORDAN P., *Albanien*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2003, p. 278-283.

¹⁴⁰CLAYER N., God in the "Land of the Mercedes". The religious communities in Albania since 1990, in: JORDAN P., *Albanien*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2003, p. 280-281.

¹⁴¹DE RAPPER G., *La frontière albanaise. Famille, société et identité collective en Albanie du Sud*, Thèse de doctorat en ethnologie, Université de Paris, Nanterre, 1998. Zie ook: CLAYER N., God in the "Land of the Mercedes". The religious communities in Albania since 1990, in: JORDAN P., *Albanien*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2003, p. 282.

¹⁴²Ik verwijs hier naar de reeds opgenoemde voorbeelden waarbij religieuze identificatie een pak interessante voordelen met zich kan meebrengen. Dit kunnen gunstige sociaal-economische gevolgen met zich meebrengen (onderwijs, jobs...). Of, religieuze identificatie kan – in het geval van de Çamen – als een interessant politiek middel dienen. Op het eerste zicht twee verschillende houdingen dus, maar wel ontspruitend uit dezelfde pragmatische logica.

Çamen). Op het eerste zicht twee verschillende houdingen dus, maar wel ontspruitend uit dezelfde pragmatische logica. De reële interiorisering van het geloof blijkt echter een moeilijkere opgave.

Ik pleit hier wel voor nieuw longitudinaal – met het oog op eventuele evoluties – onderzoek binnen enkele decennia, wanneer de, volgens Miranda Vickers, onherstelbaar door het atheïstische wereldbeeld 'aangetaste' generatie¹⁴³ plaats heeft gemaakt voor nieuwe generaties.

d) Een herontdekte etnische identificatie?

In deze paragraaf ga ik in op het etnische zelfbeeld van Albanese. Ik focus op omstandigheden waar die zelfperceptie het duidelijkst tot uiting komt: Albanese in emigratie en etnische minderheidsgroepen in Albanië zelf. Hoe identificeert de eerste groep zich? Voelen zij zich in hun nationale gevoel bedreigd? Welke eigenschappen schrijven ze hun volk toe? Wordt de emotionele verbondenheid met hun land bedreigd door de hardnekkige negatieve West-Europese vooroordelen? Vervolgens kijken we naar de Aroemenen in het postcommunistische Albanië. Voelen zij plots de *vibes* van een herontdekte etnische identiteit door hun aderen stromen? Kampen zij, net als Albanese in emigratie misschien, met een gevoel dat hun etnische identificatie bedreigd wordt? Of slagen ze er in verschillende identificeringen met elkaar in overeenstemming te brengen?

De Albanese etnische identificatie in emigratie

Op het eerste zicht is er een paradoxaal mentaal proces aan de gang bij Albanese die zich in het buitenland – voor even of permanent – hebben genesteld¹⁴⁴. Enerzijds zijn ze heel fier op hun etnische afkomst¹⁴⁵, en ervaren ze een belediging van Albanië als een persoonlijke aanval.

¹⁴³VICKERS M., PETTIFER J., *Albania: From anarchy to a Balkan identity*, Hurst and Company, London, 1997, p. 116.

¹⁴⁴En dat zijn er heel wat... Volgende cijfers komen uit het diepgaande en uitgebreide onderzoek van Russel King, Nicola Mai en Stephanie Schwandner-Sievers over de Albanese migratie: 26 000 migranten zouden in maart 1991 de politieke en economische chaos in Albanië ontvlucht hebben. Enkele maanden later, in augustus, volgen nog eens 20 000 wanhopige Albanese. Deze cijfers dekken slechts de emigranten die koers zetten richting Italië. Naar Griekenland zou de exodus nog massaler geweest zijn. Een derde migratiegolf is het gevolg van de catastrofale ineenstorting van de piramidefondsen en de daaropvolgende burgeroorlog in 1997. In 2000 zouden, volgens officiële cijfers, 142 066 Albanese in Italië en 241 561 in Griekenland respectievelijk over een verblijfsvergunning beschikken, of in een procedure voor regularisatie (*a green card*) verwickeld zijn. Zie: KING R., MAI N., Of myths and mirrors: interpretations of Albanian migration to Italy, *Studi Emigrazione*, 145, 2002, p. 161-162. In deze cijfers nog zijn geen illegalen opgenomen, of economische vluchtelingen die zich als Kosovaren (politieke vluchtelingen) hebben opgegeven.

¹⁴⁵Zo schrijft Mirela (in Mexico) vriendelijkheid, hulpvaardigheid en een spontaan aanpassingsvermogen als inherente kenmerken toe aan Albanese. Marjana (in Nederland) heeft het vooral over de gastvrijheid van het Albanese volk en haar taalgevoel. Zie: DEERENBERG M., *Een slecht avondmaal – veertien Albanese levens*, Xenos, Groningen, 1998, p.

Anderzijds zijn ze natuurlijk gevlucht voor hun thuisland¹⁴⁶ en hebben ze er een enorme – in eerste instantie economische, maar na verloop van tijd ook een politieke – kater opgelopen. Bovendien blijkt het soms praktisch voordeliger – mensen leren vlug, eens ze een paar keer enkele deuren voor hun neus zagen dichtslaan – om hun etnische afkomst en nationaliteit te verhullen. Zowel op politiek, economisch als sociaal vlak kunnen we een proces van strategische mimicry bij individuen herkennen, om op die manier structurele uitsluiting te omzeilen¹⁴⁷. Dit betekent dat Albanezen, uit zelfbehoud, uiterlijke kenmerken (bv taal, naamgeving...) van het gastland¹⁴⁸ overnemen. Op die manier gaan ze op in de massa, en maskeren ze hun nationale identiteit of identificatie.

Bijvoorbeeld om de sociaal-economische onzekerheid (de bijtende werkloosheid en structurele armoede) te omzeilen, zoeken veel Albanezen hun toevlucht tot 'sociale vermomming'. Een ex-politiek gevangene, die in Duitsland verblijft, getuigt: “*We [de Albanezen] have always thought that Westerners value people according to their personal values, but it is not like that at all. They ask you “where are you from?” and as soon as you say “Albania” they become cold and distant, no longer wanting to know you as a person.*”¹⁴⁹ Verschillende Albanezen pretenderen daarom Italiaans of Grieks te zijn – vaak vinden ze op die manier een job (vaak zwartwerk) in een Italiaans of Grieks restaurant¹⁵⁰. Maar niet alleen op professioneel vlak kan die mimicry een voorlopige uitweg bieden. Ook bij de zoektocht naar een betaalbare woonst, die voor Albanezen niet altijd van een leien dakje verloopt – aangezien zij gebrandmerkt staan als 'fundamenteel onbetrouwbaar' – kan dit een laatste redmiddel zijn¹⁵¹. Het mag duidelijk zijn, ondanks de aanvankelijk meelevende reactie van de

107, p. 125-126.

¹⁴⁶LUBONJA F., Between the glory of a virtual world and the misery of a real world, in: SCHWANDNER-SIEVERS S., FISCHER B.J., *Albanian Identities – myth and history*, Hurst and Company, London, 2002, p. 103.

¹⁴⁷Het concept van *structural mimicry* heb ik overgenomen van Stephanie Schwandner-Sievers uit haar onderzoek naar de impact van stereotiepen op Albanese migranten in Duitsland en de VS. De resultaten van tien jaar (1992-2002) participerende observatie heeft ze neergeschreven in een artikel, verschenen in 2004. Zie: SCHWANDNER-SIEVERS S., Albanians, Albanianism and the strategic subversion of stereotypes, in: HAMMOND A., *Balkans and the West – Constructing the European Other 1945-2003*, Ashgate, Aldershot, Hampshire, 2004, p. 110-126.

¹⁴⁸Of kenmerken van migranten in het gastland die minder negatieve kenmerken worden toegeschreven. Bijvoorbeeld Italianen: zij zijn wel 'vreemd', maar worden meer geassocieerd met een positieve exotische sfeer, die nog net Europees genoeg is om 'ontwikkeld' te zijn. Vandaar zie je dat veel Albanezen een Italiaanse naam aannemen in West-Europese landen.

¹⁴⁹Op citaat: anoniem in: LUBONJA F., Albania after isolation: The transformation of public perceptions of the West, in: HAMMOND A., *The Balkans and the West – Constructing the European Other 1945-2003*, Ashgate, Aldershot, Hampshire, 2004, p. 133.

¹⁵⁰Voor getuigenissen uit Londen en Berlijn, zie: SCHWANDNER-SIEVERS S., Albanians, Albanianism and the strategic subversion of stereotypes, in: HAMMOND A., *Balkans and the West – Constructing the European Other 1945-2003*, Ashgate, Aldershot, Hampshire, 2004, p. 112.

¹⁵¹Voor getuigenissen uit Londen, zie: SCHWANDNER-SIEVERS S., Albanians, Albanianism and the strategic subversion of stereotypes, in: HAMMOND A., *Balkans and the West – Constructing the European Other 1945-2003*, Ashgate, Aldershot, Hampshire, 2004, p. 112.

West-Europeanen op de beelden van de Albanese exodus in 1991 – massaal verspreid via journaals en zelfs als campagnebeeld van kledingmerk Benetton – steekt het albanisme-discours al gauw weer de kop op. Ik gebruik het albanisme hier als variant van het 'balkanisme' van Maria Todorova (cf. supra): een structureel geheel van vooroordelen (irrationeel, gewelddadig, primitief, onbetrouwbaar, achterlijk, de Europese mindere...) wordt aan Albanië en Albanesezinnen toegeschreven. Dit coherent beeld wordt doorgegeven via media, collectieve verhalen... en heeft vanzelfsprekend reële gevolgen (woningmarkt, jobkansen...). Maar bovenal krijgt op die manier het zelfvertrouwen van een collectieve entiteit en individuen een ferme deuk. Die sociaal-economische overlevingsstrijd, die men probeert te overwinnen via het structurele verbergen van zijn identiteit, moet voor Albanesezinnen erg confronterend geweest zijn. We mogen immers niet vergeten dat de repressieve nationaal-communistische ideologie haar Albanese burgers hardhandig (cf. supra) doordrenkte met de idee dat zij de 'navel van de wereld' waren¹⁵², als een zuivere rode appel in een verdorven fruitmand.

Niet alleen op sociaal-economisch vlak zagen Albanesezinnen zich genoodzaakt hun nationale identiteit, of identificatie, te verdoezelen. Ook op politiek vlak, wanneer Albanesezinnen geconfronteerd werden met de moeilijke regularisatieprocedure, bleek al vlug – vooral eind jaren '90 – dat het makkelijker was om als politiek vluchteling (uit Kosovo) asiel te krijgen, dan als economisch vluchteling (uit Albanië). Op die manier zagen Albanesezinnen in dergelijk Kosovaars masker de enige uitweg om het West-Europese fort binnen te komen¹⁵³. Dit is dan wel geen sociale mimicry, maar illustreert wel de noodzaak om op verschillende vlakken de Albanese identificatie te verbergen.

De schijnbare paradox tussen enerzijds een zekere fierheid op het land waarvan Albanesezinnen vluchten, en anderzijds de moeite die zij in emigratie doen om te verbergen dat ze van dat specifieke land afkomstig zijn, kan doorprikt worden met de kern van het theoretisch kader van deze thesis. Een inherent kenmerk van het identificatiemodel van Brubaker betreft immers de

¹⁵²LUBONJA F., interview with Pawel Smolenski, O czym marza Albańczycy [What the Albanians dream of], *Wyborcza*, 27 June 2002, p. 15.

¹⁵³Dit is een persoonlijke bevinding, die tijdens gesprekken met meerdere Albanesezinnen verschillende keren werd bevestigd. Ook enkele getuigen uit het onderzoek van Schwandner-Sievers bekrachtigen deze these. Zie: SCHWANDNER-SIEVERS S., Albanians, Albanianism and the strategic subversion of stereotypes, in: HAMMOND A., *Balkans and the West – Constructing the European Other 1945-2003*, Ashgate, Aldershot, Hampshire, 2004, p. 112.

contextgebondenheid van het concept identificatie¹⁵⁴. In een verschillende tijd of ruimte, met andere sociale wensen, veruitwendigen mensen andere identificaties. Daarom is er ook geen sprake van een absolute identiteit, maar van vele aanvullende 'identificatie-facetten'. In een specifieke context, bijvoorbeeld het Italië van 1992, bleek het voor Albanezen beslist niet wenselijk hun etnische identificatie te accentueren. Wanneer in intieme kring echter, iemand beledigende opmerkingen maakt over hun geboorteland, profileren ze zich wel duidelijk als Albanees¹⁵⁵. Het Albanees-zijn is slechts één aspect van die gelaagde identiteit (net zoals religie, familie, sociale klasse, beroep, politieke voorkeur...), dat in een bepaalde context aanroepen wordt. Opnieuw kan de alom benadrukte 'irrationale natuur' van Albanezen in vraag worden gesteld. Getuigt dergelijke levenshouding – die eigenlijk typisch menselijk is, en evenmin typisch Albanees – net niet van een weldoordacht pragmatisme? Die dubbele lagen van de identiteit van individuen en collectieven maakt de menselijke gedragingen, en de bestudering ervan – onder andere aan de hand van het identificatiemodel – net zo interessant.

