



Università
Ca' Foscari
Venezia

**Scuola Dottorale di Ateneo
Graduate School**

**Dottorato di ricerca
Lingue, Culture e Società: Studi dell'Europa orientale
Ciclo 25
Anno di discussione 2013**

***Titolo: Albanità in Ebollizione. Studio delle dinamiche
dell'identità e delle rappresentazioni sociali degli Albanesi nella
transizione tra epoca moderna e postmoderna.***

**SETTORE SCIENTIFICO DISCIPLINARE DI AFFERENZA: L-LIN/18; M-DEA/01
Tesi di Dottorato di Sokol Suparaku, matricola 955750**

Coordinatore del Dottorato

Prof. Enrica Villari

Tutore del Dottorando

Prof. Giuseppina Turano

Co-tutore del Dottorando

Prof. Marco Aime

INDICE

INTRODUZIONE AL CONTESTO TEORICO E ALLA METODOLOGIA DEL LAVORO	3
I PARTE.....	20
VOGLIA DI DEFINIRE L'IDENTITÀ CULTURALE DEGLI ALBANESI.....	20
1. Il dibattito sull'identità degli albanesi nello scontro dei "padri" della nazione: Kadare e Qosja	20
1.2. L'albanità secondo gli intellettuali.....	47
1.3. Conclusioni: identità, nazionalismo e storicismo	75
II PARTE	91
LA STORIA MODERNA E LA NASCITA DEL NAZIONALISMO. COMPARAZIONE TRA ALBANIA E GRECIA	91
1. Introduzione al contesto balcanico	91
1.2. Nazioni e nazionalismi secondo le principali teorie	98
1.2.1. Due atteggiamenti interpretativi contrapposti	98
1.2.2. La «nazione» come imposizione dell'alta società: Gellner	100
1.2.3. La «nazione» come «comunità immaginata»: Anderson	102
1.2.4. Una conclusione dal confronto con il «perennismo» di Smith.....	105
1.2.5. Una prospettiva politico-sociale del «modernismo».....	107
1.2.6. Il periodo 1914-1950	120
1.2.7. L'ultima ondata, il nazionalismo dei paesi post-comunisti	121
2. L'uso della "storia nazionale" nella costruzione dell'identità etnica	125
2.1. Il quadro della situazione odierna.....	125
2.2. Definizioni teoriche sull'invenzione della tradizione.....	130
3. Il caso di Albania e Grecia	137
3.1. Dal tribale al nazionale	137
3.2. L'autopercezione individuale; dalla comunità religiosa a quella nazionale	142
3.2.1. La "mentalità balcanica" pre-nazionale	142
3.2.2. Esempi di "mentalità comune"	147
3.3. L'impatto delle nuove idee.....	153

3.3.1. La nazionalizzazione dell'identità: dalla comunanza all'esclusione.....	176
3.4. Lo sviluppo della società/nazione albanese	185
3.4.1. Il consolidamento della tradizione nazionale nel dopoguerra.....	196
III PARTE	206
LE TENDENZE DELL'IDENTITÀ NELL'EPOCA POST-COMUNISTA; OVVERO, LA POSTMODERNITÀ.....	206
1. La de-territorializzazione della società e gli sviluppi dell'identità albanese	216
2. Osservazione sulle dinamiche identitarie nelle «aree di frontiera».....	237
2.1. Breve excursus della separazione greco-albanese	243
3. Il caso di Himara	251
4. Il Dibattito sulla lingua.....	277
5. Conclusioni	288
BIBLIOGRAFIA	307

INTRODUZIONE AL CONTESTO TEORICO E ALLA METODOLOGIA DEL LAVORO

Come si evince dal titolo, lo scopo di questo studio è l'applicazione di un'analisi critica alle trasformazioni dell'identità etnica albanese durante la transizione epocale, che parte dall'inizio della modernità fino ai recenti sviluppi postmoderni. Il titolo *Albanità in Ebollizione* è stato scelto per concentrare l'attenzione su una realtà socio-culturale che dà l'idea di essere in *ebollizione*; un'immagine che rimanda a una realtà sociale in pericolo di "esplosione", di "evaporazione" o di qualsiasi altro fenomeno di "annullamento", che minaccia un tipo di esistenza che – per usare la descrizione di Zygmunt Bauman – si trova a uno «stato liquido»¹ (lo stato socio-culturale della *Modernità Liquida* che è la caratteristica principale della nuova fase che coinvolge l'intero globo terrestre, altrimenti detto postmodernità). Modernità liquida, postmodernità e globalizzazione fanno sì che l'analisi di un contesto specifico, come quello albanese, sia ricollegabile agli sviluppi che coinvolgono l'intera società umana (di qui il termine globalizzazione). La globalizzazione del destino dell'umanità non è immune dalle contrapposizioni sociali che segnarono la nascita della modernità, motivo per cui si parla ancora in termini di *modernità liquida*, dove i *liquidi* postmoderni superano i confini della modernità per fondersi con altri *liquidi* in una «fusione postfusiva», termine con cui Piero Vereni – antropologo e traduttore di *Modernità in Polvere* di Arjun Appadurai – ha tradotto la forma inglese *postblur blur*, perché «non è più possibile appellarsi ai tempi in cui i confini tra *Noi* e *Loro* (comunque definiti) erano saldi», per cui «è meglio conoscere la temperatura» (della *fusione postfusiva*) «se non vogliamo rimanere scottati»².

Nonostante il crescere della temperatura del "liquido albanese" la società non riesce a rendersi conto del pericolo che sta attraversando, forse perché nell'immaginario sociale costituito dall'ideale pubblico dell'albanità permane la convinzione locale sulla solidità autodeterminante dell'identità nazionale degli albanesi abbastanza abile a scongiurare ogni pericolo di disagio sociale. Come vedremo in seguito, la realtà fattuale ci dimostra che, come nel resto del mondo globalizzato, anche l'Albania risente dell'azione degli sviluppi socioculturali che scuotono l'intero mondo in termini di stabilità sociale, in cui si notano una serie di cambiamenti sociali e culturali che si ripetono con le stesse modalità

¹ Si veda, tra l'altro, la sua opera, *Modernità Liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2002.

² P. VERENI, *Nota del traduttore*, in A. Appadurai, *Modernità in Polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, 2001, p. 8.

all'interno di ciascun contesto definito politicamente; di qui il termine globalizzazione che sta ad indicare uno sviluppo socio-politico-culturale che coinvolge unitamente l'intero globo. Contemporaneamente alla globalizzazione si sviluppa anche una reazione locale all'uniformizzante azione della prima, ma che è essa stessa un fenomeno riscontrabile globalmente, per cui fenomeno che accompagna e caratterizza la globalizzazione. È quest'ultima forma, il localismo, che in alcune delle sue espressioni rappresenta la faccia più problematica della globalizzazione. In esso si articolano le «scottanti» vicende politiche del contesto socio-culturale liquido.

In questo senso quel che abbiamo indicato come analisi dello sviluppo dell'identità etnica albanese è piuttosto da intendere come l'analisi di quell'identità che sia la più determinante/dominante sulla volontà di costituire una comunità; qualsiasi tipo di «comunità immaginata» che si fa carico del compito di costituire una comunità di uomini uniti da una coscienza di gruppo che si crea in contrapposizione ad un *altro* gruppo di uomini. Quindi, il tipo di identità che intendiamo trattare dalle posizioni teoriche dell'Antropologia culturale è quella che determina il senso di appartenenza a un determinato gruppo, nello specifico quello che determina il senso di appartenenza degli albanesi. Come si deduce dall'uso, l'aggettivo albanese/i, il cui significato rinvia a un'identità personale, determinata dal principio della autodeterminazione etnonazionale da cui si crea l'identità del gruppo. Un principio politico che diventa determinante con la nascita della modernità (tra fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo). Per questo motivo la nostra analisi sarà dedicata alla genealogia di questa forma di identità, che nasce sotto la pressione ideologica della modernità «solida» e continua a svilupparsi e a trasformarsi fino alla nostra vita quotidiana della presente modernità «liquida» (per usare le definizioni di Bauman), quando sotto gli sviluppi socio-economici della postmodernità l'identità etnica o nazionale perde la sua esclusività riguardo la determinazione della volontà politica e, di conseguenza, della cultura nazionale nella vita comunitaria delle popolazioni umane. Questa condizione, di «incertezza» del destino personale non più incardinato nella realtà dell'anima della nazione/etnia, ha portato le società-nazioni al tentativo di riformulare nuove identità culturali che determinassero il destino della loro esistenza, ma senza una cosciente convinzione di superare la precedente-ancora-presente identità etnica/nazionale. È il caso dello scoppio nazionalistico balcanico del dopo «guerra fredda» o del postcomunismo, che ha fornito l'esempio più eclatante del tentativo di riformulazione del contesto culturale al quale avrebbe fatto riferimento la nuova identità nazionale, vale a dire politica; vicenda che spesso viene rappresentata come un «ritorno del nazionalismo primordiale» ma che in effetti corrisponde di più alla contrappo-

sizione postnazionale basata sulla divisione religiosa di cui aveva ammonito il politologo Samuel Huntington: infatti, la divisione degli ex-iugoslavi era essenzialmente basata sulla appartenenza religiosa piuttosto che etnica, perché tutti parlavano la stessa lingua e si percepivano come appartenenti a una comunità definita dal punto di vista meramente etnico come Slavi del sud, di qui la precedente identità etnica e laica di iugoslavi. Nonostante la ricomparsa postmoderna di questo nazionalismo la gente coinvolta in quelle vicende si percepiva come rappresentate di un principio ideologico che si rifaceva all'identità etnica, per cui la guerra era vista come l'attualizzazione di una volontà nazionalistica. In questo contesto politico-culturale si trova anche l'Albania, o meglio il mondo albanese, perché l'immaginazione della comunità etnica albanese travalicava la linea del confine dello stato-nazione albanese, in quanto quasi la metà della etnia albanese viveva fuori ai confini politici della Repubblica Albanese, quasi esclusivamente in territori iugoslavi. Ciò che stiamo cercando di dire con questa contestualizzazione non è una correlazione del tipo causa-effetto tra lo sviluppo delle vicende identitarie iugoslave e quelle albanesi, anche se bisogna tener conto della stretta relazione che le lega (basti pensare alla fase conclusiva delle guerre etniche che sfasciarono la realtà iugoslava, in cui nella guerra del Kosovo si affrontarono il nazionalismo serbo e quello albanese, che si distinguono per una diversa origine etnica oltre che per la diversità religiosa). Piuttosto vogliamo offrire all'analisi del caso albanese un punto di riferimento che si trova in stretto contatto spaziale, ma che all'epoca della prima fase della guerra, quella intra-slavi, suscitava incomprendimento ed estraneità presso la società albanese. Questo perché, nonostante l'assenza di quegli sviluppi criminali del contesto iugoslavo, apparentemente interetnici, la necessità di riadattamento della identità, e quindi della cultura, manifestano le stesse logiche di cui Huntington ammoniva. Adirittura, sembrava che queste società concorressero alla attuazione di questo ammonimento, conferendogli lo statuto di "profezia" che prevede l'organizzazione della politica culturale in termini di civiltà³. E le civiltà – dice Ulf Hannerz, riferendosi ad Huntington – «formano lo zoccolo duro della politica globale della cultura». E per quanto riguarda il futuro – continua Hannerz – «la più pessimista delle ipotesi di Huntington prevede uno scontro fra l'Occidente e l'islam, quest'ultimo strettamente connesso al confucianesimo. Popoli e nazioni, dice il politologo, vogliono rispondere alla più basilare delle domande - chi siamo? - ed usano la politica non solo per proteggere i propri interessi ma anche per chiarire la propria identità. «Sappiamo chi siamo solo quando sappiamo chi non siamo, e spesso so-

³ U. HANNERZ, *La diversità culturale*, 2001, p. 17.

lo quando sappiamo contro chi siamo» (Huntington 1996: 211). Il compito dell'Antropologia in tutto questo è comprendere dal basso, dal punto di vista degli attori sociali, la vera natura dei fenomeni di ricostituzione ideologica della cultura. Perché – per dirlo ancora con Hannerz (2001) – «molte ragioni portano a criticare una certa tendenza a trascurare la diversità interna così come le continuità e le sovrapposizioni culturali esterne, e a comportarsi come se il processo culturale nel corso del tempo non avesse bisogno di essere problematizzato, trascurando il coinvolgimento degli attori».

Dello stesso parere è Clifford Geertz, che con le sue riflessioni – pubblicate in italiano col titolo *Mondo Globale, mondi locali: cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*⁴ – ha fornito un altro contributo antropologico al nostro problema socio-culturale, che è allo stesso tempo globale e locale. L'obiettivo di Geertz – come lo stesso racconta – è quello di affinare la teoria politica e «renderla più sensibile a cogliere le differenze nella vita sociale e politica in cui, almeno a partire dalla caduta del Muro e dalla fine della guerra fredda, ci imbattiamo più spesso»⁵. Ciò che accomuna il nostro intento con quello di Geertz non è l'interesse per l'«affinamento» di qualsiasi teoria – compito che chiederebbe una maggiore crescita intellettuale in materia (lo stesso autore dice di aver fatto tesoro di una esperienza di cinquant'anni) – ma piuttosto la rilevanza del «conflitto etnico» negli studi antropologici. Siccome il nostro caso di studio rappresenta solo uno degli innumerevoli casi che si trovano nel mondo, non possiamo fare a meno di basarci sulle conclusioni teoriche dell'opera di Geertz. Anche se ci rendiamo conto del fatto che il nostro lavoro risente delle stesse limitazioni di quella del “mentore antropologo”; questa la sua sintesi:

Una prospettiva che privilegia l'attenzione ai particolari e ai dettagli, come fa questo volume, corre, naturalmente, molti pericoli, la maggior parte dei quali sono ben noti nella letteratura scientifica. Uno di questi è la disintegrazione del tutto in una infinità di dettagli. Un altro è un'enfasi eccessiva sulla differenza e sulla unicità dei casi. Un terzo è un relativismo ateoretico, per cui «tutto dipende dalla tua posizione e da come vedi le cose». E solo non perdendo mai di vista il problema generale – «cosa succede» nei conflitti religiosi, linguistici, tribali, razziali o culturali che costellano la scena mondiale – che questi pericoli possono essere tenuti a bada. C'è bisogno di esempi, di comparazioni e revisioni concettuali.⁶

⁴ Edizione italiana del 1999, il Mulino, Bologna.

⁵ *Ibidem*, pp. 7-8.

⁶ *Ibidem*, p. 8.

Prima ancora di parlare della nostra metodologia d'indagine, che sarà ovviamente caratterizzata dalla comparazione degli esempi, dobbiamo aggiungere che c'è un'altra differenza nel nostro intento. Se per la maggior parte degli antropologi, fare antropologia vuol dire occuparsi delle differenze tra le culture, noi siamo interessati ad una posizione, pur sempre antropologica, ma che – per dirla con la Stolcke – si interessa più dei «significati politici che la diversità culturale assume all'interno di specifici contesti e relazioni politiche»⁷. Questo perché – aggiunge la Stolcke – i «popoli divengono culturalmente arroccati ed esclusivi in contesti segnati dalla dominazione e dal conflitto. È la configurazione delle strutture e delle relazioni sociopolitiche, interne o esterne a un gruppo, che attiva le differenze e decide sulle possibilità o impossibilità di comunicare»⁸. Nella postmodernità la «deregolamentazione» del potere politico dello Stato-nazione e il fiorire dei «localismi», non sono altro che il proseguimento della volontà di ristrutturarsi in domini politici sempre più frammentati. In questo senso la politica in generale, che sia dichiaratamente culturale o economica, non è che la fase successiva di una «frantumazione» generale che prende avvio con la modernità, dove la proliferazione del principio nazionalistico e la nascita della nazione fu la prima fase della frantumazione politica e culturale che sostituì la realtà multiculturale dell'ordine politico precedente. Per quanto riguarda la postmodernità localistica, ciò che possiamo dire a proposito della realtà dei fatti – e qui facciamo uso della riflessione di Geertz – è che ci troviamo di fronte ad una ritirata del sentimento nazionalista come dominatore assoluto della immaginazione sociale di fronte alle identità locali, precedentemente subordinate. Per questo motivo, Geertz è del parere che nell'epoca della globalizzazione la nazione non è più una nazione ma piuttosto un «paese» in cui convivono più culture e tradizioni. Questa la differenza tra «nazione» e «paese» secondo Geertz:

La differenza risiede piuttosto nel fatto che il paese è un'arena politica, mentre la nazione è una forza politica. Il «paese» coincide con uno spazio delimitato e costituito fino a un certo punto in maniera arbitraria, comunemente teatro di pubblici contrasti e discussioni. E la sfera in cui viene ordinata l'interazione sociale, ripartite le opportunità esistenziali, distribuite le risorse produttive, in poche parole, regolate le «questioni interne». In contrapposizione a ciò la «nazione» rappresenta una delle principali fonti di energia che alimentano questi scontri e queste discussioni;

7 V. STOLCKE, *Talking culture. New boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe*, in «Current Anthropology», 1995, 36 (1), p. 12; cit., in FABIO DEI, *Identità culturale nel mondo in frammenti*, relazione del Convegno “Cultura e memoria. Identità locali e questione nazionale”, Cagliari, 3-4 febbraio 2000.

⁸ Cit in F. DEI, *Identità culturale, art., cit.*

per la coscienza della propria origine, delle affinità di pensiero e di aspetto esteriore, di lingua e di cibo, di fede religiosa e di modi di essere che legano gli individui gli uni agli altri, e di conseguenza per il legame di appartenenza, a prescindere da ciò che potrà capitare⁹.

Riferendosi al nostro caso di studio possiamo dire – anticipando quel che segue nel resto del lavoro – che, in base alle molteplici rappresentazioni postmoderne che gli albanesi si fanno della propria identità culturale, si tratta di un «paese» caratterizzato dalle discussioni e dai contrasti sull'unità dell'idea di albanità e, quindi, della «nazione». Questo perché non c'è più consenso assoluto su ciò che si intende per cultura superiore: la cultura nazionale non è più un tema unitario, o perché altre culture sono molto più gratificanti di quella nazionale. Così siamo arrivati a verificare per esperienza diretta l'aumento della determinazione culturale e politica basata sull'identità religiosa. Come già detto, ciò si è verificato anche nel caso iugoslavo e sembra coinvolgere anche il contesto albanese: speriamo che non si verifichi la stessa furia distruttiva. Per questo motivo ci siamo presi il compito di indagare le «differenze culturali che si manifestano all'interno» del caso albanese prima che l'inconscio collettivo dei “nazionalismi” particolaristi arrivasse a pratiche escludenti criminali. Forse agli interessati, accademici e gli stessi albanesi, intellettuali e non, il nostro intento potrebbe sembrare una esagerazione accademica della realtà sociale, ma – come dice Hannerz – nel momento che «il concetto di cultura è ovunque, [...] sembra che compito centrale di un'antropologia pubblica sia offrire alla cittadinanza un dibattito informato sulle problematiche culturali, evitando di mascherare i problemi, di mistificarli o di esasperarli»¹⁰.

Abbiamo detto che il metodo usato per «testualizzare» la realtà dei fatti che andiamo a rappresentare secondo la “nostra volontà” accademica è la comparazione di una serie di esempi che a loro volta rappresentano una serie di fatti sociali che bisogna rilevare dal basso, immersi nel loro contesto di esistenza, per poi interpretarli dalla posizione defilata del rappresentante di una comunità impersonale qual è quella degli antropologi e altri studiosi appartenenti alle scienze sociali che hanno contribuito alla comprensione teorica della evoluzione della identità culturale nella frazione storica che comincia con la modernità e arriva al presente postmoderno/globalizzato. Vista la peculiarità balcanica del nostro caso, dove il discorso dell'identità culturale/etnica è impregnato di uno storicismo che affonda le origini

⁹ C. GEERTZ, *Mondo globale ...* op., cit, p. 41.

¹⁰ U. HANNERZ, *La diversità culturale ...* op., cit, p. 17.

dell'entità unificatrice o divisoria nell'oscurità dei tempi antichi, ma che realmente trae origine dagli interessi politici della nascita dei nazionalismi all'inizio della modernità, siamo "costretti" ad estendere la nostra analisi comparativa all'arco temporale in cui si affrontano modernità e postmodernità. Un esempio migliore e famoso di come si può meglio descrivere la differenza tra un'epoca e l'altra sono "quasi" tutte le analisi che Zygmunt Bauman applica alla realtà postmoderna. Spesso le sue opere, che trattano maggiormente la postmodernità, cominciano da una fine descrizione delle caratteristiche più salienti della modernità in modo che si metta in rilievo la differenza che la nuova epoca presenta. Una delle opere più importanti, in cui Bauman parla della postmodernità partendo dalla descrizione della modernità è *La società dell'incertezza*, dove l'autore inizia la sua introduzione partendo dalla descrizione che Sigmund Freud aveva dato riguardo alle novità/differenze apportate dalla modernità. Queste sono le prime righe del capitolo introduttivo *Il disagio della postmodernità*:

Nel 1929 comparve a Vienna "Das Unbehagen in der Kultur", un saggio che inizialmente doveva essere intitolato "Das Unglück in der Kultur". Il suo autore era Sigmund Freud (1). In italiano l'opera è nota come "Il disagio della civiltà" (Torino, Boringhieri, 1978). La stimolante e provocante lettura freudiana delle pratiche della modernità entrò nella coscienza collettiva e finì per strutturare profondamente il modo di valutare le conseguenze (intenzionali e non) dell'avventura moderna. (Anche se Freud aveva preferito parlare di "Kultur" o di «civiltà», sappiamo ora che il libro riguarda la storia della modernità; solo la società moderna era in grado di pensare se stessa come fermento «culturale» o «civilizzatore» e di agire sulla base di questa autocomprensione producendo gli esiti che Freud si proponeva di indagare; per questo motivo, l'espressione «civiltà moderna» è pleonastica.) Nello scambio, qualcosa si guadagna e qualcosa va irrimediabilmente perduto: questo era il messaggio di Freud.

Per evidenziare le differenze interne alla società albanese in tema di identità culturale, abbiamo deciso di mettere in rilievo i «guadagni e le perdite» culturali attraverso una comparazione di tre dimensioni sociali. Queste dimensioni sono riportate nelle tre parti che compongono il lavoro e offrono una prospettiva tridimensionale del contesto studiato (la quarta non ci è data, dal momento che si tratta della posizione occupata da chi scrive e osserva, ma sarà sicuramente offerta di chi si trova nelle posizioni del critico accademico).

Nella prima parte, a differenza di quanto ci si potrebbe aspettare, partiamo dal presente cercando di analizzare la varietà dell'idea di albanità nella fase «liquida» della postmodernità, in cui manca del tutto il consenso culturale del passato «solido». È necessario in tal caso fare una precisazione temporale della fase in questione. La postmodernità culturale albanese è una fase strettamente legata alla vita politica dello stato-nazione albanese. Come Bauman dimostra nella *Società sotto assedio*, la solidità della modernità e dei derivati culturali, identità etnica e senso di appartenenza nazionale, è stata possibile dal «matrimonio» tra i due attori principali dell'epoca, lo Stato e la Nazione. Finché i due rispondevano alle esigenze dell'un l'altro il matrimonio si è mantenuto saldo, ma siccome la globalizzazione ha «spogliato lo stato di buona parte dei suoi vecchi poteri» esiste ormai «un enorme punto interrogativo sui benefici che i due partner possono ottenere dal loro «matrimonio di convenienza». Oggi infatti è molto meno chiaro di prima, e di certo non è più ovvio come in passato, cosa una comunità immaginata abbia da guadagnare (a parte, ovviamente, le insegne in gran parte simboliche di una identità separata, ottenibili in molti altri modi) da un'unione «finché morte non ci separi» con una, e solo una, unità politica»¹¹. Nel caso dell'Albania, come del resto in tutta l'Europa dell'est, quella degli stati dittatoriali comunisti¹², la fase della postmodernità inizia con la caduta del Muro, quando lo stato perde la sua abilità di controllare saldamente il suo matrimonio con la nazione; motivo per cui né la nazione e né lo stato si sentivano più compatibili tra loro. In Albania lo stato era rappresentato e rappresentava, per lo meno in teoria, l'ideale comunista; per cui si può parlare anche di matrimonio tra comunismo e nazionalismo. Quindi, poiché la fine della «solidità» dello stato-nazione in Albania corrisponde con la fine del comunismo, la società usa spesso denominare quel periodo come dominio comunista, dove nella maggior parte dei casi usa un senso peggiorativo, visto l'estrema durezza con cui lo stato controllava la vita della società/nazione. Per questa sua peculiarità della modernità albanese, nel testo faremo spesso riferimento al periodo storico anche con il termine postcomunismo, oltre che con postmodernità e postnazionalismo. Con la caduta dello stato-dittatoriale-comunista si è aperta una nuova fase storica per la società/nazione albanese, talmente «liquida» che, dal punto di vista demografico, la società albanese si è de-territorializzata di un terzo del sé; presso le nazioni vicine, e non solo, del campo liberal-occidentale, sono ormai famose le immagini della immigrazione albanese agli inizi degli anni novanta.

¹¹ Z. BAUMAN, *La società sotto assedio*, 2002, Laterza, Roma-Bari, p. 6.

¹² Lo stesso è successo, per esempio, anche in Russia; vedi Donatella Possamai "Sulla critica del postmodernismo; spunti di riflessione", in *Studi Slavistici* I (2004: 108).

Per quanto riguarda la politica dell'identità culturale, all'indomani della realizzazione del pluralismo politico si è verificata una frantumazione ideologica nei confronti della tradizione nazionale in seno alla società. Questa spaccatura era contenibile in ambito politico in due correnti contrastanti: la nuova destra che si contrapponeva al vecchio sistema e alla nuova sinistra; quest'ultima rappresentava la linea dei moderati del vecchio comunismo. Le accuse che provenivano da entrambe le parti avevano come termine chiave quello di «tradimento» della nazione. Tutte e due le varianti si facevano eredi di tradizioni politiche e culturali che avevano conteso il periodo della formazione della nazione albanese, quindi si faceva riferimento ad un periodo storico che corrisponde con la modernità. Nella nuova fase politica del dopo-isolamento comunista le accuse di tradimento avevano come base le alleanze politico-nazionali di entrambe le correnti e il discorso dell'identità aveva come scopo unico la ridefinizione del posizionamento della nazione albanese in un mondo non più diviso tra singole nazioni, ma tra coalizioni in cui si definivano gli amici e i nemici. Così la gente di destra accusava la tradizione di sinistra come traditrice perché storicamente alleata politicamente al mondo slavo-ortodosso, ritenuto essenzialmente antialbanese. La sinistra, da parte sua, accusava la destra come erede di una tradizione politica collaborazionista con l'occupatore nazifascista, rappresentando sé stessa come liberatrice della nazione con la lotta partigiana. Una rappresentazione simbolica di questa discordia la si nota tutt'oggi nella reciproca avversione sulla data/simbolo della liberazione dall'occupazione nazifascista. Per quanto riguarda quel che dovrebbe essere *l'amico* del futuro, e la grande famiglia politico-culturale della nazione albanese, tutti sono concordi nel scegliere l'Occidente come voglia di far parte di una civiltà. Riguardo alla realizzazione di questa volontà – una sorta di matrimonio tra nazione albanese e civiltà occidentale – ci si trovava d'avanti a molti ostacoli che erano rappresentati dalla tradizione culturale della nazione albanese. Siccome nell'immaginario sociale albanese la civiltà occidentale era palesemente connessa alla tradizione cattolica – motivo per cui il mondo europeo ortodosso era escluso – gli intellettuali nazionali, *l'intelligenza* della postmodernità, cercavano di convincere l'occidente della europeità della nazione albanese, rappresentata proprio nella tradizione cattolica. Il problema era che secondo una vecchia conoscenza statistica, diventata opinione dominante della società, i cattolici albanesi erano solo il 10% della popolazione albanese e il resto della società era divisa tra 70% musulmani (almeno in teoria) e 20% ortodossi. Inoltre, da quando si era entrati nella fase politica postcomunista della «libertà di espressione», gli albanesi stavano diventando sempre più “religiosi” nella vita quotidiana e manifestarsi musulmani per l'*élite* voleva dire non realizzare il loro sogno di far parte della

famiglia/civiltà occidentale. Questo e altri motivi legati alla necessità di legittimare nel presente le rispettive correnti politiche, hanno fatto sì che aumentasse nel discorso pubblico la richiesta di revisione della storia della nazione. È a partire dalla metà degli anni 90, più o meno, che questo imperativo culturale diventa sempre più frequente nel linguaggio pubblico dei politici. Quindi, per definire la famiglia di appartenenza della nazione albanese nel presente si è fatto ricorso alla necessità di revisionare la tradizione storica del passato in cui fondavano le basi le presenti identità culturali che ostacolavano una identità culturale prettamente occidentale. Tutte le parti politiche erano d'accordo nella ritrattazione della storia ottomana dell'Albania, ma di fronte a chi la voleva riscrivere in funzione della condanna della tradizione musulmana c'era chi la voleva riabilitare in funzione di una identità culturale che si rappresentava meglio in una tradizione musulmana, perché aumentava la contrapposizione con le società *vicine/nemiche* che erano di tradizione cristiano-ortodossa. Così anche per quanto riguardava la riabilitazione delle correnti politiche del passato, dove riabilitare gli antenati degli uni voleva dire denigrare gli altri. Per questo motivo, la non unitarietà del pensiero politico e delle esigenze di identità culturale della società albanese postmoderna, fa sì che ancora oggi non esista una interpretazione ufficiale ed unitaria che rappresenti per lo meno una versione dei fatti maggiormente condivisa. In questo senso il nostro compito di abbozzare un quadro alquanto fedele della realtà delle aspettative e «voglie» di identità culturale della classe alta, l'intelligenza, sarebbe stato un compito impossibile. Per nostra “fortuna” il compito è stato facilitato dall’“esplosione” di un dibattito intellettuale nel quale si discuteva, con uno zelo “nazionalistico”, sulla “vera” natura dell'identità albanese. In tale dibattito si faceva anche riferimento al passato storico sul quale, si pensa, si basi il presente. Il dibattito è nato nel 2006 ed è conosciuto presso la società albanese come *Il dibattito sull'identità degli albanesi*. Ha coinvolto un grande numero di intellettuali, oltre alla risonanza che ha avuto in tutta la società per merito della sua natura poco accademica. Sono accademici, i più grandi e popolari tra gli accademici, i “padri” della nazione, come suole chiamare la società i due padri del dibattito: Ismail Kadare (lo scrittore albanese ormai famoso a livello mondiale e rappresentante dell'Albania nel mondo) e Rexhep Qosja (un grande studioso della letteratura albanese e, quindi, un conoscitore della tradizione culturale scritta albanese). Precisamente, il primo intervento che ha scatenato il secondo è stato quello di Qosja che, dalle posizioni del nazionalismo della tradizione laica, consolidata durante la fase più solida dello stato-nazione albanese, quella comunista, denunciava il fenomeno dell'esaltazione simbolica di personaggi storici che rappresentavano la religione cattolica; primo fra tutti quello di Madre Teresa (per altro era

conosciuta nel mondo come la suora cattolica di Calcutta). Secondo Qosja (che a sua volta è albanese del Kosovo e non cittadino dello stato albanese), questa pratica strumentale sarebbe discriminatoria nei confronti delle altre tradizioni religiose della società albanese, per cui avrebbe provocato l'aumento dell'identità religiosa a scapito di quella etnica e avrebbe de-configurato la natura della albanità come valore superiore all'identità religiosa. A queste accuse ha risposto Ismail Kadare, scrittore divenuto famoso durante il comunismo, quando si poteva essere "famosi" solo se pupilli della dittatura. Con la fine della dittatura Kadare sembra essersi assunto il compito di riformare l'identità culturale albanese in funzione di un riavvicinamento alla tradizione occidentale. Per questo motivo Kadare si dimostra sensibile nei confronti delle manifestazioni di "testardaggine" albanese di fronte a ciò che rimanda alla tradizione cattolica, la più autentica tradizione albanese secondo l'autore. Inoltre, Kadare nella sua risposta, divenuta poi un libro intitolato *L'identità europea degli albanesi*, si scagliava contro le manifestazioni simboliche di tradizione musulmana, che nei tempi postmoderni si uniformavano più ai precetti dell'ecumene islamico che a un islam tradizionale albanese. Ma addirittura Kadare si scaglia anche contro queste ultime stesse considerandole come tradizioni degenerative di provenienza ottomana. Immediatamente dopo queste prime "accozzaglie" scoppiò il grande dibattito che si imperniava su quel che avevano asserito i "padri" spirituali della nazione albanese. Abbiamo quindi riportato nella prima parte del lavoro le sintesi del pensiero manifestato dalla maggior parte degli intellettuali coinvolti. In questo modo abbiamo sopperito alla carenza del sondaggio antropologico, impossibile organizzarsi in così poco tempo, riportando le posizioni della classe intellettuale riportate nei media locali. Ci siamo limitati a dare la nostra interpretazione accademica su queste opinioni che, nonostante venissero spesso offerte da accademici, erano tutt'altro che defilate e oggettive. La conclusione, quindi, è quella di una diffusa mancanza di giudizio oggettivo e impersonale riguardo ad una tradizione culturale albanese che affonda le sue origini più che nel lontano passato sconosciuto piuttosto nella storia moderna degli ultimi duecento anni, durante l'epoca della nascita e crescita del principio nazionalista.

Per questo motivo abbiamo voluto contrapporre al pensiero storicista tradizionale, che domina anche nel presente, i fatti del passato, offerti da una prospettiva critica e impersonale. Questo sarà lo scopo della seconda parte del lavoro, nella quale viene descritta la nascita e la formazione della modernità albanese con particolare attenzione alla genealogia dell'identità etnica albanese e al contesto politico in cui nasce. Prima di tutto bisogna "fare i conti" con il pensiero «primordialista» albanese, secondo il quale la nazione così come

compare oggi è un'entità che esiste fin da tempi preistorici. Per questo motivo la seconda parte si apre con una sintesi delle teorie critiche e analitiche maggiormente appartenenti alla tradizione della «critica modernista» che si sono concentrate sulla comprensione del processo nel quale si forma l'ideologia nazionalista e si impone il primato della identità etnica. Dopo questa esposizione, dedicata al modo in cui si forma l'«invenzione della tradizione» etno-nazionale, si passa alla descrizione della realtà culturale pre-nazionale, in modo che si comprenda meglio ciò che si «perde» con il suo sorpasso e cosa si «acquisisce» nella fase nazionalistica della modernità. Per la comprensione della mentalità pre-nazionale, molto più religiosa e locale, ci rifaremo ad alcuni esempi raccolti con l'aiuto di studiosi critici, che si impegnano a demistificare il mito della nazione. Quindi si passa alla descrizione del contesto politico nel quale si radicano gli imperativi nazionalisti dell'epoca. Solo attraverso la contestualizzazione della nascita del nazionalismo e dell'identità etnica nella lotta per il proprio riconoscimento di fronte ad altre identità culturali si può comprendere la vera natura di una pretesa identitaria. Per questo motivo abbiamo deciso di mettere a confronto la nascita dell'albanità con la nascita della grecità (della nazione greca), entrambe nate dalle ceneri di un dominio politico ottomano in sfacelo, dove le identità principali erano definite dal sentimento di appartenenza religiosa. La scelta di mettere a confronto la nascita dell'albanità come risposta al nazionalismo della grecità non è semplicemente strumentale ad una economia di lavoro che non ci permette una maggiore estensione del contesto, ma segue la nostra convinzione della maggiore compenetrazione tra cultura greca e albanese prenazionali, gli elementi rappresentativi del quale sono «tangibili» ancora oggi; basta il riferimento al tradizionale costume nazionale albanese e greco, rappresentato con maggior furore istituzionale dalla guardia nazionale greca. In questo modo, estendendo il campo dell'indagine comparativa oltre i confini spaziali della nazione, offriamo un esempio, anche se inizialmente più comprensibile all'ambiente accademico, alla problematica del «sapere» sociale limitato al contesto esclusivo della nazione. Così riusciamo ad appoggiare la nostra critica al riferimento nazionale di fare scienza sociale anche nel caso non si volesse contrapporre alcuna identità culturale. Dopo aver contrapposto alla prima parte, quella che rappresenta il punto di vista della classe intellettuale albanese, una seconda che rappresenta il «nostro» punto di vista accademicamente radicato in una tradizione critica, si passa alla terza parte del lavoro.

In questa parte evochiamo il punto di vista, la voglia e le aspettative di quella porzione della società albanese che non si rappresenta nelle confessioni politiche e culturali degli intellettuali. In tal modo possiamo confrontare ciò che lo statuto dell'albanità gode nella

ideologia nazionale descritta dall'intelligenza e ciò che è il suo valore reale in un contesto sempre più avverso. Vista la sempre più de-territorializzazione della società e del potere – la prima fuoriesce dai confini dello stato e il secondo fugge dal precedente centro – l'identità culturale albanese non può conferire ai portatori lo stesso privilegio che garantiva il suo territorio nazionale. Per di più, in alcuni contesti avversi, quale quello greco dove l'identità albanese de-territorializzata si trova maggiormente, essere albanese equivale ad assicurarsi un "linciaggio" nazionalista da parte della società ospite (in tal caso la seconda parte del lavoro si alza come contraltare all'ontologica contrapposizione di una parte della società greca alla cultura albanese). Ciò che si verifica nel caso dell'identità albanese in terra greca è una massiccia mimetizzazione culturale in cui gli individui albanesi si rappresentano in pubblico tramite l'uso di un onomastico che si rifà alla cultura greca, che vale a dire prendere i panni della cultura "avversaria"; della "anti-albanità". Bisogna accettare il fatto che la mimetizzazione della albanità con le vesti delle culture ospiti rispondeva anche alla necessità degli albanesi disperati di sottrarsi all'immagine di gente ai margini della civiltà che si era creata dopo l'esperienza disumana della loro migrazione; quindi, non solo avversione etnica, ma anche sociale. Questa è la contrapposizione di due esperienze diverse della società albanese; da una parte gli intellettuali orgogliosi di essere albanesi ed europei che lasciavano il paese in aereo per recarsi nei luoghi simbolo del mondo civilizzato nelle vesti di turisti; dall'altra la stragrande maggioranza della popolazione che abbandonava (letteralmente) un contesto culturale disperato dalla crisi economica recandosi in Grecia clandestinamente e a piedi (con l'inevitabile trattamento legale che gli spettava), o in gommone verso quell'Occidente che iniziava dall'altra sponda dell'Adriatico. Oltre alla identità professata nei contesti politici dominati da altri significati culturali, c'era anche il cambiamento del significato dell'identità albanese all'interno dei confini dello stato, specialmente nelle aree di frontiera, dove l'azione dello stato albanese, già di per sé debole, viene contrastato dal potere attrattivo dei contesti sociali confinanti, più potenti dal punto di vista politico ed economico; in tal caso è inevitabile il riferimento alle comunità di frontiera che si affacciano al confine greco, perché esclusivamente l'unico contesto superiore dal punto di vista economico. Oltre alla vicinanza spaziale che esiste tra queste comunità di frontiera e il contesto greco c'è anche una relazione culturale che, come mostriamo nella seconda parte, le caratterizza come aree di passaggio, o aree in cui si mescolano le due culture; motivo per cui al venir meno del potere differenzializzante del potere centrale si creano le condizioni per la fioritura della cultura internazionale, a patto che lo stato vicino più potente non approfitti di questo vuoto di potere per imporre la sua politica culturale. Gli

esempi riportati nel capitolo dedicato al problema (peraltro spesso attraverso le testimonianze etnografiche di altri etnologi, in modo che l'interpretazione nostra sia il più possibile corroborata da quelle di studiosi non nativi come chi scrive) dimostrano sviluppi diversi a seconda dell'area di provenienza. A seconda di quel che offre l'economia dell'identità culturale, che in questi casi diventa palesemente etnica, si determina il grado e la struttura della contrapposizione. Gli abitanti della regione cristiano-ortodossa di Lunxhëri, nonostante confermino la loro albanità davanti alla pretesa di un nazionalismo greco, che considera tutti gli ortodossi greci, relegano questa identità nazionale a posizioni inferiori all'identità e alla cultura greca. Inoltre, si spingono oltre nel gerarchizzare gli elementi della cultura albanese secondo l'appartenenza religiosa, dove gli ortodossi si posizionano ad un livello civile superiore a quello dei musulmani. In questo modo, l'identità albanese, nonostante sia riconosciuta e non negata, non determina più le scelte e i comportamenti della comunità. I *lunxhioti* sono molto più propensi a combinare matrimoni – quindi, fare comunità e gruppo– con la vicina comunità greca ed ortodossa.

D'altra parte, nella regione di Himara, che occupa un territorio molto più attrattivo dal punto di vista economico, il contrasto culturale si è convertito in scontro etnico, perché a differenza di Lunxhëri c'è una maggiore lotta per l'accaparramento delle risorse, che spinge alcuni gruppi di potere a strumentalizzare il discorso dell'esclusivismo etno-culturale tra greci e albanesi – secondo cui gli *himarioti* sarebbero greci - in funzione del raggiungimento di una autonomia locale che avrebbe accontentato il suddetto gruppo. Se si guardasse a questo caso dalla sola ottica offerta dai media nazionali si creerebbe l'impressione (peraltro già diffusa nella società albanese) che le pretese politiche di un determinato personaggio, o gruppo politico, rappresentano la volontà politica e la politica culturale dell'intera comunità. Qualcuno conoscente della teoria della «nazione come prigione della culture locali» potrebbe interpretare i fatti come un tentativo di riscatto della comunità nei confronti della nazione. Guardando con più attenzione, analizzando meglio l'identità culturale che professano gli abitanti della regione si scopre la convivenza di un biculturalismo, meglio rappresentato dal bilinguismo, dove in tre villaggi la prima lingua è il greco e negli altri quattro è l'albanese; ma visto il “dominio” politico della cultura albanese nei villaggi albanofoni non è un'eccezione se alcuni abitanti non conoscono il greco. Questa peculiarità culturale è impossibile da descrivere o definire un volta per tutte se si è arroccati al principio nazionalista di fare scienza o qualsiasi altro tentativo di cognizione. La peculiarità della regione è caratteristica di una zona di frontiera nella quale si sono contese le politiche dell'identità greca e albanese ai tempi della modernità di entrambe le so-

cietà. Gli *himarioti* della modernità e della postmodernità sono un gruppo che ha partecipato agli sviluppi culturali di entrambi i paesi. Per questo motivo l'identità culturale della zona non può essere classificata in termini nazionali. Ciò che semplificando possiamo notare come elemento unitario della identità di questa gente è l'identità locale: essere *himarioti*. Con la stessa logica che riscontriamo nel "macrocontesto" (le virgolette sono dovute visto la micro estensione del contesto albanese), anche il piccolo contesto dell'identità culturale *himariota* sente il bisogno di "completarsi" in termini nazionali o etnici. Così abbiamo *himarioti* che si dichiarano greci e altri che si dichiarano albanesi, senza che ci sia alcuno scontro politico tra di loro; almeno fino ad ora, giacché l'avversione è nei confronti delle politiche nazionaliste greche e albanesi, a seconda del posizionamento nazionale degli abitanti. In questo senso l'esempio che ci offre questa località è la dimostrazione del processo trasformativo che le identità culturali manifestano nell'epoca della globalizzazione. Se da una parte l'identità nazionale tenta di trasformarsi in funzione di una identità culturale che fa riferimento ad una civiltà anche le identità locali manifestano lo stesso bisogno di trasformazione. E, nel caso dei localismi, il posto della civiltà viene rappresentato da quell'identità nazionale che meglio rappresenta una determinata civiltà. Quando, invece, si tratta di aree di frontiera in cui si affrontano e scontrano le azioni attrattive di più centri di potere (così in Albania si affrontano le attrazioni dell'Occidente con quelle dell'Oriente e a Himara si affronta l'albanità con la grecità), la professione dell'identità culturale è continuamente in un processo di negoziazione nel quale, a seconda delle esigenze, prevale una o l'altra e, qualche volta, sembra che si realizzi qualche sintesi che peraltro è uno sviluppo sempre in via di trasformazione, indefinibile e incontrollabile finché l'area di frontiera non diventa un centro autonomo, ma questa sarebbe una realtà che si contrapporrebbe alle logiche della globalizzazione e rischierebbe di fomentare la nascita di nuovi particolarismi. Per quanto riguarda lo stato-nazione albanese, nonostante avesse realizzato nella modernità la sintesi della cultura religiosa (così come la Jugoslavia), il principio dell'identità etno-culturale, superiore alle identità religiose, basato sulla unità linguistica della nazione non tiene più campo. L'esempio sociale ("totale") in tal caso è rappresentato dal dibattito sulla lingua, che viene trattato nell'ultimo capitolo. Da quel che rivela l'osservazione dei discorsi degli addetti ai lavori, gli specialisti ufficiali della lingua albanese, si tratta di uno scontro localistico all'interno della comunità dei rappresentanti/custodi della lingua nazionale. Si tratta di due correnti contrapposte, da una parte i rappresentanti della revisione della scrittura standard, che vogliono "arricchirla" con elementi appartenenti al dialetto del nord (non sarà un caso che gli stessi specialisti provengono dalla stessa zona), ma che allo stesso

tempo considerano lo standard come l'imposizione di un dialetto meridionale e, quindi, una ingiustizia sul primo; dall'altra stano i rappresentati della versione ufficiale che accusano il revisionismo come minaccia all'unità linguistica e alla cultura ufficiale. Ciò che si decide sulle modifiche alla fine di ogni riunione accademica sembra una decisione presa dal tavolino dei capi e non concordata dall'intera comunità di accademici; motivo per cui c'è da credere che al cambio del vertice ci sarà una controffensiva politica e così via, per cui non ci sarà mai un accordo ufficiale che accontenti tutte le correnti. Ciò che sembra definire la cultura nazionale albanese, quella ufficiale, dipende dalla volontà della fazione che in un determinato momento detiene il potere politico del paese. Nelle conclusioni riportiamo l'esempio, contemporaneo alla stesura dello stesso capitolo, di uno sfogo simbolico nazionalista investito dalla fazione politica in carica, senza che fosse vissuto e sentito in modo uniforme dall'intera società. Non essendo in grado di contrastare le politiche delle identità escludiviste, ci siamo limitati a fornire, nelle conclusioni, una critica sociale che rappresenta una etica pluralista nei confronti della cultura, che tiene conto del reciproco rispetto e tra le varie forme di cultura che si trovano a condividere un territorio sempre più globale.

Infine va spiegata la grande attenzione data agli esempi quotidiani che questo lavoro ha riportato in abbondanza come una necessità imposta dalla natura effimera e provvisoria delle forme di cultura, risultato di trasformazioni socio-economiche globali che seguono ritmi galoppanti. In queste condizioni, interpretare la cultura di un determinato contesto del presente diventa un compito impossibile, perché come dice James Clifford: «Le "culture" non stanno ferme a farsi ritrarre. E se uno ci prova produce semplificazione, esclusione, selezione temporale, la costruzione di un determinato rapporto ego-alter, e l'imposizione o la negoziazione di relazioni di potere»¹³. Così il nostro tentativo di delimitare le manifestazioni della identità culturale degli albanesi nell'epoca postmoderna somiglia piuttosto ad un documentario, o un reportage, che ritrae una realtà limitata nel tempo. Questo il motivo per cui ci siamo valse dell'aiuto delle informazioni offerte dai media, perché in questi casi – come dice Geertz – sarebbe «opportuno rimanere flessibili e pronti all'improvvisazione, perché la scena cambia così rapidamente che nessuno, tranne forse i titolisti dei quotidiani, riesce a tenere il passo»¹⁴. Inoltre, visto il ruolo principale dei media nella diffusione della realtà socio-culturale secondo differenti logiche interpretative, che spesso servono alle po-

¹³ *Introduzione: verità parziali*, p. 33, in James Clifford e George E. Marcus (a cura di), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma, 1997.

¹⁴ C. GEERTZ, *Mondo Globale ... op.*, cit., p. 8.

litiche dello scontro etnico, abbiamo offerto (nelle conclusioni) anche la nostra opinione riguardo ad una etica mediatica che contribuisce responsabilmente alla realizzazione della «agorà»¹⁵ in cui si dovrebbe discutere in termini inclusivi del bene comune della società o del paese. In questo modo abbiamo palesato le nostre posizioni morali ed etiche dalle quali si parte alla professione di una volontà inclusiva che riparerebbe all'errore del «esclusivismo». Al problema della «semplificazione» abbiamo cercato di sopperire con l'ampliare il più possibile il campo dell'indagine; a partire dall'estensione temporale e spaziale dell'identità albanese per finire con le divisioni sociali della stessa società; così abbiamo potuto confrontarla con le altre identità culturali, specialmente quella greca, dove ognuna fa da specchio all'altra, sopperendo anche al problema del «rapporto *ego-alter*» e alla «imposizione di una relazione di potere» tra l'oggetto dello studio e il soggetto che scrive.

¹⁵ Il riferimento è all'*agorà* di cui parla Bauman: «abbastanza ampia da accogliere l'enormità dei compiti e delle responsabilità insiti in una «compagnia» grande quanto l'intero pianeta», in *La società sotto assedio ...* op., cit, p. 30.

I PARTE

VOGLIA DI DEFINIRE L'IDENTITÀ CULTURALE DEGLI ALBANESI

1. Il dibattito sull'identità degli albanesi nello scontro dei "padri" della nazione: Kadare e Qosja

Il dibattito in questione è scaturito negli anni Novanta, immediatamente dopo la caduta del regime comunista, quando il sistema politico globale si è trasformato radicalmente e l'Albania, come tanti paesi dell'Europa ex-comunista, si è avviata verso la strada del rinnovamento ideologico che, di conseguenza, prospettava anche un cambiamento nelle forme dell'auto-percezione culturale degli albanesi. Ovviamente, all'inizio riguardava la parte più "emancipata" della società, (bisogna chiarire che la maggior parte della popolazione non poteva essere coinvolta in questo quesito di natura intellettuale, viste le condizioni sociali sfavorevoli alla riflessione). In questo dibattito sono stati coinvolti tutti gli individui appartenenti a tutti i ceti e categorie sociali: politici, scrittori, personalità accademiche, membri della diaspora, gente comune di tutte le età. Quindi, si discuteva ovunque, nei luoghi della politica, nelle aule universitarie, negli ambienti operai, in ambito mediatico, nei bar e, di recente, anche nei nuovi spazi informatici dei quotidiani *on-line*. A partire dal 2006, nell'opinione sociale albanese si è soliti fare riferimento al *Dibattito sull'identità degli albanesi*, che ha coinvolto due figure intellettuali di rilievo: da una parte Ismail Kadare e dall'altra Rexhep Qosja. L'importanza che assume questo dibattito non è legato al ruolo privilegiato che godono i due autori nella società albanese ma al pensiero con il quale essi "costruiscono" oggi l'ideale dell'albanità erigendosi, in un certo senso, a rappresentanti delle correnti di pensiero sociale che sostengono.

Per quanto riguarda Ismail Kadare, bisogna dire che è diventata un'asserzione largamente diffusa quella che vede in lui uno scrittore "politico". Questo assunto, che non è solamente condiviso nell'ambiente dei critici della sua opera, è utile come base di partenza per un'analisi socio/antropologica sulle idee espresse nella sua produzione, sia quella meramente letteraria che quella appartenente alla saggistica o meglio al suo pensiero sociologico. Data la sua caratteristica teorico-metodologica, questo lavoro si concentrerà prevalentemente sui lavori della saggistica, caratterizzata da scritti di natura politico-culturale, in-

centrati, per lo più, sulla descrizione delle caratteristiche dell'identità culturale albanese. In questo caso bisogna dire che, quando uno scritto o una riflessione esprimono intenzioni politiche, la loro rappresentazione è, spesso, una interpretazione palesemente soggettiva, con grande mancanza di oggettività e molto lontana dall'imparzialità che dovrebbe caratterizzarla.

Ovviamente, per quanto riguarda le opere di Kadare non siamo arrivati a questa conclusione a priori ma attraverso una lunga indagine del contenuto dei suoi scritti e dei dibattiti che questi innescavano. Forse, il motivo che rende Kadare un autore non tanto "apprezzato" nell'ambito delle scienze sociali è la sua riconosciuta qualità intellettuale, che sta agli antipodi della scienza; infatti, è riconosciuto come uno scrittore, il «più grande scrittore albanese». Detto così sembra che anche la nostra analisi, che si pretende scientifica, abbia già prefisso i suoi esiti discriminatori. Invece, non è questa l'intenzione. Con questa analisi intendiamo esaminare quel discorso, o i discorsi, che manifestano intenzionalità di natura politico-culturale sulla società albanese dell'epoca post-moderna, a prescindere dal carattere scientifico o meno della retorica usata nelle loro dichiarazioni. E Kadare è senza il minimo dubbio una delle voci più importanti e più risonanti della società albanese.

Infatti, l'autore è stato fin dai tempi passati, del «realismo comunista» e dell'epoca moderna, una voce rappresentativa della società albanese. Citando Turano (2008: 29-30): «In sostanza, Kadare è uno scrittore dalla fisionomia varia e articolata [...] capace di dare realtà ai miti e alle leggende dell'Albania. [...] Un autore che ha rievocato con magistrale bravura le tappe decisive della storia del suo paese [...]. Kadare, con le sue straordinarie narrazioni epiche e con le sue allegorie della storia tragica dell'identità albanese, ci porta sempre in Albania, spazio reale e simbolico nel quale ogni scritto dell'autore affonda le sue radici». Certo, non è nostra intenzione fare un confronto tra le sue idee durante le due epoche, dal momento che siamo interessati a mettere a confronto la modernità e la postmodernità albanese nei suoi tratti più salienti.

È difficile stabilire quale scritto o quale autore "ha innescato" tale dibattito, dal momento che, come dicevamo, nella società albanese, come nel resto del mondo, si "discuteva" già dagli inizi degli anni novanta del secolo precedente. Fatto sta che questa polemica si accende, e diventa «popolare» nel 2006, quando venne pubblicato *Identiteti European i Shqiptarëve* ("L'identità Europea degli Albanesi") di Ismail Kadare, una specie di saggio che polemizzava con certe espressioni o manifestazioni culturali che, a detta dell'autore, erano "anti occidentali" e, quindi, accusate di orientalismo ed estranee all'essenza occidentale della cultura albanese. All'interno dello scritto compare tra l'altro anche una critica ri-

volta all'articolo di Qosja, *Identiteti Kombëtar dhe Vetëdija Fetare* ("L'Identità Nazionale e L'Autocoscienza Religiosa") il quale avrebbe sostenuto l'idea che gli albanesi appartenessero sia alla civiltà islamica che alla civiltà cristiana (Kadare, 2006: 15).

È significativo il fatto che il nome di Qosja fosse l'unico citato tra quelli degli altri personaggi e figure presunti che venivano criticati, ma mai menzionati. Sembrava che questa fosse una strategia per suscitare la reazione di Qosja. Ciò fa pensare che Kadare ritenesse Qosja l'intellettuale più autorevole del pensiero antagonista, visto il tipo di accuse rivoltegli da Kadare, Qosja sarebbe antialbanese perché antieuropeo. Ben presto Qosja comincia a rispondere con una serie di articoli pubblicati nei quotidiani albanesi e cossovari che, in seguito, verranno raccolti e pubblicati in un libro, dal titolo *Realiteti i Shpërfillur* ("La Realtà Ignorata"). La replica si imperniava su quelle dichiarazioni kadareiane che Qosja riteneva come deformazione dell'essenza del suo pensiero e, inoltre, al commento sul significato e sulle implicazioni sociali delle idee di Kadare, considerate razziste nei confronti di quella parte della società albanese e mondiale di tradizione islamica, che da Kadare era rappresentata con accezione negativa come "orientale". Quindi, da questo momento nell'*agorà*, vale a dire nell'ambiente pubblico della società albanese, inizia ad acuirsi e, si può dire, "istituzionalizzarsi" il dibattito pubblico le cui voci principali erano quelle degli intellettuali più importanti, anche se bisogna dire che il discorso era di natura tutt'altro che scientifica.

Questo dibattito si interrogava arbitrariamente sull'appartenenza (basata su una divisione in macro-area culturale) della cultura albanese: gli Albanesi sono Occidentali o Orientali? Però, le opinioni non erano tutte concordi con la natura dicotomica ed esclusiva della domanda, ma erano divise in due schieramenti, da una parte quelli che sostenevano l'essenza occidentale della cultura albanese e, quindi, escludevano, intenzionalmente, ogni ragionamento che sosteneva il contrario; dall'altra stavano coloro che vedevano questa cultura come una sintesi di elementi culturali occidentali ed orientali ma che per aspirazione politica e direzione di sviluppo sarebbe evocata verso l'Occidente.

Ora sarebbe il caso di illustrare in modo descrittivo le idee principali di questo dibattito, riportando in esteso e commentando quelle citazioni più cariche di significato.

Identiteti European i Shqiptareve di Kadare comincia con la descrizione letterariamente simbolica di un avvenimento socialmente simbolico: «Nel Febbraio del 2006, Barroso, il commissario del Consiglio d'Europa, prende il volo per Tirana per la sottoscrizione dell'Intesa/Accordo tra la piccola Albania e il grande continente Europeo» (traduzione no-

stra)¹⁶. Un avvenimento che alcuni anni prima, ai tempi del regime comunista, non sarebbe stato assolutamente possibile, perché nelle relazioni tra Albania ed Europa c'era solo un tale "disaccordo". Questo era l'ordine del giorno della politica e, secondo Kadare, un verdetto contro l'Albania¹⁷. In seguito alla caduta del regime comunista - antieuropeo – certi avvenimenti politici, per lo più rappresentati da azioni militari della NATO, tra i quali viene annoverato anche l'intervento in favore agli albanesi del Kosovo, dimostrano il ravvicinamento dell'Europa verso l'Albania. Per dirlo con Kadare: «Sembrava come se il continente madre [l'Europa], pentito della lunga dimenticanza, si ricordava, finalmente, del popolo (albanese) abbandonato»¹⁸. Ma per Kadare non era destino che queste relazioni diventassero del tutto idilliache, questo ovviamente per colpa degli albanesi che, con una "mossa contraddittoria" (che vale a dire antieuropea), entrano a far parte della Lega Islamica¹⁹. Queste pagine iniziali del libro si rivelano come una sorta di introduzione, o professione, dell'identità politica di Kadare; qui si delineano le sue posizioni chiaramente esclusiviste. Riflettendo sulla sua descrizione, chiaramente letteraria, si scopre che gli albanesi sono un popolo infantile, vale a dire immaturo, in quanto ha una madre, l'Europa, che pur avendolo dimenticato per un bel po' di tempo è sempre l'unica perché è la madre naturale. Di conseguenza ogni altra scelta di appartenere ad un'entità/madre politica, come la Lega Islamica, è un sacrilegio, una svista mentale.

Un'altra idea che si evince dall'uso della retorica è che Kadare vuole appropriarsi del titolo, evocato di frequente nel linguaggio sociale, di "padre" spirituale del popolo, o della società albanese, ruolo che nell'immaginario sociale albanese era affidato al suo antagonista, Rexhep Qosja.

In seguito, dopo le indicazioni politiche e le critiche riguardo alle scelte di appartenenza della società, Kadare passa a chiarire i "dubbi filosofici" che gli intellettuali albanesi avrebbero sollevato sull'appartenenza culturale degli albanesi. Anche su questo argomento la critica di Kadare si sviluppa sempre entro una logica di contrapposizione arbitrariamente costruita, quale è la dicotomia Occidente vs Oriente²⁰ e, in termini antropologici, "occiden-

¹⁶I. KADARE *Identiteti European i Shqiptarëve*, Onufri, Tiranë, 2006, p. 7 «Në shkurt të vitit 2006, kryekomisioneri i Këshillit të Evropës, Baroso, fluturoi me avion për në Tiranë, për nënshkrimin e Marrëveshjes së Shqipërisë së vogël me kontinentin e madh».

¹⁷*Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, p. 10 «U duk sikur kontinenti mëmë, i penduar për harresën e gjatë, po kujtohej, më në fund, për popullin e braktisur».

¹⁹ *Ibidem*, p.11.

²⁰ *Ibidem*, p. 13 «Ishin ca hamendje përherë e më shqetësuese, ca si mëdeyshje kinse filozofike, kinse hamletiane: jemi apo s'jemi evropianë. Të jemi a të mos jemi të tillë. Është Shqipëria Evropë, a s'është Evropë. Është Lindje a Perëndim. Është më shumë Perëndim se Lindje. Është më shumë myslimane se e krishterë. Është ashtu edhe kështu. S'është as ashtu as kështu».

talismo vs orientalismo”. Secondo l’autore, proprio quando il Mondo occidentale si interessava al futuro politico dell’Albania, gli albanesi “mugugnavano” per dimostrare il loro assenso alla prospettiva europea. Ma, se le analisi sociologiche di alcuni intellettuali albanesi non erano degne di considerazione, quella di Qosja era proprio inaspettata. Questo perché l’essenza del suo articolo, *L’identità nazionale e l’autocoscienza religiosa*, pubblicato in un quotidiano albanese²¹, era, per Kadare, un tentativo di dimostrare che gli albanesi appartengono solo per metà alla civiltà europea e per questo non bisogna fingersi europei, visto che “appartengono alla civiltà islamica alquanto a quella cristiana”²². L’opinione di Kadare su questa affermazione dimostra l’intransigenza delle sue posizioni. Secondo Kadare, Qosja sarebbe: «vago, superficiale e impreciso, [...] si contraddice con sé e con i suoi scritti precedenti dove, giustamente, è stato un deciso sostenitore della tesi che la patria sia una e le religioni sono tre, quindi, non sono le religioni quelle che condizionano l’identità, ma altra cosa». In questa affermazione sembra che i due siano d’accordo almeno su un punto: che l’identità etnica/nazionale, quindi l’albanità, sia più importante, se non superiore all’identità religiosa. In seguito però Kadare articola meglio la sua concezione sull’albanità, creando, al contempo, un po’ di confusione riguardo all’opinione che lo vede come discriminatore della cultura islamica. Così prosegue:

quando si tratta di dimostrare l’europeità mancata degli albanesi, Qosja usa proprio i termini islamico e cristiano, come se un albanese cristiano potesse essere europeo, ma un musulmano non potrebbe in nessun modo²³.

Da quanto si legge in questa citazione, sembra che i ruoli siano invertiti: ora è Kadare che accusa il suo interlocutore/antagonista di discriminazione, prendendo le posizioni del “padre” protettore di tutti gli albanesi. Leggendo tra le righe scopriamo che Kadare non si accorge di avere fatto una constatazione in favore a chi, al contrario, sostiene la non assoluta europeità degli albanesi quando afferma che questa qualità, discriminatoria a tutti gli effetti, sia «mancante» nella società albanese! Quindi, la mancanza dell’assoluta europeità è il punto fisso di Kadare e per questo è disposto a “distruggere” ogni posizione, scientifica o no, che lo sostiene, per poi costruirla attraverso il suo stile romanzato. Ne consegue che l’identità albanese ideata e propagandata da Kadare, a differenza di quella Qosja, è conce-

²¹ Sul «Korrieri», 10 febbraio, 2006.

²² R. QOSJA, *Identiteti Kombetar dhe vetedija fetare*, cit., in Kadare, *Identiteti Evropian i Shqiptareve*, op., cit., pp. 13-14.

²³ I. KADARE, *Identiteti Evropian...*, op., cit., p. 14.

pita come esclusivamente europea e perciò contrapposta ad una identità multipla che fa riferimento ad altri elementi culturali appartenenti ad altre realtà geopolitiche non-europee.

Stando a quanto espresso fin qui da Kadare, si potrebbe concludere che le qualità culturali dell'albanità devono ricostituirsi in quanto, al contrario dell'autopercezione etnica della modernità che esaltava l'autenticità della nazione albanese, ora l'idea di appartenenza si rivolge alla creazione di una nuova comunità immaginata e multietnica come l'Europa. Inevitabilmente, questa reinvenzione di valori, d'identità, di volontà e di fedeltà esige il lavoro propagandistico della classe degli intellettuali, tra i quali gli scrittori sono i più adatti.

Vista la confusione che si crea dall'interpretazione delle parole di Kadare, l'analisi oggettiva del dibattito chiede di rivolgere la nostra analisi alle idee di Qosja. Mettendo le loro voci a confronto riusciamo a descrivere, analizzare e contestualizzare ancor meglio il dibattito.

L'articolo di Qosja, al quale fa riferimento Kadare, è uscito prima della pubblicazione del libro di Kadare e sembra costituire il motivo principale dal quale scaturisce l'idea di *Identiteti Evropian i Shqiptarëve*. Da qui scopriamo che è difficile stabilire un inizio riguardo alle cause del dibattito e che sarebbe meglio focalizzare l'attenzione sulle idee esposte piuttosto che sulla cronologia che, nonostante tutto, si colloca in un preciso momento storico della postmodernità albanese.

Lo studio dell'articolo di Qosja comincia con l'analisi antropologica e storica dello sviluppo dei concetti esposti nel titolo, l'identità nazionale e l'autocoscienza religiosa, presso la società albanese. In realtà, Qosja riporta la constatazione, ormai classica per la scienza sociale albanese, della particolarità multireligiosa che distingue la società albanese dalla maggior parte delle altre società europee che manifestano un'uniformità sotto questo aspetto. Questa realtà multiconfessionale è ritenuta, indiscutibilmente, come l'esempio più riuscito di pluralismo sociale. Ma, secondo Qosja, questa realtà è al giorno d'oggi minacciata dall'aumento indotto dell'importanza del ruolo dell'identità religiosa a scapito di quella nazionale; sviluppo che sarebbe pericoloso per l'unità nazionale²⁴. Questa realtà sarebbe in contrasto aperto con i principi dell'albanità che, come si ritiene, si fonda sulla superiorità dell'identità e sull'autocoscienza etnica a scapito delle identità e autocoscienze

²⁴*Identiteti kombetar dhe vetedija fetare*, art., cit: «Në jetën tonë politike shumë shpesh mund të dëgjohen shprehje, ç'është e vërteta edhe gjatë historisë më shpesh të dëshmuara sesa të mohuara, për bashkëjetesën e harmonishme të pjesëtarëve të të tri feve. Dhe, kjo, kryesisht, është e vërtetë. Por, kjo e vërtetë shumë e dëshiruar nuk do të duhej të bëhej pengesë për të vërejtur se në jetën fetare shqiptare sot po shfaqen disa dukuri, po zhvillohen disa veprimtari dhe po krijohet vetëdije e tejtheksuar fetare me ndikim më pak e më shumë çintegrues në jetën shoqërore, prandaj edhe me ndikim të mundshëm më pak a më shumë shpërbërës ndaj identitetit kombëtar».

religiose. Questa ideologia è stata raggiunta dall'azione degli intellettuali nazionalisti, considerati padri della nazione, durante la fine del XIX secolo e l'inizio del XX, che vedevano nelle identità prenazionali, vale a dire religiose, un ostacolo alla nascita e allo sviluppo dell'identità etno-nazionale, necessaria per la creazione del senso di appartenenza ad una società nazionale. In seguito Qosja ritiene necessario precisare che non ha niente contro quella professione libera della religiosità da parte degli albanesi che non si trasforma in fondamentalismo contrapponendosi alla laicità della società e dello Stato albanese. Ma allo stesso tempo non è preoccupato neanche da una probabile azione proselitrice della religione, che potrebbe spingere gli albanesi a convertirsi etnicamente, a seconda della confessione, perché oramai è passato il tempo in cui gli albanesi si proclamavano greci, turchi e latini, intendendo con ciò la loro appartenenza religiosa. Ma, ciò che disturba di più – secondo Qosja – sono l'aumento dell'identità religiosa, l'uso della religione per scopi politici e il favoreggiamento di una religione a scapito dell'altra da parte delle istituzioni statali²⁵.

Se l'acuirsi delle identità religiose si sta manifestando negli appartenenti a tutte le religioni, solo il cattolicesimo viene favorito da alcuni autori (con probabile riferimento anche a Kadare) e da alcune istituzioni politiche e statali locali, sia in Kosovo sia in Albania, ovviamente sotto l'influenza di alcune istituzioni (non ben precisate nel testo) religiose e statali straniere e in particolare da alcuni media stranieri che descrivono i Balcani (e quindi anche l'Albania) come "anticamera dell'Oriente barbaro" e come "civiltà categoricamente inferiore"²⁶.

Qosja non lo menziona, ma a giudicare da quanto scrive, ha in mente un ampio gruppo di autori e le loro opere, che vanno dall'ambiente artistico e letterario a quello scientifico. Tra le tante affermazioni spiccherebbe quella di un certo scrittore che, solo dopo la caduta del regime comunista (vale a dire dopo la fine della modernità albanese), afferma che gli albanesi appartengono solo alla civiltà occidentale e a nessun'altra (un chiaro riferimento a Kadare).

Quest'affermazione – secondo Qosja – avrebbe avuto solo un valore speculativo in

²⁵ *Ibidem*: «Koha çkombëzimeve të tilla për arsye fetare në historinë e popullit shqiptar ndoshta ka marrë fund, por, tani, si duket, po rifillon koha e tejshquarjeve të vetëdijes fetare, e shfrytëzimit të fesë për nevoja politike dhe e favorizimit të njerës fe nga institucione politike e shtetërore! Shembujt nuk janë të paktë dhe shembujt nuk janë të njëlojtë. Dhe, kjo tejshquarje e vetëdijes fetare ka filluar ndër shqiptarët e besimit mysliman në Maqedoni dhe në Kosovë dhe ngadalë-ngadalë ka kaluar edhe në Shqipëri, ka filluar ndër shqiptarët myslimanë dhe po vazhdohet ndër shqiptarët e krishterë, sidomos katolikë ».

²⁶ *Ibidem*: «Tejshquarja e vetëdijes fetare myslimane dhe katolike në jetën e popullit shqiptar po bëhet sot në mënyrë të ndryshme, por vetëm tejshquarja e vetëdijes fetare katolike po favorizohet edhe prej disa vetjeve dhe disa institucioneve politike dhe shtetërore vendore në Kosovë e në Shqipëri natyrisht nën ndikimin e disa institucioneve fetare e shtetërore të huaja e, sidomos, të disa mediave të huaja të cilat për Ballkanin vazhdojnë të shkruajnë si për një "paradhome të Orientit barbar" dhe si "kategori më e ulët e qyteterimit"».

un contesto di scontro etnico, nel quale gli albanesi si contrapponevano a quei serbi che legittimavano la loro violenza antialbanese con il pretesto razzista che sosteneva lo sviluppo del fondamentalismo islamico presso gli albanesi. In seguito, l'autore sostiene, diremmo con oggettività, che l'affermazione secondo la quale gli albanesi appartengono esclusivamente alla civiltà occidentale è totalmente antiscientifica e, soprattutto, non contribuisce alla convivenza armoniosa (*bashkëjetesës së harmonishme*) delle diverse comunità religiose del paese. Da qui ne consegue l'affermazione contraria, di Qosja, secondo cui gli albanesi, o meglio la cultura albanese, è da considerarsi come sintesi delle due civiltà: Occidentale e Orientale. Questo è l'imprescindibile esito della storia di un paese che si situa proprio al crocevia tra Oriente e Occidente (*në udhëkryqin mes lindjes dhe Perëndimit*) e in cui si sono succedute dominazioni varie, quali l'Impero Romano, Bizantino e Ottomano, tanto per citare quelle più durature. L'autore, in seguito, sostiene la sua affermazione ma senza nessun riferimento scientifico visto la natura della scrittura del dibattito. Così, secondo Qosja, i dati di fatto dimostrano che la cultura albanese è orientale quanto occidentale. E ciò lo dimostra non solo l'appartenenza (almeno in teoria) alla religione islamica ma anche la maggior parte della cultura albanese, se si guarda ai fatti storici, etnografici, culturali, ai dati linguistici, al modo di vivere, all'architettura urbana e rurale, agli edifici religiosi, ai vestiti tradizionali, alla musica popolare, alla cucina, alle cerimonie del ciclo della vita e della morte, agli usi e costumi in generale. Anzi – continua Qosja – vista tutta questa mole di dati, sembra che la Civiltà Islamica (quindi orientale) sia più diffusa di quella Cristiana²⁷. Ne consegue che l'affermazione che vede il carattere spirituale della società albanese come cristiano è pura propaganda politica, intenzionata ad ammaliarsi il sostegno politico della Comunità Europea in funzione dell'integrazione politica dell'Albania in quella sede. Come se non bastasse, questa politica cattolico-centrica di alcuni intellettuali albanesi si rivolge criticamente alla società albanese ripresentando l'opinione che la religione islamica, in quanto maggioritaria, è un ostacolo per l'integrazione politico-economica dell'Albania nella UE. Nel pensiero di Qosja non trova posto un'idea simile a quella di Samuel Huntington sullo scontro di civiltà, perciò sono altre le ragioni per cui l'Europa guarda ancora con occhio critico e dubbio all'adesione dell'Albania nella sua comunità. Le

²⁷*Ibidem*; «Të dhënat që dëshmojnë se shqiptarët i takojnë qytetërimin islamik hiç më pak se qytetërimin të krishterë janë të shumta dhe janë të ndryshme. Dhe, kështu mund të thuhet jo pse mbi dy të tretat e popullit shqiptar i takojnë fesë myslimane, por pse përmbajtja e qytetërimin shqiptar në masë të madhe është përmbajtje e qytetërimin islamik. Dhe, këtë e dëshmojnë të dhëna historike, etnografike, kulturore, gjuhësore e të tjera. Mënyra e jetës e pjesës me të madhe të popullit shqiptar, arkitektura e qyteteve dhe e fshatrave, objektet e kultit, veshjet popullore, këngët dhe vallet popullore, kuzhina, ceremonitë rreth lindjes dhe rreth martesës, ritualet e varrimit, adetet dhe zakonet, dëshmojnë, për me tepër, se qytetërimi islamik është me i shtrirë ne jetën e shqiptarëve sesa qytetërimi i krishterë».

ragioni principali sarebbero la corruzione, il crimine organizzato e la mancanza di democrazia nella vita sociale e politica.

In seguito, per concludere la sua critica contro il pensiero esclusivista, Qosja cita un assunto scientifico, quello degli antropologi ed etnologi, secondo il quale: “non esistono culture superiori e culture inferiori; esistono solo culture diverse tra loro che secondo il loro modo assolvono i bisogni e i desideri dei loro membri”²⁸. Mentre, per quanto riguarda la sua volontà politica nei confronti del ruolo e della posizione nella società albanese, la sua dichiarazione è molto chiara e originale quando pone le domande: «abbiamo mai accettato l’idea della modernità come intenzione sociale e politica? Ci è chiaro il ruolo delle religioni nella nostra vita? Abbiamo ben definito la strategia della politica nazionale? Una risposta che possiamo dare, che per qualcuno forse sarebbe discutibile, è alla quarta domanda: forse ci stiamo dimenticando che la posizione geografica del territorio in cui abbiamo vissuto e vivremo e la composizione religiosa della società ci deve spingere a pensare che il nostro destino storico sia quello di ammortizzare lo scontro tra Oriente e Occidente e realizzare la sintesi delle loro civiltà»²⁹?

Dalla breve rappresentazione che Qosja fa delle sue idee, si può capire che questo pensatore è attento alle dinamiche delle relazioni sociali. Riguardo ai problemi socio-politici, sorti nella postmodernità albanese, le sue idee ci sono chiare dal momento che l’autore, come noi, è conoscitore e sostenitore degli assunti provenienti da ambienti scientifici approntati allo studio delle società umane. D’altronde Qosja, a differenza di Kadare, è uno studioso appartenente alle scienze sociali (storico e critico della letteratura), quindi c’è una differenza qualitativa nonostante entrambi condividano la carica di membro delle Accademie delle Scienze, Qosja di quella kossovara e Kadare di quella albanese.

Dopo questa breve esposizione delle posizioni di Qosja, che si erige come autorevole pensiero interpretativo della realtà socio-culturale albanese, possiamo tornare sull’analisi

²⁸ *Ibidem*: «si e thonë antropologet dhe etnologet moderne, "nuk ka kultura të larta e të ulëta; ka vetëm kultura të ndryshme që, secila në mënyrën e vet, i plotesojnë nevojat dhe dëshirat e pjesëtareve të tyre"».

²⁹ *Ibidem*: « Gjithë ato që po ndodhin e po thuhën në fushë të feve; dhe gjithë ato që po thuhën e po bëhen në fushe të politikës ndaj feve; dhe gjithë ato që po bëhen e po thuhën në fushë të politikës kombëtare në përgjithësi viteve të fundit sikur nxisin pyetje: e kemi pranuar idenë e modernitetit si ide shoqërore dhe politike? E kemi të qartë vendin e feve në jetën tonë kombëtare? E kemi percaktuar mirë strategjinë e politikës kombëtare? Një përgjigje, për dike, ndoshta, shumë e diskutueshme, që mund t’iu jepet këtyre tri pyetjeve, është e mbajtur në pyetjen e katërt: mos po harrojmë se pozita gjeostrategjike e tokave në të cilat kemi jetuar e do të jetojmë dhe përbërja trifetare e popullit duhet të na bëjnë të mendojmë se fati i ynë historik është i paracaktuar për të sendërtuar zbutjen e kundërshtimeve mes Lindjes e Perëndimit dhe për të bërë sintezën e qytetërimeve të tyre?»

dell'opinione di Kadare, che costituisce una volontà contrapposta a quella delineata da Qosja e alla quale si rivolge in modo antitetico.

Ci eravamo fermati al passo in cui Kadare accusava di discriminazione la constatazione, fatta da Qosja, della realtà religiosa e culturale come esito determinato dalla storia, ma anche dalla posizione geografica. Secondo Kadare, che l'Albania sia circondata da territorio europeo (in riferimento agli Stati che la circondano) e si trovi all'interno dell'Europa lo sa anche un allievo mediocre di Geografia.

