

ΠΑΝΤΕΙΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
PANTEION UNIVERSITY OF SOCIAL AND POLITICAL SCIENCES



ΣΧΟΛΗ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑΣ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ (ΠΜΣ)
«ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΗ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΑ»

**ΑΝΑΠΑΡΑΣΤΑΣΕΙΣ ΤΟΥ ΣΟΣΙΑΛΙΣΜΟΥ
ΜΕΤΑΞΥ ΤΩΝ ΑΛΒΑΝΩΝ ΜΕΤΑΝΑΣΤΩΝ ΠΡΩΤΗΣ ΓΕΝΙΑΣ
ΣΤΗΝ ΕΛΛΑΔΑ
Μνήμη και ταυτότητα**

ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ

Αναστασία Λορέντζου

ΑΘΗΝΑ 2021

Τριμελής Επιτροπή

Αλίκη Αγγελίδου, Επίκουρη Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου (επιβλέπουσα)

Ανδρέας Νοταράς, Επίκουρος Καθηγητής Παντείου Πανεπιστημίου

Δήμητρα Κόφτη, Επίκουρη Καθηγήτρια Παντείου Πανεπιστημίου



Copyright © Αναστασία Λορέντζου, 2021

All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διπλωματικής εργασίας εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη χρήση της διπλωματικής εργασίας για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τη συγγραφέα.

Η έγκριση της διπλωματικής εργασίας από το Πάντειον Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνώμων της συγγραφέα.

Στους μαθητές και τις μαθήτριές μου από την Αλβανία

Ευχαριστίες

Θέλω να ευχαριστήσω τους συμφοιτητές, τις συμφοιτήτριές μου και τους/τις διδάσκοντες/ουσες στο ΠΜΣ «Κοινωνική και Πολιτισμική Ανθρωπολογία» για τη δημιουργική διαδρομή των τελευταίων δύο χρόνων και την καλή συνεργασία. Επίσης ευχαριστώ θερμά την Εύη και τον Γιώργο, τον Θανάση, την Κατερίνα, την Ελευθερία, τον Θοδωρή, τη Λιγκέρσα, την Αλεξάνδρα και τους γονείς τους για την εμπιστοσύνη και τη συμβολή τους στη διεξαγωγή της παρούσας έρευνας. Τέλος, θέλω να ευχαριστήσω τα μέλη της Τριμελούς Επιτροπής κ. Νοταρά και κ. Κόφτη για τις πολύτιμες παρατηρήσεις τους και ιδιαίτερα την επιβλέπουσα της διπλωματικής μου κ. Αλίκη Αγγελίδου για την πολύτιμη, αδιάκοπη υποστήριξη και την έμπνευση που μου επέτρεψε να έρθω σε επαφή με ένα γοητευτικό πεδίο έρευνας.

Περιεχόμενα

Περίληψη	7
Abstract	8
Εισαγωγή	9
Α΄ ΜΕΡΟΣ	13
1. Η μνήμη ως κοινωνική διαδικασία	13
<i>Η μνήμη ως κοινωνική κατασκευή</i>	13
<i>Μορφές μνήμης</i>	14
<i>Η διαδικασία της μνήμης στην αφήγηση ζωής</i>	15
2. Οι σύγχρονες αναπαραστάσεις του σοσιαλισμού ως μορφή συλλογικής μνήμης... 19	
<i>Οι πρώτες αναπαραστάσεις</i>	19
<i>Το φαινόμενο της νοσταλγίας του σοσιαλισμού</i>	21
<i>Η ανθρωπολογική πρόταση</i>	24
3. Η μνήμη του σοσιαλισμού στην Αλβανία	27
<i>Η κατάρρευση του σοσιαλισμού στην Αλβανία</i>	27
<i>Όψεις της θεσμικής και της κοινωνικής μνήμης του σοσιαλισμού στην Αλβανία</i>	28
<i>Η ανθρωπολογική μελέτη της μνήμης του σοσιαλισμού στην Αλβανία</i>	31
4. Οι μεταναστευτικές ταυτότητες στην Κοινωνική Ανθρωπολογία..... 33	
<i>Ταυτότητα: Εννοιολογικές παρατηρήσεις</i>	33
<i>Χώρος, χρόνος, αναπαραστάσεις</i>	34
<i>Ανθρωπολογία της μετανάστευσης: μια ιστορική αναδρομή</i>	35
<i>Διεθνικότητα</i>	39
<i>Διασπορά</i>	41
<i>Εθνοτικές ταυτότητες</i>	42
<i>Υβριδικές ταυτότητες</i>	46
Β΄ ΜΕΡΟΣ	48
1. Αναπαραστάσεις του χρόνου στη σοσιαλιστική Αλβανία..... 48	
<i>Ο χρόνος ως πολιτική και πολιτισμική δυναμική</i>	48
<i>Κεντρικά σχεδιασμένη οικονομία</i>	49
<i>Ελεύθερος χρόνος: ανάμεσα στο δημόσιο και το ιδιωτικό</i>	60
<i>Εορταστικός κύκλος</i>	66
2. Οι αναπαραστάσεις του σοσιαλισμού στην Αλβανία ως σύστημα αξιών 70	
<i>Οικογενειακές σχέσεις, σχολική ζωή: αλληλεγγύη, ολιγάρκεια, εργατικότητα, ασφάλεια, σταθερότητα</i>	70

<i>Εθνικό «ανήκειν»: αποεδαφοποιημένες, υβριδικές ταυτοποιήσεις.....</i>	<i>77</i>
Επίλογος.....	83
Παράρτημα.....	86
Πηγές - Βιβλιογραφία	88

Περίληψη

Η παρούσα έρευνα εστιάζει στις μνήμες της σοσιαλιστικής περιόδου των Αλβανών/ίδων μεταναστών/τριών πρώτης γενιάς στην Ελλάδα, ως πεδίο ταυτοποιητικών αναφορών και σε διάλογο με την επίσημη μνήμη του σοσιαλισμού στη σύγχρονη Αλβανία. Συγκεκριμένα, διερευνώνται οι αναπαραστάσεις της διαχείρισης του χρόνου στην σοσιαλιστική Αλβανία και οι λόγοι (discourses) για το σοσιαλισμό ως αξιακό σύστημα, στο πεδίο της μνήμης. Τρεις δεκαετίες μετά την κατάρρευση των σοσιαλιστικών καθεστώτων στην Ευρώπη, οι συλλογικές αναπαραστάσεις του σοσιαλισμού στις πρώην σοσιαλιστικές κοινωνίες αποτελούν αντικείμενο ανταγωνιστικών λόγων στα πεδία της θεσμικής και της κοινωνικής μνήμης. Το στερεοτυπικό αφήγημα του σοσιαλισμού που επικράτησε στις χώρες της Ανατολικής Ευρώπης μετά το 1989 καλείται να συνδιαλεχθεί με νέους λόγους αντιμνήμης, απαντώντας σε επιτακτικά σύγχρονα ερωτήματα, όπως αυτό της ταυτότητας. Στην Αλβανία, ο δημόσιος διάλογος για την αναδιαπραγμάτευση των συλλογικών αναπαραστάσεων του σοσιαλισμού βρίσκεται στο ξεκίνημά του, ενώ το μονοσήμαντο, απολυταρχικό παράδειγμα μνήμης του σοσιαλισμού παραμένει κυρίαρχο. Από την ανθρωπολογική οπτική, οι μνήμες της σοσιαλιστικής περιόδου ως κοινωνική και πολιτισμική δυναμική διερευνώνται πολυεπίπεδα, ως τόπος συνάντησης του ατομικού με το συλλογικό, επιδιώκοντας να αναδεικνύεται, σε κάθε περίπτωση, ο ενεργός ρόλος των υποκειμένων. Η επιλογή πληροφορητών και πληροφορητριών πρώτης γενιάς απαντά στην ανάγκη να καταγραφούν τα βιώματα και οι μνήμες των ανθρώπων που είχαν άμεση εμπειρία του σοσιαλιστικού καθεστώτος, δυνατότητα που το πέρασμα του χρόνου καταδικάζει σε λήθη σε ένα σύγχρονο περιβάλλον άνισης επικράτησης ποικίλων μορφών μεταμνήμης. Σε αυτό το πλαίσιο, οι μνήμες των συμμετεχόντων στην παρούσα έρευνα διαφοροποιούνται σημαντικά από τις επίσημες αφηγήσεις γύρω από την «δικτατορία» της σοσιαλιστικής περιόδου στην Αλβανία, καθώς αναπαριστούν την εμπειρία του σοσιαλισμού μέσα από την μετα-σοσιαλιστική μεταναστευτική εμπειρία αλλά και την εμπειρία της οικονομικής κρίσης στην Ελλάδα, τα τελευταία δέκα χρόνια.

Λέξεις-κλειδιά: αναπαραστάσεις σοσιαλισμού, μνήμη, Αλβανοί/ίδες μετανάστες/στριες, ταυτότητα

Abstract

This dissertation focuses its interest on the representations of socialist period in first-generation Albanian immigrants' memories in Greece, as a field of references for identity and in dialogue with formal memory of socialism in Albania today. Specifically, representations of time management in socialist Albania as well as discourses about socialism as a system of values are investigated in the field of memory. Three decades after the disintegration of socialist regimes in Europe, collective representations of socialism in former socialist societies are subject to competitive discourses in the fields of institutional and social memory. The stereotypical narrative of socialism which prevailed in Eastern European countries after 1989 is summoned to debate new counter-memory discourses and answer to emphatic questions like the one related to identity. In Albania, public dialogue on renegotiation of collective representations of socialism has just started, while a one-dimensional, dictatorship's paradigm of memory remains dominant. From the anthropological point of view, memories of socialist period as social and cultural dynamics are multi-dimensionally analyzed, aiming at featuring subjects' active role. The choice of first-generation's informers answers the need to record experience and memories of people who practiced the socialist regime, potential which, as time goes by, is condemned to oblivion, in a synchronous environment in which various forms of later-memory are unevenly dominant. In this framework, this dissertation's participants' memories significantly differ from the official narrative about socialist period's "dictatorship" in Albania, as they represent socialism through the experience of post-socialist immigration as well as the financial crisis in Greece, during the last ten years.

Key words: representations of socialism, memory, Albanian immigrants, identity

Εισαγωγή

Η κατάρρευση των σοσιαλιστικών καθεστώτων στις χώρες της Ανατολικής Ευρώπης σηματοδότησε μια νέα εποχή τόσο στον τρόπο διαμόρφωσης και μεταβίβασης της συλλογικής μνήμης όσο και στο περιεχόμενό της (Βαν Μπουσχότεν, 2008). Μετά το 1990, το επιστημονικό ενδιαφέρον για τη μνήμη αναπλαισιώνεται και τροφοδοτεί πληθώρα ακαδημαϊκών μελετών, ενσωματώνοντας την προφορική μαρτυρία ως σημαντική πηγή πληροφορίας και ιστορικής γνώσης. Παράλληλα, ολοένα εντονότερη αναδεικνύεται η διαπραγμάτευση της συλλογικής μνήμης στο διεθνές δημόσιο λόγο από κοινωνικούς φορείς, επιστήμονες, δημοσιογράφους, συγγραφείς κ.ά. (Todorova, 2014). Σε αυτό το ιστορικό πλαίσιο, οι κοινωνικοί ανθρωπολόγοι αρθρώνουν κριτικό λόγο απέναντι στις μονοσήμαντες δυτικές νοηματοδοτήσεις που θεμελίωσαν τη θεσμική μνήμη του σοσιαλισμού, μετά το 1990, στις χώρες της Ανατολικής Ευρώπης. Από την ανθρωπολογική οπτική, οι μνήμες της σοσιαλιστικής περιόδου ως κοινωνική και πολιτισμική δυναμική διερευνώνται πολυεπίπεδα, ως τόπος συνάντησης του ατομικού με το συλλογικό. Για την ερμηνευτική κατανόηση των συλλογικών αναπαραστάσεων του σοσιαλισμού, η ανθρωπολογική μεθοδολογία συνδυάζει τη μικρο-προσέγγιση με την ανάλυση μεγάλης κλίμακας, επιδιώκοντας να αναδεικνύει σε κάθε περίπτωση, όπως επισημαίνει η Αγγελίδου (2011), τον ενεργό ρόλο των υποκειμένων.

Οι μεταναστευτικές ροές που προκάλεσε η διάλυση των σοσιαλιστικών καθεστώτων στην Ευρώπη διαμορφώνουν ένα ερευνητικό πεδίο με ιδιαίτερο ανθρωπολογικό ενδιαφέρον. Ειδικότερα, η διαδικασία της βίαιης αναπλαισίωσης του εαυτού με όρους αποσύνθεσης των οικείων συλλογικών μύθων και σε συνθήκες διασυννοριακής κινητικότητας θέτει εκ νέου το ερώτημα της ταυτότητας στο σύγχρονο παγκοσμιοποιημένο περιβάλλον. Οι προσωπικές και συλλογικές μνήμες ως αναπόσπαστο στοιχείο αυτοπροσδιορισμού των μεταναστών από τις πρώην σοσιαλιστικές χώρες της Ευρώπης παραμένουν, τρεις δεκαετίες μετά την κατάρρευση των σοσιαλιστικών καθεστώτων, ανεξερεύνητο πεδίο έρευνας. Σε αυτό το πλαίσιο, η παρούσα εργασία εστιάζει το ενδιαφέρον της στους τρόπους με τους οποίους αναπαρίσταται η σοσιαλιστική περίοδος στις μνήμες των Αλβανών μεταναστών πρώτης γενιάς στην Ελλάδα. Συγκεκριμένα, διερευνώνται οι αναπαραστάσεις της διαχείρισης του χρόνου στη σοσιαλιστική Αλβανία και οι λόγοι (discourses) για το σοσιαλισμό ως αξιακό σύστημα στο πεδίο της μνήμης, ως πεδία ταυτοποιητικών

αναφορών και στη διαλεκτική τους με την επίσημη μνήμη του σοσιαλισμού στην Αλβανία. Τα ερωτήματα που αφορούν τις ατομικές μνήμες του σοσιαλισμού Αλβανών και Αλβανίδων που βίωσαν την εμπειρία της μετανάστευσης και τη συνακόλουθη επιβεβαίωση ή διάψευση των επίσημων αφηγήσεων για το σοσιαλισμό στη σύγχρονη Αλβανία διερευνώνται στις αφηγήσεις ζωής επτά μεταναστών και μεταναστριών που έφτασαν στην Ελλάδα μεταξύ των ετών 1991 και 1999. Η επιλογή πληροφορητών και πληροφορητριών πρώτης γενιάς απαντά στην ανάγκη να καταγραφούν τα βιώματα και οι μνήμες των ανθρώπων που είχαν άμεση εμπειρία του σοσιαλιστικού καθεστώτος, δυνατότητα που το πέρασμα του χρόνου καταδικάζει σε λήθη, σε ένα σύγχρονο περιβάλλον άνισης επικράτησης ποικίλων μορφών μεταμνήμης. Συνακόλουθα, συνδετικό κρίκο των πληροφορητών στην παρούσα έρευνα αποτελεί η συνάφεια των εμπειριών τους στην ιστορική δυναμική της κυριαρχίας και της κατάρρευσης του σοσιαλιστικού καθεστώτος στην Αλβανία και κατά τη μετανάστευσή τους στην Ελλάδα.

Δεδομένων των περιορισμών που επιβλήθηκαν στη συγκυρία της πανδημίας covid-19, η καταγραφή των αφηγήσεων ζωής των πληροφορητών πραγματοποιήθηκε με τηλεφωνικές συνεντεύξεις. Στην έρευνα συμμετείχαν τέσσερις μετανάστριες και τρεις μετανάστες ηλικίας από 42 έως 73 ετών, από χωριά και πόλεις σε διαφορετικές περιοχές της Αλβανίας και με ποικίλες θρησκευτικές, εκπαιδευτικές και κοινωνικο-πολιτικές αναφορές. Ειδικότερα, όσον αφορά τις θρησκευτικές τους καταβολές, τέσσερις πληροφορητές προέρχονται από χριστιανικές οικογένειες, δύο από μουσουλμανικές και μία πληροφορήτρια από μικτό γάμο, στον οποίο ο πατέρας ήταν χριστιανός και η μητέρα μουσουλμάνα. Σχετικά με το μορφωτικό επίπεδο των συμμετεχόντων, τρεις από τους πληροφορητές μετανάστευσαν στην Ελλάδα διακόπτοντας τις πανεπιστημιακές τους σπουδές στην Αλβανία ενώ όλοι οι υπόλοιποι είναι απόφοιτοι δευτεροβάθμιας εκπαίδευσης. Στο σύνολό τους, οι πληροφορητές περιγράφουν την επαγγελματική ζωή των οικογενειών τους στην Αλβανία ως ικανοποιητική, με θέσεις εργασίας που τους τοποθετούσαν στη «μεσαία τάξη» ή στους «ευκατάστατους». Παράλληλα, οι πέντε από τους επτά πληροφορητές χαρακτηρίζουν τα μέλη των οικογενειών τους «κομμουνιστές» ενώ οι υπόλοιποι δύο, οι οποίοι ανακαλούν εμπειρίες διώξεων από το καθεστώς του Χότζα, αποστασιοποιούνται από αυτόν τον πολιτικό προσδιορισμό. Στην Ελλάδα, όλοι και όλες έχουν εργαστεί ως μισθωτοί (καθαριότητα σε σπίτια, φροντίδα ηλικιωμένου,

οικοδομή, αγροτικές εργασίες κ.ά) ενώ δύο πληροφορητές απασχολούνται πλέον ως ελεύθεροι επαγγελματίες.

Κατά τη διάρκεια των συνεντεύξεων, οι πληροφορητές αρχικά κλήθηκαν να αναβιώσουν την καθημερινότητά τους στην οικογένεια, το σχολείο, τις σπουδές, την εργασία και τον ελεύθερο χρόνο τους στην Αλβανία ενώ, στη συνέχεια, το κέντρο βάρους των αφηγήσεων μετατοπίστηκε στους κοινωνικοπολιτικούς μετασχηματισμούς που ακολούθησαν το θάνατο του Χότζα το 1985 και στις εμπειρίες της μετανάστευσης στην Ελλάδα. Σε πρώτο επίπεδο, οι πληροφορητές μεταφράζουν προσωπικά βιώματα σε λόγο με οδηγό την «ενεργό μνήμη» και την επιδίωξη μιας συγκροτημένης, κυριολεκτικής αναπαράστασης του παρελθόντος. Ταυτόχρονα, οι αφηγήσεις τους αποτυπώνουν πολιτισμικές σημασιοδοτήσεις και συλλογικά ερμηνευτικά σχήματα που «εδράζονται» στην «αδρανή μνήμη» (Βαν Μπουσχότεν, 1997). Σε δεύτερο επίπεδο, κατά τη διάρκεια των αφηγήσεων οι ομιλητές παρουσιάζουν τον εαυτό τους με άμεσους και έμμεσους τρόπους, υιοθετώντας συχνά αξιολογικό ύφος, σε διάλογο με σύγχρονες εμπειρίες και προβληματισμούς τους για το μέλλον. Σε αυτή τη διαδικασία, αντιφάσεις, εξιδανικεύσεις και σιωπές προσανατολίζουν την ανάλυση στην αναγνώριση των «ερμηνευτικών σημείων καμπής» (Van Boeschoten, 2003) στις πορείες της ζωής τους. Παράλληλα, συνειρμικές αναφορές και αντιφατικές αποτιμήσεις του παρελθόντος φωτίζουν πτυχές της «λανθάνουσας μνήμης» (Βαν Μπουσχότεν, 1997), άλλοτε υποδηλώνοντας την ανακατασκευή των αναμνήσεων λόγω τραυματικών εμπειριών και άλλοτε αναδεικνύοντας την ανάγκη για επιβεβαίωση της ταυτότητας του αφηγητή, σε διάλογο με το παρόν και σε αλληλεπίδραση με την ερευνήτρια. Σε αυτό το πλαίσιο, η αφηγηματική ανασύνθεση οικείων αναμνήσεων μετατρέπεται σε διαδρομή αναγνώρισης και παρουσίας του εαυτού, στην προοπτική, όπως περιγράφει ο Τσιμουρής (2009), της ανάδειξης ενός ουτοπικού «εμείς» εν μέσω ετερότητας και διαφοράς. Η διάθεση για κριτική αποστασιοποίηση αλληλοδιαδέχεται το συναίσθημα, καθώς το «αφηγηματικό εγώ» (Skultuns, 2007) μετακινείται από το προσωπικό στο συλλογικό και από τον αόριστο χρόνο στον ενεστώτα, αποτυπώνοντας εναλλασσόμενες, συχνά αντιφατικές αναπαραστάσεις. Οι ηθικές αποτιμήσεις που διατρέχουν τη ροή της αφήγησης συμβάλλουν στη συγκρότηση ενός ηθικού και κοινωνικού πορτραίτου του εαυτού (ό.π.), ακολουθώντας διαδρομές από τους επίσημους λόγους και τη θεσμοθετημένη μνήμη για την Αλβανία στο προσωπικό βίωμα, σε παραγωγικό διάλογο με τα βιογραφικά σημεία καμπής, το παρόν και το

μέλλον. Όσον αφορά τη μεθοδολογία της έρευνας, αναγνωρίζονται αφενός περιορισμοί στην επικοινωνία εφόσον οι συνεντεύξεις πραγματοποιήθηκαν στην ελληνική γλώσσα και αφετέρου η επιλεκτικότητα στις αφηγήσεις που ενεργοποίησε η αλληλεπίδραση ανάμεσα στους ομιλητές και την ερευνήτρια, διαμορφώνοντας μια μοναδική, κάθε φορά, εικόνα και ερμηνεία της μνήμης.

Στο πρώτο μέρος της εργασίας, το κεντρικό ερευνητικό ερώτημα πλαισιώνεται από μια σειρά θεωρητικών ζητημάτων σχετικά με α) τις διαδικασίες συγκρότησης της μνήμης και τις συλλογικές αναπαραστάσεις του σοσιαλισμού στη δυτική σκέψη, στις χώρες της Ανατολικής Ευρώπης και στην Αλβανία ειδικότερα και β) τη μεταναστευτική ταυτότητα στην κοινωνική ανθρωπολογία. Στη συνέχεια, στο δεύτερο μέρος, προσεγγίζονται αναλυτικά πτυχές των αφηγήσεων ζωής των συμμετεχόντων στην έρευνα, με θεματικούς άξονες τη διαχείριση του χρόνου στη σοσιαλιστική Αλβανία και την αναπαράσταση του σοσιαλισμού ως αξιακό σύστημα. Στόχος της ανάλυσης είναι η διερεύνηση της διαδικασίας της μνήμης του σοσιαλισμού ως πεδίου αναφορών ταυτοποίησης και σε διάλογο με τις συλλογικές αναπαραστάσεις και το επίσημο αφήγημα για το σοσιαλιστικό παρελθόν στην Αλβανία. Σε αυτό το πλαίσιο, οι μνήμες των πληροφορητών και πληροφορητριών της παρούσας έρευνας διαφοροποιούνται σημαντικά από τις επίσημες αφηγήσεις γύρω από την «δικτατορία» της σοσιαλιστικής περιόδου στην Αλβανία, καθώς αναπαριστούν την εμπειρία του σοσιαλισμού μέσα από την μετα-σοσιαλιστική μεταναστευτική εμπειρία αλλά και την εμπειρία της οικονομικής κρίσης στην Ελλάδα τα τελευταία δέκα χρόνια.

Α΄ ΜΕΡΟΣ

1. Η μνήμη ως κοινωνική διαδικασία

Η μνήμη ως κοινωνική κατασκευή

Για τον Maurice Halbwachs, η μνήμη είναι μία κοινωνική διαδικασία κατασκευής νοημάτων (Danforth, 2008), μια ορθολογική κατασκευή του παρελθόντος με στοιχεία και μηχανισμούς που ενυπάρχουν στη συνείδηση της ομάδας (Halbwachs, 2013). Η ατομική μνήμη διαμορφώνεται και ανακαλείται μέσα σε συγκεκριμένο κοινωνικό πλαίσιο (ό.π.). Η Marie-Claire Lavabre περιγράφει τη μνήμη ως «τόπο επικοινωνίας» και αλληλεπίδρασης ανάμεσα στην ατομική και τη συλλογική μνήμη (Todorova, 2014). Παλιότερες επιστημονικές προσλήψεις της φύσης της μνήμης ως ουδέτερης δεξαμενής ανακτήσιμων πληροφοριών έχουν δώσει τη θέση τους στην προσέγγισή της ως κινητής, ζωντανής και συνεχώς μεταβαλλόμενης δυναμικής, υπό την επίδραση του παρόντος (Βαν Μπουσχότεν, 1997). Από αυτήν την οπτική, η υποκειμενική μνήμη συνιστά μια διαδικασία συνεχούς επαναξιολόγησης και αναδιάρθρωσης προηγούμενων εμπειριών που αντανakλά και απαντά σε σύγχρονες πολιτικές και κοινωνικές αναγκαιότητες (Van Boeschoten, 2003· Todorova, 2014). Ανάμεσα στις δύο θεωρήσεις αναπτύσσεται η αντίληψη ότι ορισμένα στοιχεία της μνήμης επιβιώνουν σε ένταση με σημερινές αναφορές, ώστε η μνήμη μεταπλάθεται και από πληροφορίες που έχουν συσσωρευτεί σε αυτήν (Βαν Μπουσχότεν, 1997).

Ως διαρκώς αναμορφούμενη αναπαράσταση του παρελθόντος, η μνήμη συνδέεται, σε ατομικό και σε συλλογικό επίπεδο, με την ταυτότητα (Danforth, 2008). Όπως σημειώνει ο Danforth (ό.π.), ο όρος *κοινότητα μνήμης* χρησιμοποιείται προκειμένου να τονίσει ότι κοινότητες κάθε μορφής- έθνη, εθνοτικές ομάδες, χωριά και οικογένειες- καθορίζονται από το παρελθόν τους. Οι Schwandner-Sievers και Fischer (2012) ονομάζουν *μύθο* την αφήγηση των ιδεών και των ηθικών αξιών με την οποία μια κοινότητα περιγράφει τον εαυτό της και κατά την οποία η ταυτότητα προσδιορίζεται περισσότερο από τη διαδικασία του μοιράσματος, παρά από το περιεχόμενο της αφήγησης. Με αυτήν την έννοια, ο μύθος ως μέρος της ατομικής μνήμης και της επίσημης ιστοριογραφίας είναι ένας τρόπος οργάνωσης της μνήμης και της ιστορίας ώστε η τελευταία να αποκτά νόημα για αυτήν τη συγκεκριμένη κοινότητα. Ο μύθος μπορεί να νοηματοδοτεί το παρελθόν και το μέλλον και να ενεργοποιεί συλλογικές ταξινομήσεις και κοινωνικά σύνορα. Όπως παρατηρούν οι

Schwandner-Sievers και Fischer (ό.π.), οι μύθοι ως «φανταστική κατασκευή» ενώνουν το άτομο με την ομάδα μέσω της δύναμης της συναισθηματικής εξάρτησης και της ηθικής δικαίωσης του ανήκειν, προσδιορίζοντας παράλληλα τον ξένο, τον «άλλον».

Παράλληλα, η κοινωνική και πολιτισμική διαδικασία συγκρότησης της μνήμης δημιουργεί αναφορές στο χώρο. Τόποι και αντικείμενα επενδύονται με συμβολισμούς ώστε, με τη διατύπωση του Nora, «η μνήμη ριζώνει στο συμπαγές, σε χώρους, χειρονομίες, εικόνες και αντικείμενα» (Παπαδόπουλος, 2008). Ταυτόχρονα, τα μνημεία που στήνονται ως υλικά τεκμήρια μνήμης μπορούν να συμβάλουν στην προώθηση της λήθης των πραγματικών γεγονότων που μνημονεύουν (Βαν Μπουσχότεν, 2008). Συχνά, οι κοινωνικές επιστήμες προσεγγίζουν τη διαχείριση της υλικής διάστασης της συλλογικής μνήμης (επίσημα αρχεία, μνημεία, αρχιτεκτονική κ.ά) ως αποτύπωση των κοινωνικοπολιτικά κυρίαρχων εκδοχών του παρελθόντος (Παπαδόπουλος, 2008). Όπως περιγράφουν οι Schwandner-Sievers και Fischer (2012), ο McNeill ονομάζει «μυθιστορία» (mythhistory) την επιλογή και διευθέτηση γεγονότων ως ιστορικών σύμφωνα με καταφανώς λογικά πρότυπα. Σε αυτό το πλαίσιο, οι ανθρωπολογικές προσεγγίσεις του *μύθου* ως συλλογικής αναφοράς μιας κοινότητας στο παρελθόν της διαφοροποιούνται, αποδίδοντας έμφαση άλλοτε στη συνεκτική του λειτουργία (δομο-λειτουργισμός) και άλλοτε στην αναπαραγωγή των κατεστημένων κοινωνικών σχέσεων και τη νομιμοποίηση των ανισοτήτων που θεωρείται ότι υπηρετεί. Σύμφωνα με την τελευταία θεώρηση, η εδραίωση της μνήμης ως συστατικού της συλλογικής ταυτότητας προσεγγίζεται με όρους τελετουργικών πρακτικών και συμβόλων που ορίζουν πολιτικο-κοινωνικές διαδικασίες. Ως πολιτικό εργαλείο, ο μύθος μπορεί να επιβάλει απλοποιημένες και ομοιόμορφες ταξινομήσεις και αναπαραστάσεις της πραγματικότητας, ώστε να καθιστά προβλέψιμη την κοινωνική δράση (ό.π.).

Μορφές μνήμης

Σε ποιους ιδιαίτερους κοινωνικούς χώρους διαμορφώνεται η μνήμη ως κοινωνική διαδικασία; Όπως περιγράφει η Βαν Μπουσχότεν (2008), η *θεσμική μνήμη* διαμορφώνεται από το κράτος και τους φορείς του και ενσωματώνεται σε κείμενα (π.χ. νόμοι, σχολικά εγχειρίδια, επίσημες ομιλίες) και σε επιτελεστικές πρακτικές (π.χ. εορτασμοί, το στήσιμο και γκρέμισμα αγαλμάτων, η μετονομασία κτιρίων και οδών, η ίδρυση μουσείων). Σε διάλογο με την επίσημη μνήμη εμφανίζεται η *ατομική*

μνήμη ή *μνήμη από τα κάτω*, η οποία λειτουργεί ως *αντι-μνήμη* όταν αμφισβητεί το κυρίαρχο αφήγημα αναπαράστασης του παρελθόντος (ό.π.). Ανάμεσα στη θεσμική και την ατομική μνήμη εντοπίζεται η *κοινωνική μνήμη*, το πεδίο δηλαδή πολυάριθμων κοινωνικών φορέων διαχείρισης της μνήμης όπως είναι τα πολιτικά κόμματα και συλλογικότητες όπως οι οργανώσεις βετεράνων και θυμάτων ή οι εταιρείες για τη μελέτη της Ιστορίας (ό.π.). Οι τρεις «χώροι» εμφανίζουν στο εσωτερικό τους εναλλακτικές εκδοχές του παρελθόντος ενώ, ταυτόχρονα, αλληλεπιδρούν δυναμικά μεταξύ τους. Αντίστοιχα γίνεται λόγος για τη *θεσμική*, την *ατομική* και την *κοινωνική λήθη* που διαμορφώνουν, αναπόφευκτα, κάθε διαδικασία συγκρότησης μνήμης. Παράλληλα, η Βαν Μουσχότεν (1997) περιγράφει ως *συλλογική μνήμη* μιας κοινότητας και της άμεσης περιφέρειάς της την ενεργητική διαδικασία παραγωγής της μνήμης με τη συμμετοχή όλων των μελών της συγκεκριμένης κοινωνικής ομάδας. Σύμφωνα με τη συγγραφέα, η συλλογική μνήμη βασίζεται κυρίως στην προφορική επικοινωνία εντός της ομάδας και συμπεριλαμβάνει τη δημόσια ιστορία της περιρρέουσας κοινωνίας, επιλεκτικά ενσωματωμένη, με τον ίδιο συλλογικό τρόπο. Από αυτήν την οπτική, η συλλογική μνήμη ενσωματώνει προσωπικές εμπειρίες, προφορικές παραδόσεις του παρελθόντος, το ήθος (*habitus*) και τον κυρίαρχο δημόσιο λόγο και διαμορφώνεται σε τρία στάδια, καθένα από τα οποία εμπεριέχει και μια ερμηνεία: στην εισροή (βίωμα), τη μετάπλαση (επιλογή, λήθη και μεταβολή του αρχικού μηνύματος) και την εκροή (αφήγηση) (ό.π.). Η τριπλή υποκειμενικότητα κατά τη διαδικασία συγκρότησης της συλλογικής μνήμης περιγράφει με παρόμοιο τρόπο, όπως σημειώνει η Βαν Μουσχότεν (ό.π.), τη διαμόρφωση της μνήμης σε ατομικό επίπεδο. Στην πράξη, η εισροή μπορεί να ενεργοποιεί ταυτόχρονα και τη μετάπλαση του γεγονότος ενώ η αφήγηση, τόσο στην ατομική όσο και τη συλλογική της μορφή, συνεπάγεται συχνά και επανερμηνεία (ό.π.).

Η διαδικασία της μνήμης στην αφήγηση ζωής

Οι προσωπικές αφηγήσεις ζωής αποτελούν ένα υβριδικό είδος αφήγησης το οποίο συνενώνει προσωπικές και συλλογικές εμπειρίες (Skultuns, 2007), αντανakλώντας τη δυναμική ανάμεσα στην ατομική και τη συλλογική μνήμη. Όπως παρατηρεί η Skultuns (ό.π.), οι ανθρωπολόγοι διατήρησαν για πολύ καιρό επιφυλακτική στάση απέναντι σε αυτό το είδος αφήγησης, το οποίο έκριναν ως αναξιόπιστη πηγή γνώσης. Ωστόσο, σύμφωνα με τον De Rapper (2012), η εθνογραφική έρευνα επί του πεδίου

επέτρεψε στους εθνογράφους να εξοικειωθούν με αυτό που ονομάζεται *παρουσίαση του εαυτού* ως μέλους μιας κοινότητας και να αναγνωρίσουν σε αυτήν διαδικασίες συλλογικών ταυτοποιήσεων. Σε αυτό το πλαίσιο, προτείνεται η εμπιστοσύνη του ερευνητή στις αφηγήσεις ζωής και η συνακόλουθη αναγνώριση των πληροφορητών ως δρώντων υποκειμένων, ισότιμων με τον ανθρωπολόγο (Skultuns, 2007). Επιπρόσθετα, το θεωρητικό έργο του Schutze για την αφηγηματική συνέντευξη, το οποίο αναπτύχθηκε στη μεταπολεμική Γερμανία, συνέβαλε σημαντικά στη διερεύνηση της διαδικασίας ενεργοποίησης της μνήμης ως πράξης επικοινωνίας (Bαν Μπουσχότεν, 1997). Ειδικότερα, κατά τον Schutze, το πρόσωπο που αφηγείται ακολουθεί ορισμένα συλλογιστικά και επικοινωνιακά μοτίβα: χρησιμοποιεί λεπτομέρειες, ομαδοποιεί τις πληροφορίες (συμπύκνωση) και δομεί την αφήγηση σε μια ροή με αρχή, μέση και τέλος. Από την ίδια οπτική, η Van Boeschoten (2003) υποστηρίζει ότι όταν οι άνθρωποι αφηγούνται μια ιστορία συνήθως επιθυμούν να αποδείξουν κάτι συγκεκριμένο και η αφήγησή τους προσαρμόζεται σε αυτόν το σκοπό. Ωστόσο, «ρωγμές» στην κατευθυνόμενη ροή της αφήγησης και στις κυριολεκτικές αναπαραστάσεις του παρελθόντος αποτελούν οι τυχαίες παρατηρήσεις, οι οποίες ενεργοποιούν την *αδρανή μνήμη* (Bαν Μπουσχότεν, 1997) και αντανακλούν αυτονόητα συμφραζόμενα της καθημερινής ζωής, αποκαλύπτοντας συλλογικά διαμορφωμένα σχήματα κατανόησης του κόσμου (Van Boeschoten, 2003). Παρόμοια, σύμφωνα με την Skultuns (2007), η προσπάθεια του αφηγητή να αποδώσει συνεκτικό νόημα στην αφήγηση αποτυπώνει πολιτισμικές σημασιοδοτήσεις. Το πλεονέκτημα μιας τέτοιας μικρο-αναλυτικής προσέγγισης της μνήμης είναι ότι παρέχει τη δυνατότητα για μια κατά Geertz «πυκνή περιγραφή» σύνθετων κοινωνικοπολιτικών διαδικασιών, στην ιστορική τους δυναμική (Van Boeschoten, 2003).

Κατά τη διαδικασία της προφορικής αφήγησης, ο ομιλητής μεταφράζει το προσωπικό βίωμα σε λόγο σε αλληλεπίδραση με τον ακροατή, με τρόπο που διαμορφώνει μια μοναδική, κάθε φορά, εικόνα και ερμηνεία της μνήμης (Bαν Μπουσχότεν, 1997). Όπως περιγράφει η Bαν Μπουσχότεν (ό.π.), η ροή του λόγου στηρίζεται στην *ενεργό μνήμη*, τις επιλεκτικές δηλαδή αποτυπώσεις του παρελθόντος που ο αφηγητής έχει επανειλημμένα ανασυγκροτήσει στη δυναμική μεταγενέστερων και σύγχρονων εμπειριών. Το παρελθόν ανακαλείται οριοθετημένο από πολιτισμικά και ιστορικά όρια, συνήθως με διάθεση για ηθική αποτίμηση και αξιολογήσεις, με ισχυρές αναφορές στο παρόν και το δημόσιο λόγο (Skultuns, 2007). Με αυτήν την

έννοια, η μνήμη δεν έχει απλά ανακλητικό χαρακτήρα αλλά παραγωγικό και αναθεωρητικό, με προσανατολισμό το μέλλον (Τσιμουρή, 2009). Παράλληλα, στοιχείο συνοχής της αφήγησης αποτελεί η πρόκληση της ταυτότητας (Skultuns, 2007). Ο αφηγητής διαχειρίζεται την ενεργό μνήμη ώστε να παρουσιάσει μια δημόσια και μια ιδιωτική εικόνα για τον εαυτό του επιζητώντας την αυτογνωσία και την επιβεβαίωση, ιδιαίτερα σε ηλικιακά στάδια όπως η εφηβεία και προς το τέλος της ζωής (Βαν Μπουσχότεν, 1997). Στην εξέλιξη της αφήγησης, ο εαυτός μεταμορφώνεται συνεχώς μέσα σε ένα μεταβαλλόμενο φυσικό, κοινωνικό και ηθικό τοπίο (Skultuns, 2007). Η αναπαράσταση της ταυτότητας συνυφαίνεται με τον τόπο και το χρόνο με παραγωγικό τρόπο, συνδέοντας το ατομικό με το συλλογικό. Σε αυτό το πλαίσιο, καθοριστική σημασία αποδίδεται στα πολιτισμικά και ιστορικά διαμορφωμένα νοητικά σχήματα, τους φορείς δηλαδή της αντιληπτής εμπειρίας τους οποίους η Βαν Μπουσχότεν (1997) προσεγγίζει με το αναλυτικό εργαλείο του *habitus*. Συνακόλουθα, η επίδραση της ηλικίας και των διαφορετικών κοινωνικών αναφορών των αφηγητών αποτρέπει την αναλυτική αντιμετώπιση των αφηγήσεων ως ομοιογενές σύνολο (Van Boeschoten, 2003).