Identificatie bij etnische minderheden in Albanië... een onmogelijke opgave?

Ik wil nog even kort ingaan op de geschatte 200 000 Vlachen of Aroemenen die in Albanië leven¹⁵⁶. Antropologe Stephanie Schwandner-Sievers maakt gewag van een springlevende Aromatische etnische beweging, die men in de vroege uren van het postcommunistische Albanië uit de grond stamp¹⁵⁷. Uit een kleinschalige culturele associatie, groeide al gauw een echte vereniging (de *Association of Aromanian Albanians*). Reeds in oktober 1991 erkende de Albanese minister van cultuur, jeugd en sport de vereniging als een culturele groep¹⁵⁸. De beweging organiseerde in eerste instantie ook vooral grootsopgezette folkloristische evenementen (bv volksmuziekfestivals) om haar specifieke 'herontdekte' etniciteit te benadrukken. De Aroemenen zijn intern echter verdeeld tussen een pro-Romaanse (de Albanese Aroemenen, die een

¹⁵⁴BRUBAKER R., COOPER F., Beyond identity, *Theory and society*, 29, 2000, p. 1-47.

¹⁵⁵Het kan misschien onnozel klinken, maar vergelijk het met West-Vlamingen in Gent. Wanneer hun afkomst hen in het nadeel zou spelen, verbergen zij die zo veel mogelijk (vb. uitspraak en taal bij jobkansen). Tegelijkertijd voelen zij zich soms heel persoonlijk aangevallen, en benadrukken ze heel duidelijk dit ene facet – identificeren ze zich heel strikt met dit facet – van hun persoonlijkheid. Bijvoorbeeld, vóór het overduidelijk werd dat de NGA-actie een parodie was, kreeg de burgemeester van Gent verschillende boze brieven van West-Vlamingen in de stad die zich persoonlijk aangevallen voelden. Zie: GALLE C., Streeft Nieuw-Gentse Alliantie echt naar onafhankelijkheid van Arteveldestad?, *De Morgen*, 23 februari 2008.

¹⁵⁶Dit cijfer is afkomstig van de alom gerespecteerde Britse wetenschapper Tom Winnifrith, en schat de aanwezigheid van Vlach-Aroemenen in Albanië in 1995. Zie: WINNIFRITH T., *Shattered eagles, Balkan fragments*, Duckworth, London, 1995, p. 68.

¹⁵⁷SCHWANDNER-SIEVERS S., *The Albanian Aromanian's awakening: Identity politics and conflicts in post-communist Albania*, European Centre for Minority Issues Working Paper, March 1999, p. 3.

¹⁵⁸De erkenning als officiële minderheid bleef voorlopig op zich wachten.

Romaanse culturele bagage claimen) en een pro-Griekse fractie (de Albanese Vlachen, die zich als geromaniseerde Hellenen beschouwen). Beide groepen stemmen hun etnisch discours dan ook af op hun in casu Romaanse of Griekse culturele verbondenheid. Maar het gaat verder dan culturele aanspraken. In tegenstelling tot de pro-Romaanse vleugel, die zich identificeren met de Democratische Partij van Sali Berisha, gaat de pro-Griekse vleugel een politiek stapje verder. Zij verenigen zich als een nieuwe partij (eerst 'Omonia', na verbanning door Berisha's regering de 'Human Rights Party'), en eisen duidelijke politieke rechten als etnische minderheid. In eerste instantie gaat het hier dus duidelijk om een functionele en pragmatische identificering met het Romaanse dan wel met het Griekse culturele erfgoed. Pas wanneer het flirten met deze 'nieuwe' – onder het communisme verboden – etnische identiteit vruchtbaar blijkt (bijvoorbeeld bij succesverhalen van emigranten of studenten in Roemenië of Griekenland), kan er een gevoelsmatige verbondenheid ontstaan. In deze tweede stap – emotionele identificering – kan men bovendien een duidelijke generatiekloof onderkennen. Aroemenische jongeren voelen zich helemaal niet emotioneel betrokken bij dit facet van hun identiteit. Desalniettemin spelen ze het wel enthousiast uit als er zich bijvoorbeeld lucratieve studiemogelijkheden in Boekarest of Athene aanbieden¹⁵⁹. Maar opnieuw, het uitspelen van die verschillende identificeringen naar gelang de omstandigheden, is niet typisch Albaan, laat staan typisch voor de Aroemenische minderheid in Albanië. Een familie uit Korça getuigt: “*We know who we are, we are Albanians, and we adjust to the circumstances.*”¹⁶⁰ Op die manier brengt deze functionele Aroemenische identificering geen conflicten met de identificering als Albaan.

2.2.3 Besluit

Ik heb de gedistilleerde thema's uit de interviewreeks van Marleen Deerenberg (cf. supra) getoetst aan antropologisch, sociologisch en historisch onderzoek¹⁶¹.

De structurele focus op schuld kon gekoppeld worden aan de externe identificering – door een sterke communistische staat – en het homogene denkpatroon in die staat. Ik wees op het belang van de genadeloze propagandamachine en de geweldcultus voor de sterke implementering van

¹⁵⁹SCHWANDNER-SIEVERS S., Dawn for a “Sleeping Beauty Nation” – Aromanian identity politics and conflicts in post-communist Albania, in: KRESSING F., *A country in transition – Aspects of changing identities in a South East European country*, Nomos, Baden-Baden, 2002, p. 157-159.

¹⁶⁰Op citaat, anoniem in: SCHWANDNER-SIEVERS S., Dawn for a “Sleeping Beauty Nation” – Aromanian identity politics and conflicts in post-communist Albania, in: KRESSING F., *A country in transition – Aspects of changing identities in a South East European country*, Nomos, Baden-Baden, 2002, p. 158.

¹⁶¹We hebben zelfs een stukje tekstinterpretatie, het bedreigings- en overlevingsdenken in de taal bij Georgia Kretsi, toegepast.

het gecreëerde mens-en wereldbeeld. Vervolgens hebben we de gesuggereerde absolute breuk met het verleden in 1991 – tussen homogeen en heterogeen denken – genuanceerd. Ik heb dit geïllustreerd aan de hand van de moeizame ontwikkeling van een *civil society* en de structuur – verwoord in taal – van de herinneringen van Albanese ex-vervolgde families (het zogenaamde bedreigings- en overlevingsdenken). Beide voorbeelden tonen duidelijk het doorleven van een dualistisch wereldbeeld, dat er tijdens de communistische era krachtdadig ingepompt werd. Ik heb daarna een aanzet voor verder wetenschappelijk onderzoek gesuggereerd. Naar analogie van de nuancering van het heterogene denkpatroon, moeten we misschien ook het homogene denken in het autoritaire Albanië als minder vanzelfsprekend beschouwen. In dit voorstel liet ik reeds een eerste keer de pragmatische houding van Albanese vallen. Deze functionele houding – die ik bij de interviews van Deerenberg nog ongenueerd als een 'kameleon-identiteit' afschilderde – komt vervolgens terug in de traditionele, religieuze en etnische identificatie. Waar wij vaak met een romantische bril de Balkanvolkeren (en in casu: de Albanese)¹⁶² afschilderen als irrationele primitieve wezens, blijken zij bijna geruisloos in staat in specifieke contexten zich een verschillend pragmatisch gedrag aan te meten. Ik besprak economische (bv de herverdelingen van de gronden in Noord-Albanië aan de hand van de Kanun en de pre-communistische raad van ouderen), politieke (bv de in stand gehouden mythe van religieuze tolerantie ter ondersteuning van de nationale eenheid), sociale (bv de wens een vreedzaam hoofdstuk te breien aan een onherroepelijk verleden, in plaats van te vluchten in de principes van de bloedwraak) en culturele (bv de culturele vereniging van de Aroemenen) voorbeelden. Deze contextuele identificatie illustreert de gelaagdheid van de menselijke – en in casu: de Albanese – identiteit, en de bijna eindeloze interessante onderzoeken die er naar gevoerd kunnen worden.

¹⁶²Ik verwijs hier uiteraard naar het balkanisme van Todorova, en het daarvan afgeleide albanisme.

3. EEN ALBANESE LITERAIRE IDENTITEIT

3.1 Inleiding

Het literaire landschap van Albanië

Niet alleen op sociaal, economisch en politiek vlak veranderde in Albanië veel sinds 1991. Ook het literaire landschap ziet er vandaag een pak anders uit, dan tijdens het communistische tijdperk.

Hoewel de val van het autoritaire regime in eerste instantie vooral opluchting en vrijheid met zich meebracht, had de economische crash van 1991 rampzalige gevolgen voor de institutionele omkadering van de Albanese cultuur¹⁶³. De nationale *Writer's Union* en de staatsuitgeverijen stelden vanaf dan officieus niets meer voor. Maar ook de subsidies voor theater, bibliotheken, concerten... verdwenen als sneeuw voor de zon. *Bye bye national subsidized culture, hello capitalistic world!* Midden jaren '90 nemen enkele private ondernemingen het initiatief om de Albanese cultuur – en literatuur – nieuw leven in te blazen. Veelal waren zij echter vooral geïnteresseerd in de lokroep van het kapitaal, en verkozen zij vertaalde Westerse bestsellers boven actuele Albanese literatuur. De politieke vrijheid mocht dan wel gewonnen zijn, veel schrijvers waren nu geketend aan financieel-economische boeien.

Een andere, nagenoeg genadeloze slag aan het Albanese literaire leven, werd toegediend door de emigratie die bijna onvermijdelijk volgde op de sociaal-economische crisis¹⁶⁴. Een massale *brain drain* trof de Albanese samenleving en haar cultuur. Veel kwalitatief hoogstaande werken werden in eerste instantie dan ook in emigratie geschreven en / of uitgebracht.

Desalniettemin zijn er in Albanië de laatste jaren talentvolle schrijvers opgestaan en pareltjes van proza en poëzie verschenen. Kunst en literatuur laten zich niet zomaar ketenen. Ik acht het dan ook zeer interessant een blik te werpen op dat bonte en boeiende literaire landschap¹⁶⁵. Allereerst beschouw ik literatuur als middel tot individuele traumaverwerking. Ik gebruik daartoe proza van Ismail Kadare en de zeer persoonlijke poëzie van Visar Zhiti. Daarna onderzoek ik in hoeverre

¹⁶³ELSIE R., *Albanian literature, A short history*, I.B. Tauris, London, in association with the Centre for Albanian Studies, 2005, p. 208-209.

¹⁶⁴ELSIE R., *Albanian literature, A short history*, I.B. Tauris, London, in association with the Centre for Albanian Studies, 2005, p. 209.

¹⁶⁵Ik beschouw tot mijn onderzoeksveld alle Albanese poëzie en proza uitgebracht na de val van het communisme. Dit wil zeggen: ook die literatuur die reeds voor 1991 geschreven werd en dan pas de kans kreeg – eventueel in aangepaste vorm – te verschijnen, als die literatuur die in emigratie werd geschreven en uitgebracht na 1991.

andere Albanezen iets hebben aan die literatuur. Kunnen zij zich in deze ervaringen herkennen? Kunnen zij zich identificeren met de opgevoerde personages? Aan de hand van de poëzie van Visar Zhiti, de romans van Fatos Kongoli, en proza van Ismail Kadare, exploreer ik deze materie. Ik maak de terugkoppeling naar de vertelstructuur die Georgia Kretsi afleidde uit de verhalen van ex-politiek vervolgte families. Het blootleggen van die narratieve constructie droeg enerzijds bij tot de vreedzame nuancering van de traditionele identificatie van Albanezen met de Kanun en de bloedwraak, en anderzijds tot het aanwijzen van het niet te onderschatten belang van het sociaal-maatschappelijk aspect van rouwverwerking. Tenslotte besluit ik met een reflectie over het doorprikte homogeen en heterogeen denken in de literatuur. Ik beargumenteer dat dit de cruciale voorwaarde vormt opdat Albanese burgers zich kunnen herkennen in de postcommunistische literatuur.