Ma, a nostro parere, questo assunto è un po' semplicistico in quanto non esaurisce in modo oggettivo il contenuto della cultura albanese. Inoltre, Kadare boccia come "nervosa" (vale a dire irrazionale) e illegittima la critica nei confronti della versione che esalta la "antica tradizione cattolica" degli albanesi. E come se non bastasse, secondo l'autore negli scritti di Qosja spiccherebbe «qualcosa di oscuro e pericoloso: la scomposizione dell'identità albanese», perché "non si può essere così ingenui da non capire che una identità separata vuol dire una nazione separata. Non si può essere così ritardati di mente da non capire che l'esclusione della metà, o della maggioranza, della nazione albanese dall'identità europea significa esclusione dall'Europa. E l'esclusione dall'Europa non è distante dalla cacciata dall'Europa»³⁰. Per esemplificare questa sua versione, Kadare fa riferimento al vecchio e nuovo conflitto serbo-albanese in cui l'*élite* serba legittimava la deportazione e il genocidio degli albanesi sotto la bandiera del cristianesimo anti-musulmano³¹.

È difficile da credere ma in quest'affermazione Kadare sembra non rendersi conto di aver confermato ancora una volta la realtà dei fatti, cioè la componente orientale/islamica della sua società dando, allo stesso tempo, la colpa alla sua stessa esistenza per tutto ciò che ha subito e subisce da politiche razzistiche anti-islamiche. Quindi, secondo l'autore, non bisogna accettare in alcun modo che gli albanesi appartengano anche alla civiltà orien-

³⁰ I. KADARE, *Identiteti Evropian i Shqiptarëve*, cit., pp. 16-17: « Por keqkuptimet në shkrimin e Qosjes nuk janë vetëm këto. Përveç nervozizmit të papërligjur ndaj asaj tradite të kulturore që ka qënë lidhur me katolicizmin e hershëm shqiptar, nervozizëm që nuk lë pa prekur mbajtjen e potretit të Nënë Terezës në institucionet e Kosovës, në këto shkrime spikat diçka e errët dhe e rrezikshme: ndarja e identitetit shqiptar. ... Askush nuk mund të jetë aq naiv sa të mos kuptojë se një identitet i ndarë është një komb i ndarë . Askush nuk mund të jetë aq i ngathët nga mendja që të mos e kuptojë se perjashtimi i gjysmes ose shumicës së kombit shqiptar nga identiteti evropian, do të thotë perjashtim nga Evropa. Dhe perjashtimi nga Evropa nuk është larg dëbimit nga Evropa ».

³¹ *Ibidem*, pp. 17-18: « Ky nuk është as përfundim teorik e as filozofik.Dy shpërnguljet e fundit, ajo e vitit 1950, kur treqindmije shqiptarë të Kosovës u dëbuan prej Rankoviqit në Turqi dhe shpërngulja tjetër, ajo e vitit 1999, kur një milion shqiptarë po e sbravnin Kosovën në sytë e gjithë botës.[...] Këto shpërngulje...ishin përgatitur nga akademikë të zinj si Vasa Çubrilloviçi, nga mendësia një popullsie të tërë të dehur prej etheve shoviniste. Në këtë përgatitje. [...] do të gjesh paradigmat e vjetra: Njëra prej tyre është identiteti joevropian i shqiptarëve. Shqiptarët, turq të ardhur nga Anadulli. Shqiptarët, myslimanë, mish i huaj për Evropëne krishterë. Shqiptarët, rrezik për qytetërimin evropian ».

tale perché questo è costato loro e costerà l'avversione di chi si colloca in una tradizione culturale antagonista. Stando alle parole di Kadare, oramai convinto sostenitore dell'esclusiva europeità degli albanesi, si scopre che il suo assunto confermerebbe che la colpa è di chi accetta e conferma questa realtà e non di chi la perseguita. In altre parole, Kadare compie, davanti agli occhi dei suoi connazionali ma anche del mondo (vista la sua fama internazionale), l'atto di una disumana oblitterazione di un elemento culturale che è allo stesso tempo nazionale ed universale, quale la tradizione islamica.

Nel terzo capitolo, che per densità di significati non possiamo non riportare per esteso, Kadare elenca una serie di dati, culturali e materiali, per confutare l'opinione di Qosja, che:

“Il popolo albanese non ha un'identità handicappata, falsa o nascosta dietro un mosaico culturale ingannevole. [...]. Gli albanesi sono una delle popolazioni più antiche e fondamentali del continente europeo, così come è stato accettato dai linguisti che la lingua albanese è una delle 10 o 12 lingue fondamentali del continente. La geografia, dato più assoluto, dimostra per prima l'europeità albanese. La volontà di coloro che, ad ogni costo, vogliono trascurare questo fatto testardo, riesce spesso a creare l'impressione che l'Albania si trovi agli estremi dell'Europa e immediatamente dopo inizia la Turchia, o l'Asia. Ma se guardi la mappa, puoi notare che fino al confine si trovano almeno altri tre Stati: la Macedonia, la Grecia e la Bulgaria; oltre a quella che si chiama la Turchia europea.

La popolazione albanese, così come l'intera popolazione europea, è **bianca** (*il grassetto è intenzionale, nostro*). Come la lingua, essa si considera, nel caso più favorevole, discendente degli Illiri, in quella meno favorevole, dei Traco-Illiri. La storia dell'Albania, come quella della Penisola balcanica, è parte della cronaca europea mediterranea fino all'occupazione ottomana. Almeno tre delle principali città albanesi, Durazzo, Scutari e Berat, hanno quasi la stessa età di Roma. Le relazioni economiche e militari, le leggi statutarie delle città, delle strade e dei porti sono della stessa natura di quelle del continente. Tracce archeologiche, greco-illiro-romane, e altrettanti teatri e anfiteatri si trovano ovunque. [...] La somiglianza con la cultura europea dei tempi passati è stata dimostrata dagli studiosi, come Ernest Koliqi e altri, come una delle ragioni perché Dante Alighieri era tanto popolare in Albania. Giorgio Castriota Skanderbeg, l'eroe nazionale albanese, la memoria del quale era vietata per cinque secoli dalla dominazione ottomana, diventò prima un mito europeo (oltre mille opere storiche scritte su di lui), prima che l'Europa lo restituisse all'Albania nel XX secolo.

Il codice tradizionale albanese, il Canun (codice giuridico medievale), insieme all'epica orale, particolarmente l'Epos dei Prodi, fa parte in modo naturale del quadro

epico europeo, insieme a Diogenis Acrita, il Nibelungo, la Canzone di Rolando, il Canto di Sid e le Saghe nordiche.

La letteratura antica albanese, bilingue, albanese e latina, come nella maggior parte dei paesi europei, si sviluppò sullo stesso livello per circa tre secoli. I grandi nomi come Pietro Budi, Franco Bianco, Giovani Gazullo e Pietro Bogdani pubblicavano le loro opere bilingui nei grandi centri culturali dell'Europa e poi li portavano di nascosto in Albania, dove la scrittura e la stampa in albanese erano vietate.

Nel 1908, in condizioni drammatiche, per colpa dell'oppressione, una commissione presieduta da Giorgio Fishta e Mit'hat Frasheri diede una chiara affermazione dell'europeità albanese con la proclamazione dell'alfabeto latino come alfabeto ufficiale della lingua albanese. Questo succedeva all'inizio del risveglio, dopo una lunga notte di cinque secoli, quando le menti erano ancora vaghe e l'alfabeto latino nei Balcani era troppo raro.

Con questo tragico senso di mancanza per l'Europa perduta, l'Albania raggiunge nel 1912 l'anno della sua libertà. Il 28 novembre fu proclamata l'indipendenza e dagli angoli sperduti della nazione fu tirata fuori l'antica bandiera reale con l'aquila bicipite, una dei grandi stemmi che, dal mondo romano-bizantino, era passata in Europa ed aveva occupato un posto centrale nella sua araldica. Il continente *madre*, con grande impegno, riconobbe questo segno agli albanesi. Ma, in seguito, questi comportamenti dell'Europa sarebbero stati molto più risparmiati³².

³² *Ibidem*, pp- 20-24; « Populli shqiptar nuk ka identitet gjysmak, të shtirë apo të fshehur pas lajlelulesh mashtruese. [...] Shqiptarët janë ndër popujt më të vjetër te kontinentit evropian, popull themeltar në rrafshin e tij, ashtu siç është pranuar gjuha shqipe nga gjithë gjuhetrët e mëdhenj, si një ndër 10 a 12 gjuhët bazë të kontinentit. Gjeografia, gjëja më kokëfortë në botë, dëshmon e para evropianitetin shqiptar. Zelli i atyre që me çdo kusht duan ta zbehin disi edhe këtë fakt kokëfortë, arrin disa herë të krijojë përshtypjen se Shqiperia është në skaj të Evropës dhe fill pas saj nis Turqia, ose Azia. Ndërkaq, kur hedh sytë në hartë vëren se gjer në atë kufi shtrihen së paku tri shtete të tjera: Maqedonia, Greqia dhe Bullgaria. Për të mos përmendur atë që quhet Turqia evropiane. Popullsia shqiptare, ashtu si e gjithë kontinentit evropian, është e bardhë. Ashtu si gjuha, ajo quhet, në rastin më të favorshëm, pasardhëese e ilirëve, në më të pafavorshmet, e trako-ilirëve. Historia e Shqiperisë, ashtu si e gjithë gadishullit, gjer në pushtimin otoman, është pjesë e kronikës mesdhetare evropiane. Së paku tri qytete kryesore të saj, me jetë të pandërprerë, Durrësi, Shkodra dhe Berati, kanë afërsisht një moshë me Romën. Lidhet ekonomike e ushtarake, ligjet rregulluese (statutet) e qyteteve, të rrugëve e porteve detarë janë të një natyre me ato te kontinentit. Gjurmët arkeologjike greko-ilire-romake, teatro e amfiteatro gjenden gjithashtu kudo. [...] Ngjashmëria me mozaikun evropian të kohës është gjetur prej studiuesve, si Ernest Koliqi e të tjerë, si një nga arsytet përse Dante Aligieri ishte aq popoullor në Shqipëri. Kodi zakonor shqiptar, kanuni, bashkë me poezinë epike gojore, e sidomos Eposin e Kreshikëve, bën pjesë natyrshëm në arealin epik evropian, midis Digenis Akritasit, Nibelungun, Kënga e Rolandit, Këngëtimi i Sidit e Sagat nordike. [...] Letërsia e hershme shqipe, letërsi dygjuheshë, shqip e latinisht si në shumicën e vendeve evropiane, u zhvillua në të njëjtin nivel për gati tre shekuj. Emra të mëdhej të saj, si Pjetër Budi, Frang Bardhi, Gjon Gazulli, Pjetër Bogdani i botonin veprat e tyre në kryeqendrat kulturore evropiane, për ti sjellë fshehtëzi në Shqipëri, ku shkrimi dhe shtypshkrimi shqip ishin të ndaluar. Në kushte dramatike të ndalimit, më 1908, një komision i kryesuar nga Gjergj Fishta dhe Mithat Fashëri, me shpalljen e alfabetit latin si alfabet zyrtar të shqiptarëve, dhanë një kumt të qartë të evropianizmit shqiptar. Kjo ndoshte në prag të agut, pas një nate të gjatë pesëshkullore, kur mendjet ishin akoma të turbullta, dhe alfabeti latin në Ballkan ishte tepër i rrallë. Me kete mall tragjik për Evropën e humbur, Shqipëria mbërriti në vitin 1912, vit i lirisë së saj. Me 28 nëndor u shpall pavarësia, dhe nga zgafellat e kombit u nxorr flamuri i

Con tutto il rispetto che si può avere verso la professione di uno scrittore rinomato a livello internazionale, al punto da essere proposto più volte al premio Nobel, bisogna dire che difficilmente un lettore potrebbe mantenere un sentimento di riguardo dopo la lettura di questi passi. Ma forse bisogna anche rendersi conto che non si può pretendere più di tanto da chi per professione fa il contrario dello scienziato sociale. Nonostante ciò, alcune delle ragioni con le quali Kadare dimostra l'europeità degli albanesi agli albanesi, ma anche agli europei, oltre a non essere del tutto dimostrate scientificamente – partendo dalla constatazione della popolarità di Dante presso gli albanesi dell'epoca di questo, o la classificazione del Kanun e dell'Epos dei Prodi nella tradizione culturale europea – sono anche sorpassate, o scientificamente declassate, come il riferimento alla razza, un argomento assolutamente non raccomandabile che non fa onore ad uno scrittore ed intellettuale europeo qual è l'autore. Nonostante tutto, la “franchezza” del pensiero di Kadare è d'aiuto al nostro lavoro poiché ci rende più facile l'analisi e la “decodificazione” della sua mitologia che è, allo stesso tempo, purtroppo, pensiero sociale (o meglio, è la *doxa*, l'opinione, e la mentalità di una massa di albanesi) che ci interessa descrivere. D'altronde, come si è visto dalla frase evidenziata da noi in grassetto, nel passo citato sopra, la “franchezza” con cui si esprime Kadare supera anche il limite del «politicamente corretto», con riferimenti chiaramente riconducibili al razzismo biologico.

Nel capitolo seguente, il quarto, la sua critica “oggettiva” si concentra sulle rappresentazioni culturali albanesi di chiara convergenza con le culture delle società orientali/islamiche. Secondo l'autore tutto questo sarebbe l'esito di quella sciagura, l'occupazione ottomana, che investì non solo gli albanesi ma anche una parte dell'Europa. Quindi, Kadare continua nella sua analisi storica per tracciare la genesi di quegli aspetti contemporanei ed estranei alla cultura albanese immaginata/sognata da lui e anche da una parte dei suoi connazionali. Contro coloro che non hanno lo stesso rimorso contro l'occupazione turca, “i nostalgici dell'Impero Ottomano”, non considerandola una disgrazia, Kadare offre come contro argomento “la tragedia” dell'impedimento delle scuole albanesi per alcuni secoli da parte del governo Turco³³. A questa affermazione è difficile trovare un vero riscontro storico, anche se i testi scolastici di storia sono pieni di interpretazioni che esaltano questo fe-

moçëm mbretëror me shkabë dykrenore, një emblemë e mëdha, e cila prej botës romako-bizantine i kishte kaluar Evropës e kishte zënë vënd në qëndër të heraldikës së saj. Kontinenti nënë, me një vrull fisnikërie ua njohu atë shenjë shqiptarëve. Por gjetet e Evropës do të ishin, më pas, tepër të kursyer për ta ».

³³ *Ibidem*, p. 26, «Nostalgjikët e sotëm të perandorisë otomane duket se e kanë harruar ç'ka ndodhur në atë kohë. Edhe sikur shtypje plojë të tmerdhme të mos kishte pasur, do të mjaftonte tragjedia e ndalimit të shkollave për disa shekuj rresht, për të kapur përmasat e së keqes».

nomeno, dal momento che sappiamo che la lingua albanese avrà il suo alfabeto, e quindi diventa insegnabile solo all'inizio del XX secolo, vale a dire quando l'Impero turco era in fase di sfacelo e i nazionalismi balcanici in fase di espansione.

C'è da dire che è vero il fatto che all'inizio del 900, quando ormai il nazionalismo europeo e balcanico era in fase di consolidamento, le autorità imperiali fecero di tutto per impedire l'insegnamento dell'appena nata lingua albanese che ha come data ufficiale il 1908. Poiché l'Albania proclamò l'indipendenza nel 1912 e prima del 1908 non esisteva una scrittura albanese, sarebbe esagerato pretendere che questa violenza durasse da secoli. Semmai ci fosse stato qualche divieto nei secoli precedenti, avrebbe esclusivamente toccato le altre lingue della penisola, quelle colte e scritte, come il latino, il greco e lo slavo.

Si può constatare che Kadare, contrariamente a quella tradizione europea di studi storici che vede l'Impero Ottomano come multiculturale e tollerante verso le culture sottomesse, vede in questa dominazione il nemico principale dell'identità albanese, o meglio, dell'europeità albanese. Secondo l'autore:

“L'Impero, come ovunque nei Balcani, si impegnò a modificare la tradizione nello stile, nelle abitudini, nell'architettura, nei vestiti, nella musica e nella letteratura. A volte riuscendo e altre no. Per esempio, la letteratura dei *bejtexhi*³⁴ una sorta di miscuglio turco-albanese, crollò, definitivamente, come un edificio di fango davanti al muro spaventoso e monumentale, benché freddo, della tradizione letteraria bilingue latino-albanese”³⁵.

In seguito, probabilmente Kadare si accorge che non basta discriminare una cultura solo per la sua origine geografica e politica, o meglio ancora per la sua “antieuropeità”, e per questo va avanti nella sua critica spiegando il perché della sua posizione. Quindi, Kadare scrive che:

durante i tempi del comunismo ci fu un grande impegno per riabilitare questa letteratura, con l'intento meschino di contrastare la letteratura tradizionale medievale, specialmente quella cattolica, che non piaceva per niente al regime. Però, quando gli studiosi la presero in esame, notarono che, oltre ad essere ridicola come livello artistico, era profondamente immorale [...] Descritta come letteratura con problemi sociali ed erotici

³⁴ Questo è il termine con quale si indicano gli autori/cantori di queste poesie.

³⁵ *Ibidem*, p. 27, «Perandoria, ashtu si kudo në Ballkan, u përpoq të krijonte të tjera zakone, stil, vese, arkitekturë, veshje, muzikë dhe letërsi. Diku ja dilte e diku kurrësi. Letërsia e bejtexhinjve, për shembull, një farë brumi i përyer shqitaro-turk, u thze përfundimisht, si një sajesë prej qerpiçi, prej murit hijërendë e monumental, ndonëse të ftohtë, të traditës së letërsisë dygjuhëshe shqiptaro-latine».

[...] fu visto che le sue implicazioni, sia sociali sia erotiche, suscitavano dubbi. Per esempio l'erotismo non era per niente normale ma pieno di argomenti di amanti omosessuali.

Bisogna però fare attenzione a che non si pensi che Kadare sia dichiaratamente omofobo, è necessario sapere che lo stesso dichiara che:

La cosiddetta letteratura erotica, nella maggior parte non era che composizione e lode alla pedofilia. Questo quadro si evince dagli appunti di tanti viaggiatori e testimoni [ma] i nostri Studi storiografici ed etnografici non hanno mai parlato di questo perché, a quanto pare, lo trovavano molto umiliante per una nazione. Ed è veramente così. Ma nasconderle (le poesie) ha fatto sì che sopravvissero nelle poesie e canzoni blande e deprimenti, ingiustamente considerate popolari. Basta concentrarsi un po' su questi testi e melodie [...] per capire quale è l'essenza di questa subcultura, contrabbandata con il passaporto dell'arte popolare. In questa sedicente arte si rispecchiava il degrado di quelle zone dove, secondo le testimonianze, la pedofilia aveva raggiunto uno status. [...] Non sappiamo ancora come sia cresciuta questa anticultura che non aveva niente a che fare, non solo con gli albanesi, ma con nessuna nazione balcanica. Essenzialmente essa comportava un programma nascosto di de-maschilizzazione e degrado morale senza precedenti. Sarebbero bastate poche generazioni (di tali pedofili) che non solo la libertà, ma anche la sua idea, tramontasse definitivamente. Contro questa (tradizione) si alzò il movimento della Rinascita Nazionale Albanese. Con il suo programma chiaramente europeista, con il modello dello Stato svizzero che avrebbe sostituito quello ottomano, con le sue idee e la sua ispirazione illuminista si impegnava a togliere alla cultura e alla lingua nazionale gli stralci della schiavitù³⁶.

³⁶ *Ibidem*, p. 27-31. «gjatë kohës së komunizmit u bënë shumë përpjekeje për ta rehabilituar këtë letërsi, me qëllimin meskin për t'ia kundërvënë letërsisë tradicionale mesjetare, sidomos asaj katolike, që regjimit nuk i pëlqente kursesi. Mirëpo, kur studiuesit e morën nëpër duar, e panë se përveç që ishte qesharake për nga niveli, ajo ishte thellësisht e pamoralshme. E paraqitur kinse si letërsi me probleme shoqërore-klasore e erotike (me gjasme tepër e guximshme për kohën), u pa se si ana shoqërore, si ajo erotike, ishin tepër të dyshimta. Kjo e fundit, për shembull, s'ishte aspak erotizëm normal, por i mbushur me motive ashikësh e dylberësh. Por kjo punë ishte më e ndërlikuar. E ashtuquajtura letërsi erotike, në një pjesë të madhe të saj s'ishte gjë tjetër veçse bejte dhe lavde për pedofilinë. Tabloja zbulohet nga shënimet e udhëtimit të dëshmitarëve të shumtë. Mjafton një farë përqëndrimi në këto tekste e këto melodi, mjaftojnë dëshmitë e shkruara të kohës, për të kuptuar se cili është thelbi i kësaj nënkulture, të futur kontrabandë, nën passaportën e artit popullor. Në kinse art pasqyrohet zvetërimi i atyre zonave ku, sipas dëshmive, pedofilia kishte fituar një farë statusi. ... Ende nuk dihet se nga kishte buisur kjo kunderskulturë, që jo vetëm me shqiptarët, por me asnjë popull ballkanas s'kishte lidhje. Në thelb ajo bartte brenda saj një program të fshehur zhburrërimi e zvetërimi moral të pashembullt. Nuk duheshin veç disa breza "çunash" e "lalësh" të tillë që jo liria, por vetë ideja e lirisë të perëndonte përgjithmonë. Kundër kësaj mënyre që s'dije ç'emër ti vije, un ngrit Rilindja Kombëtare Shqiptare. Me programin e saj të qartë evropianist, me modelin zviceran të shtetit që do të zëvendësonte atë të katër vilajeteve, me idetë dhe gjithë frymën e saj iluministe, ende pa u çliruar Shqipëria, ajo po përpjeq t'ia hiqte kulturës dhe gjuhës së saj rreckat e robërisë».

Bisogna però notare che la dura contrapposizione di Kadare si rivolge ad una rappresentazione culturale che, come lo stesso ammette, fa parte del repertorio musicale delle festività tradizionali della società albanese e, quindi, della stessa tradizione culturale albanese. Ma ovviamente, non si può cogliere pienamente il vero senso di questa critica se non si ha familiarità con l'intensità emozionale che contengono queste canzoni nelle rappresentazioni di quelle comunità albanesi che le tramandano di generazione in generazione e che le considerano un elemento distintivo della propria identità culturale locale, senza dare alla poetica quel valore che le dà Kadare con la sua interpretazione. In questo senso, Kadare può essere considerato come avversario di uno degli aspetti della tradizione e della pratica culturale albanese o, per usare il linguaggio di Hannerz, di una parte di quei «pacchetti culturali» che compongono l'insieme delle rappresentazioni culturali della società albanese³⁷.

E questo, come si è già visto, l'autore cerca di farlo attraverso una specie di analisi storica ma con un linguaggio essenzialmente letterario molto più incisivo nella mentalità sociale, che va a rintracciare le origini e le cause delle “macchie” che hanno afflitto, e tuttora affliggono, la cultura albanese. Per questo motivo, l'intero libro è la costruzione del racconto storico (retoricamente letterario) della tensione, in un certo senso, tra il Bene e il Male nella cultura albanese dove, come si è visto, il male è rappresentato dall'Oriente e la sua presenza culturale in territorio albanese.

Seguendo oltre i suoi passi si legge, ma anche si “impara”, che dopo il periodo del «Male oscuro», personificato politicamente e culturalmente dall'Impero Ottomano, arriva quello del «Bene» (ma quello assoluto deve ancora arrivare), personificato dal regime di Ahmet Zogu (primo Re dell'Albania), prima repubblicano e poi monarchico, riconosciuto anche da quella storiografia più oggettiva come occidentalizzante, o perlomeno questo sarebbe stato il suo programma politico. E che fosse degno di valorizzazione questo regime/personaggio lo dimostrerebbe quant'era difficile il compito di occidentalizzare l'Albania. Così lo definisce Kadare:

“I suoi tentativi [Re Zog], spesso disperati, per uno Stato-nazione albanese europeo, erano in contrasto con la realtà dell'Albania. Essa somigliava, più o meno, alla Grecia del secolo scorso, all'indomani della sua indipendenza, dove, secondo le descrizioni dei viaggiatori stranieri, “il variopinto turco, greco e albanese era mischiato”. La Grecia durante un secolo di libertà era riuscita a pulire abbastanza “le ortiche e i rovi” de-

³⁷ U. HANNERZ, *La diversità culturale*, Il Mulino, Bologna, 2001, pp 7-18.

gli occupanti”³⁸.

Ecco un'altra constatazione della realtà dei fatti che contrasta con quella realtà che s'impugna a raccontare Kadare. Ancora una volta lo stesso Kadare ci mostra le condizioni reali della società e, addirittura, non solo di quella albanese ma anche degli altri paesi balcanici, pur intenzionato a dimostrare il contrario: l'autenticità della tradizione e della cultura albanese e balcanica in generale. Quindi, la Grecia era un paese molto più multiculturale di quanto sarebbe oggi, dopo la lunga via della modernità nazionalizzante e omogeneizzante. Qui è molto interessante il fatto che peraltro Kadare dovrebbe aver ben presente, poiché “grande protettore dell'albanità”: la “pulizia” delle “ortiche e dei rovi”, vale dire degli altri elementi socio-culturali non greci, inclusi, oltre ai caratteri del dominatore turco, anche gli elementi della cultura albanese. In questo modo, Kadare con il suo nazionalismo legittima un caso di sciovinismo culturale, per non dire di genocidio che, tra l'altro, ha inflitto anche la sua “amata” albanità, in funzione dell'affermazione del suo pensiero politico e sociale. Infatti, come abbiamo già visto, la sua versione dell'albanità non è altro che una costruzione motivata politicamente, che influenza la produzione e l'azione culturale personale. In queste condizioni di parzialità, l'autore va ad esaltare alcuni fatti culturali a scapito di altri, finendo, qualche volta, per inventarli.

Continuando nella descrizione delle azioni occidentalizzanti, Kadare continua a menzionare con note positive quelle di Re Zog il quale, dovendo misurarsi con il problema dell'identità nazionale albanese:

“capi che uno Stato albanese in ambito europeo non avrebbe potuto esistere al di fuori delle tradizioni di questo continente: come erano le alleanze, i trattati e la geostrategia, in altre parole, fuori dal condizionamento europeo. Per adattare il paese a queste nuove usanze, egli [Zog] considerò opportuna la creazione di leggi e decreti che regolavano le relazioni tra lo Stato e le tre religioni. Ci si aspettava che un posto importante avrebbero occupato le questioni della religione musulmana. Tra queste, la principale era la sua separazione dall'associazione con il moribondo Stato ottomano. Così, emanò dei decreti che qualche volta sembravano molto coraggiosi e prematuri, come quello che vietava l'uso del *fez* agli uomini o il velo alle donne. Il decreto più inaspettato era quello che vietava la preghiera in ginocchio. Basandosi su un

³⁸ *Ibidem*, p. 32, «Përpjekjet e tij, shpeshherë të dështuara, për një shtet shqiptar evropian, binin ndesh me fytyrën reale të Shqipërisë. Ajo i ngjante pak a shumë fytyrës së Greqisë, një shekull më parë, fill pas çlirimit të saj, kur, sipas përshkrimit të udhëtarëve të huaj “lajlelulet turke, greke dhe shqiptare ishin të përziera”. Greqia gjatë një shekulli lirie kishte arritur ti pastronte njëfarësoj “hithrat dh ferrat e pushtuesit».

articolo dell'antico Kanun (la legge tradizionale medievale), che vietava categoricamente l'inginocchiamento degli uomini, perché considerava un uomo inginocchiato morto moralmente, il Re, tramite l'Unione Islamica del paese, ordinò ai musulmani albanesi di pregare, da quel momento in poi, in piedi e senza umiliare la dignità albanese»³⁹.

Per chi ha un po' di dimestichezza con la Storia Contemporanea dei paesi balcanici, sarà facile trovare, in questa descrizione storica, similarità con l'azione intrapresa da Mustafa Kemal Atatürk per occidentalizzare la Turchia. Nonostante la sintonia con le riforme intraprese dallo stesso Stato e società che sono incolpati come portatori della cultura orientale, Kadare non ha nessuna intenzione di trarre paralleli tra la storia albanese e quella di un paese orientale, quantomeno la Turchia. Per questo, Kadare si limita, al solo dire, che contemporaneamente ai tentativi di occidentalizzazione dell'Albania, avviene, inaspettatamente, lo stesso anche in Turchia.

Non è certo nostra intenzione cercare di stabilire se fu Zog a influenzare Atatürk, o il contrario, ma sta di fatto che Kadare è intenzionato a estrapolare l'esperienza albanese dal quadro delle relazioni interetniche per esaltare lo status ontologico dell'albanità, unica ed europea, anche se la realtà ci fornisce un quadro uniformato per quanto riguarda i tentativi di occidentalizzazione dei paesi balcanici, sia quelli di cultura cristiana sia quelli di cultura musulmana. Purtroppo, sappiamo che, geo-politicamente parlando, l'Albania e gli albanesi non divennero mai europei perfino in questo periodo, dove pare che sia l'Europa a respingerli, nonostante la loro grande «voglia di comunità» europea. Questo ritardo – secondo Kadare – non è da amputare solo agli albanesi, perché dal periodo della monarchia occidentalizzante di Zog, alcune cause esterne fanno sì che l'Albania/albanità subisca un arresto sul percorso dell'occidentalizzazione. Queste cause erano legate alle azioni imperialistiche dei vicini dell'Albania nella prima metà del 900. Così, gli albanesi rimasti fuori dai confini dello Stato albanese, in Jugoslavia, furono sollecitati ad abbracciare più fortemente

³⁹ *Ibidem*, pp. 34-36, « Mbreti Zog, i cili u ndesh me të, do ta kuptonte se nje shtet evropian nuk mund të mbahej në këmbë jashtë zakoneve të kontinentit: aleancave, traktateve e gjeostrategjisë, me fjale të tjera, jashtë kushtëzimit evropian. Për ta përshtatur vendin me këto yakone të reja, ai e quajti të ngutshme nxjerrjen e ligjeve dhe dekreteve që rregullonin marrëdhëniet e të tre besimeve me shtetit. Merrej me mend që një vënd të rëndësishëm do të zinin çështjet e besimit musliman. Ndër to, kryesorja ishte ndarja e tij me çmërsin e shtetit të perënduar osman. Kështu ai nxori dekrete që disa herë u dukën tejet të guximshme e të parakohshme, si ai pë ndalimin e qylafit turk për burrat, ose të ferexhesë për gratë. Dekreti i tij më befasues ishte ai i ndryshimit të lutjes në gjuhë. Duke u nisur nga një nyje e Kanunit të moçëm, që ndalonte rreptësisht rënien në gjuhë të burrave, e që një burrë të gjuhëzuar e quante të vdekur moralisht, mbreti, nëpermjet Bashkësisë Islame, urdhëroi muslimanët shqiptarë të faleshin, këndeje e tutje, pa e ulur dinjitetin shqiptar, domethënë në këmbë ».

la pratica religiosa musulmana, in funzione della perdita dell'identità nazionale.

Questo, perché, secondo Kadare, avrebbe legittimato l'azione discriminatrice antialbanese, perché musulmani, agli occhi dell'Europa cristiana⁴⁰. Mentre, all'interno dello Stato albanese l'uropeizzazione sarebbe stata fermata dall'occupazione fascista, anche se d'altra parte avrebbe offerto «come consolazione, l'unione del Kosovo all'Albania»⁴¹. Ma, la gioia per questo avvenimento non sarebbe durata a lungo, perché l'occupazione fascista, considerata qui come la più felice, veniva sostituita dalla dittatura comunista che, per Kadare, è una duplice dittatura: albanese e serba, la prima in Albania, la seconda in Kosovo. Da questo momento prende avvio l'ideologia antieuropea che, stando a Kadare, era il regalo migliore che i comunisti albanesi potevano fare agli iugoslavi⁴².

Da quest'ultima affermazione si deduce che per Kadare l'uropeismo esclude dalla sua tradizione anche il comunismo, ideologia che era nata e sviluppata proprio in Europa. Inoltre, possiamo notare che la Iugoslavia viene rappresentata come l'antagonista dell'uropeismo, come antioccidentale, se non, addirittura, personificazione di quell'Oriente oscuro. È da notare pure il fatto che in questo caso Kadare non usa più il criterio geografico per classificare dal punto di vista culturale la Iugoslavia, paese geograficamente europeo quanto i paesi menzionati poco prima: Macedonia (Repubblica ex-iugoslava), Bulgaria e Grecia. Con questa costruzione dei fatti, Kadare si rivolge a più contesti sociali: da una parte scagiona agli occhi dell'occidente, presunto da lui come cristiano-centrico, il musulmanesimo (non possiamo certo parlare di islamismo) degli albanesi kosovari, dando la colpa all'azione alterante delle *élites* politiche iugoslave ed ex-iugoslave; dall'altra, si rivolge agli albanesi stessi ricordando loro il grande aiuto europeo con il bombardamento della Serbia, dando fine al loro genocidio. Ma non manca neanche il complimento rivolto all'Europa nel dire che con «questa guerra, che interessava ora e giorno l'intero mondo, l'Europa atlantica emancipava, oltre a tutto, se stessa»⁴³.

Il senso dell'ultima frase ci fa capire che l'Europa, l'occidente e l'uropeismo, di Kadare sono solo la metà dell'area geografica europea; si tratta solo della parte occidenta-

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 36-37.

⁴¹ *Ibidem*, p. 37, « një ngjarje e bëftë do të ndërlikonte gjithçka: pushtimi italian. Nga dëshpërimi dhe zia si një ngushëllim i papritur do të ishte bashkimi Kosovës me Shqipërinë ».

⁴² *Ibidem*, pp. 37-38, «Pushtimin fashist do ta zëvendësonte diktatura komuniste, më saktë një diktaturë dyfishe; shqiptare dhe serbe, e para mbi vendin amë, e dyta në Kosovë. Procesi i evropianizimit jo vetëm u ndërpre, por urrejtja kundër Evropës, u bë baza e strategjisë komuniste. Kjo urrejtje ishte dhurata më e çmuar që komunizmi shqiptar u bëri jugosllavëve. Shqipëria u nda përsëri nga Evropa, këte herë edhe më tragjikisht».

⁴³ *Ibidem*, p. 46, « Me këtë luftë, që ndiqej ditë pas dite dhe orë pas ore nga mbarë planeti tokësor, Evropa atlantike po emanciponte, veç të tjerash, vetveten ».

le, in senso politico e culturale. Di conseguenza, stando anche a quella tradizione religiosa dell'Albania che Kadare difende ed esalta, l'europeismo, confermato o auspicato che sia, è immaginato con sostrato culturale cattolico. Anche se di tanto in tanto, nel suo saggio, si dimostra amichevole, o benevolente, con gli albanesi musulmani che, come abbiamo visto, considera europei perché infine sono albanesi, Kadare non tollera le manifestazioni culturali della sua società che rimandano alla tradizione islamica o orientale. Quindi, dopo l'analisi storica, passa ad analizzare la realtà presente dell'Albania, in cui ha più da criticare che da ringraziare; ma bisogna dire pure che tutto il libro è una critica di quello che per Kadare sarebbe l'antieuropeismo, manifestantesi nelle rappresentazioni di cultura orientale/musulmana.

Il capitolo conclusivo del libro è dedicato all'analisi delle manifestazioni più vicine al presente, e comincia in questo modo:

“Nei giorni nostri, anno 2006, la questione delle relazioni degli albanesi con il continente madre [Europa] va sviluppandosi. Riguardo alla realtà, gli albanesi si dimostrano, da una parte, consapevoli e, dall'altra, inconsapevoli. Non si tratta solo dell'ingratitudine che compare di tanto in tanto, delle candele spente dopo aver scampato il terrore (della guerra del Kosovo) e del nervosismo contro la costruzione della Cattedrale cattolica, ricompensa che nessuno ha chiesto. E, insieme alla Cattedrale, il mugugno antiumano contro Ibrahim Rugova (il primo presidente kosovaro convertito al cattolicesimo), appena defunto, che con il suo funerale (di rito cattolico) fece l'ultimo servizio al Kosovo. Si è parlato spesso di quella parte dell'Albania che, pur non dichiarandosi apertamente, è contro l'Europa. Si è parlato della mafia [...]. Si è parlato di politici corrotti che, come la mafia, hanno il terrore delle leggi, della democrazia e dei Balcani europei. [...]. È chiaro che l'ottomanesimo e il comunismo avrebbero lasciato in eredità il loro antieuropeismo. È chiaro che tanta gente non si troverà bene nell'odierna famiglia dei popoli [probabile riferimento alla globalizzazione]. Alcuni perché, per tanto tempo, hanno scambiato l'europeismo con lo *iugoslavismo*. Altri, a Tirana, perché si potrebbero trovare bene ovunque tranne che in Europa. Il problema dell'intendimento o del non-intendimento albanese con il continente, è in essenza l'intendimento, o non, con se stesso. [...]. Gli ostacoli che ci impediscono, o che ci sembra, bisogna cercarli in noi, piuttosto che fuori. Non è ostacolo nessuna delle religioni, e neanche il musulmanesimo, contro il quale il dubbio cade più facilmente. [...]. Un albanese musulmano è in modo naturale albanese ed europeo quanto un cattolico e

un ortodosso»⁴⁴.

Da queste ultime dichiarazioni si può vedere ancora una volta la preoccupazione di Kadare di non offendere la componente musulmana della società albanese, mentre, poco prima, aveva dimostrato tutta la sua preoccupazione nei confronti della mancata “fedeltà” all’Europa cristiana. Secondo Kadare, non bisogna criticare i tentativi di favoreggiamento dei simboli euro-cristiani, come fa Qosja, perché sarebbe un tradimento verso l’Europa e, di conseguenza, anche contro l’albanità. Vale a dire che gli albanesi musulmani devono vedere positivamente queste discriminazioni ufficiali in favore della componente minoritaria della loro cultura nazionale, il cristianesimo cattolico.

Ma come si atteggia Kadare nei confronti delle manifestazioni che esaltano la tradizione non europea che per lui si identifica per lo più nella tradizione ottomana? Poiché scrittore candidato al premio Nobel, Kadare dovrebbe essere coerente e rispettoso delle dignità umane altrui nelle sue considerazioni. Al contrario, in questo Kadare tradisce una certa intolleranza nei confronti di qualche manifestazione di elementi orientali, o ottomani, alquanto nei confronti di coloro che sono contrari all’esaltazione della tradizione cristiana o contrari all’esaltazione di qualsiasi tradizione ed identità religiosa (come vorrebbe Qosja). Questo si vede nei passi successivi quando riprende a criticare l’atteggiamento rispettoso di Qosja che sosteneva il fatto che la cultura albanese apparteneva (ed appartiene) alla tradizione orientale quanto a quella occidentale. Così è interpretato da Kadare: «questo voleva dire che gli albanesi erano sia europei sia asiatici». E questa affermazione – secondo Kadare – non è accettabile, perché significa confermare «il trionfo mancato dello Stato ottomano» e che «in tutta la penisola balcanica, gli unici che si assoggettarono siamo stati noi (al-

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 46-50, « Në kohën e tanishme, viti 2006, çështja e raporteve të shqiptarëve me kontinentin nënë, është ende në zhvillim e sipër. Të ndërgjegjshëm për një pjesë të gjërave, shqiptarët paraqiten po aq të pandërgjegjshëm për të tjerat. S’është fjala vetëm për mosmirënjohjen që shfaqet aty këtu. Për qirinjtë e shuar fill pas kapërcimit të tmerit dhe për nervozizmin kundër katedrales, që askush nuk ua kërkoi si për shpërblim për asgjë. E bashkë me katedralen, murmururima e panjerëzishme kundër Rugovës të porsaikur, që me funeralin e tij i bëri një shërbim të fundit Kosovës. [...] Është folur shpesh për atë pjesë të Shqipërisë që, ndonëse s’guxon të dalë haptas, është kunder Evropës. Është foulur për mafian dhe krimin e organizuar. [...] Është folur për politikanë të korruptuar që, ashtu si mafia, tmerrohen nga ligjete demokracisë e nga standardet e Ballkanit evropian. [...] Është e kuptueshme që edhe haxhiqamilizmi dhe komunizmi shqiptar do të linin pas vetes një frymë të sëmurë kundërevropiane. Është e kuptueshme që një shumë njerëz do të ndihen keq në familjen e sotme të popujve. Disa ngaqë, për një kohë të gjatë, për evropianizëm kanë kujtuar jugosllavizmin. Të tjerë, në Tiranë, ngaqë kudo mund ta ndjenin vetem mirë, por jo në Evropë. Problemi i mirëkuptimit ose moskuptimit me kontinentin , është në thelb mirëkuptimi ose moskuptimi me vetveten. [...] Pengesat që s’na lënë,ose duket që s’na lënë, t’i afrohemi Evropës duhet ti kërkojmë brënda nesh. Nuk është pengesë asnjëra nga fetë, e sidomos nuk është myslimanizmi ndaj të cilit dyshimi ngjan më i lehtë. Një shqiptar mysliman, është po aq i natyrshëm si shqiptar dhe si evropian, sa një katolik, e po aq sa një ortodoks».

banesi)»⁴⁵.

In questo caso Kadare è assolutamente fuorviante per quanto riguarda la realtà storica perché, come già si è visto prima, ciò non è assolutamente dimostrabile. L'idea di qualche «assoggettamento» politico e culturale degli albanesi non può essere “vero” per un intellettuale che vede la storia della sua nazione sotto la lente del «perennismo», quella filosofia che accompagnò e sostenne scientificamente la nascita del nazionalismo e che vede le nazioni come oggetti immutabili, creando il discorso ontologico sulla nazione. Diversamente dall'ideologia nazionalista dell'epoca della nascita del nazionalismo albanese, nel pensiero ontologico di Kadare l'*albanità* si sposa con il concetto di *europèità*, che acquisisce un'importanza pari alla prima, in funzione di una nuova rielaborazione dell'identità. Per questo motivo, quindi, non è accettabile che gli albanesi oggi restaurino la loro tradizione con elementi culturali, figure storiche, o qualcos'altro che rimanda ad una realtà non europea e, come si è visto, non cristiana. Per questo Kadare (ed una parte della società albanese) è nervoso per l'esposizione, nel 2001, della statua del presunto fondatore della città di Tirana, Sulejman Pashë Bargjini, perché era un capo militare dell'Impero Ottomano. E per questo motivo, Kadare considera l'avvenimento come «l'offesa più grande per la capitale dell'Albania, per la Storia e per la coscienza (termine che sostituisce quello di identità) albanese»⁴⁶. In altre parole un simbolo antagonista per quella che dovrebbe essere la «nuova» ideologia dell'identità albanese.

Un altro esempio che fa innervosire Kadare insieme ai suoi compagni d'armi, che allo stesso tempo è la dimostrazione di un disagio sociale, è l'atteggiamento di alcuni albanesi musulmani che si contrappongono all'esposizione del busto di Madre Teresa di Calcutta (albanese di nascita) nella città di Scutari. Da quel che Kadare riporta nel testo non si raccontano le ragioni e il motivo di questo atteggiamento fanatico, ma per chi conosce la realtà albanese si può immaginare che si tratti di alcuni albanesi musulmani praticanti e probabilmente “ortodossi”, perché difficilmente la stragrande maggioranza degli albanesi, credenti o laici, si sarebbero offesi per la statua di quella figura che oggi è considerata un nuovo mito che va aggiungersi al “panteon degli eroi” della nazione albanese.

Qui Kadare sembra non accorgersi del fatto che non c'è alcuna differenza tra il suo “fondamentalismo”, diciamo antimusulmano e antiottomano, nei confronti dell'esposizione

⁴⁵ *Ibidem*, p. 51. « Me këtë pranohet ngadhënjimi vonuar i shtetit osman. Me këtë pranohet se në gjithë gadishullin ballkanik i vetmi popull që u thye, qoftë edhe përgjysmë, ishim ne ».

⁴⁶ *Ibidem*, p. 52, « Shtatorja që iu grit në qendër të Tiranës, më 2001, një shefi otoman, i shpallur si kinse themeluesi i qytetit, ka qënë fuerja më e madhe për kryeqytetin e shtetit, për historinë dhe ndërgjegjen shqiptare ».

della statua di Sulejman Pashë Bargjini e il “fondamentalismo” di quei “fanatici musulmani” che si contrapponevano all’esposizione della statua di Madre Teresa. L’unica differenza tra questi fanatismi è lo status sociale dei loro rappresentanti: intellettuale e di alta società quello di Kadare, e l’altro “illetterato” e di bassa posizione sociale.

Inoltre, in seguito al buon esito dell’operazione dell’esposizione del busto di Madre Teresa, reso possibile dalla decisione del Comune di Scutari, Kadare si esalta a chiamare la città «non solo un grande centro della civiltà albanese, ma che nel frattempo sta diventando pure una fortezza della civiltà continentale in tutta l’Europa sudorientale»⁴⁷. Una valutazione poco realista quest’ultima dal momento che, almeno per gli albanesi, questa città, oltre alla sua cultura storica, è riconosciuta anche per il suo “fanatismo” religioso, manifestato dall’esistenza della tradizionale divisione dei quartieri antichi in base all’appartenenza religiosa. Per questa sua caratteristica problematica, durante il regime comunista, vale a dire nel culmine del dominio della “filosofia” artistica del «realismo socialista»⁴⁸, fu ambientato proprio nel suo ambiente cittadino, il film *Çifti i Lumtur* (“La coppia felice”), che narrava la storia d’amore di due giovani appartenenti alle due comunità religiose che compongono la città, cattolica e musulmana. Il carattere buffo e ridicolo dei genitori fanatici dei due amanti dimostra la posizione critica dell’opinione sociale alla quale faceva capo anche l’ideologia dell’ateismo propugnato dal regime comunista.

Ma ancora, il nervosismo kadareiano nei confronti delle manifestazioni culturali islamiche si evince anche dalla contrapposizione alle manifestazioni delle volontà politiche che non si accordano con le proprie posizioni. Per questo si dimostra un deciso avversario dell’immagine fornita da Qosja di un’Albania che si costituisce come punto di raccordo tra Occidente e Oriente (inteso, ovviamente, come vicino Oriente). Per Kadare, sostenere tale idea equivale a autoproclamarsi addirittura “deficiente” (*gjysmak*), «che in albanese vuol dire anche “scemo”»⁴⁹.

L’uso di questi due termini “deficiente” e “scemo” rende più chiara l’intransigenza dell’autore che, nei suoi scritti non letterari, non si preoccupa più della qualità letteraria adoperata contro il suo avversario ideologico. Questo dettaglio dimostra nel modo più eloquente la tensione che caratterizza le relazioni sociali albanesi in tema di identità sociale.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 55, « Shkodra jo vetëm që mbetet gjithmonë një qëndër e madhe e qytetërimit shqiptar, por po kthehet, ndërkaq, në një kështjellë të qytetërimit kontinental në krejt Evropën Juglindore ».

⁴⁸ In cui la realtà sociale veniva sempre sovrastata dal romanticismo di ispirazione nazional-comunista. Infatti, nel film la trama dimostra il trionfo dei principi culturali della propaganda politica, della fratellanza e uguaglianza degli albanesi di fronte alla divisione religiosa, che in questo caso viene rappresentata come un residuo culturale goffo e ridicolo.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 55, « të lakomsh një cilësim të tillë, është njëlloj si të vetëshpallësh “gjysmak”, që në shqip midis të tjerash do të thotë “tarrallak” ».

Per quanto riguarda il pensiero di Kadare, concludiamo questa esposizione con l'epilogo che chiude il saggio, una sorta di "ciliegina" letteraria sulla torta della sua ideologia politico-culturale. In questo modo riportiamo qui anche le sue abilità letterarie nell'opera della costruzione culturale, anche se bisogna tener conto sempre che questa traduzione italiana risente delle nostre scarse abilità traduttrici. In questo modo Kadare definisce la ragione di questa prosa:

"In conclusione di questo (saggio), cerchiamo di guardare quel che è successo, da una videocamera lontana, di quelle che ti danno la possibilità di inquadrare le cose in un quadro il più possibile inclusivo".

È chiaro, in queste prime righe il desiderio di proclamarsi come "studioso" oggettivo e distaccato della questione albanese, vale a dire che quest'analisi letteraria ha delle basi assolutamente "scientifiche". Quindi, secondo lui le cose starebbero così:

"C'è un continente che secoli prima è stato chiamato Europa. C'è una sua penisola meridionale, che si chiama Balcanica, una volta la più illuminata e, in seguito, la più buia. C'era un Impero che comparse lì vicino, quello ottomano, con un programma e un sogno diabolico: far scomparire l'Europa dalla faccia della terra. Succede il grande scontro tra loro. Durante il nuovo impero strappa al vecchio la penisola balcanica, che era la culla della sua civiltà. Cinque secoli dopo, la suddetta penisola, in cui si trova anche l'Albania, si salva dagli artigli degli ottomani. Il loro impero cade. Il ritorno dei Balcani nel continente madre è lungo e tortuoso. Ed ecco l'epilogo: i popoli balcanici sono in fila davanti alle porte dell'Europa. Accanto si trova la Turchia, il nucleo del terribile impero di una volta. Per cinque secoli aveva creduto di portare come trionfo, nel suo continente, i popoli balcanici, dopo averli strappati all'Europa. Ma cosa vedono i nostri occhi? Una cosa assolutamente incredibile. C'è un vero trofeo, ma non quello che si credeva. Non sono i popoli balcanici che la Turchia sta mandando come schiavi verso l'Asia, ma al contrario, sono questi che riportano come trionfo una vecchia maledetta: la Turchia.

Naturalmente, la Turchia non è una schiava nel vero senso della parola. Naturalmente, essa sta chiedendo personalmente, addirittura con insistenza, di essere accolta in Europa. Naturalmente, essa, mentre pronunciava minacce e maledizioni verso l'Europa, di nascosto era attratta da quest'ultima. E questo è stato il grande trionfo dell'Europa.

Il lato nascosto della storia compare qui nel modo più tragico. La domanda: chi

fu battuto da chi, si impone con tutto il suo peso. Due percorsi storici hanno camminato parallelamente. In quello esteriore, l'impero ottomano, colpiva, vinceva, sottometeva. Ma, nel percorso interno, nascosto, essa veniva colpita, perdeva, si sottometeva. I popoli dei Balcani erano insieme attori di questa guerra. Erano essi che, di anno in anno e di secolo in secolo, con la loro energia, con i loro alti ufficiali, generali, governatori e avventurieri, che diedero senza risparmio, attaccarono all'impero la seduzione per l'Europa. La storia dell'occupante coll'occupato, come nel caso di Roma e Grecia, si è ripetuta in un certo senso.

Di conseguenza, nessuno dei popoli balcanici fu conquistato. Nondimeno gli albanesi. Se c'è stata per loro una predestinazione storica quella è diversa dal ruolo dell'intermediario.

Ai popoli balcanici, e tra loro gli albanesi, senza che loro sapessero, addirittura senza saperlo manco l'Europa, il destino ha assegnato il compito di comando (forze militari speciali) dell'Europa in mezzo al mondo ottomano. Come tali, sono sempre stati, anche se con tanti sacrifici, alle radici dell'Europa. Ed esistere soffrendo non è mai una mancanza, anzi ...⁵⁰.

Quale figura migliore di quella del comando militare poteva usare uno scrittore candidato al premio Nobel per educare la sua società verso la via dell'europeizzazione, che in un certo senso vuol dire civilizzazione?! La storia dell'Albania moderna si ripete. Si ripete con le

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 59-62, «Në mbyllje të kësaj sprove, le të përpiqemi ta shohim atë që ndodhur nga një kamera e largët, nga ato që të japin mundësi t'i skajosh gjërat në një tablo sa më të përgjithshme. Është një kontinent që shekuj më parë është quajtur Evropë. Është një gadishull jugor, ai më i ndritshmi dikur, dhe më i errëti pastaj. Ishte një perandori që u shfaq përbri, perandoria osmane, me një program e ëndërr të mbrapshtë: të zhdukë nga faqja e dheut Evropën. Ndodh kacafytja e madhe midis të dyve. Gjatë saj, perandoria e re i shkull të vjetrës gadishullin ballkanik, djepin e qytetërimit të saj. Pesë shekuj më pas, gadishulli në fjalë, në mes të të cilit ndodhet Shqipëria, shpëton nga kthetrat e osmanëve. Perandoria e tyre bie. Kthimi i Ballkanit te kontinenti nënë është i gjatë, i mundimshëm. Dhe ja epilugu: popujt e Ballkanit, janë në rradhë përballe portave të Evropës. Përbri, është Turqia bërthama e dikurshme e perandorisë së tmerrshme. Për pese shekuj ka kujtuar se popujt ballkanas, pasi ia ka zhvatur Evropës, po i çon si trofë, drejt kontinentit të vet. Por ç'po na shohin sytë? Në gjë tejet të pabesueshme. Ka vërtet një trofë, por jo ashtu siç është kujtuar. S'janë popujt ballkanas që Turqia po i çon si robër drejt Azisë, por përkundrazi, janë ata, që po sjellin si trofë një hanëme të vjetër: Turqinë. Natyrisht që Turqia, nuk është robinë, në kuptimin e mirëfilltë. Natyrisht që ajo po e kërkon vetë, madje me këmbëngulje të pranohet në Evropë. Natyrisht që ajo, ndërsa lëshonte kërcënime e mallkime kundër Evropës, fshehtazi joshëj prej saj. Dhe ky ka qënë ngadhënjimi i madh i Evropës. Ana e fshehtë e historisë shfaqet këtu në formën më tronditëse. Pyetja: kush u thye prej kujt, ndrihet me gjithë peshën e saj. Dy rrjedha të historisë kane hecur paralelisht. Në atë të jashtmen, perandoria osmane, godiste, fitonte, robëronte. Por në një rrjedhë të brëndshme, të fshehtë, ajo goditej, humbte, robërohej. Popujt e Ballkanit bashkërisht ishin aktorët e kësaj lufte. Ishin ata që, vit pas viti e shekull pas shekulli, bashkë me energjitë e tyre, bashkë me funksionarët e lartë, gjeneralët, guvernatorët dhe avventurierët, që ia dhanë pa kursim, i ngjithën perandorisë joshjen evropiane. Historia e pushtesit të pushtuar, si në rastin e Romës me Greqinë, në një farë mënyre u përsërit. Rrjedhimisht asnjë nga popujt e Ballkanit nuk u thye. E aq më pak shqiptarët. Nëse ka pasur për ta një fat historik të paracaktuar, ai është i ndryshëm nga ai i ndërmjetësit. Popujve ballkanas, e midis tyre shqiptarëve, pa e ditur as ata vetë, madje pa e ditur as Evropa, fati iu caktoi të jenë komando të Evropës, mu në qëndër të botës osmane. Si të tillë ata kanë qënë përherë, ndonëse me dhembje, në rrënjët e Evropës. E qënia me dhembje nuk është kurrë një mungesë, përkundrazi».

stesse modalità la creazione del mito, del nuovo mito nazionale: il nostro popolo è quello prescelto dal destino ad essere detentore dell'autenticità antica. Con la differenza che, ora, non è destinato a detenere solo l'albanità, ma anche l'uropeità; o addirittura, l'uropeità è più importante, è la sua predestinazione. Il «noi» di Kadare, è un noi tradizionalmente europeo perché albanese ma, innanzitutto, è un «noi» contrapposto ad ogni forma di significato che non è originaria dell'Europa, qual è la cultura islamica.

Il comando è soldato di morte, soldato di sacrificio e auto-negazione, la sua esistenza è esclusivamente in funzione dello scopo militare: distruggere l'avversario e, magari, anche a scapito della propria sopravvivenza durante la missione. Questa figura retorica trasmette la posizione più esasperata di contrapposizione tra due campi che non accetta alcuna idea di convivenza tra le culture. Naturalmente, direbbe in seguito Kadare, la figura del comando non è da prendere alla lettera.

Secondo noi, non è neanche da sottovalutare nel momento che questa figura retorica presa dall'ambito militare rimanda esplicitamente ad una situazione di conflittualità e riduce le relazioni interculturali completamente alla logica dell'inevitabile scontro di civiltà prospettato da Huntington. Non possiamo di certo stabilire se Kadare sia stato veramente intenzionato a esprimere quello che noi abbiamo letto tra le sue righe. Certo è che Egli è stato considerato come il più grande talento letterario che la società albanese abbia prodotto e, quindi, difficilmente un lettore può pensare che nel momento in cui scriveva quelle righe fosse stato a corto di figure retoriche da usare.

E' un dato di fatto la sua estraneità "professionale" al linguaggio attento e politicamente corretto della scienza sociale; anche se la fama di grande scrittore dovrebbe costringere il nostro autore ad essere più vicino ad un linguaggio umanista. Poco tempo dopo questo saggio, forse resosi conto del tono usato e per attenuare un po' la gravità delle sue posizioni, Kadare cercherà di "prendere le distanze" da ciò che aveva espresso nel saggio precedente. Durante un convegno organizzato in occasione di questo dibattito sull'identità albanese, Kadare dirà che il suo saggio non è scienza, ma appartiene al genere letterario con le sue leggi particolari⁵¹. Forse, per "colpa" di questa sua non scientificità, Kadare non è in grado di prendere una sua posizione chiara e definita riguardo all'idea dello "scontro di civiltà". Così si esprime al riguardo, durante la conferenza organizzata dal Centro per i Diritti Umani e dall'istituzione della Presidenza albanese:

⁵¹ In « Shekulli »; cit., in R. QOSJA, articolo del 09/07/2006, « libri që kam shkruar unë (domethënë libri që ka shkruar Ismail Kadare Identiteti evropian i shqiptarëve) është një sprovë. Sprovë do të thotë pjesë e letërsisë, nuk është shkencë, nuk është polemikë politike, as filologjike, as politologjike, është sprovë letrare. Një sprovë letrare ka ligjet e saj, ajo i shikon dukuritë që ndodhin nëpërmjet mënyrës së saj, ligjeve të saj »

“questo incontro internazionale si tiene nel momento in cui un nuovo problema, o meglio un vecchio problema, è ricomparso irrompente nel mondo: le relazioni tra religioni. Per questa ragione, la tesi di Samuel Huntington [...] ha suscitato molto interesse sia tra i sostenitori sia tra gli avversari. Condivisa completamente o parzialmente, glorificata o avversata, questa tesi, tutto sommato, si può ignorare. È da qualche tempo che qualcosa di molto importante sta succedendo nel nostro mondo, qualcosa che è sfuggita dall’attenzione per un lungo tempo. Sarà chiamato scontro, o no, delle civiltà, sarà considerata catastrofe inevitabile o evitabile, è difficile prevederlo. Quel che si può dire con certezza è che la maggior parte delle popolazioni del mondo sono coinvolte, direttamente o indirettamente, con questo problema. Di conseguenza, milioni di persone nel mondo si sono unite con il pensiero, con la passione e la volontà, per affrontare il male. Sono convinto che anche la nostra unione a Tirana faccia parte del mosaico di questo problema mondiale”⁵².

Come si vede per Kadare non importa tanto il fatto che ciò che sta succedendo nel nostro mondo sia una realtà che è stata “profetizzata” (da Huntington) più che constatata. Quindi, è importante ciò che sta succedendo nella realtà, anche se presumibile: sviluppi politico-sociali che rimandano alla creazione di un nuovo ordine mondiale. Secondo Kadare, nelle condizioni in cui lo scontro o la contrapposizione politico-culturale del nuovo ordine mondiale sono un dato di fatto, non importano più le teorie sulla sua ontologia ma è importante affrettarsi a prendere le posizioni più favorevoli possibili. E qui si è visto quale tipo di posizione prenderà Kadare nel suo *Identiteti Kombëtar Shqiptar*. L’uropeità albanese in questa divisione religiosa del mondo non può essere in alcun modo concepita come non cristiana. Anzi, la relazione dell’albanità con la tradizione cristiana è il dato culturale più importante nella struttura dell’idea dell’identità albanese. Problematico in questo caso è che il pensiero sociale di Kadare non è semplicemente soggettivo e personale, perché non può es-

⁵² Conferenza tenuta il 14-14/11/2003 ed intitolata: *Fetë dhe Qytetërimet në Mijëvjeçarin e Ri: Rasti i Shqipërisë (Le religioni e le civiltà nel nuovo millennio: Il caso dell’Albania)*. « Ky takim ndërkombëtar bëhet në një kohë kur një shqetësim i ri, ose më saktë një shqetësim i vjetër, i rikthyer me një forcë të re është shfaqur në botë: marrëdhëniet midis besimeve. Është kjo arsyeja që teza e Samuel Hantigtonit, se pas rënies së utopive totalitare shekulli i 21-të do të jetë shekulli i përplasjes së qytetërimeve, ka zgjuar dhe vazhdon të zgjojë shumë interesim në kahun e pranimit ose të kundërshtimit të saj. E pranuar terësisht ose pjesërisht, e glorifikuar ose e hedhur poshtë, kjo tezë gjithsesi mund të injorohet. Ka kohë që diçka shumë e rëndësishme po ndodh në botën tonë, diçka që vëmendjes sonë për një kohë të gjatë i ka shpëtuar. Do të quhet përplasje ose jo e qytetërimeve, do të cilësohet katastrofë e pashmangshme ose e shmangshme, kjo është e vështirë të parashikohet. Ajo që mund të thuhet me bindje është se shumica e popujve të botës janë të përzier drejtpërdrejt ose tërthorazi me këtë problem. Rrjedhimisht, miliona e miliona njerëz kudo në botë kanë bashkuar mendjet, pasionin dhe vullnetet e tyre, për t’i dalë përpara së keqes. Kam bindjen se mbledhja jonë këtu në Tiranë bën pjesë në mozaikun e këtij shqetësimi të përgjithshëm njerëzor ».

sere privo d'intenzione sociale il suo riferirsi alle caratteristiche culturali di un'intera comunità etnica senza che vi sia qualche condivisione di idee con una parte della comunità alla quale si rivolge il saggio. Parlare dell'identità nazionale dalle posizioni del più grande scrittore della propria nazione significa essere consapevoli del fatto che una parte importante della società, forse la più consistente e più numerosa, è in sintonia con la propria professione ideologica. Per questo motivo riteniamo sia utile riportare una panoramica delle voci degli intellettuali che si presero la responsabilità e la decisione di dare la propria versione e prendere la propria posizione in tema di identità, riferendosi, quasi in modo imprescindibile, al dibattito Qosja-Kadare.

1.2. L'albanità secondo gli intellettuali

Quali sono le opinioni degli intellettuali riguardo a questa polemica dell'identità? Bisogna premettere che il numero di coloro che hanno espresso la loro opinione riguardo al dibattito è molto impressionante. È difficile riportare qui un elenco di tutte le opinioni scritte dagli intellettuali albanesi, anche perché il numero degli scrittori è molto più grande delle possibilità che i Media più popolari hanno di pubblicarle. Stiamo parlando dei Media più importanti a livello nazionale, quali i quotidiani più rinomati e le riviste universitarie. Per di più, non si è trattato solo di opinioni di accademici, politici, giornalisti e intellettuali ma anche un grande numero di gente con una preparazione accademica medio-alta che esprimeva la propria concordanza o il disappunto nei vari forum informatici e nei *blog* dei giornali che riportavano le opinioni e le interviste più importanti. Addirittura, nell'ambito del dibattito delle figure accademicamente qualificate, ha partecipato perfino un intellettuale, nonché studioso, appartenente a quella che viene chiamata la diaspora storica. Si tratta dello studioso arbëresh Matteo Mandalà (docente di Lingua e Letteratura albanese all'Università di Palermo). Ovviamente, è del tutto impossibile (e forse superfluo) riportare in questo lavoro tutte queste voci che, nonostante la natura "polifonica" che vanno a formare (ma che forniscono di più l'impressione della cacofonia), sono caratterizzate spesso da un atteggiamento settario, nel tentativo di salvare la figura del proprio paladino, a volte Kadare e a volte Qosja. Quindi, in questa sede riportiamo solo le opinioni/analisi sull'identità albanese, di coloro che, a nostro parere, possono essere considerate come le figure più importanti dell'alta società albanese (o almeno immaginate come tali dalla stessa);

accademici e intellettuali più popolari. Qui di seguito riportiamo un elenco degli articoli che comparvero in occasione del dibattito tra Kadare e Qosja:

09/05/2006 in *Bota Shqiptare*, *Ismail Kadareja ne tregun global te maskave* (“Ismail Kadare nel mercato globale delle maschere”) di Ardian Vehbiu.

Questo articolo a prima vista non sembra tanto imperniato sul dibattito dell’identità quanto sulla critica in ambito nazionale e internazionale dell’opera letteraria e della biografia di Kadare. Ma nonostante la maggiore attenzione dedicata dall’autore – annotiamo che Vehbiu è uno dei più attivi critici culturali proveniente dall’ambiente accademico della linguistica e socio-linguistica – alla convalida dell’opinione che vede Kadare come un dissidente politico e allo stesso tempo un grande talento letterario, possiamo scorgere tra le righe una velata critica riguardo alle sue posizioni di “guida spirituale” della nazione albanese; un compito che Kadare sarebbe stato costretto ad indossare per via della pressione esercitata su di lui dai media nazionali. In altre parole, anche per Vehbiu, il compito di trattare argomenti difficili come quello dell’identità sarebbe stato sbagliato per Kadare.

22/05/2006 in *Expres*. *Kasem Trebeshina: Disidencja dhe debati Kadare-Qosja* (“Kasem Trebeshina: La dissidenza e il dibattito Kadare-Qosja”).

In questa intervista concessa da Trebeshina, il giornalista si rivolge all’intervistato con l’etichetta che costui si è guadagnato nell’opinione albanese quale «vero e proprio dissidente degli scrittori albanesi»; e già si capisce che l’intento è screditare Kadare attraverso il personaggio di Trebeshina – uno degli scrittori più perseguitati dal regime comunista perché dichiaratosi apertamente dissidente.

Riguardo al dibattito Trebeshina sarà esplicito e laconico nel dire che ripudia categoricamente una discussione che ha la natura della medievale «caccia alle streghe e agli eretici», “in cui noi non credenti dobbiamo sparire” (idem).

28/06/2006 in *Tema*. *Haxhi Qamili qe njohim ne* (“Haxhi Qamil come lo conosciamo noi”) di Blendi Fevziu.

Da moderatore televisivo Fevziu si limita ad una specie di polemica camuffata con Qosja riguardo l’interpretazione di un personaggio storico di Haxhi Qamili, divenuto famoso nel 1914 durante una insurrezione popolare interpretata in modo contrastante dagli studiosi. Qosja vede quest’ultimo come una specie di brigante sociale che ha sollevato il popolo contro il dominio dei feudali e l’occupazione straniera. Mentre, secondo Fevziu sa-

rebbe un personaggio negativo perché sostenitore del potere del sultano, per cui un anti-albanese, visto anche dalla persecuzione degli intellettuali nazionalisti.

16/05/2006 in *Shqip*. *Jam me Qosen kunder Kadarese* (“Sto con Qosja contro Kadare”) di Dritero Agolli.

Tralasciando il titolo dell'articolo, che è stato impostato dal giornalista che ha curato l'intervista, il “parteggiare” di Agolli con Qosja è dovuto all'assunto che l'argomento dell'identità richiede abilità intellettuali che solo uno scienziato sociale potrebbe trattare. E – secondo Agolli – più adatto in questo caso sembra Qosja che di professione fa appunto quello. Bisogna accennare che Agolli è ritenuto il maggior scrittore albanese dopo Kadare ed è pure suo amico di vecchia data. Quindi il suo modo di esprimere la critica è il più “diplomatico” possibile.

Diskutim i nje cikli te mbyllur (“Discussione di un ciclo chiuso”) di Bujar Ramaj.

In questo articolo troviamo una interessante analisi sui problemi dell'identità albanese. L'autore sostiene che il fatto stesso di discutere sulla caratteristica dell'identità vuol dire che non esiste un modello unico e definitivo di questa. Per di più, se poi si litiga sulla natura che questa dovrebbe avere, vuol dire che l'esistenza di una identità unica e ben definita è addirittura impossibile.

Motivo principale di questa difficoltà di costruire una identità albanese *super partes* sarebbe la debolezza di una qualsiasi identità laica di fronte all'identità religiosa, che oggi-giorno si sta rivelando molto più solida di quella etnica. Quindi, secondo Ramaj, il dibattito dovrebbe avere una natura consensuale e costruttiva e dovrebbe concentrarsi sulla possibilità di conciliare le varie identità religiose, ideologiche e sociali per creare il consenso necessario all'idea di una appartenenza sociale comune.

25/06/2006 in *Tema*. *Debati periferik mbi identitetin perëndimor* (“Un dibattito periferico sull'identità occidentale”) di Mero Baze

Nonostante già il titolo premette il posizionamento ideologico pro un'identità europea, l'autore sottolinea le sue posizioni già nelle prime righe quando afferma che il dibattito doveva dirigersi esclusivamente verso l'esaltazione delle caratteristiche occidentali dell'Albania invece di trasformarsi in un campo di battaglia dove si esaltano tanti caratteri antioccidentali della periferia, Albania. Perciò, Mero Baze elogia il saggio di Kadare perché verte sulla necessità dell'accentuazione dell'identità europea degli albanesi, discolpan-

dolo di qualsiasi carenza teorica in materia. Invece, ciò che bisogna categoricamente escludere sono le posizioni antioccidentali di chi, come Qosja, si posiziona contro i tentativi di occidentalizzazione, esaltando una pericolosa forma di perifericità.

Nel *Tirana Observer* vengono pubblicate le risposte di alcuni intellettuali, tra i quali alcuni accademici. Le domande alle quali erano invitati a rispondere erano tre:

- 1) Di recente, i due Giganti delle lettere albanesi hanno ingaggiato un dibattito dopo la pubblicazione di "Identità europea degli albanesi". Nel quotidiano *Shqip* Qosja si è contrapposto a Kadare criticando la sua versione che denota l'identità albanese come cristiana. Qual è la vostra opinione riguardo a questa polemica?
- 2) Quale sarebbe il vostro giudizio nei confronti della posizione di Kadare che vede l'identità albanese legata al cristianesimo, quindi all'occidente, e nei confronti di quella di Qosja che sostiene che la realtà albanese è un incrocio di due tradizioni, cristiana e musulmana?
- 3) Ritenete che questa polemica danneggi l'immagine del nostro grande scrittore Ismail Kadare?

L'ultima domanda palesa già la posizione del giornale che fa riferimento ad un "danneggiamento" della figura di Kadare per colpa di questa sua uscita; allo stesso tempo tradisce una preoccupazione sociale legata all'immagine internazionale di Kadare, visto come una sorta di rappresentante della cultura alta albanese.

Andiamo in ordine sintetizzando le risposte.

Pellumb Xhufi, storico e politico

Xhufi esordisce con la sua preoccupazione che il dibattito possa risentire dell'influenza delle teorie dello «scontro delle civiltà» di Huntington. Teme che Kadare sia soggetto a queste idee, dimostrando questo suo complesso negli scritti recenti in cui cerca di risaltare le caratteristiche culturali legate al cristianesimo a scapito delle altre, che oggi a livello internazionale sembrerebbero inconvenienti⁵³. Gli Albanesi bisogna accettarli così come sono. Ma il nostro storico e politico della linea ufficiale del nazionalismo albanese non perde l'occasione per sottolineare che bisogna tener conto del fatto che gli al-

⁵³ Ajo që do të prisja më së shumti në një debat të tillë, do të ishte që ai të zhvillohej sa më larg ideve, si ato të Samuel Huntington-it, autorit të teorisë së mbrapshtë të "përplasjes së qytetërimeve", që për dikë është kthyer në ideologjinë e ditëve tona. Më duket se në një farë masë edhe Kadare është bërë pre e ideve të tilla, ndaj më duket se në shkrimet e tij të fundit shquhet një lloj kompleksi, kur me një pasion qëllimorë përpiqet të zbulojë rrënjët kristiane të shqiptareve dhe, mundësisht, të mbulojë ndonjë rrënjë tjetër, "që s'është në modë" sot.

banesi oltre alla loro divisione religiosa, musulmani, cristiani cattolici e cristiani ortodossi, sono uniti da un sostrato culturale che deriva dai tempi del paganesimo. E ciò è stato visto – secondo lui – ai tempi della formazione dell'albanesimo, quando in mancanza di questa ideologia gli Albanesi delle tre religioni si sentivano vicini tra loro. Inoltre, come per ribadire per l'ennesima volta la famosa opinione della tolleranza religiosa degli Albanesi, Xhufi asserisce la tendenza degli albanesi ad abbracciare le varie tendenze centrifugali delle varie organizzazioni religiose e la loro proliferazione in luogo, come gli ordini dei francescani e benedettini e la confraternita musulmana dei *Bektashi*. In seguito, da queste premesse al tempo della nascita della nazione albanese fu facile per gli intellettuali di sedimentare nella mentalità popolare l'idea della nuova religione laica, "l'albanità". Quindi, esaltare un carattere cristiano della cultura albanese sarebbe una offesa alla realtà, visto che gli albanesi sono sia cristiani sia musulmani e non si può ignorare in questo caso la grande massa degli atei. Inoltre – continua Xhufi - bisogna riconoscere anche il carattere superficiale, non ortodosso, della pratica religiosa sociale. Per questo motivo Xhufi è più d'accordo con la posizione di Qosja in quanto più sensibile e responsabile nei confronti della realtà sociale. Al contrario - denuncia Xhufi – richiamare gli albanesi ad una conversione di massa vale a dire minare gli equilibri che la società albanese ha costruito durante la storia. Una conferma di questa tendenza – che secondo il nostro storico e politico sarebbe spinta da alte cariche religiose che di recente stanno cercando di impossessarsi del controllo del governo - sarebbero le tante reazioni piene di risentimento nei confronti della costruzione di croci, chiese e moschee in luoghi pubblici vistosi.

Per quanto riguarda la figura di Kadare, Xhufi si impegna a riabilitarla considerandolo, nonostante tutto, come un patriota che semplicemente si è sbagliato nel descrivere la realtà sociale albanese.

Eduart Zaloshnja, analista

Molto originale la risposta di Zaloshnja che ci trasmette un punto di vista particolare, onestamente di parte, soggettivo e oggettivo allo stesso tempo.

Per questo analista, il saggio di Kadare non sarebbe stato preso in considerazione da nessun ambiente scientifico perché era uno saggio semi-letterario in cui l'autore trattava dei fatti storici in modo non esauriente per costruire un modello di identità albanese che rappresentava più un suo desiderio che la realtà. E per quanto riguarda il modello dell'identità, Zaloshnja ci dice anche quale sarebbe il suo desiderio:

“Personalmente, anche se non credo in Gesù, sono partigiano dell’idea di Kadare che noi albanesi dobbiamo ritornare alle nostre radici cristiane. È questa la ragione che mi ha motivato a battezzare le mie figlie nella chiesa cattolica (in seguito, quando saranno più mature, potranno decidere se seguire i suoi precetti). Da quanto ho potuto constatare personalmente ho notato molte cose comuni con i miei amici balcanici (turchi, greci, bulgari ecc.). Mi è capitato più volte di far notare a loro che una qualsiasi usanza o qualsiasi preferenza culinaria o musicale loro, la si trova anche tra gli albanesi! E mentre dicevo questo loro mi rispondevano: “non dimenticare la convivenza di circa 500 anni nello stesso impero”. Se ci allarghiamo alla realtà albanese della Macedonia e del Kosovo, dove la religione musulmana fu incoraggiata dal regime iugoslavo, l’influenza della cultura islamica è ancor più forte”⁵⁴.

In questa dichiarazione abbiamo la conferma di una tendenza sempre più crescente presso la società albanese riguardo le preferenze culturali della postmodernità; occidentalizzazione prima di tutto. Non importa se questo non è corretto dal punto di vista dell’etica intellettuale (da intendersi scientifica). Quindi, secondo Zoloshnja, il sostrato culturale albanese parte dal passato cristiano degli albanesi e se alcuni di loro, quelli dei territori della Macedonia e del Kosovo, hanno propensioni musulmane questo è esito della costrizione dei governi di cui sono soggetti.

Alfred Peza, allora caporedattore del quotidiano *Shqip*

Secondo Peza, questo dibattito è talmente importante che merita di essere approfondito ancora meglio dalla società albanese. Questo perché l’Albania si trova in un presente post-ideologico in cui deve fare i conti sia con un passato da revisionare sia con un futuro da determinare, come d’altronde tutto il mondo. Per quanto riguarda il problema dell’identità, Peza è più realista nelle sue posizioni (nel senso che preferisce accettare la realtà): gli albanesi sono proprio quel che dimostra la loro realtà con i pregi e i difetti ... e perché ci sia qualche cambiamento bisogna che passi ancora del tempo in cui la possibilità di determinare questo destino è semplicemente questione di resistenza passiva e abilità di adattamento.

⁵⁴ Personalisht, edhe pse nuk besoj në origjinën hyjnore të Jezu Krishtit, jam partizan i idesë së Kadaresë se ne shqiptarët duhet të kthehemi në rrënjët e krishtera. Është kjo arsyeja që vajzat e mija i kam pagëzuar në kishën Katolike (kur të jenë në moshë madhore ato do zgjedhin vetë nëse duan t’i besojnë mësimet e saj). Nga konstatime personale, kam vënë re shumë gjëra të përbashkëta tek miq të mi ballkanas (turq, grekë, bullgarë, etj.). Sa e sa herë më ka qëlluar t’u them atyre se aksh zakon apo aksh preferencë kulinare apo muzikore të tyre e kemi edhe ne shqiptarët! Dhe kur i kam thënë këto fjalë, ata më janë përgjigjur: Mos harro se kemi jetuar bashkë për pothuaj 500 vjet në të njëjtën perandori. Parë më gjerë, realiteti na tregon se tek shumë shqiptarë, sidomos tek ata që jetojnë në Maqedoni e Kosovë, ku feja myslimane u inkurajua nga regjimi jugosllav, ndikimi i kulturës islamike është akoma i fortë.