Στη ροή της αφήγησης, σημαντικές αναφορές αποτελούν, επιπλέον, τα *ερμηνευτικά σημεία καμπής*, τα οποία η Gabriele Rosenthal ορίζει ως «βιογραφικά σημεία καμπής που οδηγούν στην εκ νέου ερμηνεία του παρελθόντος, του παρόντος και του μέλλοντος» (ό.π.). Σύμφωνα με την Rosenthal, το τελευταίο ερμηνευτικό σημείο καμπής στη ζωή ενός ανθρώπου επιδρά καταλυτικά στην κοσμοθεωρία που υιοθετεί στο παρόν (ό.π.). Σε αυτή τη διαδικασία, οι μνήμες ανασυγκροτούνται με τρόπο που ορισμένες πτυχές τους εξιδανικεύονται ή συσκοτίζονται, δημιουργώντας πιθανά κενά και αντιφάσεις ανάμεσα σε γεγονότα και σε παλιότερες απόψεις του αφηγητή και στη σύγχρονη ανάγνωση του παρελθόντος από τον ίδιο. Η προσέγγιση της λήθης, της σκόπιμης δηλαδή παρασιώπησης ή των τροποποιημένων μνημών είναι εφικτή, όπως υποστηρίζει η Van Boeschoten (ό.π.), στην περίπτωση που οι παλιότερες αντιλήψεις οδήγησαν σε πράξεις που μπορούν να ανακληθούν ή εφόσον τα γνωστικά πρότυπα στα οποία βασίστηκαν παραμένουν στη *λανθάνουσα μνήμη* και αντιφάσκουν τις απόψεις που εκφράζονται στο παρόν. Σύμφωνα με τη συγγραφέα, η λανθάνουσα μνήμη αποτυπώνεται στις συνειρμικές αφηγήσεις (πχ διευκρινήσεις, διήγηση παρόμοιων εμπειριών ή με αφορμή μια παρέμβαση του ερευνητή) και είναι δυνατό να ενεργοποιείται και να γίνεται μέσο ανάδειξης «συγκαλυμμένων» μνημών όταν έχουν εκλείψει οι λόγοι για τους οποίους αυτές τροποποιήθηκαν. Στο πεδίο της

λανθάνουσας μνήμης, ιδιαίτερα τραυματικές εμπειρίες είναι δυνατό να μεταπλάθονται σε λήθη και να αντικαθίστανται από αυτό που οι ψυχαναλυτές ονομάζουν *μνήμη-οθόνη*, την αναπόληση δηλαδή μιας χρυσής εποχής που επισκιάζει τη μνήμη μιας περιόδου η οποία δεν είναι αφηγήσιμη (Βαν Μπουσχότεν, 1997). Επιπλέον, όπως παρατηρεί η Βαν Μπουσχότεν (ό.π.), η αλλοίωση ενός συμβάντος στη μνήμη είναι πιθανό να οφείλεται σε ιδεολογικούς λόγους και στην ανάγκη να τονιστεί η ατομική-συλλογική ταυτότητα. Τέλος, παρά το γεγονός ότι η απομάκρυνση από το χώρο και το χρόνο των βιωμάτων προκαλεί τη διαδικασία της φαντασίας, οι αφηγήσεις ζωής παραμένουν σημαντικές, όπως σημειώνει η Skultuns (2007), τόσο για τις κυριολεκτικές τους όσο και για τις μεταφορικές τους αλήθειες, στο βαθμό που η συμβολική τους λειτουργία παραπέμπει στην κατασκευή της ατομικής (ή συλλογικής) ταυτότητας (Βαν Μπουσχότεν, 1997).

2. Οι σύγχρονες αναπαραστάσεις του σοσιαλισμού ως μορφή συλλογικής μνήμης

Οι πρώτες αναπαραστάσεις

Περισσότερο από ανταγωνισμός υπερδυνάμεων με ευρύτατες πολιτικές επιπτώσεις, ο Ψυχρός Πόλεμος υπήρξε μια μορφή γνώσης και μια νοητική οργάνωση του κόσμου θεμελιωμένη στο δίπολο Ανατολής – Δύσης, με υπαινιγμούς για ευρύτερο διαχωρισμό ανάμεσα στο Βορρά και το Νότο (Verdery, 1996). Όπως παρατηρεί ο Hann (2007), δυτικοί λογοτέχνες όπως ο Τζορτζ Όργουελ, μαζί με συγγραφείς από την άλλη πλευρά του Σιδηρού Παραπετάσματος όπως ο Σολζενίτσιν και ο Χάβελ, συνέβαλαν στην κανονικοποίηση άκαμπτων αναπαραστάσεων του σοσιαλιστικού Άλλου, με επίδραση στον πολιτικό και τον ακαδημαϊκό λόγο. Για τα δυτικά μέσα μαζικής ενημέρωσης, η κατάρρευση του σοσιαλισμού στην Ανατολική Ευρώπη μεταφράστηκε με όρους «ελευθερίας» προσανατολισμένης στο μέλλον και σήμανε τη χάραξη νέων πολιτισμικών συνόρων στο χάρτη της Ευρώπης. Τη δεκαετία του 1990, οι δυτικές αναπαραστάσεις επιβεβαίωναν το διαχωρισμό της Κεντρικής Ευρώπης από τα Βαλκάνια, αναπαράγοντας με νέους όρους το στερεότυπο της οπισθοδρομικότητας για τις βαλκανικές χώρες (Todorova, 2006). Οι δυτικοί μελετητές της κατάρρευσης του σοσιαλισμού στην Ανατολική Ευρώπη συχνά εξίσωσαν το σοσιαλισμό με το ναζισμό, ενώ συνολικά ανέπτυξαν ιδεολογικά φορτισμένα αναλυτικά εργαλεία όπως τον όρο «μετάβαση» (transition) και τη γενίκευση «μετα-σοσιαλισμός» (post-socialism) (Todorova, 2014). Παράλληλα, στις πρώην σοσιαλιστικές χώρες της Ευρώπης, η πολιτική επιλογή της σύγκρισης με το μοντέλο «επιτυχίας» του δυτικού φιλελευθερισμού υιοθετήθηκε, αρχικά, χωρίς αντίλογο (ό.π.). Στο τέλος της χιλιετίας, οι διαδικασίες «μετάβασης» των πρώην σοσιαλιστικών χωρών στο φιλελεύθερο πολιτικο-οικονομικό παράδειγμα θεωρήθηκε ότι είχαν ολοκληρωθεί, ενώ το άνοιγμα των κρατικών αρχείων και η θεσμοθέτηση της έρευνας για το σοσιαλιστικό καθεστώς δημιούργησαν κλίμα ευφορίας στους ακαδημαϊκούς κύκλους. Ωστόσο, οι αναλυτικές τυπολογίες που αξιοποιήθηκαν (όπως ο όρος «κομμουνιστική κληρονομιά») δεν απέκλιναν από τις στερεοτυπικές γενικεύσεις που είχαν επικρατήσει στη δύση, στο πλαίσιο μιας διαδικασίας που υπηρέτησε τη νομιμοποίηση πολιτικών αποφάσεων προσανατολισμένων στην ένταξη στην Ευρωπαϊκή Ένωση (ό.π.).

Τα πρώην σοσιαλιστικά κράτη υιοθέτησαν για τον εαυτό τους εθνικιστικούς και οριενταλιστικούς λόγους, θεμελιωμένους στην αναπαράσταση της Ευρώπης ως συμβόλου προόδου και πολιτισμού και ως κριτηρίου ανταγωνισμού μεταξύ τους

(Bakic-Hayden, 1995). Στο πεδίο της συλλογικής μνήμης, όπως περιγράφει η Todorova (2014), τα πρώτα χρόνια κυριάρχησε στις κοινωνίες της Ανατολικής Ευρώπης το απολυταρχικό παράδειγμα μνήμης του σοσιαλισμού. Ειδικότερα, σύμφωνα με την Todorova (ό.π.), ο λόγος (discourse) της σοσιαλιστικής αποτυχίας και των εγκλημάτων ήταν και παραμένει κυρίαρχος στη Ρουμανία και τη Βουλγαρία, στην οποία ωστόσο συνυπάρχει με έναν δευτερεύοντα λόγο, περιθωριακό αλλά παρόντα στο δημόσιο χώρο. Στις περιπτώσεις της Ανατολικής Γερμανίας, της Ουκρανίας και των Βαλτικών χωρών ο σοσιαλισμός εξισώθηκε με το Ναζισμό (ό.π.). Σε αυτό το πλαίσιο, η ίδρυση μουσείων για το σοσιαλισμό υλοποιήθηκε πολύ σύντομα. Ενδεικτικά, σύμφωνα με την Kazalarska (2009), ήδη το καλοκαίρι του 1990 το Γερμανικό Ιστορικό Μουσείο στο Βερολίνο είχε την πρωτοβουλία να συγκεντρώσει αντικείμενα καθημερινής χρήσης που σχετίζονταν με τη Λαοκρατική Δημοκρατία της Γερμανίας, με το σύνθημα «Η Λαοκρατική Δημοκρατία της Γερμανίας ανήκει στο Μουσείο». Επιπλέον, σε σημειολογική ταύτιση με τις δυτικές αναπαραστάσεις του σοσιαλισμού, στα τέλη της δεκαετίας του 1990 και στις αρχές του 2000, στεγάστηκε στην πρώην έδρα της KGB στη Βίλνιους το Μουσείο των Θυμάτων Γενοκτονίας (Museum of Genocide Victims), η ιστοσελίδα του οποίου αναφέρει: «Για ολόκληρο το έθνος των Λιθουανών, αυτό το κτήριο αποτελεί σύμβολο των πενήντα χρόνων Σοβιετικής κατοχής» (Novikova, 2011). Παρόμοια, σύμφωνα με τη Novikova (ό.π.) το Μουσείο της Κατοχής (Museum of Occupation) στη Ρίγα θεωρείται τεκμήριο αποζημίωσης των θυμάτων των Σταλινικών διώξεων. Με την αξιοποίηση των νέων τεχνολογιών, το Ίδρυμα Μνήμης των Θυμάτων του Κομμουνισμού (Victims of Communism Memorial Foundation) με έδρα τις ΗΠΑ παρουσίασε το 2009 το ψηφιακό Παγκόσμιο Μουσείο του Κομμουνισμού (Global Museum on Communism), υποδεικνύοντας μια διαδικασία παγκοσμιοποίησης της μνήμης του σοσιαλισμού παρόμοιας με αυτήν του Ολοκαυτώματος (Kazalarska, 2009).

Στο πέρασμα των χρόνων, αναπτύχθηκαν περισσότερα αφηγήματα ερμηνείας του παρελθόντος στις κοινωνίες της Ανατολικής Ευρώπης. Για παράδειγμα, ο ανταγωνισμός των σύγχρονων ηγεμονικών λόγων μνήμης στη Βουλγαρία αποτυπώνεται στη διαδικασία μουσειοποίησης του μεγαλύτερου σοσιαλιστικού πολιτικού στρατοπέδου της χώρας, στο Belene («Work-reeducation facility – Belene»). Ειδικότερα, όπως περιγράφει η Luleva (2015), η πολιτική της λήθης που εφαρμόστηκε σχετικά με τα σοσιαλιστικά στρατόπεδα εργασίας στη Βουλγαρία από

το 1990 μέχρι το 2014 υποδήλωνε την πολιτική βούληση να προωθηθεί ένας ενοποιητικός λόγος για τη βουλγαρική κοινωνία. Ωστόσο, οι πολιτικές αντιδράσεις στη μουσειοποίηση του στρατοπέδου στο Belene, το 2014, ανέδειξαν την αντιπαλότητα μεταξύ των πολιτικών ελίτ που συνδέονται, από τη μία πλευρά, με τους σημερινούς αντι-σοσιαλιστές και, από την άλλη πλευρά, με τους πρώην κομμουνιστές, καθώς και μεταξύ των διαφορετικών εκδοχών του παρελθόντος που υπερασπίζονται (ό.π.). Παρόμοιες αντιπαραθέσεις είναι αισθητές και σε άλλες πρώην σοσιαλιστικές χώρες. Σχετικά, στα μέσα της δεκαετίας του 2000, ο Troebst (2014) δημιούργησε μια τυπολογία των επικρατέστερων τρόπων με τον οποίο οι κοινωνίες στην Ανατολική Ευρώπη θυμούνται το σοσιαλισμό, σύμφωνα με την οποία (α) στην Εσθονία, τη Λετονία, τη Λιθουανία, τη Σλοβακία, την Κροατία και το Κόσσοβο κυριαρχεί ένα ευρύ αντι-σοσιαλιστικό αίσθημα, (β) στην Πολωνία, την Τσεχική Δημοκρατία, την Ουγγαρία και την Ουκρανία αναπτύσσονται ζωντανές αντιπαραθέσεις με ευρεία κοινωνική βάση, (γ) η Ρουμανία, η Βουλγαρία, η Βόρεια Μακεδονία, η Αλβανία, η Σλοβενία, η Σερβία και η Μολδαβία εστιάζουν σε ζητήματα εθνικής – εθνικιστικής αναγέννησης και (δ) στη Ρωσική Ομοσπονδία και τη Λευκορωσία τείνει να επικρατεί μια μη κρίσιμη Σοβιετική νοσταλγία. Οι όποιες διαφοροποιήσεις στις επίσημες στρατηγικές πρόσληψης και αποτίμησης του σοσιαλισμού ερμηνεύονται, σύμφωνα με την Todrova (2014), με βάση τις διαφορετικές ταχύτητες εξόδου από το σοσιαλιστικό κοινωνικοπολιτικό παράδειγμα.

Το φαινόμενο της νοσταλγίας του σοσιαλισμού

Στα μέσα της δεκαετίας του 1990, νέες ατομικές και θεσμικές πρακτικές συνδιαμόρφωσαν ένα αφήγημα αντι-μνήμης στον ηγεμονικό λόγο για το σοσιαλιστικό παρελθόν στις πρώην σοσιαλιστικές κοινωνίες (Berdahl, 2005), το οποίο συχνά αναφέρεται ως «μετα-κομμουνιστική νοσταλγία» (post-communist nostalgia). Το φαινόμενο της «νοσταλγίας» εκδηλώνεται με ποικίλες μορφές. Σύμφωνα με την Koleva (2019), συχνά παρατηρείται διάσταση μεταξύ των χρήσεων του όρου και των φαινομένων που περιγράφουν. Αναλυτικότερα, η «νοσταλγία» ενίοτε περιγράφει: (α) ένα αίσθημα απώλειας σε μια εποχή ραγδαίων μεταβολών, ένα τρόπο σκέψης, μια συλλογική στάση, (β) πολιτική ρητορική ή (γ) μορφές πολιτιστικής παραγωγής και στοιχεία της σύγχρονης λαϊκής κουλτούρας, από διαφημίσεις μέχρι δημόσιες συζητήσεις (ό.π.). Όπως σημειώνει ο Troebst (2014), συνολικά το στατιστικό αποτύπωμα της «νοσταλγίας» στις χώρες της Ανατολικής,

Κεντρικής και Νοτιοανατολικής Ευρώπης παρουσίασε αύξηση μεταξύ 1993 και 2004 από περίπου 10% μέχρι σχεδόν 30%, κυρίως ανάμεσα σε άτομα ηλικίας άνω των 50 ετών. Μοναδική εξαίρεση σε αυτήν την τάση αποτελεί η Ουγγαρία, στην οποία το αντίστοιχο ποσοστό μειώθηκε από 18 σε 14% (ό.π.). Σύμφωνα με τον Lindenberger (2014) και πολλούς άλλους σύγχρονους ερευνητές, σε λίγες περιπτώσεις η «νοσταλγία» συνδέεται σαφώς με την επιθυμία για επιστροφή στο παλιό κοινωνικο-οικονομικό σύστημα. Όπως παρατηρούν οι Berdahl (1999) και Todorova (2014), η νοσταλγία αφορά το παρόν και όχι την αναπαραγωγή του παρελθόντος και συνδέεται με κοινωνικές, πολιτικές και οικονομικές διαδικασίες του καπιταλισμού σε κάθε χώρα του πρώην Ανατολικού μπλοκ και ευρύτερα. Ειδικότερα, η αποβιομηχάνιση της οικονομίας μετά το 1989 στις χώρες της Ανατολικής Ευρώπης μεταφράστηκε σε ανεργία και οικονομική δυσχέρεια (ό.π.), ώστε το φαινόμενο της «νοσταλγίας» να συνδέεται με την κριτική στο σύγχρονο οικονομικό σύστημα (Troebst, 2014). Σχετικά, σύμφωνα με τον Troebst (ό.π.), το 2004 μόνο οι Εσθονοί και οι Τσέχοι μαζί με τους Σλοβένους και τους Ρουμάνους αντιλαμβάνονταν την οικονομία της αγοράς ως ανώτερη της κεντρικά σχεδιασμένης οικονομίας, ενώ όλοι οι υπόλοιποι είχαν αντίθετη γνώμη, με πρώτους τους Σλοβάκους και τους Βουλγάρους (ό.π.). Σε αυτό το πλαίσιο, παρόλο που συχνά η τάση της «νοσταλγίας» προβάλλεται στα μέσα μαζικής ενημέρωσης των πρώην σοσιαλιστικών χωρών ως αποτυχία των εκάστοτε εθνικών προγραμμάτων να μεταβιβάσουν στην κοινωνία τη γνώση για τα εγκλήματα του παρελθόντος, σε επίπεδο κοινωνικής βάσης το εν λόγω φαινόμενο υποδηλώνει άσκηση κριτικής στο παρόν, παρά νοσταλγία για το παρελθόν. Ειδικότερα, οι Burawoy και Verdery (1999), Baeva και Kabakchieva (2014) επισημαίνουν ότι η νοσταλγία για το νόμο και την τάξη της σοσιαλιστικής περιόδου είναι μέρος μια ευρύτερης επιθυμίας για σταθερότητα και ασφάλεια, την οποία οι άνθρωποι συνδέουν με την περίοδο πριν το 1989.

Παράλληλα, σύμφωνα με τους Berdahl (1999) και Kazalarska (2009), ο λόγος (discourse) της νοσταλγίας συχνά ταυτίζεται με την αναπόληση της παιδικής και νεανικής ηλικίας, στο πλαίσιο της οποίας αρθρώνονται μεταφορές κοινότητας και συγγένειας για ολόκληρη την κοινωνία, όπως αυτήν που χαρακτηριστικά καταγράφει η Berdahl (1999) στην έρευνά της στην πόλη Kella, στην πρώην Ανατολική Γερμανία: «Ζούσαμε σαν μια μεγάλη οικογένεια εδώ, τώρα κανείς δεν έχει χρόνο για τον άλλον». Συνακόλουθα, η «νοσταλγία» ως αίσθηση απώλειας ενίοτε παραπέμπει σε αναφορές στην πατρίδα και την ταυτότητα. Για παράδειγμα, στη Γερμανία, ο

Lindenberger (2014) υποστηρίζει ότι η «νοσταλγία» του σοσιαλισμού με επιλεκτική ενσωμάτωση θετικών εμπειριών στις σημερινές κοσμοθεωρίες αφορά την επιμονή στην ιδέα ότι οι Ανατολικογερμανοί έχουν δική τους ταυτότητα η οποία θεμελιώνεται σε βιώματα στη συγκεκριμένη περιοχή, σε συγκεκριμένες συνθήκες. Παρόμοια, η Berdahl (1999) περιγράφει πως στο πλαίσιο ενός πρωτοφανούς εκτοπισμού που ακολούθησε την επανένωση της Γερμανίας, ο οποίος αποτυπώνεται στο λαϊκό ρητό: «έχουμε μεταναστεύσει χωρίς να έχουμε φύγει», η νοσταλγία μπορεί να είναι μια απόπειρα των πρώην Ανατολικογερμανών να ανακτήσουν ένα είδος εξιδανικευμένης πατρίδας (heimat - home of homeland). Σε ένα διαφορετικό παράδειγμα, μετά από έρευνα και συζητήσεις σε διάφορες πόλεις της Πολωνίας, ο Kwiatkowski (Main, 2014) συμπεραίνει ότι η νοσταλγία για το σοσιαλιστικό παρελθόν συνδέεται με την οικονομική σταθερότητα του παλιού συστήματος, τις καλύτερες προοπτικές για αυτοπραγμάτωση, το σύστημα κοινωνικής πρόνοιας, τη χαμηλότερη εγκληματικότητα, τα λιγότερα σκάνδαλα, το αίσθημα ασφάλειας στο σπίτι και στους δρόμους, τις θετικές αν και ψευδείς εικόνες των μέσων μαζικής ενημέρωσης και τις παλιές μορφές κοινωνικότητας, σε αντίθεση με τον απρόσωπο ανταγωνισμό μετά τις αλλαγές. Το παραπάνω φαινόμενο συνυπάρχει, όπως σημειώνει η Main (ό.π.), με επικριτικές μνήμες του καθεστώτος οι οποίες αφορούν την απουσία της ελευθερίας λόγου, τις ελλείψεις προϊόντων και τις ουρές πρόσβασης σε βασικά αγαθά, τον φτωχό τομέα υπηρεσιών, τον κονφορμισμό, την έλλειψη κινήτρων στην εργασία και την οικονομική οπισθοδρομικότητα του κράτους. Σε αυτό το πλαίσιο, στο βαθμό που η περίοδος του σοσιαλισμού στην Πολωνία γίνεται κατανοητή ως μέρος της προσωπικής και της συλλογικής ιστορίας των Πολωνών, οι αναπαραστάσεις των βιωμάτων της σοσιαλιστικής εποχής αναγνωρίζονται ως στοιχεία της σημερινής πολωνικής ταυτότητας και ως τέτοια κρίνονται άξια σεβασμού (ό.π.). Συνολικά, αναφορικά με τις τάσεις που περιγράφονται παραπάνω, ο ανθρωπολόγος Gerald Creed σημειώνει ότι η μετα-σοσιαλιστική νοσταλγία εμφανίζεται μόνο μαζί με την επίγνωση του μη αναστρέψιμου των αλλαγών (Koleva, 2019).

Σε ένα παράλληλο επίπεδο παρατηρήσεων, η «νοσταλγία» αποτελεί μια μορφή πολιτισμικής παραγωγής με ευρεία απήχηση στην καταναλωτική κουλτούρα και τη διαφήμιση στις μετα-σοσιαλιστικές χώρες. Ενδεικτικά, στην πρώην Ανατολική Γερμανία, ως νοσταλγία συχνά αναφέρεται η παραγωγή αντι-μνημών στα διακοσμημένα με αντικείμενα της σοσιαλιστικής περιόδου «nostalgia cafes», σε χοροεσπερίδες με Ανατολικογερμανική ροκ μουσική («Ostivals» ή «Ostalgie

Nights»), σε εκδόσεις και παιχνίδια γνώσεων που αναβιώνουν τη ζωή στη Λαοκρατική Δημοκρατία της Γερμανίας, σε κινηματογραφικές ταινίες κ.ά. (Berdahl, 2005). Όπως περιγράφει η Berdahl (1999), απογυμνωμένα από το αυθεντικό ιστορικό περιεχόμενο μιας οικονομίας ελλείψεων ή ενός καταπιεστικού καθεστώτος, αυτά τα πολιτιστικά προϊόντα αναπαριστούν μια εποχή που δεν υπήρξε, αποτυπώνοντας, ταυτόχρονα, την ευελιξία και το μετασχηματισμό της μνήμης, στο όνομα της κατανάλωσης. Από αυτήν την οπτική, ο Velikonja (2009) παρατηρεί ότι η νοσταλγία για το σοσιαλισμό είναι αντιληπτή από την κοινή γνώμη ως μια τεχνητή διαδικασία που επιβάλλουν συγκεκριμένες κοινωνικές ομάδες, με σκοπούς που αφορούν τη δημιουργία εμπορικών δικτύων, την καλλιτεχνική έμπνευση, την πολιτική υποστήριξη κ.ά. Σχετικά, στο πλαίσιο της έρευνά της για τη διαφήμιση στη Βουλγαρία, η Milla Mineva (2014) υποστηρίζει ότι η αναβίωση του σοσιαλισμού είναι παράγωγο της αγοράς και των πολυεθνικών επιχειρήσεων, στην προσπάθειά τους να προωθήσουν τα προϊόντα τους. Παρόμοια, για τον Velikonja (2009) η «νοσταλγία» αντανακλά οράματα και προσδοκίες μιας σύγχρονης καταναλωτικής κοινωνίας όπου, δίχως αναφορές στο παρελθόν ή το μέλλον, τα πάντα είναι διαθέσιμα στο παρόν, αρκεί κανείς να έχει τα χρήματα να τα αποκτήσει.

Επιπρόσθετα, ο σχεδόν «κενός» ιστορικός χρόνος του σοσιαλισμού έχει επιτρέψει την παρουσία ποικίλων ομάδων οι οποίες διεκδικούν την εργαλειοποίηση της δημόσιας αναπαράστασης του παρελθόντος στο δημόσιο λόγο, στο πλαίσιο ειδικών πολιτικών στοχεύσεων. Συνακόλουθα, στην «οιονεί ιστορία» που προκύπτει στους χώρους της θεσμικής και της κοινωνικής μνήμης, η αξιοπιστία συχνά καθορίζεται από την πολιτική χρησιμότητα (Konács, 2008). Τέλος, σύμφωνα με την Todorova (2014), η νοσταλγία του σοσιαλισμού πρέπει να μελετηθεί σε συνάρτηση με τα κενά που προέκυψαν ανάμεσα στις νομοθετικές και τις θεσμικές αλλαγές που έλαβαν χώρα στις πρώην σοσιαλιστικές κοινωνίες μετά το 1989, καθώς και με τις δημόσιες αντιλήψεις και στάσεις απέναντι στη δημοκρατία και την παγκοσμιοποίηση.

Η ανθρωπολογική πρόταση

Οι πρώτες συστηματικές προσπάθειες προβληματοποίησης της έννοιας της «Ανατολικής Ευρώπης» μετά το σοσιαλισμό αποτυπώθηκαν στο Συνέδριο που έγινε στο Πανεπιστήμιο του Κέιμπριτζ το 1991, με τίτλο «Socialism, Ideals, Ideologies and Local Practices», με επιμελητή τον C.M. Hann (Βαν Μπουσχότεν, 2007). Κατά τη διάρκεια του Ψυχρού Πολέμου, όπως σημειώνουν οι Verdery (1996) και Hann

(2007), η ανθρωπολογία της Ανατολικής Ευρώπης είχε κάνει τα πρώτα της βήματα με την παρουσία αμερικανών ερευνητών κυρίως στη Ρουμανία και την Ουγγαρία, στο πλαίσιο της πολιτικής της *detent*. Ωστόσο, σύμφωνα με τον Hann (ό.π.), στην ακαδημαϊκή συνείδηση εκτός της περιοχής επικρατούσαν οι δυτικές αναπαραστάσεις του «Δεύτερου Κόσμου», τόσο διαφορετικού από την πολιτισμένη Δύση όσο και οι πρώην αποικίες του «Τρίτου Κόσμου». Μετά το 1989, οι κοινωνικοί ανθρωπολόγοι άσκησαν κριτική στα δυτικό αφήγημα της «μετάβασης» στη μετα-σοσιαλιστική εποχή. Ειδικότερα, σύμφωνα με την Todorova (2014), ο όρος «μετάβαση» έχει τελεολογική σημασία η οποία θεμελιώνεται στις πολιτικοοικονομικές επιλογές της Δύσης, ενώ η πρόσληψη της «κομμουνιστικής κληρονομιάς» ως αναλυτικής συνέχειας με ουσιοκρατικά χαρακτηριστικά δυσχεραίνει τη ρεαλιστική ανάγνωση της Ιστορίας. Σε αυτό το πλαίσιο, όπως σημειώνει η Berdahl (1999), η Katherine Verdery υπέδειξε τον ιδεολογικό προσανατολισμό και τις αλαζονικές συνδηλώσεις των θεματικών που επιλέχθηκαν να προβληθούν ως κεντρικής σημασίας για τη κατανόηση και περιγραφή των εν λόγω κοινωνιών (ιδιωτικοποίηση, οικονομίας της αγοράς, εκδημοκρατισμός, εθνικισμός, κοινωνία των πολιτών κ.ά), σε ένα πεδίο λόγων το οποίο έχει περιγραφεί ως «μεταβασιολογία» ("transitology").

Ταυτόχρονα, οι ανθρωπολόγοι άρχισαν να εξετάζουν αυτά τα «κύρια θέματα» από μια εθνογραφική οπτική, με στόχο την κατανόηση των τρόπων με τους οποίους κάθε μία από τις μετασχηματιζόμενες κοινωνίες επιδιώκει την προσαρμογή της στις νέες συνθήκες, ακολουθώντας προϋπάρχουσες συνέχειες και διατηρώντας τη δημιουργική της ικανότητα (Αγγελίδου, 2010). Σε αντιπαράθεση με τη γραμμική ερμηνευτική προσέγγιση που υιοθέτησαν πολλοί παρατηρητές, οι ανθρωπολόγοι εστίασαν το ερευνητικό τους ενδιαφέρον στις αντιφάσεις, τα παράδοξα και τις διαφορετικές τροχιές των κοινωνιών του πρώην Ανατολικού μπλοκ (Berdahl, 1999), αναγνωρίζοντας την εξαιρετικά διαφοροποιημένη εμπειρία της σοσιαλιστικής περιόδου, τόσο γεωγραφικά και διαχρονικά, όσο και με κριτήρια όπως το φύλο και εθνικά, εθνοτικά, κοινωνικά, επαγγελματικά, ηλικιακά και άλλα χαρακτηριστικά (Hann, 2007· Todorova, 2014). Επιπλέον, οι ανθρωπολόγοι προβληματοποίησαν την ιδεολογική διάσταση στην ανθρωπολογία και υιοθέτησαν αναστοχαστική προσέγγιση στην ανθρωπολογική έρευνα (Hann, 1993), αποκτώντας κατά τις τελευταίες δεκαετίες, όπως σημειώνει ο Hann (2007), περισσότερη επίγνωση της σημασίας των αναπαραστάσεων του ίδιου του ερευνητή.

Παράλληλα, οι κοινωνικοί ανθρωπολόγοι αμφισβήτησαν τις δυτικές πολιτικές εργαλειοποίησης της μνήμης του σοσιαλισμού, κατά τη δεκαετία του 1990, με όρους «συλλογικού τραύματος» και «ενοχής» και επέλεξαν να προσεγγίσουν τη μετά το σοσιαλισμό εποχή εστιάζοντας το ενδιαφέρον τους στο παρελθόν και στις κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες κατασκευής, μετασχηματισμού και κανονικοποίησης της μνήμης (Todorova, 2014). Σε αυτό το πλαίσιο, η ανθρωπολογία διερευνά το ερώτημα της μνήμης του σοσιαλισμού αξιοποιώντας, ως αναλυτικά εργαλεία, λόγους (discourses) και υλικά στοιχεία και από τους τρεις κοινωνικούς χώρους διαμόρφωσης της μνήμης (θεσμικό, κοινωνικό και ατομικό). Στη σύγχρονη ανθρωπολογική προσέγγιση της μνήμης και των ταυτοτήτων που αυτή συνθέτει, σημαντικές αναδεικνύονται οι νέες τεχνολογίες και η χρήση του διαδικτύου (ό.π.). Για τους ανθρωπολόγους, η μελέτη των κοινωνικών διαδικασιών συγκρότησης της μνήμης στις πρώην σοσιαλιστικές κοινωνίες καλείται να διασώσει από τη λήθη την πολιτισμική κληρονομιά λαών των οποίων το παρελθόν δυσφημίζεται συστηματικά, διαμορφώνοντας μια κουλτούρα ήττας και μεταμέλειας (ό.π.). Σε αυτό το πλαίσιο, όπως σημειώνει η Todorova (ό.π.), είναι αναγκαία η ανθρωπολογική μελέτη όχι μόνο των βίαιων πρακτικών του σοσιαλισμού αλλά και της σοσιαλιστικής κληρονομιάς στην εκπαίδευση, την κοινωνική πρόνοια και τον πολιτισμό, ευρύτερα.

3. Η μνήμη του σοσιαλισμού στην Αλβανία

Η κατάρρευση του σοσιαλισμού στην Αλβανία

Το Αλβανικό Κομμουνιστικό Κόμμα δημιουργήθηκε το 1941, όταν η Αλβανία μετρούσε δύο χρόνια ιταλικής κατοχής. Στις 29 Νοεμβρίου 1944, μία ημέρα πριν την αναχώρηση των τελευταίων γερμανικών κατοχικών δυνάμεων, οι Κομμουνιστές ανέλαβαν την εξουσία της χώρας υπό την ηγεσία του Ενβέρ Χότζα (Vickers, 1997). Ο Χότζα υπήρξε Πρώτος Γραμματέας του Κόμματος και αδιαμφισβήτητος ηγέτης της Αλβανίας μέχρι το θάνατό του, το 1985. Κατά την περίοδο της ηγεσίας του, ο «Αλβανισμός» καθιερώθηκε ως η υπέρτατη ταυτότητα για τον Αλβανικό λαό (ό.π.), τόσο στο δημόσιο λόγο, όσο και με πρακτικές όπως η υποχρεωτική αλλαγή προσωπικών ονομάτων και τοπωνυμίων (Elsie, 2010). Όπως περιγράφει η Kokalari (2014), ο Ενβέρ Χότζα είχε οραματιστεί το «νέο άνθρωπο», ο οποίος με σταθερή αλβανική ταυτότητα και κομμουνιστική συνείδηση θα οικοδομούσε τη «νέα σοσιαλιστική κοινωνία» της Αλβανίας. Ο Χότζα ως ηγέτης χαρακτηρίστηκε από πολλούς μελετητές «δεύτερος Στάλιν», λόγω της κοινωνικής και οικονομικής πολιτικής που εφάρμοσε και των συστηματικών διώξεων κατά των πολιτικά αντιφρονούντων (Vickers, 1997). Μετά τον θάνατό του, τον διαδέχθηκε στην εξουσία ο Ραμίζ Αλία.

Το 1990 σημαδεύτηκε από διαρθρωτικές κοινωνικοπολιτικές αλλαγές. Ο Αλία υποδέχθηκε στην Αλβανία τον Γενικό Γραμματέα των Ηνωμένων Εθνών, ενώ χιλιάδες Αλβανοί συμμετείχαν σε αντικομμουνιστικές διαδηλώσεις ή ζητούσαν την φυγή τους από τη χώρα. Την ίδια χρονιά, ανακοινώθηκε ότι η θρησκευτική λατρεία δεν συνιστούσε πλέον αδίκημα και θεσμοθετήθηκε ο πολιτικός πλουραλισμός, με την ίδρυση του Δημοκρατικού Κόμματος υπό την ηγεσία του Σαλί Μπερίσα (Vickers, 1997). Τα επόμενα χρόνια έκανε την εμφάνισή του ένα πνεύμα δογματισμού και εκδικητικότητας, το οποίο οδήγησε σε γενικευμένο κλίμα μισαλλοδοξίας. Μέχρι το τέλος της δεκαετίας του 1990, η Αλβανική κοινωνία βίωσε μια σειρά από εκλογικές διαδικασίες, μαζικές απεργίες, φοιτητικές διαδηλώσεις, οικονομική κατάρρευση, την πιθανότητα ενός λιμού, έξαρση της εγκληματικότητας και τη μετανάστευση χιλιάδων Αλβανών και Αλβανίδων στις γειτονικές χώρες (ό.π.). Στη μετά το σοσιαλισμό εποχή, όπως σημειώνει ο Sampson (2007), το ανταγωνιστικό δίπολο της Ανατολής-Δύσης του Ψυχρού Πολέμου αντικαταστάθηκε από τη συντονισμένη προσπάθεια της «Δύσης» να «εκσυγχρονίσει» την «Ανατολή» και να «εντάξει» τα πρώην

σοσιαλιστικά κράτη στα ευρωπαϊκά πλαίσια της οικονομίας, της πολιτικής και της «ασφάλειας». Στο πλαίσιο μιας στρατηγικής που εφαρμόστηκε από διεθνείς αναπτυξιακούς και οικονομικούς οργανισμούς, προγράμματα ξένης βοήθειας και ανθρωπιστικές και άλλες μη κυβερνητικές οργανώσεις, ιδρύθηκαν κέντρα «επίλυσης συγκρούσεων» και χρηματοδοτήθηκαν σεμινάρια με στόχο να διδάξουν τους Αλβανούς τη δημοκρατική κουλτούρα, τεχνικές διαμεσολάβησης και «θεραπευτικές μεθόδους συγχώρησης» (De Waal, 2005). Σύμφωνα με την Kokalari (2014), σε κλίμα γενικευμένης άρνησης προς κάθε στοιχείο που παρέπεμπε στο προηγούμενο πολιτικό σύστημα, η προσοχή του αλβανικού κράτους και των αλβανών πολιτών στράφηκε, σχεδόν αποκλειστικά, στην προσαρμογή της χώρας στη «νέα» πραγματικότητα.

Όψεις της θεσμικής και της κοινωνικής μνήμης του σοσιαλισμού στην Αλβανία

Σύμφωνα με την Idrizi (2017), η διαχείριση του σοσιαλιστικού παρελθόντος στην Αλβανία μόλις έχει αρχίσει, ενώ δεν έχουν ακόμα εμφανιστεί ξεκάθαρα και σταθεροποιημένα μοτίβα μνήμης. Αντίθετα, ο τρόπος με τον οποίο οι σύγχρονοι Αλβανοί θυμούνται το σοσιαλισμό χαρακτηρίζεται από ετερογένεια, αβεβαιότητες και πολλές αντιφάσεις, τις οποίες πολίτες και κοινωνία καλούνται να νοηματοδοτήσουν (ό.π.). Όπως υποστηρίζουν οι Vickers και Pettifer (1998), η συλλογική μνήμη του σοσιαλισμού στην Αλβανία μετά το 1990 υπέστη μοτίβα διαστρέβλωσης παρόμοια με τη μυθοποίηση της ιστορίας από το σοσιαλιστικό καθεστώς στο παρελθόν. Χαρακτηριστικά, κατά τον εορτασμό της εθνικής ανεξαρτησίας το 1994, ο πρωθυπουργός της χώρας Αλεξάντερ Μέκσι νοηματοδότησε με νέο τρόπο την πολεμική ιστορία της Αλβανίας, αναθεματίζοντας το σοσιαλισμό και όσους έδρασαν στο όνομά του (ό.π.). Παράλληλα, οι θεσμικές μεταρρυθμίσεις πλαισιώθηκαν από την αφαίρεση ή το βανδαλισμό των συμβόλων του σοσιαλιστικού καθεστώτος στους δημόσιους χώρους, ενώ το αίτημα για μια νέα εθνική ταυτότητα αναδύθηκε εξ αρχής επιτακτικά, ως αίτημα για μια νέα συλλογική μνήμη.

Σε αυτό το πλαίσιο, ο Kadaifciu (2017) παρατηρεί ότι κατά την περίοδο «μετάβασης» της Αλβανίας στη μετα-σοσιαλιστική εποχή η διαπραγμάτευση του παρελθόντος αποτέλεσε έντονα πολιτικοποιημένη διαδικασία, η οποία σηματοδοτήθηκε από νομικές ρυθμίσεις σχετικές με την ιδιοκτησία της γης, το χαρακτηρισμό των θυμάτων, την καταδίκη των κομμουνιστών ηγετών κ.ά. Η νομοθετική πλαισίωση του αφηγήματος των πολιτικών διώξεων από το καθεστώς του Χότζα, στις αρχές της δεκαετίας του 1990, θεμελιώθηκε σε γενικεύσεις που

πυροδότησαν κοινωνικές αντιπαραθέσεις και επέδρασαν καταλυτικά στο δημόσιο λόγο για τη μνήμη. Ενδεικτικό του αρχικού κοινωνικού κλίματος ήταν το σύνθημα «όλοι ένοχοι, όλοι θύματα» (ό.π.). Ειδικότερα, στα νομοθετικά κείμενα χαρακτηρίστηκαν ως θύματα όσοι στερήθηκαν τη ζωή τους, την ελευθερία και τα δικαιώματά τους, όπως και κάθε μορφή της συμμετοχής τους στην πολιτική, την οικονομική και την κοινωνική ζωή, λόγω θρησκευτικών ή πολιτικών πεποιθήσεων. Ωστόσο, η διαδικασία αναγνώρισης των θυμάτων του καθεστώτος, η οποία συνοδεύτηκε από την υπόσχεση για οικονομική αποζημίωση, λειτούργησε διασπαστικά και ευνόησε τελικά όσους διέθεταν πολιτικές γνώριμίες, με αποτέλεσμα την όξυνση των κοινωνικών εντάσεων. Στη συνέχεια, η συνειδητοποίηση ότι η αντι-σοσιαλιστική πολιτική ταυτότητα παρείχε πρόσβαση στο πεδίο της άσκησης εξουσίας και η ανάγκη να αντιμετωπιστεί το κοινωνικό χάος οδήγησαν σε διαδοχικές νομοθετικές ρυθμίσεις οι οποίες στόχευαν στην ομογενοποίηση της κατηγορίας των θυμάτων (ό.π.).