Maar vooraleer ik mijn theoretische verwerking aanvat, wijd ik eerst even uit over het gebruik van literatuur als wetenschappelijke bron.

Literatuur als werkbare en betrouwbare historische bron?

Maykel Verkuyten wees in zijn zeer verdienstelijke poging om een wetenschappelijk onderzoekskader te tekenen voor etnische identiteit, op de valkuil van sociaal wenselijke antwoorden in mondelinge geschiedenis¹⁶⁶. Vanzelfsprekend heb ik hier in mijn thesis, bij de verwerking van interviews, rekening mee gehouden. Mij lijkt het evenwel dat literatuur (in casu: fictie) hier een bijzonder waardevolle aanvullende rol kan spelen. De auteur van poëzie of proza vertelt namelijk, zomaar en uit zichzelf, zonder dat er een duidelijke vraag wordt gesteld. Hij kiest zijn thema, invalshoek, beeldtaal, kleur en vorm van het werk, vertelperspectief... immers zelf.

Vanzelfsprekend, ook hierin mogen we weer niet te naïef zijn. Ik benadruk enkele inherente eigenschappen van deze specifieke bron en zijn auteur, of consequenties die het gebruik van die bron met zich meebrengt. Allereerst is de schrijver – net als de onderzoeker en de auteur van eender welke historische bron – óók een sociaal kind van zijn tijd. Daarmee wil ik zeggen dat niemand ontsnapt aan de sociale, politieke, culturele, economische, historische, geografische... context waarin hij / zij leeft. En dat hoeft ook niet. In tegendeel, deze *embedded* positie kan, indien ze op een genuanceerde en kritische manier benaderd wordt, bijdragen tot een progressief

¹⁶⁶VERKUYTEN M., *Etnische identiteit – Theoretische en empirische benaderingen*, Het Spinhuis, Amsterdam, 1999, p. 109.

wetenschappelijk onderzoek. Bijkomend 'probleem' van deze Albanese literatuur vormt uiteraard de taal. Mijn kennis van het Albanees reikt helaas niet ver genoeg om romans en bloemlezingen van poëzie te doorgronden. Daardoor ben ik aangewezen op Franse, Engelse en af en toe Nederlandse vertalingen, die gelukkig alsmaar meer op de markt komen. De originele werken, met de oorspronkelijke taalkleur is op die manier aan mij verloren gegaan. Desalniettemin vertrouw ik erop dat de ervaren vertalers (in casu: Elisabeth Shabuel, Edmond Tupja, Robert Elsie, Koen Stassijns...) de originele inhoud, vorm en sfeer zo dicht mogelijk hebben proberen te benaderen.

Ik wil daarenboven bemerken dat de schrijvers die ik bespreek, uiteraard tot de intellectuele klasse behoren. Men kan zich de terechte vraag stellen of een gerespecteerde schrijver uit de intellectuele *scene* van Tirana wel veel gemeen heeft met een inwoner van het platteland die probeert te overleven door zijn geiten en schapen te laten grazen op de bergflanken. En of die tweede zich kan identificeren met personages uit de boeken van de eerste is al helemaal de vraag – laat staan dat hij tijd heeft zich bezig te houden met het lezen van romans of poëzie. De waarde van hun werken ligt dan ook in de eerste plaats in de maatschappelijke sfeer die ze weerspiegelen. Of ze een wezenlijke invloed hebben op de publieke opinie en actieve zelf-identificering in het Albanese postcommunistische tijdperk moet nog onderzocht worden.

Ik las boeken en gedichten van enerzijds zeer gerespecteerde auteurs, die onder het communistische regime konden standhouden – hoewel ze na verloop van tijd meestal ook gecompromitteerd werden – en publiceren, dankzij hun vaak hypocriete houding en zeer verdoken kritiek op de staat en de samenleving. Na 1991 gelden zij dan ook – ondanks enige publieke heibel over hun voormalig dubbelzinnige houding tegenover Hoxha's communisme – nog altijd als ontzaghebbende schrijvers. Dit zijn Ismail Kadare, Dritëro Agolli, Martin Camaj, Fatos Arapi... Daarnaast las ik ook werken van 'nieuwe' schrijvers, die bewezen dat de postcommunistische literaire grond in Albanië allerm minst onvruchtbaar is: Fatos Kongoli¹⁶⁷, Luljeta Lleshanaku, Mimoza Ahmeti, Visar Zhiti, Preç Zogaj, Lindita Arapi... De vrouwelijke poëten – vooral Ahmeti en Lleshanaku - wisten met overtuiging het sensuele vacuüm in de literatuur op te vullen, en zetten dan ook koers voor een nieuwe traditie in de Albanese literatuur.

¹⁶⁷Hoewel Kongoli reeds schreef onder het communisme, reken ik hem hier bij de nieuwe talenten, omdat hij er bewust voor koos niet eerder te publiceren. Hij oefende altijd een apolitieke job uit – als wiskundeleraar – en wachtte, op goed geluk, tot de autoritaire storm zou overwaaien en hij zijn romans zou kunnen uitgeven. Vanaf 1991 liet Kongoli er dan ook geen gras over groeien en bracht hij achtereenvolgens *The loser (I Humbiri, Tirana 1992)*, *The corpse / L'ombre de l'autre (Kufoma, Tirana 1994)* uit.

3.2 Literatuur als zinvolle stap in het traumaverwerkingsproces

“Met het verleden rekende ik wel op een literaire manier af: ik schreef erover.”¹⁶⁸”

Aan het woord is Fatos Lubonja, de Albanese ex-politiek gevangene en 'intellectueel polyglot'¹⁶⁹. In 2007 geeft hij, als gedesillusioneerd mensenrechtenactivist, een interview met een Nederlandse journalist over de bijtende en diepe wonden die zijn communistische ervaring geslagen heeft. Toen hij in 1991, als één van de laatste dissidenten, werd vrijgelaten, was hij vol hoop en verwachting voor een bevrijd Albanië. Tijd om over het verleden na te denken, had hij niet. Hij moest zich concentreren op de sociaal-economische aspecten van het leven... en de toekomst. Langzaamaan werd duidelijk dat het verleden nog steeds onherroepelijk aanwezig was. *“Sommige wonden beginnen pas jaren later pijn te doen. (...) Ik besef ook veel beter dan toen wat een blijvende schade de samenleving is aangedaan. Ook andere mensen beginnen daarover nu pas bitter te worden.”¹⁷⁰”* Ondertussen probeerde hij via literatuur die onherstelbare schade – die niet alleen zijn leven, maar ook de maatschappij verwoeste – toch een plaats te geven.

Niet alleen getuigt dit voorbeeld, nog maar eens, van de ondoordachtheid van het concept *popular indifference* dat bij politicologen en juristen hoogtij viert¹⁷¹, eveneens geeft het aan hoe literatuur een waardevol instrument kan zijn bij de actieve traumaverwerking van een individu of collectief.

Daarom ga ik eerst in op de individuele verwerking van het verleden van de schrijver, en daarna op de sociale gevolgen die de verspreiding van individueel verhaal met zich kan meebrengen.

¹⁶⁸Op citaat, Fatos Lubonja in een interview met Juurd Eijssvoogel (NRC Handelsblad) in juli 2007. Zie: EIJSVOOGEL J., “Al onze hoop was gericht op vrijheid. Maar nu zijn de bandieten het rijkst.” Interview met Fatos Lubonja, *NRC Handelsblad*, 7 juli 2007. (http://albanie.stoep.org/files/hoop_gericht_op_vrijheid.pdf)

¹⁶⁹Ik gebruik het begrip 'intellectueel polyglot' hier figuurlijk, als een intellectueel die van veel academische markten thuis is. Lubonja wordt alom gerespecteerd als filosoof, historicus, socioloog... Daarnaast is hij ook een ijverig mensenrechtenactivist.

¹⁷⁰Op citaat, Fatos Lubonja in: EIJSVOOGEL J., “Al onze hoop was gericht op vrijheid. Maar nu zijn de bandieten het rijkst.” Interview met Fatos Lubonja, *NRC Handelsblad*, 7 juli 2007.

¹⁷¹PAUWELS A., *Postcommunistisch Albanië na een halve eeuw stalinistische indoctrinatie – Burgers op zoek naar waarachtigheid en rechtvaardigheid*, Gent, 2007, p. 15-16, en p. 25-26.

Een zinvolle persoonlijke activiteit

Niet alleen in psychologisch onderzoek werd reeds meermaals gewezen op de positieve effecten van schrijven voor traumaverwerking¹⁷². Herinnert u het cruciale belang van het openlijk erkennen van het trauma door de (lokale of nationale) gemeenschap voor een 'optimale' verwerking van het verleden, waar antropologe Georgia Kretsi op wees (cf. supra)¹⁷³? In haar onderzoek ging het voornamelijk om de helende werking van gesprekken, die deze sociaal-maatschappelijke erkenning ondersteunde. Ik meen echter dat ook het schrijven van literatuur de auteur toelaat om het verleden een plaats te kunnen geven, en het gevoel te hebben dat zijn ervaring maatschappelijk erkend wordt. De schrijver krijgt immers het gevoel dat wat hij wil uiten – zij het in de vorm van poëzie, proza of non-fictie – in de samenleving een plaats krijgt. Dat zijn verhaal bekritiseerd, toegejuicht, gerecenseerd... maar vooral gelezen wordt, betekent voor hem de ultieme erkenning van zijn trauma en lijden. De weg naar verwerking ligt vanaf dan open...

Ik bespreek twee voorbeelden van auteurs die op een dergelijke manier omgaan met hun traumatisch communistisch verleden. Ismail Kadare en Visar Zhiti hebben een uiteenlopende geschiedenis, en hun aanpak is dan ook heel verschillend.

Het gevecht van Kadare met zichzelf... een eenzame strijd?

Kadare, kon dankzij zijn ietwat dubbelzinnige rol in het communistische Albanië, blijven schrijven en publiceren – hoewel een pak werken toch gecensureerd zijn. Hoewel zijn 'vriendschap' met Hoxha hem vaak verweten wordt, is hij van onschatbaar belang geweest voor de kwalitatieve ontwikkeling van de Albanese literatuur, net doordat hij die gedurfde positie innam. Slechts door zijn internationaal gerespecteerd literair niveau, en de gelaagdheid van zijn werken kon hij dergelijke rol op zich nemen. Zijn romans en gedichten staan immers bol van metaforen en mythische verwijzingen, die bij een oppervlakkige lezing bitter weinig van hun werkelijke inhoud prijsgeven.

¹⁷²GASCHLER K., Schrijven is goed voor je, *Psyche en Brein (EOS Special)*, 8, 2007, p. 90-91.

¹⁷³KRETSI G., *Verfolgung und Gedächtnis in Albanien – Eine Analyse postsozialistischer Erinnerungsstrategien*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2007, p. 278-279.

Ik bespreek hier een redelijk recente roman (2004) over de gedesillusioneerde acteur Florian Mazrek¹⁷⁴. Zijn jonge leven en dat van zijn geliefde Vjollca speelt zich af tegen de achtergrond van de paranoïde en krampachtige pogingen van de regering om de oversteek van Albanezen – al zwemmend via de Adriatische Zee – naar het land van melk, honing en pasta te verhinderen. Daar waar in het Albanië van Hoxha zelfs niet eens gerept mocht worden over de 'massale'¹⁷⁵ oversteek van vluchtelingen naar het verduivelde Westen, wijst Kadare hier heel duidelijk op de zere plekken van het regime. De staat kampte wel degelijk met een aantal onwrikbare burgers, die zich niet zomaar lieten buigen naar die zogenaamde 'uitverkoren wereld' van Hoxha en zijn dieprode garde. Maar dat zou *Komrad Hoxha* echter nooit in het openbaar toegeven. Het belet hem nochtans niet de draconische repressie een bloedig tandje bij te steken. Florian Mazrek wordt verleid en als levend gebruiksvoorwerp ingezet in dat machtsspel. De *Sigurimi* dringt de mislukte acteur immers een hoofdrol op – letterlijk en figuurlijk – die hem flink wat publiek zal opleveren. Als lijk wordt hij rondgedragen in de zuidelijke kuststad Sarandë, om eenieder die nog op het mensonwaardige idee zou komen naar Italië te zwemmen af te schrikken en op andere gedachten te brengen. Kadare vertelt hier openlijk – in literaire vorm vanzelfsprekend – en zonder scrupules over het geweld dat het regime angstvallig gebruikte om zijn schaapjes bij te houden. Kadare gaat geen maatschappelijke taboes uit de weg. Zonder op te draven als moraalridder neemt hij immers ook de massale actieve inschakeling van gewone burgers in het politieke systeem op de korrel: want is de bloedmooie Vjollca geen spionne? En neemt Florian, als – en dit mag de lezer opnieuw letterlijk nemen – gedoodverfde slachtoffer, ook niet onbewust deel aan de geweldcultus en het machtsvertoon van de staat?