Per quanto riguarda la componente religiosa, fa notare che questo elemento non determina la cultura della società albanese ma non è così in Occidente. Questo lo dimostrerebbe l'atteggiamento della politica europea nei confronti della Turchia. Malgrado questo atteggiamento dell'Europa, la sua unità politica è destinata ad essere composta da una varietà culturale. In questo caso, gli albanesi avrebbero da offrire niente meno che la famosa armonia e tolleranza religiosa. Mentre, l'atteggiamento di chi vuole apparire come portatore di cultura dominante, cristiana, sembra una patetico egocentrismo.

Sadik Bejko, scrittore, poeta, studioso e docente di Storia delle Civiltà all'Università di Tirana.

La risposta di Bejko sembra più uno schierarsi che una riflessione oggettiva sul punto centrale del dibattito. Egli si limita a fare una sorta di difesa delle posizioni di Kadare e per farlo usa un ragionamento che prende in considerazione, molto sinteticamente, fatti culturali del passato storico e del presente, che descrivono una realtà talmente "orientalizzante" che banalizzerebbe ogni tentativo di rappresentazione scientifica. In altre parole per Bejko non importa la realtà, questa nel momento che è tangibile è screditata, ma è importante ciò che è utile essere. Per questo il "desiderio" di Kadare sarebbe più nobile, perché in linea con quelle degli ideatori dell'identità albanese durante l'epoca della sua nascita, o della rinascita come si usa dire ancora.

Per finire, Bejko conclude sostenendo la sua posizione, che come abbiamo visto è anche quella di Kadare. Sostiene che il dibattito è attuale perché, dopo la caduta delle ideologie del secolo scorso, cioè nazionalismo e altre entità politiche, tutto il mondo sta riflettendo su una organizzazione nuova fondata sulla appartenenza ad una civiltà. Quindi il professore di Storia delle Civiltà mostra una soggezione totale alle teorie dello "scontro di civiltà" di Huntington!

Plator Nesturi, analista

Secondo Nesturi il problema principale in questo dibattito sarebbe il posizionarsi in modo soggettivo ad uno dei due autori principali o alle "teorie" rappresentate da loro.

Riguardo alla caratterizzazione del contesto della cultura albanese nel presente e nel passato, egli preferisce usare il termine "punto-di-scontro" piuttosto che "crocevia". Perché la componente musulmana della cultura albanese sarebbe stata imposta dall'alto, dal potere ottomano. Perciò - secondo Nesturi - «l'Albania non poteva essere né una vetrina del cri-

stianesimo in Asia e né un vetrina dell'islam in Europa»⁵⁵. Piuttosto, secondo l'autore, l'Albania è una realtà particolare anche se di una storia subìta. Concludendo, anche Nesturi riporta l'assunto della pacifica multireligiosità della società albanese, l'unità della quale sarebbe minacciata da un dibattito che confonde la nazione con la religione.

Leke Sokoli, sociologo e docente di sociologia all'Università di Tirana.

Importante per Sokoli in tutto questo rumore mediatico e sociale è il fatto stesso di dibattere su un argomento molto emancipante per la società albanese, non solo per quanto riguarda i livelli alti della società. Inoltre, molto più importante è una partecipazione non faziosa, ma oggettiva riguardo al tema dell'identità.

Riguardo alle idee di Kadare, Sokoli non è d'accordo con l'assunto che lo scrittore ha sintetizzato la cultura europea con il cristianesimo, ma che ha semplicemente voluto sottolineare un'identità europea che sovrasta tutte le altre caratteristiche identitarie. D'altra parte – continua Sokoli – Qosja avrebbe giustamente notato che l'argomento dell'identità cristiana lo ha risolto la stessa Europa (nel senso che la religione non è stato scelto come elemento identitario assoluto neanche dagli stessi europei).

Diversamente da quanto ci saremmo aspettati da parte di un sociologo, Sokoli ritiene che l'analisi di Kadare «argomenta una identità chiaramente europea degli albanesi, quindi non menomata “né-né” e neanche “sia-sia”, a partire da alcune verità concernenti la storia antica del popolo albanese, la lingua e la cultura nazionale, la posizione geografica non periferica, la razza e il colore della pelle, il diritto consuetudinario, gli inizi della letteratura (altrimenti albano-latina), l'alfabeto latino fino alla auto-percezione degli albanesi come europei, a partire dagli anni 90 in poi. Tra le tante ragioni egli accentua la tradizione culturale legata all'antico cattolicesimo albanese. Personalmente, vedo questa esposizione e argomentazione di Kadare assolutamente non come una “pazzia”, anzi, vedo una acutezza di pensiero e argomentazione come da nessun altro»⁵⁶.

⁵⁵ Ndaj për mendimin tim, Shqipëria nuk mund të ish as një vitrinë e islamizmit për Evropën dhe as vitrinë e kristianizmit për Azinë. Jemi pra një realitet i veçantë, produkt i historisë që na ra për pjesë ta jetojmë si komb, ndaj çdo argument se i përkasim njërës apo tjetrës palë më duket i pavlerë. Për aq argumenta sa jepen, aq kundërgjegje do të silleshin nga idhtarët e palës tjetër. Populli ynë i ka krijuar në mënyrë të admirueshme ekuilibret mbi baza fetare dhe thellimi i mëtejshëm i debateve që përziejnë kombin me religjionin do të ish i dëmshëm, pasi i shërben dasisë.

⁵⁶ Kadareja argumenton një identitet të qartë evropian të shqiptarëve, pra jo një identitet gjysmak "as-as" ose "edhe edhe", nisur nga disa të vërteta që lidhen me historinë e lashtësinë e popullit tonë, me gjuhën dhe kulturën kombëtare, me pozicionin gjeografik joskajor të Shqipërisë, me racën dhe ngjyrën, me të drejtën tonë zakonore, me letërsinë e hershme shqipe (apo shqip-latinisht), me alfabetin latin të shqipes deri me perceptimin e shqiptarëve si evropianë, në vitet '90 e këtej. Ndër to, ai thekson veçanërisht traditën kulturore të lidhur me katolicizmin e hershëm shqiptar. Unë në këtë parashtrim dhe argumentim të Kadaresë jo vetëm

Visto la posizione sociale che ricopre Sokoli, questo suo approccio ci sembra altrettanto «problematico» di qualsiasi altra posizione troppo relativista. Riteniamo che, nonostante il suo rendersi conto della mancanza di oggettivismo e imparzialità tra i partecipanti al dibattito, pure questo pensatore è imbrigliato nella rete di rapporti sociali soggettivi dell'ambiente degli intellettuali albanesi e risente della condizione della politica d'interesse di questo gruppo, che difficilmente potrebbe ribellarsi alla mentalità occidentalizzante, come lui stesso ebbe a dire, di questa categoria della società albanese.

Paskal Milo, storico, politico, ex ministro degli Affari Esteri

Riportiamo per esteso la sua risposta:

“In qualità di Storico considero l'identità nazionale albanese, non voglio discutere qui se è europea o no, come prodotto di un lungo processo storico. La nazione e l'unità etnica sono processi che si sviluppano gradualmente sotto l'influenza di vari fattori, questo è successo anche alla nazione albanese [...]. Se confrontata alle altre nazioni balcaniche, la nazione albanese ha le sue peculiarità e, sulla base della sua storia specifica, possiamo dire che differenzia l'identità etnica albanese dalle altre nazioni balcaniche anche grazie alla coesistenza di varie culture e influenze religiose durante i secoli. Questo fatto ha causato non solo un ritardo nella sua formazione ma ha influenzato negativamente la sua unificazione, ma d'altronde ha anche dato meno problemi (sociali) durante i momenti difficili della sua vita. L'europeizzazione di una nazione non dipende certo dalla sua religione, perché l'appartenenza etnica è determinata prima di tutto dalla sua geografia storica, cioè dalla sua posizione geografica, da fattori economici, linguistici e anche religiosi, ma ovviamente non è la religione l'unico o principale criterio che determina l'identità etnica o europea di una nazione. Gli albanesi sono sicuramente un popolo europeo in base alla loro posizione geografica, ma sono anche una nazione con delle influenze orientali islamiche per causa della lunga dominazione ottomana. Questo fatto storico noi non possiamo negarlo. Volenti o nolenti questi secoli hanno lasciato nella coscienza e nella formazione etnica degli albanesi una traccia indelebile la quale gradualmente si è attenuata, ma che malgrado tutto è ancora una realtà visibile”⁵⁷.

nuk shikoj ndonjë lajthitje, por përkundrazi, vërej një qartësi mendimi e argumentimi, sitë e rrallëkujt.

⁵⁷ Unë si historian e vlerësoj identitetin kombëtar të shqiptarëve, nuk po flas evropian ose jo, si një produkt të zhvillimit historik. Kombi dhe integriteti kombëtar janë një proces që zhvillohet gradualisht nën efektin e mjaft faktorëve, të cilët kanë si rezultate krijimin e kombit dhe identitetit shqiptar [...] Krahasuar me kombet e tjera të Ballkanit, kombi shqiptar ka veçoritë e veta dhe mbështetur në historinë komplekse prej së cilës ka lindur kombi shqiptar, mund të themi se ai dallon nga të tjerët edhe për faktin se tek identiteti kombëtar i

Oltre alla palese oggettività nell'interpretazione dei fatti storici, si può notare in questa risposta di Milo la versione del nazionalismo ufficiale sull'identità albanese «peculiare nei confronti delle nazioni vicine», multireligiosa e tollerante.

Fatos Tarifa, sociologo, diplomatico, docente all'Università Europea di Tirana.

Tarifa comincia la risposta dichiarando la sua delusione nei confronti del saggio risposta di Qosja, quello intitolato *La realtà ignorata*. Questo perché il saggio di Kadare, *L'identità europea degli albanesi*, tratterebbe un argomento molto importante per la popolazione albanese, specialmente di questi tempi. Mentre, Qosja da parte sua si occupa più di Kadare che dell'argomento. Tarifa interpreta in senso positivo il riferirsi alla «storia in funzione del presente» di Kadare, cosa che nella scienza sociale europea è ormai da tempo considerato più una poetica politica che posizione scientifica. Da queste premesse possiamo immaginare quale sarà la posizione di Tarifa riguardo all'argomento dell'identità. Infatti, liquidando già dall'inizio l'integrità morale di Qosja, Tarifa si è già posizionato. Ciononostante, Tarifa è costretto a non limitarsi alla sola difesa di Kadare ma deve offrire anche la sua analisi, sociologica. Secondo l'autore non si tratterebbe di un problematizzare la religione musulmana degli albanesi, perché la religione sarebbe problematica allorquando manifesta il suo fondamentalismo. Ma – secondo Tarifa – ciò che differenzia la religione musulmana albanese dalle altre professioni è la sua recente acquisizione accompagnata dalla caratteristica dell'essere imposta dai dominatori ottomani. Questo renderebbe la sua posizione sociale “problematica”, visto la propensione verso la tolleranza e la mancanza di dogmatismo degli albanesi che non avrebbero tollerato una religione imposta. Quindi, sostenendo Kadare, Tarifa predilige il Cattolicesimo per la sua superiorità in termini temporali. D'altra parte, contrastando Qosja, Tarifa è contrario alla conclusione che, partendo dalla professione dell'islam, gli albanesi apparterebbero alla civiltà islamica, perché la religione non deter-

shqiptarëve ka një veçori që është bashkekzistenca e kulturave dhe influencave të ndryshme fetare përgjatë shekujve. Kjo i ka dhënë kombit shqiptar jo vetëm vonesë historike në formimin e tij, por i ka dhënë në të njëjtën kohë edhe mangësi në ngjizjen e tij të shpejtë si komb dhe për rrjedhojë i ka sjellë dhe më pak shqetësime në mjaft momente delikate të historisë së tij. Evropianizimi i një kombi padyshim që nuk përcaktohet nga feja cilado qoftë ajo, sepse përkatësia etnike vendoset në radhë të parë nga gjeografia historike e një kombi, pra nga vendndodhja historike e këtij kombi, nga faktorë ekonomikë, nga faktorë lingvistikë dhe patjetër edhe nga faktorë fetarë, por nuk është feja asesi i vetmi kriter ose indikator kryesor për të përcaktuar identitetin kombëtar apo edhe evropian të një kombi, në këtë rast të kombit shqiptar. Shqiptarët janë një komb evropian për nga gjeografia e tyre historike në radhë të parë, por janë edhe një komb me influenca orientale islamike për shkak të një pushtimi shumë të gjatë apo pesëshkullor të perandorisë osmane. Këtë fakt historik ne nuk e ç'bëjmë dot. Duam apo nuk duam këto shekuj kanë lënë në ndërgjegjen dhe në formimin kombëtar të shqiptarëve një influencë të pashlyeshme, e cila gradualisht ka ardhur duke rënë, por gjithsesi mbetet një realitet i prekshëm.

mina alcuna civilizzazione. Inoltre, l'islam albanese sarebbe diverso da quello arabo (fondamentalista). In ultima sede Tarifa, da vero sociologo, riporta dei dati statistici (che solo lui conosce) che confutano la consolidata opinione sociale della divisione in percentuali di credenti degli albanesi. Così alla vecchia convinzione (e convenzione allo stesso tempo) basata su un censimento del 1920 che dichiarava una divisione degli albanesi in 70% musulmani, 20% cristiano ortodossi e 10% cattolici, Tarifa contrappone un censimento del 1991 fatto dall'Università di Tirana in collaborazione con *United States Information Agency* in base al quale gli albanesi si sarebbero dichiarati: 26% musulmani, 14.7% ortodossi, 6.9% cattolici e il 52.4% non credenti.

Anche Tarifa, come i suoi colleghi scienziati-politici, di cui si tratterà più avanti, è intenzionato a ribadire la versione della linea di pensiero che parte con i "padri della nazione", dalla metà del XVIII secolo, e che vede gli albanesi come un popolo europeo con una sua particolarità che la distingue anche dai popoli vicini, quale è la già citata multireligiosità, la tolleranza della pratica religiosa dimostrata anche dalla percentuale dei non-credenti. È questa la ragione per cui Tarifa e altri, anche se per principi scientifici non saranno d'accordo con ciò che ha espresso Kadare, saranno restauratori, se non sostenitori, della autorità sociale di quest'ultimo.

Luan Rama, diplomatico e scrittore

Anche per Rama la religione non può assolutamente determinare il carattere di una nazione (leggersi etnia). Quindi gli albanesi erano e sono rimasti tali anche dopo essere convertiti prima al cristianesimo poi all'islam, così anche quando in tempi moderni si convertirono all'ateismo e all'internazionalismo politico. Perciò non è sbagliato sostenere che gli albanesi sono legati culturalmente all'Europa, anzi è un dato storicamente dimostrabile, ma ovviamente non è dimostrabile attraverso la relazione religiosa.

D'altra parte – secondo Rama – anche Qosja avrebbe ragione nel sostenere l'incrocio tra le due culture, occidentale e orientale, in Albania; è innegabile l'esistenza dell'architettura musulmana. Rama conclude che questo è un valore positivo per l'Albania: «essere un ponte è un valore in più».

Shezai Rrokaj, Rettore della Facoltà di Storia e Filologia dell'Università di Tirana
Dal punto di vista antropologico sembra che Rrokaj si dimostri molto più acuto dei suoi colleghi di scienze sociali. Dopo aver giustamente ricordato che la natura del dibattito non è il campo pertinente di un linguista, Rrokaj fornisce una valutazione molto più oggettiva:

Mi scuso del fatto di non essere esperto in relazione a questo argomento, ma dibattiti del genere, che trattano se siamo parte (o creature) del cristianesimo, dell'islamismo o di entrambe, mi sembrano non-produttivi; sembra che tentiamo di dimostrare la nostra esistenza esclusivamente sotto questi due postulati. Credo che gli albanesi siano molto più di questo- [...] tesi del tipo che apparteniamo all'Europa (come se fosse una vergogna che una popolazione appartenesse all'Asia o all'America e altro ancora), che siamo prodotto della cristianità o dell'islam, sembra opera di qualcuno che cerca una identità mancante per agganciarsi a qualcosa. Perché bisogna insistere sull'idea di appartenere ad un Blocco politico!? Noi siamo quel che siamo. Una perfezione della nostra esistenza come albanesi, naturalmente realizzata anche attraverso il contatto con le altre culture. In questo quadro penso che il concetto di cultura etnica vada oltre a quello di cultura religiosa, che vuol dire che il dio degli albanesi è l'albanità⁵⁸.

Il punto comune con altri commentatori dell'identità è quello dell'unicità del caso albanese, senza nascondere i punti di convergenza con altre culture. Importante notare il relativismo culturale di Rrokaj nel conferire dignità propria a qualsiasi cultura.

Bashkim Gjergji, direttore del Dipartimento di Giornalismo dell'Università di Tirana. Gjergji fa notare all'inizio della sua risposta che il dibattito tra i due "giganti delle lettere" ha preso la forma di una polemica che rischia di influenzare negativamente la società albanese, viste le implicazioni religiose. E ciò – anche per lui – sarebbe un precedente che potrebbe distruggere l'immagine di armonia religiosa della società albanese.

In seguito scagionando Kadare dalla confusione tra identità culturale e religiosa, Gjergji dichiara che la componente religiosa non dovrebbe essere un requisito imprescindibile ma allo stesso tempo si chiede se sia il caso di dimenticare il fatto che i tempi passati sotto il cristianesimo siano più lunghi di 500 anni (con chiaro riferimento al tempo della religione musulmana che si ritiene approdata quest'ultimi 500 anni). Vale a dire che Gjergji preferisce mettere in rilievo la "superiorità" della tradizione cristiana. Ma concludendo, Gjergji cerca di prendere una posizione equa nel sottolineare anche il fatto che elementi

⁵⁸ Kërkoj ndjesë që nuk jam ekspert i mirëfillte për këtë çështje, por debate për të vërtetuar se jemi pjesë (pjellë) e krishtëritimit, e islamizmit apo e të dyjave bashkë, më duket shterpë, sikur ne priremi për të vërtetuar qenësinë tonë thjesht nëpërmjet këtyre dy postulateve të mësipërme. Mendoj se shqiptarët janë shumë më tepër se kaq. [...] teza të tilla që ne i përkasim Evropës (a thua se është turp për një vend tjetër, për një popull tjetër që i përket Azisë, Amerikës, etj.), që ne jemi produkt i krishtëritimit apo islamizmit, ngjajnë shpeshherë si përpjekje e dikujt pa identitet në kërkim të një identiteti, për t'u lidhur diku. Pse duhet t'i mëshojmë idesë së përkatësisë së një blloku? Ne jemi ata që jemi. Përsosje e vetë qenies sonë shqiptare, natyrisht e realizuar edhe nëpërmjet kulturave në kontakt. Në këtë kontekst mendoj se koncepti kulturë e një populli shkon përtej konceptit të kulturës fetare, që do të thotë se zoti i shqiptarëve është shqiptarësia.

culturali, mentalità e pratiche orientali sono ancora presenti. Non si capisce bene però perché nel menzionare le cause di questa realtà, annovera anche il regime comunista! Forse perché anche per lui – come per Kadare – nell’Oriente fa parte anche l’Europa orientale ed ex-comunista.

Alfons Gurashi, giornalista ed opinionista.

La frase che risalta di più nella risposta di Gurashi, che di professione non fa il «maestro del pensiero», è la seguente: «Non credo che esista per un popolo un problema principale di quello dell’identità, che per nostra disgrazia non stiamo riuscendo a definire anche se qualcuno ci sta offrendo delle definizioni esatte e difficilmente confutabili»⁵⁹. È chiaro che per Gurashi quel qualcuno è Kadare, ma ciò che volevamo far notare in questi passi era la sua dichiarazione di individuo – per dirla con Bauman – con grande voglia di comunità, o meglio di ridefinire la sua comunità di appartenenza. In seguito, Gurashi conferma che malgrado si chiami Alfons ed è cattolico, sarebbe contrario all’idea dell’incrocio di civiltà anche se si fosse chiamato Islam, Mehmet, Sadik o Petrit, vale a dire anche da musulmano, richiamandosi anche lui alla posizione geografica dell’Albania.

Virgjl Muçi, publicista; Robert Rakiplari, caporedattore del quotidiano *Shekulli*. Abbiamo riportato insieme questi due “partecipanti” perché le loro risposte sono praticamente uguali. Tutti e due eludono la riflessione in tema di identità parteggiando completamente a favore di Kadare. Infatti, ciò in cui si soffermano di più entrambi è il tentativo di dimostrare che il plurale “Giganti delle lettere” sarebbe sbagliato giacché solo Kadare è riconosciuto come tale, in quanto riconosciuto come grande scrittore a livello mondiale. Con questa risposta i due rimuovono la fatica della riflessione e dichiarano la loro posizione a favore delle “teorie” che esaltano una mal-definita europeità e una ben-definito esclusivismo antiorientale.

Abdi Baleta, ex-ambasciatore dell’Albania all’ONU negli anni 80, politologo, giornalista e fondatore del settimanale *Rimëkëmbja* (termine che sta a significare Ripresa o Risorgimento), organo di un partito nazionalista dallo stesso nome che non ha mai partecipato alle elezioni politiche in segno di protesta contro le politiche “antinazionali” dell’ambiente

⁵⁹ Nuk besoj se ka problem më madhor se identiteti kombëtar për një popull, që për fatin tonë të keq ende nuk po e përcaktojmë apo përkufizojmë dot edhe pse dikush për këtë po jep definicione të sakta dhe vështirë të kundërshtueshme.

politico dominante.

Il suo articolo apparve nel quotidiano Kosovaro, *Bota Sot* del 04/05/2006, nel quale scrive oggi che il suo quotidiano non esiste più.

Baleta è stato fin dagli inizi del pluralismo politico, che parte all'incirca dal 1990, un fervente sostenitore di un nazionalismo albanese che protestava contro le ingiustizie, storiche e temporanee, che affliggevano lo stato e la popolazione albanese. La denuncia toccava anche il regime comunista, come antinazionale e slavofilo. A differenza di quell'atteggiamento anticomunista e nazionalista pure sintetizzato nelle posizioni di Kadare, quello di Baleta vede il nemico della nazione albanese *in primis* nelle politiche cristiano-ortodosse, da cui deriva l'espressione «dominazione slavo-comunista-ortodosso». Mentre, da contraltare e da pilastro di albanità troviamo la religione musulmana che avrebbe contribuito alla non assimilazione degli albanesi in slavi e greci dall'azione delle rispettive chiese ortodosse. Quindi, ne deriva che politicamente, ma anche culturalmente, l'Albania è minacciata dalle nazioni vicine di religione ortodossa, vedi Serbia e Grecia con la loro «grande alleata Russia». Perciò negli scritti di Baleta viene preferita la relazione politica, che di conseguenza è anche culturale, con paesi amici/musulmani, Turchia *in primis*.

Quindi nel momento della polemica, Baleta si limita a ricordare il clima di «crociata» nei confronti della popolazione albanese, che ricordiamo è “immaginata” come maggiormente musulmana, di cui si fa portavoce Kadare insieme a qualche politico impegnato a dimostrare sui palcoscenici dell'occidente la cristianità della nazione albanese, ed apprezzare in questo caso l'impegno di Qosja di denuncia sociale nei confronti di questo atteggiamento offensivo nei confronti della società albanese. Si noti che negli scritti di Baleta non compare alcuna espressione offensiva nei confronti degli albanesi cristiani. Infatti, Baleta si impegna a sottolineare la laicità dello stato e del nazionalismo albanese, nonostante la preferenza di una emancipazione politica di stampo musulmano che si vede sacrificata in nome di una rappresentazione filo-cristiana. La posizione di Baleta potrebbe essere descritta come una sorta di popolarismo musulmano.

Servet Pëllumbi, *Una interpretazione della “Identità Albanese – politico*, professore (prima di Marxismo poi di Sociologia) all'Università di Tirana. Attualmente, Preside dell'Istituto di Studi Politici e Sociali di Tirana.

Lo scritto di Pëllumbi è un'ottima analisi sociologica concernente il contesto sociale in cui si colloca la polemica e le sue implicazioni. Già nelle prime righe Pëllumbi fa notare un dato importante riguardo ad una mentalità sociale problematica a suo, ma anche a no-

stro, parere. Pellumbi constata che a partire da 16 anni fa (ma possiamo aggiungerne anche altri sei anni che vanno dal momento della stesura del suo scritto sino alla stesura del nostro – 2012) il termine pluralismo si poteva usare soltanto in riferimento alla quantità di partiti politici nati dopo la caduta del regime dittatoriale monopartitico. Mentre, per quanto riguarda un vasto numero di campi d'azione sociale, quali mentalità e metodologie di valutazione dei rapporti economici, politici, culturali e religiosi, il pluralismo è mancante. Di conseguenza, i dibattiti si basano su principi esclusivisti come si evince dalla frase «o bianco o nero», o «né bianco né nero», con chiaro riferimento alle posizioni di Kadare e, come annota Pellumbi stesso, della maggior parte dei partecipanti al dibattito⁶⁰. Il risultato di questa mentalità esclusivista è stata la degenerazione del dibattito in accuse tra avversari concentrati di più sulle biografie dell'avversario che sulla vera natura o scopo politico dell'identità.

Secondo Pellumbi, in base agli assunti della disciplina della Sociologia Politica, il dibattito è da inserirsi nella problematica che deriva dall'incognito della ri-contestualizzazione politica della cultura e dell'identità sociale messa in atto dalla prospettiva della inclusione nella nuova entità politica chiamata Unione Europea. Ma nelle condizioni in cui si trova la mentalità sociale albanese, anche nel caso della categoria degli intellettuali, è difficile trovare un risposta che accontenti tutti nel momento che domina la mentalità esclusivista, che tra l'altro è contraria allo stesso principio multiculturale europeo. In queste condizioni il cittadino albanese si troverebbe spiazzato nel dilemma: "chi sono? E dove sto andando?"⁶¹.

In seguito Pellumbi offre la sua versione riguardo al problema dell'avvenire della cultura e dell'identità e lo fa citando assunti delle teorie d'integrazione – cita Jean Monnet – secondo le quali l'unica "barca di salvezza" sarebbe la preservazione dei sentimenti e delle culture etniche ma liberate dalle rigidità nazionalistiche, per poi includerle in nuove identità politiche. E – continua Pellumbi – in questo processo in avvenire non sarebbe necessario cambiare il rapporto tra le religioni in Albania, perché la cultura non conosce confini politici nè tantomeno è fonte di contrapposizione; un esempio a favore di ciò è lo sviluppo della scienza, per cui la matematica è stata sviluppata anche dagli Arabi, mentre lo

⁶⁰ Gati 16 vjet më parë koncepti i pluralizmit gjeti "fushë veprimi" edhe në Shqipëri. Veçse i kuptuar kryesisht si pluralizëm partish e jo aq edhe si mënyrë të menduari, si metodologji vlerësimi të dukurive në fushën ekonomike, sociale, politike, kulturore, fetare etj. Në çdo rast kjo do të nënkuptonte larminë e këndvështrimeve, të parit të gjërave jo bardhë e zi, jo me formulën "ose - ose", që ndan e konfronton dhe nuk krijon hapësira për tolerancë, mirëkuptim e bashkëpunim

⁶¹ Ndryshe individit, në rastin tonë shqiptari, do t'i ngjasonte një udhëtari në mes të katër rrugëve, që mbledh supet dhe pyet i hutuar: "Ku jam, ku e nga po shkoj?"

zero, fondamentale per il suo sviluppo, è stato inventato in India.

Dopo il commento professionale di Pellumbi potevamo chiudere il nostro elenco di opinioni, ma per onore della cronaca, o meglio della statistica sociologica, riteniamo opportuno riportare ancora l'opinione di noti personaggi pubblici che hanno sicuramente una certa influenza nella società.

Ylljet Aliçkaj, scrittore, risponde alle domande del quotidiano *Tirana Observer*, già citato in precedenza.

Aliçkaj considera normale, se non necessario, che in questi tempi le società europee si interessino alla conoscenza reciproca. Così gli albanesi si interessano a conoscere le culture europee, almeno quelle dominanti, quali francese, inglese, tedesca e via dicendo. D'altra parte anche queste società sono interessate alla conoscenza della cultura albanese, visti i contatti creatisi a seguito della grande emigrazione degli albanesi dopo gli anni 90. Ma, purtroppo, si constata che l'immagine dominante riguardo alla cultura albanese e agli albanesi in queste società è legata a stereotipi discriminatori, che di conseguenza ha portato ad una esclusione sociale. In queste condizioni è nata una frustrazione nei confronti della manifestazione pubblica della propria identità culturale da parte degli albanesi che si trovano in queste società. Un esempio è quello dei giovani emigrati che per essere accettati socialmente portavano al collo una croce, anche se appartenenti a famiglie musulmane⁶².

In questo modo Aliçkaj ci spiega che anche il tentativo di alcuni intellettuali (tra i quali Kadare e i suoi sostenitori) di dimostrarsi più simili agli europei si colloca in questo contesto di esclusione sociale e di conseguente frustrazione nazionale. Al contrario Aliçkaj sostiene che l'identità albanese è quella che si riscontra nella realtà – noi diremmo nella pratica sociale – con i suoi pregi e i suoi difetti, con l'ospitalità, con il desiderio di libertà e anche con la spazzatura e i cani randagi che invadono le nostre strade⁶³.

Mentre, Agron Tufa (scrittore, e docente di Letteratura all'Università di Tirana) si colloca dall'altra parte dei commentatori, quelli allineati in modo netto.

Tufa comincia la sua risposta accusando Qosja di aver creato una polemica immagi-

⁶² Shembulli më banal i këtij parimi është rasti me shumë shqiptarë sot në emigracion, të cilët sado që me besim apo prejardhje myslimane pranojnë të mbajnë kryqe (nga dëshira apo nga nevoja) duke kryer kështu një travestizëm shpirtëror për efekte përfitimi ekonomik, apo se kështu krijojnë imazhin e njeriut modern oksidental

⁶³ *Ibidem*, Identiteti ynë përfshin vlerat dhe antivlerat tona, mikpritjen, etjen për liri, gjuhën e deri tek plehurat e qentë që hasim çdo ditë nëpër rrugët tona dhe që na helmojnë çdo ditë neve etë huajve sapo shkëlin në vend.

narria, nel senso che le sue accuse non trovano riscontro in quel che scrive Kadare. Inoltre, secondo Tufa, Qosja sarebbe mosso dalla sua gelosia nei confronti della fama di Kadare; «come Salieri contro Mozart»⁶⁴.

Per quanto riguarda l'opinione sull'identità, Tufa risponde brevemente che questa è legata alla lingua, alla cultura e alla storia. Riportiamo qui di seguito il suo pensiero:

Non è che ho qualche fobia per le altre identità, orientale, americana, africana e così via, ma le tre componenti [lingua, storia, cultura] nostre sono legate all'Occidente. Infatti, la stessa genesi della civiltà occidentale si trova nella civilizzazione greco-antica, che più tardi sarà chiamata Civiltà cristiano-giudaica, nonostante che geograficamente la Grecia antica e quella moderna si trovino più vicine all'Asia che all'Europa. Non penso che la caratterizzazione che ha dato Kadare alla nostra identità sia vergognosa, anzi, sarebbe orgoglioso per gli albanesi; così come d'altronde non credo che Kadare abbia offeso le altre identità. [...] Penso che noi siamo stati per sempre una estensione della civiltà europea. Addirittura, vado oltre nel dire che anche la Turchia con cittadini musulmani si sente ed in effetti è parte dell'identità europea più che asiatica.

E fin qui si può facilmente notare che l'opinione di Tufa ricalca completamente quella di Kadare, per cui è facilmente ricollocabile nel gruppo dei "kadareani". Ma in seguito riusciamo anche a scorgere la sua "originalità" quando continua con una valutazione "sociologica", ma comunque controversa:

“Ma io penso che lo stato della nostra società postmoderna ha relativizzato le identità e le appartenenze; vivendo nell'epoca della globalizzazione e delle influenze multidirezionali, viviamo in un villaggio globale dove internet ci unisce tutti. Quindi, anche la questione dell'identità bisogna riapirla ma diversamente. Non si tratta di contrapposizione tra Occidente e Oriente: di questi tempi, il punto è quanto uno sarà in grado di affrontare lo “sfiguramento” che causano gli agenti della globalizzazione, dei blu jeans, della coca-cola e dell' hamburger. Questa domanda entro pochi anni finirà per risultare completamente superata. L'Oriente stesso sarà convertito nella comune rete globale. E non parliamo dell'Albania. Basta osservare la quotidianità, gli hobby, le aspirazioni e il comportamento della generazione “Pepsi-Cola” e la domanda a quale identità appartengono gli albanesi cade”⁶⁵.

⁶⁴ Mendoj se oreksi i Qoses, gjykuar nga ato që shkruan, vërtet që duhet klasifikuar në sferën e komplekseve të tij, së paku, në paradigmen e njohur të xhelozisë si Salieri ndaj Moxartit.

⁶⁵ *Ibidem*, Jo se kam fobi për identitetet e tjera, lindore, amerikane, afrikane etj., por të tri komponentët që

La controversia si nota nel fatto che Tufa pone come problema quello dell'affrontare gli sviluppi della globalizzazione e allo stesso tempo sostiene l'inevitabilità della sua azione uniformante. Lo si potrebbe collocare, questo scrittore, tra i sostenitori di una globalizzazione che uniforma il mondo secondo i precetti dell'occidentalizzazione.

Diana Çuli, scrittrice

Anche la Çuli si allinea nelle fila dei kadareiani riducendo la riflessione di Qosja ad una percezione errata delle teorie di Kadare, nonché una posizione mossa da un risentimento personale. Inoltre, la nostra scrittrice non condivide con Qosja l'idea di generalizzare sull'unità della diversità culturale degli albanesi nei Balcani. Così si allinea con coloro che sostengono una differenza culturale tra gli albanesi dell'Albania e quelli che vivono nei territori della ex-Iugoslavia.

Dopo questa analisi, la Çuli è "costretta" alla sua valutazione sul concetto di identità, partendo dalla definizione generale per arrivare alla constatazione della realtà albanese. Descrivendo il presente anch'essa menziona il fatto che il presente ha coinvolto tutte le comunità nel dilemma dell'avvenire. Quindi è questo dilemma che costringe le persone a riflettere sull'identità, riflettere sul presente attraverso il passato (sul perché, la Çuli non dice niente di questo procedimento). Ma il carattere della cultura albanese lo sa dire in modo molto poetico:

"noi lo sentiamo dentro, è parte del nostro essere l'esistenza e la convivenza di tante culture: quella europea, quella nazionale, balcanica e mediterranea, la cultura cittadina e quella etnica, quella locale, quella scritta e quella orale, la cultura "alta" e la cultura "bassa", sentiamo svegliarsi dal canto del muezzin e dai suoni delle campane delle

radhita më sipër, ne si komb i kemi të lidhur me Perëndimin. Në fakt, vetë zanafilla e qytetërimin perëndimor, gjendet në civilizimin antik grek, i cili më vonë do të quhet - Civilizimi judeo-kristian, pavarësisht se gjeografikisht, vetë Greqia antike dhe bashkëkohore gjenden shumë më pranë Azisë se sa Evropës. Unë nuk mendoj se klasifikimi që Kadare i ka bërë identitetit tonë është një turp, përkundrazi, ai përbën nder për shqiptarët, sikundërse nuk mendoj se Kadare me këtë përcaktim ka fyer identitetet e tjera. [...] Mendoj se ne kemi qenë gjithmonë dhe jemi një rizomë e qytetërimin evropian. Madje shkoj aq larg sa të them se edhe Turqia me besimtarë myslimanë, ndjehet dhe është në fakt më shumë e identitetit evropian se sa aziatik. [...] Por mua më duket se situata e shoqërisë tonë postmoderne i ka bërë tepër relative identitetet dhe përkatësitë, për sa jetojmë në erën globale të ndikimeve të gjithanshme, jetojmë në një fshat global ku rrjeti i internetit na lidh të gjithë. Kështu dhe çështja e identitetit duhet rihapur, por krejt ndryshe. Nuk është më çështja e kundërvënies Perëndim-Lindje: sot është çështja se sa aftësi ke të përballosh shfityrimin që sjellin agjentët socialë të globalizimit, bluxhinsit, kokakolës e hamburgerit. Kjo pyetje për shumë pak dekada do të tingëllojë krejtësisht demode. Vetë Lindja do të konvertohet në rrjetin e përbashkët global. Të mos flasim për Shqipërinë. Mjafton të vëreni mirë përditshmërinë, hobin dhe aspiratat e sjelljen e brezit "generation Pepsi-Kola" dhe pyetja, cilit identitet i përkasin shqiptarët, bie vetvetiu.

chiese il nostro antico conflitto tra le religioni monoteiste e le inerzie e le risonanze del paganesimo. Sentiamo il sangue dell'Oriente e quello dell'Occidente scorgere come fiumi separati nello stesso corpo per poi unirsi e creare un terzo, più caldo e più impetuoso e ripetersi questo processo, una generazione dopo l'altra, fino ad oggi"⁶⁶.

Alla fine anche la Çuli, come la maggior parte dei commentatori, dimostra una soggettività multiculturalista, mentre, d'altra parte, sostiene le posizioni alquanto ambigue di Kadare. Ciò che stupisce di più è l'abilità di cogliere e descrivere la natura del problema sociale; per esempio, la Çuli aggiunge anche una notazione sulla trasformazione del contesto romantico, che caratterizza il programma dell'identità dell'epoca moderna, sottolineando che oggigiorno l'identità non risente del bisogno di bellezze naturali ma il bisogno di una comunità che garantisca un riconoscimento sociale. Quindi anche lei si stupisce del ritorno del nazionalismo nei Balcani nel momento in cui tante generazioni di giovani e professionisti emigrano seguendo i loro sogni di realizzarsi in altri contesti sociali.

Forse ciò che manca nella Çuli e in altri come lei, è l'impossibilità di un giudizio etico che tenga in considerazione anche la dignità dei precetti culturali al pari di quello esistenziali.

Luan Topçiu, critico della letteratura e docente universitario (prima in Romania poi in Albania) e rappresentante politico dell'Albania in Romania.

Anche questo intellettuale si posiziona come sostenitore di Kadare e critico di Qosja. Interessante il fatto che questo commentatore colloca la polemica in un contesto sovranazionale, nel quale si verifica una repressione degli intellettuali (cita Milan Kundera, il quale avrebbe notato che questo fenomeno dura da 70 anni). Topçiu si riferisce chiaramente al movimento letterario e artistico anti-ideologico avversato proprio in questi tempi post-ideologici dagli ambienti politici. In altre parole la polemica di Qosja a Kadare sarebbe da interpretarsi come la contrapposizione di un non-intellettuale ad un intellettuale! Per completare il suo posizionamento, Topçiu fa una breve storia culturale per dimostrare l'europeità degli albanesi attraverso il trattamento dei dati che richiamano la tradizione cri-

⁶⁶ Ne e ndejmë brenda nesh, e kemi pjesë të qenies sonë ekzistencën dhe bashkëjetesën e shumë kulturave: atë evropiane dhe atë kombëtare, ballkanike e mesdhetare, kulturën e qytetarëve me atë etnike, lokale, kulturën e shkruar dhe atë gojore, kulturat e "larta" me ato të ulëtat, ndejmë të na zgjohet herë pas here mes këngës së hoxhës dhe tingujve të kabanave konflikti ynë i hershëm e i pathënë mes feve monoteiste dhe incrive e rezonancave të paganizmit. Ndjejme gjakun e Lindjes dhe atë të Perëndimit të rrjedhin si lumenj të ndarë në të njëjtin trup e pastaj të bashkohen, të bëhen njësh e krijojnë një të tretë, më të zjarrtë e më të vullshëm dhe ky proces të përsëritet herë pas here, brez pas brezi, deri më sot.

stiana.

Topçiu, secondo un procedimento vicino a quello scientifico fatto di riferimenti, racconta prima il carattere della cultura europea per poi determinare secondo il suo punto di vista quello dell'Albania. Quindi, risale ai tempi antichi per dimostrare che la prima divisione/sintesi è quella tra lingue greca e latina, poi si trasferisce nel medioevo per raccontare che la divisione tra Impero romano e Impero bizantino è allo stesso tempo una condizione. Infine, riporta dati storico-culturali albanesi che rimandano a questa sintesi tra culture Est ed Ovest europee durante la fase della costruzione dell'identità nazionale agli inizi della modernità.

In questo modo il rigetto di quei 500 anni di storia ottomana da parte della modernità albanese equivale alla sua negazione da qualsiasi memoria.

Lazer Stani, scrittore

La sua risposta è una fotocopia di quella degli ultimi due: Kadare è un genio e Qosja è semplicemente geloso.

Anche la sua analisi sull'identità della cultura albanese e quindi degli albanesi è la constatazione di un desiderio comune di europeizzazione. Secondo Stani il dibattito è ridicolo come la storia dei vestiti prodotti in Albania ai quali i giovani degli anni 80 attaccavano etichette del tipo «made in Italia, USA, Germania etc.» per comparire più moderni. Quindi, dice Stani, «noi siamo albanesi e non abbiamo bisogno di etichette».

A questo punto pare strano che Stani ridicolizzi Qosja, quando è Kadare che scrive un saggio che assomiglia a quel desiderio di europeismo (leggi moda) dei ridicoli giovanotti degli anni 80?!

In seguito Stani riporta la sua versione della storia dell'identità albanese che ormai è norma imparare prima ancora di andare all'Università, secondo la quale «gli albanesi costituiscono una particolarità nei Balcani, ma che insieme ai greci costituiscono forse la base delle radici mistiche dell'identità odierna dell'Europa. Le invasioni di popoli provenienti dall'est (da leggere come slavi e turchi) hanno sicuramente lasciato tracce nella religione e nella cultura ma ciò nonostante non sono riuscite a distruggere le radici mistiche e culturali di questa identità. [...] una delle disgrazie maggiori è la caduta di Costantinopoli [...] anche noi (albanesi) come gli altri popoli balcanici abbiamo sofferto di questa occupazione. Di sicuro gli albanesi con la loro resistenza anti-ottomana diventarono parte della storia gloriosa europea. [...] L'indipendenza albanese raggiunta agli inizi del XIX secolo non trovò gli albanesi nel dilemma riguardo al loro sentimento d'appartenenza all' Europa. Ri-

portare questo dilemma un secolo più tardi è tanto assurdo quanto grottesco»⁶⁷.

Ferid Agani, politico e membro del parlamento del Kosovo, neuropsichiatra. La sua reazione ci offre una posizione diversa dalle altre, come si evince già dal titolo del suo scritto: *Dibattito sbagliato, nel momento sbagliato, da persone sbagliate*.

Perché il dibattito è sbagliato? Perché nella precaria situazione politica in cui si colloca la nazione albanese è sbagliato costruire un dibattito che secondo Agani crea un'atmosfera di divisione sociale attraverso le domande del tipo: quale identità è più positiva per la questione nazionale? Quale identità religiosa ha un effetto negativo per questa questione? Sono proprio queste le domande con le quali devono occuparsi le menti più illuminate della nazione nel momento in cui serve un atteggiamento unificante verso il futuro della nazione. La situazione precaria, cui allude Agani, che ha bisogno di un atteggiamento unificante è lo status del Kosovo. Ricordiamo che la nazione albanese nell'immaginario sociale è rappresentata dalla comunità etnica, non da quella politica. Quindi, visto che il Kosovo è in cerca della sua indipendenza gli albanesi dovrebbero essere uniti per affrontare questa sfida. Con ciò si comprende, quindi, il perché del momento «sbagliato».

Ma è molto interessante sapere perché Kadare e Qosja sono le persone sbagliate.

Riportiamo la versione di Agani:

“perché per dimostrare la loro serietà scientifica in tema di identità religiosa gli autori devono dimostrare prima di tutto di essere membri di questi sistemi di valori. Altrimenti la loro produzione intellettuale diventa una improvvisazione razionale senza una base spirituale, le quali oltre a non essere funzionali ad una adeguata risoluzione del tema discusso, diventano anche pericolose all'unità nazionale e religiosa come,

⁶⁷ Sigurisht që shqiptarët janë një identitet i dallueshëm në Ballkan, por së bashku me grekët, përbëjnë ndoshta atë identitet bazë ku ka rrënjët e veta mistike identiteti i sotëm evropian. Dyndjet nga Lindja kanë lënë gjurmët e veta, sigurisht, religjioze dhe kulturore, po gjithsesi nuk kanë arritur të zhbëjnë rrënjët mistike dhe kulturore të këtij identiteti. Të mos harrojmë se një nga tragjeditë më të mëdha të historisë evropiane, është padyshim rënia e Konstandinopojës. Vuajtja për për fatin tragjik këtij qyteti symbol ndjehet edhe sot e kësaj dite në ndërgjegjen e tronditur evropiane. Ky pushtim lindor e goditi Europën në rrënjët e saj më të vjetra. Natyrisht popujt e Ballkanit e vuajtën më shumë këtë katastrofë dhe mbijetesa e tyre në shekujt e errët të pushtimit, ngjan me një mrekulli. Edhe ne si pjesë e gadishullit fatkeq, pësuam të njëjtën tragjedi si popujt e tjerë. Sigurisht që shqiptarët u bënë pjesë e historisë së ndritur evropiane me qëndresën e tyre antiosmane. Gjergj Kastrioti me rezistencën e tij të kundër osmanëve, kur perandoria ishte në kulmin e fuqive të saj, u shndërrua në kushtrim të brendshëm të shqiptarët, ç'ka siguroi vetëdijen e mbijetesës, atë vetëdije që i përcaktonte shqiptarët si evropianë, të ndryshëm nga pushtuesi. Pavarësimi nga perandoria osmane në shpërbërje në fillim të shekullit të kaluar nuk i gjeti shqiptarët në dilemë për përkatësinë e tyre evropiane. Ta rikthesh këtë dilemë një shekull më vonë, është sa absurde aq edhe groteske.

d'altronde, sta avvenendo”⁶⁸.

In seguito, Agani ribadisce il fatto che le personalità con identità religiosa sono state e saranno al servizio della «causa nazionale», vale a dire del nazionalismo. Per dimostrare la sua “pertinenza” riguardo al tema, Agani riporta le statistiche della percentuale di credenti musulmani in Kosovo, 90% della popolazione, e la relativa tolleranza religiosa della società. Poi sostiene che nella Comunità Europea si debba andare con questa struttura religiosa (in questo caso si riferisce a tutta la comunità etnica albanese), in cui la componente musulmana, insieme alle altre darà dimostrazione della sua tolleranza etnica e religiosa. In fine, giustamente Agani critica l'atteggiamento di chi si pone domande del tipo “chi sono gli albanesi migliori e chi i peggiori, o cosa rappresenta il togliersi le scarpe in termini di civilizzazione” (riferimento a coloro che snobbavano l'usanza del togliere le scarpe prima di entrare in moschea o nelle case di famiglie musulmane), domandandosi se sarebbe più dignitoso valorizzare l'uso delle scarpe oppure il gesto dell'ospitalità⁶⁹.

L'articolo dei partecipanti al dibattito che ha suscitato non poche perplessità è stato quello di Maks Velo, intitolato: “*Il Qoseismo; ovvero la teoria dell'odio*” comparso nel quotidiano *Shekulli*.

A questo articolo si riferivano le critiche contro chi fomentava la divisione sociale menzionata poco prima da Agani. È Velo il più kadareano di tutti nelle sue posizioni e lo è perché, da quanto si evince dalla sua versione dei “fatti”, si sente “infastidito” dalle usanze musulmane.

Così dice Velo:

“Questo dibattito acceso era necessario, perché da decenni questi problemi non venivano trattati apertamente. [...] per la prima volta conosciamo il vero Qosja, [che] senza preoccuparsi delle conseguenze, colpisce le due figure più distinte: Madre Tereza e Ka-

⁶⁸ Për të dëshmuar seriozitetin e preokupimit shkencor dhe profesional me temën e identitetit fetar të shqiptarëve, debatuesit duhet të jenë fillimisht në pronësi të sistemit të vlerave të feve përkatëse. Në të kundërtën, produktet e tyre intelektuale paraqesin rezultat të improvizimeve racionale pa mbështetje shpirtërore, të cilat lëre që nuk janë në funksion të gjetjes së përgjegjeve adekuate për temën e shtruar, por përkundrazi rezultojnë me përçarje në baza kombëtare dhe fetare siç është duke ndodhur në rastin konkret. Shkrimi i Maks Velos është dëshmia më e mirë se si debati i papërgatitur rreth temës së gabuar në kohë të gabuar nga njerëz të gabuar, mund të ofrojë mundësinë për paraqitje në skenën publike të shtytjeve destruktive individuale, të kuptueshme vetëm në aspektin individual psikopatologjik.

⁶⁹ Në kontrast me këto synime qëndrojnë njerëz të preokupuar me pyetjet se: Cilët shqiptarë janë më të mirë? Cilët janë më primitiv? çka paraqet zdathja e këpucëve në aspektin civilizues?...etj., etj. A thua dinjiteti i njeriut varet prej faktit se a i lejohet të mbajë këpucë në këmbë kur të hynë në shtëpinë e tjetrit? Po, mund të varet, te ata njerëz te cilët këpucën e vlerësojnë më shumë se fjalën e ngrohtë dhe mikëpritjen.

dare. È l'unico che ha trattato certi argomenti con una cattiveria e gelosia esagerata. Adesso capisco a cosa si ispiravano le dichiarazioni della Direzione della comunità musulmana di Scutari [si tratta del protesta contro il busto di Madre Teresa di cui parlava anche Kadare]: da Prishtina [cioè da Qosja]. [...] Voglio qui ricordare una mia esperienza del dicembre del 1991: andavo per la prima volta in Kosovo, come membro del Comitato Albanese di Helsinki. Una mattina ci dissero che andavamo a fare una visita all'Accademico Qosja. Quando arrivammo notai che quattro dei colleghi del Comitato si erano messi in fila e si stavano togliendo le scarpe. Rimasi per ultimo e chiedendo spiegazioni a chi mi stava davanti, mi rispose che dovevo toglierle altrimenti non potevo entrare. Quindi fui costretto a toglierle. La grande camera era tappezzata come una moschea. In cima era seduto pomposamente il nostro accademico. Ho ricordato anche in questi giorni l'accaduto insieme al mio amico; «ci costrinsero a togliere le scarpe», mi ripete. È la prima volta che in una visita del genere sono costretto a togliere le scarpe. Da quel giorno sono rimasto offeso da Qosja, una sorta di violenza non-dichiarata. Non voglio più vederlo. Ma anche in Kosovo non ci sono più andato. [...] È vero, sia la società, sia l'ambiente politico e accademico in Albania sono coscienti del danno che ci viene dalle dichiarazioni irresponsabili secondo cui l'Albania sarebbe uno stato musulmano e stanno facendo l'impossibile per convincere il pubblico europeo e americano del contrario. Proprio in questo momento, quando erano riusciti a convincerli, arrivano queste dure contestazioni da circoli fondamentalisti di Prishtina e Scopie, che di recente hanno preso il compito di trascinarci verso l'oriente. [...] Se questi considerano epicentro etnico o culturale l'etnia araba e la cultura islamica, certamente Tirana (capitale dell'Albania) non glielo può assicurare. Tirana è una capitale europea e tale rimarrà»⁷⁰.

⁷⁰ Ky debat i ashpër ishte i domosdoshëm, sepse për dekada këto probleme nuk po diskutoheshin hapur. Nëse Qosja ka një meritë të vetme në shkrimet e tij, është se, për herë të parë, ai shkruan ato që mendon, ato që i ka menduar gjatë. Artikujt e tij janë testamenti i tij. Për herë të parë njohëm Qosen e vërtetë. Ai pa u bërë aspak merak për pasojat, godet dy figurat më të shquara: Nënë Terezën dhe Kadarenë. Është i vetmi që ka dhënë argumenta të tilla me një ligësi dhe xhelozë të pamatë. Tani i kuptoj nga vinin frymëzimet për deklaratat e Myftinisë së Shkodrës, për mosvendosjen e monumentit të saj: nga Prishtina. [...] Në mëngjes na thanë se do të shkonim t'i bënim një vizitë akademikut Qose. Kur vajtëm te shtëpia, shoh që të katër anëtarët e delegacionit u vunë në radhë dhe po hiqnin këpucët. Ndeja i fundit, pyes çashkun, që ishte para meje, më thotë hiç këpucët se ndryshe nuk futesh dot. Pashë ç'pashë i hoqa dhe unë. Dhoma e madhe ishte shtruar me tapete si në një xhami. Në krye ishte ulur në mënyrë imponante akademiku ynë. E kujtova edhe këto ditë me çashkun këtë ngjarje; na i hoqën këpucët me urdhër, më përsëriti çashku. Është i vetmi rast që në një vizitë të tillë, ku shkoj për herë të parë, detyrohem të heq këpucët. Që atë ditë më ka ngelur një fyerje nga Qosja, një si dhunim i pashpallur.... Më nuk e kam takuar dhe nuk dua ta takoj...Por edhe në Kosovë nuk kam shkuar më. Është e vërtetë, qoftë shoqëria, qoftë qarqet politike apo akademike, në Shqipëri janë bërë koshientë për dëmin e madh që i vjen Shqipërisë nga deklaratimet e papërgjegjshme se Shqipëria është shtet mysliman, dhe po bëjnë ç'është e mundur për të sqaruar opinionin evropian dhe atë amerikan. Dhe pikërisht në këtë moment që ka filluar të kuptohet dhe të pranohet kjo e vërtetë, është ky reaksion kaq i ashpër i qarqeve fondamentaliste myslimane në Prishtinë apo në Shkup, që kohët e fundit kanë marrë barrën që të na tërheqin zvarrë drejt lindjes. Drejt Lindjes. Nëse ata quajnë epiqendër etnike dhe kulturore etnitetin arab dhe kulturën islamike, sigurisht Tirana nuk u a siguron dot më këtë qendër. Tirana është kryeqytet evropian dhe i tillë do te

Come è facile notare, in questi passi troviamo con tutta la loro passione e il pregiudizio i motivi che spingono a prendere le posizioni “pro-cristiane” di una parte dell'ambiente intellettuale albanese.

Velo è, forse, il più schiettamente dichiarato di tutti i kadareani, nonostante sia infastidito da quello che lui chiama dichiarazione sentimentale di Qosja. A dire il vero, nella sezione dei commenti sugli articoli comparsi nelle pagine elettroniche dei quotidiani, un grande numero di commentatori ha criticato duramente quest'articolo per la sua palese avversione nei confronti di quelle culture regionali che dimostrano una pratica musulmana più accentuata, quali il Kosovo e le comunità albanesi della FYROM (ex- Repubblica Iugoslava della Macedonia). Forse è utile accennare che Velo appartiene a una famiglia cristiano-ortodossa, anche se non possiamo di certo sapere se sia altrettanto credente. Non si può certo sostenere, nel caso di Velo, una qualsiasi forma di esclusione basata sull'appartenenza religiosa ma non si può certo ignorare il fatto che alcuni commentatori, meno preoccupati della correttezza pubblica, sono condizionati anche dalla loro cultura religiosa che li rende, a vari gradi, “intolleranti” verso le altre pratiche culturali di carattere religioso e li spinge a dichiarare le loro aspettative di vita in base alle proprie preferenze culturali.

Di seguito, riportiamo per esteso una delle reazioni più ampie tra tutti gli scritti che sono scaturiti da questo dibattito. Quella che segue è la versione estesa di Kristo Frasher⁷¹. Il suo nome è molto famoso nell'ambiente accademico e non (anche lui è membro dell'Accademia delle Scienze dell'Albania). È autore di tanti manuali e monografie di impostazione storica. Si può dire, senza il minimo dubbio, che nell'ambiente delle scienze sociali è considerato una «autorità scientifica», anche se da parte nostra avremmo delle riserve riguardo alla «scientificità», viste le basi «pereniste» delle sue opere, che vedono la nazione come una entità con una propria caratteristica essenziale che non è cambiata durante il suo percorso evolutivo. Tuttavia, è molto importante trattare questo autore in quanto considerato come uno dei principali rappresentanti della storiografia tradizionale albanese del periodo nazional-comunista (le sue opere più importanti sono dedicate proprio ai temi più caldi del nazionalismo albanese). A dir il vero anche il pensiero di Kadare si si-

mbetet.

⁷¹ Storico che ha trattato gli argomenti chiave dell'ideologia nazionalista albanese. È autore delle opere più importanti della storiografia nazionale albanese. Per citare le più significative; è co-autore del manuale universitario, *Historia e Shqipërisë* (Storia dell'Albania), in circolazione dal 1965; *Lidhja e Prizrenit 1878-1881*, (La lega di Prizrend) Tirane, 1997; *Gjergj Kastrioti Skënderbeu, Jeta dhe vepra* (Giorgio Castriota Scanderbeg. Opere e vita.), Tirane 2002; *Shpallja e Pavarësisë së Shqipërisë* (La proclamazione dell'indipendenza dell'Albania), Tirane 2008; *Historia e Qytetërimit Shqiptar* (Storia della civiltà albanese), Tirane 2008.

tuerebbe in questo quadro, con la sola differenza che concepisce l'essenza della nazione, cioè l'identità della nazione, in modo diverso dalla concezione tradizionale di cui Frashëri è rappresentante.

Così, nell'analizzare il dibattito tra Kadare e Qosja, Frashëri parte dalla nuova componente culturale che i primi autori aggiungono alla definizione dell'identità albanese, e cioè, l'identità europea dell'identità albanese, o meglio, il grado dell'identità europea all'interno dell'identità albanese. Anche la versione di Frashëri, come quella di Kadare e Qosja, è resa pubblica prima in forma di articoli pubblicati nei quotidiani albanesi per poi prendere la forma del libro con il titolo: *Identiteti Kombëtar Shqiptar dhe Çështje të tjera: ndërhyrje në debatin Ismail Kadare-Rexhep Qose, mbi identitetin evropian të shqiptareve* ("L'identità nazionale albanese ed altre questioni: intervento nel dibattito Ismail Kadare-Rexhep Qose sull'identità europea degli albanesi").

Come ci si poteva aspettare, Frashëri prenderà una posizione più consona al suo ruolo da Storico della tradizione ufficiale. Durante l'analisi di ciò che avevano scritto i due contendenti, si preoccupa di affermare la peculiarità della sua versione che, visto il suo «calibro», dovrebbe farlo comparire come una «autorità» di pari importanza con i «padri della nazione», o addirittura più appropriato dei primi due. Questo perché - secondo Frashëri - la loro «specializzazione» intellettuale apparterebbe al genere della Letteratura, mentre in questa occasione ci vorrebbe la mano di uno scienziato sociale visto che l'argomento appartiene «al campo della disciplina della Storia, Sociologia, Filosofia, Etnografia, Cultura, ma in fondo anche alla Linguistica». Pare che Frashëri si preoccupi poco di quel che sembra un'affermazione poco elegante della propria «superiorità» scientifica nei confronti dei suoi colleghi/compatrioti, ma anche nei confronti di tutti gli intellettuali che hanno dato voce al dibattito.

La critica maggiore di Frashëri nei confronti delle conclusioni di Kadare e Qosja va sull'enfasi che hanno conferito alla religione come componente importante dell'identità.

Per arrivare a sostenere la sua teoria confutatrice, Frashëri parte dalla spiegazione «professionale» dei significati dei concetti chiave: *in primis* quello di identità per poi arrivare a comprendere quello di identità albanese e, in seguito, quello di identità europea.

L'identità - secondo Frashëri - è concepita come un dato che distingue e, quindi, separa un essere da un altro: «da uno sguardo generale, con identità intendiamo le particolarità o le caratteristiche di un oggetto, le quali non si trovano in altri oggetti. All'interno della società umana (concepita come una catena) ogni anello ha la sua identità, che può essere fisica, morale, culturale, giuridica e politica. Per esempio, l'essere umano ha come caratteri-

stica principale l'identità fisica, dal punto di vista antropologico, cioè particolarità chiaramente personali che non si trovano in altri esseri umani: il nome, cognome, luogo di nascita, data di nascita, patronimico, sesso, altezza, colore di capelli o della pelle, i difetti fisici e di recente le impronte digitali o i segni biometrici. Allo stesso tempo questo essere umano ha anche una identità culturale e civile, con la quale si intende la lingua madre, l'educazione scolastica, l'appartenenza etnica, la cittadinanza, in alcuni casi (ma non sempre) anche l'appartenenza religiosa, le quali pur essendo proprietà personali, non fanno parte del quadro dell'identità pura perché si trovano anche in altri esseri della società umana»⁷². Quindi, se l'identità di per sé sarebbe concepita come equivalente della differenza, contrapposta a qualsiasi forma di somiglianza, anche i derivati verranno interpretati come ulteriori forme di separazione. Di conseguenza, non ci sarebbero dubbi sulla definizione dell'identità albanese che offre Frashëri perché «ogni nazione è rappresentata dalla sua identità nazionale che in essenza è una identità culturale e civile composta da elementi come la lingua, il passato storico, la cultura popolare, la mentalità sociale, il modo di vivere, il diritto orale e scritto ma, come già detto [...] non la religione»⁷³. Con questa conclusione vuole sostenere e difendere il lascito dell'ideologia nazionalista albanese secondo la quale la nazione sta sopra ogni appartenenza religiosa. Così Frashëri si colloca in una posizione critica e revisionista nei confronti di Kadare e Qosja che includono anche la religione nelle loro definizioni dell'identità albanese.

Per quanto riguarda l'idea di identità europea, il problema non si deve porre nel momento che – secondo Frashëri – questa non esisterebbe neanche, visto il suo carattere inclusivo e non distintivo. Anche in questo caso il problema viene eluso attraverso un giudizio arbitrario che riduce l'idea di Europa ad un semplice concetto fisico/geografico. Diversamente, se vogliamo parlare dell'identità culturale e della sua civilizzazione, l'Europa è un continente composto da tante nazioni che si distinguono tra di esse grazie a quegli ele-

⁷²KRISTO FRASHËRI, *Identiteti Kombetar Shqiptar*, Tirane 2006; «Në vështrim të përgjithshëm, me identitet nënkuptojmë veçantitë apo tiparet që ka një send, të cilat nuk ndeshen bashkërisht në sendet e tjera. Në gjirin e shoqërisë njerëzore çdo hallkë e saj ka identitetin e vet, i cili mund të jetë fizik, moral, kulturor, juridik e politik. Kështu për shembull, njeriu, qenia bazë e shoqërisë njerëzore, burrë ose grua qoftë, ka si tipar themelor identitetin fizik, në vështrimin antropologjik, pra veçori thjesht personale që nuk ndeshen të gjitha së bashku tek qeniet e tjera: emri, mbiemri, vendlindja, datëlindja, atësia, amësia, seksi, lartësia trupore, ngjyra e lëkurës, e flokëve, e syve, defektet fizike dhe kohët e fundit shenjat e gishtërinjve ose shenjat biometrike. Në të njëjtën kohë po ajo qenie njerëzore ka edhe identitetin e vet kulturor e qytetar, me të cilin nënkuptohen: gjuha amtare, arsimit i kryer, përkatësia etnike, qytetaria shtetërore, në disa raste (por jo kurdoherë) edhe përkatësia fetare etj, të cilat edhe pse janë përkatësi personale, nuk hyjnë në qerthullin e identitetit të mirëfilltë, mbasi ndeshen edhe në qenie të tjera të shoqërisë njerëzore».

⁷³*Ibidem*; «Çdo komb përfaqësohet me identitetin e vet kombëtar, i cili në thelb është një identitet kulturor dhe qytetar, me komponente të tillë siç janë gjuha e banorëve, trashëgimia historike, kultura popullore, mentaliteti shoqëror, mënyra e jetesës, e drejta e pashkruar, por siç u tha dhe siç do të shtjellohet më hollësisht më tej, jo feja».

menti che caratterizzano una nazione, già elencati prima. Di conseguenza, «il Continente europeo non ha una identità culturale e civile (termine che sta per *civilizzazione*) definita. Esso è costituito da un mosaico di identità culturali e civili nazionali, nessuna delle quali può rappresentare l'identità culturale del Continente. Anche in questo caso, l'identità culturale e civile di ciascuna nazione sta a quella che sarebbe l'identità culturale europea (?) come la parte alla totalità. In breve, l'Europa come continente non ha nessuna identità, nel vero senso della parola, culturale o civile»⁷⁴.

Da queste ultime definizioni si vede chiaramente come Frashëri si avventura in un campo semantico del quale non è competente, anche se in principio aveva criticato i suoi “colleghi” della stessa svista intellettuale commessa, uno storico che tratta argomenti socio-antropologici. Per questo motivo si palesa la mancanza di concetti filosofici che lo costringe a tagliare corto sulla definizione della relazione «parte-tutto» o mentre crea confusione tra l'esistenza o meno di una identità europea. In via definitiva, per Frashëri, non c'è bisogno neanche di discutere sul fatto che gli Albanesi facciano parte dell'Europa perché, nonostante gli influssi orientali, questo l'ha già prestabilito la posizione geografica dell'Albania e la loro antichità, che si colloca ai primordi della storia. In questo modo non c'è neanche bisogno di parlare dell'identità europea che, dopo tutto, non esiste! Nell'interrogarsi sul perché si sarebbero “sbagliati” Kadare e Qosja, Frashëri si serve del suo ragionamento, che funge come “strumento da taglio”, che due autori avrebbero confuso la religione con la civilizzazione; e come abbiamo visto, la religione non è in alcun modo parte dell'identità.

Frashëri ci ha dato questa riflessione, che supera la frontiera della cultura albanese, per offrire delle conclusioni valide, secondo la sua convinzione, anche per la cultura europea. Prima ancora di iniziare la sua analisi e di offrire la sua versione sull'identità albanese, elencando l'inadeguatezza professionale di Kadare e Qosja, Frashëri si permette di vestire i panni di uno psicologo sociale per analizzare il carattere psichico dei due contendenti del dibattito. Queste sono le sue affermazioni: «Il contenuto della polemica dà l'impressione che l'allontanamento dalla tematica principale è stato influenzato dal temperamento sanguigno [di Kadare e Qosja] che caratterizza gli albanesi, specialmente quando vengono

⁷⁴*Ibidem*; «Si rrjedhim Kontinenti Evropian nuk ka një identitet kulturor dhe qytetar të përcaktuar. Ai përbëhet nga një larmi identitetesh kulturore dhe qytetare kombëtare, nga të cilët asnjëri nuk mund të përfaqësojë identitetin kulturor dhe qytetar të Kontinentit. Edhe në këtë rast, identiteti kulturor dhe qytetar i çdo kombi evropian është në raport me atë që do të ishte identiteti kulturor e qytetar të saj, si pjesa me të tërën. Shkurt, Evropa si kontinent nuk ka asnjë identitet të mirëfilltë kulturor e qytetar të saj. Nëse nga kjo pikëpamje duhet të flasim për një identitet të mirëfilltë kulturor e qytetar evropian, këtë duhet ta kërkojmë tek larmia e identiteteve kulturore e qytetare të kombeve që jetojnë në gjirin e saj, pra tek mungesa e një identiteti të mirëfilltë evropian».

toccati nell'orgoglio personale, di vendicarsi con attacchi e contrattacchi denigranti la persona dell'avversario. [...]. In breve, il dibattito dimostra che i due valori della cultura albanese [riferimento alla divisione nord-sud della cultura albanese (corsivo nostro)], uno gegë [del nord] e l'altro toskë [del sud], sono etnicamente uguali – entrambi sono albanesi nel vero senso della parola ed entrambi hanno il carattere [culturale] “vendicativo” (non sanguigno) dell'identità albanese che non è caratteristica principale dell'identità culturale europea. Nella polemica tra i due distinti colleghi si nota anche un altro fenomeno conosciuto che ha che fare con l'orgoglio problematico degli albanesi.

Tradizionalmente, gli albanesi dimostrano difficoltà nell'ammettere il proprio sbaglio durante una loro asserzione, anche quando questo è palese. In questi casi, lo scrittore coinvolto cerca di incolpare l'avversario dicendo che questo lo ha frainteso. [ma c'è anche] un altro vizio. Si tratta della relazione tra “verità” e “amicizia”. Aristotele ha detto: *Amicus Plato, sed magis amica veritas!* [...] Ciò vuol dire che la verità bisogna accettarla anche quando non piace al nostro amico. Gli albanesi hanno una sentenza contraria: Non è amico chi dimentica il favore, [vale a dire] che quando uno fa un favore a un altro costui è obbligato a restituirglielo, altrimenti sarebbe un ingrato. Mi pare che Ismail Kadare pur vivendo da 15 anni in Francia non si è liberato da questa norma albanese ereditata dal passato. Ciò si evince quando racconta che Rexhep Qosja con questi attacchi dimostra di aver dimenticato il favore che lui gli aveva fatto alcuni anni fa, quando aveva raccomandato alla censura la pubblicazione di un suo scritto. In altre parole, grazie a questo favore Qosja doveva tacere. Non c'è niente da fare, perché queste sono caratteristiche dell'identità culturale albanese, le quali non costituiscono elementi dell'identità culturale europea»⁷⁵.

⁷⁵*Ibidem*; «Përmbajtja e polemikës së tyre, të krijon përshtypjen, se në largimin nga tematika qendrore, ka ndikuar edhe temperamentin sanguin, i cili nxit shqiptarët, sidomos kur u preket sedra personale, të kalojnë “për hakmarrje”, në sulme dhe në kundërsulme denigruese personale. Dëshminë e parë e dha Rexhep Qosja, i cili, e ka mbushur polemikën e tij, tepër të stërgjatur, me hulumtime mbi qëndrimet politike të dikurshme të Ismail Kadaresë – elemente këto, që s'kanë të bëjnë fare, as me problemin e identitetit kombëtar shqiptar, as me atë të identitetit kulturor evropian. Partneri tjetër, Ismail Kadareja, në fillim u duk se ishte më i përmbajtur ndaj sulmeve të kundërshtarit. Por edhe ai, nuk e nënshtroi dot temperamentin sanguin shqiptar. Shumë shpejt erdhi dita kur ai deklaroi se nuk do t'i përgjigjej Rexhep Qoses mbasi kishte ndaj tij një mospërfillje. Pa kaluar dy javë, doli përsëri në sipërfaqe përgjigjja e tij hakmarrëse që tregon se partneri e kishte prekur në sedër. Shkurt, debati tregon se të dy vlerat e kulturës shqiptare, njëri gegë e tjetri toskë, janë kombëtarisht njësoj – të dy janë shqiptarë të mirëfilltë, të dy kanë komponentin “hakmarrës” (jo gjakmarrës), të identitetit shqiptar, një komponent ky, të cilin nuk e ka si veçori kryesore identiteti kultur evropian. Në polemikën e dy partnerëve të shquar, vihet re edhe një fenomen tjetër i njohur, i cili ka lidhje me sedrën e brishtë të shqiptarëve. Zakonisht, shqiptarët, e kanë shumë të vështirë të pranojnë gabimin që përmban një trajtesë e tyre edhe kur ky gabim bën mu. Në raste të tilla, shkrimtari i prekur, përpiqet t'ia hedhë gabimin kundërshtarit, duke thënë se ky e paskësh keqkuptuar. Kjo tendencë, e cila në fillim u shfaq te shkrimet e Qoses, nuk vanoi të shfaqet edhe në shkrimin e fundit të Kadaresë. Le të përmendim edhe një huq tjetër. Është fjala për raportin midis “miqësisë” dhe së vërtetës. Aristoteli ka thënë: *Amicus Plato, sed magis amica veritas!* (Jam mik i Platonit, por më tepër jam mik i së vërtetës). Kjo do të thotë, se e vërteta duhet pohuar edhe kur nuk i pëlqen mikut. Shqiptarët kanë një sentencë të kundërt: Nuk është mik ai që harron mirësinë. Sipas këtij kon-

Da queste righe deduciamo che Frashëri, come i colleghi della sua generazione di “fondatori” della «essenza» della nazione e della cultura nazionale albanese, mentre concepisce l’identità come una cosa immutabile ed intrinseca di un oggetto differente da un altro non pensa allo stesso modo quando si tratta dei «valori della propria nazione», riferendosi ai due gruppi culturali albanesi, il nord *gegë* e il sud *toskë*. In tal caso la loro somiglianza costituisce un’identità, mentre, come abbiamo visto prima, l’identità era concepita come segno di separazione. Altri elementi utili sono “i pregiudizi scientifici” della immutabilità del carattere individuale che è allo stesso tempo anche nazionale e che, in più, in questo caso è visto come valore “umano” che ci distingue da un “altro” (in questo caso l’Europa/europei) che pare non sia “disumanizzato”. Ciò è reso possibile dalla “umanizzazione” che Frashëri fa dell’ “orgoglio albanese”, che in Albania è considerato ormai come un *handicap*; “l’orgoglio malato”, quello di non accettare le proprie colpe e mancanze di pensiero. Senza accorgersi Frashëri, mentre viene guidato dal suo vecchio pensiero essenzialista e differenzialista, costruisce uno stereotipo negativo per la sua società. Forse, e qui ci troviamo ad un esempio del tutto nuovo per l’Antropologia culturale, non potendo trovare caratteristiche distintive migliori per la separazione tra l’identità albanese e un’altra qualsiasi, “umanizza” ciò che in un qualsiasi contesto sociale sarebbe “disumano”, o fonte di disagio sociale.

1.3. Conclusioni: identità, nazionalismo e storicismo

In conclusione di questo capitolo riportiamo alcune analisi che a nostro parere paiono più scientifiche e distaccate dal resto delle opinioni/analisi.

Vista la natura mediatica del dibattito, nonché la natura mediatica della società contemporanea globale (da cui il termine “società mediatica”), ci serviamo dell’analisi testuale di un critico della letteratura e dei media quale Gezim Mekuli⁷⁶ che in occasione di questo dibattito compie una analisi testuale dello scritto di Kadare *L’identità europea degli Alba-*

cepti, kur njëri të bën një të mirë, ky është i detyruar t’ia shpërblejë edhe sikur të shkelë të vërtetën, ndryshe quhet bukëshkalë. Më duket se Ismail Kadareja, sado që ka mbi 15 vjet që jeton në Francë, nuk është çliruar ende nga kjo normë shqiptare, e trashëguar nga e kaluara. Kjo kuptohet kur ai thotë se Rexhep Qosja, me sulmet që po i bën atij, duket se e ka harruar nderin që i ka bërë kur ka rekomanduar botimin e një shkrimi të tij. Me fjalë të tjera, për hir të kësaj mirësie, Rexhep Qosja, duhej ta mbyllte gojën. Nuk ke ç’i bën, mbasi këto janë tipare të identitetit kulturor shqiptar, të cilat nuk përbëjnë tipare të identitetit kulturor evropian».

⁷⁶GEZIM MEKULI, *Media dhe politika; analize e shkrimit “Identiteti Evropian i Shqiptareve” te Ismail Kadarese*, in: <http://www.shqiperia.com/shqip/opinionart/aID/316/>

nesi.

Il metodo usato da Mekuli è quello del «raggruppamento delle parole» che si basa sulle teorie di Kenneth Burke⁷⁷, che sarebbe in grado di decodificare il pensiero dell'autore. Secondo Burke la costruzione della proposizione e l'uso delle espressioni non è una scelta spontanea e casuale. Vale a dire che se una persona X riesce a imporre la sua idea ad Y, ciò è reso possibile dall'azione del linguaggio; la visione di Y è stata influenzata dalla retorica di X. Quindi l'idea di *verità* non è oggettiva e stabile, ma è stata influenzata da *qualcuno*⁷⁸.

Secondo Burke sarebbe possibile, attraverso la classificazione e l'elenco dei gruppi delle parole, arrivare a scoprire i concetti chiave e le connessioni tra le parole. In seguito Mekuli aggiunge che il criterio per trarre un elenco delle parole chiave è la frequenza con la quale vengono usate. Questo elenco viene diviso in due categorie: quella dei “concetti buoni” e quella dei “concetti diabolici”.

Così, tornando al testo di Kadare, Mekuli rileva sette concetti principali usati: “Europa”, “europeo”, “albanese”, “identità”, “popolo”, “musulmano”, “cristiano”, “Occidente”, “Oriente”.

Il termine “Europa” è usato 61 volte e quello “europeo” 39; a quest'ultimo vengono raggruppate le parole con accezione positiva quali: “cattolicesimo”, “razza bianca”, “identità”, “albanesi”, “continente madre”, “civiltà”, “mito”, “cristianesimo”. Mentre, tra le parole con accezione negativa che si raggruppano con “europeo” – secondo Mekuli – ci sono “guerra” e “musulmanesimo”.

Secondo Mekuli, attraverso il raggruppamento delle parole si può notare che il termine “musulmanesimo” designa una disgrazia storica che segna la fine della “grandezza” della nazione albanese⁷⁹.

Mentre, fin dall'inizio del saggio Kadare usa un'espressione stilistica che metterebbe a confronto “l'Albania piccola con il grande Continente europeo”, in cui – secondo Mekuli – gli aggettivi *piccolo* e *grande* incutono nel lettore il sentimento dell'inferiorità. Di conseguenza, l'Europa si erige come faro di illuminazione per l'Albania.

Il termine “non-europeo” viene rappresentato con una accezione negativa. È accompagnata maggiormente da parole quali “vergogna”, “identità”, “albanesi”, “turchi invasori”, “musulmani” e “pericolo per la civiltà europea”.

I termini “cattolico” e “musulmano” sono rappresentanti di valori antitetici.