Όσον αφορά τη μνημειακή κληρονομιά στη μετα-σοσιαλιστική Αλβανία και ιδιαίτερα αυτήν που δεν εντάχθηκε στο εθνικό-εθνικιστικό αφήγημα, αρχικά είτε καταστράφηκε είτε εγκαταλείφθηκε σκόπιμα σε φθορά (Iacono & Kellici, 2015). Σύμβολα της σοσιαλιστικής περιόδου όπως τα αγάλματα βεβηλώθηκαν ή αποσύρθηκαν πολύ γρήγορα, τόσο στις πόλεις όσο και στο επαρχιακό δίκτυο. Παράλληλα, αφαιρέθηκαν από τα μουσεία όλα τα εκθέματα που χαρακτηρίστηκαν ως μορφές σοσιαλιστικής προπαγάνδας, διαδικασία η οποία έχει καταγραφεί σε μικρό βαθμό σε σύγκριση με την αφαίρεση εξωτερικών μνημείων, όπως είναι τα αγάλματα (Eaton, 2011). Με κάποια απόσταση από την εποχή της αλλαγής του καθεστώτος, στα τέλη της δεκαετίας του 2000, τοποθεσίες και κτήρια σε ολόκληρη την Αλβανία, όπως η πολιτική φυλακή Burgu i Spaçit, απέκτησαν νέα κοινωνική βαρύτητα, καθώς αναδείχθηκαν σε τόπους συλλογικής μνήμης που μαρτυρούν τα τραύματα του παρελθόντος. Σε αυτό το πλαίσιο, έντονη αντιπαράθεση εκδηλώθηκε στο δημόσιο λόγο σχετικά με τη διατήρηση ή την ισοπέδωση εμβληματικών κτηρίων και οικοδομημάτων, όπως η Πυραμίδα στα Τίρανα και τα χιλιάδες οχυρά καταφύγια που κατασκευάστηκαν κατά τη διάρκεια της σοσιαλιστικής περιόδου (ό.π.). Ειδικότερα, σχετικά με την κτήριο-Πυραμίδα που χτίστηκε το 1988 ως μουσείο μνήμης του Ενβέρ Χότζα, επικράτησε η άποψη ότι η εκ νέου νοσηματοδότησή της θα αποδεικνύονταν αποτελεσματικότερη στη «θεραπεία των τραυμάτων του σοσιαλισμού» από την καταστροφή της, άποψη που υποστήριξαν κυρίως άτομα ηλικίας 19-40 ετών (Iacono

& Kellici, 2015). Στη συνέχεια, στη δυναμική μιας διαδικασίας ανασηματοδότησης των μνημονικών τόπων και με στόχο την ανατροπή της αναπαράστασης της θυματοποίησης με την οποία συνδέθηκαν στη συλλογική μνήμη, η φυλακής Burgu i Sraçit αναγνωρίστηκε ως τόπος αντίστασης, θεραπείας και συμφιλίωσης, παρά ως μαρτυρία πόνου ή θυμού (Eaton, 2011). Σύμφωνα με δημοσιεύματα στο διαδίκτυο, η περίφημη φυλακή παρουσιάζεται πλέον ως μνημείο «προς τιμήν των Αλβανών που καταδικάστηκαν από την κομμουνιστική δικτατορία» και ως σύμβολο της απόφασης πως «το παρελθόν δεν πρέπει ποτέ να επαναληφθεί».

Τη δεκαετία του 2010, το Αλβανικό κράτος εγκαινίασε μια σειρά από νέους μνημονικούς χώρους, με διαφοροποιημένους στόχους και πρακτικές, όπως το Μουσείο των Κομμουνιστικών Αντικειμένων (Museum of Communist Objects), τα οχυρά καταφύγια Bunk Art (Μουσείο Σύγχρονης Τέχνης) και Bunk Art 2 (Μουσείο μνήμης των θυμάτων και της «παράνοιας» του κομμουνιστικού καθεστώτος), το Σπίτι των Φύλλων – Μουσείο της Μυστικής Παρακολούθησης (House of Leaves - Museum of Secret Surveillance) με εκθέματα που αναπαριστούν τεχνικές της καθεστωτικής παρακολούθησης και τη Φυλακή - Μουσείο στην πόλη Shkoder που δίνει έμφαση στην εξόντωση της πολυάριθμης τοπικής κοινότητας ρωμαιοκαθολικών Αλβανών. Σύμφωνα με τους Giakoumis (2019) και Kokalari (Godole & Idrizi 2019), η μουσειακή πρακτική ενσωμάτωσης της σοσιαλιστικής περιόδου στη σύγχρονη ιστορία της Αλβανίας εφαρμόστηκε με τρόπο που να φανερώνει ότι η ταυτότητα της χώρας είναι απόλυτα προσανατολισμένη στην Ευρώπη και τη Δύση. Οι Iacono και Kellici (2015) ερμηνεύουν τις παραπάνω πρακτικές διαμόρφωσης της συλλογικής μνήμης ως πολιτική απάντηση στο σύγχρονο φαινόμενο της νοσταλγίας του σοσιαλισμού. Παράλληλα, στο πεδίο της κοινωνικής μνήμης, μη κυβερνητικοί οργανισμοί όπως η BIRN (The Balkan Investigative Reporting Network) και το Ίδρυμα για τη Μελέτη των Εγκλημάτων και των Συνεπειών του Κομμουνισμού (Institute for the Study of the Crimes and Consequences of Communism) προβάλλουν το σοσιαλιστικό τραύμα και το αίτημα για την αναγνώριση των θυμάτων του καθεστώτος με σεμινάρια, ομιλίες, ιστορικές ξεναγήσεις και άλλες δράσεις, σε ολόκληρη τη χώρα. Ωστόσο, οι φορείς της θεσμικής και κοινωνικής μνήμης γίνονται ενίοτε αντικείμενο δημόσιας κριτικής, με το επιχείρημα ότι τους διαχειρίζεται μια μικρή, προερχόμενη από προ-σοσιαλιστικές ελίτ, ομάδα, η οποία διεκδικεί την επίσημη αναπαράσταση της σύγχρονης Ιστορίας στην Αλβανία (Lleshi. 2019). Σε αυτό το πλαίσιο της έντασης ανάμεσα στους μετασχηματιζόμενους και κάποτε

ανταγωνιστικούς λόγους για το σοσιαλιστικό παρελθόν στην Αλβανία, όροι όπως «αλήθεια», «ιστορία» και «μνήμη» αντανακλούν μια δυναμική διαρκούς κοινωνικο-πολιτικής διαπραγμάτευσης (Schwander-Sievers & Fischer, 2012).

Η ανθρωπολογική μελέτη της μνήμης του σοσιαλισμού στην Αλβανία

Στην Αλβανία, η ακαδημαϊκή μελέτη της μνήμης του σοσιαλισμού βρίσκεται στο ξεκίνημά της. Όπως επισημαίνει η De Waal (2005), στην Αλβανία που οι «αποικιακές» δυτικές προσλήψεις παρουσιάζουν ως «αδύναμη» κοινωνία, σε ανάγκη για διεθνή βοήθεια, η εθνογραφική έρευνα καλείται να αρθρώσει το δικό της λόγο, μακριά από οριενταλιστικές αναφορές. Σύμφωνα με τον De Rapper (2017), η ανθρωπολογία καθιερώθηκε στην Αλβανία μετά την άνοδο του Κομμουνιστικού Κόμματος στην εξουσία, το 1948. Κατά τη σοσιαλιστική περίοδο, οι εθνολόγοι καλούνταν, ως φορείς των πολιτικών του Κόμματος, να νομιμοποιήσουν το εθνικό ιστορικό παράδειγμα της συνέχειας ανάμεσα στους Ιλλυριούς και τους σύγχρονους Αλβανούς και, παράλληλα, να διαμορφώσουν τη «λαϊκή κουλτούρα» με τρόπους συμμορφωμένους στις κυρίαρχες νόρμες (οργανώνοντας, για παράδειγμα, φεστιβάλ με το «νέο φολκλόρ») (ό.π.). Σε αυτό το πλαίσιο, εκδίδονταν δύο εξειδικευμένα εθνογραφικά περιοδικά, η «Αλβανική Εθνογραφία» («Etnografia shqiptare»), το 1962 και η «Λαϊκή Κουλτούρα» («Kultura popullore»), το 1980. Το 1979, λαογράφοι και εθνογράφοι συνενώθηκαν στο Ινστιτούτο Λαϊκής Κουλτούρας, το οποίο εξακολουθεί να ανήκει στην Ακαδημία Επιστημών και, από το 2008, έχει μετονομαστεί σε Ινστιτούτο Πολιτισμικής Ανθρωπολογίας, Τέχνης και Ιστορίας (ό.π.). Μετά το 1991, η αλβανική ανθρωπολογία βρέθηκε απομονωμένη από τη σύγχρονη σκέψη και χωρίς τη δυνατότητα να παρακολουθήσει τους ριζικούς μετασχηματισμούς που λάμβαναν χώρα στην αλβανική κοινωνία. Οι λίγοι ξένοι ανθρωπολόγοι εισήγαγαν τα δικά τους ερμηνευτικά σχήματα και θεωρητικές αναφορές στο εθνογραφικό πεδίο. Για περισσότερα από δέκα χρόνια, η εθνολογία παρέμεινε χωρίς αλλαγές, γεγονός το οποίο συνδέεται, αφενός, με τη δραστική μείωση της χρηματοδότησης του κλάδου σε μια ιστορική συγκυρία οικονομικής κρίσης και, αφετέρου, σύμφωνα με τη Hysa Kodra (ό.π.), στην εσωτερική αδυναμία μεθοδολογικής και θεωρητικής αποστασιοποίησης του επιστημονικού κλάδου από τις πρακτικές και τους στόχους της σοσιαλιστικής περιόδου.

Όπως σημειώνει ο De Rapper (ό.π.), η παρουσία μιας καινούργιας γενιάς εθνογράφων, τη δεκαετία του 2000, όπως η Armanda Hysa και ο Nebi Bardhoshi,

αναζωογόνησε το ανθρωπολογικό πεδίο, εισάγοντας νέα θεωρητικά πλαίσια και θεματικές έρευνας. Με σημείο καμπής την ερευνητική στροφή στην ανθρωπολογική μελέτη του εθνογραφικού έργου κατά τη σοσιαλιστική περίοδο, νέοι αλβανοί ερευνητές συμμετέχουν σε διεθνή συνέδρια και σεμινάρια και διεξάγουν ανθρωπολογική έρευνα στο εξωτερικό, συμβάλλοντας με αυτόν τον τρόπο στην εξωστρέφεια ενός παραδοσιακά απομονωμένου επιστημονικού πεδίου (ό.π.). Παρ' όλο που, όπως επισημαίνει η Hysa (ό.π.), η ανθρωπολογική μελέτη της ιστορίας της εθνολογίας στην Αλβανία ενέπλεξε μια μικρή ομάδα ερευνητών, είναι γεγονός ότι η εθνογραφική έρευνα στην Αλβανία έχει μεταβεί από το φολκλόρ στην πολιτισμική και κοινωνική ανθρωπολογία. Στο σύγχρονο ερευνητικό πεδίο εισάγονται νέα ερευνητικά αντικείμενα, όπως το σοσιαλιστικό καθεστώς απαγόρευσης της θρησκείας, η οικονομική κατάρρευση τη δεκαετία του 1990 και ο «εμφύλιος πόλεμος» το 1997, αναδεικνύοντας νέες δυνατότητες για την ανάπτυξη της ανθρωπολογίας στην Αλβανία.

Στο ευρύτερο πεδίο της μνήμης του σοσιαλισμού, το 2016 διοργανώθηκε από την αλβανική μη κυβερνητική οργάνωση OSCE μια σχετική έρευνα, στην οποία συμμετείχαν 995 άτομα και κατέγραψε εντυπωσιακές τάσεις υποστήριξης του παλιού καθεστώτος (σχεδόν οι μισοί ανήκουν σε αυτήν την κατηγορία) (Godole & Idrizi, 2019). Σύμφωνα με τους Godole & Idrizi (ό.π.), το γεγονός ερμηνεύτηκε στο δημόσιο λόγο ως έλλειμμα πληροφόρησης για τη σοσιαλιστική «δικτατορία» ή ως νοσταλγία με κίνητρο μια «μη κρίσιμη» δυσaréσκεια για τις σημερινές συνθήκες. Επιπλέον, το εν λόγω ερευνητικό πρόγραμμα στοχοποιήθηκε ως πολιτικά προκατειλημμένο. Όπως παρατηρούν οι παραπάνω συγγραφείς, οι προαναφερθείσες ερμηνείες και αντιδράσεις αντανακλούν, αφενός, την υφιστάμενη τάση πολιτικοποίησης της μνήμης και, αφετέρου, την έναρξη του διαλόγου και της έρευνας για τη μνήμη του σοσιαλισμού στην Αλβανία. Σε αυτό το πλαίσιο, το άνοιγμα των συνόρων και οι συνέπειες της εσωτερικής και της εξωτερικής μετανάστευσης, μετά από δεκαετίες απομόνωσης, παραμένουν σε γενικές γραμμές ανεξερεύνητο αντικείμενο μελέτης. Όπως παρατηρεί η Kokalari (2014), η ολοένα διευρυνόμενη κοινωνική βάση των λόγων (discourses) για τη συλλογική μνήμη στην Αλβανία σηματοδοτεί το πέρασμα από την ενοχοποίηση και την ολοκληρωτική άρνηση του παρελθόντος σε νέες προοπτικές ενασχόλησης με την πρόσφατη ιστορία της χώρας.

4. Οι μεταναστευτικές ταυτότητες στην Κοινωνική Ανθρωπολογία

Ταυτότητα: Εννοιολογικές παρατηρήσεις

Στις σύγχρονες ανθρωπιστικές και κοινωνικές επιστήμες, η έννοια της «ταυτότητας» αποτελεί σημαντική αναλυτική κατηγορία (Brubaker 2005). Μετά το Δεύτερο Παγκόσμιο Πόλεμο και μέχρι σήμερα, ο εθνοτισμός, ο εθνικισμός και άλλες μορφές ταυτότητας έχουν αυξήσει τη σημασία τους σε παγκόσμια κλίμακα, τόσο σε πολιτικό επίπεδο, όσο και ως αντικείμενα ακαδημαϊκών μελετών, στα πεδία, ειδικότερα, της Πολιτικής Επιστήμης, της Ιστορίας, την Κοινωνιολογίας, των Πολιτισμικών Σπουδών και της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας (Eriksen, 2010). Η ανθρωπολογική θεώρηση προβληματοποιεί την ταυτότητα σε δημιουργικό διάλογο με διαφορετικές ανθρωπιστικές και κοινωνικές επιστήμες, υιοθετώντας μια ποικιλία μεθοδολογικών εργαλείων, μεγάλης και μικρής αναλυτικής κλίμακας. Στο πλαίσιο της ανθρωπολογικής διερεύνησης της έννοιας της ταυτότητας, συχνά αναπτύσσονται ερευνητικά ερωτήματα που τη συνδέουν ερμηνευτικά με τις διαστάσεις του χώρου και του χρόνου, καθώς και με τις συλλογικές αναπαραστάσεις της ετερότητας, επανεξετάζοντας κατά καιρούς το ίδιο το σημασιολογικό της περιεχόμενο. Παράλληλα, η αναλυτική έμφαση εστιάζεται άλλοτε στις θεσμικές δομές και άλλοτε στο υποκείμενο, αντανakλώντας τις θεωρητικές εντάσεις μεταξύ μαρξιστικής και μεταμοντέρνας οπτικής, αναφορικά με τη σχέση της δομής με το υποκείμενο και την εμπρόθετη δράση (Miller 1998). Συνολικά, η σύγχρονη ανθρωπολογική θεωρία προσεγγίζει την ταυτότητα ως γίνεσθαι (Τσιμουρή, 2009), εστιάζοντας το ενδιαφέρον της στη ρευστότητα και την αλληλουχία των κοινωνικών μεταβολών, στη διαδικασία, την αμφισημία και τη συνθετότητα (Eriksen, 2010). Όπως σημειώνει ο Hall (2000), η έννοια της ταυτότητας δεν περιγράφει κάποιο ολοκληρωμένο γεγονός που μπορούν να αποτυπώσουν οι πολιτισμικές πρακτικές, παρά μια «κατασκευή» που βρίσκεται σε διαρκή εξέλιξη και συγκροτείται μέσα και όχι έξω από τις συλλογικές αναπαραστάσεις. Κοινό τόπο των σύγχρονων ανθρωπολόγων αποτελεί η αναγνώριση του ρευστού και ενδεχομενικού χαρακτήρα των ταυτοτήτων (Eriksen, 2010). Σε αυτό το πλαίσιο, η έννοια της «ταυτότητας» προτείνεται να αντικαθίσταται από νέους αναλυτικούς όρους, όπως είναι η «ταυτοποίηση» και η «υπαγωγή».

Χώρος, χρόνος, αναπαραστάσεις

Οι ανθρωπολογικές θεωρήσεις υπογραμμίζουν συχνά τη σημασία του χώρου και του χρόνου ως συγκροτητικών στοιχείων της ταυτότητας, στην κυριολεκτική και τη συμβολική τους μορφή (Miller, 1998). Η χωροκοινωνική διαλεκτική ως μεθοδολογικό εργαλείο παρατήρησης των κοινωνικών σχέσεων αναδεικνύει τον τόπο όπου τα υποκείμενα αναπτύσσονται, εκφράζονται, βιώνουν περιορισμούς, αλληλεπιδρούν μεταξύ τους και διαμορφώνουν την ταυτότητά τους (Lefebvre 1974) ως ένα σύνολο συμβόλων και νοημάτων, μια αναπαράσταση που αντανακλά ιστορικά και πολιτισμικά συγκεκριμένους κοινωνικοοικονομικούς συσχετισμούς και πρακτικές. Ο χώρος ως στοιχείο εννοιολόγησης του εαυτού και του «ανήκειν» (Γκέφου-Μαδιανού, 2011) παράγεται κοινωνικά καθώς οι εκάστοτε οικονομικές και πολιτικές δυναμικές υποβάλλουν χωρικές πρακτικές και αναπαραστάσεις που συντείνουν στην αναπαραγωγή των κοινωνικών σχέσεων, σε διαλεκτική σχέση με τα εναλλακτικά κοινωνικά φαντασιακά των υποκειμένων (Lefebvre, 1974). Σχετικά, ο David Harvey ερμηνεύει το ιστορικά συγκεκριμένο, ετερόκλητο, δομημένο αστικό τοπίο ως το «συλλογικό συμβολικό κεφάλαιο», με τον τρόπο που το όρισε ο Pierre Bourdieu στο έργο του *Distinction* (1984), ψηλαφητό σημάδι ταυτοτήτων και αξιών (Zukin, 2006). Η κατά τον Harvey «συμπύκνωση του χρόνου στο χώρο» με τη διαρκή επαναστατικοποίηση των μεταφορών και των επικοινωνιών, δημιουργεί νέα ερευνητικά ερωτήματα αναφορικά με τη συγκρότηση των ταυτοτήτων. Όπως περιγράφει ο Λάλλας (2012), η εμπειρία της υστερονεωτερικής συνθήκης των ταχέων και πολλές φορές ακαριαίων συνδέσεων σε παγκόσμια κλίμακα, της εκμηδένισης των αποστάσεων μεταφοράς αγαθών και ανθρώπων και της σχεδόν στιγμιαίας κυκλοφορίας πληροφοριών και δεδομένων διαμορφώνει μια νέα αντίληψη για το χώρο και το χρόνο, κατά την οποία ο χώρος μοιάζει ολοκληρωτικά συνδεδεμένος και ο χρόνος βιώνεται ως καθολικό παρόν. Στη μετανεωτερικότητα, καθώς τα υποκείμενα αντιλαμβάνονται τον κόσμο και τον εαυτό τους μέσα από ένα «θραυσματικό πρίσμα» (Λάλλας, 1998), δεν επιδιώκουν τη σταθεροποίηση της ταυτότητάς τους, παρά τη διατήρηση της δυνατότητας επιλογής εναλλακτικών, εφήμερων ταυτοτήτων (Laughey 2006).

Παράλληλα, στις σύγχρονες συνθήκες της παγκοσμιοποίησης και καθώς οι όροι «κοινότητα», «αστικό», «περιφερειακό», «εθνικό» και «παγκόσμιο» αποκτούν νέο περιεχόμενο (Smith, 2002), διερευνάται η μετατόπιση από την τοπική κλίμακα της κοινωνικής αναπαραγωγής, στην παγκόσμια. Όπως παρατηρεί ο Νιτσιάκος

(2010), οι παγκόσμιες ροές ανθρώπινων ομάδων (διασπορές, μετανάστες, πρόσφυγες, τουρίστες κ.λπ.) διαμορφώνουν εναλλακτικές ομαδώσεις και τύπους «αποεδαφοποιημένων», κατά μία άποψη, ταυτοτήτων. Σε αυτό το πλαίσιο, η ανθρωπολογική θεωρία εισάγει νέα αναλυτικά εργαλεία, όπως είναι η έννοια της «συγκρότησης του τόπου» (place-making) ως συνθήκης που παράγεται μέσα από τη διαλεκτική σχέση με τα ευρύτερα σύνολα ένταξης και ως δυναμικής διαδικασίας και πρακτικής, η οποία συμβάλλει στη συγκρότηση ταυτοτήτων (ό.π.). Δεδομένης της ραγδαίας ανάπτυξης των παγκοσμιοποιημένων ψηφιακών μέσων επικοινωνίας, οι ανθρωπολόγοι καταγράφουν τη σύγχρονη τάση αποσύνδεσης των ταυτοτήτων από το χώρο και το χρόνο, κατηγορίες που στο πεδίο των νέων τεχνολογιών μετασχηματίζονται σε εικονικά και ασαφή εννοιολογικά πλαίσια (Stokes, 1994). Από αυτήν την οπτική, οι ταυτότητες οργανώνονται συχνά με βάση τις αναπαραστάσεις του συμβολικού χωροχρόνου που παράγουν οι νέες τεχνολογίες, όπου το υποκείμενο αποσυνδέεται από το πραγματικό και συσχετίζεται μέσω του εικονικού. Σε συνθήκες ρευστότητας και διαρκούς μετατόπισης των συμβολικών ορίων, το ερώτημα της ταυτοποίησης εξακολουθεί να αφορά πάντα, όπως περιγράφει ο Bhabha (2004), την παραγωγή μιας αναπαράστασης του υποκειμένου, σε διάλογο με την ετερότητα.

Ανθρωπολογία της μετανάστευσης: μια ιστορική αναδρομή

Κατά το πρώτο μισό του 20^{ου} αιώνα, η δομο-λειτουργιστική παράδοση του πεδίου έρευνας που καθιέρωσε ο Malinowski οριοθέτησε την ετερότητα ως κατάσταση που προϋποθέτει τη γεωγραφική απόσταση και το ταξίδι του ανθρωπολόγου (Τσιμουρή, 2011). Σύμφωνα με αυτό το εθνογραφικό παράδειγμα, ο ανθρωπολόγος ταξιδεύει για να φτάσει στον τόπο όπου είναι εγκατεστημένα τα υποκείμενα της έρευνάς του, θέτοντας ως προτεραιότητα την πρακτική της συγκατοίκησης (Τσιμουρή, 2009). Όπως υποστηρίζει ο Τσιμουρή (2011), το λειτουργιστικό μοντέλο αποτυπώνει μια εδαφοποιημένη αντίληψη του πολιτισμού, στην οποία ο γεωγραφικός χώρος προσεγγίζεται ως η μήτρα των κοινωνικών σχέσεων. Σε αυτό το πλαίσιο και στο βαθμό που η κινητικότητα του μετανάστη αναιρεί τη γεωγραφική σταθερότητα του εθνογραφικού πεδίου, η μετανάστευση δεν αποτέλεσε αντικείμενο ανθρωπολογικής μελέτης πριν το τέλος της δεκαετίας του 1950 και τις αρχές του 1960 (ό.π.).

Η στροφή του ανθρωπολογικού ενδιαφέροντος, κατά τις δεκαετίες 1950-1970, από τη μελέτη των «εξωτικών» και απομονωμένων «πολιτισμών» στη μελέτη των δυτικών κοινωνιών, σήμανε την αναλυτική μετατόπιση από το ουσιοκρατικό

επιστημολογικό παράδειγμα και τη στατική προσέγγιση του δομο-λειτουργισμού στις θεωρίες διαντίδρασης και στην αποτίμηση της διακριτότητας όχι ως παραμέτρου απομόνωσης αλλά επαφής, η οποία προϋποθέτει τη συνύπαρξη δύο συνδιαλεγόμενων μερών (Αγγελόπουλος, 1997). Κατά τη δεκαετία του 1980, ασκήθηκε κριτική στη δομο-λειτουργιστική αναπαράσταση των «απομονωμένων» κοινοτήτων και οι όροι της εθνογραφικής έρευνας προβληματοποιήθηκαν. Όπως περιγράφει η Γκέφου Μαδιανού (2011), το ρεύμα της πολιτισμικής κριτικής που ξεκίνησε από το Πανεπιστήμιο Rice των ΗΠΑ και επεκτάθηκε στην υπόλοιπη Αμερική και την Ευρώπη τη δεκαετία του 1980 έθεσε σε αμφισβήτηση τους θεμελιακούς όρους της επιτόπιας ανθρωπολογικής έρευνας, επηρεάζοντας την ανθρωπολογική σκέψη σε παγκόσμια κλίμακα. Ειδικότερα, αναθεωρήθηκε η στατική και ανιστορική σχέση μεταξύ της κοινωνίας, του πολιτισμού και του τόπου που οριοθετούσε με αυστηρότητα την ανθρωπολογική έρευνα πεδίου στο παρελθόν (Νιτσιάκος, 2010). Η αμφισβήτηση αφενός της συνέχειας των εννοιών του «χώρου» και του «ανθρωπολογικού «πεδίου» και αφετέρου της ουσιοκρατικής αντίληψης του «Άλλου» αποτέλεσαν σημαντική τομή στη μεθοδολογία της ανθρωπολογίας (Γκέφου-Μαδιανού, 2011). Η γεωγραφική αντίληψη του εθνογραφικού πεδίου η οποία κατά τους Hastrup και Olwig «παγίωσε την ιδέα των χωριστών κόσμων» ανάμεσα στον εθνογράφο και στα υποκείμενά του (Τσιμουρής, 2009) και η συνακόλουθη μη αναγνώριση του γεγονότος ότι η κινητικότητα στο γεωγραφικό χώρο δεν ήταν αποκλειστικό προνόμιο του ανθρωπολόγου αλλά αφορούσε εξίσου και τα υποκείμενα της έρευνάς του, αναθεωρήθηκαν ως στρατηγικές εγκαθίδρυσης της επιστημολογικής υπεροχής του ερευνητή (Τσιμουρής, 2011). Παράλληλα, κριτική ασκήθηκε στην ερμηνευτική αποσύνδεση του απομονωμένου ερευνητικού πεδίου με ευρύτερα εθνικά και υπερεθνικά σύνολα και με λόγους εξουσίας και πολιτικής (Τσιμουρής, 2009).

Η αμφισβήτηση της θέσης και του ρόλου του ανθρωπολόγου σε σχέση με τα υποκείμενα της έρευνάς του και η αναθεώρηση του γεωγραφικού παράγοντα στο εθνογραφικό πεδίο εγκαινίασαν μια καινούργια συλλογιστική στην ανθρωπολογική σκέψη και δημιούργησαν νέα ερευνητικά ενδιαφέροντα. Η αποδόμηση της αποστασιοποίησης του ερευνητή και της «ουδετερότητας» των αναπαραστάσεων του σηματοδότησε μια αναστοχαστική στροφή στην Κοινωνική Ανθρωπολογία. Όπως σημειώνει η Αγγελίδου (2011), ο εθνογράφος κλήθηκε σε αυτοκριτική ως μεταφραστής της πληροφορίας και σε συναίσθηση των περιορισμών της έρευνας, ενώ θεωρήθηκε αναγκαίο να συμπεριληφθεί στο εθνογραφικό κείμενο η παρουσία της

φωνής των πληροφορητών. Παράλληλα, το ερευνητικό ενδιαφέρον μετατοπίστηκε από τον εξωτικό «Άλλο» στο «οικείο», από το τοπικό στη συνάρθρωσή του με το παγκόσμιο και, όπως σημειώνει ο Νιτσιάκος (2010), από τη δομή στη διαδικασία. Ο ανθρωπολογικός διάλογος για τη δυνατότητα της «οίκοι ανθρωπολογίας» έχει αφετηρία τη δεκαετία του 1980 (Τσιμουρή 2011), κατά την οποία η Ευρώπη άρχισε να αποτελεί συστηματικό αντικείμενο μελέτης (Αγγελίδου, 2011). Ο προσανατολισμός της ανθρωπολογικής έρευνας στις «μεσογειακές κοινωνίες» της Ευρώπης μεταπολεμικά είχε εκδηλωθεί, σύμφωνα με τον Τσιμουρή (2011), με όρους κατασκευασμένου «απομονωτισμού» και με προτίμηση μελέτης των πλέον «απομονωμένων» χωριών, αναπαράγοντας το δομο-λειτουργιστικό παράδειγμα. Μετά τη δεκαετία του 1980, όπως περιγράφει η Αγγελίδου (2011), παρουσιάστηκε το αίτημα για τον «επαναπατρισμό» της ανθρωπολογίας και την αξιοποίηση των ανθρωπολογικών εργαλείων σε μια διαδικασία «αποεξοικείωσης» του ερευνητή, με στόχο τη μελέτη των οικείων, πολιτισμικά, συστημάτων.

Η νέα σημασιολόγηση των εννοιών του «χώρου» και του «πεδίου» με τη συμβολή της φιλοσοφίας, της ψυχανάλυσης, της φεμινιστικής και της ευρύτερης κοινωνικής θεωρίας της μετανεωτερικότητας (Γκέφου-Μαδιανού, 2011) οδήγησε στην ανάγκη για σύνθεση αναθεωρημένων, κατάλληλων αναλυτικών εργαλείων. Σε αυτό το πλαίσιο, στα μέσα της δεκαετίας του 1990, ο George Marcus εισήγαγε στην ανθρωπολογική μεθοδολογία την ιδέα της «πολυτοπικής εθνογραφίας» (multi-sited ethnography). Η πρόταση του Marcus περιγράφει ένα τρόπο εθνογραφικής έρευνας που, σύμφωνα με τη Γκέφου-Μαδιανού (2011), απομακρύνεται από τη μία και μοναδική, εγκατεστημένη στο χώρο, κοινότητα και προσανατολίζεται στην εξέταση της κυκλοφορίας πολιτισμικών νοημάτων, αντικειμένων και ταυτοτήτων, σε διεσπαρμένο χωρο-χρόνο. Ο νέος «πολύ-τοπικός χώρος» (multi-sited space) μέσα στον οποίο καλείται να κινείται ο εθνογράφος συνιστά ένα ρευστό χωρο-χρονικό πεδίο έρευνας (Νιτσιάκος, 2010), στο οποίο ο ερευνητής καλείται να παρακολουθήσει την πολιτισμική διαδικασία και να ακολουθήσει τη ζωή ή τη βιογραφία των ανθρώπων που μελετά (Γκέφου-Μαδιανού, 2011). Η νέα «κινητή» εθνογραφία δημιούργησε τις προϋποθέσεις για την ανθρωπολογική ενασχόληση με μετακινούμενους, ημι-εγκατεστημένους ή εκτοπισμένους πληθυσμούς, με πληθυσμιακές ομάδες της διασποράς ή με πληθυσμούς σε μετάβαση, όπως αυτούς της Ανατολικής Ευρώπης στη μετασοσιαλιστική περίοδο (Γκέφου-Μαδιανού, 2011). Στο πλαίσιο αυτής της μεθοδολογικής στροφής, στις αρχές περίπου του 1990,

διεθνοποιημένα κοινωνικά φαινόμενα που είχαν κάνει την εμφάνισή τους πριν τον Β΄ Παγκόσμιο Πόλεμο, όπως η μετανάστευση και η προσφυγιά, εντάχθηκαν στην εθνογραφική προβληματική ως «διεθνικές μελέτες» (transnational studies) (Τσιμουρή, 2011).

Μια παράλληλη με την υιοθέτηση της κινητικότητας από τον εθνογράφο μεθοδολογική μετατόπιση που συνέβαλε σημαντικά στη μελέτη της μετανάστευσης ως μετακινούμενης κοινότητας ήταν η αμφισβήτηση του «μεθοδολογικού εθνικισμού», κατά τη δεκαετία του 1980. Όπως περιγράφει ο Τσιμουρή (2011), ο μεθοδολογικός εθνικισμός εκδηλώνεται με τη φυσικοποίηση και εξομίωση των εννοιών «έδαφος», «έθνος» (ή «λαός») και «κράτος» στους πολιτικούς λόγους του εθνικισμού, οι οποίοι επηρέασαν σε μεγάλο βαθμό την οπτική των κοινωνικών επιστημών. Η πρόσληψη του «λαού» στον ηγεμονικό λόγο ως πολιτισμικής ομοιογένειας είχε ως αποτέλεσμα την προσέγγιση της μετανάστευσης από κοινωνικές επιστήμες όπως η Κοινωνιολογία με σκοπό την ποσοτική, κυρίως, αποτύπωση του οφέλους (εθνική οικονομία, εμπλουτισμός της εθνικής κουλτούρας) ή των προβλημάτων που επιφέρει η μετανάστευση (Τσιμουρή, 2011). Παράδειγμα μεθοδολογικού εθνικισμού αποτελεί, σύμφωνα με τον Τσιμουρή (2011), η προσέγγιση της νεότερης ελληνικής μετανάστευσης («ομογενείς», απόδημος ελληνισμός, ελληνισμός της διασποράς κ.ο.κ.) που αναπαράγει το αναλυτικό σχήμα του ελληνικού πολιτισμού ως διαχρονικής κοινότητας γλώσσας, θρησκείας, πεποιθήσεων και συμπεριφορών, συνταυτισμένων με μια γεωγραφική περιοχή, χωρίς ξένες επιδράσεις και ως αυταπόδεικτου χαρακτηριστικού του ελληνικού έθνους. Από τη δεκαετία του 1980 και έπειτα, η απαγκίστρωση των κοινωνικών επιστημών αφενός από τον εθνοκεντρικό λόγο για τους μετανάστες και αφετέρου από τη δομική προσέγγιση, η οποία υποβάθμιζε τη διάσταση της αυτενέργειας των μεταναστών, συνέβαλε σημαντικά στην ανάδειξη της μετανάστευσης ως πολυδιάστατου ιστορικού και κοινωνικού φαινομένου και του μετανάστη ως ενεργού υποκειμένου (Νιτσιάκος, 2010). Όπως σημειώνει η Ishkanian (2007), η σύγχρονη ανθρωπολογία διερευνά τα κίνητρα και τους τρόπους με τους οποίους οι μετανάστες, ως δρώντα υποκείμενα, διαχειρίζονται τις ανάγκες τους στο πλαίσιο της παγκοσμιοποίησης, με επίγνωση των οικονομικών περιορισμών, ευκαιριών και στρατηγικών.

Στο πλαίσιο των αναλυτικών μετατοπίσεων της ανθρωπολογικής σκέψης κατά τις τρεις τελευταίες δεκαετίες, οι κοινωνικοί ανθρωπολόγοι έχουν ασκήσει κριτική στην ουσιοκρατική πολιτική ρητορική της παγκοσμιοποιημένης στρατηγικής της

«πολυπολιτισμικότητας» για τον πολιτισμό, η οποία αποσιωπά τις ταξικές αντιθέσεις και απομακρύνει τις κοινωνικοπολιτικές διαδικασίες από την κριτική ανάλυση (Αγγελόπουλος, 1997). Όπως σημειώνει ο Νοταράς (2015), «αμφισβητώντας τη συμβολική προσέγγιση του πολιτισμού ως συνεκτικού συστήματος κοινών νοημάτων, σημαντικό κομμάτι της σύγχρονης ανθρωπολογικής σκέψης τείνει πλέον να προσεγγίζει τον πολιτισμό ως πρακτική και ως λόγο (...) αποδίδοντας έμφαση στην ιστορική και πολιτική πλαίσισή» (σ. 133). Στην ίδια κατεύθυνση, οι σύγχρονες μαρξιστικές, μεταδομιστικές και φεμινιστικές προσεγγίσεις του πολιτισμού εστιάζουν το ενδιαφέρον τους στις δομές εξουσίας και τις κυρίαρχες κοινωνικές ιεραρχήσεις και ανισότητες που διαμορφώνουν τους συσχετισμούς με τους «υποδεέστερους άλλους» (Τσιμουρή, 2011), αναδεικνύοντας μια νέα οπτική στη μελέτη της μετανάστευσης. Στη συνέχεια, παρουσιάζονται συνοπτικά οι αναλυτικές κατηγορίες της διεθνικότητας, της διασποράς, της εθνοτικής ταυτότητας και των υβριδικών ταυτοποιήσεων, τις οποίες έχουν υιοθετήσει οι κοινωνικοί ανθρωπολόγοι για την προσέγγιση της «ταυτότητας» στη δυναμική του μεταναστευτικού φαινομένου.

Διεθνικότητα

Σύμφωνα με τον Νιτσιάκο (2010), η αναλυτική κατηγορία «διεθνικότητα» (transnationalism) εμφανίστηκε για πρώτη φορά στο συλλογικό τόμο *Towards a transnational perspective of migration* που επιμελήθηκαν οι Glick Schiller, Basch και Santon Black και εκδόθηκε το 1992 στη Νέα Υόρκη, από τη New York Academy of Sciences. Ο όρος «διεθνικοί μετανάστες» (transmigrants) περιγράφει τους μετανάστες των οποίων «οι καθημερινές ζωές εξαρτώνται από πολλές και σταθερές διασυνδέσεις δια μέσου των διεθνών συνόρων και των οποίων οι δημόσιες ταυτότητες διαμορφώνονται σε σχέση με περισσότερα του ενός έθνη κράτη (Τσιμουρή, 2011). Οι σύγχρονες δυνατότητες για μετακίνηση και οι νέες τεχνολογίες επικοινωνίας έχουν αλλάξει τη σύνδεση των μεταναστών με το χώρο, καθώς ολοένα περισσότεροι είναι οι μετανάστες που διασχίζουν με μεγάλη συχνότητα τα σύνορα και διατηρούν ταυτόχρονα κοινωνικές αναφορές (γλώσσα, σπίτι, κοινωνικές σχέσεις) στη χώρα καταγωγής και στη χώρα υποδοχής. Η διαδικασία συγκρότησης, από τους μετανάστες, αυτών των δικτύων που βρίσκονται ανάμεσα στις δύο χώρες και τις ενώνουν ανεξάρτητα από σύνορα και γεωγραφικά δεδομένα περιγράφεται με τον όρο «διεθνικότητα» (Νιτσιάκος, 2010).