Kadare doet de lezer / de Albanese burger nadenken. Maar ik heb het gevoel dat hij vooral over zijn eigen veelbesproken verleden reflecteert. Zijn dubbelzinnige rol, in een regime dat geweld op dergelijke indoctrinerende manier promoot, dwingt hem tot een persoonlijke bezinnende oefening. En dat levert – naast een zinvolle stap in het traumaverwerkingsproces – een bijzonder meerstemmige en gelaagde roman op.

¹⁷⁴KADERE I., *Leven, spel en dood van Florian Mazrek*, Van Gennep, Amsterdam, 2006, 271 p. De oorspronkelijke titel en uitgave: *Jeta, loja dhe vdekja e Lul Mazrekut* (2004, Parijs)

¹⁷⁵Ik heb geen precieze cijfers gevonden die het exacte aantal emigranten ten tijde van het communisme in Albanië kunnen weergeven, precies door die weerwil van de regering om openlijk over het probleem te spreken.

Hoe Visar Zhiti de strijd tegen het vergeten won...¹⁷⁶

Het verzamelwerk dat de poëzie van Visar Zhiti bundelt, is een heel persoonlijk, en precies daarom zo aangrijpend, werk¹⁷⁷. Het levensverhaal van Zhiti leest als een trein. De man die oorspronkelijk gewoon een carrière als leraar ambieerde, bleek over een flinke dosis poëtisch talent te beschikken. Hij werd echter het slachtoffer van de massale ideologische zuiveringen in intellectuele en artistieke kringen. Dubbel confronterend moet het voor Zhiti geweest zijn, want in november 1979 werd hij niet alleen 'gewoon' verraden, bovenal waren het zijn collega's en vrienden die het complot van zijn arrestatie beraamd hadden¹⁷⁸. Acht jaar, een fysisch, psychologisch en intellectueel trauma later komt de man, op een haar na gebroken, vrij. Hij heeft ondertussen een verblijf in onder andere het keiharde werkkamp in de kopermijnen van Spaç en de gevangenis van Qafë-Bari achter de kiezen¹⁷⁹, maar zijn grote passie heeft hem gered: poëzie. Tijdens zijn extreem harde internering heeft hij meer dan honderd gedichten gecomponeerd en gememoriseerd. Geen papier, geen potlood... slechts de geest van de dichter als doorgeefluik naar een ander tijdperk. In 1994 brengt hij die 110 gedichten samen uit onder de noemer 'I cast a skull at your feet'¹⁸⁰. Het is een aangrijpende verzameling van zeer persoonlijke schrijfsels, die de realiteit niet alleen reflecteren, maar ook overstijgen¹⁸¹. Het gedicht "Thank you, rainbow!" illustreert hoe de verschijning van een regenboog een bijna kinderlijke verwondering met zich meebrengt. Vanuit de gevangenis herontdekt hij als het ware de wereld, en die ervaring verwoordt hij in poëzie:

*The rain released
All the tears of those departed,
But we had forgotten the rainbow.*

¹⁷⁶Ik maak hier een allusie op de gevleugelde woorden van Milan Kundera in zijn roman 'Het boek van de lach en de vergetelheid': "De strijd van de mens tegen de macht, is de strijd van het geheugen tegen de vergetelheid." (In: KUNDERA M., *Kniba smičhu a zapomněni – Het boek van de lach en de vergetelheid*, 1978.).

¹⁷⁷ZHITI V., *The condemned apple. Selected poetry*, Green Integer, København / Los Angeles, 2005, 314 p.

¹⁷⁸MATHIE-HECK J., The plight of Prometheus thoughts on the poetry of Visar Zhiti, in: ZHITI V., *The condemned apple. Selected poetry*, Green Integer, København / Los Angeles, 2005, p. 19-43. De reflectie van Mathie-Heck werd geschreven in 2002.

¹⁷⁹ELSIE R., *Albanian literature, A short history*, I.B. Tauris, London, in association with the Centre for Albanian Studies, 2005, p. 196-197.

¹⁸⁰De gedichtbundel is enkel in het Albanees verschenen. Zie: ZHITI V., *Hedh një kafkë te këmbët tuaja*, Tirana, 1994.

¹⁸¹MATHIE-HECK J., The plight of Prometheus thoughts on the poetry of Visar Zhiti, in: ZHITI V., *The condemned apple. Selected poetry*, Green Integer, København / Los Angeles, 2005, p. 42.

*It was there,
On yonder hill,
Jumped the barbed wire
And entered the camp
Like a deer in fond yearning.*

*We gathered
To watch it together,
Thank you,
Miracle,
For letting us join the world outside.¹⁸²*

Net die literaire mogelijkheid van Zhiti, om de gruwelijke werkelijkheid (de tranen om zij die vertrokken zijn) om te vormen naar een transcendente ervaring (de wondermooie regenboog) is voor hem cruciaal geweest in zijn fysieke, psychologische en intellectuele overleving. Zo heeft hij zich niet enkel behoed voor amnesie, maar dient die poëzie hem ook als overlevingsmechanisme zowel in de gevangenis als daarbuiten (na zijn vrijlating).

Desalniettemin heeft het fysiek en psychologisch geweld vreselijk diepe wonden geslagen. Literatuur – in samenspel met de tijd – kan ze misschien verzachten, maar nooit volledig helen. De littekens blijven... Zo heeft Zhiti het onder andere over de vage herinnering aan een zorgeloze – bijna speelse – tijd, waarin iemand vertrouwen voor hem nog geen onmogelijke opgave was. Het gedicht 'Squirrels in Washington' illustreert – naast een bewondering voor Amerika – dit gevoel:

*I never thought I would find squirrels in
Washington, too!
They scrambled down from the trees, played on the
grass in the parks
Why are they not afraid? It bewildered me,
So much peace between people and nature.*

¹⁸²Het gedicht werd geschreven in 1982. Voor de originele Albanese versie en de Engelse vertaling, zie: ZHITI V., *The condemned apple. Selected poetry*, Green Integer, København / Los Angeles, 2005, p. 188-189.

*Real squirrels stood at my feet,
They asked for nothing, but I had to reward them,
My hands were empty, nothing to eat,
They offered me a long-forgotten confidence.*

*Squirrels of a modern capital of a great country,
Golden, with bushy tails of joy
If I were only a squirrel, for even a moment,
I would help to tame mankind.¹⁸³*

Daarnaast voel je dat Zhiti met zijn poëzie, geschreven na de val van het regime, ook een symbolische streep onder het verleden wil trekken. Het gedicht 'A piece of the Berlin Wall' illustreert dit. De communistische beelden zijn met een doffe bons neergehaald, en zijn nu voorgoed deel van een andere wereld... Alleen een klein steentje mag nog herinneren aan een gevallen tijdperk:

*Do not forget
To bring me a little piece of stone
From the Berlin Wall, my foreign friend!*

*When I hold it in my hands, I know the bloody
Borders of dictatorships, and prisons, will quake,
The pyramids will feel queasy,
The deserts will wander in waves of wrath,
The Great Wall of China will be at risk
Like a line of mouldy damp old men in a home*

*Oh, how they tremble now
At this little stone offering, which I turn
In my hands like a piece of rock fallen from*

¹⁸³Het gedicht werd geschreven in 1994. Voor de originele Albanese versie en de Engelse vertaling, zie: ZHITI V., *The condemned apple. Selected poetry*, Green Integer, København / Los Angeles, 2005, p. 232-233.

another planet

The dead are turning in their graves,

Who tried to get over

the walls

the barbed

wire,

death.

It looks as if, in despair, I am holding a wound,

extracted from their bodies. And

*The gravestones repent.*¹⁸⁴

Bij de confrontatie van de laatste twee gedichten valt meteen het dualisme (een ongewilde erfenis van het autoritaire regime?) van een vrije en goede Amerikaanse wereld, versus de bloedige dictaturen van het communistische Oosten – niet toevallig wordt China in het gedicht betrokken. Evenzeer opvallend, is de link met de piramides – als mastodonten van een bloedige episode uit de wereldgeschiedenis. Maar het is niet Zhiti alleen die deze parallellen ziet. Ook in Kadare's roman 'Piramida' uit 1995, staat de Egyptische farao, en zijn machtsgeile wens om een piramide met sterallure te laten bouwen, symbool voor Enver Hoxha die eenzelfde praalgraf ambieerde¹⁸⁵.

Het schrijven van poëzie kan dus tweevoudige helende werking hebben. Ten eerste als een soort 'bezigheidstherapie' tijdens de traumatische ervaring, waarbij de geest gestimuleerd wordt om een grauwe werkelijkheid om te zetten naar een surreële beleving. Daarnaast kan, in een latere periode, het schrijven ook dienen om actief herinneringen op te halen, en die een plaats te geven in het, bijna onomkeerbare¹⁸⁶, verleden.

¹⁸⁴Het gedicht werd geschreven in 1993. Voor de originele Albanese versie en de Engelse vertaling, zie: ZHITI V., *The condemned apple. Selected poetry*, Green Integer, København / Los Angeles, 2005, p. 202-203.

¹⁸⁵De roman verscheen in 1995 in het Albanese, en werd een jaar later in het Engels vertaald. Zie: KADARE I., *The pyramid*, Arcade Publishers, London, 1996, 129 p.

¹⁸⁶Ik verwijz hier uiteraard opnieuw naar de theoretische concepten van Jankélévitch die een 'passé trop passé' (onomkeerbaar verleden) afzette tegen een 'passé trop présent' (onherroepelijk verleden). JANKÉLÉVITCH V., *L'irréversible et la nostalgie*, Flammarion, Paris, 1974, 319 p.

3.3 Poëzie en proza als betekenisvolle collectieve verhalen?

De literaire herkenning als maatschappelijke erkenning... Een uitdagende denkpiste

Opnieuw grijp ik terug naar de inspirerende gedachte van een bedreigings- en overlevingsgeheugen bij Albanese burgers¹⁸⁷. Ik herhaal nog even in een notendop de kern van Georgia Kretsi's gedachtegang over de herinneringen van Albanezen in het postcommunistische tijdvak. Wanneer zij voormalig politiek vervolgd – en hun familieleden – laat vertellen, onderkent zij een achterliggende structuur in de opgegraven herinneringen. De getuigen stroomlijnen hun verhaal immers nog altijd volgens de bedreigingsmythe – met haar typische woordenschat – die er tijdens het communisme hardhandig ingestampt werd. Maar de herinneringen worden ook zo gestructureerd, dat men er een afsluitend hoofdstuk wil aan breien. Op zoek naar een vreedzaam slot, om het verleden onomkeerbaar te maken. Die drang naar een geweldloos afsluitend hoofdstuk – in plaats van een bloedige wraakoefening – veruitwendigt zich in de prangende wens maatschappelijke erkenning te krijgen voor hun lijden en traumatisch verleden. Deze openlijke erkenning is dan wel via staatswege gedeeltelijk mislukt – ik verwijs naar de weinig ambitieuze *Law on former victims of persecution* – maar niet getreurd, er zijn alternatieven. Georgia Kretsi werkte actief mee aan één van die andere manieren om het individuele en collectieve trauma te erkennen, door een pak slachtoffers te interviewen, belangstelling te tonen, naar hen te luisteren en hun verhalen op te schrijven. Volgens mij biedt literatuur een ander alternatief. En dan heb ik het niet alleen over het zelf schrijven (cf. supra), maar óók over het herkennen in de fictie van andere Albanezen. Zeker in deze Albanese context, waar – zoals bleek uit de verhalen van Deerenbergs gesprekspartners – het zwijgen over elkaars verleden als sociaal overlevingsmechanisme dient. Wanneer burgers zien dat de *issues* waar zij persoonlijk mee strubbelen – bijvoorbeeld de diffuse grens tussen slachtoffer en dader, de soms hypocriete houding als onderdaan van een repressief regime, de innerlijke angst om te reflecteren over diens eigen rol in het poppenkastspel van Hoxha, de hoop en ontgoocheling in de jaren '90... – in nationale literatuur terugkomen, kan deze herkenning het cruciale gevoel van maatschappelijke erkenning met zich meebrengen!