⁷⁷ KENNETH BURKE, *Attitudes Toward History*, 1937, University of California Press, cit in G Mekuli, *ibidem*.

⁷⁸ Cit in G Mekuli, *art cit*.

⁷⁹ *Ibidem*, Me ndihmën e grupimit të fjalëve në kuptojmë se "myslimanizmi" është fatkeqësia unike dhe e papërsëritshme, i cili edhe shënon fundin e madhështisë së popullit shqiptar.

Quindi, da quel che abbiamo visto lo schema sarebbe:

“cattolico” = positivo, mentre “musulmano” = negativo.

Mekuli sostiene che le parole che si raggruppano intorno a questi due concetti chiave seguono la stessa logica antitetica, ma aggiungono alla divisione di valori anche quella temporale, in cui si contrappone il passato e il presente, caricando di significati negativi la prima e positivi la seconda. Questo è lo schema del raggruppamento antitetico delle parole tratta da Mekuli: musulmano=passato/cattolico=presente; non-europeo/europeo; musulmanesimo/cattolicesimo; Orientale/Occidentale; esperienza ottomana/pluralismo democratico; vestiti arabi/tradizionale; poco europeo/libero; momenti difficili/radici del Cristianesimo; Guerra/pace; altro genere/Civiltà cristiana; Terrore/madre; Moschea/cattedrale; vecchi demoni/i Balcani europei; centro di terrorismo/identità; non ci accomuna niente/“Noi”.

Da questo ragionamento deriva la seguente equazione: «albanesi + cattolicesimo = identità europea» e «albanesi + musulmanesimo = identità non-europea»

Per farla breve, secondo Mekuli, il testo di Kadare è scritto sotto l'influenza della sindrome del vittimismo e sostiene l'idea che il “musulmanesimo” ha distrutto l'identità e il futuro degli albanesi e, di conseguenza, la salvezza sarebbe nell'europeizzazione⁸⁰.

Ricordiamo che partendo da quel che abbiamo visto durante l'esposizione delle versioni dei partecipanti al dibattito, l'analisi di Mekuli vale anche per la decodificazione dei testi del dibattito in generale, vista la concordanza tra le accezioni di alcuni dei concetti chiave tra gli autori riportati sopra come: “Europa”, “europeismo”, “identità”, “musulmanesimo”, “cristianesimo”, “noi” e “loro”, “occupazione ottomana”, “popolo” e via dicendo.

In funzione di una successiva analisi delle tematiche toccate dalle “voci” di questo dibattito riportiamo il nostro elenco delle tematiche principali che abbiamo riscontrato durante la nostra esposizione. Così abbiamo notato un uso dominante della storia della nazione albanese.

Da quanto analizzato fin qui, abbiamo notato che i discorsi dei pensatori albanesi riportati prima fanno uso dei concetti di identità etnica, nazionalismo, oriente e occidente, storia, cultura, etnia, in un modo del tutto soggettivo in cui domina un approccio trascendentale sulla natura dell'identità etnica albanese. Kadare (insieme ai kadareiani) e Frashëri sono i rappresentanti più fedeli a questo pensiero, ma d'altronde anche Qosja non è del tutto estraneo al nazionalismo, visto il suo atteggiamento essenzialmente «strumentalista» e

⁸⁰ *Ibidem*, Analiza e grupimit të fjalëve zbulon një botëkuptim i cili është i ndërtuar mbi një sindromë të viktimës dhe që nënvizon idenë se "myslimanizmi" ka shkatërruar identitetin dhe ardhmërinë e shqiptarëve. Shkrimi ndërton një botëkuptim se evropianizimi është shpëtimi i shqiptarëve.

funzionalista all'unità nazionale. Ma bisogna sottolineare che, diversamente dai suoi detrattori, riconosce il carattere “fittizio” dell'identità e della cultura nazionale. Anche la maggior parte degli interlocutori del dibattito ha dimostrato un attaccamento alla concezione storicistica dello sviluppo culturale etnocentrico seguendo uno schema lineare che parte dai tempi oscuri dell'antichità, degli antenati Illiri, per arrivare all'epoca presente in cui pare che per colpa di qualche «incidente storico», identificato con l'arrivo dei Turchi e l'islam, il “treno” della storia sia deragliato dalla sua destinazione naturale; l'Europa e la sua cultura. A dire il vero la destinazione Europa è una nuova tappa dello storicismo albanese del periodo che nel linguaggio e nell'opinione sociale è chiamato post-comunista. Ma il post-comunismo albanese mette in evidenza in modo netto anche l'epoca della post-modernità albanese, perché solo con la caduta del regime comunista si sono create le condizioni di quella che – secondo Zygmunt Bauman – sarebbe una delle caratteristiche principali della post-modernità; la «deregolamentazione»⁸¹. Quindi l'«incertezza» - per usare un altro termine di Bauman – causata dalla «deregolamentazione» determina la necessità di una nuova *regolamentazione* o *certezza*, situazioni che in questa fase richiedono un progetto riguardante il futuro, una nuova destinazione; l'Europa, appunto. Il dibattito ci mette d'avanti un esempio di Storia condizionata dall'imperativo politico presente. Come ebbe a dire in occasione del dibattito un giovane studioso albanese di scienze politiche, Enis Sulstarova, questo è scaturito proprio in concomitanza con la stipulazione del Patto di Associazioniste e Stabilizzazione delle Relazioni tra Albania e Comunità Europa⁸². O meglio, Kadare, si “irritò” per la riabilitazione della realtà sociale albanese costituita da identità cristiane e musulmane fatta da Qosja (ricordiamo che le due identità erano subordinate all'identità principale, l'albanità) e dopo di lui anche la maggior parte del pubblico intellettuale albanese che trovava la certezza del suo futuro solo in direzione dell'entità politico-sociale chiamata Europa.

Abbiamo visto che i termini usati da scienziati sociali o semplicemente “intellettuali” per corroborare la loro definizione sull'Identità albanese sono, prima di tutto, quello di “storia” e poi quelli di “geografia”, “geografia storica”, “cristianesimo”, “musulmanesimo”, “laicismo” e via dicendo. Anzi, il problema dell'identità sembra inseparabile da quello di Storia. Identità e Storia in questo caso sono complementari. Da questa preliminare os-

⁸¹ ZYGMUNT BAUMAN, *La Società Sotto Assedio*, Laterza, Roma-Bari, 2003, p. X.

⁸² ENIS SULSTAROVA, *Provincializimi i Evropes dhe Debatit Publik mbi Integrimin Evropian*, (La provincializzazione dell'Europa e il dibattito pubblico sull'integrazione europea) in «Polis» (rivista scientifica dell'Università Europea di Tirana); «Në prag të nënshkrimit të Asociimit Stabilizimit me Bashkimin Evropian, në shtypin shqiptar nisën replikat e ashpra midis Ismail Kadaresë dhe Rexhep Qoses, jehona e të cilit vazhdon edhe sot. Prej këtij debati, ku u përshinë gati të gjithë intelektualët dhe opinionbërësit më në zë brenda dhe jashtë kufirit shtetëror (deri te arbëreshët, shih Mandala & Marku, 2006), si edhe prejdebateve të tjerë të ngjashëm që janë shfaqur më parë dhe herë pas here në shtypin shqiptar,

servazione sembra che il destino della storia del popolo albanese sia l'esistenza della sua identità, una identità ormai multiforme per quanto riguarda i suoi aggettivi, ma che vuole essere sempre distinta etnicamente da qualcos'altro che gli si avvicina e che secondo le esigenze esistenziali legate a valori politico-morali sono fonti di disagio sociale. Il problema che si riscontra nelle opinioni riportate sopra è che, nonostante una maggioranza filo europea e filo-cattolica, le attese sul futuro sono multiformi. E a questa multiformità del pensiero intellettuale dobbiamo aggiungere quello della pratica sociale degli albanesi, le manifestazioni culturali della gente comune, che in questo caso acquisisce un ruolo importante nell'analisi delle trasformazioni sociali della post-modernità.

Intanto bisogna accettare che senza nessun dubbio il “dibattito sull'identità degli albanesi” ci ha introdotto anche nel “dibattito” della “storia degli albanesi” o dell'Albania. Perché come abbiamo notato, il discorso storicistico riferito alla storia della nazione albanese è il più dominante negli scritti e in tutti dibattiti in generale che hanno come scopo la definizione della realtà culturale. Inoltre, i punti di riferimento, destinazioni, come «Europa» e «Occidente» sono determinanti anche nel caso delle dissertazioni storicistiche. Così anche Sulstarova ha descritto, nella sua analisi del dibattito, la tendenza storicistica notando che:

“Nel periodo post-comunista lo storicismo fiorisce quando gli intellettuali albanesi cominciano a reinterpretare la storia albanese intorno ad una unità chiama «Europa» o «Occidente», che sarà il soggetto principale del discorso. Ad esso sono legati i concetti di sviluppo, avanzamento, civilizzazione, sapere ecc.. Gli intellettuali tracciano la storia con lo scopo di identificare gli avvenimenti e le cause che ci hanno avvicinato o che ci hanno allontanato dall'“Europa” e anche per trovare un motivo, che sia una spinta lineare o ciclica, che determini l'atteggiamento degli albanesi nei confronti dell'Europa e ci offrono argomenti *post hoc propter hoc*. Il periodo storico che prediligono è quello pre-ottomano che va all'indietro nel tempo fino ai Pelasgi! Per alcuni è la lingua albanese che ci colloca nelle fondamenta dell'Europa, per altri bisogna riscoprire le radici dell'Albania pre-ottomana per ristabilire i legami con l'Occidente (Misha, 1997), per altri ancora è la traumatica Linea di Teodosio che da circa duemila anni ha diviso gli albanesi e, addirittura, anche oggi continua a spaccargli il cervello in due (Plasari, 1992). Inevitabilmente, il dominio ottomano durato cinquecent'anni è interpretato in *toto* come antitesi di tutto ciò che rappresenta l'Europa o l'Occidente. Qualche volta è ignorato totalmente, come se gli albanesi dell'epoca non esistessero storicamente, quindi il periodo ottomano non è un periodo storico. Qual-

che volta questo è visto come un tunnel dal quale gli albanesi uscirono trasformati, sfigurati, quindi in questo senso l'epoca ottomana è antistorica”⁸³.

Siccome abbiamo avuto l'occasione di riscontrare in modo più dettagliato la concezione storicista diffusa tra gli intellettuali albanesi così come nelle opere storiche menzionate nelle osservazioni di Sulstarova, pare necessario anche un affronto di questo novo *trend* di interpretazione storica dell'epoca post-comunista o post-moderna. L'analisi di queste interpretazioni sarà utile prima del tentativo di “addentrarci” nella Storia moderna albanese in modo critico per offrire un'analisi comparativa tra queste nuove interpretazioni storiche della modernità e la costruzione più pluralistica dei fatti storici, nonché l'elenco dei fattori che hanno determinato le interpretazioni precedenti, così come abbiamo dimostrato i nessi tra contesto politico-sociale e le posizioni politico-culturali già incontrate.

In questo caso è necessaria l'esposizione dell'ideologia che caratterizza queste nuove tendenze dello storicismo albanese dell'epoca post-comunista.

Come ha citato Sulstarova, l'opera di Aurel Plasari è una delle più rappresentative per quanto riguarda le rappresentazioni culturali della nuova epoca della società albanese. Questa opera è una sorta di dissertazione sulle nuove aspettative politiche e culturali della società albanese. Il suo status rappresentativo della nuova epoca dell'autoidentità albanese è confermato anche dalla considerazione che ha avuto su alcune opere analitiche di stampo sociologico che si sono impegnate nell'esposizione delle caratteristiche della suddetta società. Un'analisi molto approfondita e critica nei confronti delle rappresentazioni socio-culturali della società albanese è quella di Fabio Martelli; *Capire l'Albania*⁸⁴. Come si evince dalla nota di copertina del libro quest'autore è storico e antropologo allo steso tempo. Quindi, *Capire l'Albania* è un'analisi che possiamo considerare sociologica ma che fa

⁸³ SULSTAROVA, *Provincializimi...op., cit.*, pp. 4-5; «Në periudhën paskomuniste, historicizmi gjallon kur intelektualët shqiptarë, e riinterpretojnë historinë shqiptare rrotull një njësie të quajtur “Evropë” apo “Perëndim”, që është nyja që përcakton pozitën e shënuesve të tjerë në ligjërim. Me të janë të lidhura zhvillimi, përparimi, qytetërimi, dija etj. Intelektualët gjurmojnë historinë shqiptare për të identifikuar ngjarjet dhe motivet që na kanë afruar apo larguar prej “Evropës” dhe për të gjetur një motiv, a impuls linear apo ciklik qoftë, që përcakton marrëdhëniet e shqiptarëve kundrejt Evropës dhe na ofrojnë argumente *post hoc propter hoc*. Parapëlqimi i tyre është për periudhën paraosmane, që shkon mbrapsht në kohë deri te pellazgët! Për dikë është gjuha shqipe që na vendos në themel të Evropës, për një tjetër janë rrënjët e Arbërit paraosman që duhen rizbuluar për t'u lidhur sërish me perëndimin (Misha, 1997), për një tjetër është Vija traumatike e Teodosit, që prej gati dymijë vjetësh i ka ndarë shqiptarët, madje edhe sot u çan më dysh trutë atyre (Plasari, 1992). Pashmangshmërisht periudha pesëqind vjeçare osmane shihet in toto si një kundërtezë e gjithçkaje që përfaqëson Evropë apo Perëndim. Ndonjëherë anashkalohet tërësisht, thuajse se arbër-shqiptarët kanë qenë jashtë historisë gjatë kësaj kohe, pra periudha osmane nuk është një kohë historike. Ndonjëherë ajo shihet si një tunnel, në fund të të cilit shqiptarët dolën të shfityruar, pra në këtë rast periudha osmane është një kohë kundërhistorike».

⁸⁴ F. MARTELLI, *Capire l'Albania*, il Mulino, Bologna, 1998.

un uso chiaro delle logiche antropologiche.

L'ultimo capitolo di quest'opera si concentra sulla descrizione degli atteggiamenti culturali derivanti dal nuovo contesto politico-economico dell'epoca post-comunista; *Frammenti d'identità: dall'esodo alle ipotesi di secessione*⁸⁵. Dove appunto «esodo» sta ad indicare l'anno 1991, famoso per il pubblico occidentale e italiano in particolare, quando avvenne la massiccia emigrazione degli albanesi verso l'occidente. Mentre con «ipotesi di secessione» Martelli vuole indicare una serie di atteggiamenti politico-culturali che si collocano in un contesto sociale precario che si trova in fase di transizione politica. In questo contesto le esigenze meramente concernenti il campo politico, che in quel momento si trovava in fase di ricomposizione e di allineamento internazionale (si tratta del periodo del post-Guerra fredda in cui sparisce la vecchia divisione e allineamento politico Est vs Ovest) si traducono anche nel campo della cultura in cui l'opera più rappresentativa sarebbe quella di Aurel Plasari⁸⁶ pubblicata nel 1992, che fu addirittura tradotta anche in italiano con il titolo; *La linea di Teodosio torna a dividere*⁸⁷. Così Martelli dedica una lunga analisi a quest'opera nel paragrafo dal titolo molto significativo; *La linea di Teodosio: un modello di scomposizione dell'identità squipetara*⁸⁸. Per mantenere le «distanze» da qualsiasi coinvolgimento emotivo durante l'interpretazione della «realtà dei fatti», riportiamo qui per esteso l'interpretazione di Martelli, che si situa in una posizione oggettiva e motivata solo dall'interesse accademico:

Nonostante l'identità albanese negli schemi percettivi locali e nelle proiezioni interpretative degli occidentali sia caratterizzata in primo luogo dall'unitarietà, a partire dal 1992 sono stati elaborati i presupposti per l'individuazione di due realtà etno-culturali subregionali, distinte e antitetiche.

Lentamente, tuttavia, si comincia a «pensare» due Albanie geograficamente separate dal fiume Scumbini⁸⁹, elevato a frontiera tra due differenti «filosofie di vita»: è interessante rilevare che questa mitopoiesi identitaria dicotomica non nasce, almeno in termini teoretici, nella madrepatria, bensì presso le Comunità italo-albanesi che, per prime, riformulano il mito del Settentrione cattolico e occidentale come centro di una

⁸⁵ *Ibidem*, pp. 177-233.

⁸⁶ PLASARI, *Vija e Teodosit rishfaqet nga do t'ja mbajne shqiptaret*, Tirana, 1993.

⁸⁷ Casa editrice Besa, Bari 1998.

⁸⁸ A. PLASARI, *La linea di Teodosio... op., cit.*, p. 214; dove il termine *squipetari* è la traslitterazione italiana del termine *shqipëtarë*=albanesi.

⁸⁹ Nella percezione sociale albanese il fiume *Shkumbin* è il confine "naturale" che divide le due regioni culturali che compongono l'etnia albanese; la parte del Nord si chiama *Gegëria* e quella del Sud, *Toskëria*. Le differenze tra queste entità sono per lo più concepite di carattere dialettale, anche se c'è chi sostiene una differenziazione estesa anche ad altri elementi della cultura materiale e spirituale.

autentica e incontaminata «albanità». Il pretesto per tali meditazioni rinasce con le riflessioni sulla dittatura che sarebbe stata, infatti, il frutto del retaggio delle antiche dominazioni «orientali» e, dunque, l'esempio estremo sul piano storico della «contaminazione» subita ad opera di turchi e slavi.

L'ideologia comunista divenne così sinonimo di «barbarie orientale» ed è su tali basi che questa rilettura politica si saldò con quella di Berisha⁹⁰ che identificava nei suoi avversari gli eredi del comunismo e, dunque, le regioni meridionali, feudo elettorale dei socialisti, sillogisticamente divennero il «rifugio» di quanto restava della «civiltà orientale» degli antichi invasori, mentre il Nord, schierato con Berisha, si trasformava nella roccaforte della vera identità albanese, occidentale, liberale e aperta all'Europa,

Berisha, almeno sino [alla crisi economica del 1997], non insistette tuttavia troppo su questa propaganda «antitosca», cercando piuttosto di conquistare il consenso dell'elettorato meridionale, mentre questa tematica fu radicalizzata ed elevata a ideologia da alcune Comunità arberesh⁹¹ e da quelle degli albanesi d'America, sostenitrici della crociata anticomunista del Partito Democratico e che guardavano con interesse alle forme culturali, oltre che politiche, dell'esperienza secessionista croata.

Molti segnali politici sembrano indicare che il progetto di una divisione dell'Albania in due Stati indipendenti, pur ancora oggi evocato da Berisha⁹² (non disposto a riconoscere la sconfitta e sempre pronto a cercare di arrogarsi poteri semipresidenziali o a stimolare isolati colpi di mano nel Settentrione), è stato ormai abbandonato dai «grandi protettori» stranieri dell'ex Presidente, in particolare da quei politici statunitensi che ne avevano appoggiato l'egemonia.

Tuttavia, ancorché effimera, questa ipotesi secessionista deve indurre a riflettere: l'uso di una ricostruzione arbitraria del passato mostra ancora di essere un efficace modello di propaganda (anche dopo tutti gli orrori derivati dalla reinvenzione dei miti nazionalisti nei Balcani), inoltre è evidente che in Albania, ma più in generale in Europa, si assiste ad una crescente affermazione di modelli autoidentitari regionalistici, ingigantiti, nelle loro valenze ideologiche, dal pretestuoso richiamo a quelle coppie antitetiche su cui si fonda ogni visione semplificante della Storia, cioè Democrazia contro Comunismo, Oriente contro Occidente, Liberismo contro Statalismo ecc.

La forza della mitopoiesi identitaria, come dimostra il caso albanese, può solle-

⁹⁰ Storico *leader* politico democratico dell'epoca post-comunista. Attualmente è ritenuto come sostenitore teorico delle idee liberali, ma all'inizio della sua carriera si presentava come politico di destra.

⁹¹ La comunità arberesh è un gruppo culturale dell'Italia meridionale ma di madrelingua albanese (una forma antica che si colloca nel contesto storico della loro emigrazione, che va dal XVI fino al XVII secolo).

⁹² Da quanto ci risulta, e in concomitanza con l'opinione che Berisha ormai è un liberale, bisogna sostenere che a partire, almeno, dall'inizio dell'ultimo decennio non si notano più posizioni secessioniste.

vare pericolose ondate di improvvisati nazionalismi, nonostante, nel Paese delle Aquile, una secessione del Nord cozzi contro dati ovvi, a cominciare dalle dimensioni del Paese, troppo piccolo sotto il profilo geografico, ma anche antropico e demografico, per poter essere suddiviso in due entità. In tale prospettiva, tuttavia, il fiume Scumbini, cioè la «Linea di Teodosio», dividerebbe non tanto, come si era affermato all'inizio del XX secolo, due distinti gruppi linguistici - i Gheghi del Nord e i Toschi del Sud - quanto piuttosto due aree religiose, quella cattolica del Settentrione e quella «non cattolica» o «anticattolica», del Meridione.

L'idea di un'Albania divisa in nome della religione appare contraddetta dai fatti e, tuttavia, essa ha origini sufficientemente remote. Sin dagli inizi del XX secolo, il distacco del Nord, cattolico e più direttamente interessato dall'azione dell'Austria e dell'Italia, fu più volte prospettato alla Curia pontificia sia dalle gerarchie cattoliche sia da alcuni politici albanesi, ma né i Pontefici né il governo italiano (che mirava alla creazione di uno Stato albanese esteso alla totalità dei territori sqipetari) accettarono tale ipotesi.

Tra il 1912 e il 1928, molti modelli di spartizione del Paese furono, nondimeno, portati avanti da più parti: prima alcuni gruppi cattolici proposero l'indipendenza dei soli albanesi del Nord, mentre poi, una volta che il Paese divenne indipendente, si evidenziarono i progetti secessionistici di alcuni capiclan settentrionali. Una società segreta, di ispirazione massonica e legata politicamente ai Giovani Turchi, invece, cercò l'appoggio delle cancellerie europee, oltreché del governo di Ankara, per una rivolta delle regioni meridionali, che avrebbero dovuto proclamare una repubblica autonoma e far di essa uno Stato alleato o federato della Turchia.

Questi progetti non pervennero mai ad un plausibile livello di concretezza e tuttavia della secessione si ricominciò a parlare con Zog⁹³ quando le regioni del Settentrione furono colpite da una violenta repressione anticattolica. Zog era preoccupato dalla propensione dei cattolici a coordinare le attività di gruppi di laici impegnati sia nel «sociale» sia nel contesto più altamente politico: gli accordi con il governo fascista gli consentirono, pertanto, di colpirne gli esponenti anche al di fuori del territorio albanese, mentre in patria molte scuole cattoliche furono chiuse, numerosi sacerdoti banditi, altri arrestati o fucilati. Le vicende del cosiddetto separatismo cattolico costituiscono, comunque, una realtà specifica e non correlabile alla copiosa produzione che, dal 1992, ha prospettato l'imprescindibilità di una divisione dell'Albania in due Stati con il pretesto che, anche qui, come nella ex Jugoslavia, una guerra etnico-

⁹³ Primo e ultimo Re della storia dell'Albania. La sua azione politica va dal 1924 al 1939, quando l'Albania fu occupata dall'Italia.

religiosa avrebbe potuto contrapporre militarmente queste due componenti antitetiche.

L'opera culturalmente più significativa di questa tendenza è costituita dal saggio *La linea di Teodosio torna a dividere*, pubblicato a Tirana nel 1992, opera di Aurel Plasari, storico e docente presso l'università di Tirana, importante rappresentante di quelle *élites* culturali che, ancora prima della caduta del regime, strinsero rapporti con le Comunità arberesh. Il testo parte dall'assunto che, nel periodo seguito alla Guerra Fredda, tutti i Paesi comunisti siano stati attraversati da tensioni di carattere etnico, congelate dalle dittature, ma ora tornate in primo piano. L'esempio più evidente, naturalmente, sarebbe quello della ex Jugoslavia, a proposito della quale l'autore abbraccia uno stereotipo antiserbo, definendo questa componente come la più «arretrata e dittatoriale» del Paese; la sua economia arcaica avrebbe condotto alla distruzione anche di quelle slovena e croata se i governi di Lubiana e di Zagabria non avessero intrapreso la via della secessione, scelta che Plasari esalta pur enumerando una lunga serie di *topoi* di carattere antislavo.

In tale prospettiva anche la religione ortodossa viene, infatti, presentata come occulto sostegno dei vari regimi, mentre tuttora le Chiese ortodosse, quella bulgara, russa, o serba, costituirebbero una sorta di «lobby internazionale reazionaria», strettamente legata ai comunisti «nostalgici» e organica ai movimenti nazionalisti più estremisti.

Per l'autore, invece, la religione cattolica sarebbe stata il «principale antidoto» in terra albanese alle dottrine involutive di Bisanzio e alla pressione di una cultura slava del tutto estranea all'ideologia della Nazione sqipetara, ma, al tentativo della Chiesa di inserire stabilmente il Paese all'interno dell'Europa, si sarebbero sempre opposti i «nemici naturali» dell'etnia sqipetara, prima l'impero bizantino, poi gli slavi e, infine, gli ottomani che avrebbero cercato di dividere il Paese, utilizzando proprio lo strumento religioso.

L'ideologia di Plasari comincia a questo punto a delinearasi: ad un Occidente compatto e monolitico, rappresentato dall'Europa cattolica, egli contrappone un Oriente immenso e in continuo divenire, difficilmente connotabile in termini unitari, almeno sotto il profilo storico, dal momento che «orientali» sono Bisanzio e gli slavi e, più in generale, gli ortodossi, ma anche turchi e islamici, comunque tutte stirpi ostili all'Albania.

I turchi, in particolare, avrebbero abilmente cercato di confondere gli albanesi, suggerendo loro la possibilità di essere, all'un tempo, filoturchi e campioni della loro etnia e il loro «veleno» avrebbe, poi, continuato a pesare sulla cultura e sulla mentalità degli albanesi: esisterebbe, infatti, una linea di continuità che ricolleggerebbe il comportamento dei grandi esponenti della corrente filoturca degli inizi del XX secolo, co-

me Qemali⁹⁴, ad Enver Hoxha. L'autore ricorda, a tale proposito, i collegamenti di Qemali con i Giovani Turchi e la sua volontà di trasformare l'Albania, appena divenuta indipendente, in un regno, assegnandone il trono ad un principe ottomano. Ancora Qemali avrebbe voluto che il territorio albanese, durante la prima guerra mondiale, divenisse base di operazione per le truppe turche e bulgare, cioè a favore di Stati esponenti di una «civiltà orientale islamico-ortodossa». Plasari illustra, poi, con dovizia di dettagli, «operazioni antialbanesi» dei Giovani Turchi, ma manifesta altresì anche una profonda animosità antitaliana facendo intendere che la «linea di Teodosio», dividerebbe anche l'Italia (troppo condizionata dall'Oriente) dall'Austria (erede dell'impero di Carlo Magno).

A suo dire, inoltre, i pochi politici islamici fedeli alla causa nazionale, alla vigilia dell'indipendenza, consci del sempre latente conflitto di Civiltà, avrebbero appoggiato la candidatura dei soli rappresentanti cattolici quali ambasciatori delle istanze albanesi presso le potenze occidentali.

Secondo Plasari l'indipendenza albanese fu ottenuta dal solo Mons. Bumçi che avrebbe convinto Benedetto XV a battersi per il popolo sqipetaro: il Pontefice avrebbe inizialmente obiettato di non potere ottenere appoggi dall'Italia, dalla Francia e neppure dall'Austria, ma Bumçi lo avrebbe supplicato di rivolgersi agli Stati Uniti e dall'accordo tra il Pontefice e Washington sarebbe nata l'attuale Albania. Nonostante l'intervento americano e del Vaticano, il Paese rapidamente si sarebbe imbarbarito per il peso di personaggi come Ismail Pasha e altri esponenti della cultura orientale e perciò l'omicidio politico «divenne peculiare della prassi di governo».

In un testo dove si ribadiscono tutti i temi cari al nazionalismo albanese non poteva, poi, non trovare spazio anche una ricostruzione di carattere cospirologico. Intorno al 1920 un non meglio precisato «Grande Vecchio» avrebbe operato in Albania, impedendo che il Paese entrasse stabilmente in Europa; rappresentante di una Grande Potenza, mai apertamente nominata, avrebbe cercato di ridare preminenza alla geopolitica della «linea di Teodosio» favorendo l'Oriente. Costringere l'Albania a rientrare nello «schieramento orientale» alla vigilia di un probabile scontro di quest'ultimo con l'Occidente significava, infatti, assicurarsi una testa di ponte al di là di quel millenario confine; strumento di quest'operazione sarebbe divenuto il futuro re Zog, allievo e pupillo del misterioso diplomatico che, ormai certo della imminente conquista del potere da parte del suo protetto, lasciò il Paese; Zog diventa, così, l'artefice di una nuova

⁹⁴ Ismail Qemali, figura chiave della storia moderna dell'Albania, nonché dell'immaginario storico albanese. Sotto la sua guida politica l'Albania conquistò per la prima volta la sua indipendenza nel novembre del 1912.

«orientalizzazione» dell'Albania che, a dire di Plasari, già con il dominio ottomano, non sarebbe stata più una nazione cristiana: troppo pochi cattolici (appena il 10%) mentre gli ortodossi, che pure ascendevano al 20%, erano da intendersi come esponenti della civiltà «orientale» e il resto della popolazione era, poi, musulmano-ottomana. Non solo la religione, ma anche le canzoni, la mentalità, le istituzioni e persino l'«epos dei prodi»⁹⁵, caposaldo della tradizione orale epica e fattore di autoidentità etnica, erano stati rielaborati secondo modelli orientali e le regioni meridionali erano entrate a far parte della «civiltà dell'Est», poiché gli ottomani avevano modificato le stesse peculiarità dell'etnia, cosicché a Sud sarebbe nata una razza turco-albanese.

Questa «contaminazione islamica» si sarebbe chiarita nell'età di Zog: il re formalmente si sarebbe modellato all'Occidente, ma, di fatto, avrebbe creato una autocrazia orientale; accusa che ritorna costantemente nella cultura arberesh per definire il regime di Hoxha, mentre Plasari preferisce ricordare come Zog e Hoxha siano entrambi espressione di una stessa forma di pensiero totalitario «orientale». Zog, anzi, cercò di apparire come un monarca laico, ma egli nutriva ancora, al pari degli albanesi delle regioni meridionali, il mito del «Sultano padre». Non a caso avrebbe cercato, dopo essersi allontanato temporaneamente da Ataturk, di far sposare la sorella ad un principe discendente dalla dinastia ottomana e non respinse le proposte del leader turco, che voleva fare dell'Albania un caposaldo di Ankara in direzione dell'Europa.

La Guerra Fredda non fece altro che riproporre lo scontro tra civiltà e i cattolici si ritrovarono, allora, soli, nella lotta contro la dittatura, così come, solo, il Nord si batté contro il comunismo.

Quella di Plasari appare, del resto, come un'ideologia reazionaria, improntata a taluni dogmi della destra oltranzista: significativamente, pur in assenza di prove storiche, egli denuncia, così, un genocidio perpetrato dal regime comunista contro il Nord, ma più inquietante è la sua tesi secondo cui il Sud avrebbe sempre manifestato una forma di rivalità contro il Settentrione, superiore per istruzione e per cultura; il Sud, invece, si sarebbe alleato con le potenze orientali e, in particolare, con gli slavi, per appoggiare l'ascesa al potere di Hoxha definito «ellenofilo, massone di sinistra, ispirato dalla Francia e islamista», quasi che le maggiori colpe del dittatore non consistessero nella brutalità del suo regime o nella sua sistematica violazione dei Diritti dell'Uomo, ma, piuttosto, in alcuni portati culturali, come la sua pretesa simpatia per i greci o i suoi legami con la «sinistra massonica». Del resto, lo storico afferma che il governo di Hoxha ebbe ben poco a che fare con la dottrina comunista: esso avrebbe,

⁹⁵ L'epos dei Prodi è un corpus di canti che narra le gesta di eroi mitici, cantati dai bardi del nord dell'Albania, anche se in realtà questi canti sono usati anche dalle popolazioni confinanti come i montenegrini, i bosniaci e i serbi che cambiano solo il nome dei personaggi eroici.

cioè, applicato una prassi leninista, ma la sua ideologia avrebbe avuto altre radici. La dittatura, secondo Plasari, non dovrebbe essere definita come un regime comunista, bensì «bizantinista», cioè espressione di un modello repressivo elaborato a Costantinopoli e perfezionato presso le Corti slave.

L'autore si appresta a concludere l'opera inneggiando ai trionfi dell'Europa «cattolico-teutonica» contro il mondo orientale «turco, come slavo-bizantino» ed esalta il modello secessionista del presidente Tudjman, la sua politica di repressione dei diritti civili della minoranza serba e persino le sue scelte antisemite.

Si entra, così, nella vera e propria proposta politica: quella della ex Jugoslavia sarebbe stata una lotta cultural-religiosa e i politici albanesi, se veramente volessero difendere la Nazione, dovrebbero interpretare fino in fondo il ruolo storico del Paese delle Aquile, punto di scontro tra civiltà orientale e occidentale. Poiché tale conflitto sarebbe ineludibile, i politici di Tirana dovrebbero fare sì che anche il Kosovo, dimenticato e negletto dall'Occidente, divenisse parte di questa lotta; si dovrebbe, dunque, procedere innanzi tutto alla secessione dell'Albania settentrionale, facendo di essa uno Stato indipendente, in grado di riconquistare il Kosovo e di divenire così la «sentinella dell'Occidente» lungo le frontiere meridionali. Plasari nega che l'auspicata unione del Kosovo alla madrepatria possa rafforzare l'Islam, anche se l'Albania e l'Occidente non possono accettare l'aggressività del mondo musulmano: i fondamentalisti minacciano l'Europa, sono ormai installati in Bosnia, cioè nel cuore dei Balcani e i cattolici di Croazia e di Albania devono allinearsi in una lotta comune per respingere l'assalto. Né si possono condividere le forme di «apparente tolleranza» propugnata da taluni pensatori sunniti secondo cui l'Occidente dovrebbe accettare la presenza culturale islamica, ipotesi che, secondo lo scrittore albanese, costituirebbe una strategia occulta dei musulmani per colpire alle radici la civiltà del Vecchio Continente.

Questo lungo excursus non è certo stato finalizzato alla descrizione delle tesi originali ed inquietanti di un singolo scrittore: esse rappresentano, infatti, la reinterpretazione, secondo il lessico politico albanese, di progetti di ben più ampio respiro e concepiti in seno a strategie geopolitiche «pensate» al di fuori del territorio albanese.

L'opera di Plasari è un pamphlet politico e il fatto stesso che l'autore, nonostante gli sconvolgimenti determinatisi in Albania tra il 1992 (anno della prima «edizione» dell'opera) e il 1997 (epoca in cui essa fu tradotta in italiano) non abbia voluto apportare alcuna modifica al testo, indica la valenza squisitamente politica di questo saggio, ma ciò fa sì che occorra identificarne con precisione i referenti: è chiaro che il testo è concepito in modo da risultare bene accetto innanzi tutto alla Comunità arberesh e di quest'ultima lo scrittore recepisce, infatti, sia pure solo formalmente, alcune delle più significative critiche all'ideologia albanese. Ma i vari riferimenti politico-culturali tra-

valicano i limiti geopolitici delle Comunità italo-albanesi: il tema della Cattolicità come espressione peculiare della cultura europea si ricollega, infatti, alla «grande politica» balcanica e, soprattutto, all'esperienza croata. La ricostruzione delle dinamiche albanesi, fondata sulla contrapposizione tra un Sud arretrato ed «orientale» ed un Nord europeo e cattolico, riprende concretamente i temi della propaganda dell'Hdz e di Tudjman, usati sia nella lotta contro la Serbia, sia nel dibattito interno per rafforzare il potere del Presidente. La Croazia, del resto, viene presentata esplicitamente come il punto di riferimento e l'alleato ideale di un Settentrione finalmente indipendente da Tirana, ma l'orizzonte di Plasari appare ancora più ampio poiché la «Linea di Teodosio» costituirebbe la frontiera di due civiltà antitetiche: è evidente che egli utilizza a questo proposito lo schema dello scontro di civiltà teorizzato dal politologo americano Samuel Huntington ed è proprio agli Stati Uniti che l'opera si rivolge⁹⁶.

Da quanto si legge in questa lunga esposizione è ben chiaro il collegamento tra l'ideologia nazionalistica (con la conseguente idea di identità albanese) di Kadare (e intellettuali kadarieni) e l'ideologia nazionalista che sta alla base della costruzione e interpretazione storica rappresentata dalla *Linea di Teodosio*.

Così come nel «dibattito sull'identità» si nota una sovradeterminazione ideologico-politica delle ideologie nazionaliste albanesi; un nuovo contesto politico di riassetto internazionale e locale dove il destino dell'Albania è visto esclusivamente legato al mondo Occidentale, sia per quanto riguarda l'aspetto politico sia quello culturale.

In questo modo sia che si tratti di un pamphlet di natura letteraria (quello di Kadare) sia di natura storico-politica (quello di Plasari), i punti chiave del discorso e le implicazioni moralistiche che determinano la loro interpretazione sono sempre gli stessi; da qui possiamo confermare la conclusione di poco sopra di Martelli – che se non fosse corroborata etnologicamente dalla nostra osservazione, sembrerebbe un po' troppo metafisica come affermazione, secondo cui non si tratterebbe di tesi circoscritte ad un solo autore, ma, di «reinterpretazioni, secondo il lessico politico albanese, di progetti di ben più ampio respiro», nonché «concepiti in seno a strategie geopolitiche «pensate» al di fuori del territorio albanese».

Il lessico comune tra l'esposizione dell'identità albanese come desiderio riscontrato nelle analisi socio-storiche dei kadarieni, eurocentrici, filocattolici, anti-orientali o orientalisti, slavofobi, musulmanofobi, e quello che si trova in modo più articolato nell'opera di

⁹⁶ F. MARTELLI, *Capire l'Albania, op., cit.*, pp. 212-218.

Plasari è sommariamente ciò che segue:

1. la fase presente della situazione politica globale impone alla nazione albanese di ridefinire la sua identità in modo analogico a quello della sua epoca della “Rinascita nazionale” che ebbe luogo durante l'epoca moderna, quella della nascita dei nazionalismi.
2. In questa fase gli intellettuali della linea menzionata spesso sono ritenuti come seguaci o continuatori del lascito dei “padri della nazione” e quindi questa nuova concettualizzazione dell'identità è un atto dovuto alla nazione. Possiamo dire che, secondo un linguaggio più teorico, in questo senso il presente concepito da questi individui è visto piuttosto come una tarda modernità.
3. La posizione della società albanese nei confronti del mondo in generale, ma soprattutto nei confronti di quello circostante, è esclusivista più che pluralista. Questo si intravede dal fatto che il lessico, che legittima l'avvicinamento ad una entità politico-culturale multiculturale come la Comunità europea, è concepito come esclusione categorica di qualsiasi comunità (non ben definita politicamente, ma, comunque ben percepita culturalmente) che fa riferimento a caratteristiche culturali, presumibilmente contrapposte all'immaginato sistema di valori occidentali, come il Mondo musulmano, il Mondo slavo e quello Ortodosso.
4. Il lessico arriva addirittura a mostrare il razzismo nei confronti di un “altro”. Questo razzismo si basa su una divisione culturale che a volte è definito dalla religione (musulmanofobo e ortodossofobo) e a volte anche su divisione linguistica (il mondo slavo), degradandolo a livello di “barbarie”. Ma, il razzismo sfiora anche posizioni dell'esclusivismo biologico quando Kadare usa l'espressione di «razza bianca» per corroborare le tesi dell'«identità europea degli albanesi». Non osiamo pensare come definirebbe, per esempio, i tanti cittadini di origine africana che ormai possiedono la cittadinanza francese?!
5. Come si è già visto, la cultura preferita e la società “perfetta” è religiosamente cattolica. Se Kadare si impegna a convincerci attraverso il “fascino” dello stile letterario, Plasari, ed altri, lo cercano attraverso l'esaltazione di nuovi “miti” storici. Quando, per esempio, Plasari sostiene che il vero “eroe” della “battaglia” per il riconoscimento della nazione albanese da parte dei governi delle potenze occidentali fu monsignor Aldo Bumçi. Non che questo personaggio sia sconosciuto alla storia dell'Albania ma da os-

servatori della quotidianità dell'*agorà*, nonché della Storia moderna albanese, sappiamo che il ruolo del *leader* della dichiarazione dell'indipendenza è “legittimamente” tenuto da Ismail Qemali. Quel Qemali, che Plasari “detronizza” dalla sua posizione condivisa massivamente dalla memoria storica degli albanesi, semplicemente perché personaggio orientalizzante e filo-turco.

Per chiudere, seguendo il carattere «interventistico» di tutte le costruzioni storicistiche del passato e del futuro dell'identità albanese da parte dei personaggi pubblici citati fino adesso, persistenti nella “invenzione della tradizione”, riteniamo necessario estendere l'analisi al contesto di nascita della “Storia nazionale albanese” e, quindi, della formazione dell'identità albanese. Analisi che è inerente alla questione dello sviluppo del modernismo nella società albanese. In questo caso, non possiamo non ricordare di concordare con Rexhep Qosja, che nella polemica con Kadare ammoniva l'opinione pubblica sull'utilità di una riflessione oggettiva della modernità in generale e albanese nello specifico.

Per raggiungere tale obiettivo concordiamo in pieno con Sulstarova secondo il quale, visto le pretese di “legittimità” degli “inventori” dell'identità, bisogna offrire alla società albanese anche un riassunto delle teorie principali sulla modernità,⁹⁷ con l'intento di sollevare la qualità del dibattito pubblico dalla povertà teorica, o dal suo «provincialismo». Quindi, nel primo capitolo della seconda parte del lavoro riportiamo una sintesi delle teorie scientifiche che si sono cimentate nell'analisi del fenomeno del Nazionalismo e dell'Identità etnica, come base d'appoggio per la costruzione della nostra interpretazione storica della modernità albanese.

⁹⁷ E. SULSTAROVA, *Provincializmi..op., cit.*, «Shqipëria pa dyshim që do të ndikohet në mënyrë rrënjësore nga modelet moderne të Bashkimit Evropian shpresohet se në të ardhmen jo shumë të largët do të përfshihet në BE, duke u kthyer në një “provincë” e saj, mirëpo kjo nuk përjashton ndërkohë ndërhyrje të tjera në “modernitetin shqiptar” as ngrirjen e identiteteve dhe institucioneve evropiane në trajtën që ato janë sot. Prandaj, njohja me teoritë bashkëkohore mbi modernitetin (për një përmbledhje të debateve të fundit mbi modernizmin shih p.sh. Lee, 2006; Schmidt, 2006) është e dobishme për kapërcimin e dobësive që ndeshen në debatin publik në Shqipëri».

II PARTE

LA STORIA MODERNA E LA NASCITA DEL NAZIONALISMO. COMPARAZIONE TRA ALBANIA E GRECIA

1. Introduzione al contesto balcanico

Il principio di nazionalità, o di autodeterminazione nazionale, sta alla base della ristrutturazione geopolitica della maggior parte del Globo durante l'arco degli ultimi due secoli. È questo periodo che nelle scienze sociali si chiama "modernità", che è caratterizzato da un radicale cambiamento dell'organizzazione sociale-politica di tutta la popolazione mondiale, con la conseguente "riforma culturale" che ha accompagnato la nuova forma strutturale delle società. Un fenomeno caratterizzante di questa fase, che si è rivelato molto problematico per il genere umano, è la contrapposizione etnica di varie popolazioni che si trovavano nelle condizioni di dover dividere un patrimonio, territoriale o culturale, fino a quel momento comune. Il risultato peggiore fu un lotta spietata che, per accaparrare i "beni" fin allora di tutti, si è arrivati alle politiche di annientamento reciproco, dove chi più poteva si è macchiato di genocidio.

Per quanto riguarda i Balcani, famosissimo per la sua tendenza al separatismo interno, è a partire dall'inizio del XIX secolo che si riscontrano i primi movimenti di ristrutturazione nazionale, in direzione politica e culturale, dove il crescente nazionalismo non ha mai smesso di causare atrocità; forse, solo per un breve periodo che va dalla fine della seconda guerra mondiale, alla ripresa della sua attività con le guerre etniche dell'Ex Jugoslavia, immediatamente dopo la caduta del muro di Berlino. La fine della guerra fredda ha portato i Balcani in una fase transitoria fra il vecchio sistema di alleanze e di rapporti di forza e un sistema futuro ancora in divenire. L'instabilità, insita in questa fase di transizione, ha avuto ripercussioni immediate nella maggior parte della regione – che è molto più simile a un "termometro" della politica europea che non alla "polveriera dell'Europa". La caduta di un sistema politico organizzato secondo principi "alternativi" al nazionalismo, nel caso dei Balcani l'ideologia comunista e quella liberale, ha segnato il ritorno delle precedenti rappresentazioni collettive tra le quali la nazione, la religione, il clan e di conseguenza i progetti di ristrutturazione socio-culturali. Sorprendente o meno, i Balcani fanno ritorno al nazionalismo etnico che tanto aveva lacerato i suoi popoli. Di qui parte anche il

nostro interesse ad occuparsi di questa problematica prospettiva nazionalistica che ha riacceso le relazioni sociali della penisola, ormai non solo per quanto riguarda le relazioni tra le varie etnie, ma, come abbiamo visto nella prima parte del lavoro per il caso albanese, anche all'interno dei gruppi stessi.

Partendo da presupposti teorici sociologici e antropologici che richiedono un metodo d'indagine basato sulla comparazione, in modo che le conclusioni non siano mere costruzioni soggettive fondate sul linguaggio dotto e autoreferenziale, abbiamo deciso di costruire lo studio della nascita del nazionalismo albanese attraverso un'analisi comparativa con la nascita e lo sviluppo dei nazionalismi nei Balcani, questo per rendere ancor più oggettiva la nostra analisi attraverso la contestualizzazione del caso albanese, che nella sua condivisibile pratica evolutiva avrà da dimostrare sicuramente qualche forma di peculiarità. Inoltre, c'è da aggiungere che per motivi contingenti l'azione metodologica si concentrerà prevalentemente sulla comparazione tra gli sviluppi nazionalisti dell'area culturale nella quale durante il XIX secolo e l'inizio del XX si costituiranno gli stati/società di Grecia e Albania. Il motivo di questa selezione non è una semplice riduzione del campo di comparazione (come giustamente si potrebbe obiettare, vista la vastità delle nazioni che si sono formate nei Balcani), ma è fondato sulla compenetrazione tra cultura albanese e greca non solo prima e durante l'epoca della nascita dei nazionalismi, all'inizio del XIX secolo ma anche in questi tempi postmoderni. Così in questi tempi un osservatore anche non specializzato che si reca a visitare i Balcani avrà modo di notare una somiglianza non solo comportamentale, segno di un comune codice comportamentale basato su valori umani condivisi da tutti i popoli balcanici, ma anche simbolica che distingue Grecia e Albania dal resto, riscontrabile nel paesaggio urbano, nell'architettura, tradizione culinaria, danza e musica e altro. Come simbolo più emblematico di tutta questa serie di elementi comuni vale la pena di notare il Vestito nazionale greco, visibile nell'uniforme della Guardia nazionale greca, e quello nazionale albanese che si può trovare addosso alla popolazione albanese in occasioni festive (vedi le foto a fine capitolo).

Un altro motivo che condiziona l'ambito sociale di comparazione è legato all'importanza che il fenomeno del nazionalismo etnico ha acquisito nell'ambito dell'Antropologia Culturale. Nell'ottica cognitiva di chi scrive, i due paesi costituiscono un esempio molto eclatante di come il nazionalismo e i suoi derivati, identità etnica e Storia nazionale, rappresentino dei fenomeni politico-culturali relativamente recenti, convinzione assodata dalle più autorevoli teorie riguardanti il fenomeno del nazionalismo (Anderson, 1983; Gellner, 1985; Hobsbawm, 1991). Un ulteriore fattore motivante, collegato sotto

l'aspetto metodologico al precedente, è la nostra esperienza diretta nel contesto, anche se non da estraneo al contesto (essendo un cittadino albanese che il contesto greco l'ha studiato in modo indiretto, sfruttando per lo più lavori che si rifanno alla stessa tradizione critica e alle testimonianze accademiche, nonché alle testimonianze della gente che si trovava nelle condizioni di dover vivere e lavorare, a seconda della stagione, tra Grecia e Albania).

Appartenendo alla società albanese (entrata in una grande crisi identitaria causata dall'ennesimo disastro nazionale - il crollo del sistema politico-statale basato sull'ideologia comunista - che andava ad aggiungersi ai disastri precedenti risalenti all'epoca dei nazionalismi del '800 e inizio 900), abbiamo cominciato a interessarci alla risoluzione del disagio identitario della società albanese (che era percepito anche a livello personale) e di conseguenza ad occuparci anche di nazionalismo, dove in condizioni di precarie abilità cognitive, dovute in primo luogo alla personale fase di crescita biologica e intellettuale che ci rendeva scarsamente refrattari nei confronti di qualsiasi ideologia dominante la società, subimmo anche noi l'influenza dell'ideologia nazionalista. Il lato positivo di tutto questo fu il munirsi di quelle esperienze di vita locali e del pensiero *emico* che in un secondo momento, cioè adesso che siamo muniti del punto di vista *etico* e ci troviamo nella posizione dell'analitico critico della "propria" società, di riuscire a fornire una descrizione alquanto approfondita del contesto preso in esame, nonché di contribuire anche al miglioramento delle abilità cognitive della società di origine.

In Albania, nel periodo transitorio che va dal 1991 a oggi, cominciarono a sentirsi i richiami dei massimi rappresentanti della politica a un rifacimento della storia nazionale con speciale riferimento al periodo che andava dall'arrivo dei turchi (tra il XIV e il XV secolo) fino ai giorni nostri. È indicativo il fatto che l'accento è messo su un periodo che corrisponde con quel periodo che nella Scienza Storica si chiama "storia moderna"; la richiesta di alcuni era che "bisogna rifare i 500 anni della storia", mentre altri erano più espliciti e precisavano che il periodo da «rifare» era quello dell'occupazione ottomana. Però in questi discorsi non veniva mai esplicitato ciò che non andava bene nella storiografia precedente e in quale direzione doveva andare la nuova interpretazione; verso interessi puramente scientifici o verso la legittimazione di nuove alleanze politiche interstatali (queste da intendere a livello regionale). Infatti, la storiografia accademica, sviluppata nei lunghi anni del monopartitismo dittatoriale e dell'isolazionismo politico, prima regionale poi anche mondiale, faceva da sostegno alla politica con una prospettiva esclusivamente etnocentrica dove i rapporti del popolo albanese con i suoi vicini erano interpretati come contrapposizione tra sciovinismo degli "altri", "i nemici", e patriottismo/nazionalismo "nostro". Così fin

dall'antichità la nazione albanese era stata attaccata da Romani e Greci con l'aggiunta degli Slavi e dei Turchi nel medioevo per arrivare alla contemporaneità, dove gli etnonimi venivano sostituiti dai sistemi politici come il capitalismo del Blocco occidentale e il revisionismo del Blocco comunista orientale. Poi queste invocazioni invasero il campo accademico e quello intellettuale in generale occupando un notevole spazio in dibattiti mediatici di vario genere, televisivo e letterario. Però anche in questo caso non si elencavano dei veri motivi per legittimare questa impresa, non c'era neanche un tentativo di definire, attraverso una analisi convincente, un progetto che si impegnava a risanare la storiografia precedente, elencandone i difetti, per continuare, attraverso presupposti morali, ad esporre una teoria alternativa al materialismo storico di derivazione marxista e usato abbondantemente dalla storiografia ufficiale. Soprattutto non esisteva nessun approccio critico nei confronti della "scienza" storica, per poter spiegare in un primo momento le caratteristiche di questa scienza. Con il cambiamento della ruota politica, dal comunismo al pluralismo partitico, in Albania si tenta di cancellare dalle rappresentazioni politiche e culturali ogni traccia che rimanda alla filosofia comunista. Di conseguenza si perde traccia del saggio ammonimento di Gramsci, secondo il quale «la storia è sempre contemporanea, cioè politica»⁹⁸. Così si parlava della Storia come una verità assoluta e trascendentale, che avrebbe salvato la società albanese dalla crisi d'identità, ma che era stata trascurata dal regime precedente.

È ovvio pensare che si tratta ancora di una Storia nazionalistica, più che nazionale, e che ha come intenzione di incorniciare nuovi esempi idealizzanti per la fragile identità albanese di questi tempi. Non si può dare torto comunque a una società così in disagio, che si trova per di più in un contesto nazionalistico, come quello balcanico, ma non solo, che in fine dei conti reagisce in modo analogo, purtroppo, agli schemi costitutivi l'identità nazionale inventati e imposti da società molto più potenti di essa a livello regionale e continentale. Per quanto riguarda la Grecia, cerchiamo di dare delle valutazioni attraverso le parole di Georges Prévélakis: «Il fallimento del modello marxista e di quello liberale – per i quali la soluzione dei problemi di sviluppo economico e di equilibrio sociale era sufficiente a disinnescare qualsiasi fonte di attrito di identità nazionale – è evidente. La stessa Grecia, paese membro dell'Unione Europea, la cui popolazione ha conosciuto negli ultimi dieci anni una prosperità economica impensabile qualche decennio prima, scivola sempre più verso un nazionalismo esasperato»⁹⁹. Aggiungiamo a questa affermazione che ciò è stato

⁹⁸ A. GRAMSCI, *Quaderni dal carcere*, a cura di V. GERRATANA, 4 vol, Torino, 2007.

⁹⁹ G. PRÉVÉLAKIS, *I Balcani*, Bologna, il Mulino, 1997, p. 11, traduzione di A. DE RITIS. (ed, or) *Les*

raggiunto con l'aiuto dei tanti emigranti provenienti dai paesi vicini, Albania in primo posto. Inoltre: «Il ruolo, prevalentemente ideologico, della storiografia nei Balcani è all'origine di alcuni conflitti, come quello che oppone oggi Atene a Scopie (che è solo una delle tante contrapposizioni etniche nei Balcani) e che si basa su due interpretazioni contraddittorie, ed entrambe anacronistiche, della storia della Macedonia antica»¹⁰⁰. A queste affermazioni di Prevelakis aggiungiamo anche le nostre osservazioni: che la stessa storiografia, ideologica, oppone Atene a Tirana riguardo alla questione dell'Epiro.

Incapaci di trovare un'altra via, della "contemporaneità", più inclusiva, Albania e Grecia (e i Balcani in generale) scivolano verso la via della "modernità" che ha segnato la nascita dei nazionalismi esclusivi tendenti ad appropriarsi ciascuno per sé, con arroganza ed egoismo, quella tradizione culturale che accomuna e unisce fra loro i popoli balcanici, i quali continuano a esistere anche nella situazione odierna.

Bisogna affermare che per quanto ci riguarda, non abbiamo la minima intenzione di dimostrare qui che queste nazioni siano state inventate dal nulla. Perché, come direbbe Marco Dogo: «neppure il più accanito revisionista anti-romantico sosterebbe che le moderne identità nazionali balcaniche si siano disegnate su una tabula rasa, che i rispettivi promotori (persone, istituzioni) agissero da demiurghi nell'elaborare i miti, nel regolare la lingua, nel sollecitare la lealtà politica, dei nuovi cittadini»¹⁰¹. Allo stesso tempo possiamo dimostrare che gli elementi culturali comuni sono molto più superiori di quei pochi elementi differenti che vengono esaltati dalle rispettive politiche nazionali.

Piuttosto, bisogna anche affermare che questo lavoro ha come intenzione di superare, attraverso la dimostrazione di una comunanza di valori e tradizioni, alla crisi sociale e identitaria che caratterizza la contemporaneità dei due vicini, Albania e Grecia; senza fornire una guida politico-culturale di natura sociologica, ma attraverso un'analisi critica e una prospettiva storica delle "rinascite nazionali" di entrambi i paesi. Così facendo cerchiamo di offrire, in modo funzionale, un avvertimento alle nuove rappresentazioni ideologiche nazionali e sociali che stentano a staccarsi dalla vecchia tradizione nazionalistica dell'ottocento e una critica sui difetti dell'esclusivismo della "consolidata" ideologia nazionalista e delle pratiche che da essa derivano.

Di fronte al problema di comprendere correttamente che cosa sia il nazionalismo in generale – e balcanico nello specifico – e i problemi che nascono dalla sua attuazione, è

Balkans, Cultures et géopolitique, Paris, Nathan, 1994 (corsivo nostro).

¹⁰⁰ G. PRÉVELAKIS, *I Balcani*, op. cit., p. 88.

¹⁰¹ M. DOGO, *Storie Balcaniche: Popoli e Stati nella Transizione alla Modernità*, Libreria Editrice Goriziana, Gorizia, 1999, p. 12.

necessario che l'individuo compia un mutamento prospettico che rende visibili fenomeni sociali che prima non percepiamo. Per dirla con Ugo Fabietti: «Dobbiamo assumere un atteggiamento intellettuale che consiste nel non dare per scontate quelle idee che la forza della tradizione ci ha imposte come se si trattasse di “ovvietà”¹⁰². Un simile approccio metodologico corrisponde al punto di vista dell'antropologia. Non è facile assumere questo atteggiamento, dal momento che la tradizione ci ha avvolti nelle potenti catene dell'abitudine e del modo di pensare che ne deriva. Ma, come ha scritto Franz Boas, «quando avremo riconosciuto le catene imposteci dalla tradizione allora – e solo allora – noi saremmo in grado di spezzarle»¹⁰³.

E per riuscire a spezzare queste catene abbiamo bisogno dell'aiuto delle teorie “moderniste”, che, tra l'altro, ci offrono anche un esempio di coraggio intellettuale con il loro approccio critico al modello sociale prospettato dall'ideologia nazionalista. Per fare uno studio alquanto “scientifico” abbiamo ritenuto opportuno di dividere il lavoro in due parti. La prima, sarà di natura teorica, dove sintetizziamo le opere più famose che faranno da guida anche al nostro lavoro. Così facendo inquadrriamo il nostro problema in un contesto molto più largo di quello che la mentalità nazionalista ci permette di “immaginare”. Quindi, una volta muniti di nuove categorie mentali e mossi da un'altra prospettiva, possiamo basare questo lavoro anche su fonti che si inquadrano per lo più nella stessa tradizione nazionale del contesto in questione, facendo sempre attenzione a non cadere nella trappola delle loro “verità” parziali.

Da qui passiamo alla seconda parte, dedicata al nostro ambiente specifico, Albania e Grecia; il quale però, non può essere estrapolato dal contesto balcanico, pena la creazione di un'altra entità “nazionale”, contrapposta al resto. Nel primo capitolo tenteremo di presentare un'indagine sul “materiale etnico” balcanico pre-nazionale, essenziale alla ricostruzione dello sfondo - la cultura tradizionale nei suoi aspetti comuni e integrativi – contro il quale si può meglio valutare il mutamento segnato dall'intromissione dei valori e della retorica del nazionalismo durante l'epoca moderna. Nel secondo capitolo descriviamo il processo evolutivo della mentalità balcanica, da religiosa – in questo periodo dominato politicamente dall'Impero Ottomano, l'unica identità è quella basata sulla religione che accunava tutte le varianti etniche balcaniche – a mentalità nazionale. Ciò che viene presentata è un'esposizione della relazione tra evoluzione delle ideologie politiche dominanti dell'epoca e l'evoluzione dell'identità collettiva. Il capitolo cerca di mettere in rilievo la

¹⁰² U. FABIETTI. *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Carocci, Roma, 2002, pp. 13-14.

¹⁰³ *Ibidem* p. 14.

mancanza della mentalità distintiva, basata sulla contrapposizione etnica, tra la popolazione “albano-greca”, e balcanica in generale, nell’immediato periodo pre-nazionalista. Ciò che si ricava, dagli scritti di quelli che sono gli intellettuali dell’epoca, è che nell’immaginazione intellettuale non esisteva uno spazio nazionale basato su elementi culturali profani, quali la lingua, la storia nazionale ecc. Mentre, nella seconda parte del capitolo, quando ormai siamo arrivati alle Rivoluzioni Nazionali, dimostriamo come il destino delle masse, nonché l’immaginario collettivo, viene “piratato” dalle classi dominanti e di come l’ideologia nazionalista si adatta al bisogno di legittimazione di questa classe dominante.

Quindi segue, nel terzo capitolo, la descrizione del processo dell’ingegneria sociale attraverso la costruzione dell’identità nazionale, che si imbriglia nella Storia Nazionale. Lo sforzo di disegnare come particolari e uniche l’identità greca e albanese implicava una auto-identificazione come distinzione del “noi” da “loro”. Così la scelta dell’etnicità albanese, estranea a ogni riferimento religioso, si contrappone all’etnoreligiosità greca (anche serba e turca). Questo processo comportava anche una certa manipolazione dell’informazione, sia per quanto riguarda l’immagine del sé, sia quella dell’*altro*. Soprattutto, ciò che è molto importante notare è che la natura della storia nazionale e, quindi, dell’identità nazionale, è la traduzione letterale delle politiche di dominio a cui aspirano le classi dominanti, governanti e intellettuali nazionali inclusi. Così, mentre lo Stato greco elabora il suo imperialismo politico-culturale, gli intellettuali albanesi si “svegliano” e danno forma al “Risveglio”, o alla “Rinascita”, nazionale, dove viene immaginata una nazione antichissima ed evoluta in disparte da quelle vicine. Così la politica si legittima con la storia, quindi conquista l’identità nazionale, e questo legame è riprodotto continuamente. In seguito, come dimostra la situazione presente, questa ideologia se da una parte è stata funzionale all’ordine interno, dall’altra ha causato anomalie prima nell’ordine comune regionale poi, all’indomani dello scoppio dei flussi migratori, all’interno delle “nazioni” stesse.

1.2. Nazioni e nazionalismi secondo le principali teorie

Qui si eviterà una discussione sul fatto se il nazionalismo e l'identità etnica siano o no la stessa cosa e quindi questi concetti saranno trattati come fenomeni correlati. È bene tuttavia precisare che per lo più le discussioni sull'identità etnica hanno preso le mosse da riflessioni attorno al tema del nazionalismo. Quindi, parleremo di nazionalismo includendo anche l'identità etnica nello stesso discorso. Di conseguenza la nostra analisi si baserà maggiormente sulle opere più classiche che riguardano il tema del nazionalismo, tra l'altro ispiratrici di questo lavoro.

1.2.1. Due atteggiamenti interpretativi contrapposti

Il fenomeno del nazionalismo è stato affrontato da due categorie di atteggiamenti, diverse tra loro. Per gli studiosi appartenenti alla prima categoria, considerati “primordialisti”, il nazionalismo e il sentimento di appartenenza etnica sarebbero istanze che, al pari di altre, costituirebbero i principi storici fondamentali di aggregazione degli esseri umani¹⁰⁴. Secondo Fabietti: «per chi sostiene questa posizione è chiaro che l'etnicità, come del resto il nazionalismo, sarebbero soltanto aspetti dell'istinto, comune a tutta l'umanità, che consiste nell'essere allo stesso tempo socievole ed ostile: socievole in quanto animata dall'istinto del gruppo; ostile nel senso che, una volta riuniti in gruppo, gli uomini tenderebbero ad opporsi ad altri riuniti a loro volta in gruppi simili a loro»¹⁰⁵.

Per gli altri studiosi invece, definiti “modernisti”, il nazionalismo è un fenomeno strettamente moderno, nato in una precisa congiuntura epocale e frutto, oltre che di una determinata concezione dell'umanità e della storia, anche di precise condizioni sociali, economiche e politiche. Alla sua origine non vi sarebbe cioè nessun sentimento di appartenenza etnica precedente o, anche se vi fosse, esso non sarebbe in grado di spiegare il nazionalismo. Vi possono essere dei nazionalismi etnici, ma nazionalismo ed etnicità rimangono due fenomeni distinti sul piano storico, sociologico e politico oltre che ideologico¹⁰⁶

¹⁰⁴ U. FABIETTI, *L'identità etnica. op. cit.*, p. 15.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ B. ANDERSON, *Comunità Immaginate*, Roma, 1996; E. GELLNER, *Nazioni e Nazionalismo*, Roma, 1985; FABIETTI, *L'identità etnica, op. cit.*, p. 15.

A metà strada fra le prime due categorie si trova la posizione costituita dai cosiddetti “perennisti”, così definiti e anche rappresentati dal loro caposcuola A. D. Smith¹⁰⁷. Questi, pur ravvisando nel nazionalismo, in quanto ideologia, un prodotto della modernità, si chiedono se esso non nasca e si sviluppi a partire da simboli e narrazioni delle origini riprese da precedenti configurazioni etniche.

Sul concetto di nazione, entrambe le categorie menzionate prima hanno assunto ovviamente due prospettive fondamentalmente diverse. Per i “primordialisti”, essa attiene all’idea di rinascita nazionale: la nazione, entità già sussistente, risorge e, a certe condizioni, conquista un ruolo attivo nella storia. La seconda prospettiva, “modernista”, interpreta invece la costruzione della nazione mediante lo sviluppo di un’ideologia nazionale e delle istituzioni di una comunità politica.

Le teorie che si rifanno alla prima prospettiva sono parte costitutiva dell’ideologia nazionale, specialmente nella sua fase romantica e storicistica. Esse riproducono e in certi casi razionalizzano l’auto-percezione della nazione, o riflettono il punto di vista dominante dell’ideologia nazionale. Le teorie essenzialiste contribuirono dunque alla costruzione della nazione. Dal momento in cui si sono trasformate in ideologia ed hanno assunto significato nella sfera spaziale e temporale, nella cultura e nelle istituzioni, non si sono più limitate a descrivere un processo storico, ma hanno riprodotto il loro oggetto. Esse configurano la riflessione con cui la nazione costruisce la sua auto-rappresentazione. In sostanza, intervengono nel processo di ridefinizione delle identità¹⁰⁸.

Bisogna, però, menzionare che la prospettiva critica “modernista” e quella “perennista”, sono acquisizioni recenti. È nel secondo dopoguerra che si intravedono i primi lavori, in seguito è solo in ambito anglosassone che verso il 1980 si è cominciato a indagare più in dettaglio questo meccanismo¹⁰⁹. Prima di questa data la prospettiva “primordialista” dominava indisturbata il campo delle teorie sul nazionalismo.

Quello che esporremo in seguito è una sintesi delle opere essenziali delle teorie moderne, cercando, allo stesso tempo, di valorizzare quelle che si adattano di più come base teorica alla natura del nostro problema.

¹⁰⁷ A. D. SMITH, *Le Origini Etniche delle Nazioni* (1986), ed. it. Il Mulino, Bologna, 1992.

¹⁰⁸ A. SMITH, *Le origini etniche delle nazioni*, op., cit.

¹⁰⁹ M. D’ERAMO, *Prefazione*, in B. ANDERSON, *Comunità Immaginate*, p. 8.

1.2.2. La «nazione» come imposizione dell'alta società: Gellner

Il primo studio che presentiamo è di natura filosofica e antropologica e costituisce la base teorica per tanti altri studi inerenti al fenomeno del “nazionalismo”. Ernest Gellner (uno dei massimi teorici della tradizione anglosassone) affronta lo studio del “nazionalismo” partendo dal presupposto che non c'è nazione senza nazionalismo. Il suo più noto lavoro, *Nazioni e Nazionalismo*, inizia con un'affermazione, esplicita e apparentemente esauriente. «Il nazionalismo è anzitutto un principio politico, che sostiene che l'unità nazionale e l'unità politica dovrebbero essere perfettamente coincidenti»¹¹⁰.

Nel tentativo di delimitare il nazionalismo, Gellner riconosce che esso contiene e dipende da due termini: Stato e nazione¹¹¹. Del primo ne dà una definizione weberianamente realistica: lo stato è un'istituzione impegnata a far valere l'ordine. Il discorso sulla nazione invece è più complesso: oscilla tra l'idea che nazione sia sinonimo di cultura o di etnia oppure che sia una mera *contingenza*, come e più dello Stato; «Lo Stato è certamente stato emerso senza l'aiuto della nazione. Alcune nazioni sono certamente emerse senza l'aiuto dei propri Stati. È materia di discussione se l'idea normativa di nazione, nel suo senso moderno, non abbia presupposto l'esistenza prioritaria dello Stato»¹¹².

Alla fine di questo tentativo definitorio, la nazione appare come «una categoria di persone» che si riconoscono in qualche modo «associate», non importa in base a quali criteri purché questi siano discriminatori rispetto ad altri.

Approfondendo meglio questa definizione di nazione – culturale e volontaristica – Gellner ritiene che in definitiva ciò che conta è quello che la cultura fa. In altre parole, che cosa sia la nazione lo determina concretamente solo il nazionalismo. Quindi una più precisa determinazione o concretizzazione dei concetti di volontà e/o cultura dipendono dal movimento per la nazione, dal nazionalismo. Secondo Gellner: «Le nazioni non sono iscritte nella natura delle cose, non costituiscono una versione politica della dottrina delle specie naturali. Quel che esiste davvero sono le *culture*, spesso raggruppate in maniera indefinibile. Ed esistono anche di solito ma non sempre *unità politiche* umane di tutte le forme e dimensioni»¹¹³. È dunque a partire dalla politica che la cultura assume la forma nazione. In questo senso: «è il nazionalismo che genera le nazioni, e non l'inverso»¹¹⁴.

¹¹⁰ E. GELLNER, *Nazioni e Nazionalismi*, op. cit., p. 3.

¹¹¹ *Ibidem* pp. 3-10.

¹¹² *Ibidem* p. 9.

¹¹³ *Ibidem* p. 56.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 64.

Quindi, l'interesse di Gellner è per il nazionalismo inteso come principio politico-culturale che pretende di far coincidere unità «nazionale» (qui sinonimo di «etnica»)¹¹⁵ e unità politica. In seguito l'autore specifica e distingue il principio nazionalista in «sentimento» e «movimento» nazionalista; «il *sentimento* nazionalista è il senso di collera suscitato dalla violazione di questo principio, o il senso di soddisfazione suscitato dal suo appagamento. Un *movimento* nazionalista è un movimento animato da un sentimento di questo tipo». Si tratta dunque di un comportamento che ha dimensioni *pratiche politiche e teorico-culturali* (corsivo mio). In definitiva per Gellner: «Il nazionalismo è una teoria della legittimità politica, che esige che i confini etnici non siano violati da quelli politici»¹¹⁶. In quest'ultima conclusione si trova una risposta agli scontri etnici, di ogni forma – militari o politici – che siano, e che hanno caratterizzato e che continuano a perpetuarsi in tante relazioni intra-nazionali (ho scelto il prefisso «intra» al posto di quello «inter» perché rimanda ad una concreta relazione problematica tra due nazioni qualsiasi che si trovano in contatto diretto tra loro, mentre l'«inter» allude a qualsiasi situazione relazionistica). E che, forse, senza un approccio critico al fenomeno, continueranno a caratterizzare anche in futuro le relazioni non solo politiche, che coinvolgono gli Stati, ma anche quelle interculturali, che coinvolgono le intere società.

Perciò sembra più interessante da analizzare il processo che porta alla creazione del sentimento - il quale sarebbe nient'altro che l'identità nazionale - in quanto forza motrice di quel movimento che in certi casi assume quelle forme negative menzionate prima.

Come si è già detto, per Gellner ciò che esiste davvero sono le culture. Così, si può arrivare alla conclusione che anche le identità pre-nazionali sarebbero identità culturali o, si può dire, identità etniche che comunque, nelle loro espressioni e relazioni interetniche, sono lontani dalla natura discriminante, rispetto agli «altri», dell'identità nazionale creata dopo l'avvento dell'ideologia nazionalista. Secondo Gellner il nazionalismo, ma di conseguenza anche il suo sentimento o l'identità, sarebbe un'illusione e un'autoillusione collettiva. «L'illusione e l'autoillusione collettiva consiste in questo: il nazionalismo è sostanzialmente l'imposizione generale di una cultura superiore a una società in cui in precedenza culture inferiori dominavano la vita della maggioranza, e in alcuni casi della totalità, della popolazione. Significa la diffusione generale di una lingua, mediata dalla scuola e controllata a livello accademico, codificata per le esigenze di comunicazioni tecnologiche e burocratiche ragionevolmente precise. Esso è il consolidamento di una società impersona-

¹¹⁵ G. E. RUSCONI, *Prefazione*, in GELLNER, *Nazioni e Nazionalismi*, op. cit., p. XI.

¹¹⁶ GELLNER, op. cit., p. 3.

le, anonima, con individui atomizzati reciprocamente sostituibili, tenuta insieme soprattutto da una cultura comune di questo tipo, in luogo di una precedente complessa struttura di gruppi locali, sostenuta da culture popolari, che si riproducono localmente, ciascuna con caratteristiche proprie, ad opera dei microgruppi stessi. Questo è ciò che *realmente* avviene. Ma è l'esatto opposto di quel che il nazionalismo afferma e di quel che i nazionalisti ferventemente credono»¹¹⁷.

Gellner descrive l'avvento del nazionalismo sullo sfondo del contrasto tipico-ideale tra la «società agricola» e la «società industriale». Questo cambiamento, altri studiosi lo presentano come processo di modernizzazione e di industrializzazione che diventa massificazione, atomizzazione e omologazione culturale nella fase più avanzata: il nazionalismo ne è una componente interna. È in questo passaggio di modi di produzione che si insinua il nazionalismo che sarebbe la convergenza tra l'interesse della classe dominante, o delle classi, e l'identità culturale o l'etnicità. Secondo l'interpretazione di Gellner il nazionalismo è in particolare un processo culturale e politico che attiva quell'insieme di indicatori etno-culturali latenti ma specifici per i quali vale il termine «nazione».

Il nazionalismo di Gellner assurge a fenomeno-guida dell'insieme di tutti i processi elencati sopra, unificati sotto il segno dell'intenzionalità politica culminante nel mito della nazione (di qui il nostro interesse per la storia nazionale, una sorta di mitologia ufficiale, di cui parleremo più avanti).

1.2.3. La «nazione» come «comunità immaginata»: Anderson

Un altro classico della corrente «modernista», riguardante il solo ambito culturale della «fortuna del nazionalismo», è l'opera *Comunità immaginate; Origini e fortuna dei nazionalismi* di Benedict Anderson. La sua definizione di nazione è apolitica e di natura antropologica, tanto da non preferire l'uso del termine stesso. Così facendo Anderson concorda tacitamente con Gellner riguardo alla natura politica della definizione di nazione. Quindi egli propone la seguente definizione di nazione: «si tratta di una comunità politica immaginata, e immaginata come intrinsecamente insieme limitata e sovrana. È immaginata in quanto gli abitanti della più piccola nazione non conosceranno mai la maggior parte dei loro compatrioti, né li incontreranno, né ne sentiranno mai parlare, eppure nella mente di

¹¹⁷ *Ibidem*, pp. 65-66.

ognuno vive l'immagine di essere una comunità»¹¹⁸. Egli rimprovera a Gellner una certa «ferocia» nel formulare la nazione e dimostrando che il nazionalismo si nasconderebbe sotto pretese infondate assimilando l'invenzione della nazione a «fabbricazione» e «falsità», piuttosto che a «immaginazione» e «creazione». Così facendo Gellner sottintende che vi sono comunità «vere» che possono essere contrapposte alle nazioni. Ma, secondo Anderson, l'unica comunità che non ha bisogno di «immaginazione» è quella che non supera le dimensioni di un villaggio¹¹⁹. Perciò Anderson, considerando comunque il nazionalismo un'anomalia, è del parere che le «comunità (nazioni) devono essere distinte non dalla loro falsità/genuinità, ma dallo stile in cui esse sono immaginate»¹²⁰. Così nel classificare i nazionalismi Anderson fa notare che le prime guerre d'indipendenza sono emerse nel Nuovo mondo e che quindi il primo tipo sarebbe il «nazionalismo creolo», quello degli europei nati nelle Americhe. Ciò che caratterizza questo tipo di nazionalismo è l'assenza della richiesta per un affrancamento linguistico, sia nel nazionalismo nordamericano di Washington sia in quello sudamericano di Bolivar, e si basa sull'istanza di un affrancamento politico-amministrativo¹²¹. Il «nazionalismo linguistico» è la seconda forma ed è tipico dell'Europa, caratterizzando la sua storia politico-culturale in un arco temporale che va dal 1820 al 1920. Il terzo tipo è l'ufficial-nazionalismo delle dinastie fino ad allora cosmopolite e che a fine '800 scoprono le loro identità nazionali; è il caso dell'Impero Asburgico e dell'Impero ottomano. L'ultimo tipo è quello dei nazionalismi contemporanei che secondo Anderson assembla i tre tipi precedenti.

Riguardo alle ragioni e alle origini dello sviluppo dell'ideologia nazionalista Anderson parte dal sentimento esistenzialista e universale dell'uomo di superare la morte. Quel sistema di pensiero che si è occupato e che per tanto tempo ha reperito al bisogno di superare il sentimento della contingenza e della morte è stato la religione, un altro fenomeno universale. Per Anderson queste considerazioni sono importanti perché, almeno nell'Europa occidentale, «il '700 segna non solo l'alba del nazionalismo, ma anche il crepuscolo del pensiero religioso»¹²². Così la modernità non ha portato solo l'illuminismo, laicista e razionalista, ma anche una nuova oscurità, quella del nazionalismo come fondamentalismo culturale. Lo scopo di questo studio è dimostrare che: «il nazionalismo va interpretato commisurandolo non a ideologie politiche sostenute in modo autocosciente, ma

¹¹⁸ B. ANDERSON, *op. cit.*, pp. 26-27.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 27.