Η διαρκής και πολυεπίπεδη εντατικοποίηση της διαδικασίας της παγκοσμιοποίησης και η συνακόλουθη αύξηση της κινητικότητας των πληθυσμών έχει ως αποτέλεσμα τη συστηματική προβληματοποίηση των ανθρωπολογικών αναλυτικών εργαλείων. Για τη Glick Schiller, η ανάπτυξη του «διεθνικού» (transnational) παραδείγματος συνέβαλε στον επαναπροσδιορισμό παλιότερων ορισμών που βασίζονταν στην ιδέα του πολιτισμού ως διακριτής, σταθερής και ιστορικά συγκεκριμένης δομής, αντιπροτείνοντας μια ευρύτερη αντίληψη περί πολιτισμού, η οποία συμπεριλαμβάνει τις κοινωνικές σχέσεις, την κοινωνική δομή και μια σειρά από μοτίβα δράσης και πεποιθήσεων (Vathi, 2011). Από μια διαφορετική οπτική, σε διάλογο με τις θεωρίες περί «αποεδαφοποίησης» (deterritorialisation) του πολιτισμού και των ταυτοτήτων και σε συνδυασμό με την εισαγωγή εννοιών όπως ο «πολιτισμικός ιμπεριαλισμός», η «πολιτισμική μετάφραση» και ο «υβριδισμός» (Τσιμουρής, 2011), ο όρος της «διεθνικότητας» κρίνεται μεθοδολογικά προβληματικός, στο βαθμό που εμπεριέχει ως βασικό κριτήριο μελέτης της μετανάστευσης το έθνος (Νιτσιάκος, 2010). Για τους επικριτές της «διεθνικότητας», αντί της αναλυτικής σύνδεσης του έθνους-κράτους με την παγκόσμια κοινωνία προτείνεται το ερμηνευτικό σχήμα των μετακινήσεων ανάμεσα σε διαφορετικές τοπικότητες, ενός ενιαίου υπερ-εθνικού χώρου (Τσιμουρής, 2011). Σε αυτό το πεδίο θεωρητικής αντιπαράθεσης, οι υποστηρικτές της έννοιας της «διεθνικότητας» αναπαριστούν τους μετανάστες ως αντιστεκόμενους στις συνθήκες της παγκοσμιοποίησης, στο πλαίσιο της διαχείρισης της ταυτότητάς τους, ενώ θεωρητικοί όπως ο Kivisto υποστηρίζουν ότι οι σύγχρονοι μετανάστες επιδιώκουν την ένταξή τους στο παγκόσμιο σύστημα, παρά αντιστέκονται σε αυτό (Νιτσιάκος, 2010). Με αναλυτική αναφορά στην «αποεδαφοποίηση», ο Appadurai εισάγει τους όρους «εθνοτοπία» (ethnoscapes) ή «οικουμενικά εθνοτοπία» (global ethnoscapes), επαναπροσδιορίζοντας την τοπικότητα ως βιωμένη εμπειρία σε έναν παγκοσμιοποιημένο, «αποεδαφοποιημένο» κόσμο (Schiller, 1995). Στην ίδια οπτική, ο εθνογράφος καλείται να αποτυπώσει αναλυτικά τις διαδικασίες με τις οποίες αποεδαφοποιημένες κοινότητες (τουρίστες, πρόσφυγες κ.λπ.) αναπτύσσουν ρευστές, υβριδικές ταυτότητες, σε συμβολικές οριακές ζώνες (Νιτσιάκος, 2010), στις «περιοχές» που ο Bhabha ονομάζει «τρίτο διάστημα» (Τσιμουρής, 2011).

Διασπορά

Μια αναλυτική κατηγορία που αρχικά υποδήλωνε τους Εβραίους (Eriksen, 2010) και έχει χρησιμοποιηθεί ευρύτατα για τη μελέτη πληθυσμών με χαρακτηριστικό τη διατοπικότητα, με πολυάριθμους τρόπους και με διαφοροποιημένα κριτήρια (Brubaker, 2005), είναι αυτή της «διασποράς». Συστατικά στοιχεία των περισσότερων ορισμών και συζητήσεων για τη διασπορά, σύμφωνα με τον Brubaker (ό.π.), είναι ο διασκορπισμός ή διαχωρισμός μιας κοινότητας από τα εθνικά κρατικά σύνορα, ο προσανατολισμός στην πατρίδα, το συλλογικό τραύμα και η διατήρηση ορίων (boundary maintenance), διαδικασία που αφορά την ανάδειξη μιας διακριτής ταυτότητας, σε σχέση με την κοινωνία υποδοχής. Αναλυτικότερα, βασικό χαρακτηριστικό της διασποράς αποτελεί το στοιχείο της επιβεβλημένης, τραυματικής ή κάθε είδους διασπορικότητας στο χώρο, εφόσον μια πληθυσμιακή ομάδα διασχίζει τα εθνικά σύνορα. Εξίσου σημαντικό κριτήριο συνιστά ο προσανατολισμός σε μια πραγματική ή φαντασιακή πατρίδα ως αυθεντία, ως έγκυρη πηγή αφοσίωσης και ως αναφορά σύνδεσης του υποκειμένου με τους προγόνους του (Eriksen, 2010). Η διατήρηση της συλλογικής μνήμης για την πατρίδα συχνά συνδέεται άρρηκτα με την τελεολογία, κατά τον Brubaker (2005), της επιστροφής σε αυτήν. Στο ίδιο ερμηνευτικό παράδειγμα, η προσέγγιση των ορίων-συνόρων της διασπορικής κοινότητας με την κοινωνία που τη φιλοξενεί αποτελεί συχνά αντικείμενο αναλυτικής αντιπαράθεσης. Ειδικότερα, διαφορετικές θεωρητικές τάσεις δίνουν έμφαση στη διατήρηση των συμβολικών ορίων ή εστιάζουν στην υβριδικότητα, τη ρευστότητα και το συγκρητισμό της διασπορικής ταυτότητας, αναδεικνύοντας ωστόσο από κοινού ενδιαφέροντα ερωτήματα σχετικά με τη διατήρηση ή τη διάβρωση των ταυτοποιητικών συνόρων από γενιά σε γενιά (ό.π.). Για τον Eriksen (2010), η διασπορά και ο υβριδισμός αποτελούν δυο αντιθετικούς όρους. Η διασπορά αποδίδει έμφαση στη συνέχεια, στις σταθερές συλλογικές ταυτότητες, στην εδαφικότητα και στα όρια-σύνορα, ενώ ο υβριδισμός εστιάζει στην αλλαγή και τη ρευστότητα, στις ατομικές στρατηγικές, την αποεδαφοποίηση και τη δεκτικότητα. Στη σύνθετη σύγχρονη πραγματικότητα, όπως υποστηρίζει ο Eriksen (ό.π.), οι διαδικασίες που αποτυπώνουν τα παραπάνω ερμηνευτικά σχήματα δεν είναι αλληλοαποκλειόμενες.

Συνολικά, στη χρήση του όρου της διασποράς στην εθνογραφική έρευνα αναγνωρίζονται πλεονεκτήματα και μειονεκτήματα. Στα πλεονεκτήματα συγκαταλέγεται η εγκατάλειψη των μονοδιάστατων και απλουστευτικών εθνοκεντρικών προσεγγίσεων της μετανάστευσης που έφερε το κοινωνικοπολιτικό

μοντέλο του «χωνευτηριού» (melting pot) στις ΗΠΑ μέχρι τα τέλη της δεκαετίας του 1960 (Brubaker, 2005). Ωστόσο, επισημαίνεται ότι η αναλυτική κατηγορία της διασποράς συχνά χαρακτηρίζεται με όρους υποστασιοποιητικούς, αλληλοεπικαλυπτόμενους με τις ουσιοκρατικές έννοιες του έθνους ή της εθνοτικής ομάδας και ενσωματώνει σημασιολογικές τελεολογίες αναφορικά με τις συλλογικές ταυτότητες και τα δυνητικά τους «πεπρωμένα» (ό.π.). Για τον Eriksen (2010), η έννοια της διασποράς μπορεί να είναι κατά περίπτωση χρήσιμη, ενώ ο Brubaker (2005) προτείνει τη σημασιολόγηση του όρου ως κατηγορίας πρακτικών που δημιουργούν προσδοκίες, κινητοποιούν ενέργειες, προσελκύουν την αφοσίωση και, συνακόλουθα, διαμορφώνουν ταυτότητες. Για τον Grossberg (2003), ο όρος της διασποράς αποτελεί σημαίνον όχι απλά της διεθνικότητας και της μετακίνησης αλλά και των πολιτικών διεκδικήσεων που αφορούν τις χωρικές σχέσεις εξουσίας και τη συγκρότηση της ταυτότητας μέσα σε αυτές, στο ιστορικό συμφραζόμενο του εκτοπισμού. Σε αυτό το πλαίσιο, το αναλυτικό ενδιαφέρον μετατοπίζεται από τη μεθοδολογικά εθνικιστική οπτική των υποκειμένων στην εξέταση των κοινωνικών, οικονομικών και πολιτικών συνθηκών της μετανάστευσης, με νέα κριτήρια όπως είναι το φύλο και η κοινωνική τάξη. Στη ροή μιας τέτοιας συλλογιστικής, για τη μελέτη μεταναστευτικών και μετατοπισμένων πληθυσμών και αντί άλλων κατηγοριών ταυτότητας, προτείνονται εναλλακτικά αναλυτικά εργαλεία όπως είναι το «ανήκειν» (belonging) (Νοταράς, 2010).

Εθνοτικές ταυτότητες

Όπως υποστηρίζει ο Νιτσιάκος (2010), η προσέγγιση των μεταναστευτικών ταυτοτήτων προϋποθέτει την κατανόηση της διαφορούμενης και ρευστής κατηγορίας των εθνοτικών ταυτοποιήσεων. Η ενασχόληση των κοινωνικών επιστημόνων όπως οι Gellner και Anderson με τον εθνικισμό τη δεκαετία του 1980 ανατροφοδοτήθηκε την επόμενη δεκαετία από την κατάρρευση του Ανατολικού μπλοκ, η οποία έθεσε εκ νέου ζητήματα εθνοτικών και εθνικών ταυτοτήτων στο προσκήνιο της πολιτικής ζωής (Eriksen, 2010). Σε επίπεδο μεθοδολογίας, το φαινόμενο του εθνοτισμού μελετήθηκε με έμφαση άλλοτε στην αναγκαιότητα της μικροπροσέγγισης και άλλοτε στο μακροεπίπεδο ανάλυσης των ιστορικών και κοινωνικοοικονομικών δομών (ό.π.: Hirschon, 1999). Στη σύγχρονη ανθρωπολογία ο όρος «εθνότητα» δεν περιγράφει οριοθετημένα σύνολα, παρά αποτελεί αναλυτική κατηγορία (Brubaker 2004) που παραπέμπει στο κεντρικό ανθρωπολογικό ενδιαφέρον για την ταξινόμηση (Stokes,

1994). Στον αντίποδα της ουσιοκρατικής προσέγγισης της εθνότητας ως «δοχείου πολιτισμού» με χαρακτηριστικά ομοιογένειας, αυθεντικότητας και κοινής καταγωγής και με κριτήρια τη βιολογική διαιώνιση, τις κοινές πολιτισμικές αξίες και τη διάκριση της ιδιότητας του μέλους από άλλες κατηγορίες (Barth, 1969), οι Edmund Leach και Fredrik Barth ανέδειξαν το σχεσιακό και καταστασιακό χαρακτήρα της εθνοτικής ταυτότητας, η οποία, σύμφωνα με το Νοταρά (2016), αποτελεί πεδίο διαρκούς αναδιαπραγμάτευσης. Η ανάλυση του εθνοτισμού από τον Barth στα τέλη της δεκαετίας του 1960 ως μορφής κοινωνικής οργάνωσης που ορίζεται βάσει συστήματος σχέσεων («εμείς» - «αυτοί») (Αγγελόπουλος, 1997) ανέτρεψε παλιότερες προσεγγίσεις, μεταθέτοντας την προσοχή του ερευνητή από το πολιτισμικό περιεχόμενο στη διερεύνηση των «ορίων» των εθνοτικών ομάδων και των διαδικασιών που ορίζουν, γενικεύουν και συντηρούν τις εθνοτικές ταυτότητες (Νοταράς, 2015· Barth, 1969). Σύμφωνα με το Νιτσιάκο (2010), προάγγελος της θεωρίας του Barth υπήρξε ο E.E. Evans Pritchard ο οποίος στην εθνογραφική του μελέτη για τους Nuer υποστήριξε ότι, εξαιτίας της τμηματικής της δομής (segmentary structure), η ταυτότητα της ομάδας ορίζεται σε σχέση με και όχι σε αντίθεση προς άλλες ομάδες. Σε αυτό το πλαίσιο, η εθνοτικότητα προκύπτει ουσιαστικά ως όψη της κοινωνικής επαφής μεταξύ των ομάδων και όχι ως ιδιοκτησία μιας ομάδας (Eriksen, 2010).

Σε αυτό το ερμηνευτικό πλαίσιο, οι εθνοτικές ταυτότητες διαμορφώνονται ως διαδικασίες αυτοπροσδιορισμού και ετεροπροσδιορισμού, με κριτήρια ενσωμάτωσης και αποκλεισμού (Barth, 1969) που οριοθετούν την επικοινωνία και τις διομαδικές αλληλεπιδράσεις, στη βάση πεδίων σύγκλισης και απόκλισης (Eriksen, 2010). Συνακόλουθα, ζωτικής σημασίας κοινωνικές σχέσεις εντοπίζονται στη «περιοχή» των «ορίων» της «εθνοτικής ομάδας». Παράλληλα, υπογραμμίζεται η σημασία της απόδοσης (ascription) των κατηγοριοποιήσεων που υιοθετούνται από τα άτομα, ως σχημάτων ταυτοποιήσεων και ως κριτηρίων κοινωνικής αλληλεπίδρασης, στη δυναμική επιμέρους διαδικασιών όπως είναι τα διαφορετικά επίπεδα συμμετοχής στην εθνοτική ομάδα, οι μεταβατικές ζώνες, ο ρόλος των στερεοτύπων, η εθνοτική ταυτότητα ως στίγμα κ.ά (ό.π.). Όπως παρατηρεί ο Eriksen (ό.π.), παρά τη δυσκολία ορισμού της «εθνοτικής ομάδας» ως αναλυτικής κατηγορίας, κοινή παραδοχή αποτελεί για τους ανθρωπολόγους ότι ο εθνοτισμός αφορά σε ένα σύστημα κατηγοριοποίησης των ατόμων και των διομαδικών σχέσεων που περιγράφει

συνήθως μειοψηφίες και υπεξούσιες πληθυσμιακές ενότητες, σημειώνοντας ο ίδιος, ωστόσο, ότι οι εκάστοτε πλειονότητες δεν είναι λιγότερο «εθνοτικές».

Διερευνώντας τις εθνοτικές ομάδες ως τύπο οργάνωσης, ο Barth (1969) εστιάζει στο τι είναι κοινωνικά αποτελεσματικό. Τα δρώντα υποκείμενα κάνουν επιλεκτική χρήση του «πολιτισμικού περιεχομένου» (φανερά παρατηρήσιμα χαρακτηριστικά ή/και θεμελιώδεις αξιακοί προσανατολισμοί που τα άτομα επιλέγουν για να ορίσουν τη διαφορετικότητά τους), ανάλογα με τις κοινωνικές συνθήκες (situationism) (Αγγελόπουλος, 1997). Η διατήρηση των ορίων στο χρόνο, με περιορισμένα πολιτισμικά χαρακτηριστικά σταθερά που ωστόσο δεν περιορίζουν τα άτομα (Barth, 1969) διασφαλίζει τη συνέχεια του αισθήματος του ανήκειν και της εθνοτικής ταυτότητας, παρά την ενίοτε διαγενεακή αλλαγή των πολιτισμικών χαρακτηριστικών. Όπως παρατηρεί ο Eriksen (2010), ακόμα και σε τυπικές πολυεθνοτικές κοινωνίες, υπάρχουν πολλές περιπτώσεις που η ο εθνοτισμός δεν έχει σημασία, καθώς η κατηγορία «εμείς» μπορεί να διευρύνεται και να συστέλλεται ανάλογα με την κοινωνικο-ιστορική περίσταση. Ωστόσο, σύμφωνα με την ανάλυση του Barth, κρίσιμη είναι η αποτελεσματικότητα των μηχανισμών συντήρησης των εθνοτικών ορίων σε πολυεθνοτικά περιβάλλοντα. Η σταθερότητα των τυποποιημένων, εξισορροπητικών πολιτισμικών διαφορών ευνοεί τη συμβίωση, καθώς επιδρά καθοριστικά σε τομείς όπως οι οικονομικές σχέσεις και η εδαφική ισορροπία των αλληλεξαρτώμενων διαφορετικών ομάδων. Όπως παρατηρεί η Hirschon (1999), η εθνοτική ταυτότητα έρχεται στο επίκεντρο του ενδιαφέροντος όταν τα συμφέροντα της ομάδας απειλούνται από ισχυρότερες κοινωνικές ομάδες. Από αυτήν την οπτική, η ύπαρξη των εθνοτικών ομάδων θεωρείται ως κοινωνικο-πολιτισμική ανταπόκριση σε δομικές πιέσεις οικονομικής και πολιτικής φύσης. Σε αυτό το πλαίσιο, το σημασιολογικό ενδιαφέρον μετατοπίζεται στην «εθνοτικότητα», σε ιδιότητες που θεμελιώνονται σε κοινωνικές σχέσεις και αλληλεπιδρούν δυναμικά με μοντέλα κοινωνικής οργάνωσης (Brubaker, 2004). Η επιλεκτική αξιοποίηση των πολιτισμικών χαρακτηριστικών από τα μέλη των εθνοτικών ομάδων αποτελεί αντικείμενο πολυάριθμων εθνογραφικών μελετών. Από την οπτική πολλών ανθρωπολογικών εθνογραφιών, οι ελίτ μειονοτήτων και υποτελών ομάδων συχνά προτάσσουν μια τέτοιου τύπου εργαλειακή στρατηγική ουσιοκρατίας (strategic essentialism), προκειμένου να ικανοποιήσουν πολιτικούς στόχους (Banks, 2005). Εθνογραφίες όπως του Cohen (1969) στη Νιγηρία και της Cecil (1993) στη Βόρεια Ιρλανδία αποτελούν αντιπροσωπευτικές μελέτες της πολιτικής διάστασης και της

επιλεκτικής διαχείρισης της θρησκευτικής ταυτότητας, ως εθνοτικής υπαγωγής, σε αναλυτική σύνδεση με το εκάστοτε συγκεκριμένο κοινωνικοπολιτικό και ιστορικό πλαίσιο.

Η κριτική που ασκείται στην ερμηνευτική προσέγγιση που εγκαινίασε ο Barth εστιάζεται στην έννοια της «καταστασιακής επιλογής» και στην άποψη ότι ο χειρισμός της εθνοτικής ταυτότητας και η ευχέρεια επιλογής ανάμεσά σε διαφορετικές διαθέσιμες ταυτότητες έχει γενικευμένη ισχύ (Νοταράς, 2016). Σχετικά, επισημαίνεται ότι δεν λαμβάνεται υπόψη η γραφειοκρατική εξουσιαστική δομή του κράτους που επιδρά περιοριστικά στην εμπρόθετη δράση του υποκειμένου. Σε αντιπαράθεση με την άποψη ότι, στο βαθμό που οι διομαδικές σχέσεις εμφανίζονται ως ισότιμες, ο εθνοτισμός πρέπει να διαφοροποιείται αναλυτικά από την κοινωνική τάξη (Eriksen, 2010), μαρξιστές ανθρωπολόγοι όπως οι Comaroff (1987) και Mamdani (2001) διερευνούν τον εθνοτισμό ως πολιτική διαδικασία απόδοσης κατηγοριών ταυτοτήτων που συναρθρώνεται με την κοινωνική διαστρωμάτωση και την πλεονεκτική πρόσβαση στους παραγωγικούς πόρους, συνδέοντας το πολιτισμικό σύστημα με το ταξικό. Όπως σημειώνει ο Stokes (1994), η σύνθετη σχέση εθνοτικής και ταξικής ταυτότητας είναι δύσκολο να διακριθεί στην περίπτωση των μεταναστών, ιδιαίτερα όταν αποτελούν ολόκληρη τη φθηνή εργασία. Παρά τις διαφοροποιημένες ανθρωπολογικές προσεγγίσεις του εθνοτικού φαινομένου, κοινή παραδοχή αποτελεί, σύμφωνα με την Hirschon (1999), ότι η εθνοτικότητα δεν μπορεί να θεωρηθεί ως οντολογικά διακριτό φαινόμενο και ότι οπωσδήποτε πρέπει να ερμηνεύεται σε συγκεκριμένο κοινωνικοπολιτικό πλαίσιο και στην ιστορική του διάσταση. Συνακόλουθα, κρίνεται αναγκαία η ευελιξία των ανθρωπολογικών αναλυτικών κατηγοριών ώστε να αποτυπώνουν με τον ακριβέστερο δυνατό τρόπο τη δυναμική των κριτηρίων με τα οποία αυτοπροσδιορίζονται υποκείμενα και ομάδες. Η δυναμική της επιλεκτικής διαχείρισης του «πολιτισμικού περιεχομένου» και των πολυεπίπεδων ταυτοποιήσεων του υποκειμένου που είναι σε θέση να διερευνά η ανθρωπολογική εθνογραφική μελέτη σε μικρή κλίμακα χρειάζεται να νοηματοδοτείται στο πλαίσιο των εκάστοτε ιστορικών δυναμικών και με βάση τις κοινωνικές, οικονομικές και πολιτικές σχέσεις με τους «συλλογικούς άλλους».

Στο πεδίο της εθνογραφικής μελέτης του εθνοτικού φαινομένου πολλοί ερευνητές επισημαίνουν την εννοιολογική διάσταση ανάμεσα στις αναλυτικές κατηγορίες του ανθρωπολόγου και στην πραγματικότητα που βιώνει το υποκείμενο της έρευνας. Σύμφωνα με τον Banks (2005), η απόκλιση της οπτικής του μνημένου

από την αντίληψη του παρατηρητή εμφανίζεται με τρεις μορφές, στο βαθμό που ο ανθρωπολόγος διερευνά τον εθνοτισμό άλλοτε ως εγγενές σύμπλεγμα χαρακτηριστικών, άλλοτε ως κοινωνικό περιβάλλον και άλλοτε ως ακαδημαϊκή αναλυτική κατηγορία. Παρόμοια, ο Eriksen (2010) επισημαίνει την απόσταση ανάμεσα στην ανθρωπολογική θεωρία, την αντίληψη του υποκειμένου και την κοινωνική πραγματικότητα, προτείνοντας τη σαφή διάκριση ανάμεσα στις ιδέες του ερευνητή, την άποψη του πληροφορητή και την κοινωνική διαδικασία. Στο πλαίσιο του ίδιου προβληματισμού και στο ερώτημα που αφορά την απόδοση της ταυτότητας, η Hirschon (1999) αναφέρει ότι στην ανθρωπολογία ο «εαυτός» έχει αυταπόδεικτη εγκυρότητα, καθώς το σημαντικό στοιχείο είναι ο τρόπος με τον οποίο τα άτομα αντιλαμβάνονται τον εαυτό τους, σε συγκεκριμένο κοινωνικό περιβάλλον. Κατά τη δική της άποψη, οι οπτικές του μνημένου και του παρατηρητή στην πραγματικότητα αλληλεπιδρούν μεταξύ τους, συνθέτοντας ένα σχεσιακό πλέγμα εκτεθειμένο στη δυναμική της μεταβολής.

Υβριδικές ταυτότητες

Σε συνέχεια με τα προηγούμενα, είναι κατανοητό ότι στη σύγχρονη ανθρωπολογική σκέψη οι ταυτοποιήσεις των μεταναστών συγκροτούνται στη δυναμική της μεθοριακότητας. Το κοινωνικό πεδίο ή χώρος (space) ανάμεσα σε δυο κουλτούρες τον οποίο οι φορείς του δομούν και αναδομούν καθώς βρίσκονται σε διαρκή κίνηση (Τσιμουρή, 2009) συμπεριλαμβάνει στοιχεία του υλικού πολιτισμού και συμβολισμούς, αξίες και νοήματα που υπερβαίνουν την εδαφικότητα και επιδρούν σημαντικά στη διαμόρφωση της ταυτότητας (Νιτσιάκος, 2010). Με τη συμβολή των νέων τεχνολογιών επικοινωνίας και κατά τις διαδικασίες των αναγκαστικών ή εκούσιων μετακινήσεων, τα συμβολικά μάλλον παρά τα φυσικά όρια, η επικοινωνία μάλλον παρά η γεωγραφία, από κοινού με την αφηγηματική μυθοπλασία και την άμεση εμπειρία του τόπου, αποτελούν, όπως περιγράφει ο Τσιμουρή (2009), τα μέσα σφυρηλάτησης των ταυτοτήτων. Η έννοια του υβριδισμού, αναλογία από την επιστήμη της Βιολογίας, εισήχθηκε στην ακαδημαϊκή σκέψη από τη Σχολή Πολιτισμικών Σπουδών του Μπέρμιγχαμ (Birmingham School of Cultural Studies) και συγκεκριμένα από τον Stuart Hall, τη δεκαετία του 1990 (Eriksen, 2010). Η πολιτισμική υβριδοποίηση περιγράφει τη διαδικασία της δημιουργικής συνάρθρωσης ετερόκλητων πολιτισμικών στοιχείων κατά την παραγωγή συλλογικών ταυτοτήτων με ασαφή όρια, στις «ενδιάμεσες» κοινωνικές ζώνες. Ο Hall (2003), σε διάλογο με ιδέες

του Bakhtin, ορίζει την υβριδικότητα ως «διπλή συνείδηση», ως εσωτερική διαλεκτική δύο τρόπων θέασης του κόσμου. Σχετικά, ο Bhabha (2000) περιγράφει τη διαδικασία άρθρωσης της διαφοράς από την πλευρά του υποκειμένου που κατοικεί στο χείλος μιας «ενδιάμεσης» (in-between) πραγματικότητας, ως διαρκή συλλογιστική διαπραγμάτευση, η οποία επιδιώκει να αποδώσει εγκυρότητα σε πολιτισμικούς υβριδισμούς και εσωτερικές ασυνέχειες που προκύπτουν σε διάλογο με τους σημαντικούς άλλους. Η δυναμική των εσωτερικών αντιφάσεων κάποτε αντανakλά, κατά τον Τσιμουρή (2009), την ασυμφωνία ανάμεσα στις πολιτικές και παιδαγωγικές ταυτοποιήσεις που ορίζει ο κυρίαρχος λόγος (μ.μ.ε., σχολική παιδεία κ.ά.) και στην επιτελεστική ταυτότητα που διαμορφώνουν οι καθημερινές πρακτικές. Η πολυφωνικότητα στο υποκείμενο περιγράφεται από τον Felipe Fernandez Armesto ως διάκριση ανάμεσα στην «αλήθεια που νιώθεις», στην «αλήθεια που σου είπαν», στην «αλήθεια της λογικής», στην «αλήθεια που εσύ νομίζεις για τον εαυτό σου» και στην «αλήθεια που έχεις προσλάβει με τις αισθήσεις σου» (Schwandner-Sievers και Fischer, 2012). Στο αυτοβιογραφικό του έργο «Ο εκπατρισμένος», ο Todorov (1999) περιγράφει ως «διαπολιτισμό» τη διαδικασία του εσωτερικού διαλόγου ενός «ξενιτεμένου». Η έννοια του διαπολιτισμού ως υβριδικής ταυτοποίησης ακολουθεί, κατά τον Todorov, τη διαδικασία του «απο-πολιτισμού» δηλαδή της υιοθέτησης νέων συνθηκών στη χώρα υποδοχής με προοπτική την κοινωνική ένταξη και την παράλληλη εμπειρία του «επι-πολιτισμού», της ενεργοποίησης της «παλιάς ταυτότητας» κάθε φορά που ο «εκπατρισμένος» επιστρέφει στην πατρίδα του. Για τον Grossberg (2003), η υβριδικότητα ορίζεται ως η διαδικασία οικειοποίησης της ίδιας της κινητικότητας, της αβεβαιότητας και του διαρκούς περάσματος των συνόρων ως σημάδι ταυτοποίησης, στη θέση της οικειοποίησης ενός συγκεκριμένου τύπου. Σε επίπεδο μακρο-ανάλυσης, σημαντικοί παράγοντες κανονικοποίησης των ρευστών υβριδικών ταυτοτήτων είναι, όπως περιγράφει ο Τσιμουρή (2009), μαζί με τις ευρύτερες ιστορικές αλλαγές, οι συνθήκες ένταξης στην κοινωνία υποδοχής και η αποδοχή των κυρίαρχων κατηγοριών σκέψης από τα ίδια τα υποκείμενα που ζουν στις «ενδιάμεσες» κοινωνικές ζώνες. Στο ίδιο πλαίσιο, ο Hall (2003) κάνει λόγο για «στρατηγικές» και «λόγους» (discourses) υβριδισμού σε περιβάλλον πολιτικού ανταγωνισμού και ανισοτήτων, ως διαλεκτική που κυοφορεί νέα συλλογικά οράματα και εκδοχές της ιστορικής μνήμης.

Β' ΜΕΡΟΣ

1. Αναπαράστασεις του χρόνου στη σοσιαλιστική Αλβανία

Ο χρόνος ως πολιτική και πολιτισμική δυναμική

Για την κοινωνική ανθρωπολογία η έννοια του χρόνου αποτελεί πολιτισμική κατασκευή, άρρηκτα συνδεδεμένη με ιστορικά συγκεκριμένους τρόπους κοινωνικής οργάνωσης. Όπως περιγράφει η Verdery (1996), η μελέτη της συμβολικής αναπαράστασης του χρόνου ως πολιτισμικά σχετικής αποτελεί σταθερό ανθρωπολογικό αναλυτικό εργαλείο, από την εποχή της εθνογραφικής έρευνας του Evans-Pritchard για τους Nuer, μέχρι σήμερα. Παράλληλα, στη σύγχρονη ανθρωπολογική θεώρηση, ο χρόνος προβληματοποιείται ως πολιτική διαδικασία δηλαδή ως πεδίο αναμέτρησης ανάμεσα στα κοινωνικά υποκείμενα που επιδιώκουν να ορίζουν, να διαχειρίζονται και να επιβάλουν συγκεκριμένες χρονικές πειθαρχίες και στα άτομα που τις υφίστανται ή αντιστέκονται σε αυτές, ενίοτε σε συνθήκες κοινωνικών μετασχηματισμών. Για τον Zygmunt Bauman η αξίωση της πολιτικής εξουσίας στο δικαίωμα να ελέγχει την οργάνωση του χρόνου αποτελεί χαρακτηριστικό των σύγχρονων δομών κυριαρχίας (ό.π.). Στην ανάλυση που ακολουθεί διερευνάται η διαχείριση του χρόνου στη σοσιαλιστική Αλβανία ως πολιτική και πολιτισμική δυναμική, όπως αυτή αποτυπώνεται στις αφηγήσεις των Αλβανών και Αλβανίδων μεταναστών και μεταναστριών που συμμετείχαν στην παρούσα έρευνα. Η συγκεκριμένη θεματική αντλεί την έμπνευσή της από την προσέγγιση της Katherine Verdery στην εθνογραφική της μελέτη για τη σοσιαλιστική Ρουμανία, στο βιβλίο της *What was Socialism and what comes next?* (1996), με αναλυτική προϋπόθεση την αναγνώριση κοινών χαρακτηριστικών αλλά και διαφοροποιήσεων μεταξύ των πρώην σοσιαλιστικών συστημάτων, επομένως την απουσία γενικού ανθρωπολογικού μοντέλου των σοσιαλιστικών κοινωνιών (Hann, 2007). Έννοια-κλειδί στο ερώτημα που διερευνάται στη συνέχεια είναι η διαδικασία που η Verdery (ό.π.) ορίζει ως δυναμική άσκησης ελέγχου στις εναλλακτικές χρήσεις του χρόνου, φορείς των οποίων είναι τα ανθρώπινα σώματα. Σε αυτό το πλαίσιο, ο χρόνος προσεγγίζεται ως σωματοποιημένος, στο βαθμό που η οργάνωσή του οριοθετεί τις δυνατότητες κινητικότητας των ανθρώπινων σωμάτων στο χώρο-χρόνο, περιλαμβάνοντας και αποκλείοντας επιλογές. Όπως περιγράφουν οι Verdery (ό.π.) και Berdhal (1999), στην πολιτική οικονομία της συλλογικής ιδιοκτησίας των μέσων παραγωγής και του κεντρικού σχεδιασμού η διαχείριση του χρόνου οριοθετήθηκε με

άμεσους και έμμεσους τρόπους, αφενός στη σφαίρα των επίσημων κρατικών προγραμμάτων, όπως αυτών της οργάνωσης των παραγωγικών διευθετήσεων και αφετέρου από τις παράπλευρες συνέπειες των κομματικών πολιτικών σχεδόν σε όλα τα πεδία της καθημερινής ζωής, υποχρεώνοντας τα ανθρώπινα σώματα σε συγκεκριμένες δραστηριότητες. Στο αναλυτικό παράδειγμα της Verdery (1996), ο έλεγχος στη διαχείριση του χρόνου από το σοσιαλιστικό καθεστώς προσεγγίζεται ως συνυφασμένος με τη λειτουργία του οικονομικού συστήματος, το οποίο η ίδια ονομάζει «οικονομία των ελλείψεων» (economy of shortage).

Με σημείο εκκίνησης τα αναλυτικά εργαλεία που περιγράφονται παραπάνω, επιχειρείται στη συνέχεια να διερευνηθούν οι τρόποι με τους οποίους οι συμμετέχοντες στην έρευνα αναπαριστούν, στις αναμνήσεις τους, τις διεκδικήσεις του καθεστώτος και των πολιτών στη σοσιαλιστική Αλβανία για τον έλεγχο στη διαχείριση του χρόνου, καθώς και τα συνυφασμένα με αυτές πολιτισμικά νοήματα. Ειδικότερα, για τη διερεύνηση της οργάνωσης του χρόνου στη σοσιαλιστική Αλβανία ως πολιτικής και πολιτισμικής δυναμικής αντλούνται αναφορές από τις μνήμες των πληροφορητών σχετικά με α) την οικονομική δραστηριότητα (κατανάλωση, παραγωγική δραστηριότητα, απασχόληση), β) τον ελεύθερο χρόνο και γ) τα εορταστικά τελετουργικά. Επιμέρους ερωτήματα αφορούν στη διαλεκτική ανάμεσα στον ιδιωτικό και το δημόσιο κοινωνικό χώρο και στα νοήματα με τα οποία οι αφηγητές πλαισιώνουν τις περιγραφές τους και σκιαγραφούν μια δημόσια και μια ιδιωτική εικόνα για τον εαυτό τους, στη δυναμική της πολυεπίπεδης λειτουργίας της μνήμης.

Κεντρικά σχεδιασμένη οικονομία

Στις αφηγήσεις ζωής των συμμετεχόντων στην έρευνα περιγράφεται η Αλβανία των δεκαετιών 1950-1990. Οι αφηγητές ακολουθούν διαδρομές μνήμης από τα χωριά στα ελληνοαλβανικά σύνορα στο νότο μέχρι το Μπουρέλ και τη Σκόδρα στη βόρεια Αλβανία, ερμηνεύοντας κοινωνικές σχέσεις και γεγονότα από την καθημερινή ζωή των παιδικών και νεανικών τους χρόνων. Οι περιγραφές του γενέθλιου τόπου των αφηγητών, πόλης ή χωριού, αναπαριστούν την Αλβανία των μεγάλων έργων υποδομής της δεκαετίας του 1950, της εκβιομηχάνισης των δεκαετιών 1950-1960 και της κολεκτιβοποίησης του αγροτικού τομέα που εφαρμόστηκε από τα τέλη της δεκαετίας του 1950 και ολοκληρώθηκε τη δεκαετία του 1970 (Vickers, 1997).

Χαρακτηριστικά ο Βασίλης, γεννημένος το 1947 στο ελληνόφωνο χωριό Σιλό στη νότια Αλβανία και η Λιγκέρσα από την Πρεμετή, 49 ετών, θυμούνται:

Βασίλης: ...Τα 'χουνε πάρει τα χωράφια, τα 'καμαν συνεταιρισμό, χωρίς σύνορα. Δεν ήξερε κανένας που έχει το χωράφι του. Στην αρχή κάθε χωριό μόνο του και μετά τα 'σμιξε, δέκα χωριά. Όλη η σοδειά που γινότανε την έπαιρνε το κράτος. Και το κράτος σε πλήρωνε το μεροκάματο κάθε μέρα... Φτιάχνανε τον κάμπο, εγώ έκανα κανάλια. Όχι μονάχα στο χωριό μου αλλά σε όλη την Αλβανία αυτή η δουλειά γινότανε. Έκαναν πολύ καλά έργα τότες.

Λιγκέρσα: ...Όλοι είχαμε λατρεία για τον Χότζα. Κατ' αρχήν είχε κάνει φοβερά έργα! Δηλαδή με πολλή εθελοντική δουλειά είχε καταφέρει να κάνουμε από σιδηροδρόμους, εργοστάσια με ηλεκτρικό ρεύμα... όλα αυτά εθελοντικά!

Στις πόλεις, η παραγωγική δραστηριότητα περιγράφεται με αναφορές σε πολυάριθμες βιοτεχνίες και σε βαριά βιομηχανία, χαρακτηριστικό κοινό σε όλα τα σοσιαλιστικά συστήματα (Verdery, 1996). Ενδεικτικά, ο Λουλεζίμ από την πόλη Κουτσόβα, 54 ετών, ο Αλέξανδρος από το Αργυρόκαστρο, 48 ετών και η Λιγκέρσα από την Πρεμετή αναφέρουν:

Λουλεζίμ: Στη πόλη που ζούσα εγώ είχε πετρέλαιο. Σχεδόν 80% του κόσμου δούλευε στα εργοστάσια και στα πετρέλαια. ...Είχε πολλά ορυκτά πλούτη η Αλβανία, χρώμιο, χαλκό, μαζί με το χαλκό έβγαине κι ο χρυσός, σίδηρο, είχε πολύ κάρβουνο, είχε απ' όλα, έβγαζε και ασφαλτο η Αυλώνα.

Αλέξανδρος: Επί σύστημα του Χότζα υπήρχανε βιοτεχνίες οι οποίες ήτανε για παπούτσια, υπήρχε εργοστάσιο που έραβε ρούχα, υπήρχε (εργοστάσιο) το οποίο έκανε κουτάλια και διάφορα με ίνοξ, γενικώς υπήρχανε πολλές βιοτεχνίες όπου απασχολούνταν το μεγαλύτερο μέρος της πόλης.

Λιγκέρσα: Είχαμε τότε από τεξτίλ, υφαντουργία που ήτανε οι πιο πολλές γυναίκες εργαζόμενες εκεί. Είχαμε στο μεταξύ φαμπρίκ αλευριού, μακαρονιών, εργαστήρια που φτιάχνανε μπουλόνια για τη βιομηχανία... Οπότε δούλευε πολύς κόσμος σε αυτά.