¹⁸⁷KRETSI G., *Verfolgung und Gedächtnis in Albanien – Eine Analyse postsozialistischer Erinnerungsstrategien*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2007, 321 p.

Ik verdwaalde even in het bos van de Albanese postcommunistische literatuur, maar vond enkele hoopvolle voorbeelden. Ik geef twee verschillende oriënteringen aan, waarmee Albanese burgers zich kunnen identificeren. Deze twee identificaties hoeven, zoals reeds eerder aangegeven, elkaar niet uit te sluiten of tegen te spreken. Mensen kunnen zich met meerdere collectieve verhalen of instituties identificeren, zonder dat dit hun persoonlijkheid ondermijnt. Dat is net de kracht van het theoretische model van Rogers Brubaker.

De Westerse hoop in bange dagen... Kadare's subtiele aanpassingen

In 1974 schreef Ismail Kadare een historische roman over Skanderbeg¹⁸⁸. De novelle wordt gekenmerkt door een mythische, maar tevens minutieuze descriptie van de verovering van de burcht in Kruja. Kadare neemt niet alleen uitgebreid de tijd om de actie en de gedachtegang van de Osmaanse Pasja te schetsen, hij beschrijft ook de ruimtelijke context breedvoerig. Net die schildering moeten we in het achterhoofd houden als we de heruitgegeven versie van Kadare's 'The castle' even van dichterbij bekijken. Het Albanese landschap krijgt christelijke sterallures door de strategische implementatie van kruisen en kerken. De verzetsdaad van de nationale held krijgt meteen ook een religieus karakter. Skanderbeg wordt hier niet alleen voorgesteld als de bevrijder en verdediger van de Albanese onafhankelijke natie – de interpretatie door de nationaal-communisten – maar evenzeer als christelijke verzetsheld¹⁸⁹. In één ruk werd, door dat gechristianiseerde landschap, ook de Westerse 'geciviliseerde' identiteit van Albanië vóór de Osmaanse veroveringen benadrukt. Het Osmaanse en communistische tijdperk werden beschouwd als ongelukkige *accidents de parcours* van een weg die op natuurlijke wijze richting Westen slingert¹⁹⁰.

Heel veel Albanezen herkennen zich hierin. Zoals ik reeds eerder aantoonde, is de actieve identificatie met het Westen groot. Hoewel de naïviteit en de hoop op het Westen als materialistisch wonder in eerste instantie omvangrijk was, evolueert deze pose naar een eerder pragmatische en zelfbewuste houding (cf. supra).

¹⁸⁸KADARE I., *The castle. A novel*, Tirana, 1974, 259 p.

¹⁸⁹Deze nieuwe interpretatie werd aangegeven door Fatos Lubonja, in: LUBONJA F., *Between the glory of a virtual world and the misery of a real world*, in: SCHWANDNER-SIEVERS S., FISCHER B.J., *Albanian Identities – myth and history*, Hurst and Company, London, 2002, p. 101.

¹⁹⁰In deze historische beschouwing van de natie kunnen duidelijke invloeden van het balkanisme-discours – herinner u bijvoorbeeld de woorden van Willy Claes (cf. supra) – op de interne reflectie over de Albanese geschiedenis. Dit is een vorm van academische kolonialisering.

De passieve antisociaal-realistische 'held' van Fatos Kongoli¹⁹¹

In een reflectie over het Albanese postcommunistische theater, geeft Kudret Velca aan dat het befaamde absurdistische 'Wachten op Godot' van Samuel Beckett in 1993 – in de bewerking van Arben Kumbaro – een klein succes kende¹⁹². De acteur die toentertijd de rol van Vladimir op zich nam, gaf in een interview enkele aanwijzingen voor het welslagen en impact van de productie: “*The role was within me, but at the same time, it portrays the psychological state of artists in general, of the Albanian intellectual actually, who is waiting for something better. His waiting is fatal.*” Net zoals Visar Zhiti met zijn gevangenisgedichten een stem gaf aan een generatie gebroken intellectuelen¹⁹³, deed Beckett dat met Vladimir ook – maar dan op een minder hoopgevende manier.

De Albanesezinnen hoeven echter geen absurdistische anti-held te adopteren. In eigen land is er ook één opgestaan. Thesar Lumi, de *loser* van dienst bij Fatos Kongoli, spreekt daarenboven een pak meer mensen aan dan de flink uitgedunde klasse van afgepeigerde intellectuelen¹⁹⁴.

Het verhaal van 'The loser' speelt zich deels af rond maart 1991, wanneer Thesar op het laatste moment beslist om zijn vriend achter te laten op de boot naar Italië. Hij keert zijn rug, wandelt doelloos terug naar huis en moddert verder aan in zijn leven, alsof er niets gebeurd is. Het verhaal is doorspekt met herinneringen, die het dagelijkse leven onder de terreur van Hoxha treffend beschrijven. De ruimtelijke context van het verhaal – een saai stadje stadje, bedolven onder het gruis van de centraal gelegen cementfabriek die 'meer stof produceerde dan cement' sluit uitstekend aan bij bestofte middelmatigheid van Thesars leven: “*If I can call the mediocrity of my earthly existence a story. The chronicle of my life is certainly mediocre. It's the story of a man who never was and never turned out to be anything, an anonymous existence melded in the anonymity of an obscure neighbourhood in an obscure town (...)*”¹⁹⁵ Verre van de actieve sociaal-realistische held – die de autoritaire staat wou promoten – hebben we hier te maken met een passieve ontgoochelde marionettenpop die er niet voor terugdeinst zijn hypocriet gedrag toe te geven. Opmerkelijke lezers zullen zich misschien

¹⁹¹Ik bespreek hier nu wel alleen de antiheld uit 'The loser', maar ook bij 'L'ombre de l'autre', een latere roman van Kongoli kan je allerminst van een actieve sociaal-realistische held spreken. Zie: KONGOLI F., *L'ombre de l'autre*, Rivages, Paris, 1998, 258 p. Het boek werd oorspronkelijk in 1994 geschreven in Tirana, en verscheen onder de titel 'Kufoma' (het lijk).

¹⁹²VELCA K., Introducing Albanian Theater to the world, in: TEFANOVA K., *Eastern European Theater after the Iron Curtain*, Harwood academic publishers, Singapore, 2000, p. 15.

¹⁹³ELSIE R., *Albanian literature, A short history*, I.B. Tauris, London, in association with the Centre for Albanian Studies, 2005, p. 197.

¹⁹⁴Kongoli bracht het boek voor de eerste maal uit in Tirana, in 1992. Pas heel recent heeft ook de Angelsaksische wereld deze veelbelovende auteur ontdekt, en werd *I Humburi* vertaald in het Engels. Zie: KONGOLI F., *The loser*, Seren, Wales, 2007, 180 p.

¹⁹⁵KONGOLI F., *The loser*, Seren, Wales, 2007, p. 15.

afvragen of deze antiheld niet té negatief is voor Albanese burgers om zich mee te identificeren. Toch lijkt het mij dat veel Albanezen een boodschap hebben aan de kwesties waar Thesar mee worstelt – en die Kongoli ook pretentieloos beschrijft¹⁹⁶. Ik zet enkele zaken op een rijtje.

Allereerst duidt Thesar op de impact van de vreselijke ontdekking dat 'zijn vader een even grote lafaard was als de rest', en evenzeer een hypocriet spelletje speelde in de maatschappij. Dit was voor hem de eerste koude douche van een hele reeks desillusies¹⁹⁷. Veel Albanezen, die op dezelfde kille ontzuucheringen zijn gestoten, kunnen zich identificeren met de ontgoochelde protagonist (de *loser* die er maar niet in slaagt de rooskleurige horizon te bereiken).

Ook de moeilijke zoektocht naar troost voor die zware teleurstellingen (in de hypocriete samenleving, in het veelbelovende kapitalisme en democratische project...) wordt weerspiegeld in de roman. Thesar benadrukt immers dat hij behoort tot de eerste generatie die zonder externe religieuze identificatie is opgegroeid. Hij voelt dan ook ergens een pijnlijke steek van jaloezie ten opzichte van mensen die wel – kunnen – geloven: *“I've heard it said that religious people take comfort and find peace of mind in expressions such as 'thus it was written'. A religious person believes in a predetermined fate. But how was I, who believed in nothing, to find consolation?”*¹⁹⁸ Enkele gesprekspartners van Deerenberg – ik denk vooral aan Virgijl en Tomi – sukkelen met dezelfde impasse¹⁹⁹. Enerzijds geven ze aan geprikkeld te zijn door religie, maar anderzijds erkennen ze heel duidelijk dat het geloven zelf geen vanzelfsprekende opgave is voor wie werd geïndoctrineerd door het atheïsme. Het interioriseren van een religieuze identiteit en een emotionele verbondenheid met dat geloof opbouwen, blijkt in de meeste gevallen nog een serieuze stap te ver. Kongoli wijst verder in zijn roman nog op de consequenties van dit onvermogen: *“If you don't believe in anything, you live in fear, fear of a million different things.”*²⁰⁰ Nihilisme als dreigende voorbode van een leven vol angst...

Kongoli is echter op zijn best, wanneer hij op een bijna onnavolgbare cynische manier de schijnheiligheid van de maatschappij blootlegt. Ik citeer: *“I stress the word hypocrisy. At the time, I didn't know what the word meant, but around that age, hypocrisy got under my skin and into my blood. (...) We were raised to believe that we were the happiest children on earth. That was what the songs we learned taught us. (...) Everyone around me was an actor, including my teachers and my parents. They would put on and take off their masks whenever it suited them. In the same way, I'd have to find masks of my own, just as the grown-ups*

¹⁹⁶Hou in het achterhoofd dat – in tegenstelling tot Kadare – Kongoli zich tijdens het communisme ver af hield van een politieke carrière (want in die tijd was een publieke job als bijvoorbeeld schrijver bijna een zuiver politieke daad).

¹⁹⁷“He was a coward just like the rest of them (...). I didn't know that this naïve disappointment would become the first of a whole series of disappointments.” In: KONGOLI F., *The loser*, Seren, Wales, 2007, p. 14-15.

¹⁹⁸KONGOLI F., *The loser*, Seren, Wales, 2007, p. 20.

¹⁹⁹DEERENBERG M., *Een slecht avondmaal – veertien Albanese levens*, Xenon, Groningen, 1998, p. 79, p. 134-135.

²⁰⁰KONGOLI F., *The loser*, Seren, Wales, 2007, p. 94.

*bad.*²⁰¹ Zo droeg Thesar net niet overtuigend genoeg zijn masker van 'goede' burger bij zijn studies aan de universiteit. Hij werd wel toegelaten, maar een romantische affaire en heel wat intriges later moest Thesar zijn geheim prijsgeven. Zijn oom is ooit gevlucht naar het Westen, en stond bij iedere starre partijbureaucraat geklasseerd als 'vijand van de staat'. De onthulling betekende voor hem het einde van zijn universitaire carrière. Ik wees er reeds eerder op, een regime dat zo sterk hamert op dat rigide dualisme creëert bijna vanzelfsprekend huichelaars. Kongoli geeft het ook aan, zelfs kinderen worden in hun prille jeugd reeds aangemoedigd een masker te dragen.

Hoewel Kongoli zonder compassie schrijft over die pijnlijke maatschappelijke plekken (het rollenspel en de hypocrisie)²⁰² keert de lezer zich niet met walging af van de antiheld. De menselijkheid van zijn personage, en de contextualisering van zijn – veelal passieve – daden, stimuleert de lezers zich te identificeren met de *loser*.