¹²⁰ *Ibidem*, il termine 'nazioni' è aggiunta mia.

¹²¹ *Ibidem*, pp. 71-90.

¹²² *Ibidem*, p. 32.

ai grandi sistemi culturali che l'hanno preceduto, e dai quali, o contro i quali, esso è nato». Con il declino della religione e l'ascesa della parola stampata è stata possibile la divulgazione di nuove lingue nazionali. La diffusione, sotto la spinta del capitalismo, di mezzi di comunicazione di massa, come i libri e i giornali, ha reso possibile, ma anche necessario dopo il declino della religione, rappresentare quella comunità che è la nazione, al tempo stesso sovrana e limitata nello spazio e illimitata nel tempo, tramite la quale può essere suscitato un senso di immortalità e con la quale possono identificarsi individui altrimenti anonimi¹²³.

L'esito dell'intreccio tra la stampa in lingua volgare e la secolarizzazione della cultura, conclusione dell'Illuminismo, fu che l'Ottocento divenne l'età dell'oro per lessicografi, grammatici, filologi e letterati della lingua volgare. Secondo Anderson: «Le energiche attività di questi intellettuali di professione furono fondamentali per la formazione del nazionalismo europeo dell'800»¹²⁴. Certamente, le classi lettrici erano quelle collocate nei gradini più alti della gerarchia sociale. L'Ottocento vide però la nascita di nuove classi dominanti che si aggiungevano a quelle preesistenti. La diffusione più uniforme che avvenne sia negli stati europei più avanzati sia in quelli più arretrati fu quella della classe media burocratica. Mentre: «la crescita di una borghesia commerciale e industriale fu invece molto irregolare, intensa e rapida, in alcuni casi, lenta e stentata in altri»¹²⁵. Questo è ovviamente l'esito di quel differente grado di industrializzazione che, secondo Gellner, è alla base del diverso grado di sviluppo del nazionalismo che «divise(ro) l'umanità in gruppi rivali»¹²⁶. Ciò che dimostra in più l'analisi di Anderson è che, «al di là delle differenze geografiche», lo sviluppo dell'industrializzazione e la conseguente crescita della borghesia, mercantile e industriale, «va compresa nella sua relazione con la stampa in lingua volgare». Così durante l'800, mentre l'alfabetizzazione cresceva, per le classi dominanti divenne più facile ottenere il supporto popolare, «con le masse che si scoprivano una nuova gloria nell'elevazione a status stampato delle lingue che avevano sempre umilmente parlato»¹²⁷. Tutto ciò rese possibile all'alta società di «piratare» i sentimenti delle masse e condurli verso la realizzazione dello stato nazionale indipendente, concettualizzato e modellizzato

¹²³ *Ibidem*, pp. 51-52; in seguito Anderson, parlando delle origini della coscienza nazionale, sintetizza che: «Tirando le somme possiamo affermare che la convergenza del capitalismo e delle lingue umane creò la possibilità di una nuova forma di comunità immaginata, che nella sua morfologia essenziale pose le basi delle nazioni moderne», p. 66.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 94.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 98.

¹²⁶ GELLNER, *op. cit.*, p. 60.

¹²⁷ ANDERSON, *op. cit.*, p. 101.

dopo le esperienze americane e della Rivoluzione Francese¹²⁸. In seguito, specie nella seconda metà dell'800, la rivoluzione filologico-lessicografica e la nascita di movimenti nazionalisti popolari che proliferarono in Europa diedero vita, molto breve però, anche ad un altro tipo di nazionalismo, l'ufficial-nazionalismo, che si situava in quegli Imperi multinazionali esistenti ancora nel suolo europeo. Ma alla fine questo tipo di nazionalismo non poté resistere alla forza disgregatrice di quel nazionalismo linguistico popolare al quale aveva cercato di far fronte¹²⁹. E con esso furono sconfitte anche le classi di cui era espressione, soprattutto i dinasti e gli aristocratici; così, ci fu il trionfo delle restanti classi alte, specialmente le borghesie nazionali.

1.2.4. Una conclusione dal confronto con il «perennismo» di Smith

Un'altra corrente che ha conquistato notevole terreno nel campo degli studi sul nazionalismo è quella degli «perennisti». L'opera più famosa nel quale si trovano delineate in modo migliore i presupposti e gli scopi di questa corrente è *Le origini etniche delle nazioni*, di Antony D. Smith, che è considerato come il maggior rappresentante di questa corrente.

Secondo Anderson, la sua prospettiva «perennista» si erige «in contrapposizione al “modernismo”, ma si distinguerebbe anche dal «primordialismo» più radicale¹³⁰.

Ma, comunque, sembra che su un punto Smith sia d'accordo con i «modernisti» quando afferma che: «in un certo senso i “modernisti” hanno ragione. Il nazionalismo inteso come ideologia e movimento è un fenomeno che risale alla fine del diciottesimo secolo [...]. Anche lo Stato-nazione, in quanto modello politico è un fenomeno del tutto moderno. Anche se il sistema degli stati europei nacque col trattato di Westfalia nel 1648, questi stati cominciarono a trasformarsi in “stati-nazione” non prima del diciannovesimo secolo, e solo allora venne quindi ad esistere un sistema di stati-nazione. Anche la nazione e il suo “carattere nazionale” sembrerebbero moderni: sicuramente l'idea che le popolazioni si diversificavano secondo il “carattere nazionale” e possedevano un'identità comune divenne diffusa tra le classi colte europee non prima dell'inizio dell'era moderna in Europa (precisamente,

¹²⁸ *Ibidem*, pp. 102-3.

¹²⁹ *Ibidem*, pp. 107-29.

¹³⁰ SMITH, *Le origini etniche ...*, *op.*, *cit.*, p. 49.

alla fine del diciassettesimo secolo)»¹³¹.

Quello che divide la prospettiva di Smith da quella «modernista» è l'intento di dimostrare «che le nazioni moderne, nonostante i loro aspetti nuovi e originali, sono spesso basate su legami e memorie etniche premoderni, e talvolta antichi»¹³². Così tutti quei movimenti politici di stampo nazionalista, che si manifestano nella contemporaneità, sarebbero «conflitti storici» che «si basano su identità molto più antiche che discendono da un senso di differenza culturale, al principio spesso piccola, ma che una varietà di processi ha ampliato e approfondito, tale da produrre “comunità di storia e destino” completamente distinte sul piano culturale»¹³³. Si nota nelle ultime righe come Smith eluda quel fenomeno, dei processi che hanno ampliato e approfondito il senso della differenza culturale, che per i «modernisti» sarebbe nient'altro che il nazionalismo moderno, per concentrarsi solamente a dimostrare l'antichità del sentimento etnico e nazionale. Ma se, da un lato, il processo della definizione del carattere nazionale, con la seguente scoperta delle tradizioni, è stato iniziato dagli intellettuali nazionali già verso la fine del diciottesimo secolo, d'altronde, non sarà poi così difficile trovare oggi pronti e consolidati quei miti, memorie e simboli «antichi», che secondo Smith stanno alla base dell'identità etnica e allacciano la nazione di oggi all'etnia, una sorta di nucleo originario della nazione. Eludendo la «anomalia» del nazionalismo, Smith può considerare positivamente il permanere del valore di riferimento alla nazione. Il motivo di questa difesa del nazionalismo sembra la sua grande forza coesiva che per un buon sociologo come Smith, interessato al progetto dell'integrazione europea, non può essere sottovalutata. Così in un altro lavoro Smith precisa il suo pensiero parlando di «nazionalismo oltre le nazioni» quale correttivo della forza disgregatrice delle singole etnie o vetero-nazioni e dove il nazionalismo sta per capacità «di forgiare comuni miti, simboli e valori e memorie di una comune eredità. Solo in questo modo un pan-nazionalismo può creare un nuovo tipo di identità collettiva che sovrasta ma non abolisce le singole nazioni»¹³⁴. È interessante constatare in queste righe che Smith intende perpetuare la stessa strategia mitopoietica praticata per la creazione della nazione moderna. Non intendiamo certo dire che lo scopo del suo pensiero è un progetto di ingegneria sociale uguale a quelli che caratterizzarono il consolidamento delle società nazionali moderne, ma avvertire, sulla scia delle teorie «moderniste» precedenti, un possibile «piratamento» della nuova creazione politico-culturale. Inoltre, da parte nostra pensiamo che una nuova identi-

¹³¹ *Ibidem*, pp. 45-6.

¹³² *Ibidem*, p. 10.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ A. D. SMITH, *National Identity*, Penguin, London, 1991, p. 172.

tà, etnica, nazionale o politica, non può essere raggiunta senza analizzare in modo critico la «anomalia» del nazionalismo moderno, separatista e disgregante. Un'identità culturale comune e condivisa richiede l'abbandono, se non la demolizione del mito della nazione. Senza di questo l'unificazione politica non sarà seguita dall'unificazione culturale e l'odio che caratterizza le identità contrapposte continuerà disturbare la vita sociale.

1.2.5. Una prospettiva politico-sociale del «modernismo»

Un particolare rilievo, nell'ambito degli approcci storico-sociali al nazionalismo, ha assunto il saggio *Nazioni e nazionalismi dal 1780* (1990, ed. it. 1991) di Eric J. Hobsbawm¹³⁵, lo storico inglese, che già in precedenza aveva lavorato su questo tema curando, con Terence Ranger, *L'invenzione della tradizione* (1983, ed. it. 1987).

Facendo un bilancio della questione sul lungo periodo, in un momento in cui nazionalismi e regionalismi acquistano impulsi nuovi su vasta scala, Hobsbawm rinuncia a definire il concetto di nazione. Egli fa notare che tutta la bibliografia moderna – all'interno della quale si muove anche il suo lavoro - si è applicata a rispondere alla domanda: che cos'è una (o la) nazione? Ma aggiunge che: «proprio per la specificità di tale classificazione dei gruppi umani, e nonostante le asserzioni di chi vi appartiene, per cui la nazione sarebbe primaria e fondamentale per l'esistenza sociale e persino per l'identità individuale di chi ne fa parte, sembra impossibile reperire un criterio soddisfacente in base al quale stabilire se questa o quella collettività tra le tante possa essere definita nazione»¹³⁶. Questa difficoltà si può ritenere per certi aspetti quasi scontata, almeno se si considera che la “nazione” è un concetto nuovo, arrivato di recentissima data nella storia dell'umanità, quale portato di

¹³⁵ A nostro parere questo lavoro è un'ottima esemplificazione di tanti lavori precedenti sull'argomento – dai quali l'autore prende spunto scegliendo da quelle che “ha trovato di maggior interesse” - e principalmente a quella di Gellner. Inoltre si può dire che questo lavoro starebbe, a chi si accinge allo studio interpretativo del “nazionalismo”, un po' come un lavoro etnologico ad uno meramente antropologico-interpretativo. Nell'interpretazione di Hobsbawm è possibile riconoscere l'eredità sia dell'antico dibattito condotto in area marxista sia di una tradizione democratica volta ad attenuare il peso dell'identità nazionale e, alla luce della storia del Novecento, a cogliere la dimensione mitica della nazione, contrapposta alla realtà ben più corposa e concreta dei nazionalismi. Realtà che, pur essendo un prodotto di *élites* politiche, viene indagata dagli storici anche nelle sue manifestazioni popolari, poiché, come dimostra Hobsbawm, la classe operaia inglese (e non solo quella) ne fu investita spesso nel corso della storia. Il nazionalismo sembra uscire sconfitto da buona parte della storia del XX secolo: nella configurazione degli stati all'indomani della prima e della seconda guerra mondiale, infatti, non si è mai raggiunta una perfetta coincidenza fra stato e nazione. Tutto ciò ha lasciato aperti alcuni problemi tra i quali la periodica ripresa o la permanenza di forme di separatismo da parte dei movimenti neo-nazionali e, su un diverso fronte, quello dell'intreccio fra nazionalismo e patriottismo.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 6.

coniugture storiche assai determinate e localizzate, tanto che si incontra, almeno inizialmente, in pochi insediamenti e non nell'ambito della maggior parte della popolazione distribuita sulla superficie terrestre.

Hobsbawm, per dimostrare la caratteristica fondamentale della nazione moderna, la modernità, - contro l'assunto contrario, secondo cui l'identità nazionale sarebbe qualcosa di così naturale, primario e permanente da precedere lo sviluppo storico -, trova utile mostrare quanto sia recente lo stesso lessico relativo. L'esempio è tratto dal Dizionario della Reale Accademia Spagnola la quale non parla in termini moderni di stato, nazione e lingua prima dell'edizione del 1884. In questa edizione apprendiamo infatti per la prima volta che la *lengua nazional* è «la lingua ufficiale e letteraria di un paese, e quella generalmente parlata nello stesso, distinguendosi così dai dialetti e dalle lingue delle altre nazioni»; mentre prima del 1884, la parola *nación* sta semplicemente a significare «l'insieme degli abitanti di una provincia, di un paese o di un regno» e anche «un forestiero». Ma dopo questa data viene definita come «uno Stato o un'entità politica che riconoscono un centro superiore e comune di governo» e anche «il territorio occupato da questo Stato, e i suoi abitanti, considerato come un tutto unico»; tanto che da allora in poi lo Stato in quanto elemento comune e superiore è centrale in tali definizioni, almeno nel mondo iberico¹³⁷.

Hobsbawm ritiene, infatti, che il concetto di “nazione” non sia un fatto in sé concluso, ma, piuttosto, un portato, una costruzione del nazionalismo, che a sua volta è un sentimento, un'entità complessa e con forti componenti irrazionali, ma anche, come afferma E. Gellner, un principio politico per cui all'unità nazionale corrisponde un'unità politica ben definita, ossia uno stato. Di qui la scelta del contesto spagnolo il quale, anche se non nell'avanguardia sul piano delle idee progressiste, con il regno di Castiglia fornisce il primo esempio della creazione di uno “Stato-nazione”. In ogni modo la Francia o Gran Bretagna del secolo XIX, posti all'avanguardia sul piano delle idee, costituivano degli «Stati-Nazione» non del tutto radicalmente diversi. Sicché, per Hobsbawm, l'evolversi del lessico relativo assume un interesse di carattere generale. In ogni caso, nelle lingue romanze, sembra chiaro che l'evoluzione semantica della parola «nazione» tendeva a sottolineare il luogo o il territorio d'origine, che spesso e volentieri corrispondeva con una provincia o una città; mentre in altri casi sottolinea prevalentemente il gruppo comune da cui si discende, andando pertanto nella direzione dell'etnia.

Comunque, il rapporto tra una «nazione» di una certa estensione, per quanto di carat-

¹³⁷ *Ibidem*, p. 19.

tere autoctono, e lo Stato rimane problematico, risultando piuttosto chiaro che dal punto di vista etnico e linguistico la maggior parte degli Stati, indipendentemente dalla dimensione, non erano affatto omogenei e, pertanto, non potevano puramente e semplicemente esser parificati alle nazioni.

Sia nel caso del significato «proprio e originario», sia in tutti gli altri, il termine «nazione» conserva comunque connotazioni abbastanza diverse da quelle del suo significato moderno. Perciò, Hobsbawm, concorda che: «nella sua accezione moderna ed eminentemente politica, il concetto di nazione è dal punto di vista assai recente»¹³⁸. Come del resto è ben sottolineato nel *New English Dictionary*, che nel 1908 faceva presente come l'antico significato del termine si riferisse prevalentemente all'unità etnica, mentre l'uso più recente poneva l'accento piuttosto sul «concetto di unità politica e di indipendenza»¹³⁹.

Stando alla novità storica del moderno concetto di «nazione», Hobsbawm si concentra ad analizzare le varie definizioni fornite da coloro che presero a maneggiare questo concetto nei loro discorsi politico-sociali nell'Età della rivoluzione e, in particolar modo, nell'ambito dell'espressione «principio di nazionalità».

La prima definizione è quella liberale e si trova nella *Dichiarazione dei Diritti* del 1795 in Francia: «ogni popolo è indipendente e sovrano, quale che sia il numero degli individui che lo compone e l'estensione del territorio che occupa. Questa sovranità è inalienabile». Qui Hobsbawm trova una mancata relazione logica tra, da una parte, il corpo dei cittadini di uno stato territoriale e, dall'altra, l'identificazione della “nazione” su basi etniche, linguistiche o altre caratteristiche che consentissero un riconoscimento collettivo del gruppo di appartenenza¹⁴⁰. Quindi, non si può rintracciare nella “nazione” rivoluzionaria nulla di simile con il successivo programma nazionalistico di fare dello Stato-nazione un corpo definibile sulla base dei criteri quali etnia, lingua, religione, territorio e memoria storica comuni. Questi nuovi criteri saranno rintracciati nell'operato di Johann Gottfried Herder, il maggior teorico tedesco della nazione, il primo a utilizzare, alla fine del Settecento, il termine “nazionalismo”, di fatto coniandolo: “Lo si chiami pure pregiudizio, volgarità, limitato nazionalismo, ma il pregiudizio è utile, rende felici, spinge i popoli verso il loro centro, li fa più saldi, più fiorenti alla propria maniera e quindi più felici nelle loro inclinazioni e scopi”¹⁴¹.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 23.

¹³⁹ *Oxford English Dictionary*, Oxford 1933, vol VII, p. 30; cit. in HOBBSAWM, *Nazioni e Nazionalismi*, cit, p. 23.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 24.

¹⁴¹ J. H. HERDER, cit. in F. CHABOD, *L'idea di nazione*, Laterza, Roma-Bari, 1999, p. 48.

Secondo Guy Hermet il contesto politico in cui nasce questa nuova idea di nazione è quello della Germania: “un paese dalle frontiere incerte che, divisa in una miriade di regni, principati e città libere, nondimeno aspirava a riunirsi. Le spogliazioni della soldataglia francese e l’impudenza ideologica degli emissari della sedicente repubblica universale imprimeranno una spinta decisiva a quell’aspirazione. La società tedesca reagiva all’egemonia francese, non secondo i principi della cittadinanza comune, bensì con il principio di una coesione linguistica”¹⁴².

È interessante notare come Herder, nonostante dichiarò l’utilità strumentale del nazionalismo, finì poi per elaborare un concetto di nazione inedito e basato rigidamente sull’individualità e sull’irriducibile, naturale diversità di ogni singola nazione. Per Herder: “Ciò che lega le genti in una nazione è la lingua, espressione del carattere, della maniera di pensare e di agire: è ciò che individua una Nazione”. Egli esaltò la poesia popolare, l’unica e vera nazionale. Tuttavia solo con la pubblicazione delle “*Idee per la filosofia della storia dell’umanità*” (1784-1791) la visione di Herder diventa del tutto intelligibile. Per lui, “lo stato più naturale è un popolo dotato di un carattere nazionale”, aggiungendo che “un popolo è una pianta della natura proprio come una famiglia, soltanto che ha più rami”¹⁴³. Di lì a poco Johann G. Fichte nei suoi celebri *Discorsi alla Nazione tedesca* pubblicati nel 1807 avrebbe esaltato la lingua, il passato e la cultura comuni per dimostrare che la Germania è la nazione per eccellenza, dotata di una lingua pura, incontaminata¹⁴⁴. Così facendo il filosofo prepara il terreno all’ingresso nella dimensione politica di quei motivi naturalistici che tenderanno, vieppiù a proiettare l’essenza della nazione in fattori quali, oltre appunto alla lingua, il territorio, la missione nazionale e, infine, la razza.

La differenza tra la concezione liberale e universalista della rivoluzione francese e quella individualistica del Romanticismo è sostanziale. Per Herder non è più lo stato a incarnare la nazione o a dover rifondare la società. Proprio quest’ultima, anzi, è la sola depositaria della legittimità suprema e può scegliere o no di dotarsi di uno stato a suo piacimento. Per loro non è urgente definire il regime di governo dello stato-nazione prefabbricato dai francesi, ma affermare la maestà sovrana della nazione-società.

A questo nazionalismo determinato dai legami del sangue e della lingua materna, Ernest Renan opporrà più tardi il modello di una nazione elettiva nata dall’unione volontaria dei suoi membri. Ci troviamo in un contesto dove le principali definizioni si basano su due

¹⁴² G. HERMET, *Nazioni e Nazionalismi in Europa*, il Mulino, Bologna, 1997, p. 120.

¹⁴³ E.G. HERDER, *Ide per la filosofia della storia dell’umanità*, (1784-1791), Zanichelli, Bologna, 1971, pp. 234-240.

¹⁴⁴ J. G. FICHTE, *Discorso alla nazione tedesca* (1807), II ed., Utet, Torino, 1942, p. 125.

“filosofie”: una, si basa sul Romanticismo ed è mutuata da Herder, affonda le sue radici nell’etnia e nella cultura ed è in qualche modo nativa perché predispone in partenza l’individuo a far parte di una comunità nazionale precisa. L’altra si basa sul Liberalismo ed è rappresentato, in modo più valido, prima dalla visione di Mill e poi, anche, da quella di Renan. John Stuart Mill non analizzò il concetto di nazionalità in una specifica pubblicazione, bensì, significativamente e brevemente, nell’ambito del suo breve trattato sul governo rappresentativo e la democrazia. Nel 1861 egli esprime la sua idea scrivendo: «si può dire che una porzione dell’umanità costituisce una nazionalità quando i suoi membri sono uniti da *simpatie comuni* non estese ad altri, quando esse li spingono a cooperare fra loro più volentieri che con un altro popolo, quando li inducono a desiderare uno stesso governo purché tenuto esclusivamente da loro o da una parte di loro»¹⁴⁵. La concezione di Renan esprime la stesa idea, ma in modo più elaborato, delimita soprattutto lo spazio di uno stato rispetto ad altri distinti e, la nazionalità viene impropriamente considerata un effetto della libera scelta di un individuo privo di legami umani più reali.

La concezione di Renan sarebbe poco comprensibile senza la contestualizzazione storica nella quale nasce la sua versione. Pensiamo naturalmente alla guerra franco-prussiana e in special modo all’annessione dell’Alsazia e della Lorena per opera della Germania, giunta all’unificazione nel corso del conflitto¹⁴⁶. Proprio quegli avvenimenti inducono Renan a contestare il ricongiungimento tra la Germania e l’Alsazia-Lorena – giustificato dalla comunanza di lingua e di origine – in nome di un diverso principio di nazionalità. Allora Renan cerca argomenti da opporre alla concezione tedesca della nazione, etnoculturale, che ai suoi occhi alimenta appunto quella logica conflittuale e che, per il momento è responsabile della sorte toccata all’Alsazia-Lorena. Si trova obbligato ad abbandonare la concezione etnica. Niente nazione naturale, dunque, niente persona nazionale com’era nella visione di Herder. Si direbbe che Renan abbia orientato il suo pensiero alla luce di un utilitarismo politico. La formula cui arriva è diventata ormai celebre e Renan la pronuncia in occasione di una conferenza tenuta alla Sorbona l’11 marzo 1882, con il titolo “*Qu’ est-ce qu’ une nation?*”. Comincia a dire che è “un’anima, un principio spirituale”, segue il passo in cui si definisce la nazione elettiva: «Una nazione è dunque una grande solidarietà costituita dal sentimento di sacrifici che si sono fatti, e di quelli che si è disposti a far ancora. Suppone un passato ma si riassume nel presente con un fatto tangibile: il con-

¹⁴⁵ J. S. MILL, *Considerations on Representative Government* (1861), cit in, HERMET, *op. cit.*, p. 137, corsivo mio; cfr, HOBBSAWM, *Nazioni.....*, cit., p. 24.

¹⁴⁶ HERMET, *op. cit.*, p. 134.

sentimento, il desiderio chiaramente espresso di continuare la vita in comune. L'esistenza di una nazione è un plebiscito quotidiano»¹⁴⁷. Leggendo la prima frase troviamo anche nella concezione di Renan tracce di romanticismo, ma diremmo che è più “sociale” a differenza di quello “naturale” tedesco. Inoltre la sua “nazione” è priva della natura “oggettiva” che dimostra la nazione-persona di Herder e senza nessun rapporto con “l'anima collettiva” dei teorici del legittimismo, costruita pensando al passato e per il passato. A proposito di quest'ultima teoria Renan adduce che per costruire un'identità occorre una forte dose di memoria, ma anche una altrettanto forte dose di oblio: «l'oblio, e dirò persino l'errore storico costituiscono un fattore essenziale nella creazione della nazione [...] Ora l'essenza di una nazione sta nel fatto che tutti i suoi individui condividano un patrimonio comune, ma anche nel fatto che tutti abbiano dimenticato molte altre cose. Nessun cittadino francese sa se è Burgundo, Alano, Visigoto; ogni cittadino francese deve aver dimenticato la notte di San Bartolomeo, i massacri del XIII secolo nel Sud»¹⁴⁸. Quest'ultimo brano l'abbiamo riportato intenzionalmente, perché, ai fini di una comprensione migliore del nazionalismo, introduce nell'analisi critica altri “ingredienti” del nazionalismo moderno, come la memoria, l'oblio e la “storia”. Inoltre, se dimentichiamo per un attimo il fatto che questa interpretazione si inserisce in un dibattito nazionalistico, possiamo vedere in Renan il precursore, se non il padre, delle odierne teorie critiche, “moderniste”, sul nazionalismo, (inoltre, è un'ottima dimostrazione di come le interpretazioni che si inseriscono nelle tradizioni nazionaliste sono utili all'interpretazione critica e imparziale dei nazionalismi).

Ma tornando alla nazione elettiva di Renan, è degna di nota l'immagine del plebiscito quotidiano, non solo per il potere evocativo, ma per i margini di manovra che lascia. Dietro la gratuità della metafora plebiscitaria si cela un secondo fine. Essa si propone di chiudere un capitolo dell'allargamento del principio delle nazionalità in un momento in cui, dopo l'unificazione dell'Italia e della Germania – costruiti sulla comunanza linguistica –, i grandi paesi europei sono tutti giunti a costituirsi in stato-nazione. Dall'interno di una comoda situazione nazionale, i grandi paesi intendono chiudere la porta ai micronazionalismi che li disturbano. La nazione di Renan risponde alle aspettative di molti governi retti dalla ideologia liberale quelli delle “grandi nazioni”. Ciò vuol dire che, nel periodo in cui scrive Renan, il nazionalismo è diventato una pratica che non corrisponde più solo con l'idea, e gli interessi, che della nazione si sono fatti le intelligenze delle aree interessate per prime all'idea di Stato-nazione, e quindi anche alle prime forme di “nazionalismo”.

¹⁴⁷ E. RENAN, *Che cos'è la nazione*, Eroica, Milano, 1919, p. 24.

¹⁴⁸ *Ibidem*, pp.7-8.

Hobsbawm dimostra nella sua analisi, come il modello predominante della prima fase del nazionalismo, quella tra 1830 e il 1880 circa, era quello degli ideologi dell'epoca del "liberalismo borghese trionfante"¹⁴⁹. Il progetto iniziale, della nazione universale, subisce una fase d'arresto con i nazionalismi tedesco e italiano che, costruiti sul carattere nazionale e basati principalmente sulla lingua – principi diversi da quelli della rivoluzione -, introducono, sotto l'aspetto economico, "il principio della taglia minima". Questo principio trova una chiara illustrazione nella mappa della futura Europa disegnata da Mazzini nel 1857 la quale comprendeva dodici stati e federazioni, di cui – secondo Hobsbawm – uno solo, manco a dirlo l'Italia, non sarebbe classificabile come multinazionale¹⁵⁰.

In definitiva, secondo questa concezione liberale e borghese; "esistevano tre criteri che abilitavano un popolo alla sicura definizione di nazione, sempre a patto che fosse sufficientemente ampio da soddisfare al requisito della "taglia minima". Il primo riguardava il suo essere storicamente associato a uno Stato esistente oppure di possedere un notevole passato". Questo criterio ci ricorda i tentativi dei nazionalisti balcanici di ricostruire i tempi storici delle loro nazioni e, inoltre, ritrovare i loro "gloriosi" Stati nazionali del passato. Così in un primo momento serbi e greci si riappropriano dell'Impero di Stefan Dushan, gli uni, e dell'Impero bizantino, gli altri. Mentre gli albanesi troveranno nella figura di Skanderbeg il primo fondatore dello Stato albanese.

Proseguendo nella descrizione dei criteri; «il secondo [...] prevedeva l'esistenza di un'élite culturale consolidata, con una letteratura nazionale scritta e un gergo amministrativo. Queste erano, appunto, le basi delle rivendicazioni nazionali italiana e tedesca, benché si trattasse in entrambi i casi di popoli privi di un unico Stato nel quale identificarsi». Ritornando al nostro contesto balcanico vediamo come l'élite greca sarà fortunata nell'ereditare una lingua scritta conservata dalla chiesa. Mentre, d'altra parte, gli albanesi anche se con una fiorente élite culturale saranno penalizzati dalla mancanza di una lingua scritta.

Il terzo criterio pare che sia il più spietato di questa concezione, che diventa ormai sempre più sciovinista ma; «bisogna pur dirlo, riguardava la provata capacità di conquista. Non c'è nulla come essere un popolo imperiale che può rendere conscia la sua popolazione della sua esistenza collettiva [...]. Tanto più, che, nel secolo XIX, la conquista forniva una prova di tipo darwiniano del successo evolutivo di una specie sociale»¹⁵¹. Quest'ultimo

¹⁴⁹ HOBBSAWM, *Nazioni e nazionalismi...*, op. cit., pp. 43-44.

¹⁵⁰ *Ibidem* p. 37.

¹⁵¹ *Ibidem* pp. 42-43.

criterio ci ricorda il processo di espansione dei nuovi Stati balcanici verso quel che rimaneva del territorio dell'Impero turco nei Balcani, impedendo ad altri gruppi etnici, che si trovavano ancora sotto l'amministrazione ottomana, di costituirsi in Stato-nazione.

Così nella logica dell'ideologia liberale, la nazione, vale a dire quella grande e vitale, si poneva come gradino dell'evoluzione raggiunto nella metà del secolo XIX. Quindi, come dimostra Hobsbawm, l'altra faccia della "nazione come progresso" era, quale logica conseguenza, l'assimilazione delle comunità e dei popoli più piccoli da parte di quelli più grossi¹⁵². Così, almeno fino al 1880, i popoli di ridottissime dimensioni che, dalla *Dichiarazione dei Diritti*, si vedevano garantito il diritto alla sovranità e all'autodeterminazione, non erano messi in condizione, da parte dei loro più grossi e più rapaci vicini, di esercitare nessuno dei due principi, né "si può dire che al loro interno vi fossero molti simpatizzanti dei principi del 1789"¹⁵³. Infatti, per quanto riguarda gli Albanesi, secondo ciò che era annotato dagli stessi ideologi nazionali, nel 1880 molti di loro si battevano per i movimenti nazionali dei vicini, definendosi, basando la loro identità etnica sulla religione, "turchi", "latini", "greci" e perfino anche "slavi"¹⁵⁴. In questa fase, (non solo secondo il punto di vista del liberalismo ma, anche, come dimostra l'esempio di Marx e di Engels), la nazione trovava una sua collocazione in quanto stadio dello sviluppo storico della società degli uomini; mentre per quanto riguarda l'istituzione dei singoli Stati-nazione, indipendentemente dai sentimenti soggettivi degli appartenenti alla singole nazionalità, la questione veniva regolata in base al fatto che mostrassero o meno di inserirsi o di anticipare l'evoluzione storica e il progresso¹⁵⁵. Quindi, per capire sino in fondo la "nazione" di quell'epoca occorre tener ben presente che la "costruzione nazionale", per quanto elemento centrale della storia del secolo XIX, si applicava solo ad alcune nazioni. E del resto la richiesta dell'applicazione del "principio di nazionalità" fu altrettanto poco universale. Sia in quanto problema internazionale, sia in quanto problema politico interno, riguardò unicamente un numero limitato di popoli e di aree, anche all'interno di Stati caratterizzati da pluralità di lingue e di etnie come l'Impero Asburgico e, nel nostro contesto, quello ottomano che comunque era in via di lenta disgregazione. Così all'interno del morente Impero ottomano qualche nazione, come quella greca e serba, troverà via facile verso la realizza-

¹⁵² *Ibidem* p. 44.

¹⁵³ *Ibidem* p. 46.

¹⁵⁴ Così si lamentava dell'operato dei suoi "connazionali" Pashko Vasa, l'ideatore dell'albanesimo, nella sua poesia *O Shqypni e mjera Shqypni* (1880), in VEHBI BALA (a cura di), *Pashko Vasa, Veptra Letrare*, Naim Frasheri, Tirana, 1980, p. 38.

¹⁵⁵ HOBBSAWM, riprendendo un'altra fonte, fa notare che «Frederich Engels è stato criticato quale sciovinista grande-tedesco per aver pronosticato la sparizione dei Cechi in quanto popolo e aver fatto delle osservazioni poco rigorose in merito al futuro di un discreto numero di altri popoli», *ibidem* pp. 40-41.

zione dello Stato-nazione mentre le istanze dei nazionalisti albanesi non troveranno consenso neanche riguardo ad una autonomia all'interno dell'impero ottomano, sia in ambito internazionale sia presso il governo imperiale. Per i Greci, la determinazione delle “grandi nazioni”, che è anche una sopra-determinazione sul piano politico, portò al riconoscimento e alla creazione definitiva dello Stato indipendente già nel 1831. Gli Albanesi, invece, dovettero aspettare fino al 1912 per vedere riconosciuto il loro diritto alla nazionalità, quando nell'ambito delle concezioni sul “principio di nazionalità” subentra il concetto wilsoniano della “autodeterminazione dei popoli”. E comunque il nuovo Stato si baserà su un ridottissimo territorio determinato ormai dalle politiche imperial-scioviniste dei vicini e convalidato dai più potenti della politica internazionale.

Per quanto riguarda il contesto europeo dai tempi della *Dichiarazione dei Diritti* fino agli anni 1880 il concetto di nazione/nazionalità etnica guadagnò terreno in tutti i paesi europei. Ma in pratica si verificò anche che, in linea generale, nazionalità e nazionalismi non costituirono i problemi interni di maggior rilevanza per quelle entità politiche che avevano acquisito lo status di Stato-nazione, per quanto potessero essere eterogenee dal punto di vista delle nazionalità rispetto ai parametri moderni. Come fa notare Hobsbawm: “nessuno Stato europeo a occidente del Reno dovette far fronte a serie complicazioni su questo versante, salvo la Gran Bretagna, a causa di quella permanente anomalia costituita dagli Irlandesi”¹⁵⁶. Furono invece fonte di grande preoccupazione per quegli imperi non nazionali che non si potevano definire “multinazionali”.

Dopo il 1830, quindi, il panorama politico europeo fu sconvolto dal quel “principio di nazionalità” che creò un certo numero di nuovi Stati che corrispondevano con quella parte dell'appello di Mazzini che preconizzava “uno Stato per ogni nazione”. In particolare, le istanze tipiche del nazionalismo in questa fase si distinguono sotto cinque punti di vista, in quanto: a) pongono l'accento sulla comunità linguistica e culturale, che costituì un'innovazione del secolo XIX; b) pongono l'accento sul nazionalismo che mirava a formare o a impadronirsi dello Stato piuttosto che sulle nazioni già esistenti in quanto Stati; c) per il tipo di storicizzazione del fenomeno e relativo richiamo alla missione storica – secondo cui la “nazione” sarebbe l'ultimo grado dello sviluppo della comunità; d) per la rivendicazione della paternità del “principio dell'autodeterminazione” del 1789; e) per la retorica e l'ambiguità terminologica, che non costituiscono certo un aspetto irrilevante.

La fase successiva del nazionalismo, del periodo 1880-1914, differiva sotto tre aspet-

¹⁵⁶ *Ibidem* p. 48.

ti principali dalla fase mazziniana del nazionalismo. Primo: abbandonò il “principio della taglia minima” che aveva costituito un elemento centrale del nazionalismo dell’epoca liberale. Sicché qualsiasi popolo che si ritenesse una nazione rivendicava il diritto dell’autodeterminazione, che significava il diritto a uno Stato separato, sovrano e indipendente a delimitazione del proprio territorio. Secondo, e conseguentemente a questa moltiplicazione di nazioni potenzialmente “non storiche”: etnia e lingua diventano il criterio basilare, quindi vieppiù decisivo, e talvolta persino unico, dell’eventuale nazionalità. Il terzo mutamento riguardò non tanto i movimenti nazionali non statali, che nel frattempo diventarono sempre più numerosi e ambiziosi, bensì il sentimento nazionale nell’ambito degli Stati-nazione, che, con una svolta radicale, diventò paladino del diritto politico della nazione e della bandiera, dando luogo a quello che, con termine specificamente coniato nell’ultimo decennio del secolo XIX, fu battezzato “nazionalismo”.

Ci sono delle differenze comunque tra i movimenti non statali della prima metà del secolo, - che erano basati su comunità di persone istruite, e accomunate all’interno dei confini geografici e politici, dall’uso consolidato di una lingua di cultura e di elevata tradizione letteraria, - e quelli statali sviluppatisi dopo il 1880. Infatti, come fa notare Hobsbawm, nel caso dei Tedeschi e degli Italiani, la lingua nazionale non era né un semplice strumento di comodo a fini amministrativi, né un mezzo per unificare la comunicazione nell’ambito del territorio statale. Si trattava addirittura di qualcosa in più del veicolo di una letteratura raffinata e del modo di esprimersi generalizzato degli intellettuali. Costituiva infatti l’unico elemento in base al quale gli Italiani erano Italiani e i Tedeschi erano Tedeschi investendosi così dell’identità nazionale in misura assai maggiore di quanto non lo fosse, per esempio, nel caso di chi scriveva e parlava in inglese. Insomma per le classi medie liberali italiane e tedesche la lingua costituì una motivazione centrale, in ordine alla creazione di uno Stato nazionale unificato, in un modo che non trova corrispondente nella realtà della prima metà del secolo XIX¹⁵⁷.

Tuttavia è a partire dagli ultimi anni del secolo XVIII, e in gran parte in seguito all’influenza esercitata dai Tedeschi, che l’Europa è percorsa da un’ondata di passione romantica per il mondo contadino puro, semplice e incontaminato, una riscoperta folclorica del popolo per la quale i dialetti da questo parlati erano di importanza fondamentale. Ma, secondo Hroch, anche se questa rinascita culturale di stampo populistico servì alla fondazione di molti movimenti nazionalisti posteriori, tanto da essere classificata come la prima

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 121.

fase dello sviluppo di tali movimenti, non si trattava ancora in nessun caso di un movimento politico popolare, né che vi fossero implicazioni di tipo politico a livello di programma o di aspirazioni¹⁵⁸. Infatti, come dimostra Hobsbawm, “poi, nella maggior parte dei casi, la scoperta della tradizione popolare e la sua trasformazione in “tradizione nazionale” di qualche popolo contadino dimenticato dalla storia, era opera di entusiastici sostenitori provenienti dalle classi dominanti o *élites* (straniere)”¹⁵⁹. Così è famoso il ruolo del filellenismo sulla nascita dell’identità ellenica presso gli appartenenti della borghesia nascente greca ma anche, e soprattutto, sulle vicende militari della rivoluzione greca già dal suo inizio nel 1821. Così che, secondo Plumyène “possiamo considerare il filellenismo un nazionalismo, un nazionalismo curiosamente spostato, un *trasfert* nazionalistico, poiché la causa che i filelleni abbracciano è la causa di un paese diverso dal loro”¹⁶⁰. Anche nel caso dell’Albania troviamo lo stesso processo secondo cui i primi tentativi di scoprire una tradizione albanese provenivano da fuori. I primi *filalban*i non erano che i primi albanologi provenienti per lo più da regioni germaniche e austroungariche. A loro si rifaranno, in un secondo momento, i primi lavori degli intellettuali albanesi che, almeno agli inizi, non erano solamente albanesi ma, in base alla società in cui vivevano e partecipavano, erano anche italiani e romeni. Così, per citare solo alcuni, Jeronim de Rada (Geronimo de Rada), Engjëll Mashii (Angelo Masci), Zef Skiroi (Giuseppe Schirò), Jul Variboba (Giulio Variboba) e Helena Gjika (Dora d’Istria). Tranne quest’ultima che era cittadina rumena, gli altri erano tutti cittadini italiani che, imbevuti di romanticismo, si misero a ricostruire la storia, le tradizioni, il folclore e la lingua del loro “immaginato” paese d’origine.

Allo stesso tempo, nella seconda metà dell’800, il nazionalismo etnico viene rafforzato, sul piano teorico, dalla trasformazione di un concetto centrale della scienza sociale del secolo XIX: quello di «razza». Com’è noto, all’epoca la teoria sociologica dominante, che associava il concetto *dell’evoluzione della specie* al processo dell’evoluzione socio-culturale, fu quella che altrimenti si chiama «darwinismo sociale» o, in ambito antropologico, «evoluzionismo»¹⁶¹. Così alla costituzione delle teorie evoluzioniste, di natura univer-

¹⁵⁸ M. HROCH, *Social Preconditions of National Revival in Europe*, Cambridge 1985, cit. in HOBBSAWM, *Nazioni*, op. cit., pp. 121-122.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 122; “come nel caso dei Tedeschi per quanto riguarda i Finnici del Baltico e degli Svedesi per quanto riguarda i Finlandesi. La società letteraria finlandese fu fondata nel 1803 da Svedesi; i verbali delle riunioni venivano stesi in lingua svedese e, a quanto sembra, tutti gli scritti del maggior ideologo del nazionalismo culturale finlandese sono in lingua svedese”.

¹⁶⁰ J. PLUMYÈNE, *Le Nazioni Romantiche, Storia del nazionalismo nel XIX secolo*, Sansoni, Firenze, 1982, p. 203.

¹⁶¹ A proposito del quadro ideologico e teorico dominante nel quale nasce l’evoluzionismo, vedi FABIETTI, *Storia dell’Antropologia*, Zanichelli, Bologna 1991, pp. 8-14.

sale, contribuirono le stesse discipline, usate in una scala ridotta – cioè nazionale – dagli intellettuali nazionalisti, come l'archeologia preistorica e la filologia comparata.

Quindi la traduzione della logica della scienza sociale dell'epoca in ambito nazionalista sarebbe il legame tra razzismo e nazionalismo. In seguito diventò abitudine di utilizzare razza e nazione come sinonimi, «generalizzando in maniera indiscriminata il carattere “razziale”/“nazionale”, [...]. Vale a dire che, nazionalismo linguistico ed etnico si rafforzavano a vicenda»¹⁶².

Ma quello che costituì il vero movente del nazionalismo nel periodo 1870-1914 sembra essere un grande cambiamento politico e sociale. In questo processo la funzione della lingua scritta era quella di creare i legami tra i differenti componenti della realtà socio-culturale di una nazione, già costituita o sulla strada verso l'indipendenza. Così in quelle «comunità» dove esisteva una lingua scritta, il nazionalismo etno-linguistico rafforzava la diffusione della lingua verso i componenti meno interessati all'uso della lingua scritta; mentre nelle «comunità» rimaste indietro nella gara della creazione dello stato-nazione, dove, peraltro, mancava una lingua scritta, il nazionalismo compiva il lavoro di «ingegneria linguistica e sociale», facendo uso della lingua orale per consolidare l'identità nazionale e, allo stesso tempo, per mobilitare il proprio gruppo contro il dominio “straniero” e verso “l'autodeterminazione”. Certo è che le classi più interessate a questo nazionalismo erano, specialmente, medio-alte, perché le classi popolari analfabete non erano interessate a una qualsiasi lingua scritta, giacché nelle loro condizioni non avrebbero tratto alcun profitto da questo cambiamento. Così lo stesso Hobsbawm riprende il caso albanese come esempio in cui: «La richiesta dei nazionalisti albanesi di scrivere la loro lingua in caratteri latini, cioè né in arabo né in greco, cosa che avrebbe costituito un segno di inferiorità sia nei confronti dei Greci sia dei Turchi, non era ovviamente molto rilevante per la gente del popolo che non sapeva né leggere né scrivere»¹⁶³. Inoltre, aggiungiamo che, questa ingegneria linguistica e, di conseguenza, anche sociale era una risposta agli imperialismi etno-linguistici o, meglio, sciovinismi spiegati in campo rispettivamente da Greci e Turchi.

Non mancò che in alcuni casi si costituissero delle alleanze ideologiche tra il nazionalismo e altri sistemi politici di massa, come la religione (tra l'altro il caso della Grecia). Ma l'unica ideologia che fu respinta categoricamente dal nazionalismo fu il socialismo, per la sua differente e contrapposta natura di mobilitazione di classe e internazionale. Inoltre, la rivoluzione sociale sembrava mobilitare le masse più che il principio

¹⁶² HOBBSAWM, *op. cit.*, p. 126.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 133.

dell'autodeterminazione nazionale. Ma, comunque, alla fine di questo periodo prevalse l'interesse della borghesia e quella forma organizzativa che si chiama la nazione «borghe-
se».

Infine, per una conclusione migliore, riguardo a questa fase del nazionalismo, riportiamo le parole di Hobsbawm: «Che cosa possiamo concludere [...]? Primo: che sappiamo ancora molto poco su che cosa effettivamente significhi la coscienza nazionale per le masse. E per venire in chiaro [...] può essere utile uno sguardo freddo e demistificatore alla terminologia e all'ideologia connesse alla «questione nazionale» in questo periodo, particolarmente nella sua variante nazionalistica. Secondo: che in questo periodo l'acquisizione di una coscienza nazionale non può andar disgiunta dall'acquisizione di altre forme di coscienza politica e sociale in questo periodo; perché in questo periodo procedono a braccetto. Terzo: che le linee di sviluppo della coscienza nazionale, ad eccezione di quelle di classi e di quei casi che si identificano con un nazionalismo integralista o di estrema destra, oltre a non essere affatto lineari, non procedono necessariamente a spese di altri elementi di coscienza sociale. Guardando con la prospettiva che si offrì nell'agosto del 1914, si poteva ben concluderne che nazione e Stato-nazione avevano trionfato su tutte le fedeltà politiche e sociali concorrenti. Ma si sarebbe potuto dire la stessa cosa nella prospettiva offerta dal 1917? Il nazionalismo riportò la vittoria, presso quelle nazionalità dell'Europa belligerante che già erano indipendenti, nella misura in cui i movimenti che riflettevano i reali interessi della gente povera dell'Europa furono sconfitti nel 1918. Quando ciò si verificò, gli strati medio-bassi delle nazionalità oppresse erano nella posizione favorita per diventare le *élites* dominanti dei nuovi “staterelli” wilsoniani indipendenti»¹⁶⁴. Mentre nella «nostra» Albania wilsoniana, per causa di un ritardato processo di industrializzazione, per usare lo schema di Gellner, le classi dominanti erano le più alte della gerarchia sociale. Ma ciò che risulta importante, per l'analisi della prossima fase del nazionalismo, è che sembra derivare proprio dai problemi nazionalistici, che quegli avvenimenti belligeranti, corrispondenti alla prima Guerra mondiale, complicarono ancora di più.

¹⁶⁴ *Ibidem*, pp. 149-50.

1.2.6. Il periodo 1914-1950

La caratteristica della «nazione» della nuova fase è la comparsa di Stati-nazione mediamente più piccoli che, nella maggior parte dei casi, da “popoli oppressi”, si trovavano con degli altri popoli oppressi al loro interno, adesso chiamati «minoranze». Questo fu l'esito della scomparsa delle «prigioni delle nazioni» (gli Imperi nazionali) dopo la fine della Prima Guerra Mondiale; la nuova situazione. La natura del nazionalismo in questo periodo è ancora una volta nelle parole di Hobsbawm: «La conseguenza del tentativo di creare un continente armoniosamente suddiviso in un sistema coerente di Stati territoriali, ciascuno abitato da popolazioni omogenee e caratteristiche proprie sul piano etnico e linguistico, fu l'espulsione in massa e lo sterminio delle minoranze. Questa, in sostanza, fu la crudele *reductio ad absurdum* del nazionalismo nella sua versione territorialistica, sebbene non se ne sia avuta completa dimostrazione sino agli anni 1940»¹⁶⁵. Ma, tuttavia, per quanto riguarda il sud-est europeo, lo stesso Hobsbawm in seguito fa notare che le pratiche dell'espulsione in massa e del genocidio cominciarono già durante e subito dopo la Prima Guerra Mondiale. Gli esempi non mancano: il genocidio armeno, lo scambio delle popolazioni tra Turchia e Grecia, dopo la guerra greco-turca del 1922, dove, tanto per precisare, il criterio dell'identificazione nazionale fu la religione. Quindi sul piano umano il nazionalismo del periodo 1914-1950 assunse l'espressione della barbarie, anche se la sua esperienza scaturiva dai principi umani della rivoluzione francese.

Sul piano delle definizioni politiche, il principio che determinò la scena internazionale fu quello wilsoniano dell'«autodeterminazione dei popoli». Mentre in campo la situazione dei confini degli Stati, anche se non corrispondenti con quelli della nazione, risultò duratura, almeno in Europa, fino all'ultimo decennio del ventesimo secolo, per ritornare e assumere di nuovo la forma della barbarie, specialmente nell'Europa sud-orientale, reduce dalla precedente esperienza comunista. Ma in pratica per quanto riguarda la diffusione dell'ideale nazionalista, quale formulato dai rappresentanti ufficiali, presso le masse, si può notare che ancora nel secondo decennio del secolo l'identità linguistica non determinava l'autoidentificazione con uno Stato-nazione¹⁶⁶. Così, offrendo un esempio dal nostro caso, in Albania, dove le *élites* avevano scelto come elemento centrale dell'identità nazionale la lingua, poco dopo la dichiarazione dell'indipendenza nel 1912 ci fu una insurrezione a base confessionale islamica contro il «governo nazionale provvisorio», mandato dalle Grandi

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 157.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p.159.

Potenze.

Comunque, in seguito ad un aumento e sviluppo dei mezzi di comunicazione di massa l'identificazione nazionale delle masse aumentò. Grazie all'impiego di tali mezzi, l'ideologia nazionale poteva essere standardizzata, omogeneizzata e utilizzata a fini propagandistici da parte di interessi privati o dello Stato. Questi mezzi contribuirono e ridurre la differenza tra la sfera pubblica-nazionale e quella privata-locale, in cui era confinata prima l'esistenza della maggior parte dei cittadini.

Infine, come conclusione riguardo a questa fase che ha visto il lato più oscuro del nazionalismo – che si è ripetuta anche nel sud-est europeo post-comunista – riportiamo ancora un'affermazione di Hobsbawm: «urbanizzazione e industrializzazione, in quanto implicano movimenti massicci e di vario tipo, migrazioni e trasferimenti di persone, fanno in pratica cadere anche l'altro elemento di base del nazionalismo, cioè quello del territorio abitato sostanzialmente da una popolazione omogenea dal punto di vista etnico, culturale e linguistico. La reazione marcatamente xenofoba o addirittura razzista della popolazione autoctona dei paesi o delle regioni ospitanti davanti all'afflusso massiccio degli «stranieri» è, purtroppo, un elemento ricorrente, [...]. Ma xenofobia e razzismo sono sintomi, non terapie. Nelle società contemporanee, comunità e gruppi etnici sono fatalmente destinati a coesistere, di là da qualsiasi retorica sognante il ritorno a una nazione esente da miscugli razziali. Eliminazione fisica di massa ed espulsione in massa (rimpatrio) hanno semplificato drasticamente la mappa europea e non è escluso che possano essere messe in pratica altrove. Tuttavia, gli spostamenti della gente hanno nuovamente ricostituito quella complessità etnica che la barbarie aveva cercato di togliere di mezzo»¹⁶⁷.

1.2.7. L'ultima ondata, il nazionalismo dei paesi post-comunisti

Dopo un periodo abbastanza tranquillo, che va dalla fine della seconda Guerra Mondiale fino all'ultimo decennio del secolo XX, l'Europa, quella orientale specialmente, riesperimenta di nuovo il movimento nazionalista. Il fenomeno del nazionalismo è ben presente, seppur in forme differenti, in tutte le realtà dell'Est europeo: e tanto per specificare, il fenomeno, assume la forma più eclatante in quella zona balcanica che oggi, in ambito geo-politico, si usa chiamare Balcani sud-occidentali. Ciò che caratterizza il nazionalismo

¹⁶⁷ *Ibidem*, pp. 183-4.

europeo-orientale, quale che possa essere il merito delle rivendicazioni di cui si fa portavoce, è la crescente aggressività, che dimostra in tutti i suoi aspetti – politico, militare, economico e culturale. D'altronde questo suo carattere aggressivo lo ha distinto fin dall'inizio, cioè durante l'età delle "rinascite nazionali" nel XIX secolo. Per quanto riguarda il destino del nazionalismo sotto i regimi guidati dall'ideologia comunista, la maggior parte degli studiosi dell'Europa orientale concordano sulla tolleranza riservata dalla classe politica al nazionalismo e che, a volte, si verifica, addirittura, un connubio tra le due ideologie apparentemente contrapposte¹⁶⁸.

Ciò che ci interessa in questa sede, è dimostrare quali sono le differenze e le analogie tra il nazionalismo "contemporaneo" e quello "moderno". Il fine è di dimostrare, in seguito, la persistenza della logica esclusivista del nuovo nazionalismo "contemporaneo", ereditata dal nazionalismo "moderno" (o classico), del quale i popoli balcanici, incluso la maggior parte dei propri intellettuali, stentano a sensibilizzarsi. Un'interessante analisi, che riguarda le caratteristiche del nazionalismo tra il suo passato e il presente, si trova in un breve articolo di Miroslav Hroch¹⁶⁹. Egli pensa che entrambi i processi, quelli del nazionalismo "classico" e "contemporaneo", siano comparabili tra loro.

I punti di partenza dei due processi sembrano analoghi, così anche le loro mete che possono essere divise in tre gruppi:

1. Richieste politiche che nei movimenti nazionali contemporanei sono concentrate prevalentemente verso l'indipendenza, mentre nel diciannovesimo secolo nella maggior parte dei casi preferivano solo una autonomia amministrativa.
2. Richieste culturali che tentarono di formare e consolidare una cultura indipendente e una lingua letteraria nazionale.
3. Richieste sociali che chiesero una giusta retribuzione delle risorse nazionali e tentarono di consolidare una nuova struttura sociale, parallelamente allo sviluppo del capitalismo presso gli Stati multietnici.

Comparando, il processo evolutivo del nazionalismo "classico" con lo sviluppo del "contemporaneo", Hroch riesce a evidenziare le analogie e le differenze che intercorrono tra i

¹⁶⁸ Su questo argomento vedi F. PRIVITERA (a cura di), *L'Europa Orientale e la Rinascita dei Nazionalismi*, Guerini Studio, Milano, 1999.

¹⁶⁹ Siamo profondamente debitori nei confronti di questo lavoro; M. HROCH, *Nationalism and national movements: comparing the past and the present of Central and Eastern Europe*, in *Nations and Nationalism*, 2 (1), 1996, pp. 35-44.

due processi¹⁷⁰.

Così la maggiore e più importante analogia è che ambo i movimenti nazionali emer- sero come risultato della (e come risposta alla) crisi causata dalla disintegrazione di un vecchio regime e il suo sistema di valori. Sotto le condizioni dell'incertezza, il nazionalismo offriva la sua forza collante sulla società. In ambo i casi si osserva un livello molto basso di partecipazione politica della popolazione, lo stereotipo di una nazione personalizzata e di una posizione difensiva. La storia gloriosa di questa nazione "personalizzata" è vista come il passato personale di ognuno dei suoi membri. In entrambi i casi, il conflitto di interesse nazionale occupa un ruolo importante. Le sconfitte della nazione sono viste come sconfitte personali.

Similmente ambo i movimenti definiscono il loro confine nazionale in base ai confini etnici e storici. Entrambi hanno bisogno di una comunità etnica personale e con uno spazio distinto. Questo spazio era – ed è anche oggi – definito in due modi diversi e controversi. Primo: si definiva in termini di omogeneità etnica, un'omogeneità culturale, linguistica o religiosa, concepita come uno spazio limitato. Mentre nel secondo caso, definendosi in base ad uno storico territorio nazionale, includeva anche altri gruppi etnici, considerate "minoranze".

Fra le differenze notiamo: sul piano sociale, nei movimenti del ventesimo secolo, un livello estremamente alto di comunicazione sociale, insieme ad una "aspirazione verso l'alto" (il bisogno di nuove *élites*) ed una profonda depressione economica. Nuove *élites*, istruite sotto il vecchio regime, ma appartenenti ai nuovi movimenti, stanno cercando di realizzare con successo il loro status di *élite* dominanti. Ma, se nei movimenti "classici" le *élites* nazionali si contrapponevano a una classe dominante facendo leva su un precedente sistema di valori, nei movimenti "contemporanei" le *élites* emergenti non sono influenzate da alcun sistema tradizionale, eccetto un individualismo e un egoismo nazionale.

¹⁷⁰ Riportiamo l'introduzione dell'articolo in lingua originale: *Most important analogies are: both national movements emerged as a result of (and as an answer to) the crisis and disintegration of an old regime and its value system; in both cases we observe a low level of political experience among the population, the stereotype of a personalised nation, and of a defensive position. Similarly both movements define their national border by both ethnic and historical borders: in both cases, the nationally relevant conflict of interests plays a decisive role. Among the differences are: the extremely high level of social communication in the twentieth-century movements, combined with a 'vacuum at the top' (the need for new elites) and with deep economic depression. The 'contemporary' national movements fought for the political rights of undoubtedly pre-existing nations (above all, for full independence), while the 'classical' ones fought for the concept of a nation-to-be, whose existence was not generally accepted. Nevertheless, in both cases, similar specifics of the nation-forming process under conditions of a 'small nation' can be observed. The author does not view nationalism as a 'disease' or external force: but rather as an answer given by some members of the nation to new challenges and unexpected conflicts of interests, which could be interpreted as national one.*

Sul piano politico, i movimenti nazionali “contemporanei” si battono per i diritti politici di nazioni indubbiamente preesistenti (soprattutto, indipendenti), mentre quelli “classici” si battevano per il concetto di una nazione da creare, l’esistenza della quale in alcuni casi non fu accettata. Così i movimenti contemporanei si battono non per creare un’entità nuova ma per ripristinare una preesistente.

Per quanto riguarda la mentalità collettiva, la manipolazione delle masse da parte dei mass-media è ancora più efficace di prima. Oggi l’opinione pubblica può essere distorta o consolidata secondo gli interessi di chi controlla l’informazione pubblica e che, di solito, rispecchia gli interessi della classe politica; così si può promuovere ma anche diminuire il nazionalismo aggressivo, in base all’interesse ricorrente. A prova di questa nostra conclusione sembra esserci l’affermazione di Hroch, secondo cui, una volta raggiunto lo scopo socio-politico del movimento nazionale (espressione delle richieste delle “aspiranti élites”), il nazionalismo tende ad attenuarsi.

Alla fine della sua analisi Hroch non vede il nazionalismo come una malattia, curabile una volta per tutte, ma come un prodotto di potente funzionalità della persistente identità nazionale. Finché esistono le nazioni, il nazionalismo rimarrà una risposta latente a problemi e sfide nazionali. In questo senso può essere considerato un pericolo latente per tutta l’Europa¹⁷¹.

Alla fine di questo capitolo siamo arrivati alla conclusione che il nazionalismo è ormai diventato, a partire da quella fase che per gli studiosi è segnata dall’interiorizzazione dell’ideologia nazionalista da parte delle masse, una potente ideologia da sfruttare da parte dell’élite o dei governanti, in occasione di disagi nazionali come un’arma per consolidare il proprio status e le proprie posizioni governative. Rallegrarsi riguardo alla speranza che queste classi dominanti possano in un futuro cambiare strategia – non facendo più ricorso all’odio interetnico e al nazionalismo aggressivo, per appropriarsi del potere – sarebbe un po’ pessimistico (se non vogliamo considerarlo realistico). Ma è sempre meglio che gli intellettuali, come categoria *interpartes*, ammoniscano la società riguardo ai pericoli ai quali vengono indotte. Il campo dove bisogna intervenire e dove sicuramente si può migliorare la percezione del nazionalismo è quello della cultura.

Dopo questa esposizione delle teorie e dei principali studi riguardo all’aspetto ideo-

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 43: *Nationalism - this has to be stressed once more - is not a malady, not a virus which could be exterminated forever by an appropriate treatment. Nationalism is a potential function and product of actually existing national identities. As long as nations exist, nationalism will remain as a latent answer to problems and challenges. In this sense, it can be regarded as a latent danger - not only in Eastern Europe, but also in Western Europe.*

logico e sociale del nazionalismo, ci rivolgiamo, nel prossimo capitolo, all'aspetto educativo, attraverso il quale il nazionalismo riesce a consolidarsi e conquistare le masse, formando o manipolando l'identità etnica, il sentimento su cui si basa la solidarietà popolare.

2. L'uso della "storia nazionale" nella costruzione dell'identità etnica

Gli studi relativi alla memoria e all'uso pubblico della storia stanno conoscendo in questi anni un notevole allargamento dei loro orizzonti, appassionando e coinvolgendo un numero sempre maggiore di ricercatori di numerose discipline anche, e forse soprattutto, non esclusivamente riconducibili alla storia. Nonostante tutto ciò, le società balcaniche si dimostrano, generalmente, apatiche nei confronti di queste analisi critiche, riguardanti le loro tradizioni.

In questa sede ci limiteremo a un veloce accenno ad alcune riflessioni concernenti tali ricerche nel tentativo di mettere in luce, in maniera puramente introduttiva, le conseguenze riscontrabili di fronte ad un intervento proveniente dall'esterno – dell'area culturale in questione, che, penetrando all'interno di quest'ultima, segue ancora una traiettoria verticale di diffusione – sulla memoria delle comunità e sulla narrazione del passato. In seguito, (nel capitolo 4), ci soffermeremo con chiarezza teorica, più specificamente sull'esposizione del nostro contesto. Ciò che interessa far emergere qui è la possibilità di piegare a finalità di consenso e legittimazione ambiti disciplinari che invece dovrebbero rivendicare con forza tutta la loro imparzialità rispetto a qualsiasi calcolo di potere.

2.1. Il quadro della situazione odierna

Tanto per fare un esempio, riportiamo un caso molto noto al pubblico internazionale: quello della Jugoslavia dove, negli anni '80, a partire dalla Serbia, si registrò un progressivo processo di ricostruzione strumentale dell'identità collettiva al fine di compattare la società civile nel sostegno ad un disegno politico egemonico. In tale fase quell'ideologia nazionalista tornò ad essere un'arma affidabile e versatile. A partire da una nuova definizione del ruolo e della missione della nazione serba, si riuscì a condizionare e spingere sezioni rilevanti di popolazione verso un percorso utile solo all'*élite* etnonazionalista per il consoli-

damento della propria posizione: «l'identità collettiva modifica la memoria, per adeguarla all'immagine di comunità che si vuole avere; d'altra parte le strategie politiche dalle quali la comunità è attraversata modificano l'identità collettiva, spesso attraverso una manipolazione della memoria»¹⁷². La memoria dunque occupa uno spazio privilegiato nell'azione di chi è in grado di dettare le coordinate emotive ed ideologiche attraverso le quali ottenere la mobilitazione di segmenti considerevoli della società.

Tatjana Sekulić, rifacendosi alla tesi elaborata dallo storico e sociologo ungherese Istvan Bibó nel 1956 a proposito della peculiare evoluzione del nazionalismo nell'Europa centrale e orientale, ricorda come: «In quel contesto la formazione della coscienza nazionale avveniva anche sulla base di una “paura esistenziale per la comunità” che non sempre era reale. Il compito dello sviluppo di tali sentimenti, sostiene Bibó, apparteneva a quelle figure [...] che incarnavano lo spirito romantico della nazione. In quei paesi la “nobile” causa dell'identità nazionale, già allora, aveva il potere di sopprimere e strumentalizzare tutte le sfere della società. [...]. Queste élites politiche etnonazionali avevano un “rapporto radicalmente falso” con la realtà sociale, mancando di quel tipo di razionalità (rispetto allo scopo) che, per Weber, è a fondamento della Modernità. Queste élites, afferma Bibó, costruivano le nuove identità sulla base di pretese, invece che a partire dalla realtà»¹⁷³.

E concentrandosi sul caso jugoslavo, e serbo in particolare, la stessa autrice rileva che: «Nella genesi del nazionalismo serbo soprattutto, ma anche degli altri etnonazionalismi, è possibile riscontrare la strumentalizzazione di quella paura esistenziale per la propria comunità nei metodi di cui le élites politiche etnonazionaliste e l'intelligenza nazionalista si sono servite per provocare l'omogeneizzazione delle masse ed un'euforia sciovista. [...] Con un uso indiscriminato (dei media), finalizzato a legittimare la propria politica distruttiva si fece in modo di dar corpo a quegli “orrendi fantasmi collettivi” personificandoli nella rappresentazione dell'altra nazione, il tutto in modo facile e veloce»¹⁷⁴.

Insomma, la Serbia degli anni '80 rappresenta un caso da manuale di creazione artificiale ed eterodiretta di un nemico esterno comune, al fine di compattare la società in un moto di consenso e delega incondizionata ai vertici istituzionali. Siamo di fronte a un evidente episodio di utilizzo strumentale del nazionalismo, delle sue parole d'ordine e miti e della sua capacità di catalizzare l'emotività delle masse grazie all'offerta a buon mercato di un'opzione di riscatto infinitamente più accattivante della realtà quotidiana: un micidiale

¹⁷² G. CONTINI, *Un luogo comune: la memoria collettiva come fonte di identità*, in *L'ospite ingrato. Annuario del Centro studi Franco Fortini*, vol. II (*La Memoria*), Quodlibet, Macerata, 1999, p. 102.

¹⁷³ T. SEKULIĆ, *Violenza etnica. I Balcani tra etnonazionalismo e democrazia*, Carocci, Roma, 2002, p. 31.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

strumento di controllo sociale alla base di una lucida strategia di conquista del potere. Chi paga nel macello dell'etnicismo è sempre il popolo o, secondo una terminologia più appropriata, le masse.

Abbiamo insistito a lungo sull'esempio offerto dal nazionalismo post-iugoslavo, non tanto perché implica direttamente anche una relazione oppositiva con il nazionalismo albanese ma perché lo scontro culturale che ha riprodotto è l'esito dello stesso e ripetitivo *modus operandi* che caratterizza la continua cura nei confronti della tradizioni nazionali e che influenza l'immaginario dell' "altro" (il vicino nel nostro caso) e le relazioni tra Albania e Grecia, ma anche quelle delle altre società balcaniche.

Così, nell'introduzione, abbiamo già parlato della questione della ricostruzione della storia nazionale albanese, invocata prima dai politici poi ripresa dagli intellettuali, senza che si arrivasse, almeno fino ad adesso, ad una chiara conclusione. Quello che preoccupa di più nel caso albanese è la mancanza, nel campo degli intellettuali e delle scienze sociali, di uno sguardo critico nei confronti dell'uso della storia (nello specifico), e dell'esclusivismo del "carattere nazionale".

Come esempio riportiamo le conclusioni di vari intellettuali albanesi in una raccolta di saggi intitolata *Kombi: Rruget e bashkimit kombetar*¹⁷⁵ ("La Nazione: Le vie dell'unificazione nazionale"). Come si deduce già dal titolo questa raccolta si situerebbe, per un osservatore straniero, nel campo del pensiero nazionalista. Mentre, secondo il punto di vista di questi intellettuali, la risoluzione unica e giusta del "problema nazionale albanese" sarebbe proprio l'unificazione territoriale dell'etnia albanese¹⁷⁶. E nessuno di loro potrebbe accettare di paragonarlo con gli "sciovinisti" vicini, serbi e greci, che occuperebbero, ingiustamente, parte del territorio albanese. Certo che, nel caso di un popolo che si trova diviso a metà tra Stato nazionale personale e altri Stati non-personali, non gli si può dare completamente torto. Però fino ad un certo punto, perché questi intellettuali hanno il torto di non aver ancora capito che, dopo quasi duecento anni di mentalità nazional-esclusivista, il rispettivo e persistente "problema nazionale" non può essere compreso da una prospettiva nazionale ed esclusiva, ma che, il miglior modo per risolvere i "problemi nazionali" sarebbe una prospettiva integrativa dalla quale, le rispettive tradizioni e identità, possono trarre solo vantaggio, riacquistando quei valori comuni che il nazionalismo esclusivista trasformò in vantaggio di un ristretto gruppo di *élites*.

¹⁷⁵ AA.VV, pubblicato da Onufri, Tirana, 1997.

¹⁷⁶ Su questa istanza si basa il primo saggio della raccolta, di AGIM VINCA, *Bashkimi i shqiptareve ne nje shtet – e vetmja zgjidhje e drejte*, *ibidem*, pp.9-27.

Consideriamo il saggio, dedicato al passato e al presente dell'identità culturale albanese, di Italo Costante Fortino – cittadino italiano appartenente alla comunità albanese “ar-bëreshe”, ma anche intellettuale albanese impegnato nello studio e sviluppo della cultura albanese. Ricostruendo la storia dell'evoluzione dell'identità culturale (etnica) del popolo albanese, seguendo una logica che si accosta al pensiero “primordialista” (secondo cui la nazione sarebbe un'entità preesistente che nella «modernità» raggiunge semplicemente l'autoconsapevolezza), l'autore arriva a concludere che, per quanto riguarda la scienza sociale nazionale, è molto importante il tentativo di ricontrollare, vale a dire rielaborare, la cultura nazionale e anche il passato. A nostro parere si può notare in questi saggi sociologici, di scopo sanatorio, la convinzione dell'incompletezza della tradizione nazionale costruita nel passato immediato, ma ciò che non riescono a individuare è che l'ostacolo principale alla completezza, tanto professata, sarebbe la mentalità nazionalista che isola e separa arbitrariamente quei valori che sono condivisi con altri popoli vicini. Lo stesso Fortino, come altri studiosi, mentre predica un rinnovamento metodologico per la scienza sociale e una mentalità democratica, non fa altro che seguire una metodologia interpretativa segnata di romanticismo, che risale alla fine del XVIII secolo.

La democrazia che viene predicata da questi intellettuali è pur sempre una etnodemocrazia e quindi limitata e fonte di nuove anomalie. Nessuno si è reso conto che include quello che l'ingegneria culturale precedentemente non aveva incluso (o ha escluso) vuol dire condividere quello che prima aveva diviso (e ancora divide), in modo esclusivo, con l'*altro*. Insomma bisogna accorgersi che, dopo millenni di convivenza, è molto più probabile che Albanesi, Serbi e Greci condividano più di quanto li divide. Invocare le divisioni non è tanto difficile ma è, soprattutto, sconveniente perché così si è costretti ad abbandonare certi valori che sicuramente sono altrettanto essenziali alla tradizione e all'identità culturale di ciascun individuo.

Per quanto riguarda la Grecia, basta seguire lo scontro diplomatico che dura ormai da quasi vent'anni, tra il governo di quest'ultima e quello macedone, riguardo al nome del nuovo Stato – nato dopo il frantumarsi della Jugoslavia – chiamato appunto Macedonia, per capire lo stato dell'uso pubblico della storia, in particolare, e la continua “manutenzione” nazionalistica della tradizione che caratterizza il presente. Alla base della contestazione del nome «Macedonia», da parte del governo greco, vi sarebbe un motivo storico-culturale: “Macedonia” è il nome di una regione attuale della Grecia nord-orientale corrispondente con il territorio dell’“unica” e “vera” Macedonia antica che i Greci considerano parte esclusiva del loro patrimonio storico e, di conseguenza, elemento della loro identità nazio-

nale. Sintomatiche, riguardo al contesto, le seguenti parole di un politico greco, impegnato dalla diplomazia greca in questo scontro nazionalistico: «Lo giuro, e vi garantisco che il nome Macedonia è carico di storia greca e che non ci sono greci tra i miei elettori, e miei colleghi, che potrebbero dare questo nome ad una nazione che è arrivata qui nel VI o VII secolo. È impossibile e inaccettabile»¹⁷⁷. È molto facile trovare in queste parole una serie di elementi che dimostrano il grado dell'uso nazionalistico della storia e del nazionalismo aggressivo, riscontrato, almeno nel discorso dei governanti greci. Questo e altri esempi di uso sciovinistico della storia, in quanto somigliano a una forma di predatorio culturale – come, tra l'altro, il contenzioso politico-storico-culturale con l'Albania riguardo il territorio dell'Epiro del nord – da parte di un governo, o meglio di una società, che fa parte, almeno politicamente, di quella Comunità Europea considerata espressione della massima civilizzazione (e quindi di valori che in principio sarebbero contrari con quanto la Grecia dimostra in pratica) creano un forte sgomento presso i popoli vicini che si impegnano faticosamente per aderire a quella comunità politica e culturale, di cui la Grecia rappresenterebbe, almeno geograficamente, la porta più vicina.

Quello che preoccupa ancora di più riguardo alla Grecia è che, anche nell'ambiente accademico delle scienze sociali di questo paese “occidentale”, domina un pensiero “primordialista”, se non un atteggiamento nazionalista. Così riferendosi allo stesso caso, riportiamo l'opinione, molto parziale, di un docente universitario greco di relazioni internazionali, Aristotle Tziampiris, impegnato con vari lavori nella risoluzione del problema, che sembra interessare solo la parte greca: «Noi in Grecia siamo estremamente sensibili alla questione che concerne l'antica Macedonia. Per esempio, rimasi molto sorpreso quando venni a sapere che qui (a Skopje) c'è un vino che si chiama “Bukefal” (Bucephalus – cavallo di battaglia di Alessandro il Grande). È difficile per qualsiasi greco... trovare una connessione tra l'antica Macedonia e voi»¹⁷⁸.

Secondo Apostolis Fotiadis, giornalista e studioso di problemi etnici: «Una tradizione molto forte della moderna storiografia greca sarebbe il cercare nel profondo passato le fonti ignote della coscienza nazionale. Le linee della continuità tra presente e passato emergono anche nei testi che cercano di evitare con attenzione il nazionalismo banale e insensato»¹⁷⁹. È molto importante notare che anche gli studiosi greci, che interpretano il naziona-

¹⁷⁷ Citato in un articolo del 03.10.2005, di RISTO KAJRAKOV, “Macedonia” una disputa decennale, in *Osservatorio sui Balcani*, sito di informazione online.

¹⁷⁸ *Ibidem*,

¹⁷⁹ *An Anatomy of Greek Nationalism: Reconsidering the Historical Context*, in <http://shortstorymade-long.wordpress.com/2008/09/25/an-anatomy-of-greek-nationalism-reconsidering-the-historical-context/>,

lismo come prodotto della modernità, non riescono a non assoggettarsi all'oggetto del loro lavoro; non riescono a distaccarsi dall'anacronistica tradizione della storiografia nazionale¹⁸⁰. Secondo Paschalis Kitromilides, uno dei pochi studiosi che si collocano al di sopra di questa mentalità nazionalista, sarebbe necessario capire e valutare la misura in cui la logica dello Stato-nazione, che ha pervaso e condizionato tutte le culture moderne nel periodo successivo all'età della Rivoluzione francese, definisce le nostre priorità intellettuali ed emotive e le categorie interpretative¹⁸¹. Comunque, è possibile riconoscere nell'ambiente accademico greco un piccolo numero di opere serie che trattano il nazionalismo greco nel suo contesto storico, come quelle del già citato Kitromilides, ma che circolano solo nei sofisticati ambienti accademici e sono molto limitati nel vincere l'attenzione popolare. Senza l'esistenza di questi lavori non avremmo potuto mandare avanti il nostro.

2.2. *Definizioni teoriche sull'invenzione della tradizione*

Nel paragrafo precedente si è visto quanto le scelte identitarie siano manipolabili artificialmente dal meccanismo dell'exasperazione delle differenze e dalla negazione degli elementi di contatto. Qui si cercherà invece di concentrare l'attenzione sul processo di rimodellamento che subisce la memoria storica della comunità nazionale, i cui capisaldi sono la rimozione dei valori condivisi con attori esterni al gruppo che si sta riformando e la selezione di passaggi che sembrerebbero dimostrare l'eterno ed inevitabile scontro con quanti non rientrano nella compagine nazionale, proiettando così nella dimensione dell'eternità i caratteri dei diversi gruppi d'appartenenza e i conflitti tra loro intercorsi.

Un dato molto chiaro, che abbiamo verificato, è la profonda concezione nazionalistica della tradizione presso le classi alte, o in via di acquisizione di questo status, delle società prese in esame. Il crollo del precedente sistema di valori, politici, morali, economici, ha accompagnato la società occidentale verso una nuova fase caratterizzata da insicurezza e incertezza¹⁸². Per far fronte al disagio "post-moderno" le nostre società balcaniche, ma non solo, ricorrono con subconscia ingenuità al più semplice ed sperimentato sistema ideologico che può fornire loro un rifugio all'insicurezza insita in questa fase, il nazionalismo.

(traduzione nostra)

¹⁸⁰ *Ibidem.*

¹⁸¹ *Ibidem.*

¹⁸² Vedi Z. BAUMAN, *La società dell'incertezza*, il Mulino, Bologna, 1999.

Dice Hobsbawm: «L'angoscia e lo smarrimento che trovano espressione in questo forte bisogno di appartenenza, e di conseguenza nella 'politica dell'identità' (non necessariamente nazionale), è una forza storica trainante analoga al forte bisogno di 'legge e ordine', reazione altrettanto comprensibile a un diverso aspetto del cattivo funzionamento della società: entrambi sono sintomo di malessere più che non diagnosi dello stesso, ne costituiscono ancor meno, ovviamente, una terapia»¹⁸³. Ecco perché alla fine anche in questa nuova fase prevalgono, nel campo della politica e della cultura, sempre quei gruppi che ricorrono al nazionalismo, le *élites* etnonazionaliste, consolidandolo anche nel resto della società attraverso l'uso pubblico della storia nazionale. Così l'identità nazionale, oltre ad ubbidire alle esigenze personali dell'individuo, è fortemente condizionata da chi controlla il sistema educativo, in senso lato, della comunità in cui si vive. Appena si ha bisogno, la storia viene trascinata nell'arena dello scontro politico al fine di legittimare gli orientamenti separatisti o sciovinisti che avrebbero garantito prestigio e potere alle emergenti *élites* etnonazionali: «La storia viene spesso manipolata dalle *élites*, e l'identità evocata da chi sta al potere si fonda spesso sulla storia, o meglio su una storia, quella storia [...]. Dobbiamo minimizzare, se non scordare, ciò che ci unisce ed enfatizzare quanto invece, del nostro passato, ci divide. Oppure accettare, come sostengono Julian S. Huxley e Alfred C. Haddon che una nazione è una società unita da un errore comune riguardo alle proprie origini e da una comune avversione nei confronti dei vicini»¹⁸⁴.