Η παρουσίαση της οικονομικής δραστηριότητας στον τόπο καταγωγής και στη χώρα ευρύτερα επενδύεται με θετικές αποτιμήσεις από τους όλους τους αφηγητές. Εξαίρεση αποτελούν οι αρνητικές αναπαραστάσεις των συνθηκών εργασίας στα χωριά, τις οποίες ωστόσο φέρουν πληροφορητές που έζησαν σε πόλεις και όχι ο εκείνοι οι οποίοι τις βίωσαν άμεσα. Χαρακτηριστικά, ο Λουλεζίμ, από την πόλη Κουτσόβα και ο Βασίλης από το χωριό Σιλό αναφέρουν:

Λουλεζίμ: ...Στα χωριά έπαιρναν λίγα χρήματα. Οι αγρότες ήτανε οι τιμωρημένοι του συστήματος. Το κράτος τους είχε τους αγρότες να δουλεύουνε με 30 δρχ. την ημέρα,

με 50, με 60 δηλαδή μέχρι εκεί. Ενώ εμείς στην πόλη παίρναμε 200 δρχ. την ημέρα. Επειδή ο αγρότης μπορεί να έχει μια κότα στο σπίτι, μπορεί να έχει μια αγελάδα, μπορεί να έχει μια κατσίκα ή κάτι τέτοιο και σιγά-σιγά του πήρε την αγελάδα. Του πήρε το γάιδαρο, του πήρε την κατσίκα και στο τέλος, το '80 του πήρε και την κότα. Και τον άφησε πάλι εκεί, με 30 δραχμές. Ο αγρότης δούλευε πολύ σκληρά στο χωριό και ο άλλος στην πόλη θα έβρισκε μια δουλειά δωρο αλλά θα δούλευε τις έξι, πέντε... Βασίλης: ...Ο κόσμος δούλευε και τους πληρώνανε. Εντάξει, λίγα λίγα αλλά είχανε δουλειά κάθε μέρα. Στην αρχή ήμασταν πιο φτωχά αλλά μετά που δουλεύανε όλοι, και ο ένας και ο άλλος, εντάξει, έβγαινε. Κι ύστερα είχε μοιράσει και τρία στρέμματα στους χωριάτες στα χωριά τα φτωχά, τρία στρέμματα ο καθένας και βάζαμε ό,τι θέλαμε. Για εμάς. Για την οικογένειά μου. Πριν ήταν πιο ζόρικα τα πράγματα... Και δέκα κεφάλια γιδοπρόβατα. Αλλά παραπάνω δεν άφηναν. Λιγότερα ναι αλλά παραπάνω όχι. Κι αυτά έξω από το χωριό είχε άνθρωπο που τα φυλούσε, είχε τσομπαναρέους. Κι αυτό καλό ήτανε. Ο βοσκός πληρώνονταν από όλο το χωριό. Μια φορά την εβδομάδα έσφαζαν αυτοί και ανάλογα με τα κεφάλια γίδια ή πρόβατα που είχε ο καθένας, του 'διναν κρέας. Εγώ δεν γνώριζα ούτε ποιο είναι δικό μου, ούτε ποιο είναι δικό σου.

Στη ροή των αφηγήσεων ζωής των πληροφορητών, οι λόγοι (discourses) για την οικονομική δραστηριότητα αποτελούν συχνά έννοιες-κλειδιά με τις οποίες αναδεικνύεται η εμπειρία των αφηγητών. Σε αυτό το πλαίσιο, οι ελλείψεις αγαθών στη σοσιαλιστική Αλβανία (De Waal, 2005) αναπαρίστανται με διαφοροποιημένο τρόπο, καθώς άλλοτε διαψεύδονται, άλλοτε αναγνωρίζονται ως κανονικότητα και άλλοτε, ιδιαίτερα στο ξεκίνημα των συνεντεύξεων, πλαισιώνονται από θετικές σημασιοδοτήσεις, όπως η αίσθηση της ασφάλειας και η πάταξη της εγκληματικότητας. Σχετικά με τις ελλείψεις αγαθών η Λιγκέρσα, ο Βασίλης και ο Λουλεζίμ θυμούνται:

Λιγκέρσα: ...Τα πρώτα χρόνια είχαμε τα πάντα, δεν είχαμε τόσους περιορισμούς. Μετά το '86, μετά το θάνατο του Χότζα είχαμε ελλείμματα σε μαγαζιά. Κρέας τρώγαμε δυο φορές το μήνα, με κουπόνι, άλλες δυο φορές λουκάνικα. Τα υπόλοιπα υπήρχαν. Αλεύρια, μακαρόνια, ρύζια υπήρχαν άφθονα.

Βασίλης: ...Ένα καλό πράγμα που είχε ήταν η ησυχία. Δεν είχε σκοτωμούς, δεν είχε κλεψιές, δεν είχε τέτοια πράγματα. Αυτό ήτανε πολύ καλό. Για το μόνοιασμα ήτανε και το σύστημα τέτοιο που δεν σ' άφηνε να τσακώνεσαι, να σκοτώνουν, δεν είχε τέτοια. Τώρα, οικονομικά δεν ήταν τόσο καλά, αλλά 'ντάξει. Το κράτος δηλαδή δεν είχε τόσο καλή οικονομία για να 'χει πολλά λεφτά να μοιράσει παραδείγματος χάρη.

Λουλεζίμ: ...Λείπανε πολλά πράγματα. Δεν υπήρχε άνεση. Παίρναμε ό,τι έδινε το κράτος.

Παράλληλα, οι ελλείψεις αγαθών μετά τη διακοπή των εμπορικών σχέσεων της Αλβανίας με τη Γιουγκοσλαβία το 1948, με τη Σοβιετική Ένωση το 1961 και με την Κίνα το 1978 (Vickers, 1997) ερμηνεύονται ως εξωγενές φαινόμενο και σε ορισμένες περιπτώσεις η αναφορά σε αυτές ταυτίζεται με το επίσημο σοσιαλιστικό αφήγημα και μετατρέπεται σε λόγο για την αλβανική ταυτότητα, καθώς τονίζεται η προσαρμοστικότητα των Αλβανών και η περήφανη αντοχή τους σε συνθήκες διεθνούς απομόνωσης. Χαρακτηριστικά, ο Αλέξανδρος και η Λιγκέρσα περιγράφουν:

Αλέξανδρος: ...Όταν απομονωθήκαμε και από την Κίνα αρχίσανε οι μεγάλες ελλείψεις. Αναγκαστήκαμε και γυρίσαμε κάποια εργοστάσια να παράγουν ανταλλακτικά, αυτό εξελίχθηκε να έχει πολύ καλούς τορναδόρους. Βγάλαμε το πρώτο τρακτέρ, η Αλβανία παρήγαγε τρακτέρ.

Λιγκέρσα: ...Κάθε φορά που χαλούσαν οι σχέσεις με άλλες χώρες λείπανε τα αντίστοιχα προϊόντα. Ξέραμε ότι ήμασταν πολύ απομονωμένοι αλλά επειδή εμείς είχαμε μείνει η τελευταία σοσιαλιστική χώρα είχαμε αυτόν τον πόλεμο από καπιταλισμό!

Καθώς οι αφηγητές αναπαριστούν την εμπειρία της κατανάλωσης στη σοσιαλιστική Αλβανία ορίζουν με κοινό τρόπο τις έννοιες της «αυτάρκειας» και της «πολυτέλειας», αντανakλώντας το σχετικό συλλογικό ερμηνευτικό σχήμα. Ενδεικτικά, η Έγκλα, 41 ετών, περιγράφει με ενθουσιασμό τα παιδικά της χρόνια στο χωριό Λέβαν, μέχρι το θάνατο του Χότζα, ως «ευτυχισμένα χρόνια», τονίζοντας επανειλημμένα ότι «ήταν ωραία» όταν οι άνθρωποι χαίρονταν με «απλά πράγματα»:

...Δεν υπήρχαν πολλά να ψωνίσουμε, ας πούμε ακόμα και το παπούτσι που θα χάλαιγε θα το ράβαμε ή το πανταλόνι θα το μπαλώναμε. Δηλαδή δεν ήταν αυτό «έχεις μπαλωμένο πανταλόνι, τι ντροπή», δεν υπήρχε αυτό το πράγμα. Δηλαδή ήτανε φυσιολογικό. ...Τρώγαμε πολύ ψωμί, ζάχαρη και νερό ή και λάδι, δεν περνάγαμε με πολλή πολυτέλεια, είχαμε μάθει με τα λίγα. Ήταν ωραία, οι άνθρωποι ζούσαν με αυτά που είχαν.

Σε αντίθεση με την κοινή σημασιολόγηση της «αυτάρκειας» από τους πληροφορητές, οι αναμνήσεις της καθημερινής αναμονής στις ουρές για την εξασφάλιση βασικών αγαθών διαφοροποιούνται ανάλογα με τον τόπο προέλευσης (πόλη ή χωριό), τα οικεία δίκτυα γνωριμιών και την κοινωνική θέση των αφηγητών:

Βασίλης: ...Τίποτα δεν αγοράζαμε στο χωριό, τα κάναμε όλα μόνοι μας.

Λουλεζίμ: ...Ας πούμε για ένα νέο ζευγάρι που δούλευε και είχε δύο παιδιά, το ένα το πήγαινε παιδικό, το άλλο το πήγαινε σχολείο. Εννιά η ώρα το πρωί ερχότανε το γάλα στο μαγαζί. Αυτοί σχολάγανε στις τέσσερις και πηγαίνανε στις πέντε να πάρουνε το γάλα, γάλα δεν υπήρχε. Ποτέ δεν παίρνανε γάλα. Γιατί στη γειτονιά αυτή θα ερχότανε εκατό μπουκάλια γάλα. Και όποιος κάθεται στη σειρά αυτοί θα πάρουνε. Δεν υπήρξε δηλαδή επειδή έχεις μικρά παιδιά θα πάρεις γάλα. Στη σειρά δεν μπορείς να κάτσεις ποτέ γιατί πας στη δουλειά. Στείλανε κάποιον άλλον να πάρει αλλά αυτός ο άλλος μπορεί να ήθελε να πάρει και για τον εαυτό του. Όταν έπαιρνε για τον εαυτό του δεν μπορούσε να πάρει για μένα.

Λιγκέρσα: ...Προσωπικά δεν αισθάνθηκα τόσο ελλείμματα κλπ λόγω που η μάνα μου ήταν σε μια δουλειά (μαγειρίσσα σε εστιατόριο) που δεν μου έλλειψε τόσο το κρέας... Γιατί πήγαινα σε άλλα καταστήματα που δούλευαν οι φίλοι της.

Αντελίνα: ...Εμείς ήμαστε στα βόρεια, δεν ξέραμε τι είναι λεμόνι, τι είναι το ψάρι δηλαδή υπήρχαν προϊόντα που δεν τα είχαμε σχεδόν ποτέ ακόμα και εμείς στην οικογένειά μου που θεωρούσαμε ότι είχαμε πολλά πράγματα. Κρέας ας πούμε το 70% στη γειτονιά μου δεν το είχε. Ακόμα και το ψωμί, ακόμα και το γάλα θυμάμαι πολύ καλά ότι έπρεπε να είμαστε στη σειρά Δευτέρα το πρωί για να πάρουμε ένα λίτρο γάλα. Ενώ εμείς ας πούμε δεν περιμέναμε γιατί η γυναίκα που πουλούσε γάλα ήταν η θεία μου. Άρα το είχε κρυμμένο το γάλα και το έπαιρνα όποτε ήθελα. Αλλά θυμάμαι πολύ καλά ότι γινόταν χαμός, έσπρωχνε ο ένας τον άλλον για να πάρουν δυο λίτρα γάλα.

Οι σχετικές με την αναμονή στις ουρές διηγήσεις άλλοτε μεταφράζονται σε κριτική προς το σοσιαλιστικό σύστημα και άλλοτε νοσηματοδοτούνται ως αναπόσπαστο μέρος μιας «χρυσής εποχής», σε επαναλαμβανόμενες συγκρίσεις με μεταγενέστερα βιώματα. Στο βαθμό που, όπως σημειώνει ο Τσιμουρής (2009), η πράξη της επανάληψης στην αφήγηση είναι εξίσου σημαντική αν όχι περισσότερο σημαντική από αυτό που επαναλαμβάνεται, η συχνή σύγκριση διαφορετικών χρονικών περιόδων με αντιθετικές αξιολογικές αναφορές αντανakλά πτυχές της λανθάνουσας μνήμης στην αφήγηση. Σε αυτό το πλαίσιο, η αναπόληση μιας εξιδανικευμένης εποχής πιθανά εξισορροπεί μεταγενέστερες τραυματικές εμπειρίες και, ταυτόχρονα, απαντά στην ανάγκη να τονιστεί η ατομική ή/και η συλλογική ταυτότητα. Για παράδειγμα, η Έγκλα θυμάται την αναμονή στις ουρές μέχρι το 1985 μέσα από τις αρνητικά φορτισμένα εμπειρίες της στην Αλβανία της δεκαετίας του 1990 και την αναπαριστά ως συνθήκη κοινωνικής ισότητας, υπογραμμίζοντας ότι την εποχή του Χότζα «ήταν το ίδιο για όλους»:

...Εμείς στα μαγαζιά που ψωνίζαμε είχαμε μια φορά το μήνα το κρέας στο χωριό. Πηγαίναμε στη σειρά, και περιμέναμε όταν θα 'ρθει η σειρά μας να πάρουμε το ένα κιλό ή τα δύο κιλά ανάλογα πόσο ήτανε για κάθε οικογένεια. Κάθε μέρα μπορείς να έχεις τα ζυμαρικά, τις πατάτες, το ρύζι σου, αυτά, τα πιο βασικά. Αυτό ήταν για όλους! ...Στην Αυλώνα (μετά το θάνατο του Χότζα) υπήρχαν πολλά πράγματα αλλά δεν υπήρχαν τα χρήματα. Μετά μπαίνει η θέληση «θέλω αυτό και τι είναι αυτό». Αρχίζει να αλλάζει ο κόσμος και είναι πόλη. Στην πόλη κάποιοι είναι πολύ φτωχοί και κάποιοι είναι μέτριοι δηλαδή γίνεται η σύγκριση. Στο χωριό ζούσαμε πολύ πιο καλύτερα, μετά γύρισαν όλα ανάποδα. Στο χωριό τουλάχιστον ήμασταν όλοι ίδιοι και ήμασταν μέση τάξη, στην πόλη δεν μπορούσαμε να τα βγάλουμε πέρα, αρχίσαμε να πηγαίνουμε προς τα κάτω. Δεν είχαν τα φρούτα κλπ που μοιραζόντουσαν στο χωριό... Όποιος είχε λεφτά αγόραζε τρία, τέσσερα κιλά κρέας! Είχαμε μάθει με τα λίγα αλλά μετά δεν υπήρχαν δουλειές! Αυτό ήταν το δύσκολο. Εκεί βάζανε τον κόσμο σε πειρασμό. Αγαθά υπήρχαν, δουλειές και χρήματα δεν υπήρχαν!... Μπήκα σε ένα εργοστάσιο ιταλικό που ράβουνε ρούχα και δούλευα εκεί για ψίχουλα πάλι! Οι μισθοί ήταν πάρα πολύ μικροί, εγώ έπρεπε να σιδερώσω τριακόσια πουκάμισα την ημέρα, το οκτάωρο!

Η πατερναλιστική πολιτική ελέγχου της κατανάλωσης και η μετατροπή της σε χρόνο αναμονής αναπαρίσταται, επιπλέον, στις περιγραφές που αφορούν τα δίκτυα γνωριμιών που διαμεσολαβούσαν την πρόσβαση σε αγαθά. Παρά το γεγονός ότι οι διαπραγματεύσεις στο πεδίο της άσκησης εξουσίας από τους γραφειοκράτες, όπως σημειώνει η Verdery (ό.π.), διέφευγαν του αποτελεσματικού κεντρικού κομματικού ελέγχου, στις περιγραφές των αφηγητών το γραφειοκρατικό πελατειακό σύστημα αναπαρήγαγε τις κυρίαρχες χρονικότητες μιας άρρυθμης αναμονής. Παρακάτω, ο Λουλεζίμ περιγράφει τις διαδικασίες διαμεσολάβησης στην κατανάλωση - τις οποίες η Verdery (ό.π.) εντάσσει στις μορφές «δεύτερης» οικονομίας στο σοσιαλισμό - με αμφίσημο τρόπο:

Ένα χωριό με πάνω από 200 σπίτια έπαιρνε μια τηλεόραση το χρόνο. Θα έπαιρνε ο πρόεδρος του χωριού, ο αρχηγός του κόμματος, το κομματικό στέλεχος του χωριού. Ο τελευταίος στο χωριό πήρε μετά το '90. Ο πρόεδρος του χωριού ή της γειτονιάς έπρεπε να δώσει το χαρτί να πας να αγοράσεις τηλεόραση... Μαζεύοτανε ο πρόεδρος του χωριού με τον αρχηγό κόμματος και με την παρέα του χωριού εκεί και αποφασίζανε. Εκεί γινόταν και η λαμογιά. Δηλαδή θα έπαιρνε τηλεόραση αυτός που θα λάδωνε, αυτός που θα ήτανε κοντά στον αρχηγό, κοντά στον πρόεδρο, κοντά εκεί δηλαδή να ρουφιανεύει, να κουτσομπολεύει. Όχι μόνο για την τηλεόραση, για τα πάντα...

...Από το 1983 που δούλευε ο αδερφός μου στην κεντρική λαχαναγορά της πόλης, ήταν ο πρώτος, ο αρχηγός εκεί, μαζί με άλλους του κόμματος και ό,τι θέλαμε να

πάρουμε εμείς στο σπίτι μας πηγαίναμε στο μαγαζί της γειτονιάς και μας έδινε φρούτα, λαχανικά, τα πάντα... Παίρναμε δηλαδή λίγο παραπάνω.

Όπως περιγράφει η Berdahl (1999), η εξάλειψη της ατομικής ιδιοκτησίας και κάθε μορφής οικονομικού κεφαλαίου στο σοσιαλισμό είχε ως αποτέλεσμα την ανάδειξη του κοινωνικού και συμβολικού κεφαλαίου, με τη σημασιολόγηση του Bourdieu, ως σημαντικών κριτηρίων κοινωνικής ταξινόμησης. Στην αφήγηση του Λουλεζίμ, οι κοινωνικές διασυνδέσεις ως κοινωνικό κεφάλαιο αναπαρίστανται ως πηγή κύρους και πολιτικής δύναμης, του αναγκαίου δηλαδή συμβολικού κεφαλαίου για τη διατήρηση προνομίων. Παράλληλα, στην πρακτική που περιγράφεται, η συστημική τάση της συσσώρευσης πόρων αναπαρίσταται να διατρέχει ολόκληρο το κοινωνικό σώμα, διατηρώντας, ταυτόχρονα, την υπόσχεση της κατανάλωσης, την οποία η Verdery (1996) αναγνωρίζει ως βασικό κοινωνικό συμβόλαιο στο σοσιαλισμό. Σχετικά, ο Λουλεζίμ αναπαριστά με γλαφυρό τρόπο την εμπειρία της διάψευσης του επίσημου λόγου για το προνομιακό βιοτικό επίπεδο της σοσιαλιστικής Αλβανίας όταν ήρθε στην Ελλάδα:

...Μαθαίναμε ότι η Αλβανία είναι πλούσια και ελεύθερη χώρα που αναπτύσσεται και θα ζούμε με χρυσά κουτάλια! Π.χ. το μήνα η οικογένειά μου έπαιρνε ένα λίτρο ελαιόλαδο. Έλεγαν ότι στην Ελλάδα το λάδι το δίνει ο γιατρός με συνταγή και παίρνεις 250 ml. Και λέγαμε «Τι λε ρε εμείς είμαστε πλούσιοι! Εμείς ρίχνουμε λάδι στη σαλάτα μας!» Και όταν ήρθα εγώ στην Ελλάδα και έβλεπα ότι κάναν μπάνιο με το λάδι που λέει ο λόγος...

Αναφερόμενοι στο βιοτικό επίπεδο των Αλβανών την εποχή του Χότζα, όλοι οι αφηγητές επισημαίνουν την ύπαρξη κοινωνικο-οικονομικών ανισοτήτων. Ενδεικτικά ο Βασίλης, χειριστής εκσκαφέα σε διάφορες περιοχές της Αλβανίας, θυμάται:

...Τα Τίρανα και το Δυρράχιο είχε και του πουλιού το γάλα, ενώ οι άλλοι όχι. Εκεί έβρισκες ό,τι ήθελες. Αλλά ήταν ακριβά. Το μεροκάματο ήταν μικρό, οπότε... Εγώ μπορούσα αλλά ένας εργάτης δεν μπορούσε. Έπρεπε να δούλευε δεκαπέντε μέρες να πάρει ένα ζευγάρι παπούτσια.

Σχετικά με την κοινωνική διαστρωμάτωση στη σοσιαλιστική αλβανική κοινωνία, οι περισσότεροι πληροφορητές υπογραμμίζουν ότι οι ανισότητες στο εισόδημα μεταφράζονταν σπάνια σε ανισότητες στην κατανάλωση, γεγονός που ερμηνεύεται με αναφορά άλλοτε στις γραφειοκρατικές πρακτικές και άλλοτε στο *habitus* της λιτότητας ως απάντηση στις υψηλές τιμές πολλών καταναλωτικών αγαθών. Ενδεικτικά ο Λουλεζίμ, εργάτης σε εργοτάσιο στην Κουτσόβα και η Λιγκέρσα, μέλος

ευκατάστατης οικογένειας (κόρη καθηγητή στη δευτεροβάθμια εκπαίδευση και γραμματέα για το εμπόριο στην Πρεμετή), περιγράφουν:

Λουλεζίμ: ...Ας είχε αυτός λεφτά παραπάνω από εμάς, δεν μπορούσε να πάρει πράγματα παραπάνω από εμάς. Δηλαδή δεν μπορούσε να αγοράζει τηλεόραση αν δεν του δίνανε τηλεόραση. Δεν μπορούσε να πάρει πλυντήριο στο σπίτι αν δεν του το δίνει το κράτος. Ας είχε λεφτά. Π.χ. η τηλεόραση ήταν ακριβή, όσο οι μισθοί ενός χρόνου και μόνο αν σου έδινε το κράτος θα έπαιρνες, όταν θα έρθει η σειρά σου. Το ίδιο το πλυντήριο.

Λιγκέρσα: ...Η οικογένεια δούλευε με κάποια στάνταρ. Τα πιο πολλά λεφτά φεύγανε για το φαγητό του σπιτιού, για πληρωμές ενοικίου γιατί τα σπίτια ήταν όλα με ενοίκιο, το ρεύμα, το νερό... Δεν κάναμε πολλή σπατάλη ας πούμε με τα λεφτά που μάζευα το καλοκαίρι ή με κάτι λίγα που μου έδινε η μαμά μου να πάω μια φορά σε ζαχαροπλαστείο να πάρω κάποια πράγματα που ήθελα να φάω.

Στη συνέχεια, στην αφήγηση της Αντελίνα, 47 ετών, από την κωμόπολη Μπουρέλ, η αναφορά στις κοινωνικές ανισότητες μετατρέπεται σε ηθικό πορτραίτο της οικογένειας και του εαυτού, με αναφορά στη συλλογική αξία της αλληλεγγύης:

...Υπήρχαν οικογένειες που δεν είχανε τίποτα, υπήρχαν οικογένειες μεσαίες, υπήρχαν και οικογένειες που είχανε τα πάντα. Εμείς ήμασταν μεσαία οικογένεια γιατί ο μπαμπάς και η μαμά είχανε καλή δουλειά, ήτανε καλοί άνθρωποι, ανήκαν σε έναν κύκλο.. πως το λένε ήμασταν εντάξει, ήμασταν καλά. Ας πούμε η γειτόνισσά μου δεν είχε ούτε τα βασικά και βοηθούσαμε πολλούς... Υπήρχαν οι κατασκηνώσεις στο Δυρράχιο απλά δεν μπορούσαν να πάνε όλοι. Ας πούμε η φιλενάδα μου που δεν μπορούσε, θυμάμαι πολύ καλά ότι η μαμά της αγόρασε ακόμα και σαγιονάρες για να βοηθήσει και για να μην είμαι και εγώ μόνη, να έχω μια φιλενάδα, της αγόρασε το εισιτήριο, της αγόρασε πολλά πράγματα για να 'ρθει κι εκείνη.

Οι κοινωνικές ανισότητες στο σοσιαλισμό ενίοτε αναπαρίστανται σε σύγκριση με τις συνθήκες στη σύγχρονη Αλβανία:

Λιγκέρσα: ...Βλέπω τώρα με τον Ράμα έχουν γίνει κάποιες αλλαγές αλλά δεν ξέρω αν είναι αρκετές. Γιατί βλέπω που πολλοί πάλι αναζητούν να φύγουν από τη χώρα. Πάει να πει ότι δεν είναι ευχαριστημένοι... Υπάρχουν τώρα πλέον δύο στρώσεις, αν κάποτε υπήρχε και η μεσαία, τώρα υπάρχουνε μόνο φτωχοί και πλούσιοι. Πιο λίγοι οι πλούσιοι και πιο πολλοί οι φτωχοί.

Παράλληλα, στις μνήμες μιας ιστορικής συγκυρίας κατά την οποία, όπως περιγράφουν η De Wall (2005) και η Vullnetari (2012), κάθε εσωτερική μετακίνηση υπήρξε αυστηρά ρυθμισμένη από την κυβέρνηση με στόχο, ιδιαίτερα από το 1965 και εξής, την παραμονή του αγροτικού πληθυσμού στα χωριά, η απουσία μέσων

μετακίνησης και τα αραιά δρομολόγια του τραίνου ή του λεωφορείου όταν και όπου ήταν προσβάσιμα περιγράφονται από τους περισσότερους αφηγητές ως κανονικότητα. Με παρόμοιο τρόπο φυσικοποιούνται στις αναπαραστάσεις των αφηγητών το ακανόνιστο της παροχής ηλεκτρικού ρεύματος, οι διακοπές στην υδροδότηση και η απροσδιόριστη αναμονή για την επιδιόρθωση βλαβών. Ενδεικτικά, στην αφήγηση της Έγκλα, τα προβλήματα στην ηλεκτροδότηση την εποχή του Χότζα και η χρονοβόρα αναμονή για την επίλυσή τους αποδίδονται σε αντικειμενικές συνθήκες, υποβαθμίζοντας τη σημασία τους:

...Νερό στο χωριό είχαμε συγκεκριμένες ώρες. Με τον Χότζα δεν υπήρχε και ρεύμα τη νύχτα. Αλλά δεν είχε σημασία... Ήτανε το χειμώνα λόγω που κακοκαιρία, δεν ήτανε φτιαγμένα καλά τα υλικά, γι' αυτό το λόγο πολλές φορές δεν είχαμε ρεύμα, όχι ότι δεν είχε ρεύμα γενικά το χωριό ή γενικά στην Αλβανία. Γινόντουσαν πολύ συχνά (διακοπές), δεν ερχόταν ο άλλος την άλλη μέρα να σου φτιάξει το ρεύμα. Μπορεί να ερχόταν σε μια βδομάδα, σε τρεις μέρες, σε πέντε μέρες γιατί θα βρέχει, κάνει κρύο, δεν υπήρχαν όλα τα πράγματα να φτιάξεις κάτι όπως είναι τώρα, τόσο εύκολα. Η υγρασία, πως θα φτιάξεις το ρεύμα, όλα αυτά, ήταν αλλιώς. Γι' αυτό το λόγο. Ας πούμε το καλοκαίρι ήταν πιο εύκολα το ρεύμα...

Όπως θα φανεί στη συνέχεια της ανάλυσης, στη ροή της αφήγησής της η Έγκλα, μέλος οικογένειας «κομμουνιστών» που «είχαν το πάνω χέρι στο χωριό» (ο πατέρας της ήταν υπεύθυνος για τον χώρο πολιτιστικών εκδηλώσεων στο χωριό) επανειλημμένα συγκρίνει τις δυσκολίες που βίωσε στην Αλβανία τη δεκαετία του 1990 και τις σύγχρονες αγωνίες της με τις αναμνήσεις της από τα χρόνια του σοσιαλισμού, δηλώνοντας ρητά την θετική της αναφορά στο καθεστώς και στο πρόσωπο του Χότζα.

Σε ένα διαφορετικό επίπεδο παρατηρήσεων, η νομιμοποίηση του κεντρικού πατερναλισμού που αφορά την απασχόληση στην Αλβανία αναπαρίσταται με αμφιλεγόμενο τρόπο από τους πληροφορητές και σε αλληλεπίδραση με μεταγενέστερα βιώματα και αποτιμήσεις. Αρχικά στο σύνολό τους οι αφηγητές αυτοπαρουσιάζονται ως «ευκατάστατοι» ή ως μέλη της «μεσαίας τάξης» στην Αλβανία των αναμνήσεών τους και δηλώνουν ότι τα χρόνια του Χότζα είχαν οι ίδιοι και οι συγγενείς τους «καλές δουλειές» (καθηγητής στη δευτεροβάθμια εκπαίδευση, οικονομολόγος-υπεύθυνος για το εμπόριο στην νότια Αλβανία, νοσηλεύτρια, διευθύντρια σε δύο νηπιαγωγεία, γραμματέας για το εμπόριο στην πόλη, διευθυντής σε χώρο εκδηλώσεων του Κόμματος, χειριστής εκσκαφέα, πρόεδρος στη

λαχαναγορά, υπεύθυνος για τα πρόβατα του χωριού κ.ά.), υπογραμμίζοντας, παράλληλα, την εξασφάλιση εργασίας από το κράτος σε όλους, αμέσως μετά την αποφοίτηση από το σχολείο ή το Πανεπιστήμιο. Για παράδειγμα, ο Λουλεζίμ περιγράφει:

...Στο σύστημα το δικό μας, κανένας δεν ήτανε άνεργος. Ανεργία ήτανε μηδέν. Δηλαδή τελειώνες το δημοτικό, τα οκτώ χρόνια και δεν ήθελες να συνεχίσεις το γυμνάσιο που εδώ είναι λύκειο; Το κράτος σου 'βρισκε δουλειά. Κι αυτός που τελειώνει το λύκειο, πηγαίναμε στις γειτονιάς μας τα γραφεία και την επόμενη μέρα πηγαίναμε καπάκι για δουλειά. Δεν διαλέγαμε δουλειά, μας πήγαινε το κράτος όπου είχε ανάγκη η πατρίδα... Έτσι ήτανε τότε.

Στο βαθμό που οι αναφορές σε ζητήματα εργασιακής απασχόλησης ανακατευθύνουν συχνά τη ροή των αφηγήσεων και τους τρόπους με τους οποίους αξιολογείται το παρελθόν, σε διάλογο με τις σύγχρονες εμπειρίες της μετανάστευσης στην Ελλάδα, η Λιγκέρσα ανασηματοδοτεί την αδυναμία επιλογής αντικειμένου εργασίας όταν η αφήγηση περνά από το παρελθόν στο μεταναστευτικό βίωμα:

Στην Αλβανία:

...Με το που θα τελειώνα το Πανεπιστήμιο, το κράτος θα μου είχε βρει δουλειά. Έτοιμη δουλειά. Μπορεί βέβαια να μην μου άρεσε, να ήταν σε ένα μακρινό χωριό αλλά ήταν εξασφαλισμένη εργασία.

Στην Ελλάδα:

...Με εκμεταλλεύτηκαν πάρα πολύ. Ούτε είχα δικαίωμα να διαλέξω μια δουλειά για μένα, γιατί για έναν άνθρωπο επιστήμονα πρέπει να υπάρχουν και πιο καλές θέσεις εργασίας! Δεν είχαμε τέτοιο δικαίωμα, να δικαιούμαστε κι εμείς, όπως κάποιος άλλος που να δουλεύει σε δουλειά του κράτους.

Η συνολικά θετική αναπαράσταση της εξασφαλισμένης εργασίας στην Αλβανία αντιπαραβάλλεται κάποτε με τις πελατειακές σχέσεις και τον μη ορθολογικό σχεδιασμό της απασχόλησης στο δευτερογενή τομέα παραγωγής. Σχετικά, ο Λουλεζίμ περιγράφει με ένταση τη σημασία των γνωριμιών για την τοποθέτηση σε μια «προνομιακή» θέση εργασίας, καθώς και την ακανόνιστη εναλλαγή της αδράνειας με τις υπερωρίες και τη συνακόλουθη αποδυνάμωση των κινήτρων των εργαζομένων στο εργοστάσιο:

...Ο πρόεδρος του χωριού αποφάσιζε δηλαδή για μένανε να με πάει σε μια δύσκολη δουλειά, ενώ για το γιο του φίλου του τον πήγαινε σε μια εύκολη δουλειά... Με μικρή διαφορά πληρωνόντουσαν π.χ. ο τορναδόρος με τον φύλακα της πόρτας.

...Εγώ και όλο το εργοστάσιο που δούλευα εγώ δουλεύαμε δύο μήνες το χρόνο. Δέκα μήνες το χρόνο εμείς καθόμασταν. Γιατί είχε ένα άλλο εργοστάσιο νεότερης τεχνολογίας που ήτανε στη Μαλακάσα, πήγαινε το πετρέλαιο της Αλβανίας εκεί. Και δύο φορές το χρόνο που έκανε σέρβις το εργοστάσιο αυτό, είχε ζημιά ή δεν μπορούσε να δουλέψει, το πετρέλαιο ερχότανε σε εμάς και δουλεύαμε εμείς. Εμείς στην ουσία περιμέναμε δηλαδή πότε θα κάνει σέρβις το εργοστάσιο αυτό ή πότε θα πάθει ζημιά αυτό. Ήμασταν έτοιμοι. Πληρωνόμασταν κανονικά, πηγαίναμε στη δουλειά, λαδώναμε τα εργαλεία, σκουπίζαμε, καθαρίζαμε, λέγαμε κανένα τραγούδι... Δεν είχε δηλαδή το σύστημα αυτό «δεν παράγεις; πήγαινε σπίτι». Ναι μεν δουλεύανε όλοι... Στην αρχή ο κόσμος δούλευε σκληρά. Μετά είδε και να δουλεύω και να μην δουλεύω τα ίδια λεφτά παίρνω, γιατί να δουλεύω;

Στην αφήγησή του ο Λουλεζίμ υιοθετεί συνολικά αμφίσημο λόγο για το σοσιαλιστικό σύστημα, γεγονός που υποδηλώνει διάσταση ανάμεσα σε παλιότερες απόψεις του και στη σύγχρονη ανάγνωση του παρελθόντος από τον ίδιο. Ειδικότερα, η αρνητική κριτική για το σοσιαλισμό η οποία διατρέχει τις κυριολεκτικές αναπαραστάσεις της αφήγησής του ανατρέπεται σε στιγμές συναισθηματικής έντασης, όταν ο «κομμουνισμός» νοσηματοδοτείται με θετικό τρόπο. Το ισχυρό αίσθημα της προδοσίας και της απογοήτευσης το οποίο, όπως περιγράφει ο ίδιος, στιγμάτισε την άφιξή του στην Ελλάδα, διαφαίνεται ότι επέδρασε καταλυτικά στην κοσμοθεωρία του, καθιστώντας τον, όπως παρατηρεί σχετικά ο Lubonja (2012), σκεπτικιστή με τους αλβανικούς ταυτοποιητικούς μύθους. Συνακόλουθα προκύπτει ότι οι πρώτες εντυπώσεις της μεταναστευτικής εμπειρίας λειτούργησαν ως ερμηνευτικό σημείο καμπής μέσα από το οποίο, στη ροή της αφήγησης και όπως ο ίδιος αναγνωρίζει ρητά προς το τέλος της, οι μνήμες ανασυγκροτούνται:

Όταν πάω εκεί, στην Αθηνά, και φτάνω στην αγορά, τι να δω! Εμείς παίρναμε τρία κιλά κρέας το μήνα η οικογένεια! Τότε ένιωθα το μεγαλύτερο μίσος της ζωής μου για το σύστημα της Αλβανίας και για τον Χότζα. Ο λαός δούλευε για το κράτος με όλη την ψυχή. Δεν μπορούσε αυτός ο άνθρωπος, αυτό το κράτος να έχει κρέας και φρούτα και λαχανικά για το λαό του; Εδώ ήτανε ο σοσιαλισμός! Δεν ήταν εκεί! Εδώ μπορούσες να βρεις τον εαυτό σου, να κάνεις ό,τι δουλειά σου ταιριάζει! Εμείς πιστεύαμε σε αυτό το σύστημα, όλη η Αλβανία. Αυτό το σύστημα πρόδωσε την Αλβανία, το λαό και αυτό το κόμμα πρόδωσε το λαό. Ο λαός πίστεψε σε αυτό το κόμμα και δούλεψε σε αυτό το κόμμα!

Τα ερμηνευτικά σημεία καμπής και οι συχνές μετατοπίσεις από το χωροχρόνο του σοσιαλισμού σε μεταγενέστερες εμπειρίες και από σύγχρονους προβληματισμούς για

το μέλλον στο παρελθόν, πλαισιώνουν τη διαπραγμάτευση της μνήμης σε όλες τις αφηγήσεις. Ενδεικτικά, ο Αλέξανδρος, σήμερα ελεύθερος επαγγελματίας και η Αντελίνα, απασχολούμενη τα περισσότερα χρόνια στην Ελλάδα ως καθαρίστρια, αξιολογούν την εργασιακή εμπειρία στην Αλβανία συγκρίνοντάς τη με βιώματα που είχαν ως μετανάστες, καταλήγοντας σε διαφορετικές από τον Λουλεζίμ ερμηνείες του παρελθόντος:

Αλέξανδρος: ...Πιο ασφαλές ήτανε πάνω, εκείνες τις εποχές, τουλάχιστον για εμάς που ήμασταν με το σύστημα. Εδώ η ζωή μου μπορεί να είχε πολλά φώτα, να ήταν ωραία αλλά ήταν δύσκολη όταν ήρθαμε. Δεν πληρωνόμασταν καλά, δουλεύαμε πολλές ώρες, υπήρχε ρατσισμός...

Αντελίνα: ... Δεν υπήρχε τότε να πάς σε μια δουλειά και να λες εσύ είσαι ξένη, ενώ η Ελληνίδα πρέπει να είναι τετράωρη και να έχει τα πάντα, ήμασταν όλοι το ίδιο!

Ελεύθερος χρόνος: ανάμεσα στο δημόσιο και το ιδιωτικό

Στις αφηγήσεις των πληροφορητών ο ορισμός και η διαχείριση του ελεύθερου χρόνου στη σοσιαλιστική Αλβανία αναπαρίστανται με διαφοροποιημένο τρόπο, σε συνάρτηση με τον τόπο (πόλη ή χωριό) και την κοινωνική θέση. Αρχικά, η δυνατότητα του ελεύθερου χρόνου αποδίδεται κυρίως στα παιδιά και τους ηλικιωμένους, ενώ ιδιαίτερη αναφορά γίνεται στην γυναίκες οι οποίες, όπως επισημαίνει η De Waal (2005), επωμίζονταν πολλαπλές υποχρεώσεις ως εργαζόμενες και ως νοικοκυρές, επομένως στερούνταν μια τέτοια δυνατότητα. Ως συνηθέστερα μέσα ψυχαγωγίας αναφέρονται η τηλεόραση και ο κινηματογράφος, για όσους, ωστόσο, είχαν τη δυνατότητα να έχουν πρόσβαση σε αυτά. Περιγράφοντας τις αναμνήσεις των παιδικών και νεανικών τους χρόνων σε πόλεις και σε χωριά, σχεδόν όλοι οι αφηγητές αναπολούν προσωπικές εμπειρίες σε σχολικές εκδρομές, σε νεανικές κατασκηνώσεις, σε ομάδες πολιτιστικών δραστηριοτήτων και σε χώρους ψυχαγωγίας όπως ο κινηματογράφος και το θέατρο, άλλοτε με ενθουσιασμό και άλλοτε με τη ρητή παραδοχή ότι η πλειοψηφία των Αλβανών, σε τοπικό επίπεδο, ήταν αμέτοχη σε οργανωμένες πολιτιστικές εκδηλώσεις. Παρακάτω ο Βασίλης από το χωριό Σιλό, η Έγκλα από το χωριό Λέβαν, η Λιγκέρσα από την πόλη Πρεμετή και η Αντελίνα από την κωμόπολη Μπουρέλ περιγράφουν:

Βασίλης: ...Στο χωριό δεν είχανε τηλεοράσεις. Πολύ αργά ήρθανε. Μην σου πω από τους πρώτους πήρα εγώ! Αλλά στις πολιτείες, στα Τίρανα, στο Δυρράχιο, Σκόδρα, είχανε πιο πίσω και είχανε τα πάντα, θέατρο, κινηματογράφο... Έπρεπε να 'χεις την τσέπη γεμάτη. Ραδιόφωνο είχα εγώ γιατί μου είχανε στείλει από την Αμερική.

Έγκλα: ...Στο χωριό τηλεόραση μόνο ο θεός είχε στην οικογένεια. Ήταν ακριβά... Ραδιόφωνο δεν ακούγαμε πολύ. Δεν είχαμε ανάγκη να ακούσουμε ραδιόφωνο ή τηλεόραση κάθε μέρα. Είχαν να πουν κάτι ο ένας στον άλλον, δεν έλλειπε η τηλεόραση. Ήμασταν δεμένοι!