3.4 Besluit

De Albanese postcommunische literatuur is als een intellectueel speelplein voor postmoderne academici. Weliswaar met enige onontbeerlijke kennis van de historische achtergrond waarin deze fictie werd geschreven – en wordt geschreven, want de onderzoeksperiode kan gemakkelijk verlengd worden – kan men verschillende gedichten en prozawerken op een fundamenteel en structureel niveau onderzoeken. De diepere lezing van deze literatuur brengt verrijkte interpretaties met zich mee, en biedt ons een nieuw inzicht in de denkwereld van de auteurs. Tegelijk kunnen we structurele parallellen in die geesten ontdekken: enerzijds tussen schrijvers onderling en anderzijds tussen de schrijvers en de rest van de Albanese bevolking. Het gaat hierbij niet alleen om terugkerende thema's (de hunker naar een West-Europees ideaalbeeld, de zware ontgoochelingen die zich opstapelen, de uitputtende zoektocht naar troost en houvast...), maar ook om de diepere kern van de Albanese identiteit in het postcommunistisch tijdperk. Ik

²⁰¹KONGOLI F., *The loser*, Seren, Wales, 2007, p. 22-24.

²⁰²Een ander treffend werk over de hypocrisie onder het communisme is het kortverhaal 'Ahlem' van Fatos Lubonja, geïnspireerd op zijn eigen ervaringen als politiek gevangene op het moment dat Hoxha de geest gaf. Ik citeer: “*Sitting more closely crammed than ever before on the rows of stools, we were experiencing something incredible. The dictator, whose death we had longed for with such insistent yearning, to the point that we had come to believe that he would bury us all before he died himself, was finally being laid in earth. The dreamed-of hour had come. However, it did not bring any joy. The atmosphere was so somber that nobody dared to display his inner exultation. (...) When we caught the eye of a friend, we averted our glance at once out of fear that some guard or spy might catch us.*” Het verhaal is te vinden op de website van Words without borders, een online magazine voor internationale literatuur. (zie: <http://wordswithoutborders.org/?lab=Ahlem>)

heb het over een brandend verlangen naar de sociaal-maatschappelijke erkenning van de bijtende wonden die de terreur geslagen heeft, en de inspannende zoektocht naar een afsluitend hoofdstuk – iets wat we bij de auteurs letterlijk mogen opvatten. Schrijvers gebruiken literatuur vaak als actieve stap in dat traumaverwerkingsproces. Ik ga in mijn analyse echter nog een stap verder en meen dat ook het lezen van deze literatuur – zeker in de Albanese postcommunistische partij waar men, vanuit een sociaal overlevingsmechanisme, over elkaars weinig eenduidige verleden²⁰³ zelden tot niet praat – voor burgers met traumatische ervaringen een zinvolle handeling kan zijn. Dit proces heb ik 'herkennen om te erkennen' genoemd. Er is echter, voor het welslagen van de erkenning, een cruciale voorwaarde verbonden aan dit proces. De auteurs moeten in hun fictie (of non-fictie) het vliesje van een homogeen denkpatroon, boven de complexe samenleving, doorprikken. Dit kan op velerlei manieren. De krachtigste manier – die in deze thesis ook het uitgebreidst aan bod kwam – betreft de hypocrisie blootleggen, die inherent verbonden was met de autoritaire communistische maatschappij. Dit is wat onder andere Kongoli en Lubonja in hun proza doen. Kongoli toont dit aan door zijn hoofdpersonage met een angstvallig te bewaren geheim op te zadelen – een geheim waar veel Albanezen mee zeulden – in zijn krampachtige profilering als 'goede burger' en waardige universiteitsstudent. Lubonja doorprijkt de huilende Albanese massa op de dag dat Hoxha het hoekje om ging. Hij toont dat de op het eerste zicht eenvormige emotionele reactie, complexer in elkaar steekt – iets wat we herkennen bij de getuigenissen bij Deerenberg over de dubbelzinnige reacties op die bewuste dag in 1985. Het lijkt mij, dat wanneer in literatuur dergelijke taboes onderkend worden, de drempel naar zelf-identificering met de personages minder hoog is. Men zal vlugger durven nadenken over zijn eigen functie in het communistische regime, zonder dat dit daarom breed uitgesmeerd moet worden in de gemeenschap. Tegelijk heeft men het gevoel dat de complexe context van handelingen in het verleden (er bestaan geen zuiver goede of zuiver slechte burgers) en het veelzijdige zelfbeeld erkend worden. En dit is voor de meeste Albanese burgers nog altijd de cruciale stap in het traumaverwerkingsproces.

²⁰³Met de dubbelzinnigheid van het verleden verwijs ik naar de hoge cijfers (1/3) die met de Sigurimi heeft meegewerkt (cf. supra).

“It's a complicated business, all right... Albania...”²⁰⁴”

Ik heb een onderzoek gevoerd naar de Albanese postcommunistische identiteit. Mijn analyse werd gekaderd in het theoretische identificatiemodel van Rogers Brubaker. Wat mij ten eerste aansprak in de diep doordachte begrippentheorie van deze socioloog, was de actieve en meerduidige benadering van de complexe identiteit. Voor de empirische toetsing van dit model ben ik in drie stappen te werk gegaan.

Als uitgangspunt nam ik de getuigenissen van veertien willekeurig gekozen Albanezen over de persoonlijke omgang met hun communistisch verleden. Ik distilleerde uit die interviews enkele steeds terugkerende thema's en hield deze in het achterhoofd bij het verdere onderzoek.

Vervolgens ben ik op zoek gegaan naar antropologische gegevens over de invloed van die autoritaire geschiedenis op de identificering van Albanezen na 1991. In eerste instantie koppelde ik enerzijds het totalitaire Albanië aan een homogeen denkpatroon en een externe identificering, en anderzijds de postcommunistische natie aan een heterogeen denkpatroon en de zoektocht naar zelf-identificering. Daarvoor heb ik meermaals gewezen op de gewelddadige manier waarop Enver Hoxha het strenge dualistische mens- en wereldbeeld heeft opgedrongen aan zijn onderdanen. Dat fysieke en psychologische geweld wierp zich het sterkst op wanneer het gaat om burgers die mogelijk het Westen adoreerden, of aan zijn verderfelijke invloed blootgesteld werden (in casu: grensregio's en medewerkers bij Albaturist). De nawerking van die geweldcultus en bedreigingsmythe kon overtuigend worden aangetoond in de moeizame opbouw van een *civil society*, en de structurele opbouw van de herinneringen van vervolgde en gestigmatiseerde families en individuen. Op die manier kon het heterogeen denken in postcommunistisch Albanië en de absolute breuk tussen heden en verleden in 1991, genuanceerd worden. Ik gaf meteen ook de aanzet voor een nieuw onderzoek dat het homogeen denkpatroon in communistisch Albanië kritisch wil doorgronden. Mensen zijn immers geen puur willoze en passieve slachtoffers van externe identificatie – in dit geval door de totalitaire staat.

²⁰⁴Op citaat, Ismail Kadare in: KADARE I., *Chronicle in stone*, 1987, Meredith Press, New York, p. 108.

Na de ineenstorting van het totalitaire regime in Albanië, begonnen burgers duidelijk te flirten met identificeringen die voorheen taboe waren. Ik denk aan Westerse, traditionele, religieuze en 'afwijkende' etnische mythes. Het onderzoek gaf aanleiding tot het genadeloos sneuvelen van enkele *common views* over Albanië en zijn burgers. De structureel pragmatische houding van Albanese bij de zoektocht naar, en het uitspelen van, die zelf-identificaties haalt immers het hardnekkige discours over 'irrationele Albanese' onderuit. De analyse legde een functionele logica bloot, die – nu eens bewust, dan weer onbewust – schuilgaat achter het aannemen van nieuwe of herontdekte identificeringen. Deze pragmatische houding wordt door het Balkanisediscours niet erkend.

Deze bevindingen werden bevestigd in het derde deel van dit onderzoek, op basis van Albanese postcommunistische proza en poëzie. Ik haalde de herwerking van Kadare's 'The castle' aan om aan te tonen dat de drang naar het Westen in de literatuur weerspiegeld wordt. Kadare hield zich trouwens niet afzijdig van het publieke debat over de West-Europese (christelijke) of Oosterse (islamitische) identiteit van de Albanese natie. Ook deze discussie werd vooral met pragmatische (sociaal-economische en politieke²⁰⁵) argumenten gevoerd. Daarnaast wees ik ook op het belang van literatuur als zinvolle stap in het traumaverwerkingsproces. Allereerst kan de auteur zelf met zijn proza of poëzie de grauwe realiteit overstijgen, maar ook achteraf helpt het hem het trauma een plaats te geven in het verleden. Ik heb ter illustratie de poëzie van Visar Zhiti besproken. Daarenboven kan literatuur ook het lezerspubliek stimuleren om in het reine te komen met de geschiedenis. De Albanese regering die flink tekort schiet in de erkenning van de slachtoffers de stilzwijgende omgang met elkaars verleden in de alledaagse werkelijkheid als sociale overlevingsstrategie²⁰⁶, het onvermogen troost te vinden in een religie ten gevolge van de atheïstische pletwals, en ten vierde het onbegrip in emigratielanden voor de trauma's van economische vluchtelingen schetsen de postcommunistische context waarin Albanese hun wonden willen helen. Het lijkt mij in deze configuratie zinvol als burgers hun interne strijd (over hun functie in het marionettentheater van Hoxha, over de ontgoochelingen in de democratie, over de moeizame zoektocht naar consolidatie...) weerspiegeld zien in menselijke literaire personages (bv de *loser* Thesar bij Fatos Kongoli). Deze herkenning en identificering kan cruciaal zijn voor de maatschappelijke erkenning van hun trauma.

²⁰⁵Denk maar aan het belang van steun voor de Kosovaarse onafhankelijkheid, eventuele NAVO- en EU-toetreding, centen voor binnenlandse projecten...

²⁰⁶Dit is uiteraard iets helemaal anders dan de eenzijdige *popular indifference*-these, waar politicologen en juristen zo gretig mee zwaaien.

Albanië likt nog altijd zijn wonden, en als wetenschappelijke onderzoekers moeten we dat inzien. Ik geloof immers ten stelligste in de maatschappelijke verantwoordelijkheid die academici dragen. De uitdaging is tweevoudig. Ten eerste moeten we durven losbreken uit een verstikkend discours (in casu: het balkanisme of albanisme) en van binnenuit een maatschappij gaan bestuderen. Zo kunnen enkele ongenueanceerde premissen onderuit gehaald worden. Albanezen zijn geen irrationele vreemde wezens, en evenmin zijn zij ongevoelig voor hun persoonlijk en collectief verleden. Ten tweede wordt het de hoogste tijd dat de betrokkenheid – wat geen synoniem is van partijdigheid – van de historicus bij zijn onderzoek als meerwaarde erkend wordt. Het bewustzijn van de eigen subjectiviteit kan een veel grotere objectiviteit nastreven dan een onbetrokken houding.

DANKWOORD

Deze thesis is het resultaat van een jaar intensief onderzoek. Mijn interesse en fascinatie voor dit kleine Balkanlandje, met zoveel grote capaciteiten is alleen maar gegroeid. Mijn intellectuele honger is nog lang niet gestild. Ik kon dit echter nooit bereiken zonder de onmisbare steun en hulp van enkele mensen. Een dankwoordje, zonder hopelijk te vervallen in clichés...

Dank je wel,

Gita Deneckere, mijn promotor. Zonder haar vertrouwen in dit project stond ik nergens. Deze thesis is geen 'klassiek' historisch werk, en slechts dankzij haar progressieve visie op historiografie kreeg ik de absolute vrijheid dit onderzoek te voeren. Ik wist dat ik altijd bij haar terecht kon voor sturing, maar ook om een schouderklop wanneer ik door het theoretische bos de bomen niet meer zag.

Raymond Detrez. Voor de vele inspirerende lessen. Voor de academische, intellectuele en literaire deuren die hij voor mij opende op de Balkansamenlevingen. Voor de steun die hij eind vorig jaar uitsprak voor dit project.

Stijn Vervaeke. Voor de Duitstalige en theoretische houvast die hij mij bood op het moment dat het voor mij allemaal een beetje begon te duizelen.

Michel, mijn lief. Voor de tonnen geduld die hij aan de dag legde. Voor de vele gesprekken waarin ik mijn eigen warrige gedachtegang kon ordenen. Voor de structuur die hij brengt wanneer het weer eens stormt in mijn hoofd. Ik hoop alleen dat hij zelf nog geen trauma heeft overgehouden aan het begrip postcommunistisch Albanië...