L'efficacia di tale operazione ideologico-culturale risiede nel fatto che il processo di ricostruzione del passato è sempre soggetto alle deformazioni indotte dal vivere nell'oggi: «La funzione principale della memoria collettiva è quella di favorire la coesione di un gruppo sociale e garantirne l'identità. Poiché nel mondo moderno, tuttavia, le identità possono difficilmente essere date per scontate, la definizione dei contenuti della memoria collettiva è un'area conflittuale. Le rappresentazioni collettive del passato servono a sostenere credenze e a ispirare progetti, legittimando così le *élites* che li incarnano: ma, quanto più una società è complessa e quanti più gruppi diversi competono per il predominio, tanto più la definizione del passato è oggetto di strategie volte a imporre le rappresentazioni che più si confanno agli interessi di un gruppo o dell'altro, o è oggetto quanto meno di compromessi e mediazioni fra contrastanti esigenze. Il passato resta così in bilico, la sua rappresentazione è oggetto di tensioni e di revisioni continue»¹⁸⁵.

¹⁸³ E. J. HOBSBAWN, *Nazioni ...*, cit., p. 208.

¹⁸⁴ M. AIME, *Eccessi di culture*, Einaudi, Torino, 2004, p. 46.

¹⁸⁵ P. JEDLOWSKI, *Media e memoria. Costruzione sociale del passato e mezzi di comunicazione di massa*, in

Ciò che viene oggi ricordato risente del peso che l'attualità esercita costantemente sul soggetto che basa il proprio ricordo su una rielaborazione personale del passato che sarebbe assurdo poter ritenere "oggettiva": colui che lo richiama alla memoria vive ed agisce nel presente e non può separarsi dalle convinzioni e suggestioni maturate nel periodo intercorso tra lo svolgimento dell'episodio e il momento in cui esso è rievocato. Nel caso analizzato in questa tesi, molti cittadini greci e albanesi – e non solo – si convinsero, piuttosto repentinamente, di appartenere a popoli che erano sempre stati in conflitto tra loro, e che la mera esistenza degli uni metteva a repentaglio il benessere, il futuro e finanche l'incolumità degli altri. Naturalmente il meccanismo si autoalimentava in una dinamica a spirale: ogni rivendicazione di una parte veniva letta come minaccia dall'altra, autorizzando questa ad avanzare ulteriori recriminazioni. Certo, non si trattò di un fenomeno monolitico, perché come ricorda Loredana Sciolla l'identità non va concepita: «*in termini "essenzialismi", come una sostanza, una sorta di 'anima' che il soggetto 'scopre' rivolgendo l'attenzione al proprio interno, ma come un'autorganizzazione dinamica, composta di parti che svolgono funzioni differenziate. Questa considerazione consente di evitare di cadere in alcune semplificazioni del linguaggio ordinario sui soggetti collettivi che tende a parlare di gruppi, partiti, nazioni allo stesso modo di persone in carne e ossa, attribuendo loro un'unitarietà che è problematica anche per le persone naturali*»¹⁸⁶. Ma una volta innescato, tale meccanismo di reciproca esclusione non poteva che portare al conflitto.

Come si diceva, nella fase finale della vicenda balcanica le *élites* etnonazionali chiamarono a sostegno delle proprie tesi la storia, antica e contemporanea, e riavviarono di fatto quel meccanismo studiato da Hobsbawn e Ranger e da loro descritto come la "invenzione della tradizione", alla base dell'emergere e del successo dei movimenti nazionali del secolo precedente: «Per "tradizione inventata" si intende un insieme di pratiche, in genere regolate da norme apertamente o tacitamente accettate, e dotate di una natura rituale o simbolica, che si propongono di inculcare determinati valori e norme di comportamento ripetitive nelle quali è automaticamente implicita la continuità con il passato [tentando così] di affermare la propria continuità con un passato storico opportunamente selezionato»¹⁸⁷.

Nella raccolta di saggi curati da questi autori, è messo in evidenza con grande chiarezza il carattere fittizio ed artificiale, ed in gran parte immaginato, di una pretesa memoria collettiva modellata attorno all'obiettivo di fondare e legittimare quell'identità che nasce

M. RAMPAZI – A. TOTA, *Il linguaggio del passato. Memoria collettiva, mass media e discorso pubblico*, Carocci, Roma, 2005, pp. 35-6

¹⁸⁶ L. SCIOLLA, *Memoria, identità e discorso pubblico*, in *Ibid.*, p. 20.

¹⁸⁷ E. J. HOBSBAWN – T. RANGER, (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, pp. 3-4.

con l'epoca moderna, l'identità nazionale. Dal loro studio emerge quanto, in una fase di rapida transizione verso la modernità, fosse indispensabile per la collettività stabilire una linea di continuità con il passato, anche se ciò comportava l'esigenza di inventarselo *ex novo*, conseguendo risultati che talvolta rasentano il ridicolo o il *nonsense*. Il potere politico si assunse il diritto di definire l'identità nazionale tramite una selezione degli episodi del passato che ritenne utile inserire nella memoria ufficiale da affidare ai cittadini, operazione che prevedeva come corollario l'espulsione di quei frangenti di storia che portavano nella direzione opposta a quella tracciata dall'*élite* politicamente, e quindi culturalmente, egemone. La Sciolla sostiene che: «*dimenticare e ricordare sono entrambe operazioni vitali all'identità individuale e collettiva. Quest'ultima, tuttavia, non ha solo un aspetto temporale, ma anche morale. [...] Un'entità collettiva (la sua autorità politica) come una nazione può mettere tra parentesi fatti scomodi, oppure accettare "il peso del passato". Accettarne la responsabilità forse non è la stessa cosa che stabilire la verità storica, ma significa rinsaldare il sentimento collettivo che un trattamento equo sia possibile*»¹⁸⁸. Ma il ragionamento può anche essere rovesciato: attraverso una campagna mediatica di vittimizzazione quell'autorità politica può anche far sentire tutto il peso del passato sulle spalle dei propri cittadini e convincerli che la storia è un unico "fatto scomodo", che chiede d'essere riscattato. Rada Iveković aiuta a completare la ricostruzione di questo meccanismo quando sostiene che: «la totalità è una narrazione. La nazione aspira ad una totalità moderna. Il racconto quale "biografia della stirpe nazionale", è indispensabile a causa della discontinuità e dell'oblio costitutivo di una nazione in divenire; un oblio che è complementare a una memoria selettiva. Il racconto funge da totalità, rimandando a un'unità spirituale, esistente almeno nello spirito e come spirito; un'unità che cancella e quindi *dimentica* necessariamente la molteplicità e la diversità che ne sono all'origine. L'oblio costitutivo nasconde l'imperfezione inconfessabile della totalità e la particolare eccezione che ne è all'origine, ossia l'alterità, che vengono compensate dal racconto. Perché si dia, almeno *attraverso la narrazione*, una continuità della nazione e un'unità senza crepe, è indispensabile che esse non esistano nei fatti, che siano immaginarie»¹⁸⁹.

Il processo di definizione delle identità nazionali balcaniche innescato dal Romanticismo, congelato lungo gli anni della guerra fredda, si è riattivato quando le condizioni politiche e ambientali lo hanno favorito. Sostiene Gellner, riferendosi ai fenomeni politici ma-

¹⁸⁸ L. SCIOLLA, *op. cit.*, p. 30.

¹⁸⁹ R. IVEKOVIC, *Autopsia dei Balcani. Saggio di psico-politica*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1999, pp. 17-8 (corsivi dell'autrice).

turati nell'ambito dell'industrializzazione: «*Senza dubbio il nazionalismo usa le pre-esistenti proliferazioni di culture o di ricchezza culturale, che sono un retaggio storico, anche se le usa in maniera molto selettiva, e il più delle volte le trasforma radicalmente. Le lingue morte possono essere fatte rivivere, le tradizioni si possono inventare, fittizie purezze primigenie ripristinare*»¹⁹⁰. Fa una certa impressione constatare come quest'osservazione si adatti pienamente a ciò che accadde nei Balcani alla fine del secolo XX.

A distanza di più di un secolo, dunque, la storia continua ad essere l'arena in cui il potere cerca e rivendica continuamente la sua legittimità. Tutto ciò rimanda alle parole di Hobsbawm: «Tutte le tradizioni inventate infatti, laddove è possibile, ricorrono alla storia come legittimazione dell'azione e cemento della coesione di gruppo. Spesso essa si trasforma nel simbolo stesso della storia. [...] L'elemento di invenzione risulta particolarmente chiaro, poiché la storia che entrò a far parte della conoscenza comune, o dell'ideologia della nazione, dello stato o del movimento non è quella effettivamente conservata nella memoria popolare, ma è stata selezionata, scritta, resa in immagini, diffusa ed istituzionalizzata da persone appositamente incaricate»¹⁹¹.

E lo sforzo di buona parte delle *intelligenze* romantiche ottocentesche e di quelle etnonazionali del Novecento fu proprio teso a proiettare in un passato remoto e più o meno mitico la fondazione delle nazioni in ascesa, atto da cui far derivare la liceità dell'agire politico quotidiano. La differenza tra le due epoche sta però nel bersaglio della loro propaganda: se nel secolo XIX filologi e scrittori si rivolgevano ai nuovi ceti medi mercantili, a quella borghesia cioè che rivendicava il riconoscimento del proprio ruolo nella formazione dei nuovi stati-nazione, nella contemporaneità, dopo il trionfo del processo di nazionalizzazione delle masse, la cassa di risonanza degli affondi nazionalistici operati dai nuovi maestri del pensiero di Stato si era infinitamente ampliata. Con intento pedagogico e prescrittivo ai cittadini viene così di nuovo spiegato chi fossero, da dove venissero e quale era la loro vera ed unica storia, condivisa ed attraversata solo dai membri di uno stesso gruppo nazionale, pretendendo che essa si cristallizzasse in una memoria condivisa, supremo elemento identitario unificante. Giovanni Contini sostiene che: «*Diventa difficile non sorridere di fronte all'enunciato che vorrebbe fare della memoria la base necessaria a una comunità per trovare la sua identità collettiva. [...] Nel caso della cosiddetta invenzione della tradizione, per esempio, un'identità comunitaria viene ricercata proprio manipolando la memoria personale e collettiva: la memoria non sta all'inizio della catena causale, ma ne*

¹⁹⁰ E. GELLNER, *op. cit.*, p. 64.

¹⁹¹ E. J. HOBBSAWN – T. RANGER (a cura di), *op. cit.*, p. 15.

costituisce il punto di arrivo, la tradizione inventata»¹⁹².

Paolo Jedlowski descrive quella che egli definisce la “memoria pubblica” come una regione culturale nella quale le diverse memorie collettive si confrontano dando luogo a rappresentazioni del passato sulle quali i cittadini sono tenuti a prendere una posizione di aderenza personale. L’autore evidenzia il fatto come «*i processi di elaborazione della memoria pubblica sono quelli entro cui si definiscono i criteri di plausibilità e di rilevanza al cui interno tutte le memorie dei gruppi e degli individui devono situarsi per avere credibilità [...]. Simmetricamente, ciò che si definisce è l’oblio: ciò che la memoria pubblica espelle da sé diviene, per i più, irrilevante*»¹⁹³. Storia e memoria non coincidono, ma ciò che viene spacciato per *storico* contribuisce a creare memoria. È evidente il ruolo di primo piano che i media possono ricoprire in un simile processo di “uso pubblico della memoria”¹⁹⁴: essi possono, in sostanza, modellare una memoria pubblica utile ai disegni del blocco di potere in grado di influenzarli, agendo sulle delimitazioni dei confini dei gruppi d’appartenenza, espellendo dall’identità collettiva gli aspetti della memoria che potrebbero contrastare con il disegno perseguito di contrapposizione con uno o più gruppi concorrenti. E il meccanismo è molto più persuasivo e capillare di quanto si potrebbe pensare: «Luoghi e agenti della sfera pubblica nelle società contemporanee, i mass media lavorano alla costruzione della ‘memoria pubblica mediata’: questa si interseca e si intreccia con la memoria che sedimenta in ogni gruppo e con le memorie private di ciascuno. [...] La colonizzazione della sfera pubblica significa la perdita da parte della società della possibilità di porre un freno e di criticare il perseguimento arbitrario di meri interessi particolaristici, allo stesso modo l’asservimento della memoria pubblica a questo o a quel gruppo [...] può significare il venir meno della capacità della società nel suo insieme di riflettere liberamente sul proprio passato e di trarre insegnamento dalle esperienze maturate»¹⁹⁵.

Il passato non è intangibile ed immutabile; esso deriva sempre da un processo di selezione, revisione ed aggiornamento sulla base di domande e spunti emergenti dall’attualità che determinano i nuovi termini dell’analisi a cui è continuamente sottoposto. Dunque è il presente che forgia il passato, attraverso l’interpretazione delle sue tracce. Da questo punto di vista il mestiere dello storico assume una rilevanza centrale ed insostituibile: «Attraver-

¹⁹² G. CONTINI, *op. cit.*, p. 101.

¹⁹³ P. JEDLOWSKI, *op. cit.*, p. 41.

¹⁹⁴ Per la definizione di “uso pubblico della storia”, ci rifacciamo a quella proposta da Nicola Gallerano: «tutto ciò che si svolge fuori dei luoghi deputati alla ricerca scientifica in senso stretto, della storia degli storici, che è invece scritta di norma per gli addetti ai lavori e un segmento molto ristretto del pubblico», in N. GALLERANO, *Le verità della storia. Scritti sull’uso pubblico del passato*, Manifestolibri, Roma, 1999, p. 37.

¹⁹⁵ G. CONTINI, *op. cit.*, p. 42.

so il continuo lavoro storiografico di rielaborazione simbolica, la volontà di continuare a vivere insieme diventa un ideale insuperabile, quello di partecipare alla stessa storia e d'avere in appannaggio un identico e comune destino. La storiografia sostiene e rigenera il concetto di Nazione, fornisce alla coscienza collettiva la dimensione della storicità. La conoscenza del passato, produttrice di nuovi miti, conferma e consolida l'unità della comunità, sostenuta e protetta dal suo Stato. L'oggettività della conoscenza storica diventa così uno strumento essenziale della potenza della Nazione-Stato»¹⁹⁶.

Si è detto che, storicamente, il potere ha sempre cercato la propria fonte di legittimazione nella storia, ingaggiando intellettuali prezzolati, o più semplicemente “militanti”, per selezionare fatti ed eventi, e soprattutto le interpretazioni a essi collegate. Rischiando una certa retorica, si potrebbe davvero sostenere che chi controlla il passato, controlla il presente: «È il passato che ci ha fatto come siamo, qui e ora: ed è la radice dell'importanza che il potere politico ha sempre assegnato al controllo del passato come strumento privilegiato per il controllo del presente. [...]. Regolazione della memoria e dell'oblio per plasmare i tratti dell'identità collettiva di una comunità e distinguerla dalle altre; costruire, attraverso il passato, un progetto ed una profezia del futuro: sono i connotati visibili dell'impresa storiografica»¹⁹⁷.

In seguito cercheremo di costruire l'evoluzione dei nazionalismi e delle seguenti identità etniche, greca e albanese, a partire dagli inizi, dalle rispettive “rinascite nazionali”, concentrandoci prevalentemente sulla fase “moderna” piuttosto che sulla “contemporaneità”, perché riteniamo questo periodo come il periodo nel quale si definiscono le prime contrapposizioni identitarie tra i “ruritani” Greci e Albanesi e, inoltre, si fondano e si consolidano le anomalie del presente.

Ma, in funzione di una migliore comprensione dello sviluppo della contrapposizione culturale, in tutte le sue implicazioni, tra Greci e Albanesi durante l'800 e in seguito, abbiamo ritenuto opportuno “intrufolarci” nell'immediato passato prenazionale dell'area.

¹⁹⁶ G. BUSINO, *Nazione, Stato, Nazionalismi. Ascesa e vicissitudini*, in *Storia d'Europa* (vol. V), Einaudi, Torino, 1996, p. 921.

¹⁹⁷ N. GALLERANO, *op. cit.*, p. 43.

3. Il caso di Albania e Grecia

Dopo la prima parte, di natura meramente teorica e introduttiva, arriviamo finalmente ad occuparci del nostro caso che, a nostro parere, è un perfetto esempio al quale applicare le teorie precedenti.

Il tentativo di trovare un filo di continuità tra presente e passato è una caratteristica delle rispettive storiografie nazionali, albanese e greca. In questo modo si cerca di perpetuare quell'identità etno-nazionale che, come abbiamo visto, comincia a consolidarsi, non solo nei Balcani ma anche nel resto dell'Europa, intorno alla metà dell'Ottocento. Si tenta, quindi, di rimanere attaccati ad una "modernità" – portatrice di anomalie piuttosto che di miglioramenti – che ormai appartiene ad un passato da superare. Nessuna delle società balcaniche contemporanee si rende conto che, a partire dalla modernità fino al post-modernismo odierno, stanno perdendo ogni traccia di quegli elementi culturali "autentici", di cui si vantano fin dall'epoca della creazione delle identità nazionali.

3.1. Dal tribale al nazionale

In questa sezione cercheremo di descrivere alcuni aspetti importanti e comuni della vita delle popolazioni balcaniche, tra le quali fanno parte anche gli Albanesi e Greci, che non potremmo capire senza il più inclusivo contesto balcanico. Nei Balcani, nonostante il nazionalismo ha dato segni già nella prima metà del diciottesimo secolo, la modernità intesa come stile di vita è arrivata tardi e si è diffusa in modo diverso. A prescindere dalle divisioni statali, cinquant'anni fa la maggior parte delle regioni balcaniche era isolata, chiusa alle influenze esterne, (in Albania tuttora certe zone rurali, soprattutto montagnose, si trovano isolate dal restante flusso di movimenti). Ancora oggi, quando la maggior parte della popolazione è residente in zone urbane aperte alla modernità, gli abitanti sentono una nostalgia per la vita tradizionale¹⁹⁸. Certo, non mancano neanche le allusioni poco lusinghiere sull'appartenenza ad uno stile di vita. Così, cittadini e contadini si disprezzano a vicenda facendo riferimento ai rispettivi stili di vita: i primi si vantano della loro modernità contro il primitivismo dei secondi, mentre, quest'ultimi si vantano dell'autenticità, della purezza e della libertà del pro-

¹⁹⁸ PRÉVÉLAKIS, *op., cit.* p. 41.

prio stile di vita. È ovvio che queste esclusioni esprimono un senso di divisione basato sul modo di vivere. E – come fa notare Prévélakis – lo stile di vita diventa un elemento distintivo di appartenenza alla gerarchia sociale: «Questa nozione non è né socialmente né politicamente neutra: fa parte spesso della materia prima con la quale sono state costruite le identità nazionali e costituisce un punto di riferimento talvolta anteriore alla nazione»¹⁹⁹.

Paul Henri Stahl pone in evidenza una constatazione diretta, basata sulle sue ricerche sul campo e una tradizione di studi etnografici che partono a volte dalla seconda metà dell'800²⁰⁰. La constatazione è che: «le somiglianze tra gruppi d'origine differente sono numerose; le differenze non lo sono meno» (p. 12). Per cui: «provare l'origine di una costruzione o di un costume diventa a volte una dimostrazione di patriottismo e non un atto di verità» (p. 5). Al di là dei fattori di divisione, dunque, gli stili di vita possono essere anche elementi di unità quando diventano modelli culturali non isolati da confini di Stati nazionalisti.

La vita pastorale costituisce lo stile di vita più tradizionale della penisola balcanica. Questo fenomeno è sicuramente legato all'origine seminomade e pastorale dei popoli che hanno occupato i Balcani fin dall'antichità. Inoltre, le montagne sono servite da rifugio alle popolazioni autoctone durante le invasioni. Di conseguenza, le limitate risorse dell'ambiente montuoso hanno spinto gli abitanti alla vita pastorale. I cambiamenti della vita moderna hanno comportato grandissimi ostacoli alla pastorizia seminomade, mentre l'allevamento sedentario resiste ancora nelle zone rurali. Fino a pochi anni fa, in Albania sembrava resistere alla modernità una parte del gruppo dei valacchi, che praticavano ancora il seminomadismo pastorale, ma il postmodernismo sembra aver dato loro l'ultimo colpo distruttivo e, per quanto ricordiamo dalla nostra esperienza, negli ultimi vent'anni quest'attività è sparita completamente. La crisi completa del sistema albanese ha spinto la maggior parte di loro a migrare in Grecia, dove si occupano di altre mansioni, mentre il resto, rimasto in Albania, si è adattato ad altre attività produttive e, soprattutto, al commercio. A partire dalla fine della seconda Guerra Mondiale fino ad oggi, col consolidamento, prima dei confini nazionali, poi con l'aumento della proprietà privata, è stato paralizzato quello stile di vita, il noma-

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 42.

²⁰⁰ P. H. STAHL, *Terra Società Miti nei Balcani*, Rubbettino Editore, Messina, 1993. Gli studi etnografici precedenti, a cui si rifà Stahl sono: A. BOUÉ, *La Turquie d'Europe*, vol 4, Parigi, 1840; numerose opere di NICOLAI IORGA, 1906, 1914, 1922, 1924, 1929, 1930, 1933; e l'opera di JOVAN CVIJIĆ, *La péninsule Balcanique. Géographie Humaine*, Armand Collin, Parigi, 1918.

dismo pastorale balcanico, che aveva contribuito notevolmente all'unificazione culturale della penisola con la diffusione di elementi della loro vita materiale e della loro cultura. Prévélakis fa notare che, presso i pastori valacchi, serbi, albanesi, greci e bulgari, ritroviamo gli stessi termini: «*stan, stani* o *stana* significa “villaggio temporaneo di montagna”; *kalivi, kolivi* o *kaliva* vuol dire “capanna di rami” [...]. Questi termini sono frequenti nella toponimia balcanica e indicano la trasformazione delle abitazioni pastorali temporanee in villaggi sedentari» (p. 44).

Questa trasformazione dell'*habitat* dei pastori seminomadi balcanici è immediata conseguenza dell'evoluzione delle forme di controllo politico del territorio. Così durante il controllo territoriale Ottomano, il raggio d'azione della transumanza comprendeva tutto il territorio balcanico; mentre, dopo la nascita degli Stati nazionali e il consolidamento dei confini politici, alla fine della seconda Guerra Mondiale, l'attività ha occupato solamente, e almeno, l'intero territorio “nazionale”. Tempo fa, qualche anziano valacco, oramai sedentarizzato, mi raccontava che era rimasto in Albania, insieme al suo gruppo, mentre pascolavano con il loro gregge e dopo la chiusura dei confini che seguì alla fine della guerra, non riuscirono più a spostarsi verso altri territori. Infine, nell'era della globalizzazione, l'attività è venuta a restringersi ad un territorio locale che non supera i confini di un Comune amministrativo.

Ritornando agli elementi culturali comuni, ancora esistenti nel passato pre-moderno, possiamo riportare qualche esempio attraverso le conclusioni del lavoro di Stahl. Questo lavoro studia, attraverso un approccio comparativo per aree ristrette, le popolazioni degli albanesi del nord, degli slavi, dei rumeni e dei greci e si divide in due parti. Nella prima parte sono studiate le casate, le organizzazioni delle famiglie e la loro tipologia, le gerarchie familiari, il ruolo degli uomini, quello delle donne, la divisione del lavoro, la trasmissione dei beni, le strategie matrimoniali, i rapporti tra casata, tribù, le assemblee tribali, i rapporti tra beni delle casate e beni delle comunità.

Il primo capitolo è dedicato allo studio di un'area della penisola balcanica dove «si è conservata fino all'inizio del 20° secolo l'ultima regione tribale europea: si affiancano popolazioni d'espressione albanese, slava o rumena. [...]. Ho scelto il caso delle tribù albanesi del nord, i Guegues, chiamati anche Malissori-montanari; alle pubblicazioni e notizie più antiche, aggiungo i risultati di eccellenti studi di recente pubblicazione [...]. Tra i numerosi aspetti che si potrebbero esaminare, ho scelto quelli relativi alle strutture sociali e ai sistemi di proprietà» (p. 15).

Alla fine del capitolo dedicato allo studio delle tribù albanesi, prima di passare

alla descrizione delle altre società, Stahl traccia delle conclusioni riguardo agli elementi comuni tra queste società tribali. Così secondo Stahl: «Se si tenta di collocare la società descritta in un insieme più vasto, bisogna paragonarlo in primo luogo con la vicina società balcanica. Questa comprende altre società tribali, ma anche società di tipo paesano, predominanti nel 19° secolo. [...]. Le affinità più evidenti sono naturalmente con i gruppi tribali del Montenegro, immediatamente confinanti, ma anche con la società greca del Mani, a sud del Peloponneso.

Ritroviamo ovunque nella penisola balcanica la finzione di un'origine comune; nelle regioni tribali incontriamo un eroe eponimo, fondatore di tribù, che dà il nome al gruppo; i suoi discendenti saranno i fondatori di fratrie, e successivamente gli altri discendenti, i fondatori delle diverse stirpi. Nelle regioni di tipo paesano, la consanguineità derivante da un fondatore unico, continua ad avere un suo ruolo; si trova a livello di villaggio, talvolta a livello delle stirpi che lo compongono, ma la sua importanza è minore. La consanguineità, presente nei due casi, si attenua man mano che la società antica perde i suoi propri caratteri; è alla base della solidarietà del gruppo, della sua responsabilità collettiva. Più una società è di tipo arcaico, maggiormente la consanguineità diventa un elemento base del suo funzionamento: tale situazione è portata alle estreme conseguenze dagli albanesi. Infatti, ovunque nei Balcani, se in una generazione non vi sono discendenti maschi, una figlia prende per una generazione il posto del figlio. Non si tratta di una brusca comparsa del matriarcato, [...]. Presso le tribù albanesi del nord, la logica del sistema patriarcale si spinge fino a queste estreme conseguenze; in mancanza di un figlio maschio, l'unità sociale è destinata a scomparire e la proprietà è presa dai parenti maschi più prossimi. Nasce da tale situazione la figura della vergine giurata, conosciuta anche dai vicini montenegrini. [...]. Nelle tre società tribali balcaniche (albanese, montenegrina e maniota), si ripudia la moglie che non mette al mondo figli, o che genera solamente femmine [...].

La proprietà ha caratteristiche simili ovunque: vi sono i beni comuni, costituiti da foreste, prati e pascoli e vi sono le terre da coltivare acquisite dai gruppi familiari. I diritti di proprietà sono trasmessi ereditariamente in linea maschile; si comprovano i diritti su una proprietà, provando la propria appartenenza a una genealogia. Esiste uno stretto parallelo tra le genealogie, le proprietà e l'organizzazione spirituale, il culto comune [...].

Per quanto riguarda il gruppo familiare, nella penisola balcanica si distinguono tre forme importanti: quella in cui il padre e i figli maschi non sposati vivono assieme, situazione caratteristica per la Romania e parte della Grecia; quella in cui il padre e i figli

maschi sposati vivono assieme e formano un'unica unità sociale, che ritroviamo presso gli slavi meridionali, gli albanesi, i pastori transumanti (d'espressione romanza o greca); infine, i grandi gruppi familiari composti da decine di persone imparentate, tipiche di una parte degli slavi meridionali e soprattutto degli albanesi. Queste ultime due forme si sono conservate meglio presso gli albanesi della Jugoslavia, adattandosi perfettamente alle moderne condizioni di vita.

Infine, che si tratti di società tribali o paesane, ovunque l'organo politico dominante è l'assemblea degli uomini sposati, che ritroviamo a tutti i livelli. Vi sono in primo luogo le assemblee in cui tutti sono rappresentati (o almeno una persona per gruppo familiare). Nel caso di unità sociali più complesse, ci troviamo sempre di fronte a una forma di democrazia primitiva, che diventa tuttavia rappresentativa, in quanto si scelgono rappresentanti per partecipare all'assemblea dell'intera tribù» (pp. 58-60).

Riportiamo in seguito altri elementi culturali comuni tra la società tribale di Mani, in Grecia, e quella albanese.

Un elemento culturale comune è la casa in pietra che: «vista altrove, soprattutto nelle regioni balcaniche vicine al mar Adriatico e al Mediterraneo, composta da un'unica stanza, nessuna finestra, una sola porta, e in cui uomini e animali vivono assieme» (p. 95). Anche qui come del resto in Albania e Montenegro il tipo di costruzione della casa dimostra che: «Gli elementi necessari alla vita di ogni giorno si fondono con quelli legati alla difesa. [...]. Ancora una volta, come nell'Albania settentrionale o nel Montenegro, vi è una corrispondenza tra il tipo di costruzione e l'organizzazione sociale (Viagiakakos, 1959 e 1968; Calligas, 1974; Korres, Tzanaki, 1977; Stahl P. H., 1979 b e 1993, p. 96; Saitas, 1988).

Anche la posizione della donna dimostra delle strette affinità con il caso albanese: «La sua posizione di fronte alla stirpe d'origine e a quella del marito corrisponde a quella descritta per gli albanesi: la donna appartiene alla stirpe d'origine. In quella del marito, il suo ruolo sembra sia mettere al mondo figli e lavorare. In una vendetta che opponga il gruppo del marito al suo gruppo d'origine, ella è dalla parte di quest'ultimo (Andromedas, 1968, p. 63); se è attaccata dai nemici del marito, va a lamentarsi dalla famiglia d'origine e non dal marito (Koutsilieris, 1960); se tradisce il marito, il disonore non ricade su questi, ma sul gruppo d'origine, [...]» (p. 96). Anche se in una vendetta vengono risparmiate, le donne non sono estranee al conflitto. E perché su questo punto la rassomiglianza con le tribù albanesi e montenegrine appaia completa, Stahl riproduce il brano seguente: «A volte camminavano d'avanti, e i mariti si nascondevano dietro di loro, finché, non visti, giun-

gevano a tiro del nemico, e puntavano a precisione il bersaglio»²⁰¹.

3.2. *L'autopercezione individuale; dalla comunità religiosa a quella nazionale*

In questa parte del lavoro cercheremo di evidenziare l'evoluzione dell'identità – culturale, etnica e politica – degli Albanesi e dei Greci (considerata sempre parte del contesto balcanico che a sua volta si inserisce nel più ampio contesto europeo), dal periodo “pre-nazionale” a quello “nazionale” e, inoltre, le varie categorie di pensiero che, provenienti dall'esterno, rendono possibile questa evoluzione. Vogliamo mettere in evidenza la differenza tra l'identità prevalente del periodo pre-nazionale e quella seguente “nazionale”, una differenza che viene obliterata dall'ottica di una mentalità nazionalista, predominante nell'ambito scientifico, propagandistico ed educativo, di entrambe le società.

3.2.1. La “mentalità balcanica” pre-nazionale

Abbiamo fatto riferimento prima al termine “mentalità nazionalista”, alludendo ad un modo di pensare il sé e l'altro come due sistemi di valori differenti e contrapposti. Ma è possibile trovare una “mentalità balcanica” comune che unisce i popoli balcanici e che va oltre le divisioni della politica del nazionalismo? Il modo migliore per rispondere a questa domanda sarebbe un approccio antropologico coadiuvato da una etnografia storica che andrebbe a cercare una comune “mentalità balcanica” del periodo pre-nazionale. Il concetto di “mentalità balcanica” non è né nuovo e né è stato trascurato dalla dissertazione dotta balcanica. Il termine fu usato per la prima volta nel 1918 dal geografo serbo Jovan Cvijić nel suo trattato monumentale sulla geografia umana dei Balcani²⁰². Questo lavoro esercitò un'influenza indiretta ma sostanziale sullo sviluppo degli studi europei attraverso il suo considerevole impatto sull'elaborazione del determinismo geografico di Fernand Braudel²⁰³. L'uso del termine “mentalità” precedette di pochi anni l'introduzione ufficiale di

²⁰¹ CONTE DI CARNARVON, *Reminiscences of Athens and Morea*, Londra, 1869, p. 146. cit in STAHL, *op., cit.* p. 97.

²⁰² J. CVJIĆ, *op., cit.* p. 111.

²⁰³ P. KITROMILIDES, “*Balkan Mentality*”: *history, legend, imagination*, in “Nations and Nationalism”, ASEN, 2, (2), 1996, pp. 163-91.

questo termine nella scienza sociale europea da parte di Lucien Levy-Bryhl con il suo *La mentalité primitive* del 1922²⁰⁴. La differenza nell'uso del termine "mentalità" da parte di Levy-Bryhl e Cvijić consiste nel fatto che il primo si riferiva ai modi di pensare delle società "primitive" ed è stato assegnato all'ambito della "psicologia collettiva", mentre Cvijić non si riferiva alla psicologia collettiva ma alle caratteristiche psicologiche, intellettuali e morali dei popoli balcanici, che, secondo l'autore, erano effetti di una serie di fattori, soprattutto delle caratteristiche dell'ambiente geografico²⁰⁵. Secondo Kitromilides, il metodo analitico di Cvijić segue la logica del positivismo europeo²⁰⁶. Da parte nostra non possiamo non condividere con Cvijić il fatto che l'impatto dell'ambiente biologico abbia un effetto diretto sulla vita materiale, culturale e, quindi, sulla conformazione della "mentalità" dei gruppi umani. Ma, d'altra parte, dobbiamo far attenzione ad affidarci al solo determinismo ambientale di Cvijić, dimenticando che il suo lavoro si inserisce in un contesto balcanico in pieno sviluppo nazionalistico e dove la tendenza classificatoria del positivismo europeo si sposa perfettamente con la nuova "mentalità" nazionalista dell'epoca, classificatrice, "separatista" e gerarchizzante. Così nell'interpretazione di Cvijić si può intravedere un'impostazione tesa a dimostrare in modo "scientifico" le cause effettive delle "grandi" differenze riscontrate nel presente dei popoli balcanici, un metodo che in seguito sarà ripreso da tutte le opere storiografiche "nazionali" dei popoli balcanici. Secondo Cvijić, all'interno di questa grande unità fisica composta di comunità umane, cioè i Balcani, è stata decisiva l'influenza esercitata da cause storiche, etniche e sociali. Una grande causa storica è stata la moria delle invasioni che fin dall'antichità hanno cambiato profondamente la compagine etnica e la formazione degli Stati medievali, spesso chiusi all'un l'altro da conflitti perenni²⁰⁷. Ma il flusso di questo processo storico creativo è stato corroborato anche dalle immutabili caratteristiche geografiche della penisola. Un altro fattore, di natura politico-culturale, è stato anche l'influenza di tre imperi-civiltà: quello romano, quello bizantino e quello ottomano, l'azione coercitiva delle quali, insieme al determinismo ambientale, furono altri fattori che determinarono la "mentalità" balcanica²⁰⁸. C'è un terzo gruppo di

²⁰⁴ *Ibidem*.

²⁰⁵ *Ibidem*.

²⁰⁶ *Ibidem*: « Although what he describes as historical, ethnic and social causes play a critical mediating role in shaping the character of the mentality of a collectivity, ultimately the decisive causal influence is ascribed to the immutability of environmental and geographical factors: Cvijić, as an heir of European positivism, kept his method deeply rooted in the logic of physical geographical analysis. His own understanding of his craft is placed in clear relief when he uses the analogy of 'geological segments' (*coupes géologiques*) in order to describe the various layers of common experience and shared meaning that make up the mentalities of groups (CA/WO 1918: 265) », p. 4.

²⁰⁷ Cvijić, *op.*, cit, pp. 86-95.

²⁰⁸ *Ibidem*, pp. 100-150.

cause dove Cvijić focalizza la sua attenzione ed è collegato all'identità etnica. Si tratta di un fattore di natura etnologica che, secondo l'autore, ha determinato la storia della società balcanica; si tratta del periodo delle "grandi invasioni", che comincia con l'arrivo degli Slavi nel VI secolo dopo Cristo e finisce con l'arrivo dei Turchi nel XIV secolo²⁰⁹. Il suo resoconto sembra confermare che, nonostante il continuo flusso di gruppi etnici provenienti fuori dell'area e il declino già in atto all'interno, le identità etniche rimasero immutate e distinte attraverso i secoli, mentre le "passioni nazionali" rimasero impermeabili²¹⁰. Come dimostra Kitromilides, molto probabilmente uno dei maggiori obiettivi del trattato di Cvijić era di delineare dettagliatamente le caratteristiche psicologiche connesse al gruppo etnologico degli Slavi del Sud²¹¹. Attraverso una comparazione etnologica, Cvijić si impegna a dimostrare l'unità etnica e psicologica degli Slavi del Sud, più precisamente dei Serbi, Croati e Sloveni, escludendo i Bulgari²¹². Nella sua costruzione non manca neppure il metodo di classificazione razziale. Così – Cvijić – crea il tipo "dinarico" per sintetizzare le caratteristiche psichiche degli "iugoslavi": «coloro che hanno sufficientemente familiarità nella penisola possono distinguere senza esitazione i dinarici dagli altri gruppi. Sono loro che rappresentano meglio tutte le caratteristiche degli jugoslavi occidentali. Qualità che in loro prendono un significato più profondo, più nazionale. Esse non sono state corrotte dalle influenze straniere e dalla civiltà moderna, come è successo più o meno in tutte le regioni, [...]. Il tipo dinarico, sebbene il suo territorio sia diviso tra più Stati, ha conservato i suoi caratteri fondamentali»²¹³. Con questo si forniva – durante il processo della creazione dello Stato nel periodo di pace del dopo Prima Guerra Mondiale – un legittimo argomento etnologico per l'integrazione dei tre popoli slavi in uno Stato monarchico. Cvijić era un patriota serbo ed un visionario iugoslavo²¹⁴, il suo lavoro è un esempio di "immaginazione" intellettuale della "nazione", raggiunto, tra l'altro, attraverso l'uso delle acquisizioni della scienza sociale europea. Questi tipi psicologici, elaborati da Cvijić, sono diventati, nel quadro del nazionalismo esasperato dell'inizio del XX secolo, i temi di un discorso xenofobo in tutti i paesi balcanici. Dice Prévelakis: «Essi rappresentano sempre degli stereotipi, e attraverso di essi ogni popolazione balcanica percepisce. Attraverso rappresentazioni collettive, ci si rende conto che i conflitti nazionali hanno prolungato nella storia contempora-

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 90.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 111.

²¹¹ KITROMILIDES, "Balkan Mentality", *cit.*, p. 5.

²¹² *Ibidem*.

²¹³ CVIJIC, *op.*, *cit.* pp. 281-82. *cit.* in PREVELAKIS, *op.*, *cit.* p. 84.

²¹⁴ KITROMILIDES, *art.*, *cit.*

nea i conflitti tra le “classi” urbane e rurali della società ottomana»²¹⁵.

Comunque – secondo Kitromilides – in questo trattato si trovano anche le fondamentali metodologiche per avviarsi allo studio di una condivisa “mentalità Balcanica”, nonostante l’autore si sforzi di delineare le difficoltà metodologiche e i problemi legati al metodo diretto e indiretto dell’osservazione²¹⁶. Concordiamo con chi è del parere che il modello di una “mentalità” condivisa è stato negato dalla concezione ontologica della “nazione” e, quindi, si potrebbe rilevare seguendo un percorso alternativo a quello classificatorio della “mentalità” nazionalistica. Secondo Kitromilides, è molto probabile che, attraverso un approccio antropologico, si tenti di recuperare valori e credenze comuni nelle rappresentazioni e nelle espressioni simboliche della vita tradizionale²¹⁷. Gli antropologi e i ricercatori del folclore hanno confermato da molto tempo l’esistenza di una comunanza di costumi e specialmente di una struttura normativa presso le popolazioni rurali delle regioni balcaniche²¹⁸. L’esempio più grande è stato offerto dal lavoro sul campo di M. E. Durham agli inizi del XX secolo, che ha dimostrato una comunanza di abitudini tra le tribù dell’Albania, Bosnia e Montenegro, religiosamente differenti, Cristiani e Musulmani²¹⁹. D’altra parte i dati etnografici sono stati abbondanti, riguardo a motivi comuni inter-balcanici nell’arte decorativa, nella poesia popolare, nelle ballate epiche e anche in un grande numero di proverbi comuni²²⁰. Sulla base di queste testimonianze etnografiche si potrebbe attestare un condiviso sistema di valori. È importante far notare che una condivisa tradizione popolare balcanica non è stata messa in dubbio tanto per motivi scientifici, ma piuttosto per conto di esigenze di tipo nazionalistico che rivendicavano l’*autentico* carattere etnico delle forme contestate dell’espressione simbolica popolare²²¹.

È Kitromilides che compirà un altro tentativo, con scrupolo scientifico, di rintracciare una “mentalità” condivisa nel periodo pre-nazionale. Il presupposto di partenza, condiviso con altri studiosi²²², che nasce da un approccio storicista e relativista, è che la “mentalità” non può essere colta pienamente fuori del suo specifico contesto politico come struttura di comunicazione. Quindi, secondo Kitromilides, la “mentalità” può essere intesa come l’espressione mentale di un’unità politica riconoscibile storicamente. Perciò, concordando

²¹⁵ PREVELAKIS, *op., cit.* p. 82.

²¹⁶ KITROMILIDES, *art., cit.*

²¹⁷ *Ibidem.*

²¹⁸ *Ibidem.*

²¹⁹ M. E. DURHAM, *Some Tribal Origins, Laws and Customs of the Balkans*. Allen and Unwin, London, 1928.

²²⁰ Vedi KITROMILIDES, *ibidem*, p. 6. n. 5.

²²¹ Vedi G. MEGAS, *La civilisation dite balkanique. Hellenic Folclore society*, Atene, 1952.

²²² Vedi G. R. LLOYD, *Demystifying Mentalities*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 13 e 142-143.

sempre con altri studiosi, Kitromilides afferma che: «if we are looking for a 'mentality', that is certain recurrent attitudes, beliefs or perceptions of shared interests that characterise a culture, we will have to connect this `vision of the world's with a specific political context in a particular period of time. In other words, we are looking for a recovery of the past through a history of attitudes, forms of behaviour, symbolic expressions of the `unconscious' (Vovelle 1985: 10), or – to borrow a term from a leading practitioner of the mentalities approach – of expressions of the 'collective imagination', in order to penetrate into the mental and emotional world of earlier epochs in the historical trajectory of a politically recognisable social unit»²²³. Sulla base di queste presupposizioni, l'unico metodo da seguire sarebbe viaggiare con l'immaginazione verso un periodo storico durante il quale l'area balcanica era immune al suo interno dalle divisioni nazionali che, dalla seconda metà del XIX secolo, hanno trasformato radicalmente le tradizioni culturali e i modelli di comunicazione prevalenti nelle particolari unità geografiche che costituirono gli Stati balcanici. Fin dalla comparsa e dal consolidamento degli Stati nazionali nei Balcani, all'incirca dal 1830 agli anni venti del secolo successivo, “mentalità” nazionali (albanese, greca, bulgara, romena serba, turca) hanno rimpiazzato ogni traccia di una comune “mentalità balcanica”. Così Kitromilides vede nel metodo etno-classificatorio di Cvijić la distruzione concettuale di questa comunanza “mentale”²²⁴. E giustamente – continua ad affermare lo stesso autore – perché l'etnicismo è, oltre che unitario, un fattore di distinzione. La nazionalità è un fattore di divisione e perciò contraria all'idea di significati condivisi; infine, il nazionalismo produce un conflitto violento che annulla primariamente quelle profonde affinità e le non-dette assunzioni che formano il substrato psichico della comune “mentalità”²²⁵. La ricerca di una “mentalità balcanica” si deve staccare da ogni costruzione etnica e nazionale prima di attribuirgli qualche valore sostanziale. Questo requisito si può soddisfare solo se ci proiettiamo con la nostra “immaginazione” nel “pre-revolutionary” diciottesimo secolo, un'epoca in cui i Balcani sono esenti da divisioni nazionali. La fine della spinta espansiva dell'Impero Ottomano, dopo i trattati di Carlowitz (1699), Passarowitz (1718) e Belgrado (1739), portò ad una stabilizzazione dei confini esterni e permise per circa un secolo la libera circolazione all'interno della regione balcanica. La stabilità politica interna dei Balcani ottomani creò le condizioni indispensabili per la crescita di una società comune. Quindi, senza allontanarsi troppo nei tempi storici pre-nazionali, riteniamo sufficiente concentrarci

²²³ *Ibidem*, pp. 7-8.

²²⁴ *Ibidem*, p. 8.

²²⁵ *Ibidem*.

sulla vita sociale di questo lasso di tempo in cui si può recuperare, sicuramente, una comune “mentalità balcanica”. L’esistenza di una comune società balcanica si è fondata sulla circolazione delle persone, sulla rete trans-balcanica delle attività economiche e sul comune sistema amministrativo. Tra la moltitudine di elementi culturali che costituiscono una società comune, esistono anche altri elementi di differenziazione culturale o, se vogliamo, etnica, rappresentati principalmente dalle lingue vernacolari. Comunque, quello che sorprende in questo contesto premoderno era la facilità con la quale le persone superavano le barriere linguistiche e la mutevole natura delle identità linguistiche che si spostavano continuamente; inoltre, il multilinguismo che costituiva la quotidianità²²⁶. La differenza linguistica era un potente elemento di distinzione etnica ed è stato politicizzato e trasformato in un fattore di conflitto dai futuri Stati nazionali. Comunque, nel caso di una società prenazionale, la differenza linguistica non costituiva una fonte di conflitto, visto il diffuso multilinguismo e, in assenza di confini etnici, le persone potevano attraversare le distinzioni etnolinguistiche molto facilmente.

3.2.2. Esempi di “mentalità comune”

I primi esempi che dimostrano una comunanza mentale tra i popoli balcanici, attraverso lo studio di tre fonti autobiografiche che trasmettono le esperienze di autori appartenenti alla religione Ortodossa, sono presi dallo stesso articolo di Kitromilides. Sulla scia dell’interpretazione di Anderson, secondo cui prima dell’ideologia “nazionalista” era la religione che legittimava l’ordine sociale, Kitromilides decide di estrapolare dall’ambito di dominio della religione Ortodossa, in quanto la più diffusa nei Balcani ottomani, tre casi di “mentalità comune”.

Le caratteristiche del mondo dell’Ortodossia balcanica si trovano negli scritti autobiografici di Costantino Dapontes (1713) che da monaco prese il nome Caissarios. Nella sua opera narrativa e autobiografica *Il giardino delle Grazie*, lo studioso si trova davanti al panorama dell’Ortodossia balcanica e al contenuto dell’esperienza quotidiana. Questo poema narrativo è il resoconto della peregrinazione, durata nove anni, di una delle reliquie più sante del Monte Athos, la sezione della Croce Vera preservata al Convento di Ieropotamo. Dapontes fu incaricato dalla fratellanza di Ieropotamo di intraprendere questa peregrina-

²²⁶ *Ibidem*, p. 9.

zione al fine di raccogliere elemosine per la ricostruzione della chiesa principale del convento. Nel suo resoconto, Dapontes inserì molte digressioni sui luoghi che visitò e altrettante note biografiche che costituiscono un testo supplementare. Per Kitromilides, questo testo non è da considerarsi parte di una cosciente strategia narrativa, ma piuttosto una forma di espressione spontanea di ricordi, gusti personali e di valutazioni spontanee che offre un'ottima illustrazione di come il credo religioso e l'intero universo simbolico dell'attività pratica Ortodossa era integrato nella vita quotidiana e provvedeva la struttura di valori e significati che controllavano il comportamento collettivo e legittimavano le scelte individuali²²⁷. Per farla breve, nei suoi testi, dove viene mostrata l'esperienza sociale delle regioni visitate, non troviamo tracce della mentalità nazionale o etnica. Certo il monaco adora la sua isola natia, Scopelos, in quella che oggi si chiama Grecia. La chiama "patria dorata", ma non mostra nessun sentimento di simpatia verso una patria nazione oltre a questa località. I modelli tradizionali della mobilità geografica connessi intimamente con la sua esperienza personale designano lo spazio, politicamente determinato, del Sud-Est europeo come unità integra, non frammentata da divisioni politiche o nazionali. Lo spazio storico ed unitario dell'Europa sud-orientale fu delimitato da simboli, comunemente accettati, della cultura Ortodossa – almeno in questi casi offerti da Kitromilides, anche se sarebbe meglio parlare di una condivisione simbolica meramente religiosa che include anche le altre professioni presenti in questo spazio – specialmente luoghi di pellegrinaggio e di adorazione. Vale a dire che il simbolismo condiviso della cultura ortodossa trattava i suoi membri ugualmente, dando conto del carattere sopranazionale dell'Ortodossia balcanica. Anche il senso dello spazio fu determinato dalla religione: l'orizzonte spaziale fu definito dai luoghi dell'adorazione, i grandi sacrari della fede e le cappelle isolate nella campagna, tombe dei santi, luoghi di martirio – simboli che appartengono a tutte le religioni. La rinomanza di un luogo era legato alla presenza di un sacrario contenente icone miracolose o reliquie sante.

Un altro aspetto fondamentale della prospettiva Ortodossa era l'organizzazione della vita dell'individuo intorno all'attività sacramentale della chiesa. L'autobiografia di un individuo ortodosso, ma non solo, era essenzialmente un registro di partecipazione ai sacramenti della chiesa – possiamo supporre la stessa attività anche per chi era cattolico o musulmano – e compiere tutte le maggiori occasioni della vita in conformità con le prescrizioni della pratica religiosa. L'intenso contenuto religioso dell'esperienza individuale e le strutture religiose del pensiero e della vita certo non infransero la visione Ortodossa del

²²⁷ *Ibidem*, p. 10.

mondo in modo tale da oscurare il componente materiale della vita e le strutture sociali della realtà. Il valore particolare della testimonianza di Dapontes consiste principalmente nel fatto che rimase una *vision of the world*²²⁸, un mondo che fu incluso all'interno della struttura religiosa senza perdere l'esistenza materiale. Con i suoi testi Dapontes ci ricorda l'aspetto materiale della prospettiva Ortodossa e delinea una concezione specificamente balcanica della ricompensa materiale della vita: i vini dolci di Samos e Cipro, i frutti delle terre Ottomane, i pistacchi di Aleppo, i fichi di Smirna, le pere di Sinai, le mele della Moldavia, e i lussi dello spazio notevolmente largo che viene dall'interno del dispositivo della visione Ortodossa. Ciononostante, il mondo materiale non era basato sicuramente sui piaceri e le gratificazioni. Dapontes non smette mai di confessare i suoi peccati e nonostante fossero innumerevoli, l'orgoglio e l'ipocrisia non erano suoi. Nel *Giardino delle Grazie* lamenta la depravazione e i disagi che aveva constatato durante i suoi viaggi, risultato dell'ingiustizia, l'avidità, la vanità e la corruzione personale che prevalevano nella società Ortodossa. In un altro libro Dapontes esprime il suo disprezzo per l'arroganza e la vanità che caratterizzavano le classi alte, i *boyari* (i nobili) e la burocrazia fanariota²²⁹ dei principi Danubiani. In una lettera rivolta ad un alto magistrato, celebra le ricchezze naturali della Valacchia ma, allo stesso tempo, denuncia l'estrema ineguaglianza e ingiustizia che marca la struttura sociale agraria, tutto a danno dei contadini. Da questo punto di vista, il lavoro di Dapontes appartiene straordinariamente alla tradizione della critica sociale ispirata al problema agrario nelle province Danubiane²³⁰.

Gli elementi della "mentalità" Ortodossa registrati nel lavoro di Dapontes possono essere tracciati benissimo anche in scritture autobiografiche di altri autori balcanici. Kitromilides, quindi, riporta altri due esempi di "mentalità comune", della metà del diciottesimo e inizio diciannovesimo secolo, prima dell'avvento dello Stato-nazione e del nazionalismo, analizzando le testimonianze riportate dall'autobiografia di Sofroni, vescovo di Vratsa, e le monografie di Prota Matija Nenadović. In queste fonti troviamo la stessa concezione di tempo determinato dal calendario ecclesiastico, la stessa concezione di spazio geografico determinato dalla religione, la stessa definizione della vita individuale come un registro dell'esperienza sacramentale.

L'autobiografia di Sofroni (1739-1815) è un testo che mostra, tra l'altro, la preoccupazione primaria dei cristiani, di assicurare il loro sostentamento tra i disturbi sociali asso-

²²⁸ *Ibidem*, p. 16.

²²⁹I Fanarioti erano mercanti grecofoni legati alla Patriarcana e residenti nel quartiere Fanar di Istanbul.

²³⁰ KITROMILIDES, *Balkan Mentality*, cit. p. 17.

ciati al declino del potere Ottomano, verso la fine del diciottesimo secolo²³¹. La disgregazione della vita quotidiana fu intesa come rottura dell'ordine tradizionale della spartizione del calendario cristiano a causa della violenza causata dal movimento delle truppe e delle bande irregolari che depredavano le raccolte e spargevano la morte facendo soffrire le popolazioni rurali. Comunque, nel resoconto di Sofroni, nonostante si parli di guerre inerenti l'apparato amministrativo e militare Ottomano, non si trova nessuna idea di conflitto etnico nei Balcani. Conflitti sociali e personali abbondano a causa della corruzione umana, ma non è rintracciabile nessuna idea di opposizione o divisione etnica. Il mercante occasionale greco o prestatore di soldi si trova in posizione opposta al contadino bulgaro ortodosso, ma allo stesso tempo entrambi possono trovarsi dalla stessa parte, mentre provvedono un rifugio e si confortano l'un l'altro di fronte agli eserciti invadenti e agli agenti delle autorità imperiali. Come Sofroni tentava di confortare la sua gente nella veste di vescovo, così altri vescovi greci confortavano lui. Kitromilides sostiene, contro chi è abituato a pensare la storia politica balcanica solo in termini di divisione, che queste erano sempre divisioni sociali di classe, le quali, tagliando orizzontalmente le distinzioni linguistiche, facevano da base alle dinamiche dell'intera società balcanica²³². Il plurilinguismo della comunità Ortodossa non è da interpretarsi come elemento di distinzione etnolinguistica perché la pratica comune osservabile in tutto il mondo Ortodosso era la dimostrazione di una identità spirituale connessa intimamente alla venerazione dei santi. Nella sua prospettiva ecumenica, la chiesa Ortodossa non cercò mai di imporre l'uniformità sull'adorazione. Questo atteggiamento è bene evidente nella conservazione all'interno della Chiesa ortodossa di molte lingue liturgiche. Per esempio la Chiesa prese nel diciottesimo secolo l'iniziativa della produzione di una letteratura religiosa e liturgica in turco, stampata in caratteri greci, per soddisfare le necessità spirituali dei Turcofoni ortodossi dell'Asia Minore.

Spesso è stato detto che nel diciottesimo secolo la Chiesa ortodossa, ufficialmente rappresentata dal Patriarcato di Costantinopoli, ha tentato attraverso le sue politiche egemoniche di "ellenizzare" i non-grecofoni Ortodossi e quest'azione è stata considerata come evidenza della divisione e del conflitto etnico latente. Per Kitromilides, questo sarebbe un caso classico di fraintendimento dell'avvenimento storico proiettando i confronti nazionali del successivo diciannovesimo secolo sul periodo precedente²³³. Inoltre, i nazionalisti greci nel tardo diciannovesimo secolo, come lo storico Constantine Paparrigopoulos, criticarono il

²³¹ Vedi KITROMILIDES, *art. cit.* p. 18, n. 23.

²³² *Ibidem*, p. 19.

²³³ *Ibidem*.

Patriarcato di non essere riuscito a ellenizzare culturalmente gli Ortodossi dei Balcani²³⁴. Bisogna fare attenzione quando si leggono le interpretazioni nazionalistiche del periodo pre-nazionale, prima di soccombere alla retorica del nazionalismo del diciannovesimo e ventesimo secolo.

Comunque, l'epoca del pre-nazionalismo stava finendo. La comunità nella quale Dapontes collocava l'individuo Ortodosso stava divenendo in realtà molto distante. Ciò nonostante, le strutture mentali della comunità Ortodossa vengono richiamate anche nelle monografie di Prota Matija. Il titolo di *prota* con cui Matija Nenadović (1777-1854) fu designato indica che ebbe l'incarico di arciprete, che è il titolo più alto per i preti sposati della Chiesa ortodossa. In età matura, il *prota*, considerato "il cuore dell'insurrezione serba"²³⁵, scrisse le sue memorie per l'istruzione dei suoi bambini e nipoti. In contrasto con il tono pacato dell'autobiografia di Sofroni, le memorie del *prota* formano una serie di poemi epici che riportano l'esplosione della lunga lotta per la liberazione della Serbia. Il clangore delle armi echeggia nelle pagine del *prota* e il suo racconto riporta il continuo movimento di truppe e lo sforzo di trasformare i contadini serbi in soldati, da Karagjeorgje e i suoi seguaci. Comunque, anche questo resoconto è collocato all'interno di un contesto che richiama da vicino la prospettiva Ortodossa. Più precisamente, la comprensione del mondo e delle azioni degli insorti si inserisce all'interno di un contesto Ortodosso che determina l'identità degli attori in base alla simbologia Ortodossa. Nell'osservare lo spazio circostante il *prota* cerca per prima i luoghi del culto. Come per Sofroni, così anche per il *prota*, lo spazio rurale della sua Serbia era inteso, tra l'altro, in termini di geografia religiosa dove i conventi erano considerati luoghi di rifugio per gli insorti. I suoi ricordi riguardo alla trasmissione della cultura Ortodossa comprendono anche il ruolo della Monte Santo di Athos e i suoi monaci ambulanti²³⁶.

In definitiva, abbiamo visto attraverso questi esempi, riportati da Kitromilides, l'esistenza di una "comune mentalità balcanica" nel diciottesimo secolo premoderno. Quello che, soprattutto, conta di più è il fatto che nella società balcanica pre-nazionale non esisteva a quei tempi alcuna idea di divisione etnica basata sulla lingua o altro elemento culturale. Semmai, esisteva una contrapposizione basata sulla divisione sociale, ma l'identità più importante era quella che scaturiva dal simbolismo religioso. Perfino quando il vento dei cambiamenti comincia a portare la società balcanica verso l'età moderna, quella del

²³⁴ C. PAPARRIGOPULOS, *Istoria tou Ellenikou Ethnous*, A. Constanidis, Atene, 1887, pp. 505-7.

²³⁵ V. STOJANCEVIĆ, *Karadjorje and Serbia in his time*, in W. VUCINICH (a cura di), *The First Serbian Uprising, 1804-1813*, East European Monographs, Boulder, 1982, p. 34.

²³⁶ *Ibidem*, p. 21.

cambiamento radicale, sociale, culturale, politico, ideologico, economico e, soprattutto, del nazionalismo, presso le masse contadine domina ancora il senso di appartenere ad una larga comunità balcanica politicamente garantita dall'autorità del Sultano. Questo è dimostrato dalle dichiarazioni di lealtà al sultano da parte degli insorti Serbi nelle prime fasi della rivolta²³⁷. Come riportato da Nenadović, queste dichiarazioni di lealtà avevano come intenzione il distinguere e confermare l'autorità del Sultano, ritenuta legittima e confermata da Dio, dall'esercizio arbitrario del potere e dei soprusi dei *pascià* locali e giannizzeri considerati come principali nemici dell'assoggettato popolo Ortodosso²³⁸. Quindi le prime distinzioni e contrapposizioni concrete si situano in un contesto politico-economico caduto in crisi dove si produce un frazionamento basato, ovviamente, sulle forme premoderne dell'organizzazione sociale, intenzionate al controllo delle risorse; di conseguenza, nel nostro caso, avremmo la creazione di nuove alleanze politiche basate principalmente sulla difesa del territorio. Comunque, ripetiamo che, in questa prima fase di mobilità sociale nei Balcani, siamo lontani dall'entrata in scena dell'ideologia nazionalista e del suo allegato "etnicismo". Le contrapposizioni tra contadini, da una parte, e dall'altra i pascià e le loro truppe irregolari, creeranno un "altro" determinato in base alle sue caratteristiche psicosociali che richiameranno, sicuramente nel caso di Albania e Grecia, anche divisioni religiose. Si tratta, quindi, di un cambiamento ideologico che si impone nella psicologia delle masse sotto una spinta che, proveniente da fuori, si interiorizza passando prima dalle classi alte della società.

Cerchiamo, ora, di analizzare le caratteristiche di questo cambiamento socio-culturale che, nelle storiografie nazionali balcaniche, sarà indicato come "rinascimentale".

²³⁷ DOGO, *op. cit.*, p. 21.

²³⁸ M. NENADOVIĆ, *The Memoirs of Prota Matija Nenadovic*, ed. e trad. di L. F. Eduards, Clarendon Press, Oxford, 1969, pp. 12-16, 31, 59-60, 124; cit in KITROMILIDES, art., cit. p. 22.

3.3. L'impatto delle nuove idee

La storiografia nazionale balcanica ha offerto, convenzionalmente, una larga interpretazione dell'Illuminismo, identificandolo come un movimento generale di alfabetizzazione, di mobilitazione socio-culturale e di affermazione nazionale. Questa vasta interpretazione riduce l'Illuminismo a sinonimo di "rinascita/risveglio nazionale". In questa interpretazione dell'Illuminismo confluiscono differenti correnti di pensiero, come il millenarismo, il liberalismo e il nazionalismo romantico, che segnarono la natura dello scontro sociale nella comunità balcanica fino alla nascita delle "nazioni". Per evitare questa confusione, è necessario guardare l'Illuminismo balcanico come espressione di un contatto intellettuale con l'Europa occidentale²³⁹ o penetrazione di idee provenienti da regioni dove l'Illuminismo aveva attecchito prima. L'Illuminismo, un movimento sociale che comparve nel corso del diciottesimo secolo, fu impegnato a sostituire la vecchia cultura teocratica e autoritaria dell'*ancien régime* con una nuova cultura che veniva proclamata come secolare, razionale e orientata dalla scienza. Nell'ideologia dell'*ancien régime* le società sono composte da gruppi sociali con distinti diritti e responsabilità. Secondo l'ideologia illuminista, le società sono composte da individui che creano delle istituzioni sociali attraverso una contrattazione volontaria. Questi nuovi principi furono gradualmente applicati all'intera società occidentale, offrendo così le condizioni per la sostituzione della "legge" del Re con quella del "popolo". Il concetto di "nazione" emerge in stretta relazione con quest'importante cambiamento dell'ideologia della legittimazione politica e sociale.

Abbiamo già visto, nei capitoli precedenti, come in società etnicamente diverse, classe ed etnicità sono strettamente associate. Solamente le classi più abbienti, urbane, ed istruite sono nelle condizioni di essere influenzate da correnti ideologiche come l'Illuminismo, questa certezza ci aiuta a stabilire la relazione tra classe ed etnicità nella società balcanica ottomana. Inoltre, confermato che l'identità nazionale è un fenomeno relativamente recente, bisogna approcciarsi al problema dell'etnicità sfuggendo dagli schemi mentali imposti dalla modernità "nazionalista". Solo in questo modo possiamo guardare le differenze tra la forma moderna dell'identità (come l'identità nazionale) e la forma dell'identità premoderna. Il concetto di *etnia*, o *comunità etnica*, ci offre la possibilità di individuare questa differenza. Una "etnia" può avere, a gradi diversi, le seguenti caratteristiche condivise all'interno della comunità: un nome proprio, un mito di ascendenza comu-

²³⁹ P. KITROMILIDES, "The Enlightenment East and West: A Comparative Perspective on the Ideological Origins of the Balcan Political Traditions", in *Canadian Review of Studies in Nationalism* 10: 1, pp. 51-70.

ne, una memoria storica, certi elementi culturali comuni (come per esempio, la lingua, la religione), l'associazione con un determinato territorio (la terra *natia*) ed un senso di solidarietà comune²⁴⁰. Al contrario della “nazione” moderna e secolare, caratterizzata da una cultura pubblica massificata, da un'economia comune e da leggi che definiscono i diritti e i doveri dei suoi membri, l'*etnia* è principalmente una formazione sociale premoderna ed è costituita da individui che aspirano a diventare nazione²⁴¹. Il sentimento d'appartenenza ad una *etnia* non conduce necessariamente ad attribuire un significato politico alle differenze inter-etniche. Si potrebbe accettare, a posteriori e in qualità di studiosi culturali, che i popoli balcanici, Albanesi, Greci, Bulgari, Serbi e Romeni, costituivano già delle etnie e sicuramente erano consapevoli delle loro differenze. Ma questa affermazione non coglie pienamente la complessità della realtà storica premoderna. Intanto, perché, come dimostra Ugo Fabietti, in un contesto fatto di tanti centri culturali, la maggior parte dell'area è occupata da una zona di frontiera che rimanda più all'intreccio e all'integrazione culturale, delle caratteristiche che partono dai centri, che allo scontro²⁴². Quindi le differenze etniche, rappresentate in questo caso per lo più dalle lingue, non sarebbero così nette, per non dimenticare il fatto che il sentimento di appartenenza era determinato principalmente da fattori politici e religiosi. Inoltre, sarebbe molto semplicistico ed elusivo conferire all'*etnia* la ragion d'essere dei moderni Stati-nazione. Nel nostro caso l'argomento principale non è costituito solo dall'esistenza di etnie separate, ma dalla domanda: quanto la mobilità sociale e la divisione del lavoro influenzarono la natura sempre fluida dell'identità etnica?

Prima del 1850, la mobilità sociale associava il significato culturale di “*etnia*” con un particolare profilo nella divisione sociale del lavoro. Per esempio, in Macedonia, Serbia e Bulgaria, classe ed etnicità si sovrapponevano, dando luogo all'utilizzo degli etnonimi “serbo” e “bulgaro” per denotare la ruralità in generale. Siccome la maggior parte dei contadini erano Slavi e la maggior parte degli Slavi erano contadini, l'identità di classe divenne spesso identità etnica. Così si definivano anche gli altri popoli, i Valacchi erano i pastori²⁴³, gli albanesi erano i militari e paramilitari, i greci i mercanti e così via; mentre le identità degli individui erano legate all'appartenenza religiosa, così “turchi” erano tutti i musulmani e “greci” gli ortodossi e “latini” i cattolici. Quando gli Slavi, quelli Ortodossi, passavano al mondo urbano o diventavano membri della borghesia, assumevano generalmente l'identità greca. A Belgrado, per esempio, i cittadini serbi si vestivano nello stile

²⁴⁰ SMITH, *op., cit.*, p. 40.

²⁴¹ FABIETTI, *op., cit.*, p. 29.

²⁴² *Ibidem*, pp. 104-15.

²⁴³ PREVELAKIS, *op., cit.*, p. 83.

“greco”, i giornali della città includevano la rubrica “la Grecia” e, almeno secondo Traian Stoianovich, le classi cristiane più alte erano grecofone fino al 1840²⁴⁴. Nel sud dell’Albania e in Grecia durante la fine del diciottesimo e l’inizio del diciannovesimo secolo, tanti Albanesi ortodossi e Valacchi si ellenizzarono completamente²⁴⁵. Nel caso di quest’ultimi due si trattava prevalentemente di popolazioni rurali analfabete e generalmente bilingui – oltre alle reciproche lingue materne dovevano conoscere anche la lingua greca, usata nella liturgia ortodossa – che, coinvolti nella mobilità sociale dell’epoca e non ancora raggiunti dagli schemi mentali del “Romanticismo nazionalista”, si avviarono all’emancipazione sociale, senza dei pregiudizi etnici e/o religiosi, impadronendosi della lingua greca, l’unica scritta in quel territorio, popolarizzata ancor più dalla diffusione del “capitalismo a stampa”. A prescindere dall’appartenenza religiosa, la conoscenza del greco parlato era inevitabile anche per quei musulmani, dell’alta società o no, che vivevano nel territorio “greco-albanese-valacco” dei Balcani, perché era l’unica lingua “internazionale” con cui albanofoni (cristiani e musulmani), grecofoni e valaccofoni comunicavano tra loro.

Poi, ritornando all’ampio contesto balcanico, prima del 1820 la maggior parte della borghesia balcanica cristiano-Ortodossa era o greca o acculturata profondamente dalla cultura grecofona²⁴⁶. Ed è ovvio che solo le classi medie-alte istruite potevano esporsi e comprendere, in modo adeguato, le idee dell’Illuminismo europeo; mentre, il mondo rurale avrebbe avuto sicuramente una comprensione tacita di queste idee, ma non poteva elaborarle perché la barriera dell’analfabetismo non lo permetteva. Perciò una indagine sulla penetrazione dell’Illuminismo nella società balcanica ottomana dovrebbe tenere conto delle basi sociali di questo movimento intellettuale. Di conseguenza, l’Illuminismo aveva impattato maggiore fra i greci, (fra le classi culturalmente Ortodosse e grecofone). Il gruppo più potente economicamente e politicamente di questa classe grecofona, che trasse un grande profitto dalla collaborazione con la Porta, era quello dei Fanarioti, una borghesia mercantile abitante nel quartiere Fanar ad Istanbul. Tra il 1711 e il 1821 membri di questo gruppo di borghesi-intellettuali saranno investiti della carica di governatore delle province danubiane, prevalentemente in quelle terre che corrispondono all’odierna Romania. Risultato di questo controllo politico-culturale fu lo sviluppo della lingua greca presso le classi alte; diventarono grecofoni anche i nobili locali. Il conflitto politico che scoppiò, tra i principi Fa-

²⁴⁴ T. STOIANOVICH, *The Balcan Worlds: The First and Last Europe*. M. E. Sharpe, New York, 1994, p. 294.

²⁴⁵ S. SKENDI, *Balkan Cultural Studies*, Boulder, Colorado: East European Monographs, 1980, pp. 187-204.

²⁴⁶ Vedi V. ROUDOMETOF, “From “Rum Millet” to Greek Nation: Enlightenment, Secularization, and National identity in Ottoman Balkan Society, 1453-1821”, in *Journal of Modern Greek Studies*, v. 16, 1998, p. 4.

narioti e i nobili locali, non aveva un significato etnico, perché grecofoni e romanzofoni facevano parte dell'una e dell'altra fazione, ma si traduce in conflitto del controllo delle risorse²⁴⁷. Dopo questa dominazione, dal 1820 al 1840 le influenze greche si manifestarono nel bilinguismo degli intellettuali, nei manoscritti di questo periodo e nel gran numero di neologismi greci della lingua²⁴⁸. Ma il greco fu sostituito gradualmente dal francese e, dopo lo sviluppo del nazionalismo, dal romeno.

Il confronto tra passato e presente, esclusivamente basato sul contesto greco-ortodosso, degli esempi riportati fin adesso non coglie pienamente quella realtà a cui noi facciamo riferimento. Una “comune mentalità” sorgeva anche tra popoli che non appartenevano alla stessa comunità religiosa. Il caso dell'odierna divisione etnica tra Greci e Albanesi si colloca in un contesto pre-nazionale determinato dalla divisione del lavoro, che sua volta era determinato dall'appartenenza religiosa. Un caso che rappresenta un'azione politico-culturale basata sulla novità delle idee dell'Illuminismo si trova nell'operato di un governatore musulmano, Ali Tepelena, il pascià di Janina (o dell'Epiro).

La contrapposizione di Ali al potere centrale Ottomano è stata interpretata dalla storiografia ufficiale albanese come un'azione guidata dal sentimento nazionale del pascià, che avrebbe voluto realizzare l'indipendenza del suo paese dall'occupazione turca²⁴⁹. Ma questa azione allude all'esistenza di una identità etnica molto forte, cosa che a quei tempi non era ancora concepibile. La verità, però, ci mostra che Ali non era affatto intenzionato a creare uno “stato albanese”, che avrebbe richiesto almeno l'esistenza di una cultura albanese “dominante”, caratterizzata da una lingua scritta consolidata nel campo amministrativo e culturale. Ma una lingua albanese – secondo gli intellettuali nazionali albanesi, sarebbe l'elemento fondante dell'albanità – letteraria, necessaria per provvedere all'educazione nazionale e al sistema amministrativo, era ancora inesistente. Addirittura, non era nato ancora quel movimento intellettuale e romantico capace di promuovere lo sviluppo di questa lingua nazionale.

Tra le tante interpretazioni, c'è chi considera l'operato di Ali come un “dispotismo illuminato”. Ovviamente Ali, che era giunto al potere dopo un'attività da brigante per ricevere dalla Sublime Porta prima cariche paramilitari poi il governatorato, non era interessato personalmente alle idee dell'Illuminismo, ma era sicuramente influenzato da quelle idee, forse trasmessegli dall'esempio di Bonaparte e altrettanti Principi illuminati, suoi contem-

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 5.

²⁴⁸ C. PAPACOSTEA-DANIELOPOLOU, “Les Cours de Grec des écoles Roumaines après 1821 (1821–1866)” in *Revue des Etudes Sud-Est Européennes* 9:1, 1971, pp. 71–90.

²⁴⁹ Vedi S. NACI, in *Historia e Shqiperise*, (“Storia dell'Albania”) (collettivo di autori), vol. 1. parte III,

poranei. Così, durante il suo governo (1787-1822), oltre alle politiche democratiche a favore delle classi popolari²⁵⁰, dimostrò anche un grande interesse per lo sviluppo della cultura, della quale il suo progetto politico avrebbe bisogno. Il progetto politico di Ali prevedeva la creazione di uno Stato, includente il territorio culturale greco-albanese, con il greco come lingua ufficiale e l'albanese come seconda lingua²⁵¹. Sotto il suo governo, musulmani e cristiani avrebbero avuto lo stesso status, questo lo dimostra principalmente il grande numero di collaboratori militari di religione Ortodossa. Il sistema educativo, che comincia a prevedere anche l'insegnamento di materie scientifiche, fu basato sul greco popolare che, tra l'altro, fu leggermente modificato per renderlo più funzionale. Il complesso sistema socio-culturale che si era creato, già prima del governatorato di Ali, prevedeva una divisione del lavoro e, di conseguenza una definizione dell'identità basata sulla professione esercitata, tutto legittimato da una sovrastruttura ideologica convalidata dal potere politico-religioso della Porta. In queste condizioni, create fin dal consolidamento del potere Ottomano nei Balcani, era prevedibile che nella provincia epirota il ruolo dell'intellettuale, educatore o funzionario politico, spettasse ai colti grecofoni ortodossi, ai quali non era permessa la carriera militare, pena il cambiamento della religione; mentre, i musulmani che, ormai più propensi all'attività militare che alla coltivazione della cultura, sarebbero rimasti, in un primo momento, confinati alla sola oralità albanese e avrebbero continuato a fare carriera salendo la gerarchia politico-militare, come dimostra la carriera dello stesso Ali. Per farla breve, l'avvento dell'Illuminismo e della secolarizzazione nella vita sociale della provincia "albanese" di Janina, un fatto non evidenziato dalle storiografie nazionali albanese e greca, non segnò il risveglio di una distinta coscienza nazionale albanese o greca basata sulle differenze linguistiche, ma consolidò una struttura sociale basata, come prima, sull'identità di classe congiunta a quella religiosa. Il conflitto famoso fra Ali e i Sullioti, la tribù di montanari albanesi ortodossi che si contrapponevano al controllo della Porta e che in seguito costituiranno il gruppo più importante dei combattenti di quella che è chiamata "insurrezione greca", si colloca all'interno del problema dell'ordine pubblico dell'unità politica ottomana e, almeno in questo caso, fuori ogni ottica di contrapposizione religiosa o etnica. Sicuramente, siamo ancora lontani dalle espressioni del nazionalismo etnolinguistico che segnerà lo sviluppo successivo della società balcanica. Perciò, la domanda spontanea è: quali circostanze e presupposti resero possibile un'evoluzione negativa di

²⁵⁰ S. POLLO, A. PUTO, in *Historia e Shqiperise*, 1984, p. 141.

²⁵¹ A. KOLA, *Arvanitasit dhe prejardhja e Grekerve. Vështrim Historik, Folkorik, Politik, Gjuhesor* 55, Tirana, 2002, pp. 421-33.

quell'unica comunità sociale quale era quella greco-albanese nel periodo pre-nazionale?

Per capire l'evoluzione culturale della società balcanica durante la modernità e, vale a dire, dopo l'avvento dell'Illuminismo, bisogna ritornare alle correnti di pensiero preesistenti, quelle religiose. La Chiesa Ortodossa, l'istituzione culturale principale della società balcanica del periodo ottomano, è stata considerata tradizionalmente come il ricettacolo dell'identità nazionale delle nazioni balcaniche, quelle cristiano-ortodosse. Ma la Chiesa era solamente la custode della fede. Ai fedeli Ortodossi mancava, fin dalla conquista ottomana di Costantinopoli nel 1453, quella figura di riferimento che incarnava il Regno Divino sulla terra, l'imperatore. Fin da quella data il rappresentante di dio sulla terra era diventato il Sultano Califfo e, quindi, solo i musulmani si sentivano sicuri sotto una guida spirituale. La conquista di Costantinopoli fu interpretata dai cristiani ortodossi come punizione divina per i peccati compiuti dai fedeli. Conseguenza di quest'avvenimento fu l'emergere di una serie di profezie millenariste che prefiguravano il ritorno dell'Impero Cristiano d'Oriente. Certe profezie ed oracoli proclamarono la liberazione dei cristiani ortodossi per mano di un popolo biondo²⁵². Frattanto, nel diciottesimo secolo i regnanti Russi sono diventati guide del millenarismo Ortodosso. In territorio ottomano un ennesimo indovino del 1750 prevede la liberazione dei Cristiani da parte di gente bionda che, questa volta, furono identificati generalmente come Russi²⁵³. Allo stesso modo, la Chiesa Serba comincia a commemorare il culto del Principe Lazar, e la fede rinnovata aumenta la presa tra i serbi; si indovina anche qui l'avvento di un messia serbo che li avrebbe liberati dal giogo dell'islam. Come illustrano questi esempi, il millenarismo Ortodosso era una visione che teneva legata insieme la rinascita temporale e spirituale. Esso non dovrebbe essere confuso con il nazionalismo. Ma sicuramente costituiva le basi per una contrapposizione, all'interno della società balcanica, basata sull'identità religiosa. Il millenarismo fornì alla dottrina della Chiesa un orientamento politico che avrebbe condotto al riconoscimento *de facto* del potere Ottomano e, allo stesso tempo, avrebbe negato – in principio – la legittimità del Sultano.