Λιγκέρσα: ...Θεατρικές παραστάσεις, μέχρι και όπερα και μπαλέτο είχαν έρθει στην πόλη μου και πηγαίναμε, μας άρεσε πολύ αυτό. Τον Οκτώβρη ήταν οργανωμένο το φεστιβάλ φολκλорίκ. Στην αρχή γινόταν στις πόλεις και μετά πηγαίναμε όλοι στο Αργυρόκαστρο. Κάθε χωριό ερχόταν με το κονσέρτο του, εκεί γινόταν η τελετή λήξης!... Στην Πρεμετή είχαμε αίθουσα κουλτούρας αλλά κάθε πόλη έχει. Και στα χωριά είχαν αίθουσα κουλτούρ, σαν πολιτισμική αίθουσα. Είχε τόσο ζωή αυτό το κέντρο που ήμασταν πολύ συχνά εκεί!

Αντελίνα: ...Ο μπαμπάς μου ήτανε χορευτής και με είχε γράψει σε ένα κέντρο και πήγαίνα δυο φορές την εβδομάδα και μάθαινα χορό, παραδοσιακούς. Δεν κάναν όλα τα παιδιά, δεν είχαν τη δυνατότητα. Οι γονείς δεν ασχολιόντουσαν, «σιγά τώρα, θα το πάω εκεί»! Ογδόντα τοις εκατό των γονιών δεν τα πηγαίναν, δεν έδιναν σημασία. Θεωρούσαν ότι να κάτσει σπίτι το κορίτσι, να κάνει δουλειές, με το που θα μεγαλώσει να παντρευτεί και να κάνει οικογένεια... Η μόνη διασκέδαση ήταν σε μια γωνιά της πόλης, υπήρχε ένα μέρος μεγάλο με πρασινάδα με λουλούδια που πήγαίνες εκεί το απόγευμα, έκανες τις βόλτες σου, έτρωγες παγωτό, οι παππούδες παίζανε χαρτί, ντομινό... Και κοντσέρτα κάνανε.

Σε αυτό το πλαίσιο, ορισμένοι αφηγητές δίνουν ιδιαίτερη έμφαση στη δράση των κρατικών πολιτιστικών οργανισμών, συνθέτοντας ταυτόχρονα ένα πορτραίτο του εαυτού τους, σε συνάφεια με μια θετική πλαισίωση της συλλογικής εμπειρίας:

Λιγκέρσα: ...Επειδή τραγουδούσα, ήμουνα σολίστρια, αν είχαμε το φεστιβάλ το Μάιο, πριν από το Δεκέμβρη είχαμε ξεκινήσει πρόβες. Ο αδερφός μου πήγαινε στο ωδείο, είχε μάθει ακορντεόν. Ο αδερφός μου πήγαινε και στο καμπ για πιονιέρ, κατασκήνωση. Στο μεταξύ, τα καλοκαίρια, επειδή τραγουδούσα, όταν πηγαίναμε στα χωριά που γινότανε οι γιορτές μας δίνανε 100 λεκ τότε, κάθε παιδί!

Αλέξανδρος: ...Σχεδόν όλοι σε αυτό το σύστημα είχανε δραστηριότητες, εμείς πηγαίναμε ή για σκάκι ή για διάφορα. Υπήρχαν κινηματογράφοι, θέατρα, θέατρα παιδικά, ραδιοφωνικό σταθμό, παιδική χαρά, είχε γήπεδα... Κέντρα διασκέδασης ήταν πολιτιστικά κέντρα που οργάνωνε τα φόρουμ δηλαδή το Κόμμα και το λέγαμε χοροεσπερίδα αλλά τέτοια οργάνωναμε πολλά και στην τάξη στο Γυμνάσιο. Είχε πολιτιστικά κέντρα που μάθαινες για την κιθάρα και όλα τα όργανα. Είχε άλλο πολιτιστικό κέντρο που μάθαινες το ασύρματο, τεχνολογία, μάθαινες για τεχνικός τηλεοράσεων Υπήρχε πάρα πολλά δημιουργικά!

Στις αφηγήσεις της Λιγκέρσα και του Αλεξάνδρου, η θετική αναπαράσταση της κοινωνικής τους θέσης στο σοσιαλιστικό καθεστώς - και οι δύο προέρχονται από οικογένειες με υψηλή μόρφωση και σημαντικές θέσεις στο Κόμμα, σε τοπικό ή περιφερειακό επίπεδο - αντιφάσκει στο λόγο τους μεταγενέστερες αρνητικές εμπειρίες στην Ελλάδα, όπως ήταν η ρατσιστική αντιμετώπιση και η εργασιακή επισφάλεια. Σε άλλες περιπτώσεις, επισημαίνεται με ρητό τρόπο η δημιουργία ενός εικονικού κόσμου στον οποίο οι Αλβανοί, όπως παρατηρεί ο Lubonja (2012), ζούσαν εντός του προπαγανδιστικού πλαισίου του κομμουνιστικού κόμματος, σε μια εποχή που, κατά τον De Rapper (2012), η «κουλτούρα» υπήρξε ένα από τα σύμβολα εκμοντερνισμού της χώρας. Όπως παρατηρεί ο Buchowski (2007), η πολιτική της καθοδήγησης των πολιτιστικών θεσμών από τους ιδεολόγους στο σοσιαλισμό στόχευε στον τριπλό έλεγχο της οικονομίας, της πολιτικής και του πολιτισμού, συγχωνεύοντας, με τη διατύπωση του Gellner (ό.π), τις πολιτικές, ιδεολογικές και παραγωγικές ιεραρχίες σε μία, ενιαία και μοναδική νομεκλατούρα:

Έγκλα: ...Δεν πρέπει να δεις κανάλια άλλων χωρών, δεν επιτρέπονταν, μπορεί και να πήγαινες και φυλακή για αυτό το πράγμα.

Αλέξανδρος: ...Γενικώς μαθαίναμε ότι εμείς ήμασταν η καλύτερη χώρα στον κόσμο, ότι οι άλλες χώρες υποφέρουνε, ότι ζούνε κάτω από τις γέφυρες... Στην αρχή μαθαίναμε ότι η Ρωσία ή οι Γιουγκοσλάβοι ήτανε τα αδέρφια μας, ήτανε καλοί, μετά που χαλάγανε τις σχέσεις τους βρίζαμε, γενικώς μια κατάσταση όπως ήταν η γραμμή του κόμματος. Υπήρχε μεγάλη ενότητα και μεγάλος φόβος. Δηλαδή πρώτα υπήρχε η ενότητα που διαφημιζόταν, η προπαγάνδα και όλοι νιώθανε ωραία και υπήρχε και το άλλο κομμάτι το οποίο ήταν πολλοί που το μισούσανε το σύστημα αλλά φοβόντουσαν να μιλήσουνε. Ήταν ένα καθεστώς που δεν βλέπαμε άλλες τηλεοράσεις εκτός από την προπαγάνδα της κυβέρνησης, μαθαίναμε αυτά που μας λέγανε, οπότε είχαμε την εντύπωση ότι ήταν το καλύτερο σύστημα στον κόσμο. Μου φαινόταν μια χαρά γιατί δεν ήξερα άλλο σύστημα. Δεν είχα ελλείψεις αλλά δεν είχα και κάτι άλλο να συγκρίνω.

Λουλεζίμ: ...Κάθε χρόνο γινότανε το φεστιβάλ που τραγουδούσανε και δίνανε την πρώτη θέση με βάση στίχους που έπαιζε το μεγαλύτερο ρόλο. Δηλαδή γράφανε οι στίχοι «ζούμε σε μια ελεύθερη χώρα, αγαπημένη χώρα, πλούσια χώρα» κ.λπ. Ακόμα και το '89 την πρώτη θέση την πήρε ένα τραγούδι με τίτλο «Η γη του ήλιου»! Εμείς ήμασταν η χώρα που είχαμε μόνο ήλιο, μόνο χαμόγελα, μόνο ανάπτυξη, μόνο εμείς!

Παράλληλα, σε ερώτημα σχετικά με τη δυνατότητα διακοπών στον ελεύθερο χρόνο τους, οι περισσότεροι πληροφορητές απάντησαν είτε ότι κάτι τέτοιο δεν υπήρχε είτε

ότι αφορούσε λίγους. Ενδεικτικά, ο Αλέξανδρος από το Αργυρόκαστρο και η Αντελίνα από το Μπουρέλ θυμούνται:

Αλέξανδρος: ...Λόγω της κατάστασης της οικογένειάς μου εμείς πηγαίναμε διακοπές, κρατάγαμε καλά. Αλλά πολύς κόσμος δεν πήγαινε διακοπές, είχαν πολλά παιδιά, δεν είχαν τη δυνατότητα τη χρηματική και, το άλλο, έπαιρνες ειδική άδεια από εκεί που δούλευες για να πας διακοπές. Αν δεν είχες ένα καλό βιογραφικό, δεν σου 'διναν διακοπές. Βέβαια πολλές φορές διακοπές κάναμε όλοι στα χωριά μας.

Αντελίνα: ...Εμείς πηγαίναμε κάθε χρόνο δεκαπέντε μέρες στο Δυρράχιο. Υπήρχαν άτομα που ούτε καν το σκεφτόντουσαν, δεν είχαν τη δυνατότητα. Το 60% δεν το σκεφτόντουσαν, δεν το ξέρανε, λέγανε «τι είναι αυτό»;

Στο βαθμό που η πρόσβαση πολλών Αλβανών σε πολιτιστικούς οργανισμούς και σε μέσα ψυχαγωγίας παρουσιάζεται από τους πληροφορητές περιορισμένη, η δυναμική διάβρωσης των ορίων ανάμεσα στη δημόσια και την ιδιωτική σφαίρα στο πεδίο του πολιτισμού αναπαρίσταται σχετικά περιορισμένη. Συνολικά, οι περιγραφές του ελεύθερου χρόνου μέσα από ιστορίες παιχνιδιού, ψυχαγωγίας και συμμετοχής σε πολιτιστικές δραστηριότητες αφενός προσανατολίζονται σε αναπαραστάσεις ταυτοποίησης με αναφορές στην οικογένεια και την τοπικότητα και αφετέρου μετατρέπονται σε αξιολογικές κρίσεις, οι οποίες αντανakλούν μεταγενέστερες εμπειρίες. Χαρακτηριστικά, η Λιγκέρσα θυμάται:

Λιγκέρσα: ...Όταν είχαμε ελεύθερο χρόνο βγαίναμε έξω και παίζαμε. Ήτανε τόσο καλά χρόνια! Που δεν κινδυνεύαμε ούτε από τα αυτοκίνητα ούτε να μας αρπάξει κάποιος, ούτε να μας κλέψει, ήταν τέτοια η ασφάλεια! Ήταν ασφαλές το παν!

Από μια διαφορετική οπτική, η οριοθέτηση του ιδιωτικού χώρου και χρόνου στη σοσιαλιστική Αλβανία συνδέεται με τις συνέπειες του συστήματος κρατικής παρακολούθησης και του συνακόλουθου κινδύνου δίωξης για αντικαθεστωτική δραστηριότητα, στην αναπαραγωγή των κοινωνικών σχέσεων. Σχετικά, οι αφηγητές περιγράφουν επανειλημμένα και με έμφαση την αίσθηση της εγρήγορσης, σε όλους τους κοινωνικούς χώρους, απέναντι σε μια πιθανή καταγγελία η οποία θα τους οδηγούσε στην εξορία, τη φυλακή ή το θάνατο:

Λουλεζίμ: ...Έχουν καταστραφεί πολλές μα πάρα πολλές οικογένειες για μια λέξη μόνο, για μια τσαντίλα. Δηλαδή πήγαινε ο άνθρωπος στο μαγαζί και δεν είχε γάλα και άρχιζε να βρίζει δηλαδή «που ζούμε» και τέτοια, τα κουτσομπολιά πήγαινε στην αστυνομία και τον πιάναν και του λέγανε: «Τι; Εσύ; Δεν είσαι ευτυχισμένος; Έχεις παράπονο για το σύστημα; Μπες μέσα»! Πέντε χρόνια μέσα για αυτήν την τσαντίλα! Και μάθαινε όλη η γειτονιά για αυτόν τον άνθρωπο ότι δεν θέλει τον κομμουνισμό. Και

όλοι φοβόντουσαν. Δεν μπορούσες να πεις ούτε στον κολλητό σου το παραμικρό παράπονο για το σύστημα.

Αλέξανδρος: ...Φαινομενικά δεν μπορούσαν να πούνε τίποτα, λέγανε ότι όλα είναι ωραία, ότι όλοι είναι ευχαριστημένοι κλπ. Δεν συζητάγαμε ποτέ τα πολιτικά. Έξω που μπορεί να γινότανε με κάποιες παρέες ήμασταν προσεχτικοί το τι θα πούμε. Πολλές φορές στέλνανε γράμματα χωρίς όνομα ότι ο τάδε είπε αυτό. Ήταν ένα μεγάλο πρόβλημα τα ανώνυμα γράμματα τα οποία είχε υποφέρει πολύς κόσμος και είχε πάει και φυλακή απ' αυτό.

Με βασική μέριμνα την προβολή μιας καλής δημόσιας εικόνας, οι Αλβανοί και οι Αλβανίδες ήταν αναγκασμένοι να περιορίζουν τις κοινωνικές τους σχέσεις κυρίως στους συγγενείς. Σύμφωνα με την Berdahl (1999), η κουλτούρα της μυστικότητας στο σοσιαλισμό είχε ως συνέπεια την απόδοση υπερφυσικών ιδιοτήτων στο καθεστώς και τη συνακόλουθη συγκρότηση ενός κοινωνικού χώρου μέσα στον οποίο τα άτομα ερμήνευαν τα «όρια του εφικτού», χαράσσοντας τα ίδια τα στενά όρια της κοινωνικότητάς τους. Από αυτήν την οπτική, η αναγκαία για την αναπαραγωγή του καθεστώτος αυτο-επιτήρηση των υποκειμένων αποτυπώνει την κοινωνικοπολιτική διαλεκτική ανάμεσα στην βάση και την κορυφή των σοσιαλιστικών συστημάτων ως δυναμική διατήρησης και παράλληλης απονομιμοποίησής τους (ό.π.). Σε αυτό το πλαίσιο, οι περισσότεροι πληροφορητές αφηγούνται με ένταση τον επιβεβλημένο θρήνο για το θάνατο του Χότζα, αναπαριστώντας στις περιγραφές τους τη διάσταση ανάμεσα στην ιδιωτική και τη δημόσια σφαίρα που ο Ούγγρος κοινωνιολόγος Elemér Hankiss μαζί με άλλους σχολιαστές έχουν αποκαλέσει «κοινωνική σχιζοφρένεια» στο σοσιαλισμό (Hann, 2007).

Λουλεζίμ: ...Στο σπίτι λέγανε «να μας ζήσει ο Χότζας! Έχει δίκιο ο Χότζας!» κ.τ.λ. Αυτό έλεγε ο πατέρας μου. Να φανταστείς δηλαδή ο αδερφός μου ο μεγάλος έγινε και δήμαρχος της πόλης από το 1984 μέχρι το '90. Ένιωθα καλά τότε γιατί ήμουν ο αδερφός του δήμαρχου αλλά όταν άνοιξε το σύστημα στην Αλβανία εγώ ήμουν ο πρώτος που αγκάλιασα το άλλο σύστημα. Γιατί ποτέ μα ποτέ δεν μου πήγαινε, ένιωθα ότι ήταν ψεύτικο αυτό που έλεγε ο πατέρας μου για το σύστημα, για τον Χότζα.

Έγκλα: Όταν πέθανε ο Χότζας ήμασταν στο σχολείο, μας έχουνε βγάλει όλα τα παιδιά από την τάξη και οι καθηγητές και όλοι χτυπάγαν τα κεφάλια τους και αναγκαστικά πρέπει εκεί να κλαίμε, πρέπει να δακρύζουμε!

Αντελίνα: Όταν πέθανε ο Χότζα έπρεπε να κάνεις ότι κλαις. Εμένα δεν με ένοιαζε, δεν ένιωθα κάτι, όμως ήταν νόμος.

Οι αναφορές των πληροφορητών στις πολιτικές διώξεις συνθέτουν διαφοροποιημένα πορτραίτα του Χότζα και σημασιολογήσεις του σοσιαλισμού, με αξιοσημείωτα αντιφατικό τρόπο. Για παράδειγμα, η Φατμπάρδα ταυτίζει την πολιτική των διώξεων που βίωσε στην οικογένειά της με τον Χότζα και τον «κομμουνισμό», τονίζοντας, ωστόσο, ότι οι διώξεις ήταν το μοναδικό μελανό σημείο στην Αλβανία του παρελθόντος. Από την άλλη πλευρά, για τη Λιγκέρσα επικρατεί η ανάμνηση του Χότζα ως αντικειμένου λατρείας και ως συμβόλου μιας καλής εποχής. Παράλληλα, ο Βασίλης διαχωρίζει τον Χότζα από τη δράση των καταδοτών και κατηγορεί τους «ρουφιάνους» για τη φυλάκιση του πατέρα του, ενώ μοιάζει να αμφιταλαντεύεται ανάμεσα στην αρνητική νοηματοδότηση των διώξεων και την ανάμνηση ενός ηγέτη με το κύρος της αυθεντίας:

Φατμπάρδα: ...Μετά που πέθανε ο Χότζας, εμείς στο σχολείο έπρεπε να είχαμε κλάματα στο πρόσωπο. Όμως εγώ δεν ήθελα να κλαίω γιατί είχε υποφέρει ο πατέρας μου. Όταν πέθανε, η οικογένειά μου ευχαριστηθήκαμε τόσο πολύ, τι να πω! Όλοι κλαίγανε, εμείς κάναμε γιορτή. Σαν παιδί αυτό ήτανε μόνο που έχω υποφέρει, ο φόβος που είχαμε. Δηλαδή ήτανε ο ρατσισμός στην Αλβανία, ήτανε ο κομμουνισμός και οι άλλοι, μόνο αυτό. Από τα άλλα ήτανε τέλεια... Η ζωή ήταν μια χαρά, αν δεν ήταν ο κομμουνισμός ήταν μια χαρά! Εμείς με τις φίλες που είμαστε εδώ, από την πόλη είμαστε όλοι, τα ίδια λέμε, η ζωή ήτανε μια χαρά. Αν δεν ήτανε ο κομμουνισμός, μια χαρά, τα πάντα.

Λιγκέρσα: ...Οι άνθρωποι που είχαν υποφέρει από αυτό το σύστημα σίγουρα λέγανε τα χειρότερα γιατί είχανε φάει και εξορίες και φυλακή. Εμείς δεν είχαμε κάποιο θέμα με το Χότζα, όσο ήταν ο Χότζας υπήρχαν τα πάντα, δεν υπήρχαν τόσα ελλείμματα και τόσα προβλήματα... Όντως κλάψαμε όλοι, στενοχωρηθήκαμε. Στο μεταξύ ήταν πολύ ωραίος ηγέτης, πανέμορφος!

Βασίλης: ...Ο κόσμος είχε εμπιστοσύνη αλλά πήγαν και κάμποσοι φυλακή, χωρίς να φταίνε γιατί δεν μπορούσε να τα ελέγξει ο Χότζας όλα. Τώρα κατά βάθος δεν ξέρω κι εγώ ο Χότζας πόσο καλός και πόσο κακός ήτανε. Έλεγες ένα λόγο, σε κοπανούσε ο Χότζας φυλακή. Αλλά δεν σε κοπανούσε ο Χότζας φυλακή μα οι ρουφιάνοι! Έκαναν πολιτική στο όνομα του Χότζα γιατί αυτόν εμπιστεύονταν. Δηλαδή ήτανε κατασκοπίες! Και δεν ξέρουμε τώρα ποιον άλλο ρόλο μπορεί να 'παιξε ο Χότζας. Κι ο Χότζας δεν μπορούσε να τα ελέγξει όλα, κανένας πρωθυπουργός κρατών δεν μπορεί να ελέγξει το κράτος. Δηλαδή αφού αρρώστησε αυτός τα χαλάσανε όλα, όλα! Τώρα κατά βάθος άμα κάτσεις και ρωτήσεις ανθρώπους, άλλοι λένε μακάρι να 'ταν ο Χότζας πάλι, άλλοι λένε σκατά στο λάκκο του! Εγώ τώρα δεν είμαι ούτε το ένα ούτε απ' εκεί.

Εγώ κανονικά έζησα καλά. Άλλο που ο πατέρας μου πάει φυλακή. Δεν μας επείραξε και κανέναν να πω την αλήθεια. Ότι μας μισούσανε, ναι...

Στην αφήγηση του Βασίλη, η μνήμη των διώξεων που ο ίδιος βίωσε στην οικογένειά του αναπλαισιώνεται με ερμηνευτικό σημείο καμπής μεταγενέστερα βιώματα επιθετικότητας σε βάρος της ελληνόφωνης κοινότητας στην Αλβανία, όταν η κοινωνία αναφοράς του (ελληνόφωνο χωριό Σιλό) έχασε, μετά το θάνατό του Χότζα, τον προστάτη της:

...Ήταν όλοι αγαπημένοι, Βορειοηπειρώτες και Αλβανοί ήταν ένα. Μάλιστα μας εσέβονταν πολύ, πολύ καλύτερα από ό,τι τώρα, τώρα δεν είναι καλά. Μπροστά δεν είχε ούτε μαύρους, ούτε άσπρους ο Χότζας, ούτε Βορειοηπειρώτες, ούτε τίποτα. Είχε έρθει μια φορά στα χωριά μας, και μίλησε και λέει «να πάρουμε παράδειγμα από τους Βορειοηπειρώτες γιατί η Ελλάδα είχε φέρει το φως σε όλον τον κόσμο»! Ο Χότζας είχε βγάλει ένα βιβλίο, ελληνικά κι αλβανικά: «Δύο φίλοι λαοί». Αμέ! Γιατί ο Χότζας έλεγε «το σύστημα φταίει, δεν φταίνε οι Έλληνες». Λένε ότι ήταν κι αυτός η καταγωγή του Έλληνας. Τώρα αυτό δεν μπορώ να το εξακριβώσω εγώ και λέν ότι το όνομα το 'χε Κόλια, Ενβέρ Κόλια. Εγώ τον αντάμωσα προσωπικά το Χότζα!... Τώρα κανέναν Βορειοηπειρώτη δεν τους αγαπάει (τους Αλβανούς), εμείς τους μισούμε περισσότερο από ότι αυτοί εμάς!

Εορταστικός κύκλος

Η οικοδόμηση της νέας σοσιαλιστικής κοινωνίας στην Αλβανία σηματοδότησε την υποκατάσταση παλιότερων θρησκευτικών περιοδικοτήτων με νέες, εκκοσμικευμένες χρονικότητες (Verdery, 1996). Όπως περιγράφει η Vickers (1997), ο περιορισμός της επιρροής της θρησκείας και των θεσμών της αποτέλεσε επιδίωξη του σοσιαλιστικού καθεστώτος ήδη από το 1945. Σε μια θρησκευτικά διαφοροποιημένη αλβανική κοινωνία η οποία συμπεριλάμβανε μουσουλμάνους σε ποσοστό 70%, χριστιανούς ορθοδόξους σε ποσοστό 20% και καθολικούς σε ποσοστό 10%, το Κομμουνιστικό Κόμμα επιστράτευσε ειδική νομοθεσία προκειμένου να ελέγξει όλους τους θρησκευτικούς οργανισμούς, υποχρεώνοντάς τους να καλλιεργούν στα μέλη τους πρωτίστως το αίσθημα της αφοσίωσης στη Λαϊκή Δημοκρατία της Αλβανίας (ό.π.). Οι σχετικές με τη θρησκεία απαγορεύσεις και διώξεις, πλαισιωμένες από τον επίσημο προπαγανδιστικό λόγο του μαχόμενου αθεϊσμού (Dragadze, 2007), κορυφώθηκαν με τη γενικευμένη απαγόρευση της θρησκευτικής λατρείας, το 1967 (Vickers, 1997). Σε αυτό το ιστορικό πλαίσιο, οι πληροφορητές θυμούνται άλλοτε με ενθουσιασμό και άλλοτε με αδιαφορία μια σειρά από κοσμικούς και εθνικούς εορτασμούς, όπως τη

γιορτή των Δασκάλων, της Γυναίκας ή της Μητέρας, την ημέρα του Παιδιού, την Πρωτομαγιά, τη μνήμη των Ηρώων Πολέμου, τα γενέθλια του Χότζα, την εθνική γιορτή της Ανεξαρτησίας και την πρωτοχρονιά. Επιπλέον, στις περιγραφές του εορταστικού κύκλου συμπεριλαμβάνονται αναφορές σε τοπικές εκδηλώσεις με θέμα την απελευθέρωση από τις γερμανικές κατοχικές δυνάμεις, την επιβράβευση των άριστων μαθητών ή μουσικοχορευτικά φεστιβάλ.

Όλοι οι αφηγητές ξεχωρίζουν στις μνήμες τους τον εθνικό εορτασμό της Ανεξαρτησίας της Αλβανίας, την 28η Νοεμβρίου, με παρελάσεις στα Τίρανα και στις πόλεις, διαδικασία την οποία η Verdery (1996) προσεγγίζει ως συστημική ιδιοποίηση χρόνου για τον εορτασμό του ίδιου του κράτους. Σε ορισμένες περιγραφές, η αναπαράσταση των παρελάσεων με θαυμασμό και με αίσθημα υπερηφάνειας μετατρέπεται σε λόγο για την ατομική και συλλογική ταυτότητα. Αντίθετα, οι εορτασμοί της Ανεξαρτησίας ενίοτε ταυτίζονται με πλήξη και αποξένωση από ένα γεγονός που οι αφηγητές παρακολουθούσαν από μακριά και που, στις περισσότερες περιπτώσεις, περιγράφεται συνοπτικά και χωρίς συναισθηματικές αναφορές. Εκτενέστερες είναι οι περιγραφές που αφορούν εορταστικές εκδηλώσεις σε στενότερο κοινωνικό κύκλο, όπως η λεπτομερής της ημέρας της Δασκάλας, όταν οι μαθητές μάζευαν λουλούδια και αγόρασαν δώρο στις δασκάλες τους για να κεραστούν από αυτές κέικ και καραμέλες, ανάμνηση που προκαλεί συναισθήματα και αναδεικνύει τον κόσμο των υλικών αντικειμένων, όπως σημειώνει ο Τσιμουρής (2009), ως ανεξάντλητη πηγή ατομικής και συλλογικής μνήμης. Παράλληλα, οι περισσότεροι πληροφορητές επικεντρώνονται στην περιγραφή εορταστικών τελετουργικών στο πλαίσιο της οικογένειας όπως ο γάμος, οι ετοιμασίες για τον εορτασμό της αλλαγής του χρόνου μαζί με συγγενείς και τα κρυφά τελετουργικά με θρησκευτικές αναφορές. Σχετικά ο Λουλεζίμ θυμάται:

... Δεν είχαμε θρησκευτικές γιορτές. Και την πρωτομαγιά που είχαμε την είχαμε έτσι δηλαδή αλλά στην ουσία η μεγαλύτερη γιορτή της χώρας γινότανε 31 Δεκεμβρίου που άλλαζε το χρόνο. Ο καθένας στο σπίτι του ή με παρέα, με τα αδέρφια, με τα ξαδέρφια, με αυτά δηλαδή μαζεύνονταν.

Η κρυφή τήρηση χριστιανικών και μουσουλμανικών περιοδικοτήτων και εθίμων κατά τη διάρκεια του κύκλου της ζωής και σε θρησκευτικές γιορτές όπως το Πάσχα και το Ραμαζάνι περιγράφεται με ζωντάνια και λεπτομέρεια. Οι ζωντάνιες μνήμες των θρησκευτικών πρακτικών κυρίως από τις γιαγιάδες και τους παππούδες και παρά τη διαρκή απειλή της καταγγελίας από κάποιον καταδότη διαψεύδουν, σε πρώτη

ανάγνωση, τους μύθους της θρησκευτικής αδιαφορίας (Malcolm, 2012), της επιδερμικής θρησκευτικότητας και της εξαιρετικής θρησκευτικής ανοχής (Clayer, 2012) οι οποίοι, όπως σημειώνει ο Endresen (2012), αποτέλεσαν κυρίαρχα στοιχεία της δημόσιας ρητορικής στην Αλβανία από τον 19ο αιώνα. Στις αφηγήσεις των πληροφορητών, η μεταφορά του θρησκευτικού πλαισίου από τη δημόσια στην ιδιωτική σφαίρα και η προσαρμογή των παραδοσιακών εθίμων στην κοσμική καθημερινότητα με νέους συμβολικούς κώδικες (Βουτυρά και Βαν Μπουσχότεν, 2007) παραπέμπουν σε αυτό που η Dragadze (2007) ονομάζει «οικειοποίηση της θρησκείας» στο σοσιαλισμό. Χαρακτηριστικά η Έγκλα, παιδί χριστιανού και μουσουλμάνας περιγράφει:

...Το Πάσχα για εμάς ήταν το πιο πλούσιο τραπέζι.... Κάναμε γιορτές κρυφά. Η γιαγιά έφτιαχνε κουλουράκια, έβαφε αυγά και μας έλεγε «τα αυγά έτσι τα έκανε η κότα»! Ό,τι μας λέγανε θα πούμε, όχι ό,τι βλέπαμε! Οι πιο πολλοί εκεί γύρω έτσι ήμασταν. Τα κουλουράκια που έφτιαχνε τα έφτιαχνε με σχήματα. Έπρεπε να φτιάξει τον Χριστό, έπρεπε να φτιάξει το σταυρό αλλά μας άλλαζε συζήτηση και ποτέ δεν μάθαμε λεπτομέρειες. Θα χάνανε τις δουλειές και τα παιδιά της αν βγαίνανε αυτά παραέξω... Θυμάμαι τη γιαγιά (μουσουλμάνα), τις προσευχές αυτές που κάνανε κάθε πρωί, κάθε απόγευμα με το ραμαζάνι το θυμάμαι πολύ!

Σε δεύτερο επίπεδο παρατηρήσεων, τα απαγορευμένα θρησκευτικά τελετουργικά νοσηματοδοτούνται, όπως σημειώνει ο De Rapper (2012), κυρίως ως στοιχεία «λαϊκής κουλτούρας», παρά ως θεολογικές αναφορές. Με αυτήν την έννοια, οι πρακτικές «οικειοποίησης» της θρησκείας λειτουργούν πρωτίστως ως διαδικασία χάραξης συμβολικών ορίων μεταξύ ομάδων με διαφορετικά θρησκευτικά χαρακτηριστικά, στο πλαίσιο ενός καθεστώτος επιβεβλημένης ομογενοποίησης. Σύμφωνα με την Berdahl (1999), η θρησκευτικότητα ως λαϊκή πίστη και ως έκφραση του «εθνοτικού ανήκειν» σε τοπικό επίπεδο σηματοδοτεί με σύνθετο τρόπο τη διαπραγμάτευση της ταυτότητας, ενίοτε συνδυάζοντας την ταυτοποιητική αναπαράσταση της θρησκευτικής αδιαφορίας (De Waal, 2005) με την αδιαπραγμάτευτη διαφύλαξη των θρησκευτικών επιτελέσεων. Ταυτόχρονα, η χρήση θρησκευτικών συμβόλων στο χώρο της οικογένειας αναπαριστά μια μορφή αντίστασης στην κατασταλτική θρησκευτική πολιτική του σοσιαλισμού η οποία, σύμφωνα με τον Kukhterin (2007) είχε πρωταρχικό στόχο τη διεύρυνση της δημόσιας σφαίρας σε βάρος της ιδιωτικής, σε μια προσπάθεια να καταστήσει τα άτομα πιο επιρρεπή στον κρατικό έλεγχο. Από αυτήν την οπτική, οι απαγορευμένες θρησκευτικές πρακτικές στις αναμνήσεις των

αφηγητών αναπαρίστανται ως διεκδίκηση άσκησης ελέγχου στις μικρές περιοδικότητες του χρόνου, στη δυναμική διαφοροποιημένων, ωστόσο, προσλήψεων των συμβολικών ορίων ανάμεσα στον δημόσιο και τον ιδιωτικό κοινωνικό χώρο. Παρακάτω, η Λιγκέρσα και η Αντελίνα θυμούνται:

Λιγκέρσα: ...Η γιαγιά μου είχε μάθει το πάτερ ημών στα αλβανικά και στα ελληνικά και το 'λεγα από μέσα μου. Εγώ γενικά πίστευα πολύ σαν άτομο, ήμουν απ' τις λίγες περιπτώσεις νομίζω. Πίστευε και η μαμά αλλά επειδή ήταν του Κόμματος απαγορευόταν να μας μιλήσει για αυτά. Πιο πολύ εγώ από τη γιαγιά θυμάμαι ας πούμε που με είχε μάθει αυτά και τα είχα γράψει για να τα μάθω απ' έξω. Δεν μπορώ να ξέρω πόσα άτομα πιστεύανε, ούτε καν με ενδιέφερε τότε, απλώς την πίστη την είχα για πάρτη μου αλλά δεν εκφραζότανε ποτέ προς τα έξω. Λόγω που ήταν απαγορευμένες οι εκκλησίες και λοιπά, δεν ήταν το επίκεντρο, πώς να στο πω... Σχεδόν τα ίδια που είναι εδώ είχαμε εκτός απ' τον παπά. Γιατί ήτανε το ίδιο ριτουάλ, ας πούμε όταν πέθαινε κάποιος τα σαράντα πρώτα, τα τριήμερα, τα εννιάμερα, τρίμηνο, εξάμηνο, μετά του χρόνου και κάναμε τα τρία χρόνια και διάφορα.

Αντελίνα: ...Ας πούμε ο παππούς μου μισούσε τον Χότζα, τον κατηγορούσε και λέγανε η μαμά ο μπαμπάς «σταμάτα ρε μπαμπά! θα μας βάλεις φυλακή»! Ήταν μουσουλμάνος όμως αυτός. Ο παππούς δεν μασούσε, ο παππούς έλεγε «δεν πάτε να λέτε εσείς...» Έβγαινε ας πούμε στην τηλεόραση έκανε δηλώσεις ο Χότζας κι ο παππούς μου τον κορόιδευε: «θα μου πεις εσύ τι θρησκεία θα ακολουθήσω»! Εγώ θεωρούσα ότι δεν είμαι ούτε μουσουλμάνα ούτε χριστιανή. Δεν θυμάμαι να με έχει πειράξει κάτι. Εγώ δεν είχα θέμα γιατί εφόσον τα είχα όλα, εφόσον σπούδαζα, εφόσον είχα παιδική ηλικία καλή δεν είχα θέμα με τον Χότζα, ούτε τον μισούσα ούτε τρελαινόμουν.

Συνοψίζοντας, οι χρονικότητες του σοσιαλισμού (αναμονή στις ουρές και διαμεσολαβημένη πρόσβαση σε καταναλωτικά αγαθά, απουσία ή αραιά δρομολόγια των μέσων μετακίνησης, ακανόνιστο της παροχής ηλεκτρικού ρεύματος, διακοπές στην υδροδότηση και απροσδιόριστη αναμονή για την επιδιόρθωση βλαβών, άρρυθμη εναλλαγή της αδράνειας με τις υπερωρίες στο εργοστάσιο, συστημικές τάσεις ιδιοποίησης του ιδιωτικού χωροχρόνου από την κεντρική εξουσία στο πεδίο του πολιτισμού και των επετειακών κύκλων) λειτουργούν στις αναπαραστάσεις των αφηγητών περισσότερο ως λόγοι για τον εαυτό, σε διάλογο με μεταγενέστερα βιώματα. Στη ροή των αναμνήσεων, το προσωπικό αφήγημα για το σοσιαλισμό προσδιορίζεται συχνά με ρευστό τρόπο, ενσωματώνοντας αντιφάσεις. Στην επόμενη ενότητα διερευνάται η παρουσίαση του σοσιαλισμού ως σύστημα αξιών και ως

σημασιολογικό πεδίο ταυτοποιήσεων που συνδέει το παρελθόν με το παρόν και με προβληματισμούς για το μέλλον, συνθέτοντας ένα πορτραίτο για τον εαυτό.

2. Οι αναπαραστάσεις του σοσιαλισμού στην Αλβανία ως σύστημα αξιών

Οικογενειακές σχέσεις, σχολική ζωή: αλληλεγγύη, ολιγάρκεια, εργατικότητα, ασφάλεια, σταθερότητα

Στο βαθμό που, όπως σημειώνει ο Τσιμουρής (2011), ταυτότητες είναι τα ονόματα τα οποία δίνουμε στους διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους μας τοποθετούν και τοποθετούμε και εμείς τους εαυτούς μας στις αφηγήσεις του παρελθόντος, η αφήγηση ζωής συνθέτει μια διαδικασία επαναπροσδιορισμού του εαυτού, στο χώρο της μνήμης και σε και αλληλεπίδραση με τον ακροατή. Στη ροή μιας τέτοιας δυναμικής, διερευνάται στη συνέχεια η αναπαράσταση του σοσιαλισμού στις αναμνήσεις των συμμετεχόντων στην έρευνα ως σύστημα αξιών. Καθώς οι πληροφορητές περιγράφουν τα παιδικά και νεανικά τους χρόνια στη σοσιαλιστική Αλβανία, ενσωματώνουν στους λόγους τους κοινωνικές αξίες οι οποίες αντανακλούν πολιτισμικά διαμορφωμένα νοητικά σχήματα, αυτό που ο Bourdieu (1984) ονομάζει έξη (habitus), σε διάλογο με μεταγενέστερες και σύγχρονες εμπειρίες. Σύμφωνα με τον Bourdieu (ό.π.), η έννοια της έξης περιέχει εσωτερικευμένες κοινωνικές νόρμες που δομούν την προδιάθεση των υποκειμένων να σκέφτονται, να αισθάνονται και να δρουν, σε αλληλοδιαπλοκή με την ελεύθερη βούλησή τους. Η έννοια της έξης περιγράφεται, επιπλέον, με τις διατυπώσεις «πολιτισμικό ασυνείδητο», «διαμορφωτική δύναμη της συνήθειας», «σύνολο βαθιά εσωτερικευμένων και επιβεβλημένων μορφών», «διανοητική συνήθεια», «νοητικά και σωματικά σχήματα αντιλήψεων, εκτιμήσεων και δράσης» και «γενεσιουργός αρχή ρυθμισμένων αυτοσχεδιασμών» (Νάστος, 2013). Στο πεδίο της μνήμης του σοσιαλισμού, η έμφαση σε κοινωνικές αξίες όπως η αλληλεγγύη, η ολιγάρκεια, η ασφάλεια, η μόρφωση, η σταθερότητα των κανόνων και η εργατικότητα αναπαριστά τεκμήρια ατομικής και συλλογικής ταυτοποίησης, παραπέμποντας σε μεταγενέστερες εμπειρίες και ερμηνευτικά σημεία καμπής. Στη συνέχεια παρουσιάζονται πτυχές των λόγων (discourses) των αφηγητών για το σοσιαλισμό ως αξιακό σύστημα, με σημεία αναφοράς τις οικογενειακές σχέσεις, τη σχολική ζωή και το εθνικό «ανήκειν».

Σε ένα πρώτο επίπεδο παρατηρήσεων, οι αναφορές στην αλληλεγγύη ως συνθήκη που υπερκάλυπτε τις κοινωνικο-οικονομικές ανισότητες διατρέχουν το σύνολο των

αφηγήσεων για τη ζωή στη σοσιαλιστική Αλβανία. Ενδεικτικά, η Αντελίνα από την κωμόπολη Μπουρέλ και η Έγκλα από το χωριό Λέβαν θυμούνται:

Αντελίνα: ...Είχαμε πολύ καλή επικοινωνία με τους γείτονες δηλαδή οι πόρτες μας ήταν ανοιχτές, ό,τι δεν είχε ο ένας το είχε ο άλλος.