De talloze Albanezen die mij een inkijk gunden in hun denkwereld. Mijn interesse in hun land, met zijn talloze dubbele lagen, is nog lang niet gestild.

Merci.

1. SECUNDAIRE BRONNEN

1.1 Boeken

ANDERSON B., *Imagined communities*, Verso, London, 1991, 224 p.

CLAYER N., *Aux origines du nationalisme albanais*, Karthala, Paris, 2007, 794 p.

CORNELL S., HARTMANN D., *Ethnicity and race: making identities in a changing world*, Pine forge press, London, 1998, 304 p.

DEERENBERG M., *Een slecht avondmaal – veertien Albanese levens*, Xeno, Groningen, 1998, 160 p.

DE MOOR P., *Een masker voor de macht. Ismail Kadare, schrijver in de dictatuur*, Van Gennepe, Amsterdam, 2005, 77 p.

DE WAAL C., *Albania Today – A portrait of post-communist turbulence*, I.B. Tauris, London, In association with the Centre for Albanian Studies, 2005, 268 p.

DRAKULIC S., *Café Europa – Leven na het communisme*, De Prom, Baarn, 1997, 197 p.

DRAKULIC S., *Hoe wij het communisme overleefden en bleven lachen*, De Prom, Baarn, 1992, 191 p.

ELSIE R., *A dictionary of Albanian religion, mythology and folk culture*, Hurst and Company, London, 2001, 357 p.

ELSIE R., *Albanian literature, A short history*, I.B. Tauris, London, in association with the Centre for Albanian Studies, 2005, 291 p.

FRIJHOFF W., *Dynamisch erfgoed*, SUN, Amsterdam, 2007, 109 p.

FUGA A., *Identités périphériques en Albanie: la recomposition du milieu rural et les nouveaux types de rationalité politique*, L'Harmattan, Paris, 2000, 288 p.

FUGA A., *L'Albanie entre la pensée totalitaire et la raison fragmentaire*, L'Harmattan, Paris, 1998, 199 p.

GELLNER E., *Naties en nationalisme*, Wereldbibliotheek, Amsterdam, 1994, 195 p.

HERZFELD M., *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and society*, MA: Blackwell, Oxford and Malden, 2001, 368 p.

JANKÉLÉVITCH V., *L'irréversible et la nostalgie*, Flammarion, Paris, 1974, 319 p.

JENKINS R., *Social identity*, Routledge, London, 1996, 224 p.

KADARE I., *Albanese lente. Het afscheid van een dictatuur*, Van Genneep, Antwerpen, 1991, 224 p.

KAGIE R., *De papieren heilstaat: Albanië, verslag van een ontgoocheling*, Amber, Amsterdam, 1992, 173 p.

KENNEY P., *The burdens of freedom. Eastern Europe since 1989*, Zed Books, London, 2006, 179 p.

KRETSI G., *Verfolgung und Gedächtnis in Albanien – Eine Analyse postsozialistischer Erinnerungsstrategien*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2007, 321 p.

KUNDERA M., *Het boek van de lach en de vergetelheid*, Ambro, Amsterdam, 2000, 315 p.

PINXTEN R., VERSTRAETE G., *Cultuur en macht. Over identiteit en conflict in een multiculturele wereld*, Houtekiet, Antwerpen, 1998, 304 p.

PIPA A., *Albanian literature: Social Perspectives*, Triologia Albanica 3, Rudolf Trofenik, Munich, 1978, 319 p.

ROSENBERG T., *The haunted land, facing Europe's ghosts after communism*, Random House, New York, 1995, 437 p.

SAID E.W., *Orientalism*, Pantheon Books, New York, 1978, 368 p.

SALTMARSHE D., *Identity in a post-communist Balkan state. An Albanian village study*, Ashgate, Aldershot, 2001, 237 p.

SCHWANDNER-SIEVERS S., *The Albanian Aromanian's awakening: Identity politics and conflicts in post-communist Albania*, European Centre for Minority Issues Working Paper, March 1999, 21 p.

TODOROVA M., *Imagining the Balkans*, Oxford University Press, New York, 1997, 257 p.

VICKERS M., PETTIFER J., *Albania: From anarchy to a Balkan identity*, Hurst and Company, London, 1997, 324 p.

VERKUYTEN M., *Etnische identiteit – Theoretische en empirische benaderingen*, Het Spinhuis, Amsterdam, 1999, 213 p.

VICKERS M., PETTIFER J., *The Albanian question. Reshaping the Balkans*, I.B. Tauris, London, 2007, 312 p.

VULLNETARI J., *Albanian migration and development: state of the art review*, IMISCOE Working Paper, September 2007, 93 p.

WATSON R. S., *Memory, history and opposition under state socialism*, United States of America, 1994.

WINNIFRITH T., *Shattered eagles, Balkan fragments*, Duckworth, London, 1995, 171 p.

YOUNG A., *Forgiving the blood: towards cross-border reconciliation and environmental co-operation in the Balkans – Conflict management in the northern Albanian mountains: an aspect of the five-year Shala Valley Project*, Colgate University, New York, 2006, 15 p.

1.2 Artikels

BABUNA A., Albanian national identity and islam in the post-communist era, *Perceptions – Journal of international affairs*, 8, September – November 2003.

BLUMI I., The commodification of Otherness and the ethnic unit in the Balkans: How to think about Albanians, *East European politics and societies*, 12 (3), 1998, p. 527-569.

BRUBAKER R., COOPER F., Beyond identity, *Theory and society*, 29, 2000, p. 1-47.

DE MOOR P., “Erger dan dictatuur” – interview met Ismail Kadare, *De groene Amsterdammer*, 26 maart 1997.

DRAPER S., The conceptualization of an Albanian nation, *Ethnic and racial studies*, 20 (1), 1997, p. 123-144.

ECTOR J., Kadare blikt terug, *Kreatief*, 31 (1), 1997, p. 104-106.

ECTOR J., Kadare over het Albanese verleden, *Kreatief*, 29 (5), 1995, p. 115-117.

ELSIE R., Evolution and revolution in modern Albanian literature, *World literature today*, 65, 1991, p. 256-263.

GASCHLER K., Schrijven is goed voor je, *Psyche en Brein (EOS Special)*, 8, 2007, p. 90-91

HART L., Culture, civilization and demarcation at the northwest borders of Greece, *American Ethnologist*, 26 (1), 1999, p. 196-220.

HUTCHINGS R., Review: Albania: From Anarchy to a Balkan identity, *Europe-Asia Studies*, 50 (2), 1998, p. 378-379.

JENKINS R., Rethinking ethnicity: identity, categorization and power, *Ethnic and racial studies*, 17 (2), 1994, p. 197-223.

KASER K., Review: Albanian Identities: Myth and history, *Slavic Review*, 62 (4), 2003, p. 840-841.

KING R., MAI N., Of myths and mirrors: interpretations of Albanian migration to Italy, *Studi Emigrazione*, 145, 2002, p. 161-162.

MAI N., SCWHANDNER-SIEVERS S., Albanian migration and new transnationalisms, *Journal of ethnic and migration studies*, 29 (6), 2003, p. 939-948.

MASLOW A.H., A theory of human motivation, *Psychological review*, 50, 1943, p. 370-396.

MORGAN P., Between Albanian identity and imperial politics: Ismail Kadare's 'The palace of dreams', *The modern language review*, 97 (2), 2002, p. 365-379.

PARTOS G., Review: Albania: From Anarchy to a Balkan identity, *International Affairs*, 73 (3), 1997, p. 591-592.

PJESHKAZINI V., Qual non fecerunt barbari – fecerunt barbarini (What foreign barbarians could do, was done by our assassins), *Torture*, 5 (3), 1995, p. 62.

1.3 Hoofdstukken

CLAYER N., Être albanais dans les Balkans des années 1990, in: YERASIMOS S., *Le retour des Balkans – 1991-2001*, Autrement, Paris, 2002, p. 106-130.

CLAYER N., God in the “Land of the Mercedes”. The religious communities in Albania since 1990, in: JORDAN P., *Albanien*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2003, p. 277-314.

CLAYER N., Islam, state and society in post-communist Albania, in: POULTON/SUHA T., FAROUKI T., *Muslim identity and the Balkan State*, NY University Press, New York, 1997, p. 115-138.

DE MOOR P., De weerberichten van Ismail Kadare, in: DE MOOR P., *Uit de dode boek*, Kritak, Leuven, 1992, p. 140-152.

DE RAPPER G., Better than Muslims, not as good as Greeks: emigration as experienced and imagined by the Albanian Christians of Lunxhëri, in: KING R., MAI N., SCHWANDNER-SIEVERS S., *The new Albanian diaspora*, Sussex Academic Press, Brighton, 2005, p. 173-194.

DE RAPPER G., Culture and the reinvention of myths in a border Area, in: SCHWANDNER-SIEVERS S., FISCHER B.J., *Albanian Identities – myth and history*, Hurst and Company, London, 2002, p. 190-202.

DETREZ R., Balkancultuur – een interpretatie, in: DETREZ R., *Ontmoeting met de Balkan*, Universa Press, Wetteren, 2005, p. 53-62.

ELSIE R., Albanian literature. An overview of its history and development, in: JORDAN P., *Albanien*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2003, p. 243-276.

ELSIE R., Editor's introduction, in: ELSIE R., *Balkan Beauty, Balkan Blood. Modern Albanian short stories*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2006, vii-xi.

GONZÁLEZ-ENRÍQUEZ C., De-Communization and political justice in Central and Eastern Europe, in: BARAHONA DE BRITO C., AGUILAR P. and GONZÁLEZ-ENRÍQUEZ C., *The politics of memory: Transitional justice in democratizing societies*, Oxford, 2001, p. 218-147.

HALL S., Introduction: Who needs identity?, in: HALL S., DU GAY P., *Questions of cultural identity*, Sage, London, 1996, p. 1-17.

HAMMOND A., Introduction, in: HAMMOND A., *The Balkans and the West – Constructing the European Other 1945-2003*, Ashgate Publishing Company, Hampshire, 2004, xi-xxiii.

KAGIE R., De erfenis van 45 jaar communisme, in: KAGIE R., *Albanië*, Koninklijk Instituut voor de Tropen, Amsterdam, 1996, p. 21-38.

KASER K., Albania: Orientalisation and Balkanisation of a Balkan country – a contribution to an ongoing debate, in: KRESSING F., *A country in transition – Aspects of changing identities in a South East European country*, Nomos, Baden-Baden, 2002, p. 27-38.

KELLY E., Lifestyles and integration of Albanian women in Bologna: Two steps forward, one step back?, in: KING R., MAI N., SCHWANDNER-SIEVERS S., *The new Albanian diaspora*, Sussex Academic Press, Brighton, 2005, p. 29-63.

KING R., CONNELL J., WHITE P., Preface, in: KING R., CONNELL J., WHITE P., *Writing across worlds*, Routledge, London, 1995, ix-xvi.

KRESSING F., Preface, in: KRESSING F., *A country in transition – Aspects of changing identities in a South East European country*, Nomos, Baden-Baden, 2002, p. 7-9.

KRETSI G., “Shkelgen” oder “Gianis”? Namenwechsel und identitätsstrategien zwischen Heimatkultur und Migration, in: KASER K., PICHLER R., SCHWANDNER-SIEVERS S., *Die weite Welt und das Dorf. Albanische Emigration am Ende des 20. Jahrhunderts*, Böhlau Verlag, Wien-Köln-Weimar, 2002, p. 262-284.

KRETSI G., The uses of origin: Migration, power-struggle and memory in Southern Albania, in: KING R., MAI N., SCHWANDNER-SIEVERS S., *The new Albanian diaspora*, Sussex Academic Press, Brighton, 2005, p. 193-212.

LABRIANIDIS L., HATZIPROKOPIOU P., The Albanian migration cycle: Migrants tend to return to their country of origin after all, in: KING R., MAI N., SCHWANDNER-SIEVERS S., *The new Albanian diaspora*, Sussex Academic Press, Brighton, 2005, p. 93-117.

LACO T., Second foreword, in: STEFANOVA K., *Eastern European Theater after the Iron Curtain*, Harwood academic publishers, Singapore, 2000, p. 7.

LAFONTAINE A., North American Albanian immigration: Narratives on political myths, in: SCHWANDNER-SIEVERS S., FISCHER B.J., *Albanian Identities – myth and history*, Hurst and Company, London, 2002, p. 182-189.