Rendendo il popolo balcanico il *rum millet* (il popolo romano), soggetto all'Impero turco, gli Ottomani avevano sanzionato ufficialmente l'universalismo della Chiesa Ortodossa, facilitando così la legittimazione delle *élites* ecclesiastiche grecofone sulle altre *éli-*

²⁵² Per una analisi completa, vedi, R. CLOGG "Sense of the Past in Pre-Independence Greece", in *Culture and Nationalism in Nineteenth-Century Eastern Europe*, Roland Sussex e John Christopher Eade (a cura di), 7–31, Columbus, Ohio, 1985.

²⁵³ J. NICOLOPULOS "From Agathangelos to the Megale Idea: Russia and the Emergence of Modern Greek Nationalism" in *Balkan Studies*, 26:1, 1985, pp. 41–56.

tes ecclesiastiche balcaniche. Per secoli, il nemico principale del clero Ortodosso fu la Chiesa Cattolica che tentava di infiltrarsi nei Balcani. Comunque, l'identità politica dei greci era quella del *Rum Millet* Ottomano. Non si trattava di una nuova imposizione politica, già dai tempi antichi la popolazione della Grecia aveva sostituito l'etnonimo *ellenes* con quello *romaioi* (romani), da cui *Rum Millet*; ma si chiamavano anche, semplicemente, Cristiani²⁵⁴. Verso la fine del diciottesimo secolo i Cristiani Ortodossi balcanici si riferivano a sé stessi come Cristiani e ai Cattolici come “latini”, o più di frequente come “franchi”. D'altra parte, all'interno dell'Impero questi cristiani, o *rum*, ricevevano, da parte delle istituzioni governative, ivi incluso la chiesa, anche il nome, che indicava il loro status giuridico-sociale, di *reaya* (sottomessi ai musulmani).

Per non dimenticare che nel periodo pre-moderno l'immaginario nazionale era legato all'appartenenza religiosa, ricordiamo che, nella cartografia europea del quindicesimo secolo, il territorio balcanico chiamato Grecia includeva la Dalmazia, la Serbia, la Bulgaria, l'Albania, le isole Egee e l'area litoranea dell'Asia Minore²⁵⁵. Per il pubblico occidentale, “greco” era sinonimo di Ortodossia²⁵⁶. A differenza delle loro origini culturali, molti dei mercanti balcanici greco-ortodossi nel diciottesimo secolo parlavano in greco e assumevano nomi greci; si autodefinivano greci, nel senso che appartenevano alla religione Ortodossa. Durante il diciottesimo secolo, le caratteristiche sociali del loro mestiere fecero diventare i “greci” una classe urbana della società balcanica. Secondo Roudometof, da questo momento i “Greci” non saranno solo i Greci etnici, ma la categoria includerà generalmente tutti i commercianti e venditori ambulanti Ortodossi, molti dei quali erano grecofoni, o ellenizzati, Valacchi, Serbi e Albanesi Ortodossi (ibidem, p. 9). Allo stesso modo, in base all'appartenenza religiosa, si sarebbero definiti “greci” anche i “tribali” albanesi e valacchi di religione Ortodossa che abitavano nel territorio greco-albanese, dove l'unica lingua scritta che semmai avrebbero potuto studiare, tranne il turco, era il greco. Questo determinismo religioso dell'identità non avrebbe costituito nessuna minaccia per la normale convivenza della paesana e tribale società greco-albanese. Non avrebbe costituito nessun presupposto per una divisione etnica, perché ciò che determinava quest'identità religiosa era solo una collocazione nella gerarchia sociale dell'Impero Ottomano, che prevedeva una migliore

²⁵⁴ G. G. ARNAKIS “The Role of Religion in the Development of Balkan Nationalism”, pp. 115–144, in Charles e Barbara Jelavich (a cura di) *The Balkans in Transition*, University of California Press, Berkeley, 1963, p. 131.

²⁵⁵ A. KARATHANASIS “Some Observations on the European Cartography with Regard to 15th–18th Century Macedonia”, in *Balkan Studies* 32:1, 1991, pp. 5–17.

²⁵⁶ T. STOIANOVICH “The Conquering Balkan Orthodox Merchant”, in *Journal of Economic History* 20, 1960, pp. 234–313. cit. in ROUDOMETOF, *art., cit.* p. 9.

collocazione per i musulmani, ma, d'altronde, neanche le *élites* Ortodosse erano messe male, basti pensare ai privilegiati Fanarioti che faranno carriera sotto la legittimazione del Sultano. Di fatto, quest'ultimi, insieme al Patriarcato ecumenico, erano il centro del potere del *Rum Millet* ma il loro potere, di tipo ereditario e non accessibile a tutti gli Ortodossi, trovava sempre legittimazione nel contesto del potere Ottomano. Sono i Fanarioti "greci" quindi l'unica classe alta della società balcanica che avrebbe avuto la possibilità e, allo stesso tempo, sarebbe stata interessata ad approfittare da un rivolgimento della situazione, in cui i paesani "greci", spinti dal sogno millenaristico sviluppato dagli ecclesiastici, avrebbero favorito un governatorato locale da parte di amministratori appartenenti alla stessa religione. Il vero motivo fondante dell'utilizzo di questa ideologia legittimante sarebbe il controllo delle risorse locali; o meglio, ai paesani interessava l'accesso a una posizione sociale che non fosse quella del sottomesso *reaya*: e, per quanto riguarda i Fanarioti l'aumento del territorio controllato. Sarebbe logico pensare che il tentativo di riscatto, che avrebbe impiegato l'uso delle ideologie mobilitanti, non interessava alla nuova classe grecofona dei mercanti urbani, una sorte di piccola borghesia Ortodossa della società balcanica. Interessava, invece, ai Fanarioti che iniziavano a espandere la loro influenza, rivestendo le cariche di governatore già nella prima metà del Settecento, specialmente nella Valacchia, dove saranno chiamati principi²⁵⁷. È in questo contesto di scontro di interesse tra gruppi di potere, sempre subordinati al potere centrale ottomano, che fanno riferimento a ideologie diverse di coalizione e mobilitazione sociale – da una parte i Fanarioti, imparentati con la Patriarcana, che si richiamano all'Ortodossia e al suo millenarismo e dall'altra i pascià che si richiamano all'islam per legittimare il dominio socio-politico dei musulmani sugli altri credenti – che si situa il primo esempio di scontro "etnico" all'interno della paesana società greco-albanese. Facciamo riferimento sempre al periodo del governatorato di Ali pascià. Nel 1807, in un periodo di insurrezioni che vede l'aumento della propaganda russa che poggia sull'Ortodossia, un valacco, Papa-Evthimio, detto Vllahava, comandante di un gruppo di paramilitari sotto il controllo di Ali, si ribella contro quest'ultimo. Guidando l'insurrezione sotto la bandiera Ottomana, Vllahava si rivolge alla gente del luogo, Ortodossi e musulmani turchi inclusi, e li esorta ad unirsi tra loro per liberarsi dagli "albanesi"²⁵⁸. Con "albanesi" intendeva la classe dell'aristocrazia militare, per lo più albanesi musulmani, che si collocavano in una posizione sempre dominante nei confronti degli altri "popoli" dell'Impero. Per gli storici nazionali greci del periodo successivo, come Kordatos

²⁵⁷ KITROMILIDES, *Balcan ...*, cit. pp. 10-11.

²⁵⁸ KOLA, *op., cit.*, p. 440, si basa su fonti contemporanee agli avvenimenti.

e Paparrigopulos, Vllahava fu considerato un eroe nazionale che fu combattuto dai turco-albanesi, termine che significa gli albanesi musulmani²⁵⁹. Ma l'azione di Vllahava e altri non può essere influenzata dall'ideologia nazionalista, inconcepibile per un valacco di lingua romanza e di estrazione tribale. Questa azione si inserisce in un gioco di poteri che vede allineati in posizioni contrapposte due centri di potere dominanti e si fa portavoce della lotta sociale che coinvolge gli strati più bassi della popolazione paesana-tribale del territorio greco-albanese. Lo scontro di interessi, inerente l'alta società politicamente dominante, vede contrapposti, da una parte, il potere centrale della Porta insieme ai Fanarioti e alla Patriarcana che fanno riferimento ad un ordine politico-sociale retto dalla norma religiosa (con i quali si sposano gli interessi dei ceti bassi della popolazione, specialmente i Cristiani, che si trovano schiacciati dalla più privilegiata classe degli *askeri* (i militari) in prevalenza musulmani albanesi); sul fronte opposto c'è il pascià di Janina, Ali Tepelena il quale, entrato in collusione con il potere centralizzante dei primi, aveva reso la sua provincia *de facto* indipendente e l'operato politico del quale si può considerare una sorte di "principato illuminista", dove viene ideato uno stato retto dal principio illuminista dell'uguaglianza sociale e dove non ci saranno più distinzioni o gerarchie sociali determinate dall'appartenenza religiosa. Per questo motivo sarà in conflitto aperto con i proprietari terrieri, musulmani e cristiani, che trovavano legittimato il loro status nel contesto politico-giuridico ottomano. È interessante notare che i collaboratori militari più stretti di Ali saranno un albanofono ortodosso, Odisse Andruzzo, e un albanofono musulmano (o turco-albanese, termine usato dopo la "resurrezione greca" dagli storici nazionali greci), seguiti da altri comandanti militari come Karaiskaqi e Thanas Vaja, tanto per citare solo alcuni. Saranno proprio Andruzzo e Karaiskaqi che elimineranno Vllahava e la sua insurrezione e per questo considerati come traditori, ma sempre "greci", da parte degli "ingegneri" dell'identità nazionale greca durante il processo della costruzione della società greca, dopo l'indipendenza politica²⁶⁰. L'identità principale spiegata in campo in questo momento dalle fazioni contendenti, a prescindere dall'estrazione sociale, è determinata ancora dalla religione; gli attori sociali si autodefiniscono ancora come Cristiani e Musulmani. In base dell'assunto di Anderson (di cui abbiamo parlato prima), secondo cui il nazionalismo sarebbe un'ideologia identitaria, di natura secolare, contrapposta alla precedente ideologia religiosa, che rimanda l'identità dell'individuo all'interno della sua comunità religiosa, la

²⁵⁹ *Ibidem*, pp. 442-3, n. 112.

²⁶⁰ *Ibidem*, pp. 450-55 – Kola si riferisce ai principali storici nazionali greci: PAPARRIGOPULOS, *Istoria ...*; cit, I, KORDATOS, *Megale Istoria tes Ellladas*; S, TRIKOUPI, *Istoria tis Ellen. Epanastases*.

quale è, almeno nei tempi pre-moderni, universale. Secondo lo schema che vede il nazionalismo come sostituto di una concezione secolarizzata dell'unità sociale, possiamo sostenere che i presupposti di uno Stato "etno-nazionalista" li troviamo nella visione politica di Ali e dei suoi seguaci, dove lo Stato e la società greco-albanese si sarebbero fondate sulla tolleranza religiosa e, probabilmente, su principi laici; così si sarebbe fatto riferimento all'antichità di quegli elementi culturali comuni di cui abbiamo parlato nel primo capitolo.

Con la caduta di Ali subisce un duro colpo quel progetto politico che avrebbe potuto evitare, probabilmente, un nazionalismo fondato anche sulla divisione etnica, imperniato sullo scontro religioso. L'attuazione di questo Stato – a-nazionale, nel senso che non si basava sulle differenze, ma sugli elementi culturali comuni – avrebbe salvato una parte dei Balcani dalla divisione etnica artificiale nella quale giace ancor'oggi la società greco-albanese e quella balcanica in generale. Quelli che ebbero la meglio furono i partiti di ispirazione religiosa, il potere centrale, rappresentato dal Sultano-califfo e la Patriarcale ortodossa. Le due istituzioni di potere erano per principio, contrari all'ideologia "nazionale". Nondimeno, erano contrari anche i Fanarioti che, come componente laica imparentata alla Patriarcale, non potevano non concordare la loro azione con i principi dell'Ortodossia. Per questo motivo Roudometof pensa che l'orientamento ideologico dei Fanarioti non dovrebbe essere visto come precursore del moderno nazionalismo greco. Questa interpretazione si basa su due dati di fatto principali. Per primo, la prospettiva del mondo per i Fanarioti fu dominata dall'universalismo Ortodosso. Nel Settecento i Principi Fanarioti enfatizzarono un'ideologia di servizio all'Impero Ottomano. Per esempio, Nikolaos Mavrokordatos (1680-1730) in un suo scritto descrive l'organizzazione della popolazione imperiale e, da buon amministratore, enfatizza le virtù e la tolleranza religiosa di tale sistema²⁶¹. Durante la seconda metà del diciottesimo secolo, una visione da "dispotismo illuminato" fu articolata, nei principati Danubiani, da Dimitrios Katartzis, intellettuale e amministratore nella città di Bucharest. In una serie di scritti tra il 1783 e il 1791, Katartzis compì la prima analisi politica della situazione dei Cristiani Balcanici sotto il dominio Ottomano. Rifiutò l'argomento che i *Romani* (i membri del *Rum millet*) potevano costituire una "nazione" perché avevano una propria comunità politica indipendente. Sostenne che l'identità dei Cristiani era quella del *Rum millet* (Roudometof, pp. 10-11). Malgrado il fatto che non par-

²⁶¹ ROUDOMETOF, *art., cit.* p. 10, altri autori citati sono: J. BOUCHARD "Nikolaos Mavrocordatos et l'aube des lumières" in *Revue des Etudes Sud-Est Européennes*, 1982, 20:2, pp. 237–246; G. P. HENDERSON, *The Revival of Greek Thought, 1620–1830*, State University of New York Press, Albany, 1970; P. KITROMILIDES, *Tradition, Enlightenment and Revolution: Ideological Change in Eighteenth and Nineteenth Century Greece*. Ph.D. dissertation, Harvard University, 1978.

tecipassero direttamente al governo, essi godevano indirettamente di una serie di privilegi e diritti (attraverso i Fanarioti e la Patriarcanca). Perciò, il *Rum millet* non era una comunità oppressa che aveva bisogno di liberarsi; piuttosto il suo progresso si sarebbe realizzato sotto la guida “illuminata” dei Fanarioti e delle *élites* religiose (*ibidem*, p.11).

Il secondo dato di fatto è che l’atteggiamento dei Fanarioti verso le espressioni politiche dell’Illuminismo non era prevalentemente amichevole. Questo atteggiamento è esemplificato dalla posizione dei Fanarioti dopo la Rivoluzione Francese. Seguendo il ravvicinamento Russo-Turco del 1791 e la condanna della Rivoluzione da parte delle autorità Russe, la Patriarcanca procedette a condannare le nuove idee “francesi” (*ibidem*, p. 11). I Fanarioti, anche se avevano familiarità con queste idee e sembravano dividerle fino ad un certo punto, sembrò che cambiarono idea. Dimitrio Katartzis non esitò a condannare Voltaire. Alexandros Mavrokordatos, fondatore di logge massoniche in Vienna ed Odessa, seguì le orme dell’anti-liberalismo. Quando Eugenios Voulgaris, ex-liberale diventato conservatore, protetto da Caterina, l’imperatrice della Russia, scrisse a Mavrokordatos per chiedergli in che cosa credeva, quest’ultimo gli rispose spedendogli la dichiarazione della fede Ortodossa (*ibidem*). L’esempio più significativo di questa contrapposizione ideologica lo troviamo nell’esito dell’esperienza di Rhigas Velestinlis (detto anche Rigas Pheraios). Educato a Costantinopoli, presso il circolo dei Fanarioti, entrerà in contatto con l’ideologia illuminista, risultato dell’amicizia con Katartzis. Dimostrando una grande personalità, coltiva il progetto di una repubblica pan-balcanica, multietnica e democratica. Il pensiero rivoluzionario di Rhigas si trova in due opuscoli rivoluzionari stampati in clandestinità: *Il Nuovo Governo Politico*, che ricalcava la nuova costituzione Francese del 1793 e includeva il Codice dei *Diritti dell’Uomo e del Cittadino*, con un richiamo alla rivoluzione della società balcanica. Insomma, Rhigas rappresenta il pensiero intellettuale che, con la sua visione democratica e liberale, illumina il progetto politico di Ali. Così, per colpa di queste idee rivoluzionarie, Rhigas sarà condannato a morte dal governo turco nel 1798. All’unisono giunge anche la condanna dei suoi piani rivoluzionari da parte del Patriarca Ortodosso di Constantinopoli²⁶².

Questi sviluppi rilevano i limiti dell’ideologia liberale e dell’Illuminismo presso i Fanarioti. Il nazionalismo, inteso come principio politico, dell’autodeterminazione etnica, basato sulle particolarità essenziali del gruppo etnico, era assente nella società balcanica. D’altronde, come dimostrato nella prima parte, questo principio si consolida, ovunque in

²⁶² E. TSIRIMOKOU, *Rhigas And Korais in Greece Books And Writers*, National Book Centre Of Greece – Ministry of Culture, Atene, 2001, pp. 67- 71.

Europa, solo a partire dalla seconda metà del diciannovesimo secolo, subentrando al principio precedente dell'autodeterminazione politica basata sulla divisione socio-religiosa. Né i Fanarioti, conosi all'alto clero né le classi rurali Ortodosse vantaron qualche sentimento etnonazionale. Questa linea, politico-sociale, era in accordo con quella del potere centrale Ottomano. Quindi, si tratta di una politica imperiale, sopranazionale e apparentemente tollerante nei confronti della divisione religiosa, ma che, allo stesso tempo, si ostinava a sancire un'identità basata sulla divisione religiosa e la conseguente divisione del lavoro della società ottomana. Così si stabiliva, primariamente, la divisione tra il gruppo dominante e quello dominato; una divisione che l'esempio della Rivoluzione Francese rendeva più effimera che mai. Il fuoco della situazione rivoluzionaria, che veniva a delinarsi, era la divisione tra la classe dei militari (*askeri*, in turco) residenti nell'area in questione che, dal tardo diciottesimo secolo, era prevalentemente musulmana e albanofona²⁶³, e la classe subordinata dei *reaya* (i sottomessi) che comprendeva i non-musulmani, dove la maggioranza era costituita dai "greco-ortodossi"²⁶⁴.

Ora, bisogna fare attenzione quando contrapponiamo la precedente l'ideologia determinante religiosa con quella etno-nazionalista e le classi che si legittimano in esse, perché, una volta chiarito il nostro intento critico nei confronti di quest'ultima ideologia, potrebbe formarsi l'impressione di avere simpatie verso la prima. Veramente, per quanto ci riguarda e in base a quanto abbiamo evidenziato, l'ideologia organizzativa, di matrice religiosa, e l'identità religiosa che da essa scaturisce, se, da una parte, scongiurò ogni creazione di "comunità immaginate" sulla base del particolarismo etnico contrapposto ai valori comuni della più larga "comunità immaginata" balcanica Ortodossa, dall'altra si fece promotrice di una contrapposizione socio-religiosa che, in un contesto politico in crisi, caratterizzato da una mobilitazione sociale violenta, è tanto "anomala", in senso sociologico, quanto la successiva contrapposizione etnica.

A quanto pare, nella contrapposizione tra "greci Ortodossi" e "turco-albanesi", o "albanesi musulmani", si fondano le prime divisioni "etniche" e le proprie identità "nazionali", sempre labili nel periodo pre-nazionale, che determineranno la mobilitazione popolare nella seguente creazione degli Stati-nazione. Come abbiamo visto prima, l'esito della contrapposizione politica, tra il potere centrale Ottomano, coadiuvata dalla classe dei Fanarioti imparentata all'alto clero, e il ribelle Ali pascià, segnò la sconfitta di una classe di aspiranti

²⁶³ Vedi MARTELLI, *Capire l'Albania*, il Mulino, Bologna, 1998, p. 22.

²⁶⁴ K. H. KARPAT, *An Inquiry into the Social Foundations of Nationalism in the Ottoman Empire*, Center for International Studies, Princeton, New Jersey, 1973.

governanti e la propria visione liberale che superava il modello di una società strutturata dall'ideologia religiosa, e la vittoria del "partito" interessato alla divisione sociale e identitaria in termini religiosi. Perciò possiamo considerare il trionfo dei governanti legati all'ideologia religiosa, in un certo senso, come trionfo della divisione, religiosa, sull'inclusione del liberalismo che, come abbiamo visto dall'esposizione del lavoro di Hobbsawm (vedi pp. 22-29), era il tipo di nazionalismo che dominava i primi decenni del diciannovesimo secolo (ideologia che scaturiva dall'esempio della Rivoluzione Francese, offerto anche, per quando riguarda Ali, dall'operato del "principe illuminista" Bonaparte). Di conseguenza, si può concludere, in base alle motivazioni primarie delle classi che ebbero il ruolo centrale, che la "rivoluzione greca", nonostante viene considerata un movimento di carattere nazionale, è in realtà basata principalmente sul conflitto di classe, strettamente legato all'ideologia religiosa che contrapponeva sul campo i "greci-Ortodossi ai "turchi-musulmani". La natura di questo conflitto è il risultato della congruenza della visione e degli interessi delle classi principalmente coinvolte: da una parte quelle più alte del clero e dei Fanarioti, dall'altra quella più bassa, dei paesani, o la classe dei "combattenti", esclusi dalla spartizione equa delle risorse perché Cristiani. Allo stesso modo si costituiva anche il gruppo degli avversari; il potere imperiale dall'alto ordinava la soppressione della rivolta dei *raeya*, mentre, in campo erano spiegate le truppe militari, in prevalenza Albanesi musulmani, capeggiati dai *bey*, notabili locali, esponenti dell'aristocrazia militare e terriera.

L'evoluzione della "rivoluzione greca" del 1821 è, in pratica, connessa alla rivoluzione politica liberale di Ali. Gli storici greci, conservatori o progressisti, negano il legame tra l'insurrezione di Ali e quella "greca"²⁶⁵. Ma, secondo uno storico occidentale, Marco Dogo, esperto di studi riguardanti lo sviluppo del nazionalismo balcanico, l'insurrezione "greca" sarebbe: «Iniziata come episodio laterale della campagna ottomana in Epiro contro Ali Pascia» e quindi, «la rivolta greca si sviluppa in guerra aperta; dopo alterne vicende militari e l'intervento congiunto anglo-franco-russo, viene premiata con l'indipendenza (protocolli di Londra del 1830 e 1832)»²⁶⁶. Ciò che a Dogo interessa dimostrare nelle sue righe è che il destino di questa insurrezione è stato determinato da interventi politici provenienti dall'esterno. Il conflitto con le truppe imperiali fu aperto dai combattenti della coalizione di Ali²⁶⁷ e per l'intero 1821 l'alleanza "nazionale" greco-albanese resistette agli in-

²⁶⁵ KOLA, *op., cit.*, p. 491.

²⁶⁶ DOGO, *op., cit.*, p. 11.

²⁶⁷ Una indicazione sul rapporto fra la vicenda di Ali pascià e l'insurrezione greca la troviamo già in NOTIS BOTZARIS, *Visions Balkaniques dans la préparation de la Révolution Grecque (1789-1821)*, Geneve-Paris, 1962.

terventi di chi era interessato ad una insurrezione di natura religiosa. Ma la vita di questa alleanza militare guidata da capi militari, insieme ai banditi sociali, in servizio del Pascià finì proprio alla fine dello stesso anno; pochi mesi dopo le truppe imperiali annientarono Ali e la sua corte. Una vita breve proprio come i progetti degli intellettuali liberali. Presto la guerra assumerà un'identità religiosa e le coalizioni militari si divideranno in base alla religione. Il trionfo dell'identità religiosa dimostra non solo la sua primaria importanza nei confronti della più debole identità etnica ma anche l'intervento di nuovi aggruppamenti intellettuali che poggiavano il loro intervento su questo fattore. Le redini della rivoluzione saranno prese dalla *Filiki Eteria* (la Società degli Amici), società segreta fondata nel 1814 da mercanti greci. I suoi membri giocarono la carta del millenarismo ed ebbero il sostegno politico della Russia per quanto riguarda il loro progetto politico, consistente nel tentativo di liberare i Cristiani dal controllo Ottomano, ma a quanto pare si tratta solo di quelli Ortodossi²⁶⁸. Quindi, le redini della rivoluzione greca saranno prese da nuovi "avventurieri". Le figure più significative sono quelle di Alexandros Mavrokordatos, Theodoros Negris e Ioannes Koletis. I primi due erano Fanarioti, perciò collocati in alto nella gerarchia sociale ottomana. Posti alla direzione generale delle operazioni, questi "politici" spiazzarono, attraverso intrighi e assassini, i precedenti "capi militari" di estrazione "tribale". In questo modo, Andruzo sarà assassinato e anche Karaiskaqi sarà vittima di un attentato²⁶⁹: erano entrambi la componente militare che rappresentava la guerra dei "liberali" non religiosi. Mentre i capi del Peloponneso, di cui il più importante sarà Kolokotronis, più inclini ad una mobilitazione religiosa, saranno imprigionati.

C'è un'altra componente socio-culturale importante e molto determinante in questa rivoluzione, soprattutto sociale. È il gruppo degli intellettuali grecofoni – imparentati con la piccola borghesia mercantile greco-Ortodossa, nata dopo lo sviluppo del commercio tra l'Impero Ottomano e l'Europa, di cui Rhigas era un illustre esponente – di ispirazione laica e portatore delle idee dell'Illuminismo, nonché dell'ideale romantico dell'Ellenismo. Dopo la sconfitta dei progetti politici di secolarizzazione di Rhigas, dalla contrapposizione dell'alto clero, gli intellettuali laici si uniscono al progetto della *Filiki Eteria*, che prevede una rivoluzione sociale "inter-etnica", nonostante fosse prevista solo la liberazione degli

²⁶⁸ ROUDOMETOF (*art., cit.* pp. 20-21) dimostra che alcuni membri importanti della società, cittadini di origini balcanico-ortodosse, erano già ufficiali dell'esercito dello Tzar. I primi tentativi di insurrezione, non riusciti, organizzati da Fliki Eteria, riguardarono in precedenza i principati Danubiani. Nella Bulgaria settentrionale la Filiki Eteria tentò di organizzare una sollevazione armata che prevedeva la mobilitazione di 10.000 Bulgari e altrettanti Serbi. Quindi, l'insurrezione "greca" era uno dei tanti episodi di insurrezione basata sulla ritorsione dei Cristiani Ortodossi sui turco-musulmani. Per la Filiki, controllata dalla Russia, questa era una occasione da non perdere, probabilmente in vista della creazione di un Impero Ortodosso controllato dalla Russia.

²⁶⁹ KOLA, *op., cit.*, pp. 466-79.

Ortodossi e non si interessasse dei musulmani. L'elemento di novità apportato alla rivoluzione da questa classe secolarizzata è proprio l'ideale dell'Ellenismo, un elemento culturale che rimediava lo spacco identitario tra i Greci contemporanei, autodefiniti *romani* in base all'appartenenza religiosa, e quelli dell'antichità. Il merito di questa rinascita identitaria va tutto al "Filellenismo" della romantica società europea.

Il filellenismo letterario non era una novità. Già verso la fine del diciottesimo secolo, numerose relazioni di viaggio, reali o immaginarie, invitavano il turista (il turismo muoveva allora i primi passi, pionieri gli Inglesi) a leggere la Grecia moderna come una Grecia antica che ancora perdurava nel suo essere; anche nonostante le apparenze se queste non vi si prestavano²⁷⁰. Saranno questi viaggiatori a enfatizzare una prospettiva romantica e nostalgica della Grecia antica²⁷¹. I resoconti di questi viaggiatori, in maggioranza Francesi e Inglesi, serviranno allo sviluppo della scienza dell'antichità tedesca²⁷². La "Società dei Dilettanti", fondata nel 1733-36 a Londra finanziò una serie di spedizioni che aiutarono la "rinascita" dell'Ellenismo. Nel 1812 Byron pubblica i due canti del suo *Childe Harold*, fornendo quella rappresentazione della Grecia che l'immaginazione romantica europea reclamava:

Ellade vaga! – Di caduto impero
misero avanzo! – Oh! ancor che più non sii
tu rimani immortale; benché caduta
pur grande ancor! – Chi i figli tuoi sbandati
al conflitto or trarrà perché si terga
l'onta del tuo servaggio?²⁷³

Al probabile dubbio che questa immagine della Grecia, del tutto occidentale, non circolasse tra il popolo greco, Plumyène risponde che: «Cristiani Ortodossi e sudditi ottomani, i greci non avevano pensiero dell'Ellade pagana e ben poco curavano quelle vestigia archeologiche che suscitavano l'ammirazione dei viaggiatori europei. I Greci "nazionalisti" sono i greci occidentalizzati, mercanti e armatori, condotti dalla loro attività nei porti mediterranei e nelle capitali europee a contatto con quell'idea della Grecia che allora furoreggia

²⁷⁰ PLUMYÈNE, *op., cit.* p. 196.

²⁷¹ O. Augustinos. *French Odysseys. Greece in the French Travel Literature from the Renaissance to the Romantic Era*, The John Hopkins University Press, Baltimore, Maryland 1994, pp. 22-36.

²⁷² ROUDOMETOF, *art., cit.* p. 16.

²⁷³ C. BYRON, *Il pellegrinaggio del Giovine Aroldo* (1812-18), canto II, stanza 73, trad. di G. Gazzino, in *Opere complete*, UTET, Torino, 1914, I, pp. 138-142.

nei salotti romantici»²⁷⁴.

In Grecia, la personalità simbolo della formulazione del programma esplicitamente nazionale per il proprio paese sembra essere Adamantios Koraes²⁷⁵ che nel 1803 a Parigi, presso la “*Société des observateurs de l’homme*”, lesse un *Mémoire sur l’état actuel de la civilisation dans la Grèce*. Nella sua conferenza affermava quanto segue: «Noi discendiamo dagli elleni, e dobbiamo cercare di ridiventare degni di questo nome, oppure non riportarlo più». È giunta l’ora della rigenerazione. I greci: «finora schiacciati si risollevarono in proporzione diretta all’abbassarsi dell’orgoglio degli oppressori [...] è la vera epoca del risveglio dei Greci»²⁷⁶.

Koraes moltiplicava le prove di una rinascita greca, cioè del risorgere della Grecia delle origini. Così di recente - afferma - che si sono viste: «per la prima volta, navi greche recare i nomi di grandi uomini dell’antichità. Finora si conoscevano solo i nomi dei santi. Oggi conosco alcuni che si chiamano Senofonte e Temistocle»²⁷⁷. Quindi, secondo Koraes, la Grecia stava per ricomparire e, quindi, si era conservata. In che modo? In primo luogo, grazie a «un esiguo numero di collegi dove veniva insegnato il greco antico, che conservavano nella nazione la conoscenza della lingua degli avi»²⁷⁸. Si noti bene, il primo elemento culturale che distingue la grecità secolarizzata è la lingua; è la prima espressione dell’etnonazionalismo linguistico. L’altro importante elemento culturale implica una mentalità, questa volta non religiosa, che accomuna la cultura tribale della penisola Balcanica. Koraes si riferisce ad un antichissimo spirito di indipendenza sempre vivo, soprattutto in quelle: «piccole regioni [...] che dalla distruzione dell’Impero d’Oriente si sono mantenute in una sorta di costante insurrezione contro i conquistatori [...] il governo turco tollera queste comunità ribelli perché sono generalmente difese da una conformazione del suolo quasi inaccessibile»²⁷⁹. Chi sarebbero questi ribelli che, secondo Koraes, «vivono con tutta la semplicità dei tempi eroici» e «eguagliano in valore gli antichi Spartiati»? Queste comunità “ribelli”, di cui il filellenismo parla tanto all’epoca della rivoluzione non sono altro che i nostri paesani tribali che, come abbiamo visto nel capitolo 1, sono i custodi di un’antichità non solo greca, ma generalmente balcanica. Sono i *kleftes* (banditi) e *armatoli*

²⁷⁴ PLUMYÉNE, *op., cit.*, pp. 196-7.

²⁷⁵ Nato a Smirne nel 1748, figlio di un commerciante, Koraes si mete in viaggio per curare gli affari paterni, soggiorna in Olanda, e nel 1782 giunge a Montpellier con l’intenzione di studiarvi medicina. Ma né gli affari né la medicina sembrano interessarlo troppo. Lo appassiona invece la Rivoluzione Francese. Si reca a Parigi per morirvi senza aver mai più rimesso piede in Grecia. Vedi PLUMYÉNE, *ibidem*.

²⁷⁶ Cit. in PLUMYÉNE, *op., cit.*, p. 197.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 198.

²⁷⁸ *Ibidem*.

²⁷⁹ *Ibidem*.

(paramilitari costituiti dal potere Ottomano per reprimere i primi, ma che venivano arruolati tra le fila dei primi), l'unica e vera parte militare indigena della rivoluzione; il resto era l'alta società, borghesia, intellettuali, religiosi o laici, clero e aristocratici terrieri, che si impegnavano esclusivamente a controllare e canalizzare secondo i loro interessi l'azione di quei clan tribali e militari che non avrebbero da guadagnare quasi niente da questa rivoluzione. E, tanto per fornire un'immagine più completa, questo tipo di attività era svolta da montanari tribali appartenenti ad entrambe le religioni. L'attività predatoria era l'unico tipo di economia di cui disponevano; la stessa carriera di Ali – che comincia come un *clefta* per diventare un *armatola* e infine *pascià* – è sintomatica di questa pratica, preferita specialmente dagli Albanesi, e associata al loro carattere nell'immaginario sociale balcanico.

Però di fatto questi formidabili briganti, che secondo Koraes e i filelleni europei ricordavano i Greci più antichi, erano per principio a-nazionali, a giudicare dalla loro consolidata tradizione socio-culturale del tribalismo. Intanto, uno studioso serio, come Hobsbawm, crede che la loro insubordinazione cronica è da interpretare come «la lotta perenne delle tribù di pastori e degli eroi-banditi contro qualunque forma vera e propria di governo», la rivolta allo stato puro, la più arcaica delle dissidenze. «È assai dubbio – aggiunge ancora Hobsbawm – che questi *clefta* avessero un'idea, seppur vaga, del nazionalismo nel senso moderno del termine [...] Ciò che li stimolava era, semmai, l'*ethos* di quella penisola, nella quale il solo compito di un uomo era diventare un eroe e il fuorilegge, che si rifugiava sulle montagne per resistere a qualunque forma di governo e per vendicare i torti fatti ai contadini, era l'ideale politico universale»²⁸⁰.

Il punto più importante, viste le sue implicazioni nelle relazioni, sempre contrapposte, culturali e politiche odierne, che dimostra l'assoluta imposizione di un'immaginazione “nazionale” non corrispondente alla realtà, è che, in base alle stesse testimonianze dei filelleni, locali o stranieri, la quasi maggioranza degli eroi “greci” era di lingua albanese e qualcuno anche di lingua romanza, cioè valacco – sempre accettando il fatto del bilinguismo.

Dell'albanesità culturale dei Suliotti ci racconta Byron nel *Child Harold* mentre descrive i fatti avvenuti durante il suo soggiorno nel territorio albanese-greco, descrizione che si basa proprio sulla sua esperienza diretta, vera e propria “osservazione partecipante”²⁸¹. Eppure – come dice Nina Athanassoglou-Kallymer – si pensava che i Suliotti fossero i discendenti dei Greci antichi e per questo erano considerati anche un riflesso di una conser-

²⁸⁰ E. J. HOBBSAWM, *Le rivoluzioni borghesi, 1789-1848*, il Saggiatore, Milano, 1976, pp. 197-98.

²⁸¹ BYRON, *op. cit.*, canto II, stanza. 68-72, e versi 650-690.

vata umanità antica²⁸². Anche Eugene Delacroix, un romantico appassionato del mondo paesano mediterraneo, sulla scia di Byron, vedeva i Sulioti come primitivi moderni, incarnazione di una purezza naturale non guastata dalla civilizzazione. Quasi la maggioranza dell'iconografia filellena, mentre si accinge a raffigurare questi Elleni dell'antichità, ci trasmette prevalentemente le immagini di guerrieri *clefta e armatolli* che indossano vestiti della tradizione albanese. Tutte le immagini dei guerrieri "greci" riportano quel costume albanese descritto da Byron in una lettera del 1809: «il più magnifico nel mondo, consistente in un lungo kilt bianco, mantello lavorato con oro, giacca in velluto color cremisi e con lacci d'oro e una cintura d'argento in cui si montano pistole e pugnali»²⁸³. Ovviamente non si tratta di uniformi ufficiali adornate di insegne ma di abiti tradizionali, che presentavano piccole differenze di tipo regionale o legate alle preferenze personali. È interessante trovare nelle rappresentazioni iconografiche di questi antichi "elleni", ma albanofoni, offerte dai romantici occidentali, filelleni, una classificazione etnica in base al ruolo socio-politico dell'attore. Così, mentre l'autore è intenzionato a rappresentare solo l'esotismo del costume, i "formidabili" personaggi sono indicati come Albanesi, o Arnauti a seconda della pronuncia turca. E gli stessi "caratteri" culturali, mentre vengono rappresentati in qualità di guerrieri – attori di un'attività che, nel caso della "rivoluzione greca", non esprime più la tradizione tribale, ma assume un carattere politico – ricevono il nome "greci" (per una rappresentazione visiva si confrontino le figure 2, 3, 4; specialmente la 5 e la 6, alla fine del paragrafo).

Così l'immaginazione della nazione greca, come entità che si distende nel tempo dall'antichità alla modernità, viene prodotta da una alta società che non è neanche indigena, o almeno balcanica. Per dirlo con Plumyène: «È del tutto chiaro come questo nazionalismo è la mera "rifrazione" del filellenismo europeo, come è chiaro che questo greco esule (Koraes), colto e romantico aveva finito con l'aver del proprio paese la stessa idea dei parigini. Koraes-Coray teneva al suo uditorio il discorso che questo voleva sentire»²⁸⁴. Ma, la determinazione esterna del destino della futura nazione greca non si limita all'ambito culturale; ancor più decisiva è la sovra-determinazione politica. Infatti, come sarebbe da aspettarsi, l'eterogeneità sociale delle fazioni e i loro interessi contrapposti resero la coalizione degli insorti molto debole davanti all'offensiva imperiale. I capi ribelli, di estrazione tribale, e la classe che rappresentano, hanno solo uno scopo: sbarazzarsi degli occupato-

²⁸² Cit., in, NINA ATHANASSOGLU-KALLYMER, *Of Suliots, Arnauts, Albanians and Eugène Delacroix*, in "Burlington Magazine", vol. 125, No. 965, 1983, pp. 487-491.

²⁸³ *The Works of Lord Byron. Letters and Journals*, I, New York, 1961, p. 246. n. 131.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 196.

ri musulmani, a prescindere dalla loro appartenenza etnica, e magari sostituirsi ai loro notabili. Dall'altra parte, la coalizione dei politicanti, Fanarioti e alto clero, borghesia e intellettuali secolarizzati, cercano di appropriarsi della nuova entità politica persuadendo gli Europei e i Russi circa le loro capacità di instaurare uno Stato-Nazione di tipo liberale, secondo il progetto dei laici, ma anche confessionale, come interessava alla componente religiosa e alla Russia (la simbologia di questa concezione dello Stato e della società greca sarebbe raffigurata dalla bandiera dei "Costituzionalisti" del 1822; vedi fig., 1, la croce domina l'intero campo, mentre nel centro si trova il simbolo della Dea Atena).

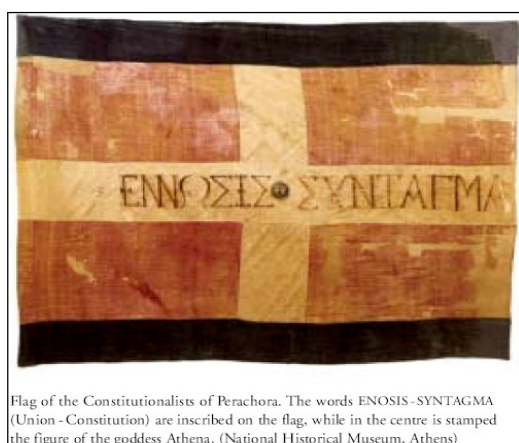


Figura 1. **La bandiera dell'Unione dei costituzionalisti** (Fonte Greece, Books and Writers)

Così, il primo aiuto arriva nel 1827. Un anno prima l'insurrezione era sottomessa dall'intervento delle battaglie e della flotta di Mehmet Ali, il pascià d'Egitto, un altro albanese²⁸⁵, politicamente a-nazionale. Ma l'Europa, "romantica filellena", non può consentire la fine del suo sogno. Nel Mediterraneo si compie allora un evento, confuso eppure importante. A Navarino, città costiera del Peloponneso, la flotta congiunta dei Russi, Inglesi e Francesi, cannoneggia e distrugge quella turco-egiziana, travalicando le istruzioni dei governi che in quel caso erano, almeno *de jure*, "alleati"²⁸⁶. Per Plummyéne: «Con questo *lapsus* [...] si realizzava il sogno dei filelleni: la Grecia era liberata dal giogo turco»²⁸⁷; mentre, secondo Lamartine: «in realtà, nella rada di Navarino era stata l'opinione pubblica a fare fuoco»²⁸⁸. Cinque anni dopo la Grecia verrà riconosciuta come stato, ma la storia non è finita. Fin dai primi anni è apparsa la conflittualità tra la struttura amministrativa tradizionale

²⁸⁵ Vedi B. DE POLI, *I Musulmani nel terzo millennio Laicità e secolarizzazione nel mondo islamico*. Carocci, Roma, 2007.

²⁸⁶ PLUMYENE, *op. cit.*, p. 203.

²⁸⁷ *Ibidem*.

²⁸⁸ A. DE LAMARTINE, *Histoire de la Turquie*, Librairie du Constitutionnel, Paris, 1855, VIII, p. 346.

dell'autogestione locale, espressione della cultura tribale del popolo, e lo stato centralizzatore che Capodistria, il primo governatore greco, cercava di instaurare. I “combattenti della libertà”, ormai traditi ed emarginati dai nuovi governanti, tornano a fare i banditi sociali; i notabili del Peloponneso, gelosi di conservare la propria indipendenza, uccidono Capodistria: «per far uscire il paese dall'anarchia si è dovuto ancora una volta ricorrere all'intervento delle “potenze protettrici”: il primo Re greco (Ottone I) è un principe bavarese, accompagnato da consiglieri e da un esercito di mercenari con il compito di imporre, dopo aver disarmato gli “eroi della Rivoluzione”, il nuovo ordine territoriale»²⁸⁹. Questa volta il nuovo stato si impone definitivamente. Atene, città deserta, sarà scelta come nuova capitale del regno. Questa scelta ha simboleggiato, tanto all'interno che all'esterno, l'inizio della mitopoiesi identitaria della nuova società greca, sulla quale si fonda la legittimità del nuovo potere. Atene ha costituito il centro a partire dal quale doveva esserci la trasformazione da uno spazio organizzato secondo il modello ottomano a un territorio nazionale moderno. L'amministrazione bavarese ha abolito l'amministrazione locale. Una società ateniese è stata creata *ex novo*, composta di greci della diaspora e di rappresentanti delle potenze straniere. Anche i notabili locali, dopo aver capito che la loro indipendenza era giunta al termine, si sono trasferiti ad Atene. L'accentramento politico dello Stato greco ha favorito anche l'assimilazione di quelle masse rurali che, come maggioranza della popolazione, culturalmente non erano esclusivamente greche. Per raggiungere l'unità nazionale, al nuovo Stato è necessaria la creazione di un'identità greca che farà da collante a questo crogiolo di popolazioni,

Prima di dire qualcosa sullo sviluppo dell'ingegneria sociale e dell'identità greca bisogna ricordare che, dal momento del consolidamento di questo Stato, abbiamo chiuso con la “società balcanica”. Infatti, il termine “greci” implica adesso un'accezione secolare, diventa un etnonimo. Questa re-interpretazione del termine dimostra che l'Ellenismo costituisce una nuova configurazione culturale definita da una letteratura grecofona e da un pensiero secolarizzato, razionalista e liberale. La secolarizzazione della società balcanica era ormai un processo abbastanza avanzato, per quanto riguardava questi nuovi concetti, ma non era abbastanza sviluppato in modo uguale il concetto di *etnia*. Per questo motivo l'ambiguità della definizione “Greci” persistette fino alla creazione del regno di Grecia nel 1832. Prima di questa nuova entità politica, “Greci” potevano definirsi tutti i membri del *Rum millet*. Perciò, nel momento che il termine “Greci” assume un significato intriso di va-

²⁸⁹ PRÉVÉLAKIS, op., cit, p. 88.

lori secolari, che rimandano ad una tradizione non solo religiosa, sarà improprio usarlo anche per definire i Cristiano-Ortodossi non appartenenti alla cultura greca. Questa contraddizione non esisteva prima della rivoluzione del 1830. I successivi “risvegli” delle culture nazionali saranno influenzati dalla rivoluzione del 1821 e dalla nazionalizzazione dell’intelligenza balcanica greco-Ortodossa e, di conseguenza, anche quella musulmana. Nazionalizzando l’identità religiosa “greca”, questi intellettuali tracciarono anche i confini dell’influenza della cultura grecofona. Infine, con la nuova *élite* borghese urbana e colta, che rivendica un’identità secolare, il *Rum millet* perse la legittimità agli occhi dei suoi membri più prominenti. In queste condizioni, alle *élites* religiose non rimaneva altro che “eticizzarsi”, altrimenti non si sarebbero più collocate in cima alla società da loro dominata.



Figura 2. **Un Albanese di Ioanina**, di Joseph Cartwright, in *Selection of the costume of Albania and Greece*, 1822.



Figura 3. **Due soldati greci del mare**, di Eugène Delacroix



Figura 4. **La ribellione greca**, di Luis Dupré; *Voyage à Athens et à Constantinople*, 1825.



Figura 5. Un Suliota a Corfu, Nicolo Pervoli, di Luis Dupre, *Voyage à Athens et à Constantinople*, 1825.



Figura 6. Greek soldier, Kleftice. Frontespizio dell'opera di Colonel Voutiers *Mémoires sur la guerre actuelle des Grecs*, 1823.

3.3.1. La nazionalizzazione dell'identità: dalla comunanza all'esclusione

Il nazionalismo greco, purtroppo, non è una ideologia puramente secolare. Il principale elemento culturale che ha fatto da perno all'identità nazionale è stata la religione. In questo senso, il nazionalismo greco offriva un modello identitario basato su una miscela, molto "esplosiva", di elementi secolari e, soprattutto, religiosi. Perciò, veniva a crearsi un'identità che, in base agli ingredienti culturali selezionati, si contrapponeva ad una probabile identità albanese che, influenzata dall'esempio della prima, avrebbe scelto altri ingredienti culturali per creare la "distinta" cultura nazionale. Così, a partire dalla nascita dello Stato e del nazionalismo greco, nei Balcani cominciano a svilupparsi i progetti dell'ingegneria sociale che trasformeranno, a volte come contrapposizione l'uno all'altro, quelle tradizioni comuni consolidate spontaneamente in una storia culturale millenaria. Per quanto riguarda l'assurda separazione tra albanesi e greci, (se, in base alle scientifiche storie nazionali, entrambi pretendono di essere i popoli più antichi dei Balcani, con una genesi che risale all'incirca al secondo millennio avanti Cristo, sarà veramente assurdo pretendere che queste culture non abbiano niente in comune) un motivo importante sarà proprio l'imposizione, su quello che è il primo Stato-nazionale balcanico, di una *élite* che, come estrazione sociale e origini culturali, era completamente estranea alla maggioranza della popolazione che, in base alle lingue parlate, era culturalmente eterogenea. Secondo Anna Koumandaraki: «il ruolo della religione nella formazione dell'identità nazionale fu importante, perché riuscì ad ispirare il senso della comunità nazionale in un popolo altrimenti diviso in differenti gruppi linguistici e anche comunità etniche»²⁹⁰. E queste comunità erano veramente tante: i Moraites (Peloponnesi, di cui facevano parte anche i Manioti), i Roumelioti (dalla Roumelia, che si riferisce al territorio della Grecia centrale), i Turchi, i Pomaki (musulmani slavofoni che abitano maggiormente in Tracia), i Rom, gli Arvaniti (questa è la pronuncia greca dell'etnonimo Albanesi), gli Ebrei, i Valacchi e, dopo la successiva conquista territoriale, anche gli Slavo-Macedoni e i rifugiati dell'Asia Minore²⁹¹. Ma la religione non riunì solo questa divisione verticale della popolazione, prevalentemente rurale, fornì anche l'elemento necessario della saldatura tra la divisione orizzontale, in cui le classi alte, legate all'ambito religioso, si sarebbero impadronite del nuovo Stato. In questo contesto il ruolo della Chiesa Ortodossa sarà di sostenere la definizione dell'identità

²⁹⁰ A. KOUMANDARAKI "The Evolution of Greek National Identity", in *Studies in Ethnicity and Nationalism*, vol. 2, n. 2, 2002, p. 43, (traduzione mia).

²⁹¹ *Ibidem*.

nazionale, definendo come Greci tutti i Cristiano-Ortodossi che si trovavano all'interno dei confini della Grecia. Una volta consolidato il potere dei nuovi governati, non era difficile attuare il programma dell'unificazione culturale dell'intera popolazione. Tanto, non esistevano altre ideologie identitarie, consolidate nell'opinione pubblica balcanica, da disorientare la nuova identità etnica greca. Così, tanti Albanesi ortodossi, esclusa la nascente borghesia albanofona, sarebbero stati attirati dall'allettante prospettiva di una società che, malgrado tutto, non era stata mai estranea, e che, in quanto Ortodossi, era l'unica comunità riconosciuta; ciò voleva dire trovarsi in una società in cui non sarebbero più stati i *reaya* (i sottomessi) ma il gruppo dominante che avrebbe sfruttato le risorse disponibili dopo la cacciata dei proprietari terrieri di religione musulmana, fossero questi Turchi o Albanesi. D'altronde, mancando una lingua albanese scritta, al contrario di Serbi e Bulgari che ne disponevano, veniva a mancare anche la ragione per sentirsi estranei alla nuova società caratterizzata dall'uso di una lingua "prestigiosa", che era per loro l'unica lingua scritta che possedevano. Il resto degli Albanesi era di religione musulmana, ad esclusione di una piccola percentuale di cattolici insediata al nord dell'Albania, che vuol dire sudditi del sultano, ma, comunque, privilegiati nei confronti dei non-musulmani. In queste condizioni era insensata alcuna idea di Rivoluzione Nazionale che avrebbe invertito le loro posizioni privilegiate. È questa la ragione per cui, dopo il fallimento del progetto della società liberale di Ali Pascià e della "cristianizzazione" della Rivoluzione Greca, la maggior parte dei capi militari albanesi musulmani passa al servizio del sultano. Nello scontro che nasce tra Albanesi ortodossi e Albanesi musulmani, i primi al servizio della causa millenarista cristiano-ortodossa di liberazione anti-turca e i secondi al servizio della causa Ottomana, pare fondarsi l'odio che divide ancora oggi gli albanesi e i loro vicini culturalmente ortodossi; Serbi e Greci, per citare solo i più menzionati. Così, gli albanofoni ortodossi saranno chiamati dagli storici del "primordialismo" della nazione greca come Greci, mentre, gli altri saranno chiamati *Arvanites* (vale a dire, Albanesi)²⁹². A giudicare da questa classificazione e avendo ben chiaro il fatto che gli Arvaniti oggi sono esclusivamente di fede ortodossa, pare che questa esigua minoranza, che esiste ancora oggi in Grecia, ma sempre meno albanofona per via dell'assimilazione, sia solo una parte dei discendenti degli Albanesi musulmani convertiti al cristianesimo dopo l'indipendenza greca.

Sotto i colpi del nazionalismo romantico europeo, introdotto nei Balcani dalla Rivoluzione Greca, l'Impero Ottomano fu considerato sempre più opera del genio turco: «ter-

²⁹² KOLA, *op., cit.*, pp. 450-480.

mine che nell'Impero significava all'incirca "contadino" né aveva connotazioni "etniche"»²⁹³. Così, si creano anche le condizioni per la "rinascita albanese". Le nuove politiche imperiali, che aumentano la pressione fiscale e la centralizzazione del potere, fomenteranno il malcontento delle masse e dell'aristocrazia che vede minare la sue prerogative. Al malcontento di queste classi si unisce anche l'azione di una nuova classe, la borghesia, che, attraverso il lavoro intellettuale, si fa promotrice delle idee della Rivoluzione Francese. Ma perché gli Albanesi si immaginassero come nazione, bisognava promuovere l'identità albanese. Quindi il nazionalismo albanese nasce come movimento romantico teso al recupero degli elementi folclorici e della tradizione in generale; un ruolo importante sarà dedicato alla storia. Però, a differenza della Grecia, non esisteva un movimento europeo filalbanese, abbastanza forte da servire anche come sostegno politico e culturale internazionale. Non c'è stato nel caso dell'Albania un "intervento militare umanitario" che instaurasse il potere di un nuovo stato albanese. Questo fatto costituisce una differenza molto importante, lo status sociale del nazionalismo; se in Grecia il nazionalismo si consolida dopo la creazione dello Stato, e quindi sarà predicato e imposto più facilmente, in Albania sarà limitato dalla mancanza di tale strumento potente: il popolo albanese, perché di popolo possiamo parlare, faceva parte della società ottomana che ormai stava perdendo il carattere multiculturale. E se non bastasse, nel nuovo contesto politico regionale sovradeterminato, il nazionalismo albanese sarà avversato dai nuovi e vecchi poteri Statali dell'area, Serbia, Grecia e lo stesso potere centrale Ottomano.

Il problema principale sarà la mancanza di una lingua nazionale scritta, con la quale propagandare l'identità albanese. Inoltre, la maggior parte della popolazione è analfabeta. Quei pochi che sanno leggere e scrivere hanno studiato le lingue straniere. Divisi ancora in *millet* (popoli o comunità) religiosi, gli Ortodossi studiano il greco in scuole greche, i cattolici studiano in italiano e i musulmani imparano la lingua turca e la scrittura araba. È significativo il fatto che alcuni dei più famosi intellettuali della *Rilindja* ("Risorgimento"), come Jani Vreto e i fratelli Frasheri, Abdyl, Naim e Sami (questi ultimi discendenti dell'aristocrazia militare musulmana, ma promotori di una nuova classe che simpatizzava con l'ideologia dei Lumi e il liberalismo politico) ricevettero una educazione, come tutti coloro che se lo potevano permettere, in lingua greca, perché le uniche scuole che si trovavano nell'Albania meridionale, loro terra natia, erano i collegi di lingua greca. Quella che all'epoca era considerata «preparazione superiore», la ricevettero nel ginnasio "Zossimea"

²⁹³ PLUMYÉNE, *op., cit.*, p. 206.

a Janina, famosa per la sua educazione secolare.

Quindi, sotto l'illuminazione delle nuove correnti di pensiero, Illuminismo e Romanticismo, urgeva salvare la lingua albanese minacciata dall'aumento dell'uso di lingue straniere, sviluppate ancor più dalla diffusione del capitalismo a stampa. Il compito non era facile. Già la scelta di un alfabeto era una questione complicata, dal momento che gli Albanesi, divisi in comunità religiose, praticavano tre tipi di scrittura: greca, araba e latina. Un altro problema era legato al fatto che la lingua albanese per millenni era stata usata solo oralmente ed era confinata alle forme prestatali dell'organizzazione sociale albanese. Quindi, questa lingua difficilmente poteva adattarsi alle esigenze pedagogiche che implicavano, nell'epoca dei Lumi, una quantità di concetti nuovi. Come in Grecia, anche per l'albanese, il compito della rinascita della lingua sarà intrapreso da intellettuali non residenti nel luogo, ma in aree penetrate prima da queste idee. Soprattutto, alcuni di loro, i primi albanologi e "rinascimentalisti" albanesi, saranno addirittura cittadini stranieri. La prima opera, che si situerebbe nella fase pre-rinascimentale, è il *Discorso sull'origine, costumi e stato presente della nazione albanese* (Napoli, 1807) di Angelo Masci, cittadino italiano appartenente alla comunità degli Arbëreshë (italoalbanesi). Scopo dell'opera era propagandare presso l'opinione pubblica europea il problema della "nazione" albanese; vuoi perché, secondo l'autore, si trattava di una *nazione famosa quanto sconosciuta, del quale non si è mai scritto cosa vera*: ma anche per la sua identità, perché gli Albanesi *differiscono in lingua e tradizioni dai greci, slavi e turchi*²⁹⁴. In questi passi troviamo la prima definizione del nazionalismo etno-linguista, ma che non è volto a conquistare l'anima degli Albanesi, bensì, la classe alta europea. Questo tipo di esigenza ci trasmette la vera natura del nazionalismo balcanico che, come abbiamo visto nel caso della Grecia, viene sovraderminato dalla *filia* cultural-politica delle potenti società europee. Quindi, Masci è intenzionato a guadagnare le simpatie degli Europei per, magari, scatenare un filalbanesimo europeo.

Anche coloro che per primi si impegnarono con lavori filologici a "risvegliare" l'identità albanese furono albanesi della diaspora. Naum Veqilharxhi (1797-1846), membro della piccola borghesia e ritenuto ufficialmente il primo degli intellettuali della "Rinascita", nato in Albania si trasferisce presto in Romania dove si dedica prevalentemente a creare un metodo di scrittura della lingua albanese; autore di un alfabeto complicato che non sarà usato. Insieme a lui, nella battaglia per il "risveglio", c'è Girolamo de Rada (1814-

²⁹⁴A. MASCI, *Discorso sull'origine, costumi e stato presente della nazione albanese*, Napoli, 1807, pp. 1-3, (traduzione mia), i passi sono riportati da Fortino *Identiteti kulturor i popullit shqiptar*; cit. p. 180.

1903)²⁹⁵. Nato e vissuto in Calabria, dedicherà il suo lavoro, propriamente filologico, alla lingua albanese, specialmente al suo risanamento dagli interventi delle altre lingue con cui era venuto in contatto. Deciso a risvegliare l'identità nazionale presso gli albanesi, si impegna anche nello studio del folclore. Per la sua peculiare idea di albanità, vista come una cultura nettamente distinta dalle altre con le quali quest'ultima aveva interagito, il lavoro di de Rada, famoso per la sua attività filologica tesa all'epurazione della lingua albanese dai termini di origine straniera (per lo più turca), sarà ben accolto dalla classe degli politici e intellettuali che operavano in Albania per la realizzazione dell'identità albanese.

Ma prima di andare oltre nell'esposizione dei concetti basilari di questo nazionalismo, all'epoca puramente romantico, ritorniamo un attimo al contesto politico-culturale nel quale scaturiscono queste interpretazioni o immaginazioni della nazione albanese.

Il contesto politico-culturale con cui la società albanese più immediatamente si rapportava e veniva influenzata era la Grecia. Qui il potere politico, che come abbiamo visto era dominato dalla classe dei religiosi, progettava l'unificazione politica dei Greci attraverso un'immaginazione culturale che superava il territorio del momentaneo Stato. Perché si compisse l'unificazione della cultura e, quindi, dell'identità del popolo greco, bisognava unificare prima le due prospettive diverse dei governanti: da una parte la visione secolarizzata che vedeva la grecità nella classicità pagana, dall'altra, la visione maggioritaria che si basava sul passato politico religioso dell'Impero Bizantino. L'unificazione di queste visioni culturali, che legittimavano due differenti visioni politiche, si compie nel famoso programma politico-culturale lanciato da J. Koletis nel 1844 con il nome di "Megale Idea" (Grande Idea). Questo programma politico è intenzionato a creare una identità greca che includa sia la grecità laica sia quella ortodossa.

Il procedimento logico che necessita la costruzione della nuova identità greca è stato fornito da Antonis Liakos: «In quanto dotata di una propria struttura temporale, l'identità nazionale impone una ristrutturazione della percezione del tempo, che si articola in forma narrativa, come "narrazione" nazionale, vale a dire come narrazione che utilizza la categoria organica di nazione»²⁹⁶. Quindi, l'organicità della nazione richiede la sua continuità storica. La prima immagine ufficiale della storia greca, formulata nel 1837 da Constantine Schinas, primo Rettore dell'Università di Atene, offre la metafora di una Grecia ridotta in catene e passata di mano in mano dai macedoni ai romani e poi dai bizantini ai turchi²⁹⁷. Il

²⁹⁵ In *Historia e Shqiperise*, cit, pp. 116-7; FORTINO, *op.*, cit, p. 183.

²⁹⁶ A. LIAKOS, *op.*, cit, p. 1565.

²⁹⁷ K. TH. DIMARAS, *En Athinai ti 3 Maiou 1837*, Atene, 1987, p. 31.

nucleo primario della percezione storica nazionale fu dunque l'Antichità classica. Come si può facilmente dedurre, questa era la visione della componente laica dell'*élite* greca. Tradotta in visione politica, questa identità si limitava al solo territorio corrispondente alla Grecia classica, corrispondente in linea generale alla sola Grecia meridionale. Questa mitologia era troppo debole per sostenere un'ideologia nazionale: comportava un abisso temporale perché escludeva una parte importante dell'esperienza presente, ovvero quella religiosa²⁹⁸. Le pagine bianche della storia greca cominciarono a riempirsi solo a metà del XIX secolo, ovvero dopo lo slancio politico della Grande Idea. Così scriveva nel 1852 lo storico Spyridon Zambelios: «Speriamo che tutti i frammenti sparsi della nostra storia possano ricongiungersi in completezza e unità»²⁹⁹. Quale identità nazionale doveva disegnare questa storia si può cogliere nel termine "Elleno-Cristiano", coniato dallo stesso Zambelios³⁰⁰. Compito della storiografia nella seconda metà dell'800 fu riempire questi vuoti dell'identità nazionale. Ogni appropriazione di nuovi periodi storici progredì di pari passo con l'evoluzione del rapporto tra storiografia greca ed europea. Per esempio, secondo Liakos: «l'appropriazione del periodo macedone ed ellenistico, mediante l'applicazione del concetto di supremazia nazionale, fu facilitato dallo svincolo dell'idea di libertà civica dalla storia della Grecia classica. Nella cornice del dibattito riguardante la rivalutazione del periodo ellenistico, dalla storiografia tedesca del XIX secolo, divenne possibile concepire l'Ellenismo – inteso col significato e con le caratteristiche culturali che allora gli venivano attribuiti – come precursore della Cristianità e dare fondamento all'idea imperiale [...]. Viceversa il disprezzo di Voltaire, di Gibbon, di Hegel e di tutto l'illuminismo in generale verso Bisanzio non ne consentirono l'acquisizione in questa fase»³⁰¹. Tutto ciò non fa che aumentare il numero dei casi della determinazione esterna del contesto politico-culturale greco, che di conseguenza si espande anche nel resto dei Balcani.

Questa sorta di imperialismo europeo sarà infine controbilanciato dalla politica culturale della Grande Idea. I suoi interessi politici premevano perché l'identità nazionale si impadronisse della storia bizantina. E l'appropriazione di questo periodo: «è particolarmente importante in quanto segna la transizione da una struttura mentale d'immaginazione storica ad un'altra: dallo schema della rinascita a quello della continuità»³⁰². Il risultato di questo

²⁹⁸ E. SKOPETEA, *To «prototypos vasileios» kai i Megali Idea*, Polytipò, Atene, 1988, cit in LIAKOS, *op. cit.*, p. 160.

²⁹⁹ Cit. in LIAKOS, *ibidem*.

³⁰⁰ S. VELKOVA "The Megali Idea and national identity in the period between the two world wars (Conditions and development of the problem)", in *Etudes Balkaniques*, f. 3-4, 1996, pp. 19-34.

³⁰¹ LIAKOS, *op. cit.*, p. 161.

³⁰² *Ibidem*.

fondamentale cambiamento di prospettiva si trova nella monumentale *Storia della nazione greca* (edita dal 1860 al 1874) di Constantine Paparrigopulos. Insignito del titolo di “storico nazionale”, Paparrigopulos è il creatore della grande narrazione greca e di un modo nuovo di scrivere la storia nazionale³⁰³. A differenza dei suoi predecessori che si erano sempre serviti della terza persona per riferirsi al loro oggetto, Paparrigopulos impose l’uso del “noi” per immedesimare i greci del passato con quelli del presente³⁰⁴. L’inclusione della storia bizantina non solo cambiò il contenuto dell’identità nazionale ma la trasformò in vera e propria autoctonia identitaria. Secondo Liakos: «Fu una “rivolta” contro la percezione del sé nazionale imposta alla Grecia dal classicismo europeo e una risposta al malcontento diffuso tra gli intellettuali greci dell’800»³⁰⁵. Con questa vittoria intellettuale la Grande Idea aveva raggiunto uno dei suoi obiettivi primari con il quale si poteva passare, “scientificamente”, alla realizzazione degli altri due: l’unità politica ellenica e l’erezione di questa unità nel rango dell’illuminatrice dell’Occidente e dell’Oriente³⁰⁶. Insomma, dalla posizione della soggetta all’imperialismo europeo la Grecia progetta un suo proprio imperialismo. Ma questo nuovo Impero, a differenza del multiculturale Impero Bizantino, al quale si rifà politicamente, è esclusivamente greco-Ortodosso. Il programma educativo del nuovo Stato greco poggiava su una nuova lingua, la *katharevousa* (purificata) che si impone, non solo alle lingue non greche, ma soprattutto al greco vernacolare che con assoluta spontaneità si era impadronito di vocaboli albanesi, valacchi, slavi e turchi, rappresentando la multiculturalità dell’area. E dal momento che il principio identitario di questo Stato è l’Ortodossia, “chi è Ortodosso è Greco”, nasce anche l’avversione e il disprezzo per chi non si uniforma a questo principio. Un territorio in diretto contatto con l’aspirante Impero, in cui oltre ad una “diaspora ellenica”, altrimenti Ortodossa, si trovavano anche comunità non adattabili a questo principio, come i musulmani e i liberali secolarizzati, è l’Albania. Per la maggior parte degli Albanesi, inclusi gli intellettuali Ortodossi secolarizzati, si prospettava un dominio politico che avrebbe sconvolto il loro ordine sociale, perché tutti gli Albanesi, musulmani, Cattolici e Ortodossi, si sarebbero, per così dire, greco-Ortodossizzati. Vista però l’importanza primaria dell’identità religiosa, ciò che si prospettava era una esasperata contrapposizione etno-religiosa, e dal momento che gli albanesi erano divisi in Musulmani e Cristiani e, inoltre, non conoscendo alcuna ideologia naziona-

³⁰³ Vedi K. TH. DIMARAS, *Constantinos Paparrigopulos*, MIET, Atene, 1986; LIAKOS, *La storia della Grecia*, cit, p. 161; K. Paparrigopulos, in *Greece, Books and Writers*, pp. 106-8.

³⁰⁴ LIAKOS, *op. cit.*, p. 162.

³⁰⁵ *Ibidem.*

³⁰⁶ VELKOVA, *op. cit.*, p. 4; LIAKOS, *op. cit.*, p. 165, n. 4.

lista propria, c'era il rischio che venissero assimilati dagli imperialismi culturali dell'area. In questo senso, l'ostacolo principale alla nascita del sentimento dell'albanità era rappresentato dal nazionalismo greco e turco, che guadagnavano la simpatia degli Albanesi Ortodossi e Musulmani. In queste circostanze, le *élites* albanesi dovevano elaborare un'identità albanese che poggiasse su elementi culturali secolari. Di qui il monito in versi poetici di Pashko Vasa, che è anche la professione dell'albanità: «Prima che si perda così l'Albania/ con le armi in mano muoia il coraggio/ alzatevi albanesi, dal suono alzatevi/ tutti come fratelli in una fede unitevi/ e non badate a chiese e moschee – la religione dell'albanese è l'albanità (in *Mori Shqypni e mjera Shqypni*, 1880, traduzione nostra)³⁰⁷.

Lo sforzo di delineare in modo preciso l'identità greca e albanese implicava una auto-identificazione come distinzione dell'uno dall'«altro». Quindi, la scelta dell'etnicità albanese si contrapponeva all'etnoreligiosità greca, serba e turca. Questo processo comportava inevitabilmente la manipolazione dell'informazione, sia per quanto riguarda l'immagine del sé, sia quella dell'*altro*.

In questa logica dell'oblio si situa l'avversità che de Rada dimostra nei confronti della tesi che la lingua albanese sarebbe da considerarsi come vicina al greco, che per altro era sostenuta da un altro suo connazionale, Demetrio Camarda, in quello che è ritenuto «lo studio più valoroso», *Saggio di grammatologia comparata sulla lingua albanese*, del 1864³⁰⁸. Inoltre, siccome la conoscenza storica divenne la cornice dell'identità nazionale, l'oblio toccava anche la storia nazionale. Così mentre Paparrigopulos nazionalizzava, cioè grecizzava, una storia multietnica come quella del periodo ellenistico o quella bizantina, gli intellettuali albanesi si aggrappavano all'antico mito dei Pelasgi³⁰⁹, che costituiva il «modello antico» della storia, sostituito verso la metà dell'800 dal «modello ariano»³¹⁰. Secondo la versione originaria, i Pelasgi erano una popolazione antica dalla quale discenderebbero gli antichi Greci e gli Illiri, discendenti dei quali sarebbero gli odierni Greci e Albanesi. Ma questo modello doveva essere modificato perché fornisse agli Albanesi il senso di una identità distinta, anzi contrapposta, da quella greca, che sotto la guida della Grande Idea sembrava volesse annullare la prima. Così nel 1879 lo stesso Vasa scrive, nella sua opera *Shqypnia dhe Shqyptaret* («L'Albania e gli Albanesi»), che questi sarebbero i discendenti dei Pelasgi, arrivati per primi nella parte meridionale della penisola greca, senza precisare

³⁰⁷ Cit. in V. BALA, *op. cit.*, p. 23.

³⁰⁸ FORTINO, *op. cit.*, p. 187.

³⁰⁹ A detta di FORTINO il grande fautore del mito era de Rada, *op. cit.*, p. 175.

³¹⁰ Su questo argomento vedi M. BERNAL, *Black Atena: the Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, v, I, II, Rutgers University Press, 1987.

quando. Questi si sarebbero spostati poi verso l'odierna Albania dopo uno scontro con gli Elleni, arrivati lì in un secondo momento. Dopo questo periodo i Pelasgi avrebbero dato vita a tre Stati: l'Epiro, la Macedonia e l'Illiria³¹¹. In questa versione si intravede non solo la definizione dell'identità albanese, ma anche quella del nazionalismo territoriale albanese; così si risponde all'espansionismo storico-politico della Grecia con la stessa moneta. La stessa versione viene confermata anche nelle opere del più giovane dei fratelli Frasheri, Sami, il più illustre degli intellettuali e politici del Risorgimento, ma anche grande riformatore della cultura moderna turca. Nel 1889-98 lo scrive nel *Kâmûs al a'lâm*, Enciclopedia Universale di Storia e Geografia, la prima in Turchia, mentre in albanese lo riporta in quello che è considerato il trattato politico del nazionalismo albanese, *Shqipëria ç'ka qënë ç'është e ç'do të bëhet?* ("L'Albania cos'è stata, cos'è, e cosa diventerà?") del 1899. Quel punto interrogativo forse spiega meglio la situazione incerta del nazionalismo albanese che, in assenza di uno stato, esiste solo in ambito letterario. Diversamente dagli storici greci, quelli albanesi non si preoccupavano tanto della congiunzione logica dei periodi storici, piuttosto, a loro interessa solo dimostrare quell'autoctonia identitaria che gli "altri" cercano di negare e, allo stesso tempo, creare un'identità che si definisca per contrapposizione, come fanno anche le ingegnerie socio-culturali serbe e greche. Quando poi le rispettive politiche nazionaliste, dopo aver definito le "bibbie" dell'identità nazionale, passano al «proseguimento degli scopi con altri mezzi», cioè all'eliminazione individuale, alla guerra etnica e alla deportazione, all'identità contrapposta si aggiunge anche l'odio; un odio che non risparmia neanche gli educatori della nazione che, oltre ad essere sempre e ovunque parziali, adesso fomenteranno anche odio coi loro scritti. Così si comincia con l'eliminazione di Veqilharxhi, il padre del Risorgimento albanese, per mano dei Fanarioti³¹², accusato di eresia per avere inventato la scrittura albanese. Quindi all'inizio la battaglia si svolge tra le classi dominanti. In seguito, quando nel 1909 un gruppo di intellettuali albanesi vota definitivamente per un alfabeto albanese a caratteri latini, le culture nazionali greche e albanesi ricevono un altro attacco simbolico di indirizzo politico. E finalmente si arriva all'inevitabile istituzionalizzazione del nazionalismo albanese, quando nel 1912 le Grandi Potenze, inclusa la Turchia, decidono di "regalare" all'Albania il diritto di erigere il suo Stato. Da questo momento anche i governanti albanesi avranno la possibilità di imporsi alle loro masse attraverso l'educazione nazionalista, anche se la ragion di Stato non verrà inculcata quasi mai nella mentalità di una popolazione che si è venuta ad immaginare come nazione

³¹¹ P. VASA, *Shqypnia dhe Shqyptaret*, in *Pashko Vasa*, cit, pp. 43-7.

³¹² KOLA, *op.,cit*, p. 524.

in assenza del proprio Stato, ma anche nella contrapposizione a questo principio inizialmente “straniero”. Intanto, tra la proclamazione dell'indipendenza albanese (1912) e l'indipendenza della Grecia (1832, con una guerra anti-ottomana che durava dal 1821) erano passati ben 80 anni. In questo lungo periodo i cittadini greci, a prescindere dalla loro provenienza culturale, avevano consolidato una loro identità politica che era rappresentata dalla cittadinanza greca. Gli albanesi, invece, avevano vissuto e consolidato un sentimento di appartenenza alla compagine politica dell'Impero ottomano. Questi anni, quasi un secolo, erano abbastanza perché al momento dell'indipendenza albanese, i governanti albanesi non sentissero più di tanto il bisogno della creazione di una immaginazione segregante tra albanesi e greci. In questo secolo di lotte politiche contrapposte, greci e albanesi avevano preso strade diverse. In Grecia gli albanesi avevano preso la strada dell'ellenizzazione e dell'adattamento culturale allo Stato che avevano contribuito a costruire; non sappiamo con certezza se la perdita della loro albanità fu esito esclusivamente della costrizione statale o della loro devozione all'ellenismo, ma è probabile che siano da prendere in considerazione entrambe le varianti.