Έγκλα: ...Εμείς όταν πηγαίναμε στο σχολείο είχαμε μια ξύλινη σόμπα γιατί είχε κρύο. Όλα τα παιδιά ή αυτοί που είχαν τη δυνατότητα έπρεπε να φέρουν και ένα ξύλο στο σχολείο για να ανάψουμε τη σόμπα. Κάθε μέρα, μέρα παρά μέρα, ανάλογα ποιος είχε, ποιος ήθελε... Ήμασταν πιο ενωμένοι, όλοι μαζί. Αν δεν είχα να φάω θα μου έδινε ο διπλάνος.

Συχνά οι αφηγητές υπογραμμίζουν την αλληλεγγύη στο χώρο της οικογένειας και συγκρίνουν την αλληλοϋποστήριξη ανάμεσα στα μέλη της στο παρελθόν με τις σημερινές συνθήκες, ενσωματώνοντας στις ιστορίες τους λόγους για τη λιτότητα και την «ικανοποίηση με τα λίγα» ως στάση ζωής.

Έγκλα: ...Αν η ψυχή είναι γεμάτη γεμίζει το σπίτι, το στομάχι... Φτωχά ήμασταν αλλά σαν παιδί ήμουν πολύ ευτυχισμένη, πέρασα με πολλή αγάπη!

Λουλεζίμ: ...Ζήσαμε δύσκολα χρόνια αλλά ήμασταν πάρα πολύ αγαπημένοι δηλαδή αδέρφια και ξαδέρφια, ακόμα και τρίτος ξάδερφος αγαπιούνται γιατί δεν είχαμε τίποτα να χωρίσουμε. Δεν είχαμε τη ζήλεια που έχει τώρα ο κόσμος που ζηλεύει ο αδερφός τον αδερφό. Ο ένας έχει εκατομμύρια και ο άλλος δεν έχει να φάει. Τότε ήτανε όλοι ίδιοι. Δεν είχες λόγο να τον ζηλέψεις τον άλλονε γιατί ήτανε ίδιος με σένα... Εμείς δεν είχαμε πολυτέλειες δηλαδή να πάμε να χαλάσουμε τα λεφτά μας για διακοπές. Δεν ζητούσα διακοπές. Ακόμα και τώρα δεν ζητάω να πάω διακοπές. Τα παιδιά μου να έχουν να φάνε!

Βασίλης: ... Εγώ νομίζω ότι η Αλβανία πάει προς τον γκρεμό. Το λέω γιατί ούτε έναν άνθρωπο δεν βλέπεις τώρα, ούτε παρέες έχει, ούτε χορούς ούτε τραπέζια, τίποτα...

Δηλαδή έφυγε η συγγένεια, όλα. Μόνο λεφτά, λεφτά! Ο καπιταλισμός αυτά έχει...

Σε αυτό το σημείο, η νοσταλγία για το παρελθόν είναι δυνατό να ερμηνευτεί, όπως παρατηρεί η Koleva (2014), ως κριτική στο σύγχρονο «ωλιστικό ατομικισμό» και τις ανισότητες. Παράλληλα, οι περιγραφές του καταμερισμού των εργασιών μέσα σε ένα χώρο στον οποίο συγκατοικούσαν δύο ή περισσότερα παντρεμένα αδέρφια με τα παιδιά τους αναδεικνύουν τη σημασία των παραδοσιακών έμφυλων ρόλων στη σοσιαλιστική Αλβανία. Σε αυτό το πλαίσιο, η παιδική ηλικία συνήθως συνδέεται με ιστορίες παιχνιδιού αλλά και αυστηρού προγράμματος νοικοκυριού μόνο για τα κορίτσια. Ωστόσο, τα πατριαρχικά χαρακτηριστικά των οικογενειών των αφηγητών διαφοροποιούνται, γεγονός που οι ίδιοι συνδέουν με τις θρησκευτικές τους

καταβολές. Για παράδειγμα, στην αφήγησή της η Έγκλα αντιπαραθέτει με γλαφυρό τρόπο την αυστηρότητα με την οποία αντιμετώπιζε την αγωγή των κοριτσιών η μουσουλμανική οικογένεια καταγωγής της μητέρας της, σε σύγκριση με τη χαλαρή στάση του πατέρα της και της χριστιανικής οικογένειάς του, σε ζητήματα που αφορούσαν τις καθημερινές υποχρεώσεις των κοριτσιών στο σπίτι και τη δυνατότητα να ψυχαγωγούνται έξω από αυτό. Όπως σε όλες τις πρώην σοσιαλιστικές κοινωνίες της Ανατολικής Ευρώπης (Berdahl, 1999), η γυναίκα στην Αλβανία παρουσιάζεται να συνδυάζει, πολλαπλούς ρόλους στο χώρο της εργασίας και στο σπίτι, ώστε ο λόγος για την ισότητα των φύλων στο δημόσιο χώρο να συνυπάρχει με τον παραδοσιακό της ρόλο στην ιδιωτική σφαίρα, σε όλες τις αφηγήσεις. Χαρακτηριστικά, η Αντελίνα, ο Αλέξανδρος, ο Βασίλης και η Λιγκέρσα περιγράφουν:

Αντελίνα: ...Η γυναίκα έπρεπε να είναι στο σπίτι, να δουλέψει, να κάνει φαγητό, να κάνει τις δουλειές του σπιτιού, δεν μπορεί να βγει έξω χωρίς να ενημερώσει. Ακόμα και η μαμά μου αν αργούσε λίγο απ'τη δουλειά έπρεπε να ενημερώσει τον μπαμπά γιατί άργησε. Οι άντρες ήταν ελεύθεροι. Ειδικά με τα κορίτσια ήταν πολύ αυστηροί όλοι.

Αλέξανδρος: ...Ήτανε πιο αντρικοκρατούμενο πώς να το πεις κράτος, δεν δίνανε μεγάλη βοήθεια στη γυναίκα στις δουλειές του σπιτιού, η γυναίκα είχε τις δουλειές έξω, έπρεπε να γυρίσει, να ασχοληθεί με τα παιδιά, να τρέξει και στο τέλος υπήρχαν και πολλές Κυριακές που έπρεπε να πήγαινε σε εθελοντική δουλειά που κάναμε έξω... Πέρα από το νοικοκυριό και τα παιδιά δεν υπήρχε διαφορά, ο άντρας τη σεβόταν τη γυναίκα.

Βασίλης: ...Γυναίκες άμα πείραζες δέκα χρόνια αυτόματα πήγαινες φυλακή! Γυναίκα είκοσι χρονών πήγαινε όπου ήθελε, είχε δικαιώματα.

Λιγκέρσα: ...Εμείς οι γυναίκες από μικρά κορίτσια είχαμε πιο πολλές δουλειές η αλήθεια, όσο αφορά το σπίτι, δουλειές στο σπίτι και ψώνια. Δεν μπορώ να πω όμως, υπήρχε ισοτιμία. Εγώ να σου πω, έχω ζήσει εκεί πιο καλύτερα και πιο ξέγνοιαστα εκεί απ' ότι εδώ! Ούτε εκμετάλλευση καθόλου γιατί εκεί αν έκανες κάτι σε μια γυναίκα, είχες πρόβλημα με το κράτος. Οπότε, ούτε τη νύχτα μια γυναίκα δεν την πείραζε κανείς.

Η έμφαση στη δυνατότητα των γυναικών να περπατούν μόνες στο δρόμο οποιαδήποτε ώρα της ημέρας χωρίς φόβο αποτελεί μια πτυχή αναπαράστασης της ασφάλειας που επανειλημμένα και με ποικίλους τρόπους επισημαίνεται ως κεντρικής σημασίας στο αφήγημα για το σοσιαλισμό. Ειδικότερα, ο λόγος για την ασφάλεια συμπεριλαμβάνει την ξεγνοιασιά των παιδιών στο παιχνίδι τους, την πάταξη της

εγκληματικότητας και την εργασιακή-οικονομική ασφάλεια στο σοσιαλισμό, σε αντιπαράθεση με μεταγενέστερες και σύγχρονες εμπειρίες:

Βασίλης: ...Νιώθαμε ασφάλεια, αφήνες το σπίτι ανοιχτό δεν σε πείραζε κανένας. Γιατί άμα έπιαναν κλέφτη πήγαινε φυλακή πολλά χρόνια. Δεν είναι σαν εδώ που την άλλη μέρα βγαίνει! Η πολλή ελευθερία δεν μου αρέσει. Να μην σε εκμεταλλεύεται ο άλλος! Εκεί (στην Αλβανία) ήταν καλά, δεν φοβόσουν να σε κλέψουν.

Φατμπάρδα: ...Εγώ σαν παιδί έχω ζήσει μια χαρά. Έτσι λέει κι ο άντρας μου. Με φαϊ, με τα πάντα. Δεν έλλειπε τίποτα. Ήτανε ησυχία μεγάλη. Είχε πολλή ησυχία. Δεν αφήνε ο Χότζας! Δώδεκα η ώρα να πήγαινες όπου ήθελες μόνη σου, δεν είχε προμπλέμ. Τίποτα! Ούτε κλέψιμο, ούτε φόβο, ούτε να σκοτώνει ο ένας, ο άλλος, ό,τι ακούμε τώρα! Το καλό που είχε αυτό ήτανε.

Παρακάτω, στην αφήγηση της Αντελίνα, η ελευθερία και το αίσθημα της ασφάλειας στις καθημερινές της μετακινήσεις τα χρόνια της φοίτησής της σε Γυμνάσιο στα Τίρανα, όπου διέμενε σε Εστία μακριά από τους γονείς της, ανατρέπεται στη μετά τον Χότζα εποχή:

...Στα Τίρανα (επί Χότζα) ήταν όλα ελεύθερα, είχανε πολλές δραστηριότητες... Δεν ήμασταν με γονείς αλλά δεν φοβόμασταν τότε. Για να πάμε στο σχολείο ήτανε αρκετός δρόμος, να 'μαστε δυο-τρία κορίτσια, δεν είχαμε φόβο ποτέ, δεν ενοχλούσε κανείς!

...Στα Τίρανα όταν άνοιξε η Δημοκρατία πήραν φόρα όλοι, γινόντουσαν χαμός κακός! Φοβόμασταν γιατί δεν ήμασταν με γονείς, κλεινόμουνα μέσα στο δωμάτιο... Σε μια φάση είχα μια θεία στο Δυρράχιο και ο μπαμπάς μου είχε πει «να πας, να μην κάτσεις στην Εστία που είσαι μόνη σου κι είσαι κορίτσι, είσαι απροστάτευτη»! Όλοι είχανε πάρει φόρα, δεν ήξερες από πού θα σου 'ρθει το κακό, είχε ελευθερία, κακοποίηση και τέτοια, μπορεί να σε πάρει κάποιος να σε πουλήσει, μπορεί να σε πάρει κάποιος να σου κάνει ό,τι θέλει. Είχανε γίνει τα γκρουπ με όπλα, έμπαινε κάποιος στο σπίτι σου, αν δε σε συμπαθούσε έκανε φασαρίες, μπορεί να σου πάρει και την κόρη σου και να μην μπορείς να κάνεις κάτι. Εκείνη την εποχή δεν μπορούσες να βρεις το δίκιο σου πουθενά, ο καθένας είχε όπλο και... δύσκολα πράγματα μετά. Μετά τις δύο, τρεις το μεσημέρι δεν μπορούσαμε να βγαίνουμε πουθενά, δεν βγαίναμε καθόλου!

Έγκλα: ...Ναι, εκατό φορές Χότζας! Δηλαδή με αυτά που έχω ζήσει τότε, με αυτά που ζω τώρα, βεβαίως! Γιατί είναι καλύτερα να είσαι ευτυχισμένος παρά να έχεις πολλά πράγματα και να μην είσαι ευτυχισμένος σαν τα παιδιά μας σήμερα που βλέπουμε... Να μου πεις πως θέλεις το Χότζα που είχατε τόσο φόβο; Σήμερα με τι ζω, δεν ζω με φόβο; Αν θα έχω δουλειά, με αυτήν την αρρώστια, με τα παιδιά, με όλα! Ελεύθεροι πάλι δεν είμαστε!... Όσο μεγαλώνει η κόρη μου, ακόμη πιο πολύ θέλω τον Χότζα, για

τον κόσμο, γενικά για τα πράγματα. Ας πούμε φοβάμαι μην μπλέξει, το βράδυ που μπαίνει σε ταξί... Εμείς δεν τα είχαμε αυτά.

Η αποσύνθεση του κοινωνικού ιστού και οι χαοτικές συνθήκες στην Αλβανία τη δεκαετία του 1990 ως εμπειρίες αναπλαισίωσης της μνήμης περιγράφονται με ζωηρό τρόπο από τους περισσότερους αφηγητές. Ενδεικτικά, ο Λουλεζίμ και ο Αλέξανδρος θυμούνται:

Λουλεζίμ: ...Αλλαγές έβλεπα προς το χειρότερο στην Αλβανία. Δηλαδή ο κόσμος πήγαινε και χάλαγε και άρπαζε και έπαιρνε, κράτος δεν υπήρχε, αστυνομία δεν υπήρχε. Ας πούμε είναι τα μαγαζιά στην Αθηνάς; Έσπαγε το τζάμι ο άλλος και έκλεβε... Ήμουν εδώ, Ελλάδα, το '92, είχαμε τότε ένα πρωθυπουργό, Μπούφι λεγότανε και δηλώνει ότι η Αλβανία έχει για έξι μέρες ψωμί!

Αλέξανδρος: ...Για να 'πινες γάλα έπρεπε να πήγαινες από τις 4 το πρωί και υπήρχε μια ουρά μέχρι ν' ανοίξει το μαγαζί και δεν προλαβαίνανε να πάρουν όλοι, τα ράφια ήτανε σχεδόν άδεια... Βλέπαμε παιδιά τα οποία δεν δουλεύανε, ενώ πριν ήταν υποχρεωτικό δηλαδή αν καθόταν κάποιος χωρίς δουλειά σ' έπαιρνε το Κόμμα και σε έβαζε κάπου για δουλειά. Άμα δεν πήγαινες θα είχες προβλήματα.

Η οικονομική διάσταση της ασφάλειας στο σοσιαλισμό αντιπαραβάλλεται επανειλημμένα από τους πληροφορητές με μεταγενέστερες εμπειρίες, παρουσιάζοντας το παρελθόν ως ιδανικό:

Λιγκέρσα: ...Ήρθα στην Ελλάδα το '91... Μετά πήγα για κάτι μήνες σε εργαστήριο ζαχαροπλαστικής που άλλα μας είπανε, άλλα μας πλήρωσαν, πολύ σκληρή δουλειά και τελικά δεν μου 'δωσαν κι όλα τα λεφτά! Είχαμε συμφωνήσει για 3.000 δραχμές να πληρωνόμουν την ημέρα και ούτε για δύο... Μετά πήγα να δουλέψω σε μια βιοτεχνία για πέντε χρόνια, σχεδόν κάθε μέρα και τις Κυριακές και δεν πληρώθηκα! Μου έφαγε όλα τα ένσημα, ολόκληρα πέντε χρόνια έχω ένσημα ούτε για ένα χρόνο! Κι όταν έμεινα έγκυος και έπρεπε να έχω ασφάλεια για να γεννήσω, μου 'βαζε τρία ένσημα το μήνα. Και δούλευα και τις Κυριακές! Και όταν μου 'δινε ο γιατρός του ΙΚΑ άδεια, μου έскиζε την άδεια για να πάω να δουλέψω γιατί δεν έβρισκε άτομα σαν εμένα. Μετά έκανε πτώχευση, έκανε κάποιες κομπίνες για να μας φάει όλα τα δεδουλευμένα, ένσημα και όλα τα δικαιώματα... Εμένα μου αρέσει πάρα πολύ η ασφάλεια. Ξέρεις ότι τελειώνοντας ένα Πανεπιστήμιο το κράτος θα σου βρει δουλειά. Αυτό είναι το πιο σημαντικό, το να βρεις θέση εργασίας αμέσως μόλις έχεις πάρει το δίπλωμά σου. Στην Αλβανία του τότε, όχι του τώρα! Πολλές φορές έχω νοσταλγία και το αναζητώ... Μακάρι τα πράγματα να μην είχαν χειροτερεύσει και να φτάσουμε σε αυτό το σημείο. Βέβαια να υπήρχε ελευθερία να μπορείς να δεις και έξω τι γίνεται αλλά αυτήν την ασφάλεια που σου 'δινε!

Αναφερόμενη στη σύγχρονη Αλβανία, η Λιγκέρσα επανέρχεται στο θέμα της οικονομικής ασφάλειας ως σημαντικό λόγο απαισιοδοξίας για το μέλλον της χώρας:

...Η ασφάλεια από το οικονομικό έρχεται. Θέλω να είμαι αισιόδοξη αλλά δεν το βλέπω. Είχαμε επιστρέψει στην Αλβανία και επειδή τα βρήκαμε σκούρα ξαναγυρίσαμε πίσω. Εκεί κι εδώ δουλεύεις σκληρά αλλά εκεί είναι πολύ πιο άγρια τα πράγματα.

Στη συνέχεια, οι αναμνήσεις από τη σχολική ζωή παρουσιάζονται από το σύνολο των αφηγητών με θετικές συνδηλώσεις. Σε αυτό το πλαίσιο, υπογραμμίζονται η αξία της μόρφωσης, η τήρηση των κανόνων, το πλούσιο εκπαιδευτικό πρόγραμμα, οι εξωσχολικές δραστηριότητες (διαγωνισμοί, εκδρομές, θεατρικές παραστάσεις κ.α.), η κοινωνική ισότητα και η προοπτική της εξασφάλισης εργασίας:

Βασίλης: ...Το σχολείο ήταν υποχρεωτικό. Δεν υπήρχε άνθρωπος να μην τελειώσει το σχολείο. Μάλιστα είχε κι ένα καλό ο Χότζας, δεν ξέρω τι ήτανε και τι δεν ήτανε αλλά μέχρι 70 χρονών τους εβάζανε γράμματα. Μπορώ να σου πω τα κάνανε πολύ καλύτερα από ότι κάμαν εδώ! Όταν έγραφαν οι μαθητές, ο δάσκαλος μπορεί να σου σκίζε και το τετράδιο άμα δεν έγραφες καλά και σου 'δινε λεφτά να πάρεις άλλο! Ήτανε πολύ καλά, καλλιγραφία και όλα.

Αλέξανδρος: ...Τα σχολεία ήτανε πολύ οργανωμένα, οι δασκάλοι ήτανε καλοί, υπήρχε βέβαια αρκετή αυστηρότητα δηλαδή είχαμε έλεγχο ακόμα και για τα μαλλιά, για τα νύχια, αν θα είχαμε το μαντήλι μαζί μας, αν θα είχαμε καθαρό το κεφάλι, καθαριότητα... Όποιος τελείωνε πανεπιστήμιο ή μία καλή σχολή είχε σίγουρη τη δουλειά, είχε σίγουρη την καριέρα, είχε σίγουρο το σπίτι του ότι θα του έδινε το κράτος σπίτι... Θα είχε γενικώς μια ήρεμη ζωή αν δεν πήγαινε κόντρα στο σύστημα.

Φατμάρδα: ...Με το σχολείο πηγαίναμε δυο φορές την εβδομάδα σινεμά, θέατρο, πηγαίναμε εκδρομές! Ερχότανε στο σχολείο κάθε βδομάδα ο γιατρός να μας δει!

Η ανάμνηση της εκπαιδευτικής ζωής στο σοσιαλισμό ενίοτε συνδέεται συνειρμικά με συναισθήματα απογοήτευσης για την αβεβαιότητα και τις δυσκολίες ενσωμάτωσης που βιώνουν τα παιδιά τους στη σύγχρονη ελληνική πραγματικότητα:

Αντελίνα: ...Ο γιος μου είναι είκοσι χρονών, έχει γεννηθεί εδώ, έχει παρακολουθήσει μαθήματα θρησκευτικά, Ιστορία, τα πάντα, ενώ το παιδί μου δεν έχει ταυτότητα. Ενώ τα αδέρφια μου είναι πέντε χρόνια στη Γερμανία και τα παιδιά τους έχουν ταυτότητα, έχουν τα πάντα. Θέλω να πω ό,τι και να κάνεις σ' αυτή τη χώρα... Έχω προσφέρει ένα πολύ καλό παιδί ενώ η χώρα δεν έχει κάνει τίποτα για αυτό το παιδί. Κι εγώ το έχω παράπονο. Όταν είναι δεκαέξι, δεκαεπτά χρονών πρέπει να βγει αυτόματα (η ταυτότητα), δεν χρειάζεται εγώ να τρέξω να μου φάνε τα λεφτά οι δικηγόροι ή να αφήσω τη δουλειά μου... Έχω φτύσει αίμα, έχω δώσει πολλά λεφτά σε δικηγόρους δηλαδή νιώθεις ξένη, αφάνταστα νιώθω ξένη με αυτά που γίνονται.

Παράλληλα, οι αναφορές στη δυσκολία οδικής πρόσβασης στο σχολείο ιδιαίτερα στα χωριά ή στο ρόλο των γνωριμιών για την πρόσβαση στο Πανεπιστήμιο στη σοσιαλιστική Αλβανία άλλοτε υποβαθμίζονται και άλλοτε δεν σχολιάζονται, ενώ στις περισσότερες περιπτώσεις αποσιωπώνται μαθήματα και τελετουργικά με πολιτικό περιεχόμενο στο σχολείο (πατριωτικό τραγούδι στο ξεκίνημα της ημέρα, μάθημα για το Κόμμα). Επιπλέον, στις μνήμες που αναφέρονται στους κοινωνικούς κανόνες οι περισσότεροι αφηγητές παρουσιάζουν τις απαγορεύσεις από το σοσιαλιστικό καθεστώς ως κανονικότητα, ενίοτε αρνούμενοι την αξιοπιστία του όρου και άλλοτε αναγνωρίζοντας ρητά ότι αναθεώρησαν τα δεδομένα της καθημερινότητάς τους στην Αλβανία μέσα από μεταγενέστερες εμπειρίες:

Αλέξανδρος: ...Ήμασταν ελεύθεροι να βγούμε, ελεύθεροι να πάμε όπου θέλαμε. Δεν υπήρχε απαγόρευση, απολύτως τίποτα, μόνο όπου είχε χωριά στα σύνορα. Αυτή ήταν μια απαγόρευση για τα χωριά που ήταν 2-3 χιλιόμετρα από τα σύνορα, για να αποτρέψουν άμα ήθελε κάποιος να δραπετεύσει.

Αντελίνα: ...Όταν έγινε η εξέγερση στο Πανεπιστήμιο, το άγαλμα του Χότζα ήταν ακριβώς απέναντι από την Εστία που μέναμε. Το βλέπαμε με τα μάτια μας αυτό που γινότανε. Δείξανε όλοι, 90% απ' τον κόσμο ότι τον μισούσανε, ότι μας έχει κλειδώσει, μας έχει κλείσει... Που ήταν τόσα άτομα που τον μισούσανε και ενώ, πριν να γίνει αυτό, κυλούσανε όλα κανονικά; Έλεγα ότι μπορεί να είναι 10% που δεν τον θέλουν, όμως ... και πιο πολύ η νεολαία! Γιατί δεν υπήρχε δουλειές, δεν αφήναν ελεύθερα να βγούνε να πιούνε, να διασκεδάσουν, μετά ανοίξανε για να φύγουνε για Γαλλία, Γερμανία... Δηλαδή σαν να τους είχε πνίξει κάτι σαν να τους είχε κρατήσει κάτι, ο Χότζας δηλαδή και οι κανόνες του!

Λουλεζίμ: ...Απαγορευμένο τότε δεν είχα σκεφτεί ότι ήταν κάτι, τώρα το σκέφτομαι! Εγώ όταν πέθανε ο Χότζας ένιωθα στο σπίτι ότι μεγάλη συμφορά μας βρήκε. Ένιωθα πολλή συμπάθεια για αυτόν τον άνθρωπο αλλά δεν ένιωθα λύπη. Αλλά εγώ από μέσα μου είχα την μεγάλη έγνοια ότι τελείωσε και η Αλβανία. Έλεγα κι εγώ μέσα μου ότι και η Αλβανία φεύγει από τον Κομμουνισμό... Ο Χότζας, θα στο πω, ήτανε ρουφιάνος του καπιταλισμού! Ο Χότζας δεν ήτανε κομμουνιστής. Γιατί αν ήταν κομμουνιστής δεν θα είχε κάνει αυτό το λαό να πεθάνει της πείνας! Ο κομμουνισμός δεν έχει αυτήν την έννοια να τον αφήσουμε να πεθάνει τον άνθρωπο! Αυτά τα έχω σκεφτεί μετά που ήρθα στην Ελλάδα. Στην αρχή τα πιστεύαμε, ό,τι έλεγε ο Χότζας! Μετά σκεφτόμαστε την άλλη εκδοχή, κάτσε, πως έγινε ο Χότζα αρχηγός κόμματος; Πως έγινε ο Χότζας αρχηγός του στρατού; Ο Χότζα έριχνε τις ευθύνες στους άλλους όπως τώρα ο Μητσοτάκης λέει «για όλα φταίει ο Τσίπρας»!

Σημαντική θέση στις αναπαραστάσεις των αφηγητών έχει, παράλληλα, η αξία της εργατικότητας, συχνά ως ιδανικό από το οποίο αντλείται ηθική ικανοποίηση. Σε κάθε περίπτωση, η εργασία αποτελεί σημαντικό στοιχείο της ταυτότητάς τους. Όπως σημειώνει η Pine (2007), με τους όρους της σοσιαλιστικής ιδεολογίας η κοινωνική αξία και αναγνώριση ήταν απόλυτα συνδεδεμένες με την παραγωγική διαδικασία. Για παράδειγμα, η Έγκλα περιγράφει με περηφάνια και ενθουσιασμό την πρώτη φορά που δούλεψε, στα οκτώ της χρόνια. Παρόμοια, ο Βασίλης, η Λιγκέρσα και ο Λουλεζίμ αποδίδουν στην εργασία ηθικές ιδιότητες και την παρουσιάζουν ως στοιχείο της ταυτότητάς τους:

Βασίλης: ...Ούτε είχανε καιρό για να συζητάνε! Δουλειά! Στο ένα το χέρι τον γκασμά έλεγε ο Χότζας και στο άλλο το τουφέκι! Επαγρύπνηση! Δηλαδή να δουλεύουμε αλλά να φυλάμε και την πατρίδα.

Λιγκέρσα: ...Το κράτος έκανε πολύ καλή δουλειά επειδή υπήρχε αυστηρότητα στη δουλειά στο να είναι όλα τέλεια. Στο Κόμμα πηγαίνουν οι άνθρωποι οι πιο ειλικρινείς, οι πιο έμπιστοι. Τους παίρνανε από πολύ μικρή ηλικία τους ανθρώπους που είχαν το πιο καλό όνομα. Την μητέρα μου τη βάλανε επειδή ήταν από πολύ καλή οικογένεια, πολύ ειλικρινής, οικογένεια εργατών αλλά που έχει κάποιο λόγο ύπαρξης! Δηλαδή έξυπνα άτομα εργατικά που δίνουν τα πάντα, που δίνονται απλόχερα... Έπρεπε να δουλεύω να ήμουν αξιοπρεπής για να είμαι εντάξει στις υποχρεώσεις μου!

Λουλεζίμ: ...Ο Αλβανός είναι πολύ σκληρός, δουλεύει σκληρά, είναι εργατικός, είναι οικογενειάρχης, αυτός είναι για μένα ο Αλβανός!

Εθνικό «ανήκειν»: αποεδαφοποιημένες, υβριδικές ταυτοποιήσεις

Από μια διαφορετική οπτική, οι αναπαραστάσεις της εθνικής ταυτοποίησης τις οποίες ο Τσιμουρής (2009) επισημαίνει ως φαντασιακές μεν αλλά ισχυρές διαδικασίες σφυρηλάτησης της υποκειμενικότητας και του ψυχισμού των ατόμων, σε διαλεκτική σχέση με σημαντικούς εθνικούς άλλους, αποτυπώνουν άμεσους και έμμεσους λόγους για τον εαυτό. Συχνά, η ερώτηση για την εθνική ταυτοποίηση προκαλεί αμηχανία. Όπως σημειώνει ο Standish (2012), η κατάρρευση του καθεστώτος του Κόμματος της Εργασίας και της κληρονομιάς του Ενβέρ Χότζα το 1991 διέλυσε την εικόνα που είχαν για τον εαυτό τους οι Αλβανοί, αφήνοντάς τους χωρίς εναλλακτικό ενοποιητικό εθνικό όραμα για την Αλβανία ή για το τι πραγματικά σημαίνει να είσαι Αλβανός. Μαζί με το σοσιαλιστικό καθεστώς αποσυντέθηκαν οι διαδικασίες που οι Schwandner-Sievers και Fischer (2012) ονομάζουν μύθους, οι οποίοι προσφέρουν ένα πλαίσιο για σημαντικές κοινές εμπειρίες και ένα κοινό

λεξιλόγιο για εθνικές, εθνοτικές ή πολιτικές ομάδες και συνακόλουθα είναι καθοριστικής σημασίας για τη διαδικασία της αυτο-κατανόησης (Standish, 2012). Σύμφωνα με τον Lubonja (2012), η σοσιαλιστική ταυτότητα αποτέλεσε ένα συμβολικό συγκρητισμό εθνικιστικών και σοσιαλιστικών μύθων, ιδιαίτερα ισχυρό μετά τη ρήξη της Αλβανίας με την ΕΣΣΔ το 1961, την εποχή δηλαδή που έζησαν και αφηγούνται οι συμμετέχοντες στην έρευνα. Στις αφηγήσεις των πληροφορητών/τριών, όταν ο προσδιορισμός του εθνικού ανήκειν τίθεται με άμεσο τρόπο, ως τόπος αναφοράς παρουσιάζεται η πόλη ή το χωριό καταγωγής, παραπέμποντας στην παρατήρηση του De Rapper (2012) ότι, σε κάποιο βαθμό, οι άνθρωποι τείνουν να βλέπουν το έθνος σύμφωνα με την οργάνωση και τις αντιφάσεις της δικής τους τοπικής κοινωνίας. Παρακάτω η Λιγκέρσα απαντά στο ερώτημα «τι σημαίνει να είσαι Αλβανίδα», αποδίδοντας στον τόπο καταγωγής της ιδιότητες που στοιχειοθετούν ένα προσωπικό και συλλογικό πορτραίτο:

... Καταρχήν ήμασταν πολύ περήφανοι! Ήμασταν υπερήφανοι κι εγώ συνεχίζω να είμαι υπερήφανη! Η πόλη μου είναι από τις ωραιότερες πόλεις, τουλάχιστον εγώ το αγαπάω και είμαι πολύ περήφανη που είμαι απ' την Πρεμετή. Είναι η πόλη των τριαντάφυλλων. Είναι η πιο καθαρή πόλη, με τους καλύτερους ανθρώπους νομίζω, είμαστε όλοι φιλικοί και μας αρέσει το ωραίο, η τέχνη - γι' αυτό έχει βγάλει πολλούς καλλιτέχνες είτε γλύπτες, πολλούς ποιητές.... Στην πόλη μας ήμασταν οι πιο νοικοκυραίοι, οι πιο καλοφαγάδες, ήμασταν πολύ νοικοκυραίοι, πολύ καθαροί κιόλας!

Η παρουσίαση του εαυτού με σημείο αναφοράς τον τόπο καταγωγής αποτυπώνεται συχνά σε θετικούς ή αρνητικούς χαρακτηρισμούς και στερεότυπα που αφορούν τους κατοίκους άλλων περιοχών στην Αλβανία. Στις αφηγήσεις που ακολουθούν, οι πληροφορητές από τον αλβανικό νότο υιοθετούν για τον εαυτό τους την εικόνα του έξυπνου, του καλού τεχνίτη, του νομιμόφροντα και του πολιτισμένου που αγαπά τη μόρφωση, σε αντιπαράθεση με αλβανούς από άλλες περιοχές:

Βασίλης: ...Ο Χότζα μας φερότανε πάρα πολύ καλά. Γιατί η μειονότητα, τα χωριά τα δικά μας, προπάντων ήτανε έξυπνος κόσμος. Είχε και το Αργυρόκαστρο παραδείγματος χάρη οπισθοδρομικοί και τους λέγανε γουρούνια. Μας υποστήριζαν γιατί είχε καλούς τεχνίτες, είχε λογικούς ανθρώπους, είχαμε πολλούς δασκάλους. Από το Αργυρόκαστρο και πάνω είναι ένα χωριό όλο οθωμανικό, οι Λαζαράτοι που λέγεται, ξακουστό για το χασίς! Εμείς δεν γνωρίζαμε για χασίς, τίποτα.

Αλέξανδρος: ...Στο βορρά είναι ένα άλλο θέμα, αυτοί ήταν πολύ οπισθοδρομικοί. Έγινε μια μεγάλη καμπάνια το '62, '63 και φύγανε από το νότο από δασκάλους, από γιατρούς για να πάνε να μάθουνε σε αυτούς τους ανθρώπους τον τρόπο ζωής. Δηλαδή

δεν ξέρανε π.χ. τι ήτανε το πιάτο να φάει ο καθένας χώρια. Τρώγανε όλοι μαζί σε ένα ταψί. Δεν ξέρανε τι ήταν ή καρέκλα ή το τραπέζι γιατί καθότανε σε σκαμπό ή καταγής. Είχανε πολλά μειονεκτήματα τα οποία προσπάθησε για να τα εξαφανίσει ο Χότζα. Βέβαια έκανε ένα πολύ καλό γιατί ο βορράς είχε πολύ τη βεντέτα η οποία επί Χότζα εξαφανίστηκε ενώ πριν υπήρχε αιώνες. Επί Χότζα αυτά δεν υπήρχε. Μετά το '90 ξεκινήσαν και θυμηθήκανε όλοι τα παλιά, απ' το 40.

Λιγκέρσα: ... Τους πιο πολλούς κατοίκους, 65%, ζούσαν σε χωριά. Δεν μπορώ να περιγράψω τη ζωή τους γιατί εμείς στην πόλη ήμασταν πιο ελεύθεροι και δεν είχαμε θέματα, δεν είχαμε πολλά κόμπλεξ γιατί, πώς να το πω, ήμασταν πιο πολιτισμένοι... Έχουμε διαφορετική κουλτούρα κατ' αρχήν με τους Βόρειους. Από Λέσβα και πάνω, Μπουρέλ, Τροπόγια κι αυτά. Οι άνθρωποι από κει ήταν λιγάκι σαν των σπηλαιών οι άνθρωποι. Επειδή τα σπίτια ήταν μακρυσμένα το ένα απ' το άλλο, είχανε θέματα πολιτισμού. Πάντα τα νότια ήτανε με πιο πολλή κουλτούρα, με πιο πολύ πολιτισμό, με πιο πολλή τέχνη, πιο νοικοκυραίοι.

Σε πολλές περιπτώσεις η εθνική ταυτοποίηση νοσηματοδοτείται σε ευθεία συσχέτιση με την κοινωνία υποδοχής, με θετικές ή αρνητικές συνδηλώσεις, αντανακλώντας διαδικασίες αυτοπροσδιορισμού και ετεροπροσδιορισμού με κριτήρια ενσωμάτωσης και αποκλεισμού στην Ελλάδα. Στην ερώτηση «το σημαίνει να είσαι Αλβανός-Αλβανίδα», οι πληροφορητές απαντούν:

Λιγκέρσα: ...Καταρχήν πολύ ρατσισμό. Τέτοιο ρατσισμό που έχουμε φάει, μας κάνανε εδώ να ντρεπόμαστε. Είμαι υπερήφανη που είμαι από την πόλη μου, από την Πρεμετή! Είμαι πολύ περήφανη! Εδώ λέει «ο Αλβανός» ο άλλος. Κι ας είμαστε πιο μορφωμένοι, πιο νοικοκυραίοι από πολλοί Έλληνες... Αυτό πάντα μου κακοφαίνεται.

Λουλεζίμ: ...Έχουμε αυτό το κακό όνομα και το βιώνουμε κάθε μέρα. Αλλάζει κάθε μέρα, λίγο από λίγο αλλάζει. Αλλά ο κόσμος δεν ξέρει ότι εδώ στην Ελλάδα που οι Έλληνες μας λένε ότι είστε εγκληματίες, είστε κλέφτες, ζούμε πάνω από ένα εκατομμύριο Αλβανοί. Ένα τοις εκατό να βάλεις ότι είναι σκάρτοι, έχεις να κάνεις με 100.000. Ας είναι οι 99 οικογενειάρχες που δουλεύουνε για το μεροκάματο, που δουλεύουν σκληρά, ο κόσμος κοιτάει το κακό, δεν κοιτάει το καλό.

Αντελίνα: ... Αλβανός Αλβανίδα για μένα σημαίνει ότι ό,τι και αν κάνεις για αυτήν τη χώρα, ό,τι και να δώσεις, είτε αγάπη, είτε σεβασμό, μένεις το ίδιο, να είσαι μια ξένη. Γιατί, όχι ότι έχω τσαντιστεί, έχω απογοητευτεί πιο πολύ!

Φατμπάρδα: ...Είναι η πατρίδα μου, είμαι περήφανη! Κι εδώ είμαι περήφανη για την πατρίδα σας. Δεν έχω παράπονο, τη νιώθουμε σαν πατρίδα μας, είναι πολύ καλοί άνθρωποι.

Η αναπαράσταση του εθνικού ανήκειν αποτυπώνει υβριδικές ταυτοποιήσεις με ασαφή όρια και αποεδαφοποιημένες αναφορές, σε μεθοριακές κοινωνικές ζώνες και σε εργαλειακό διάλογο με τους «σημαντικούς Άλλους» στην κοινωνία υποδοχής. Οι περιγραφές που ακολουθούν αναπαριστούν αποεδαφοποιημένες, καταστασιακές ταυτοποιήσεις στο κατά Bhabha «τρίτο διάστημα», ανάμεσα σε δίκτυα σχέσεων και συμβόλων στην Αλβανία και την Ελλάδα και φωτίζουν τη διαδικασία της «διπλής συνείδησης» που συνθέτει πολιτισμικές αναφορές και από τις δύο χώρες, με ρευστό τρόπο:

Έγκλα: ...Τι σημαίνει να είμαι Αλβανίδα... δεν μπορώ να έχω γνώμη, δεν ξέρω. Να είμαι άνθρωπος; Το μόνο που μπορώ να νιώθω περήφανη πως είμαι Αλβανίδα είναι σε όλα αυτά που έχω ζήσει.. Γενικά σαν έκφραση δεν μου λέει κάτι. Ελληνίδα, Αλβανίδα, δεν έχω δει διαφορά. Κι εδώ πέρασα δύσκολα μέχρι να μπούμε σε μια σειρά... Έχουμε τα ίδια έθιμα, πράγματα που είχα ζήσει μου ήταν γνώριμα εδώ.

Αντελίνα: ...Όταν ήρθα στην Ελλάδα μου λείπανε τα πάντα γιατί είχα μάθει με άλλο τρόπο ζωής... Παλιά πήγαινα πολύ συχνά, τώρα δεν πολυπηγαίνω, απαπα! Δεν μπορώ, δεν μπορώ, θέλω να φύγω! Δεν μ' αρέσει, οι άνθρωποι, ο τρόπος ζωής... Θέλω το πρόγραμμα που έχουμε μάθει εδώ. Δεν μου λείπει η Αλβανία. Εκεί νιώθω σαν ξένη. Βέβαια νοσταλγώ, όταν πάω θυμάμαι τα πάντα, την παιδική μου ηλικία και όλα αυτά όμως μέχρι εκεί... Βάζω παραδοσιακούς χορούς στο you tube και μαθαίνω στην μικρή μου κόρη. Δεν ξέρει τίποτα, την τύφλα της! Της λέω «θα πάμε σε ένα γάμο και δεν θα ξέρεις να χορεύεις! Με το πρώτο παιδί είχαμε κι αυτό, το δορυφορικό, συνέχεια Αλβανικά! Είχαμε όλα τα κανάλια της Αλβανίας στο σπίτι. Απλά με τη μικρή δεν μπορώ να το έχω γιατί κοστίζει.