LAKSHMAN-LEPAIN R., Albanian Islam – Development and disruptions, in: KRESSING F., *A country in transition – Aspects of changing identities in a South East European country*, Nomos, Baden-Baden, 2002, p. 39-64.

LAKSHMAN-LEPAIN R., L'Albanie en 1998, Face aux incertitudes, in: *L'Europe centrale et orientale*, Documentation française, Paris, 1999, p. 27-37.

LAKSHMAN-LEPAIN R., Le sentiment religieux dans la communauté musulmane de Berat, 1844-1912, in: CAHIER PIERRE CAHON, *Etudes Balkaniques*, De Boccard, Paris, 1997, p. 147-175.

LUBONJA F., Albania after isolation: The transformation of public perceptions of the West, in: HAMMOND A., *The Balkans and the West – Constructing the European Other 1945-2003*, Ashgate, Aldershot, Hampshire, 2004, p. 126-135.

LUBONJA F., Between the glory of a virtual world and the misery of a real world, in: SCHWANDNER-SIEVERS S., FISCHER B.J., *Albanian Identities – myth and history*, Hurst and Company, London, 2002, p. 91-103.

MAI N., Italy is beautiful – The role of Italian television in Albanian migration to Italy, in: KING R., WOOD N., *Media and migration: Constructions of mobility and difference*, Routledge, London, 2001, p. 95-109.

MAI N., Youth NGO's in Albania: Civil society development, local cultural constructions of democracy, and strategies of survival at work, in: SCHWANDNER-SIEVERS S., FISCHER B.J., *Albanian Identities – myth and history*, Hurst and Company, London, 2002, p. 215-225.

MARJABA K., KING R., Introducing and theorising Albanian migration, in: KING R., MAI N., SCHWANDNER-SIEVERS S., *The new Albanian diaspora*, Sussex Academic Press, Brighton, 2005, p. 1-28.

MICHELSEN P., Albanië – De eenzaamheid van het eeuwige gelijk, in: MICHELSEN P., *Verworpen en ontwaakt*, Kritak, Leuven, 1990, p. 163-187.

MILLER D., Anthropology, modernity and consumption, in: MILLER D., *Worlds apart: Modernity through the prism of the local*, Routledge, London, 1995, p. 1-22.

MISHA P., Invention of a nationalism: Myth and amnesia, in: SCHWANDNER-SIEVERS S., FISCHER B.J., *Albanian Identities – myth and history*, Hurst and Company, London, 2002, p. 33-48.

PANDOLFI M., Myths and new forms of governance in Albania, in: SCHWANDNER-SIEVERS S., FISCHER B.J., *Albanian Identities – myth and history*, Hurst and Company, London, 2002, p. 203-214.

SCHÖPFLIN G., The functions of myth and a taxonomy of myths, in: SCHÖPFLIN G., HOSKING G., *Myths and nationhood*, Hurst and Company, London, 1997, pagina's?

SCHÖPFLIN G., The nature of myth: Some theoretical aspects, in: SCHWANDNER-SIEVERS S., FISCHER B.J., *Albanian Identities – myth and history*, Hurst and Company, London, 2002, p. 26-32.

SCHWANDNER-SIEVERS S., Albanians, Albanianism and the strategic subversion of stereotypes, in: HAMMOND A., *Balkans and the West – Constructing the European Other 1945-2003*, Ashgate, Aldershot, Hampshire, 2004, p. 110-126.

SCHWANDNER-SIEVERS S., Dawn for a “Sleeping Beauty Nation” – Aromanian identity politics and conflicts in post-communist Albania, in: KRESSING F., *A country in transition – Aspects of changing identities in a South East European country*, Nomos, Baden-Baden, 2002, p. 147-162.

SCHWANDNER-SIEVERS S., Imagologie und “Albanismus”. Zu den Identifikationen der Albaner, in: JORDAN P., *Albanien*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2003, p. 195-226.

SCHWANDNER-SIEVERS S., Narratives of power: Capacities of myth in Albania, in: SCHWANDNER-SIEVERS S., FISCHER B.J., *Albanian Identities – myth and history*, Hurst and Company, London, 2002, p. 3-25.

SCHWANDNER-SIEVERS S., The enactment of tradition – Albanian constructions of identity, violence and power in times of crisis, in: SCHMIDT B.E., SCHRÖDER I.W., *Anthropology of violence and conflict*, Routledge, London, 2001, p. 97-119.

SCHWANDNER-SIEVERS S., Times past: References for the construction of local order in present-day Albania, in: TODOROVA M., *Balkan Identities – Nation and memory*, Hurst and Company, London, 2004, p. 103-128.

STANDISH M.J.A., Enver Hoxha’s role in the development of socialist Albanian myths, in: SCHWANDNER-SIEVERS S., FISCHER B.J., *Albanian Identities – myth and history*, Hurst and Company, London, 2002, p. 115-126.

TODOROVA M., Learning memory, remembering identity, in: TODOROVA M., *Balkan Identities – Nation and memory*, Hurst and Company, London, 2004, p. 1-24.

TUFAN M., Quand l’aigle (bicéphale) ne sait plus où donner de la tête, in: YERASIMOS S., *Le retour des Balkans – 1991-2001*, Autrement, Paris, 2002, p. 118-130.

VELCA K., Introducing Albanian Theater to the world, in: TEFANOVA K., *Eastern European Theater after the Iron Curtain*, Harwood academic publishers, Singapore, 2000, p. 9-17.

VERKUYTEN M., VON BENDA-BECKMANN K., Introduction: cultural identity and development in Europe, in: VERKUYTEN M., *Nationalism, ethnicity and cultural identity in Europe*, European Research Centre on Migration and Ethnic Relations, Utrecht, 1995, p. 1-29.

WHITE P., Geography, literature and migration, in: KING R., CONNELL J., WHITE P., *Writing across borders*, Routledge, London, 1995, p. 1-19.

YOUNG A., Women's lack of identity and the myth of their security under Albanian patriarchy in Albania, in: KRESSING F., *A country in transition – Aspects of changing identities in a South East European country*, Nomos, Baden-Baden, 2002, p. 93-104.

1.4 Lezingen

HUYSE L., *Op pijn staat geen vervaldatum*, Gent, 24 februari 2007.

MARASHI A., *La poésie en Albanie: entre popularité et élitisme. Les développements poétiques récents, 1990-2006*, l'Inalco, Centre d'études Balkaniques, 14 februari 2005.

WHITEHEAD A., *Good grief? A rough guide to postcolonial melancholia*, Gent, 17 januari 2008.

1.5 Internet en andere audiovisuele bronnen

AMELIO G., *Lamerica*, 1994, 125 min.

BREMS P., DELCOUR L., *Moorden om de eer*, reportage in Koppen, 10 april 2008

http://www.een.be/televisie1_master/programmas/e_kopp_r2008_a045_item1/index.shtml?video_1

FUSHA B. De website van de Albanese fotograaf met onder andere de reportage over Hoxha's huldebrengrers: '*Spiritual Healing*'

<http://www.bevisfusha.com>

<http://www.bevisfusha.com/bevis/gallery/index.php>

LEERSSEN J., *National identity and national stereotype*, 1998.

<http://cf.hum.uva.nl/images/info/leers.html>.

NRC Handelsblad

http://www.nrc.nl/buitenland/article721119.ece/Bush_Kosovo_onafhankelijk

http://albanie.stoep.org/files/hoop_gericht_op_vrijheid.pdf

YOUTUBE: Bush in Albania

<http://www.youtube.com/watch?v=e-BxSFbj0Fo&NR=1>

1.6 Persoonlijke correspondentie

Robert ELSIE – emailverkeer oktober 2007

Andreas HEMMING – emailverkeer februari 2008

Nathalie CLAYER – emailverkeer februari 2008

Koen STASSIJNS – emailverkeer oktober-november 2007

Johan ANRYS – emailverkeer april-mei 2008

(Projectbegeleider van het Belgisch architectenbureau 51n4e, dat de internationale wedstrijd won voor de radicale heraanlag van het centrale en historische Skanderbegplein in Tirana.)

Verder heb ik ook enkele zeer interessante persoonlijke gesprekken gehad met Albanezen, zowel in Albanië zelf (2004 en 2005) als in België – onder andere na mijn lezing op het interculturele festival 'Land in Zicht' in Brussel (21 november 2007). Deze gesprekken zijn echter niet geregistreerd.

2. LITERAIRE BRONNEN

2.1 Proza

AGOLLI D., The Appassionata, in: ELSIE R., *Balkan Beauty, Balkan Blood. Modern Albanian short stories*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2006, p. 115-138.

AHMETI M., The secret of my youth, in: ELSIE R., *Balkan Beauty, Balkan Blood. Modern Albanian short stories*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2006, p. 100-103.

ALICKA Y., Adonis, in: ELSIE R., *Balkan Beauty, Balkan Blood. Modern Albanian short stories*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2006, p. 54-60.

ALICKA Y., The couple, in: ELSIE R., *Balkan Beauty, Balkan Blood. Modern Albanian short stories*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2006, p. 61-67.

ALICKA Y., The slogans in stone, in: ELSIE R., *Balkan Beauty, Balkan Blood. Modern Albanian short stories*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2006, p. 36-53.

ARAPI L., The mute maiden, in: ELSIE R., *Balkan Beauty, Balkan Blood. Modern Albanian short stories*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2006, p. 86-93.

CAPALIKU S., An American dream, in: ELSIE R., *Balkan Beauty, Balkan Blood. Modern Albanian short stories*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2006, p. 79-85.

DONES E., Stars don't dress up like that, in: ELSIE R., *Balkan Beauty, Balkan Blood. Modern Albanian short stories*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2006, p. 3-10.

GRACI V., *Au paradis des fous*, Gallimard, Mayenne, 2000, 248 p.

KADARE I., *Chronicle in stone*, 1987, Meredith Press, New York, p. 108.

KADARE I., *De adelaar*, Van Genneep, Amsterdam, 1996, 80 p.

KADARE I., *Koude bloemen in maart*, Van Genneep, Amsterdam, 2004, 199 p.

KADARE I., *Leven, spel en dood van Florian Mazrek*, Van Genneep, Amsterdam, 2006, 271 p.

KADARE I., *The castle. A novel*, Tirana, 1970, 259 p.

KADARE I., *The pyramid*, Arcade Publishers, London, 1996, 129 p.

KONGOLI F., *L'ombre de l'autre*, Rivages, Paris, 1998, 258 p.

KONGOLI F., *The loser*, Seren, Wales, 2007, 180 p.

LACO T., Another winter, in: ELSIE R., *Balkan Beauty, Balkan Blood. Modern Albanian short stories*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2006, p. 110-114.

LACO T., The pain of a distant winter, in: ELSIE R., *Balkan Beauty, Balkan Blood. Modern Albanian short stories*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2006, p. 104-109.

LEKA V., *La poudrerie*, La différence, Paris, 1999, 359 p.

LUBONJA F., Ferit the Cow, in: ELSIE R., *Balkan Beauty, Balkan Blood. Modern Albanian short stories*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2006, p. 68-78.

LUKA K., *Chansonnier Epique Française*, Tirana, 1983, 456 p.

SHEHU B., *L'automne de la peur*, Fayard, Paris, 1993, 203 p.

2.2 Poëzie

LLESHANAKU L., *Fresco*, New Directions, New York, 2002, 80 p.

STASSIJNS K., *Klaagzang van een vogel - De mooiste moderne poëzie uit Kosovo en Albanië*, Lannoo, Atlas, Tielt, 2000, 171 p.

ZHITI V., *The condemned apple. Selected Poetry*, Green Integer, København / Los Angeles, 2005, 314 p.

ZOGAJ P., *Terre sans continent*, L'Esprit des péninsules, Paris, 1995, 66 p.

ZOTOS A., *Anthologie de la Poésie Albanaise*, Editions Comp'act, Chambéry, 1998, 388 p.

2.3 Internetbronnen

Albanese poëzie op internet is te vinden op:

<http://www.albanianliterature.com>(website Robert Elsie)

<http://www.wordswithoutborders.org> (Online tijdschrift voor internationale literatuur)

<http://www.beyond-the-pale.co.uk/albanian.htm>

Voor een volledig overzicht van alle poëzie op internet (maar ook verwijzingen naar de andere gelezen literatuur): zie het bijgeleverde excell-bestand.

Excellbestand met overzicht gebruikte literatuur (zie CD-rom)