Λουλεζίμ: Εγώ πρωτοήρθα Ελλάδα 22 Φεβρουάρι του '91. Ήμουν σε ένα χωριό, τη Μαλεσίνα. Την πρώτη φορά και τη δεύτερη φορά δεν μπορούσα να κάτσω εδώ, δεν με κρατούσε ο τόπος εδώ, πρέπει να πάω στην Αλβανία. Την τρίτη φορά όμως όταν πήγαινα Αλβανία μετά από ένα χρόνο που έκατσα εδώ, έλεγα στον εαυτό μου «που πάω τώρα, γιατί πάω Αλβανία;». Δεν με κρατάει ο τόπος εκεί! Πήγαινα μόνο και μόνο να δω τους γονείς μου... Δεν θα επέστρεφα με τίποτα στην Αλβανία. Από Ελλάδα αν φύγω για κάπου σε μια χώρα καλύτερη, δεν θα πάω στην Αλβανία!... Έχω φάει σουβλάκια με τον Τέρενς Κουίκ στο κέντρο των Τιράνων πριν από τρία χρόνια, έχει ανοίξει ένας Έλληνας ένα σουβλατζίδικο και γράφει με ελληνικά γράμματα «η καλύτερη πίτα της πόλης». Όλοι οι Έλληνες δηλαδή οι Αλβανοί εμείς που ζούμε στην Ελλάδα θα γυρίσουμε στα Τίρανα να φάμε σουβλάκια!

Αλέξανδρος: ... Η Αλβανία σήμερα, γενικώς, είναι ένα καπιταλιστικό κράτος. Με τα καλά του με τα κακά, δεν βλέπω καμία διαφορά. Υπάρχει ανάπτυξη και υπάρχει και

φτώχεια όπως σε κάθε χώρα καπιταλιστική. Είναι ένα σύστημα το οποίο είναι παγκόσμιο αυτή τη στιγμή. Υπάρχουν οι πλούσιοι, υπάρχουν οι πολύ φτωχοί, είναι ένα διεφθαρμένο κράτος... Έχω σκεφτεί να πάω όπου θα είναι καλύτερα για μένα. Ελλάδα ή οποιαδήποτε άλλη χώρα, δεν έχει σημασία, όπου νιώσω καλά. Προς το παρόν δεν το σκέφτομαι αλλά ποτέ δεν ξέρεις...

Λιγκέρσα: ...Παρόλο που έχω πάρει την ταυτότητα την ελληνική, είμαι υπερήφανη και σαν Ελληνίδα και σαν Αλβανίδα να σου πω την αλήθεια.... Αγαπάω την Ελλάδα σαν να είναι δεύτερη πατρίδα μου. Κακά τα ψέματα ζούμε εδώ, έχουμε τα σπίτια εδώ, τις δουλειές εδώ. Αγαπάμε αυτή τη χώρα όπως κάθε Έλληνας νομίζω γιατί πλέον εδώ είναι το σπίτι μας! Δηλαδή κάτι κακό που γίνεται για αυτή τη χώρα γίνεται και για μας! Είμαι μέρος αυτής της χώρας πλέον! Σαν Πρεμετάρε, από την πόλη της Πρεμετής που είμαι, είμαι υπερήφανη που έχω γεννηθεί εκεί, που έχω σπουδάσει εκεί, που έχω μορφωθεί εκεί, έχω πάρει βέβαια καλά πράγματα και στη Ελλάδα. Τα βαλκάνια μοιάζουν πάρα πολύ...

Όταν οι αφηγητές δηλώνουν ότι νιώθουν ξένοι στη σημερινή Αλβανία, η αναπαράσταση της «πατρίδας» μοιάζει να τοποθετείται στο συμβολικό χωροχρόνο που οριοθετεί το προσωπικό αφήγημα για το σοσιαλιστικό παρελθόν, σε διάλογο με τη μεταναστευτική εμπειρία:

Φατμπάρδα: ...Να είσαι Αλβανίδα είσαι περήφανη. Εγώ που είμαι από Αλβανία είμαι περήφανη για την πατρίδα μου. Έζησα μια χαρά αλλά ήρθαν τα πράγματα έτσι... Δεν θα ερχόμασταν εδώ... Είμαι περήφανη για την πατρίδα μου. Εμείς που ζούμε εδώ με τον άντρα μου και τα παιδιά πάλι είμαστε υπερήφανοι για την πατρίδα σας εδώ, τα παιδιά μας μεγαλώσανε εδώ και ποτέ δεν μου κάνανε ένα παράπονο στο σχολείο, στη Σχολή, στη δουλειά... Και στην Αλβανία εγώ κι ο άντρας μου είμαστε περήφανοι και στην Ελλάδα για τα παιδιά που μεγαλώσαμε εδώ. Είσαστε όλοι πολύ καλοί. Δουλεύουμε τόσα χρόνια ίδια δουλειά και είναι καλοί άνθρωποι, ευχαριστημένοι και τα παιδιά μου τα ίδια. Η Αλβανία είναι πατρίδα μου, μια μέρα εκεί θα πάμε, στην πατρίδα μας. Όμως και εδώ, πάλι για μας είναι πατρίδα μας. Τα παιδιά μας μεγαλώσανε και είναι ευχαριστημένοι. Έχουνε πάρει διαβατήριο ελληνικό, μια χαρά... Στην Αλβανία πηγαίνουμε κάθε χρόνο, έχουμε σπίτι διώροφο στην Αυλώνα, στην πόλη, στη θάλασσα, είναι πάρα πολύ ωραία. Δεν έχει να γυρίσουμε πίσω, είμαστε ξένοι τώρα εμείς στην Αλβανία!...

Συμπερασματικά, το αφήγημα των συμμετεχόντων στην έρευνα για το σοσιαλισμό θεμελιώνεται στις αξίες της αλληλεγγύης, της εργατικότητας, της ολιγάρκειας, της ατομικής και οικονομικής ασφάλειας και της σταθερότητας του συστήματος. Σε αυτό το πλαίσιο, οι αφηγητές εκφράζουν νοσταλγία για ένα παρελθόν το οποίο

αντιπαραβάλλουν με σύγχρονα βιώματα, υπερασπιζόμενοι, ταυτόχρονα, αποεδαφοποιημένες, υβριδικές προσωπικές και συλλογικές ταυτοποιήσεις. Οι αναπαραστάσεις της «πατρίδας» ως ένα ουτοπικό «εμείς» στη σοσιαλιστική Αλβανία αποτυπώνουν με ζωηρό τρόπο τις αντιφάσεις και την επιλεκτικότητα της μνήμης σε ένα ρευστό τοπίο ταυτοποιήσεων, σε διάλογο με μεταγενέστερες και σύγχρονες εμπειρίες και με την κοινωνία υποδοχής ως τον «σημαντικό Άλλο».

Επίλογος

Τρεις δεκαετίες μετά την κατάρρευση του υπαρκτού σοσιαλισμού δεν έχει προκύψει συναινετική συλλογική αφήγηση για το σοσιαλιστικό παρελθόν στις χώρες του πρώην Ανατολικού μπλοκ. Οι σχετικές με τη μετα-σοσιαλιστική εποχή στερεοτυπικές αναπαραστάσεις οι οποίες επικράτησαν στο διεθνές δημόσιο λόγο μετά το 1990 ερμήνευσαν μονοσήμαντα το παρελθόν, υπονομεύοντας την ιστορική κατανόησή του και στερώντας τους λαούς των πρώην σοσιαλιστικών κοινωνιών από μια κουλτούρα αυτογνωσίας. Με το πέρασμα των χρόνων, νέοι λόγοι για το παρελθόν αρθρώνονται ως αφηγήματα αντι-μνήμης και ως κριτική στις σύγχρονες κοινωνικο-οικονομικές συνθήκες στις πρώην σοσιαλιστικές κοινωνίες. Σε αυτό το πλαίσιο, ανταγωνιστικοί λόγοι για τη σοσιαλιστική περίοδο στους κοινωνικούς χώρους της θεσμικής και της κοινωνικής μνήμης διεκδικούν το μονοπώλιο του αυθεντικού στην εκδοχή του παρελθόντος την οποία υπερασπίζονται, με πολιτικές συνδηλώσεις και προεκτάσεις. Ταυτόχρονα, οι αναπαραστάσεις του σοσιαλισμού στις εν λόγω κοινωνίες ενσωματώνονται στην κουλτούρα του καταναλωτισμού και στην ευρύτερη λαϊκή πολιτιστική παραγωγή, πλαισιώνοντας το παρελθόν με νέες σημασιοδοτήσεις, με όρους εικονικής πραγματικότητας. Σε κάθε περίπτωση, οι συλλογικές μνήμες του σοσιαλισμού αποτελούν συγκροτητική ύλη των σύγχρονων «μύθων» με τους οποίους οι χώρες της Ανατολικής Ευρώπης αναγνωρίζουν τον εαυτό τους και αυτοπροσδιορίζονται. Με αυτήν την έννοια, η δυναμική διαδικασία της μνήμης ως χώρος συνάντησης του ατομικού με το συλλογικό παράγει και αντανakλά αναπαραστάσεις για την ταυτότητα. Η ανθρωπολογική έρευνα προσεγγίζει αναλυτικά τη διαδικασία διαμόρφωσης της μνήμης στο ιδιαίτερο ιστορικό, κοινωνικοοικονομικό και πολιτικό της πλαίσιο, διερευνώντας, παράλληλα, τη διαφοροποιημένη ερμηνεία της με βάση εθνικά, εθνοτικά, κοινωνικά, επαγγελματικά, ηλικιακά ή άλλα χαρακτηριστικά. Όπως επισημαίνει η Αγγελίδου (2010), η ανθρωπολογική προσέγγιση έρχεται να αναδείξει το ρόλο των εντόπιων κοινωνικών υποκειμένων, τα οποία δεν αποτελούν παθητικά αντικείμενα απέναντι στους σύγχρονους μετασχηματισμούς αλλά διαντιδρούν με αυτούς, με δημιουργικό τρόπο. Η εθνογραφική έρευνα «από τα κάτω», όπως παρατηρεί η Βαν Μπουσχότεν (2007), φωτίζει τις πολυφωνικές μνήμες που συνθέτουν τη «ρέουσα ιστορική συνείδηση» δρώντων υποκειμένων, στη δυναμική της αλληλεπίδρασής τους με το ευρύτερο κοινωνικό γίγνεσθαι.

Στην Αλβανία, στο πεδίο της θεσμικής μνήμης επικρατούν, σε ένα πρώτο επίπεδο παρατήρησης, αναλυτικά εργαλεία και στοχεύσεις που ταυτίζονται με το δυτικό αφήγημα του σοσιαλισμού. Ωστόσο, σε ένα δεύτερο επίπεδο ανάγνωσης, αντιπαραθέσεις στο πεδίο της κοινωνικής μνήμης αποκαλύπτουν ότι το αίτημα για μια ενιαία ταυτότητα σε συνέχεια με το παρελθόν παραμένει ανικανοποίητο, με απρόβλεπτες για την ιστορική συνέχεια προεκτάσεις. Η πρόσφατη ανάπτυξη της ανθρωπολογικής έρευνας και η εμφάνιση νέων λόγων για το σοσιαλιστικό παρελθόν, σε διάλογο με το παρόν, εγκαρδιάζουν μια νέα προοπτική στη διαχείριση της συλλογικής μνήμης στην Αλβανία. Στην παρούσα έρευνα επιχειρήθηκε η διερεύνηση της υποκειμενικής μνήμης της σοσιαλιστικής περιόδου στις αφηγήσεις Αλβανών μεταναστών και Αλβανίδων μεταναστριών πρώτης γενιάς στην Ελλάδα με διαφορετικές κοινωνικές, θρησκευτικές, οικονομικές και γεωγραφικές αναφορές. Σε όλες τις αφηγήσεις, οι μνήμες συνδιαλέγονται επιλεκτικά με βιογραφικά σημεία καμπής και με τη μεταναστευτική εμπειρία, άλλοτε ως ενιαίες περιγραφές και άλλοτε ως σιωπές ή εξιδανικευμένες ματιές στο παρελθόν, ώστε το προσωπικό αφήγημα του σοσιαλισμού συχνά να χαρακτηρίζεται από αμφισημία και πολυφωνικότητα. Οι αναμνήσεις από το καθεστώς του Χότζα ανασυγκροτούνται μέσα από τις μνήμες των ανατροπών που ακολούθησαν το θάνατό του και της εγκατάστασης στην Ελλάδα. Σε μεθοριακούς κοινωνικούς χώρους και με απόσταση από τον επίσημο λόγο για το παρελθόν στη σύγχρονη Αλβανία, στην ιστορική συγκυρία της πανδημίας και στον απόηχο της οικονομικής κρίσης της δεκαετίας του 2010, οι ατομικές μνήμες των Αλβανών και Αλβανίδων μεταναστών και μεταναστριών αντιφάσκουν τις κυρίαρχες αναπαραστάσεις του σοσιαλισμού στον τόπο καταγωγής τους, καθώς αποτιμώνται με θετικό τρόπο θεσμοί και αξίες του σοσιαλιστικού συστήματος όπως το εκπαιδευτικό σύστημα, η ατομική και οικονομική ασφάλεια, η αλληλεγγύη και η σταθερότητα των κανόνων. Παράλληλα, τα συμβολικά όρια του εαυτού χαράσσονται πάνω στο ρευστό τοπίο της μνήμης σε διάλογο με τη μεταναστευτική εμπειρία και την κοινωνία υποδοχής. Σε αυτό το πλαίσιο, ο λόγος για τον εαυτό άλλοτε ενσωματώνει τη διαμαρτυρία για το προσωπικό βίωμα της άνισης μεταχείρισης και τις κυρίαρχες στερεοτυπικές ταξινομήσεις στην Ελλάδα, άλλοτε αποτυπώνει το θυμό για την κατάρρευση των οικείων μύθων του σοσιαλιστικού παρελθόντος και άλλοτε μεταφράζεται σε κοινωνική και πολιτισμική ταύτιση με την κοινωνία υποδοχής, σε μια διαδικασία επιλεκτικής ταυτοποίησης, ενίοτε με εργαλειακό τρόπο και με αποεδαφοποιημένα, υβριδικά χαρακτηριστικά. Τέλος, συχνά οι πληροφορητές

εκφράζουν νοσταλγία για το παρελθόν ανακαλώντας μια εποχή που απαντά σε σημερινές αγωνίες και προβληματισμούς τους, αναδεικνύοντας, με αυτόν τον τρόπο, τη σημασία των λόγων για τη μνήμη ως αναπαραστάσεων του εαυτού, σε ατομικό και σε συλλογικό επίπεδο, στην προοπτική της δημιουργίας νέων ερευνητικών ερωτημάτων.

Παράρτημα

Οδηγός συνέντευξης

Φύλο:

Ηλικία:

Έτος μετανάστευσης στην Ελλάδα:

Ημ/νία συνέντευξης:

Ερωτήσεις:

1. Που γεννηθήκατε – που μεγαλώσατε;
2. Περιγράψτε τον τόπο όπου γεννηθήκατε και μεγαλώσατε (τοπίο, ποιοι ζούσαν εκεί, οικονομικές δραστηριότητες).
3. Περιγράψτε το σπίτι σας και την οικογένειά σας (τους ανθρώπους με τους οποίους συγκατοικούσατε) ως παιδί και μέχρι να φύγετε από τη χώρα.
4. Με ποιον τρόπο βιοπορίζονταν η οικογένεια;
5. Περιγράψτε μια τυπική ημέρα από την καθημερινότητά των παιδικών/ εφηβικών/ ενήλικων χρόνων σας (ρόλοι και δραστηριότητες των μελών της οικογένειας, υποχρεώσεις και ελεύθερος χρόνος).
6. Ποια ήταν τα σημαντικότερα οικογενειακά γεγονότα (π.χ. γέννηση παιδιού, γάμος, θάνατος ή άλλο) και πως τα βιώνατε στην οικογένεια;
7. Πηγαίνατε διακοπές; (Που, περιγραφή, λίγα λόγια για το θεσμό)
8. Υπήρχε η δυνατότητα για κατανάλωση αγαθών (σε ποιο βαθμό, τι είδους);
9. Ποιες εορταστικές ή επετειακές εκδηλώσεις οργανώνονταν στην περιοχή που ζούσατε ή στη χώρα και με ποιες αφορμές;
10. Πως διασκεδάζε ο κόσμος – ποια ήταν η πολιτιστική ζωή στην περιοχή που ζούσατε/ στη χώρα (κινηματογράφος, θέατρο κλπ);
11. Πόσο διαφορετική ήταν η ζωή μιας γυναίκας από τις υποχρεώσεις, τις δυνατότητες και τις δραστηριότητες ενός άνδρα;
12. Υπήρχαν θρησκευόμενοι στην οικογένεια; Πως βιώνατε την απαγόρευση κάθε λατρευτικής εκδήλωσης;
13. Πως ήταν οργανωμένη η σχολική ζωή; (Πρόγραμμα, κανόνες, μαθήματα, εκδηλώσεις/ επέτειοι)
14. Τι μαθαίνατε για την Αλβανία και για τις άλλες χώρες;

15. Τι σήμαινε τότε να είσαι Αλβανός/ίδα (τι ακούγατε στην οικογένεια, στο σχολείο και από επίσημους και μη κοινωνικοί φορείς); Ποιες θεωρούνταν οι αρετές και ποια τα μειονεκτήματά του/της;
16. Υπήρχε ενότητα στην αλβανική κοινωνία;
17. Γίνονταν συζητήσεις στην οικογένεια για την πολιτική ζωή της χώρας; Ποιες ήταν οι εντυπώσεις και το συναίσθημά σας από τέτοιες συζητήσεις ή αναφορές;
18. Πως θυμάστε να μιλούν οι γύρω σας (οικογένεια, σχολείο, εργασιακός χώρος) για τον Ε. Χότζα;
19. Ποια ήταν η προσωπική σας εμπειρία από την πολιτική ζωή στην Αλβανία πριν από το 1990;
20. Ποιες απαγορεύσεις αντιμετωπίζατε στην καθημερινότητά σας;
21. Τι θυμάστε από τα χρόνια μετά το θάνατο του Χότζα;
22. Ποιες ήταν οι ανησυχίες και τα προβλήματα που σας απασχολούσαν πριν από το 1990;
23. Τι γνωρίζατε για τη σχέση της Αλβανίας με τις άλλες χώρες;
24. Ποια εικόνα είχατε για την Ελλάδα;
25. Πότε ήρθατε στην Ελλάδα;
26. Που έχετε εργαστεί τα προηγούμενα χρόνια (στην Ελλάδα);
27. Επισκέπτεστε την Αλβανία; Από πότε και πόσο συχνά (ποιο είναι το κοινωνικό δίκτυο εκεί);
28. Μιλάτε στα παιδιά σας για τη ζωή σας στην Αλβανία;
29. Άλλαξε την εντύπωσή σας για τη (σοσιαλιστική) Αλβανία η εμπειρία σας στην Ελλάδα;
30. Τι σημαίνει για εσάς να είσαι Αλβανός/ίδα σήμερα (στην Ελλάδα, στην Αλβανία, γενικά); (Ποιες είναι οι αρετές και τα μειονεκτήματά του/της;)
31. Πως βλέπετε το μέλλον της Αλβανίας;
32. Έχετε σκεφθεί να επιστρέψετε στην Αλβανία;

Πηγές - Βιβλιογραφία

Πηγές

Ιστοσελίδες

Πληροφορίες για το Ινστιτούτο για τη Διερεύνηση των Κομμουνιστικών

Εγκλημάτων: <https://exit.al/en/tag/institute-for-the-studies-of-communist-crimes-and-consequences/> (πρόσβαση στις 18/2/2020).

Πληροφορίες για το άνοιγμα των αρχείων των μυστικών υπηρεσιών στην Αλβανία:

<https://balkaninsight.com/2018/03/01/digging-for-truth-in-communist-albania-s-secret-files-02-28-2018/> (πρόσβαση στις 18/2/2020).

Πληροφορίες για τη μετατροπή φυλακής σε μουσείο στην Αλβανία:

<https://balkaninsight.com/2019/07/31/albanian-museum-keeps-memories-of-communist-terror-alive/> (πρόσβαση στις 18/2/2020).

Πληροφορίες για τις φυλακές Burgu i Spacit:

<https://www.intoalbania.com/sq/atraksion/burgu-i-spacit/> (πρόσβαση στις 18/2/2020).

Πληροφορίες για το οχυρό Bunk Art2

<https://www.intoalbania.com/attraction/bunkart-2/> (πρόσβαση στις 18/2/2020).

Πληροφορίες για το μουσείο House of Leaves:

<https://www.tiranatimes.com/?p=132531> (πρόσβαση στις 18/2/2020).

Πληροφορίες για το οχυρό Bunk Art 2:

<http://heritagetimes.eu/bunkart-2-ex-nuclear-bunker-museum/> (πρόσβαση στις 18/2/2020).

Πληροφορίες για τα οχυρά μουσεία στην Αλβανία:

<https://www.theguardian.com/travel/2016/jun/25/albania-tirana-bunkers-museums-communist> (πρόσβαση στις 18/2/2020).

Βιβλιογραφία

Ελληνόγλωσση

Αγγελίδου, Α. (2010). Κοινωνικοί μετασχηματισμοί και στρατηγικές επιβίωσης στα μετα-σοσιαλιστικά Βαλκάνια: οι νέοι αγροτικοί συνεταιρισμοί στη Βουλγαρία. *Δοκίμες, τεύχος 15-16, Άνοιξη 2010, σσ. 105-137.*

- Αγγελίδου, Α. (2011). Κάνοντας επιτόπια έρευνα στους «γείτονες»: η πολιτική της εμπιστοσύνης στην εθνογραφία της μετασοσιαλιστικής Βουλγαρίας. Στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Όψεις ανθρωπολογικής έρευνας. Πολιτισμός, ιστορία, αναπαραστάσεις* (σ.315-345). Αθήνα: Πατάκη.
- Αγγελόπουλος, Γ., (1997). Εθνοτικές ομάδες και ταυτότητες, Οι όροι και η εξέλιξη του περιεχομένου τους. *Σύγχρονα Θέματα*, 63, 18-25
- Βαν Μπουσχότεν, Ρ. (1997). *Ανάποδα χρόνια. Συλλογική μνήμη και ιστορία στο Ζιάκα Γρεβενών (1900-1950)*. Αθήνα: Πλέθρον.
- Βαν Μπουσχότεν, Ρ. (επιμ.) (2008). Εισαγωγή. Στο *Μνήμες και λήθη του ελληνικού Εμφυλίου πολέμου*. Βαν Μπουσχότεν, Ρ. (επιμ.) Αθήνα: Επίκεντρο
- Βουτυρά Ε. και Βαν Μπουσχότεν Ρ., (2007). Εισαγωγή. Στο Ε. Βουτυρά, Ρ.Β. Μπουσχότεν (επιμ.), *Ανάμεσα σε παρελθόν και παρόν. Εθνογραφίες του μετασοσιαλιστικού κόσμου* (σ. 9-31). Αθήνα: Κριτική.
- Γκέφου-Μαδιανού, Δ. (2011). Εισαγωγή: η ανθρωπολογική έρευνα μετά την πολιτισμική κριτική. Στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Όψεις ανθρωπολογικής έρευνας. Πολιτισμός, ιστορία, αναπαραστάσεις* (σ.15-61). Αθήνα: Πατάκη.
- Λάλλας, Δ. (2012). Το καταναλωτικό βίωμα στους σύγχρονους εμπορικούς πολυχώρους: Τελεστική αναπαραγωγή και η ταυτότητα του καταναλωτή. *Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών*, 137-138 Α'-Β', 2012, 85-112
- Νάστος, Π. (2013). *Η έννοια της κοινωνικής πρακτικής στον Pierre Bourdieu* (Διπλωματική εργασία). Ιωάννινα: Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων. Ανακτήθηκε από: <https://olympias.lib.uoi.gr/jspui/bitstream/123456789/6778/1/M.E.%ce%a0%ce%b1%cf%8d%ce%bb%ce%bf%cf%82%20%ce%9d%ce%ac%cf%83%cf%84%ce%bf%cf%82.pdf>
- Νιτσιάκος, Β. (2010). Στο *σύνоро: "μετανάστευση", σύνορα και ταυτότητες στην αλβανο-ελληνική μεθόριο*. Αθήνα: Οδυσσέας.
- Νοταράς, Α. (2010). Κοινωνικοί μετασχηματισμοί και αναδιαπραγμάτευση της ταυτότητας. Η περίπτωση μια ρωμαϊκής κοινότητας στη μετασοβιετική Ρωσία. *Δοκίμες*, 15-16, σελ. 167-203
- Νοταράς, Α., (2015). Ανθρωπολογία και πολυπολιτισμικότητα: Όψεις μιας αμφίσημης σχέσης. *Αξιολογικά*, 29, σελ. 115-142
- Νοταράς, Α., (2016). «Εντός, εκτός και επί τα αυτά». Εθνικό ανήκειν, ιδιότητα του πολίτη και πολιτική της εξαίρεσης: Το παράδειγμα των παλιννοστούντων.

Δοκιμές, 17-18, σελ. 1-42

- Παπαδόπουλος, Δ. (2008). Η «άλλη» κληρονομιά: μνήμη, υλικότητα και η τοπογραφία του εμφυλίου στη Πρέσπα. Στο Βαν Μπουσχότεν, Ρ. (επιμ.), *Μνήμες και λήθη του ελληνικού εμφυλίου πολέμου*. Αθήνα: Επίκεντρο
- Todorov, T. (1999). *Ο εκπατρισμένος* (μτφρ. Β.Β.Οντέτ). Αθήνα: Πόλις.
- Τσιμουρή, Γ. (2009). *Ίμβριοι «Φυγάδες απ' τον τόπο μας όμηροι στην πατρίδα»*. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα.
- Τσιμουρή, Γ. (2011). Ανθρωπολογικές προσεγγίσεις της μετανάστευσης στη μεταπολεμική Ελλάδα: ορισμένες υποθέσεις για μια αργοπορημένη σχέση. Στο Δ. Γκέφου-Μαδιανού (επιμ.), *Όψεις ανθρωπολογικής έρευνας. Πολιτισμός, ιστορία, αναπαραστάσεις* (σ.293-325). Αθήνα: Πατάκης.
- Bourdieu, P. (2013). *Διάκριση. Κοινωνική κριτική της καλαισθητικής κρίσης* (μτφρ. Κ. Καψαμπέλη). Αθήνα: Πατάκης.
- Buchowski, M. (2007). Η μεταβαλλόμενη εννοιολόγηση της κοινωνίας των πολιτών και της πολιτικής κοινωνίας στην Πολωνία (μτφρ. Χ. Σίμος). Στο Ε. Βουτυρά, Ρ.Β. Μπουσχότεν (επιμ.), *Ανάμεσα σε παρελθόν και παρόν. Εθνογραφίες του μετασοσιαλιστικού κόσμου* (σ. 169-199). Αθήνα: Κριτική.
- Danforth, L. (2008). Η συλλογική μνήμη και η κατασκευή ταυτοτήτων στα έργα του Nicholas Gage. Στο Βαν Μπουσχότεν, Ρ. (επιμ.) *Μνήμες και λήθη του ελληνικού εμφυλίου πολέμου*. Αθήνα: Επίκεντρο
- De Rapper, G. (2003). Η Lunxheri: Μετανάστευση και εθνοτικά σύνορα στη Νότια Αλβανία. *Γεωγραφίες, Ν° 5, 98-113*
- Dragadze, T. (2007). Η οικειοποίηση της θρησκείας υπό τον σοβιετικό κομμουνισμό (μτφρ. Χ. Σίμος). Στο Ε. Βουτυρά, Ρ.Β. Μπουσχότεν (επιμ.), *Ανάμεσα σε παρελθόν και παρόν. Εθνογραφίες του μετασοσιαλιστικού κόσμου* (σ. 233-247). Αθήνα: Κριτική.
- Hann, C. (2007). Μετά τον κομμουνισμό. Στοχασμοί για την ανθρωπολογία της Ανατολικής Ευρώπης και τη «μετάβαση» (μτφρ. Ρ.Β. Μπουσχότεν). Στο Ε. Βουτυρά, Ρ.Β. Μπουσχότεν (επιμ.), *Ανάμεσα σε παρελθόν και παρόν. Εθνογραφίες του μετασοσιαλιστικού κόσμου* (σ. 471-507). Αθήνα: Κριτική.
- Halbwachs, M. (2013). *Τα κοινωνικά πλαίσια της μνήμης* (μτφρ. Ε. Ζέη). Αθήνα: Νεφέλη. (Το πρωτότυπο έργο εκδόθηκε το 1994).
- Ishkanian, A. (2007). Μεταξύ τραγωδίας και πραγματικότητας. Η οικονομική μετανάστευση των γυναικών από την Αρμενία τη μετασοβιετική περίοδο

- (μτφρ. Χ. Σίμος). Στο Ε. Βουτυρά, Ρ.Β. Μπουσχότεν (επιμ.), *Ανάμεσα σε παρελθόν και παρόν. Εθνογραφίες του μετασοσιαλιστικού κόσμου* (σ. 373-389). Αθήνα: Κριτική.
- Kokalari, A. (2014). *Η διαχείριση της «δύσκολης» μνήμης: Η περίπτωση της Αλβανίας* (Διπλωματική εργασία). Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών, Αθήνα.
- Kukhterin, S. (2007). Πατέρες και «Πατριάρχες» στην κομμουνιστική και μετακομμουνιστική Ρωσία (μτφρ. Ε. Κοκόζηλα). Στο Ε. Βουτυρά, Ρ.Β. Μπουσχότεν (επιμ.), *Ανάμεσα σε παρελθόν και παρόν. Εθνογραφίες του μετασοσιαλιστικού κόσμου* (σ. 77-107). Αθήνα: Κριτική.
- Pine, F. (2007). Αντιμετωπίζοντας τον κατακερματισμό. Οι συνέπειες της ιδιωτικοποίησης για τις γυναίκες της υπαίθρου της Κεντρικής και Νότιας Πολωνίας (μτφρ. Χ. Σίμος). Στο Ε. Βουτυρά, Ρ.Β. Μπουσχότεν (επιμ.), *Ανάμεσα σε παρελθόν και παρόν. Εθνογραφίες του μετασοσιαλιστικού κόσμου* (σ. 31-57). Αθήνα: Κριτική.
- Skultuns, V. (2007). Θεωρητικοποιώντας τις ζωές των Λετονών: Η αναζήτηση ταυτότητας (μτφρ. Φ. Αράπη). Στο Ε. Βουτυρά, Ρ.Β. Μπουσχότεν (επιμ.), *Ανάμεσα σε παρελθόν και παρόν. Εθνογραφίες του μετασοσιαλιστικού κόσμου* (σ. 199-233). Αθήνα: Κριτική.
- Schwandner-Sievers, S. & Fischer B.J. (2012). *Αλβανικές ταυτότητες : μύθος και ιστορία* (μτφρ. Σ.). Αθήνα : Παπαζήση.
- Van Boeschoten, R. (2003). Η αδύνατη επιστροφή: Αντιμετωπίζοντας το χωρισμό και την ανασυγκρότηση της μνήμης ως συνέπεια του Εμφυλίου πολέμου. Στο Μ. Μαζάουερ (επιμ.), *Μετά τον πόλεμο: Η ανασυγκρότηση της οικογένειας, του έθνους και του κράτους στην Ελλάδα, 1953-1960* (σ. 139-159). Αθήνα. Αλεξάνδρεια.
- Vickers, M. (1997). *Οι Αλβανοί. Νεότερη και σύγχρονη ιστορία*. Αθήνα: Οδυσσέας.

Ξενόγλωσση

- Bakic-Hayden, M. (1995). Nesting Orientalisms: The Case of Former Yugoslavia. *Slavic Review*, Vol.54, No 4, σελ.917-931
- Banks, M., (2005). *Ethnicity: anthropological constructions*. London and New York: Routledge.
- Barth, F., (1969). *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture*

- Difference*. Boston: Little, Brown and company.
- Berdahl, D. (1999). *Where the World Ended. Re-Unification and identity in the German borderland*. California: University of California Press.
- Berdahl, D. (1999). '(N)Ostalgie' for the present: Memory, longing, and East German things. *Ethnos*, 64:2, 192-211.
- Berdahl, D. (2005). Expressions of Experience and Experiences of Expression: Museum Re-Presentations of GDR History. *Anthropology and Humanism*, Vol. 30, Issue 2, pp 156–170
- Bhabha, H., (2000). *Nation and Narration*. London and New York: Routledge.
- Brubaker, R., (2004). *Ethnicity Without Groups*. Harvard: University Press.
- Brubaker, R., (2005). The “diaspora” diaspora. *Ethnic and Racial Studies*, 28, σελ. 1-19
- Burawoy M., & Verdery, K. (1999). *Uncertain Transition :Ethnographies of Change in the Postsocialist World*. New York: World Rowman & Littlefield.
- Cecil, R., (1993). The Marching Season in Northern Ireland: An Expression of Politico-Religious Identity. Στο Sh. MacDonald (επιμ.), *Inside European Identities*. Providence: Berg.
- Cohen, A., (1969). *Custom and Politics in Urban Africa*. Berkeley-Los Angeles. University of California Press.
- De Rapper, G. (2017). A New Foundation for the Anthropology of Albania. *Ethnologie française* 2 (No 166), p. 181-192.
- De Waal, C. (2005). *Albania Today A Portrait of Post-Communist Turbulence*. London: I.B.Tauris & Co Ltd.
- Eaton, J. (2011). Trauma and Recovery: Re-Signifying Communist-era Sites of Memory in Contemporary Albania. *MRP submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts. Department of Anthropology, University of Toronto*
- Elsie, R. (2010). *Historical Dictionary of Albania*. London & Toronto & Plymouth: The Scarecrow Press.
- Endresen, C. (2012). Is the Albanian's religion really “Albanism”? Διαθέσιμο στο: http://harrassowitz-verlag.de/title_4092.ahtml
- Eriksen, T. H., (2010). *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London and New York: Pluto Press.
- Giakoumis, K. (2019). Post-Communist Attitudes towards Communist Museology in

- Albania. Στο *Between Apathy and Nostalgia. Public and Private Recollections of Communism in Contemporary Albania*. Tirana: Institute for Democracy, Media and Culture.
- Godole, J. & Idrizi, I. (2019). Introduction. Memory and Portrayal of Communism in Albania in the Public and in the Private Sphere. *Between Apathy and Nostalgia. Public and Private Recollections of Communism in Contemporary Albania* (σ. 7-15). Tirana: Institute for Democracy, Media and Culture.
- Hall, S., (2000). Cultural Identity and Diaspora. Στο N. Mirzoeff (επιμ.), *Diaspora and visual culture Representing Africans and Jews*. London and New York: Routledge.
- Hann, C. (1993). *Socialism Ideals, ideologies, and local practice*. Oxon: Routledge.
- Hirschon, R., (1999). Identity and the Greek State: Some conceptual issues and paradoxes. Στο R. Clogg (επιμ.), *The Greek Diaspora in the Twentieth Century* (σελ.158-180). Oxford: St. Martin's Press.
- Iacono F. & Kellici, K. (2015). Of Pyramids and Dictators: Memory, Work and the Significance of Communist Heritage in Post-Socialist Albania. *Online Journal in Public Archaeology, Vol 5, σελ. 97-122*
- Idrizi, I. (2017). Experiencing and Privately Remembering Late Albanian Socialism: A Study Based on Oral History Interviews in the Region of Shkodra. *Mediterranean Journal of Social Sciences, Vol 8, No 5, σελ. 91-100*
- Kazalarska, S. (2009). History vs. Memory in the Museum Visual and Verbal Representations of a "Communist Childhood". Στο H. Fassmann, W. Müller-Funk, & H. Uhl, (επιμ.), *Kulturen der Differenz – Transformationsprozesse in Zentraleuropa nach 1989: Transdisziplinäre Perspektiven* (σ.245–256). Vienna: Vienna University Press.
- Kovacs, E. (2008). Mirror Splinters. On the Collective Memory of Socialism.
- Laughey, D. (2006). *Music and Youth Culture*. Edinburgh: University Press.
- Lefebvre, H. (1974). *The Production of Space*. (μτφρ. Donald Nicholson-Smith) Basil Blackwell Ltd 108 Cowley Road, Oxford, OX4 1JF, UK και Basil Blackwell Inc. 3 Cambridge Center Cambridge, Massachusetts, USA.
- Lindenberger, T. (2014). Experts with a Cause: A Future for GDR History beyond Memory Governance and Ostalgie in Unified Germany. Στο M. Todorova, A. Dimou, S. Troebst (επιμ.), *Remembering Communism. Private and Public Recollections of Lived Experience in Southeast Europe* (σ.29-42). Budapest &

- New York: Central European University Press.
- Lleshi, S. (2019). Reconstructing the past in a state-mandated historical memory institute: the case of Albania. *European Politics and Society*, DOI: 10.1080/23745118.2019.1645420
- Luleva, A. (2015). *Contested Heritage and Identities in Post-socialist Bulgaria*. Sofia: Gutenberg Publishing House.
- Main, I. (2014). The Memory of Communism in Poland. Στο M. Todorova, A. Dimou, S. Troebst (επιμ.), *Remembering Communism. Private and Public Recollections of Lived Experience in Southeast Europe* (σ.97-119). Budapest & New York: Central European University Press.
- Mamdani, M., (2001). "Beyond Settler and Native as Political Identities: Overcoming the Political Legacy of Colonialism. *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 43, No. 4., 651-664
- Milla Mineva (2014) Communism Reloaded. Στο M. Todorova, A. Dimou, S. Troebst (επιμ.), *Remembering Communism. Private and Public Recollections of Lived Experience in Southeast Europe* (σ.155-175). Budapest & New York: Central European University Press.
- Miller, D. & Rowlands M., (1998). *Shopping, place and identity*. London & New York: Routledge.
- Novikova, I. (2011). Baltic Lieux de mémoire of the 1990s to Early 2000s: Nostalgia, Trauma, Change. Στο N. Hayoz (επιμ.), *20 years after the collapse of communism* (σ. 295-319). Bern. Lang
- Sampson, S. (2007). Is There an Anthropology of Socialism? *Anthropology Today*, Oct., 1991, Vol. 7, No. 5 (Oct., 1991), pp. 16-19.
- Schiller, N.G. (1995). From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration. *Anthropological Quarterly*, 68:1 p.48.
- Stokes, M. (1994). *Ethnicity, identity and music: the musical construction of place*. Oxford: Berg.
- Todorova, M. (2005). Spacing Europe: What is a historical region? *East Central Europe*, 32, σελ. 59-78
- Todorova, M. (2014). Introduction: Similar Trajectories, Different Memories. Στο M. Todorova, A. Dimou, S. Troebst (επιμ.), *Remembering Communism. Private and Public Recollections of Lived Experience in Southeast Europe* (σ.1-29). Budapest & New York: Central European University Press.

- Troebst, S. (2014). Remembering Dictatorship: Eastern and Southern Europe Compared. Στο M. Todorova, A. Dimou, S. Troebst (επιμ.), *Remembering Communism. Private and Public Recollections of Lived Experience in Southeast Europe* (σ.119-155). Budapest & New York: Central European University Press.
- Velikonja, M. (2009). Nostalgia for Socialism in Post-socialist Countries. *East European Politics and Societies, Vol 23*, σελ.535-551
- Verdery, K. (1996). *What was socialism and what comes next?* New Jersey: Princeton University Press.
- Vickers, M. (1997). *Albania : from anarchy to a balkan identity*. New York: University Press.
- Vullnetari, J. (2012). *Albania on the Move Links between Internal and International Migration*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Zukin, S. (2006). “David Harvey on cities”. Στο Castree Noel και Derek Gregory (επιμ.), *David Harvey A Critical Reader* (s.102-120). Malden MA: Blackwell.