3.4. Lo sviluppo della società/nazione albanese

In Albania, la maggior parte della popolazione si era legata sempre più al potere turco, vista l'estraneità al principio determinante dell'appartenenza con cui venivano a formarsi i nuovi stati vicini, che non era la lingua ma la religione. La maggior parte della popolazione albanese era musulmana e, in quanto musulmani, erano visti come occupatori dai vicini. Tanti abitanti dell'Albania provenivano dalle regioni della Grecia e della Serbia da dove erano stati espropriati e deportati dalle nuove autorità; non avevano altra scelta, pena la perdita della religione, cosa difficile da concepire per la maggior parte di loro che, fino a quel momento, si erano considerati superiori ai loro vicini cristiano-ortodossi. Questa situazione fece sì che la popolazione albanese percepisse come nemico principale le nuove società vicine e, di conseguenza, esaltasse una sorta di identità politica che si auto-immaginava come “turca”, anche se a livello sociale veniva diffusa sempre di più l'idea di una differenza culturale tra turchi e albanesi. Così, le uniche insurrezioni che scatenarono gli albanesi contro il potere turco avevano come scopo una autonomia economica e culturale, sempre intesa sotto la sovranità dell'Impero turco. La proclamazione dell'indipenden-

za era piuttosto un gesto di contrapposizione ai Serbi e Greci che da un secolo quasi, con il pretesto di combattere i turchi e di liberare i Balcani da loro, sottraevano nient'altro che territori abitati da albanesi. Quindi, l'imperativo degli intellettuali e dei capi politici albanesi era la salvezza dell'Albania etnica, quella percepita da loro come territorio di appartenenza all'etnia albanese che era venuto a perire sotto le conquiste dei vicini. Per realizzare questo scopo era necessaria l'indipendenza totale dell'Albania dall'Impero ottomano, ma l'ostacolo principale ormai era il sentimento di "fratellanza" che gli albanesi avevano nei confronti della società turca. Perciò, la propaganda dell'identità doveva essere rivolta all'annullamento del sentimento di appartenenza ad una società comune con i turchi. Per questo motivo, a partire dalla metà del XIX secolo, gli sforzi degli intellettuali albanesi si concentrarono alla creazione di una identità albanese che superasse i limiti dell'appartenenza religiosa, una identità che mettesse in primo piano l'appartenenza al *genos* e alla lingua madre. Il problema dell'appartenenza al *genos* era ormai risolto dalla diffusione del romanticismo che esaltava il senso dell'appartenenza alla terra e alla razza. Quindi, l'unico problema rimaneva lo sviluppo del sentimento d'amore e d'orgoglio nei confronti della lingua albanese, cosa che doveva essere costruita proprio in quei tempi, peraltro già «in piena epoca moderna». La difficoltà era costituita dalla mancanza di una lingua comune e letteraria, alla quale gli albanesi avrebbero fatto riferimento per immaginare la loro unità culturale. Fino a quel momento avevano fatto uso quotidiano dei due dialetti principali, quello del nord e quello del sud, a loro volta divisi in altre versioni regionali, mentre i ceti alti erano costretti e fare uso delle lingue scritte che dominavano il contesto, come quelle slave, il greco e il turco. Per questo motivo gli sforzi principali si concentrarono attorno alla creazione di un alfabeto albanese, nonché alla purificazione della lingua dal lessico straniero attraverso le opere degli intellettuali, ai quali, tra l'altro, faceva capo l'italiano de Rada. All'inizio l'attività del romanticismo albanese risentì proprio della mancanza dell'alfabetizzazione, ragione per cui attecchì soltanto tra i ceti alti creando una sorta di distacco, per quanto riguarda l'immaginazione etnica, nei confronti dei ceti poveri. Ancora, nel 1912, anno dell'indipendenza, l'Albania era un concetto voluto e concepito esclusivamente dagli appartenenti alle classi alte, per cui il raggiungimento fu più l'esito di una concessione degli stati europei e del tacito consenso del potere centrale turco, piuttosto che esito di una lotta armata fomentata da un nazionalismo combattente. Non si può negare l'esistenza delle insurrezioni contro il potere centrale ma, come abbiamo già accennato, erano più propense per un'ampia autonomia all'interno dell'Impero ottomano dove i capi politici albanesi avrebbero potuto mantenere i loro privilegi economico-politici. In un secondo momento, quando veniva a

delinarsi a livello internazionale la fine di tutti i sistemi sociali multietnici, gli Imperi, intellettuali e politici albanesi si resero conto che era necessario andare oltre con le pretese nazionaliste; o meglio, bisognava passare dalle posizioni dell'etnicismo (tale può essere definito un sentimento di appartenenza e differenza senza l'aspirazione ad uno stato che corrispondesse al territorio etnico) a quelle del nazionalismo. Quindi, bisognava raggiungere la totale indipendenza dall'Impero per poi pretendere il riconoscimento come nazione da parte dell'Europa. Per raggiungere tale obiettivo, l'azione doveva essere rivolta contemporaneamente in due direzioni: 1) guadagnare le simpatie delle potenti nazioni europee, in modo che l'esistenza della nazione albanese venisse garantita da una nuova alleanza; 2) staccare la popolazione albanese dall'eredità culturale ottomana, non solo per avviarla verso una identità più consona ai principi dello stato-nazionale che richiedeva una certa "purezza" culturale, ma allo stesso tempo per risvegliare nella popolazione il sentimento di appartenenza e devozione al nuovo stato.

L'ideologia che caratterizzò il linguaggio politico-culturale della nuova identità albanese fu considerata dal giovane studioso albanese, Enis Sulstarova, come una versione albanese dell'"Orientalismo" europeo. Sulstarova riprende la definizione di "orientalismo" fornita da Edward Said, che indicava con tale termine l'atteggiamento autoreferenziale e paternalistico del linguaggio intellettuale occidentale nell'analizzare e studiare vari aspetti della cultura dell'Oriente. Secondo Said, gli europei nel loro discorso orientalista dimostravano la convinzione che la Civiltà orientale era l'antitesi di quella occidentale e che, in questo senso, era inferiore. Alla stregua dell'"orientalismo" occidentale si realizza anche quello albanese che tende a creare una specie di dicotomia tra albanesi e turchi in cui, ovviamente, gli ultimi saranno incarnazione dell'orientale. È significativo in quest'ottica che perfino Sami Frashëri – che, come abbiamo riferito poco sopra, nella sua attività intellettuale era impegnato nella "emancipazione" occidentalizzante di entrambe le società, turca e albanese – dichiarò, proprio nel suo trattato politico della nazione albanese, in modo netto e chiaro la sua duplice intenzione come definizione del nazionalismo albanese: orientalista e anti-turco contemporaneamente. Così scrive Sami Frashëri:

Chi sono i Turchi? Una nazione selvaggia che proviene dai deserti settentrionali dell'Asia, con un lancia in mano. Costoro barbaramente occuparono i paesi più belli del mondo civilizzato; e dopo averli derubati li distrussero e bruciarono, ancor oggi li tengono sotto la barbarie, in miseria e tirannia che terrorizza tutto il mondo [...]. Costoro periranno e devono perire perché si salvino le popolazioni sottomesse; ma perché vo-

gliono trascinarci insieme a loro verso la fine? Noi cosa abbiamo a che fare con loro? Siamo forse venuti insieme a loro? No, assolutamente. Noi non siamo turchi arrivati dalle steppe dell'Asia. Noi siamo la nazione più vecchia dell'Europa; abbiamo diritti nel territorio europeo più di qualsiasi altra nazione³¹³.

Quindi, l'Impero turco dopo essere stato riconosciuto come erede dell'Impero bizantino e di conseguenza custode dell'ordine e del progresso che, a differenza del primo, si fa promotore di una società multiculturale e crea le condizioni necessarie per l'esistenza di un mondo cosmopolita, viene ridotto in immagine che rappresenta solamente una nazione, quella turca.

Dai passi di Sami Frashëri si denota un incitamento all'odio separatista con l'intenzione di far nascere la mentalità nazionalista quale unica via di vita. Stupirebbe l'atteggiamento di Frashëri se non leggessimo nei suoi passi la vera ragione dell'avversione ai turchi: la loro nave stava affondando, non doveva portare con se anche gli albanesi. Questo perché il mondo occidentale, quello più sviluppato, si stava organizzando e il futuro era negli stati nazione; gli Imperi multietnici erano destinati a scomparire. L'impero ottomano nel quale, secondo quel che scriveva Frasherri stesso nella sua opera rivolta alla società turca (o forse imperiale?) *Kâmûs al a'lâm*, avevano contribuito circa 38 primi ministri di origine albanese per non parlare degli governatori provinciali e capi militari sempre di origine albanese, era diventato d'un tratto una sorta di "tomba" per il "genio" albanese³¹⁴. Questo "genio" doveva liberarsi da qualsiasi prigionia multiculturale per esaltare la sua vera essenza. Solo in questo modo i celti alti albanesi, inclusi gli intellettuali come Frasherri, potevano avere la loro società di appartenenza, il loro status sociale strettamente legato alla società di riferimento. Il perché del tono pesante dei passi citati si capirebbe meglio se riportiamo una spiegazione della realtà socio-politica del periodo della proclamazione dell'indipendenza. Dalla stesura del libro di Frasherri fino alla proclamazione dell'indipendenza erano passati 13 anni, ma ne erano passati di più da quando le idee illuministe (dell'autodeterminazione dei popoli) e romantiche (essenziali alla nascita dell'etnicismo) si erano propagate ovunque

³¹³ Sami Frashëri, *Shqiperia ç'ka qene, ç'eshte e ç'do te behete*, Tirane 1999, Mesonjetorja e Pare; cfr, Sulstarova, *Mjerizmi i orientalizmit ... art .*, cit, pp. 7-8; «Ç'janë Tyrqitë? – Një komp i egërë t'ardhmë nga shkretëtirat e Asisë së veriut me nga një hosten në dorë. Këta me egërsi të tyre zunë më të bukurit' e vendeve të botësë e më të qytetuarëtë; edhe si ropnë, i gremizë e i doqnë, po i mbajnë edhe gjer sot nënë egërsi, nënë një varfëri, nënë një tirani, që tëmëron gjithë botënë...Këta do të humbasinë dhe duhet të humbasinë që të shpëtonjë njerëzia syresh; po ç'kanë me na që, duke rënë duanë të na marrinë edhe na me vetehe? Na ç'kemi me ta? A mos erthmë me ta? Jo kurrë! Na s'jemi as Turqias të ardhurë nga shkretëtirat e Asisë. Na jemi m'i vjetri komp i Evropësë; kemi të drejtë në dhet' t'Evropësë më tepër se çdo komp».

³¹⁴ Ironia della sorte, ancora oggi i resti di Sami Frashëri si trovano in Turchia e lo stato turco non vuole restituirli adducendo a pretesto il fatto che Frashëri è considerato un intellettuale della rinascita nazionale turca. Così in Albania si trovano solo le tombe dei suoi fratelli maggiori che pare contribuirono solo alla nascita della società albanese.

nei Balcani, eppure il giovane stato albanese non riusciva a funzionare. Il nuovo governo non era riconosciuto da una parte della popolazione, forse dalla maggior parte. Addirittura, pochi mesi dopo esistevano due governi, uno a Valona (Vlorë), sede del governo della proclamazione dell'indipendenza, e l'altro a Durazzo (Durrës) nel quale erano confluiti gli avversari del primo; nel primo erano rimaste solo le figure che per estrazione sociale possiamo considerare appartenenti alla borghesia intellettuale, per cui erano sconosciuti alla maggior parte della popolazione; nel secondo invece erano confluiti gli appartenenti alla aristocrazia che volevano assicurarsi dei loro interessi. Questa situazione dimostra la mancanza del consenso all'interno dell'alta società che tradisce anche la mancanza di un sincero sentimento di appartenenza. Inoltre, l'anarchia sociale veniva a completarsi per l'azione delle masse contadine, di certo albanofone che venivano coinvolte in delle rivoluzioni propriamente avverse al nazionalismo albanese. Così mentre i due governi albanesi tramavano l'uno contro l'altro, l'estremo sud dell'Albania era occupato da eserciti paramilitari greci. Si trattava di territori che una certa propaganda greca considerava parte di un progetto politico che corrispondeva ad un'unità politica basata sull'unità religiosa e che corrispondeva, grosso modo, all'antico impero bizantino; si trattava della componente imperialistica della politica greca. Secondo la storiografia albanese questo avvenimento è stato interpretato semplicemente come una occupazione illegale del territorio albanese da parte dell'esercito greco, mascherato da esercito di ribelli locali. La verità è che per la maggior parte della popolazione contadina dell'Albania, il sentimento di appartenenza predominante era determinato dall'identità religiosa. Per questo motivo era ovvio che, per la maggior parte della popolazione albanofona di religione cristiano-ortodossa, gli eserciti greci erano visti come liberatori, perché voleva dire inclusione in uno stato-società in cui per diritto sarebbero stati cittadini "più uguali" che nell'Albania maggiormente musulmana e dominata da governanti che fino a quel momento erano stati "sfruttatori" del loro lavoro (come abbiamo detto nei capitoli precedenti, i cristiani-ortodossi erano considerati "i sottomessi"). Invece, nello stato greco sarebbero state elargite loro le terre confiscate ai proprietari terrieri e ai contadini musulmani.

Quindi i governi albanesi non erano in grado a controllare il loro territorio. Questa situazione non era favorevole né agli albanesi nazionalisti e neppure ad alcuni stati, come l'Austro-Ungheria e l'Italia, che erano interessati all'esistenza di uno stato albanese forte da poter arrestare la crescente potenza dei nuovi stati balcanici, quali Serbia e Grecia. Quindi, come nella nascita della maggior parte degli stati balcanici, anche gli albanesi avrebbero avuto il loro principe straniero con cui, insieme all'aiuto "umanitario" degli stati "padrini",

avrebbero potuto consolidare il loro stato ed avere finalmente una società civile come il resto del mondo civilizzato. Dopo tante battaglie diplomatiche – gli intrighi dei pretendenti al trono erano all'ordine del giorno visto che si trattava proprio della carica di Re – la scelta cadde sul principe Wilhelm zu Wied, nato in Germania, il quale appena salito al potere giurò fedeltà alla nazione proprio davanti alla bandiera albanese. Insieme a lui erano arrivati anche un gruppo di militari di carriera olandesi che avrebbero organizzato l'istituzione necessaria all'esistenza di una nazione che nasceva alla vigilia della Prima Guerra Mondiale: l'esercito. Sembrava che le strade dell'Albania verso il consolidamento sarebbero state ininterrotte, se non fosse per una insurrezione popolare che nella storiografia albanese è passato col nome di “L'insurrezione dell'Albania centrale” o, durante l'epoca socialista, “L'insurrezione contadina dell'Albania centrale”. In verità si trattava di una insurrezione a base contadina che dichiarò guerra alla nuova forma di potere che si era installata nelle loro terre, quello laico e nazionalista. Per le sue caratteristiche, questa insurrezione è stata la più strumentalizzata dalla storiografia albanese, a seconda del pensiero storico che si instaurava sotto la protezione della politica. Così il regime comunista l'ha rappresentata come una insurrezione intenzionata a liberare le masse contadine dalle condizioni di schiavitù in cui l'aveva resa la classe dei proprietari terrieri. Probabilmente i governanti comunisti volevano presentarla come precorritrice dell'avvento del comunismo albanese, un po' come la rivoluzione contadina russa che fu precorritrice della rivoluzione bolscevica del 1917. Nonostante gli storici dell'Accademia delle Scienze d'Albania si impegnassero a riabilitare lo scopo dell'insurrezione come patriottica e rivoluzionaria dal punto di vista politico, era impossibile nascondere la vera natura complessa degli interessi che la guidavano. Così, tra i tanti capi che guidavano la rivolta, gli storici nazional-comunisti riescono a riabilitare solamente uno: Haxhi Qamili, l'unico appartenente al ceto dei contadini³¹⁵. Il resto delle personalità chiave, la maggioranza, appartenevano per lo più alla classe dei feudatari legati strettamente con il potere e la cultura ottomana, ex militari di carriera dell'esercito imperiale, capi religiosi, esponenti politici che aspiravano ad acquisire il potere politico alleati peraltro con le politiche di Stati “nemici” (come il capo del governo di Durazzo, Esat pasha Toptani appartenente al gruppo dei latifondisti, ritenuto uno dei fomentatori della rivolta); tutti quanti erano contrari alla nascita dello Stato albanese e a qualsiasi simbolo legato alla sua cultura, soprattutto la bandiera. Ma dalla stessa *Historia e Shqiperise*, scopriamo che pure i contadini semplici, che dovrebbero essere puramente patrioti, erano contrari ai nuovi

³¹⁵ Accademia delle Scienze della Repubblica d'Albania, *Historia e Shqiperise*, Tirane, 1984, pp 139-152.

simboli dello Stato e della cultura albanese; chiedevano il ritorno della scrittura turco-araba e l'abolizione della scrittura albanese³¹⁶. Secondo le testimonianze storiche di un appartenente al gruppo degli intellettuali borghesi, Sejfi Vllamasi, c'è un gesto simbolico che ci dà un'idea riguardo alla volontà di appartenenza dei rivoltosi: in occasione di un patto di pace, ottenuto dopo uno scontro nelle vicinanze della città dove risiedeva il governo, ci fu una arringa di pace da parte di un capitano olandese (chiamato Sarr) dell'esercito governativo che ringraziava i presenti al grido di «viva l'Albania». La risposta degli albanesi rivoltosi fu: «viva il nostro padre sultano»³¹⁷. Per avere un'idea di quanto era diffusa in quel momento questa posizione politica e culturale, bisogna precisare che la rivolta ottenne il consenso della maggior parte della popolazione rurale dell'Albania. Non bisogna pensare, come è solito oggi nell'opinione pubblica albanese, che questo atteggiamento culturale era circoscritto alla piccola regione che oggi si chiama Albania centrale, perché la rivolta si estese più o meno ai due terzi del territorio dell'odierna Albania (vedi foto), dove peraltro quasi un quarto del territorio era sotto il controllo della reazione filo-greca.

³¹⁶*Ibidem*.

³¹⁷S. VLLAMASI, *Ballafaqime politike ne Shqiperi (1897-1942)* [“Confronti politici in Albania (1897-1942)”], Neraida, Tirana, 2000, p. 108.

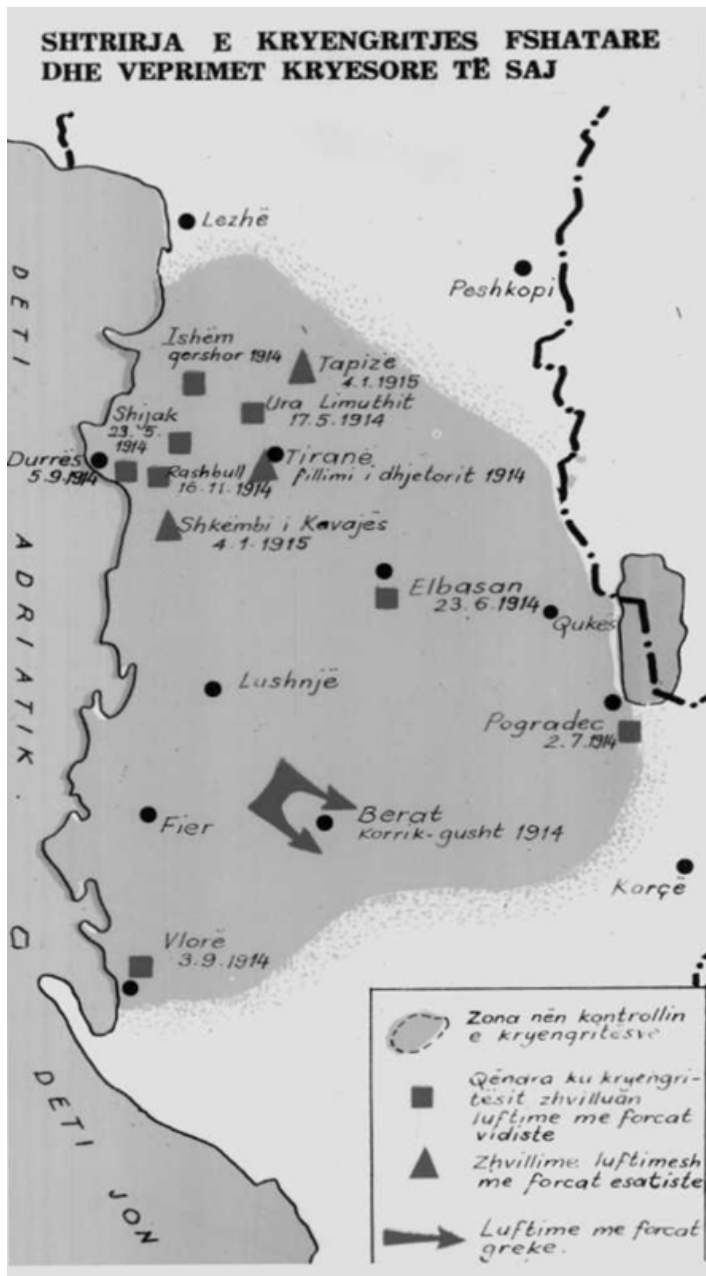


Figura 7. L'estensione dell'insurrezione contadina (o dell'Albania centrale), così come viene descritta nel testo *Historia e Popullit Shqiptar* ("La storia del popolo albanese")

È vero che i testi di storia parlano di «occupazione» delle città da parte dei rivoltosi, ma ciò conferma ancora una volta che l'ideologia del nazionalismo laico e di ispirazione occidentale era appannaggio della piccola fetta della popolazione cittadina, composta dalla borghesia nascente e dai grandi proprietari terrieri, mentre il resto della popolazione rurale era ancora legato culturalmente alle vecchie forme di organizzazione sociale, basate per lo più su un principio politico secondo l'appartenenza religiosa.

L'analisi delle motivazioni politico-culturali degli attori della "Insurrezione dell'Al-

bania centrale” è molto importante per capire la storia del pensiero politico e sociale dell'Albania fino ai giorni nostri. È una tappa fondamentale per capire il viaggio dell'identità nazionale albanese, ma anche del dibattito intellettuale sull'identità. Come abbiamo visto già nella prima parte del lavoro, questa storia era già servita come punto di riferimento da parte dei contendenti (vedi la risposta di Blendi Fevziu) perché per i critici degli aspetti culturali orientali della società albanese, che Sulstarova chiama “orientalisti”, è una delle fasi più oscure della storia albanese, tale da essere condannata come espressione dell'oscurantismo religioso; motivo per cui alcuni storici tentano di rappresentarlo per quanto possibile come esito di ingerenza straniera.

Tutto questo quadro ci aiuta a capire le ragioni del discorso nazionalista e ‘razzialista’ (se non razzista) di Sami Frashëri che tenta di costruire il sentimento di appartenenza alla cultura albanese come contrapposizione alle culture con cui questa aveva convissuto per millenni. Il discorso di Frasher non è sicuramente il più antico degli atteggiamenti anti-turchi e anti-orientali, ma è sicuramente il più elaborato dal punto di vista sociologico (anche se Sulstarova aveva preferito come precursore dell'orientalismo albanese il fratello di Sami, Naim, che aveva contribuito alla nascita del sentimento di albanità, come contrapposizione all'orientale e alle culture vicine, attraverso le creazioni poetiche).

Come abbiamo visto nell'analisi del “Dibattito sull'identità”, nella prima parte del lavoro, il discorso orientalista è ancora vivo nella corrente di pensiero che, per comodità descrittiva, abbiamo chiamato “kadareiana” (in riferimento a Kadare, socialmente ritenuto come il suo massimo rappresentante); non è una sorta di risveglio razzista, ma è solo l'ultima fase di un atteggiamento politico e culturale che comincia proprio nella fase, appena descritta, della nascita del nazionalismo albanese come contrapposizione alle culture vicine, ma anche alla cultura generalmente chiamata “orientale”. Il discorso “orientalista”, dell'occidentalizzazione dell'Albania, l'imperativo dell'ideologia illuminista del “progresso dei popoli”, riprenderà vita verso il 1920. Questo perché, dal 1914 al 1920, l'Albania era stata teatro di battaglia degli eserciti contendenti della Grande guerra, attraversata sia dagli eserciti degli Imperi centrali sia da quelli della Triplice Intesa e maggiormente dai rispettivi alleati locali. Così, si erano avvicinati nel territorio, da una parte Austro-Ungheresi, Tedeschi, Bulgari, e dall'altra Greci, Serbi, Montenegrini, Italiani e Francesi, riducendo la popolazione locale insieme al governo alla condizione di vassallaggio dei rispettivi vincitori. Quindi, nel 1920, dopo l'acquisizione di un altro alleato, gli Stati Uniti d'America, l'Albania riesce ad ottenere il suo riconoscimento alle Nazioni Unite per poter garantire la sua esistenza e sviluppare la sua forma di governo che sarebbe determinata esclusivamente dal-

le idee socio-politiche sviluppate in Occidente.

In questo nuovo, ma altrettanto breve, periodo di libertà politica, che va a finire con l'invasione militare italiana dell'Aprile 1939, si distinguono come classe politica di nuovo i soliti gruppi di interesse: gli uni erano i cosiddetti aristocratici e tradizionalisti che rappresentavano le idee politiche della destra ed erano intenzionati alla modernizzazione della società secondo gli standard europei, proprietari terrieri, notabili, intellettuali educati all'estero, tra i quali facevano parte esponenti del nazionalismo albanese dell'epoca dell'indipendenza; gli altri erano sostenitori degli ideali della sinistra, appartenenti alla borghesia mercantile e altri intellettuali dagli ideali democratici, i quali avevano lo stesso scopo dei tradizionalisti: la modernizzazione della società albanese. I nomi dei capi rappresentativi delle due formazioni erano: Ahmet Zogu, appartenente alla classe dei tradizionalisti e dei feudatari, e per i progressisti Fan Noli che, ironia della sorte, era un vescovo ortodosso formatosi intellettualmente negli Stati Uniti. Così nelle dichiarazioni pubbliche di entrambi troviamo la stessa preoccupazione politica e culturale della «occidentalizzazione» e del conseguente abbandono delle forme organizzative appartenenti al passato ottomano ed «orientale». Il giorno della sua proclamazione quale Re degli albanesi, nel 1928, Zog dichiara ad un quotidiano occidentale:

Noi [albanesi] ci troviamo molti secoli indietro dall'Europa civilizzata [...]. Personalmente sono determinato nel compito di civilizzare la mia nazione e di indirizzarla il più possibile verso la strada dell'acquisizione delle tradizioni e del modo di vita occidentale³¹⁸.

Mentre, durante i dibattiti parlamentari degli anni 1920-1924, il suo avversario politico Fan Noli rispondeva con queste parole al comportamento politico di Zog, allora Primo ministro:

Ahmet Zog continua a rimanere circondato da burocrati carrieristi e, nella sua “caverna”, da una moltitudine di spie e ignoranti; rimane costui ancora un comico che pretende lo sviluppo dell'occidentalizzazione e del liberalismo, mentre nel suo cuore nutre gli ideali più oscuri dell'Oriente³¹⁹.

³¹⁸ B. J. FISCHER, *Mbreti Zog dhe perpjekja per stabilitet ne Shqiperi*, çabej, Tirane 1996, p. 182: «Ne jemi shekuj të tërë mbrapa pjesës tjetër të Evropës se qytetëruar...Unë jam i vendosur ta qytetëroj popullin tim dhe ta fus atë sa më shumë në rrugën e mësimi të zakoneve dhe mënyrës së jetesës perëndimore»

³¹⁹ Cit in, SULSTAROVA, *Mjehrimi i Orientalizmit... art cit.*, p. 9

D'altra parte anche gli intellettuali degli anni 30, di ispirazione liberale, erano apertamente impegnati nel compito di illuminare la società albanese attraverso la propagazione degli ideali occidentali, del sentimento di appartenenza e del dovere nei confronti della società, con l'intento di creare la mentalità giusta per quella che doveva essere la società nazionale dell'epoca moderna. Così si esprimeva Branko Merxhani, uno dei più importanti pubblicisti degli anni 30:

I nostri giovani acculturati hanno l'obbligo di scoprire e rappresentare la nostra cultura nazionale, che si trova solo nell'anima della nostro popolo, e di innestarla con la civiltà occidentale a tutto campo³²⁰.

A proposito di Merxhani, è molto interessante per la comprensione del livello della cultura alta della società albanese dell'epoca, la testimonianza di Petro Marko, suo collaboratore giornalistico e importante personaggio pubblico dei tempi, ma seguace delle idee rivoluzionarie del comunismo, che ci mostra che lo stesso non scriveva in albanese nonostante la sua erudizione filosofico-sociologica e la conoscenza di tante altre lingue³²¹. Ancor più significativo, secondo un punto di vista sociologico che vede nelle *Vite di* determinati individui un modello sociale caratterizzante la sua epoca, è il fatto che di lui si sapeva che era nato in Turchia (non si sa niente della sua città natale e neanche chi erano i suoi genitori), dove aveva ricevuto la sua educazione primaria, per finire poi l'università in Germania. Per questa sua origine, i suoi contemporanei avrebbero potuto considerarlo un «orientale», mentre è stato descritto dalla critica sociale albanese come il progressista, o occidentalista, più fervente dell'epoca. Testimonianza della sua volontà furono i numerosi articoli di natura sociologica con cui Merxhani, sulla scia delle opere di Comte e Durckhaim, mirava alla nascita della Società albanese secondo la concezione sociologica dell'epoca. Per questo motivo, aveva scelto come oggetto principale della sua “predicazione” il concetto di «neoalbanesimo» e da qui anche il nome di un giornale da lui stesso fondato: *Neoshqiptairzma* (“La Neoalbanesità”). Di qui si deduce anche l'esistenza, nel pensiero sociale dell'epoca, di un principio razzialista basato su un determinismo geopolitico, secondo cui la

³²⁰ *Ibidem*, p. 9, «Djemtë t'onë të mësuar e kanë për detyrë të gjurmojnë dhe të çfaqin kulturën kombëtare, që gjëndet vetëm brenda në shpirtin e popullit, dhe t'a shartojnë me qytetërimin oksident të tërë e të gjallë»

³²¹ Così nel riferirsi alla collaborazione nella stesura del materiale del giornale diretto da loro due, Petro Marko cita: “Lui non scriveva in albanese. Mi dettava in albanese, greco e francese e io scrivevo i suoi articoli. [...] riusciva a leggere benissimo in albanese, ma non riusciva a scrivere” (*Ai nuk shkruante shqip. Me dikton-te shqip-greqisht-frengjisht dhe i shkruaja une artikujt e tij. [...] shqipen e lexonte shume mire, po per ta shkruar nuk e shkruante dot*), in Petro Marko, *Interviste me Vetveten. Rete dhe Guret*, OSMCA Tirane, 2000, pp. 156-165.

mentalità è determinata una volta per tutte dalla geografia culturale.

Tornando al già citato Petro Marko, le sue testimonianze ci sono utili anche per la comprensione della posizione dei sostenitori del comunismo in riferimento al progetto politico della società e della cultura albanese. Anche questi erano seguaci dell'occidentalizzazione ma, a differenza degli altri, ritenevano questo sviluppo come sparizione della divisione sociale in sfruttatori e sfruttati. Per questo motivo, nella testimonianza di Marko si nota una avversione alla classe degli aristocratici anche quando si trattava di figure importanti della lotta per la nascita della Nazione albanese. Questi vengono visti più come seguaci dei proprie interessi che come sostenitori del bene dell'intera nazione; per questo vengono dipinti spesso come collaboratori delle potenze straniere. Se Marko non si dimostrava avversario dei borghesi-liberali, *Historia e Shqiperise* non li risparmia e li dipinge come indeterminati e sostenitori dell'intervento delle potenze occidentali nella lotta per la salvezza dell'Albania. Paradossalmente, i comunisti albanesi si dimostrano ancor più nazionalisti degli appartenenti alla destra tradizionalista. Questo operato lo si vedrà meglio dopo la Seconda Guerra mondiale, quando Stato, società e nazione saranno tra loro molto più organici di prima, aiutati da una scienza sociale guidata dal principio nazionalista. Per quanto riguarda la politica dell'occidentalizzazione attraverso il fomento dell'orientalismo, Sulstarova ci riporta l'esempio dell'opera di Mitrush Kuteli, *Vjeshta e Xheladin Beut* ("L'autunno di Xheladin Bey") in cui venivano sintetizzate le qualità più negative e degenerative di un personaggio ancorato alla tradizione orientale (*Bey* era un titolo concesso dal potere ottomano, che stava ad indicare un potente signore locale sotto la cui signoria si trovava un numero di individui sottomessi politicamente).

3.4.1. Il consolidamento della tradizione nazionale nel dopoguerra

Dopo il periodo 1939-1945, segnato dall'occupazione nazifascista, saranno esclusivamente gli intellettuali comunisti che, attraverso l'uso di una retorica ufficiale, contribuiranno alla formazione dell'identità albanese, ormai arricchita anche dall'afflusso dei valori sociali propagandati dall'ideale comunista. Uno dei concetti più propagandati all'epoca era quello dell'"uomo nuovo". Tuttavia, questo «uomo» non era estraneo alla sua appartenenza etnica, anzi la base da cui partiva la sua creazione sarebbe stata la professione della sua identità etnica.

Così il carattere sociale dell'albanese dell'epoca del comunismo avrebbe dovuto corrispondere ai valori umani propagandati dalla dottrina del Marxismo-Leninismo, in cui l'individuo doveva collimare con l'idea dello "spartano" moderno che corrispondeva, ma diventava anche valore esclusivo, all'ideale dell'uomo resistente di fronte a qualsiasi sfida: soprattutto contro le minacce che venivano dai paesi Imperial-Capitalisti. In seguito, dopo la chiusura totale dell'Albania al mondo esterno, che fosse Occidentale o Orientale, il concetto di "resistenza" assunse un valore ancora più centrale nel discorso sociologico ufficiale. Inoltre, il discorso "orientalista" non scomparve ma, al contrario, si arricchì con l'apporto dell'ideologia nazional-comunista. Per il discorso ufficiale non si doveva più posizionare l'Albania all'interno dello scontro Occidente verso Oriente, perché ormai era un paese non-allineato. Di qui, lo scontro diventa diretto tra la nuova Albania moderna e socialista e la vecchia Albania delle occupazioni straniere, delle classi sociali degenerate dei signori e feudatari, dei mercanti venduti ai nemici (con riferimento alla classe borghese). La qualità di «resistenza» che andava a rinforzare e rendere più esclusivo il senso di appartenenza all'etnia albanese veniva applicata maggiormente in funzione alla contrapposizione agli elementi culturali orientali. Un elenco delle direzioni in cui si impiegava la qualità di *resistenza* ce lo fornisce meglio Sulstarova:

1. al primo posto stava la *resistenza* all'occupazione turca, asiatica e barbara, che frenava il progresso parallelo dell'Albania con l'Europa
2. la *resistenza* della cultura etnica albanese alla cultura turca
3. la *resistenza* all'oscurantismo religioso che minava lo spirito libero e guerresco del popolo albanese
4. la *resistenza* alle classi sovvertite, feudatari, signori locali, culturalmente orientali e ai borghesi filo-occidentali
5. la *resistenza* contro il fallimento della rivoluzione proletaria per mano dei carrieristi pseudo-comunisti
6. la *resistenza* contro i nuovi nemici orientali, russi e cinesi, che volevano completare l'*asiatizzazione* dell'Albania, che non riuscirono a fare i turchi³²².

Come si vede, le preoccupazioni culturali, condizionate dall'imperativo politico, erano dirette più in funzione del nazionalismo che all'internazionalismo proletario. Il compito

³²²SULSTAROVA, *Mjerimi i Orientazmit art. cit.*, p. 11

dell'indottrinamento nazional-comunista delle masse albanofone spettava agli intellettuali e, come abbiamo visto nel *Dibattito dell'identità*, il più talentuoso tra questi era Kadare. Lo stesso Sulstarova riporta le parole di Kadare, nel tentativo di offrire gli esempi letterari della *resistenza* culturale e politica albanese nel discorso ufficiale nazional-comunista:

L'occupazione turca è la più grande catastrofe materiale e spirituale durante tutta la storia degli albanesi. È il dramma più pesante che l'uomo albanese abbia mai subito. Non era una semplice occupazione. Era molto di più, molto più profonda, più pesante, più incorreggibile. Era il ribaltamento della loro civiltà dalle fondamenta, insieme ai castelli, frontiere, libertà, economia, mentalità, lingua, tradizioni, arte. Era una apocalisse nel senso vero della parola [...] Il suo mondo [albanese] poetico era un potente strumento di difesa nei confronti della soprastruttura turco-islamica, contro questa incomparabile barbarie culturale, l'oscurantismo e l'ignoranza orientale che invase l'intera Albania dopo l'occupazione³²³.

Dell'importanza di Kadare nella formazione «dell'uomo nuovo», essenzialmente ateo, ma che, secondo la miscela ideologica nazional-comunista, significava il “nuovo albanese”, ha parlato anche lo storico sociale Marco Dogo, nel descrivere i problemi riscontrati dal governo comunista nel suo compito di modernizzazione della società:

si scoprì l'effetto frenante specifico che la religione e i valori tradizionali (i cosiddetti “costumi retrogradi”) esercitavano sulla formazione dell'uomo nuovo albanese. L'attacco *fisico* alle chiese è cosa nota. Meriterebbe però uno studio approfondito l'attacco alle religioni e al tradizionalismo etnico che fu portato nelle anime degli Albanesi mediante quello strumento di rieducazione politica straordinariamente efficace che poteva essere, e davvero fu, la letteratura. Mi riferisco in particolare a Ismail Kadare e al ruolo pedagogico che questo scrittore si è assegnato e ha coltivato, assecondando e perfino anticipando i bisogni del regime [...] in una prima fase, dalla metà degli anni' 60 alla metà degli anni' 70, Kadare ha perseguito due obiettivi pedagogici: la svalutazione dell'etnicità in quanto intrinsecamente legata al tradizionalismo [...], e la rivisitazione

³²³I. KADARE, *Dimri i madh*, in *Vepra* (“Opere”), vol XII, Tirana 1981, Naim Frasheri, pp. 146-7. «Pushtimi turk është katastrofë më e madhe materiale dhe shpirtërore e shqiptarëve gjatë gjithë historisë sonë. Është drama më e rëndë që ka pësuar ndonjëherë njeriu shqiptar. S' ishte vetëm pushtimi. Ishte shumë më tepër, shumë më thellë, më e rëndë, më e pandreqshme. Ishte përmbysur bota nga themelet, me kështjella, kufij, liri, ekonomi, botëkuptim, gjuhë, zakone, art. Ishte apokalipsi në kuptimin e tij të mirëfilltë [...] Bota e tij poetike ishte një mjet i fuqishëm mbrojtjeje ndaj superstrukturës turko-islamike, ndaj asaj barbarie kulturore të pashembullt, obskurantizmit dhe injorancës orientale që pllakosi si një duhmë mbi vendin tonë, fill pas vendosjes së pushtimit», cit in Sulstarova, *Mjermi.. art, cit.*, p. 10.

in chiave patriottica di una remota o prossima, storica o mitica, statualità albanese; e in una seconda fase, dal '76 in avanti in rapporto [tra l'altro anche] alla “unicità” albanese nel pensiero di Enver Hoxha, si è dato a perseguire obiettivi pedagogici etno-nazionalisti; e che ciò egli abbia fatto recuperando i “pezzi” di cultura tradizionale nella misura in cui l'etnicità poteva essere manipolata o mitizzata ad erigere barriere protettive, nelle anime degli Albanesi, contro le contaminazioni esterne³²⁴.

Per quanto riguarda la critica a quelle forme di tradizione bocciate dal governo come espressioni di arretratezza culturale, quindi da abbandonare in funzione dell'ideale patriottico dell'“uomo nuovo”, il testo più rappresentativo è il romanzo *Prilli i Thyer* (“Aprile Spezzato”) del 1978. Secondo De Rapper, nel trattare la pratica della vendetta, derivante da un diritto basato su un codice giuridico medievale del XV del secolo, Kadare si mette nei panni dell'*Etnografo*, o meglio si sostituisce al Padre Shtjefen Gjeçovi che è ritenuto come uno dei precursori della *Albanologia*, in quanto il primo che raccolse la tradizione giuridica, fino allora orale, chiamata *Kanun* (Canone)³²⁵. Quindi, la trama è stata costruita secondo una logica che contrappone da una parte la logica locale, che ricalcava le norme comportamentali, ormai scritte, del *Kanun*, dall'altra la logica moderna sotto la guida dell'ideologia Marxista.

Una altro esempio di “accademismo albanologico” al servizio dell'imperativo politico sono i romanzi *Kështjella* del 1970 (in albanese è “Il Castello”, ma in italiano è stato tradotto come “I tamburi della pioggia”)³²⁶ e *Ura me tri harqe* (“Il Ponte a tre archi”) del 1978. Il primo si ispira alla storia del primo assedio di Kruja nel 1450, una sorta di capitale politica degli albanesi all'epoca dell'invasione ottomana. Oltre al solito dualismo orientalista (in cui i personaggi turchi vengono dipinti, con scopo peggiorativo, come una moltitudine variegata, disordinata, multietnica, contrapposta alla rettitudine dei difensori albanesi)³²⁷ c'è anche il riferimento alla contrapposizione politica tra l'Albania e, ormai dopo la rottura delle relazioni anche con gli alleati del blocco comunista, bocciati come revisionisti, il resto delle nazioni più importanti sulla scena internazionale dell'epoca della Guerra fredda. Bisogna dire però che, in seguito alla rottura dell'alleanza politica con la Cina, l'Albania non aveva relazioni importanti neanche con qualche paese non-allineato.

Anche il romanzo *Il ponte a tre archi* persegue gli stessi interessi politici. La trama

³²⁴ M. DOGO, *Storie Balcaniche ... op. cit.*, pp. 156-7.

³²⁵ DE RAPPER, *Ismail Kadare et l'albanologie albanais... art. cit.*, p. 5

³²⁶ I. KADARE, *I Tamburi della pioggia*, Longanesi, Milano, 1981.

³²⁷ Per una accurata descrizione degli “antiturchismi” del romanzo si veda Gianpiero BELLINGERI, “Sui “Turcismi” di Ismail Kadare, in forma di lettera all'autore”, in *Leggere Kadare ... op. cit.*, pp. 98-100.

parla della costruzione di un ponte in uno dei principati albanesi all'epoca dell'arrivo dei turchi nei Balcani. Per quanto riguarda la politica culturale, l'atto della muratura sacrificale di un essere umano, tanto presente nella mitologia albanese (vedi la leggenda di Rozafa) e balcanica, è stato rappresentato in modo demistificatorio, come una credulità locale, un atto semplicemente irrazionale. Ciò che è dipinto con più *pathos* è la preoccupazione del personaggio principale, un monaco cattolico, dell'imminente pericolo che l'invasione turca rappresenta per la cultura albanese, ma anche per quella europea in generale. La figura del *Ponte* rappresenta lo sviluppo della scienza e della tecnica in territorio albanese proveniente dall'Occidente, un riferimento fedele all'interpretazione accademica dello sviluppo europeo della scienza, che sta per essere arrestato dall'avanzata dei turchi, che in questo caso rappresentano *l'altro*, l'avversario dello sviluppo, dell'albanità e dell'Europa stessa. In un passo del romanzo, troviamo quella conferma di natura geopolitica dell'europeità dell'Albania che Kadare usa nel testo del 2006, descritto all'inizio del capitolo. In questo caso, nel 1978, Kadare “conferma” con le parole di un altro personaggio monaco, viaggiatore di origini europee, chiamato Brokhard, il quale tornato da un viaggio nelle terre già occupate dai turchi, discute con il monaco albanese Gjon (classico nome usato dai cattolici albanesi) della minaccia turca:

[Brokhard] Altrettanto per voi si tratta di una imminente minaccia o no?

[Gjon] Per noi è già alle porte.

[Brokhard] Ah già, voi qui siete l'inizio dell'Europa³²⁸.

In questi passi abbiamo un'altra genuina referenza albanologica, perché – stando a Sulstarova – il nome del personaggio Burkhard riprende quello di un personaggio storico del 1332, un monaco francese che aveva visitato una città costiera dell'Albania del nord e in una sua relazione avrebbe fatto riferimento all'esistenza di libri in albanese che usavano l'alfabeto latino³²⁹. E siccome la lingua albanese è l'elemento chiave dell'identità albanese, Kadare approfitta del suo Burkhard, che interloquisce ancora con il suo collega albanese Gjon, per ribadire la centralità della lingua albanese anche nella tradizione europea. È quasi strano che Kadare dimostri l'importanza dell'albanese attraverso la sua associazione col greco, ma potrebbe essere anche un segno di ravvicinamento politico con la Grecia. Così

³²⁸ I. KADARE, *Ura me tri Harqe*, p. 172; «[Brokhard]- Për ju gjithashtu ky është një rrezik i afërt, apo jo? [Gjoni]- Ne atë e kemi në prag. [Brokhardi] - Ah, po ju jeni këtu fillimi i Evropës».

³²⁹E. SULSTAROVA, *Arratisje nga lindja ... op. cit.*, p. 158.

“confermano” i personaggi monaci:

[Gjon] in questo momento per le nostre lingue [albanese e greco] si sta avvicinando una specie di nuvola nera, la lingua turca.

[Brokhard] annuisce con la testa e continua- La guerra tra le lingue non è meno terribile di quella tra gli uomini

Io [Gjon] mi depresso dalla conversazione che avevo aperto. Sta arrivando la lingua turca – continuai – con quella desinenza “llëk” [...] che sembra il suono terribile di una mazza schiaccia-terra.

Mi duole per voi, disse lui [Burkhard]³³⁰.

Si noti che, nonostante il disprezzo di Kadare e degli “orientalisti” albanesi in generale, la desinenza “llëk” (pronunciata “llək”) è tuttora la desinenza più pronunciata, nelle tre forme “llek” (nel sud) “lluk” (nel centro) e “llik” (al nord), anche nel caso che si trovasse un corrispondente “puro” albanese.

Per quanto riguarda il recupero dei “pezzi” della cultura tradizionale, l'esempio migliore di come Kadare diventa un pedagogo dell'ideologia etno-nazionalista, ci viene offerto dall'analisi dell'etnologo Gilles De Rapper, il quale, partendo dagli interessi della sua disciplina accademica, scopre perfino una stretta interrelazione tra le opere di Kadare e l'etnologia albanese della seconda metà del XX secolo³³¹. Così, secondo De Rapper, la lettura delle opere di Kadare sarebbe affascinante per gli antropologi (o almeno per quelli francesi) perché sono carichi dei temi cari a quest'ultimi, quali: *l'honneur et la parole donnée, l'hospitalité, le mariage, mais aussi l'identité nationale, la transmission orale, l'épopée et bien d'autres*³³². E riprende, come per rafforzare la sua tesi, l'affermazione dello studioso albanese, Shaban Sinani, secondo il quale i romanzi di Kadare sarebbero caratterizzati «da uno spirito etnografico e dall'affermazione dell'identità albanese»³³³. Inoltre, Kadare si è espresso non solo su argomenti che appartengono all'etnologia, ma in generale anche a

³³⁰ I. KADARE, *Ura me tri Harqe...op, cit.*, p. 173; «[Gjoni:] - Tani për tani dy gjuhët tona, shqipëse dhe greqishtes, po u afrohet një si re e zezë, gjuha turke. Ai [Brokhardi] bëri “po” me kokë. Lufta midis gjuhëve s'është më pak e kobshme se lufta midis njerëzve, -tha [Brokhardi]. Unë [Gjoni] u pikëllova edhe vetë nga biseda që kisha hapur. Po afrohet gjuha turke, - përsërita pas pak dhe sytë tanë një copë herë humbën mbi njëri-tjetrin, - me atë prapashitesën “llëk”, - vazhdova ngadalë, si një tokmak i tmerrshëm. Mjerë ju! - ia bëri ai»

³³¹ “Ismail Kadare ET L'ETHNOLOGIE ALBANAISE DE LA SECONDE MOITIE DU XXE SIECLE”, in *Actes du colloque Lectures d'Ismail Kadaré*, Université de Paris X, Nanterre, 29-31, 2008.

³³² *Ibidem*, p. 1.

³³³ *Ibidem*, «Ses romans sont traversés, comme l'écrit Shaban Sinani, d'un « souffle ethnographique et d'une affirmation de l'identité albanaise».

quella scienza nazionalistica che è l'*albanologia*. Secondo la definizione del vocabolario della lingua albanese, stampato nel 1980 dall'Accademia delle scienze, il termine *albanologia* comprende «lo studio della storia degli albanesi, la lingua e la letteratura e la cultura albanese»³³⁴. Quindi, il lavoro di Kadare si estende a 360 gradi sul campo degli studi sociali e culturali, avendo come scopo principale la costruzione in senso nazionalista di questa cultura, a differenza dell'etnologia occidentale che si limita all'osservazione per scopi umanistici. Ma, come ci fa vedere De Rapper, la stessa etnologia albanese era subordinata alle esigenze nazionaliste dell'*albanologia*, quindi non era che una sua branca. È opportuno far notare che, nell'opinione degli «etnologi generali» (termine ripreso da Thomas Shippers che distingue questi dagli «etnologi nazionali»), l'etnologia nazionalista altro non sarebbe se non un insieme di studi folclorici tesi all'esaltazione della cultura nazionale. Le convergenze tra le opere di Kadare e i temi dell'*albanologia* dell'epoca – secondo De Rapper – si troverebbero in tanti elementi comuni.

Ma, il caso più significativo per la nostra tesi sarebbe l'uso di personaggi letterari albanologi che s'ispirano a degli albanologi reali. Una tale conferma la si troverebbe nel romanzo *Dosja H* (“Il Dossier H”) del 1981, in cui i personaggi principali, due dottorandi dell'Università di Harvard recatisi nelle regioni montagnose dell'Albania del nord con l'intento di scoprire le origini dei canti omerici, sarebbero nient'altro che le trasposizioni di due ricercatori americani, Milman Perry e Albert Lord (entrambi, maestro e allievo, omeristi e studiosi di letteratura orale), recatisi in Jugoslavia negli anni 1932-1935 con l'intento di studiare i canti epici di tradizione orale. Quindi, nella realtà i personaggi reali non sarebbero albanologi, ma piuttosto degli slavisti. Ma siccome il loro lavoro si incentrava su un corpus di canzoni epiche trasmesse per via orale che sono comuni anche alla tradizione orale albanese dell'area del nord, che per altro è contigua alla regione slava visitata dai due studiosi, l'argomento è molto importante anche per l'albanologia. Anzi, secondo l'analisi comparata tra il lavoro di Perry e Lord e la trama del romanzo di Kadare compiuta dall'antropologa Galia Valtchinova³³⁵, si evince che le conclusioni del testo di Perry confermano l'esistenza di un «tipo omerico» personalizzato dai quei cantori illetterati di lingua slava (ovviamente senza voler dare qualche valore esclusivo al canto in lingua slava nei confronti del canto in lingua albanese che, pur essendo studiato, non era preso in considerazione

³³⁴*Fjalor i gjuhes se sotme shqipe*, Tiranë, Akademia e shkencave e RPS të Shqipërisë, 1980, p. 23.

³³⁵*The “H File” by Ismail Kadare and the making of Homeric verse*, in «Perpjekja», XV-XVI, 1999, pp 172-182. In questo articolo la studiosa si propone lo scopo di dimostrare l'influenza della letteratura romanizzata sulla ricerca scientifica, specialmente quella inerente all'etnologia, riflettendo anche sulle prerogative del contesto politico.

neanche come dato integrante). Queste conclusioni sono viste come fonte di delegittimazione per la versione albanologica che sostiene l'antichità della cultura albanese e il suo vantaggio temporale nei confronti della cultura slava. Per questo motivo conviene propagandare che il tipo omerico è più rappresentato dal cantore di lingua albanese, in quanto quest'ultima sarebbe, insieme a quella greca, la tradizione più antica in quel territorio. Questa è la ragione per cui i personaggi di Kadare, a differenza di quelli reali, sosterranno «l'autenticità della tradizione orale albanese» e la sua migliore conservazione nei confronti delle tradizioni vicine. Così, in linea di principio con la versione ufficiale della storia albanese, ma anche con i suoi continui riferimenti letterari, Kadare conferma, attraverso i suoi personaggi, quella storia che riporta ancora nel 2006, nella conclusione del suo *Identità europea degli albanesi*: «un piccolo paese. Un popolo antico. Una storia tragica. All'inizio, un paese europeo (o dell'Europa). Poi l'occupazione asiatica. Ritorno all'Europa nel XX secolo. La metà della nazione al di fuori dei confini dello stato albanese»³³⁶. Inoltre – secondo – Valtchinova, nel romanzo di Kadare si nota l'influenza, o la professione, dell'interpretazione organicista della cultura, per cui la tradizione orale degli albanesi sarebbe la manifestazione più autentica e parte integrale della cultura nazionale, ma anche la pretesa nazionalistica della lineare continuità della cultura albanese a partire dai tempi di Omero fino ai giorni moderni³³⁷. In altre parole, questo romanzo dimostra la manifestazione del pensiero «essenzialista» il quale tenta di fornire, sia alla società albanese che al pubblico europeo, l'immagine di una essenza incontaminata della tradizione albanese che è rappresentata allo stesso tempo come punto base della tradizione culturale dell'Europa (vista la centralità della tradizione antica greca nel discorso umanista e storicista europeo). Nella posizione dell'*Altro* come diverso e nemico dell'albanità e della tradizione più “autentica” omerica sta la cultura slava (che nella versione dei ricercatori veri aveva servito come laboratorio reale dello studio della tradizione del canto orale) qui rappresentata dalla figura del monaco serbo di nome Dushan. Anche in questo caso possiamo trarre dei nessi con dei personaggi realmente esistiti e con un ruolo di non poco peso nella storia dell'Albania. Il nome Dushan ricorda quello di Dushan Mugosha, uno dei due commissari iugoslavi che furono mandati da Tito, capo dei partigiani iugoslavi, in Albania allo scopo di creare una cellula di comunisti e relativi partigiani per combattere il nazifascismo. Nella letteratura storicista nazionalista e anticomunista dell'Albania postcomunista Dushan Mugosha e Miladin Popovic, gli emissari politici di Tito, sono ritenuti come i veri responsabili della salita al pote-

³³⁶Vedi DE RAPPER, *Ismail Kadare et l'ethnologie albaneise ... art, cit.*, p. 3.

³³⁷ VALTCHINOVA, *The “H File” by Ismail Kadare ... art, cit.*, p. 5.

re di quel clan di comunisti albanesi che saranno dominatori della scena politica fino al 1991, ritenuti come antialbanesi e agenti degli iugoslavi; primo fra tutti il famigerato dittatore Enver Hoxha. Probabilmente ispirato da una volontà di revisionismo nei confronti del personaggio storico voluto dallo stesso Hoxha in vista di una riabilitazione della sua figura da decisivo personaggio della storia politica, ma altrettanto culturale, dell'Albania, Kadare fa del suo Dushan il sabotatore del lavoro e delle conclusioni dei due ricercatori che avevano scoperto l'inevitabile nesso tra la tradizione omerica della canto orale e la tradizione albanese. Quindi il monaco serbo, che ricordiamo è un monaco ortodosso a differenza di quelli cattolici, buoni e positivi, rappresenta il nuovo mondo orientale; quello slavo e ortodosso che si è impadronito di territori e tradizioni albanesi e che, in più, Kadare cerca di rappresentare anche come nemici del mondo occidentale. La Valtchinova ha voluto soffermarsi di più sulla figura del monaco Dushan del romanzo di Kadare perché vede in questa figura una chiara dimostrazione della contrapposizione etnica tra albanesi e slavi in quanto le caratteristiche dei personaggi contrapposti ricalcano le figure dei rispettivi intellettuali erranti dell'epoca premoderna, detentori della memoria storica del gruppo etnico; da una parte abbiamo l'aedo albanese che trasmette il suo sapere storico-culturale agli studiosi occidentali e dall'altra l'intellettuale del mondo slavo e ortodosso, il monaco Dushan che è per principio nemico della cultura pagana e laica³³⁸. Ricordiamo che secondo lo strumentalismo del pensiero nazionalista albanese la tradizione culturale, su cui poggia l'identità albanese, è essenzialmente laica e più consona ai principi dell'illuminismo europeo, in quanto l'appartenenza religiosa è relegata a pura condizione spirituale soggettiva senza alcun riferimento comunitario. In questo senso lo strumentalismo delle teorie sociali trova un riscontro nell'opera letteraria di Kadare. Per questo motivo la Valtchinova – riprendendo l'affermazione di Gellner sul ruolo degli intellettuali nella creazione dei miti della nazione e dell'autocoscienza etnica – sostiene che «in questo modo Kadare non agisce solo da fondatore di miti [...] La situazione descritta da lui è molto significativa e importante per la nostra [degli antropologi] ricerca analitica sulle relazioni tra religione, memoria e politica nei Balcani»³³⁹. Talmente è determinato Kadare nella albanesizzazione della tradizione dell'epica orale, che in realtà è presente sia presso le popolazioni slave sia albanesi del nord, da riuscire a imporre la sua volontà esclusivista contro l'idea di Qemal Haxhihasani,

³³⁸Vedi VALTCHINOVA, *The "H File" by Ismail Kadare ... art, cit.*, p. 180.

³³⁹*Ibidem*: «Duke bërë kështu, Kadareja jo vetëm që vepron si një mit-krijues në kuptimin e tezës së Gellnerit (1983) mbi rolin e intelektualëve në ndërtimin e ndërgjegjes kombëtare. Situata që ai përshkruan është shumë domethënëse dhe e rëndësishme për kërkimin tonë analitik mbi ndërthurjet ndërmjet fesë, memories dhe politikës në Ballkan».

importante folclorista albanese dell'epoca, che aveva proposto la costituzione di una commissione di studiosi albanesi e slavi che studiassero gli elementi comuni dei canti epici. La contrapposizione di Kadare non si palesa solamente attraverso l'azione ufficiosa nel suo studio chiamato *Autobiografia e popullit në vargje* ("L'autobiografia del popolo in versi") senza mai menzionare Haxhihasani, come abbiamo avuto occasione di vedere anche nell'analisi alla *Identità europea degli albanesi*, ma – come conferma De Rapper – anche in occasione delle riunioni collegiali che decidevano l'approvazione o no dei progetti di ricerca³⁴⁰.

Per ritornare alla relazione tra predicazione etno-culturale e progetto politico è importante il fatto che l'avvicinamento culturale tra tradizione albanese e tradizione greca antica, che abbiamo visto prima nel *Ponte a Tre Archi* con riferimento alla lingua e in seguito ne *Il Dossier H* con una estensione alla tradizione locale di natura orale, trova riscontro in un testo dato alle stampe nel 1984, quindi solo pochi anni più tardi dell'ultimo romanzo di Kadare, scritto dallo stesso dittatore Enver Hoxha con il titolo *Due popoli amici*, con riferimento ad albanesi e greci. Purtroppo, a differenza di quanto successe con i sovietici e i cinesi, non ci fu una vera "amicizia" tra i due popoli, ma solo un avvio di contatti politici, come l'apertura di un passo doganale, che erano interrotti del tutto a partire dalla fine della Seconda guerra, come esito del rispettivo allineamento nelle organizzazioni politiche e militari contrapposte; i greci nella NATO e gli albanesi per un po' nel Patto di Varsavia.

L'avviamento delle relazioni politiche greco-albanesi trova un altro riscontro nell'opera di Kadare, nel 1985, con una pubblicazione appartenente al genere saggistico, dal titolo *Eskili ky Humbes i Madh* (tradotto anche in francese dalla editrice Fayard come: *Eschyle ou l'éternel perdant*), del quale De Rapper dice espressamente: «Il est surtout une affirmation des liens entre l'Albanie et la Grèce antique, un thème qui apparaît très tôt chez Kadare, mais qui peut à cette époque s'exprimer librement»³⁴¹.

Questa era una descrizione essenziale delle convergenze tra progetti politici e culturali e produzione letteraria ufficiale dell'ultima fase della modernità albanese, corrispondente con il dominio politico del partito comunista albanese. La produzione culturale derivante da questa collaborazione è una chiara dimostrazione del dominio del principio sociologico del nazionalismo il quale, data la natura dittatoriale del sistema politico albanese, era l'unico ad occupare il terreno sociale fino alla caduta del sistema politico nel 1991.

³⁴⁰ Si tratta di una comunicazione personale riferita a De Rapper da Dashnor Kokonozi, noto scrittore, contemporaneo di Kadare. Vedi in DE RAPPER, *Ismail Kadare et Ethnologie Albanais...op. cit.*, p. 7.

³⁴¹ *Ibidem*, p. 8.

III PARTE

LE TENDENZE DELL'IDENTITÀ NELL'EPOCA POST-COMUNISTA; OVVERO, LA POSTMODERNITÀ

A partire da questo momento, l'Albania avrà la possibilità di entrare a far parte degli sviluppi politico-economici e, di conseguenza, anche culturali, globali. Stiamo parlando dell'avvento della postmodernità e della globalizzazione che generalmente, almeno per quanto riguarda le trasformazioni sociali e il relativo discorso pubblico, nell'Europa orientale corrisponde con la caduta del comunismo e dei regimi dittatoriali. In queste nuove condizioni internazionali anche la società albanese si trova coinvolta dal fenomeno della destrutturazione e della deregolamentazione sociale. Di conseguenza anche la produzione culturale non sarà più controllata da un potere unico e indiscusso, ma dipenderà, a seconda delle occasioni, dalle varie correnti di pensiero politico che si scambieranno al potere negli anni del pluralismo politico. A dire il vero, il nuovo cambiamento socio-politico fu interpretato dalla società albanese come l'avvento di una completa libertà di espressione pubblica. In tutti i campi della pratica sociale l'individuo albanese era libero di agire e di professare i suoi interessi individuali. In questo senso il cambiamento era estremamente drastico. Da un passato in cui tutto era controllato da un potere politico che somigliava molto all'immagine del Panopticon di Jeremy Bentham, in cui tutto era regolamentato dal potere dello Stato che non prospettava alcuna voce dissidente, ad un presente deregolamentato e caratterizzato dall'assenza di un reale esercizio di potere costrittivo: lo Stato era spesso (e volentieri) inesistente. Nel campo della pubblicistica, le interpretazioni della memoria collettiva (la Storia nazionale) e dell'essenza dell'identità albanese erano variopinte, al punto che, come abbiamo visto nella prima parte del lavoro, si arrivò presto a delle versioni contrastanti che rendono molto difficile, quasi impossibile, il compito di stabilire la variante più oggettiva. Proprio mentre questo lavoro è in fase di redazione (2012), il pubblico albanese viene assordato dal richiamo dei politici, specialmente quelli che al momento stanno al potere, del loro intento patriottico di festeggiare sfarzosamente il centenario della proclamazione dell'indipendenza dell'Albania (che avvenne il 28 novembre 1912). Si parla di 'erigere un altro monumento commemorativo nella capitale, Tirana, molto più grande di quello che esiste nella città della proclamazione dell'indipendenza, Valona. Quest'idea non è stata ben vista dagli abitanti di quest'ultima, che ormai considerano, con gelosia, come

proprietà loro il gesto patriottico del loro concittadino, Ismail Qemali, la figura chiave dell'indipendenza e del “panteon” degli eroi nazionali. Quindi, abbiamo a che fare con una chiara ostentazione di orgoglio locale nei confronti di quello nazionale. Dopo varie polemiche, il governo ha fatto marcia indietro dichiarando che il monumento che verrà eretto a Tirana sarà più piccolo di quello di Valona e che il primato del patriottismo dei valonesi rimane indiscusso nella formazione della nazione albanese. È facile notare il controsenso delle dichiarazioni nazionalistiche delle parti in causa, che stabiliscono una gerarchia tra albanesi più patriottici e quelli un po' meno, ma pare che questa caratteristica della postmodernità sia ben confermata anche nel caso albanese. Inoltre, il richiamo dei politici alla revisione della storia è vivo sempre più con il chiaro intento di rifare la mitologia della nazione, ma l'atmosfera è sempre più scontroso e bollente, con accuse e controaccuse che caricano i contendenti di vari epiteti, dall'incompetente al revisionista, finanche a nemico dell'albanità. Proprio mentre scriviamo (il 03/10/2012), in uno dei quotidiani albanesi è intervenuto anche uno dei critici sociali (ritenuto il più oggettivo), Fatos Lubonja, a proposito della disputa aperta, tra l'altro anche all'interno della sinistra, dalla riabilitazione della figura del Re Zog che aveva dominato la scena politica della prima metà del 900 albanese, manifestando la sua contrarietà riguardo all'erezione della statua di Zog voluta dai politici della destra. Questo perché – secondo Lubonja – l'operato del Re non era degno di tale gesto da parte dei posteri, essendosi egli macchiato di una guida puramente egoistica e antidemocratica del paese, per cui l'esaltazione simbolica di tale carattere sarebbe inopportuna per lo sviluppo della cultura democratica. Il problema – continua Lubonja – viene anche dalla stessa pratica della venerazione di personaggi storici che in precedenza sono stati bocciati come nemici della società in quanto macchiatisi di crimini contro la società albanese; ciò finirebbe per legittimare, in un domani, perfino l'erezione della statua del famigerato dittatore Enver Hoxha³⁴². Per capire l'importanza della disputa sulla riabilitazione della figura di Zog, quindi il suo inserimento nel “panteon” dei miti albanesi, bisogna ricordare che durante tutta la produzione storicista dell'epoca del nazional-comunismo, Zog fu considerato come un traditore della nazione, non tanto per il suo anticomunismo, ma per aver venduto agli iugoslavi, come pagamento dell'aiuto concessogli per ritornare al potere, una isoletta che si trova in un lago del sud-est dell'Albania, lì dove oggi passa la frontiera con la ex Repubblica iugoslava della Macedonia. Quindi, Re Zog era irrimediabilmente compromesso perché era salito al potere con l'aiuto dei serbi che all'epoca, ma anche oggi, era-

³⁴² F. LUBONJA “A meriton Zogu nje bust?” in *Panorama*, 03/10/2012; www.panorama.com.al/2012/10/03/a-e-meriton-zogu-nje-monument/

no visti come i maggiori nemici della nazione albanese. Questa disputa storica, che è solo la più “fresca” tra le tante, ci mostra la difficoltà, se non l'impossibilità, della società albanese di trovare il consenso riguardo ad una condivisione di etica nazionale che possa stabilire un operato individuale ascrivibile alla “buona condotta” socio-nazionale.

Nonostante le palesi testimonianze di una forte contrapposizione in *noi e loro* interna alla società albanese, e soprattutto all'interno della classe dominante, possiamo scorgere nel discorso postmoderno anche una linea d'intesa che accomuna le aspettative culturali dell'albanità di tutte le parti della odierna classe alta albanese. Nella battaglia per la revisione della storia nazionale ognuno dei contendenti usa varietà di concetti caratterizzanti, o misuratori, atti a dimostrare la superiorità culturale dell'oggetto della propria narrazione, che fanno riferimento alla “europeità” e ai suoi valori socio-culturali; al primo posto si trova il concetto di «progresso» sociale. Come si è visto in occasione del «Dibattito sull'Identità degli albanesi», per quanto riguarda all'aspetto politico dell'identità (o meglio, quella che deve essere l'identità), concordano nell'idea di appartenenza albanese alla cultura occidentale, con la differenza che per alcuni questa appartenenza deve completarsi con l'abbandono di certi elementi culturali che non corrispondono all'immagine di cultura occidentale che costoro condividono – è il caso dei richiami all'abbandono di quelle pratiche culturali che manifestano caratteristiche culturali appartenenti alla religione musulmana – mentre, secondo altri, l'europeità culturale e l'europeismo socio-politico degli albanesi non deve discriminare gli elementi tradizionali che dimostrano una condivisione di cultura con la civiltà orientale – è il caso di coloro che immaginano la comunità europea, nel senso della comunità culturale, retta dagli ideali illuministici dell'uguaglianza tra gli uomini, senza alcun riferimento a qualche radice cristiana come carattere fondamentale della europeità. Quindi, più esplicitamente ciò che unisce le correnti degli intellettuali albanesi è la centralità, o la superiorità, della tradizione europea e occidentale nei confronti di qualsiasi altra. Come abbiamo visto poco prima, questo atteggiamento occidentalizzante è stato una costante a partire dall'inizio della fase del Risorgimento nazionale che corrisponde con l'avvento della modernità nella società albanese; ciò per quanto riguarda almeno la volontà dell'*intelligenza* albanese, perché le classi basse avevano dimostrato convinzioni differenti (il caso dell'insurrezione dell'Albania centrale). In questo senso, si può dire che essenzialmente nella postmodernità della narrazione intellettuale c'è una costante con la modernità: la destinazione occidentale della cultura albanese. La differenza della postmodernità è già percepibile in quella sorta di pluralismo di pensiero che abbiamo descritto poc'anzi. Le caratteristiche principali del discorso orientalista/occidentalizzante di questa nuova epoca so-

no strettamente legate agli sviluppi socio-politici dell'Occidente. In questo caso è forse più lecito parlare della globalizzazione del contesto albanese, in quanto gli sviluppi politici sono verificabili, di certo, almeno in tutta l'Europa orientale: la fine del monopartitismo e dell'assenza del dibattito. Forse l'indicatore principale della globalizzazione è la grande de-territorializzazione demografica dell'inizio degli anni 90'. Questa deregolamentazione dei confini dello stato e della nazione stessa è forse la caratteristica più rilevante del cambiamento sociale della nuova epoca. A questa apertura è da ascrivere anche la deregolamentata ideologia politico-culturale dell'Albania del dopo comunismo/modernità. Non possiamo disgiungere le nuove aspettative culturali e politiche della classe dominante albanese da questa nuova apertura nazionale agli sviluppi internazionali. È significativo in questo caso menzionare il fatto che lo stesso Kadare è uno dei primi ad aver lasciato il suo paese natale prima ancora che il regime comunista arrivasse allo sfascio; parte verso il 1990 per stabilirsi per un lungo tempo a Parigi, dove pare che ancora oggi passa la maggior parte della sua vita. Un esempio degli effetti della de-territorializzazione nella produzione di nuovi valori e nuove «comunità immaginate» è il saggio “postmoderno” di Piro Misha (1997) *Historia dhe identiteti kulturor shqiptar* (“La Storia e l'identità culturale albanese”)³⁴³. Questo saggio è frutto di un'ispirazione venuta all'autore mentre passeggiava come turista culturale, almeno così pare nel testo, per le strade di Praga. A detta dell'autore – un sentimento di mancanza lo assaliva nel subconscio ogni volta che visitava le città occidentali³⁴⁴. E il sentimento di mancanza si traduce nella sua domanda/riciesta spirituale del perché non ci sono legami spirituali degli albanesi, quelli della massa non intellettuale, con dei luoghi storici che rimandano alla tradizione occidentale/cristiana; menziona Butrinto (l'antica e leggendaria colonia troiana fondata da Enea, in seguito città di cultura greca e quindi di cultura romana), le chiese di Voskopoje (città di grande fioritura nel XVIII secolo in cui si sviluppò il commercio, il sapere e le arti connesse alla tradizione cristiano-ortodossa), e le pitture di Onufri (famoso pittore di iconografia cristiano-ortodossa, nativo e operativo in Albania durante il XVI secolo). Va da sé che una «voglia di comunità» che rimandi a degli elementi culturali mancanti di tradizione greco-romano-cristiana trovi nella tradizione islamica-orientale il principale colpevole della situazione. Quindi, tutto ciò che sia dimostrazione di cultura non-occidentale per questo intellettuale non esiste, è assente. Secondo questa logica di Misha, l'identità culturale albanese ha subito una interruzione e gli elemen-

³⁴³Si trova nella raccolta: *Duke kërkuar rrënjët ose... kthimi i shqiptarëve në histori* [« Cercando le radici o ... il ritorno degli albanesi nella storia »], Toena, Tiranë, 1997.

³⁴⁴*Ibidem*, p. 6.

ti culturali orientali non sono visti come arricchimento ma come impoverimento e imbarbarimento. Nonostante sia un intellettuale seriamente impegnato nella critica sociale della società albanese, (è significativo il fatto che sia stato direttore dell'Istituto per lo sviluppo del Dialogo e della Comunicazione), Misha non riesce a sviluppare un atteggiamento critico libero da qualsiasi sorta di pregiudizio culturale. Essendo profondamente “innamorato” di una certa tradizione culturale che rimanda ad un passato caratterizzato dalla cultura cristiano-occidentale, il suo criticismo diventa uno sfogo anti-islamico e, riferendosi alla storia, anti-turco: «così grande è la distruzione che loro [i turchi] hanno recato ai Balcani, che le riparazioni non si sono ancora realizzate, forse sono irreparabili»³⁴⁵. In questo modo, Misha non vede lo sviluppo storico della cultura albanese come un crogiolo di varie culture, che solitamente sono divise in due famiglie principali (Orientale e Occidentale), ma piuttosto una cesura, ciononostante fosse conscio della diversità culturale del territorio albanese, dove «il tratto che caratterizza, come una delle strutture più longeve nella vita degli albanesi, è la dimensione di un territorio che è storicamente terra di interconnessione, dove si dividono e si uniscono due mondi»³⁴⁶. In seguito Misha spiega la ragione del suo rancore nei confronti della dimensione multiculturale, come caratteristica della cultura albanese, rea del fatto di aver «lasciato dei segni profondi e di lunga durata nella mentalità e nei comportamenti degli albanesi, specialmente nell'aspetto invisibile della moralità storica»³⁴⁷. Possiamo tradurre questa ultima professione culturale di Misha come repulsione intellettuale nei confronti di una mentalità che nell'ambiente orientalista è solito vedere come il contrario della mentalità occidentale; un dualismo ascrivibile alla contrapposizione tra mentalità occidentale *razionale* e mentalità *irrazionale* degli albanesi, dovuta all'intreccio con la cultura orientale. Dalla sua prospettiva, che offre l'esempio di un tipo di aspettativa sociale postmoderna, Misha ci offre simultaneamente la sua descrizione e interpretazione della realtà:

In ogni passo che fai riscontri la volontà di impadronirti e consolidare al più presto possibile il modello europeo, ma al contempo si trova l'esistenza di un altro mondo che affonda le radici nel profondo passato, dove si denota chiaramente l'influenza

³⁴⁵*Ibidem*, p. 8: «Aq i madh është rrënimi që i kanë sjellë turqit Ballkanit, saqë pasojat e tij ende s'janë ndrequr, e ndoshta mund të jenë edhe të riparueshme»

³⁴⁶*Ibidem*, p. 10: «Ai tipar që e karakterizon, duke qenë një nga strukturat më afatgjata të jetës së shqiptarëve, është dimensioni i të qenit historikisht një truall, një tokë e ndërmjetme, ku ndahen e bashkohen dy botë»

³⁴⁷*Ibidem*, p. 13: «ka lënë shenja të thella e afatgjata në mendësinë e sjelljet e shqiptarëve, sidomos në atë pjesën e padukshme, që mund ta emërtojmë si pjesë morale të historisë».

orientale. Pochi metri dal moderno si trova il primitivo; proprio al centro di Tirana i suoni del Rock si intrecciano con il ritornello della musica araba, e pare che non sono pochi coloro che lo apprezzano, il vestirsi all'europea si trova in uno sfondo violento e caotico, tipico delle città orientali, le ragazze in minigonna di fronte al languirsi del canto arabo proveniente dall'altoparlante della moschea³⁴⁸.

Questa è la descrizione di Misha che, se per un momento si dimenticasse il fatto che si tratta di una posizione critica, potrebbe essere vista anche come descrizione di una società “perfetta”, specialmente da parte di qualche occidentale (come un semplice viaggiatore, un artista, ma anche un antropologo) che è in cerca di altre forme espressive della postmodernità. Misha ci ha offerto veramente una bella rappresentazione della realtà albanese. Questa è l'esperienza che tanti albanesi descrivono tra loro, ma secondo atteggiamenti interpretativi diversi, palesando una sorta di tensione sociale che si ripercuote secondo le linee divisorie di appartenenza a generazioni diverse, classi sociali e categorie sociali. Il rock è stato un elemento culturale che ha segnato la rivoluzione sociale delle generazioni giovanili anche nel mondo occidentale, e lo stesso fenomeno si ripeteva nell'Albania degli anni 90'. Ma diversamente dal mondo occidentale, in Albania non era solo il rock a “intromettersi” nel campo della musica folk e quella pop albanese perché c'era anche la musica orientale, con i suoi tratti marcatamente arabi. Chi scrive questi passi, ricorda l'esperienza dei tanti litigi durante la sua adolescenza: per primo si litigava in casa, con i genitori che mal sopportavano il rock, poi si litigava fuori, con quelli che ascoltavano il folk, il pop albanese e soprattutto con quelli che ammiravano la musica degli arabi (o dei turchi, a quei tempi una valeva l'altra). Per quanto riguarda la dissonanza tra seguaci del rock e seguaci della musica orientale, la divisione seguiva la linea verticale della classica divisione sociale, in cui “noi” del rock e del pop europeo, purché depressi e disperati dalla situazione politico-economica, eravamo per lo più figli di “buona-famiglia”, nati e cresciuti nella città da famiglie quasi-borghesi, mentre gli “altri” appartenevano a categorie sociali, come i contadini, che d'altronde costituivano il 60% della popolazione totale, e comunità di esclusi che vivevano ai margini della società, quali i Rom e la comunità dei “jevgit”, distinti dal resto della popolazione per le loro caratteristiche biologiche (sono generalmente di pelle scura, per cui spesso vengono associati ai Rom, associazione che loro rifiutano categoricamente), ma so-

³⁴⁸*Ibidem*, pp. 38-39. Në çdo hap që bën, ndesh vullnetin për të përvetësuar e konsoliduar sa më shpejt modelet evropiane, por krahas saj praninë e një bote tjetër, me rrënjë thellë në vite, ku ndihet qartë ndikimi oriental. Pak metra larg modernes, primitivja: tingujt e rokut ndërthuren mu në qendër të Tiranës me avazin jevgjitshë, që duket se pëlqehet nga jo pak njerëz, veshjet evropiane në një sfond të dhunshëm e kaotik, tipik për qytetet orientale, vajzat me minifunde përkundrejt zvergjes të zërit të altoparlantit të xhamisë në arabisht.

prattutto dalla scarsa emancipazione sociale. Per cui, anche se il comunismo era impegnato nel compito del livellamento sociale, in Albania era possibile riscontrare una profonda divisione e disuguaglianza sociale. Quindi, tutte queste condizioni facevano sì che in questa «terra di frontiera» la fine della modernità lasciasse un vuoto in cui le correnti culturali che lo avrebbero percorso non sarebbero state nelle condizioni di intrecciarsi, come nel periodo pre-moderno. Il vuoto è stato determinato soprattutto, prendendo come modello esemplare il caso della musica, dalla svalutazione della tradizione che, nonostante i tentativi di trasformazione nazionalista, aveva conservato la sua caratteristica multiculturale, almeno se lo paragoniamo con le correnti che portò la globalizzazione. Il disagio sociale che si percepisce in questa descrizione va di pari passo anche con quello interiore di tanti albanesi che si trovavano lacerati tra le loro aspettative di vita, esito delle loro voglie spirituali e convinzioni ideologiche, e le condizioni reali della pratica quotidiana che era in balia delle nuove pressioni politico-economiche della globalizzazione. Per questo motivo troviamo spesso nelle dichiarazioni degli intellettuali presi in considerazione un disagio interiore che si legge nel caso riportato poco prima, dove Misha, così come Kadare, mentre esalta degli elementi culturali che rimandano all'occidente, descrive la loro assenza quando parla della volontà degli albanesi «di impadronirsi e consolidare al più presto possibile il modello europeo». Lo scontro interiore emerge anche in seguito, quando cerca di spiegare meglio la “visibilità” di quel dualismo che ha descritto poco sopra:

vero che oggigiorno non è difficile capire che presso gli albanesi esistono due campi, che rappresentano due mentalità diverse, effetto di una serie di fattori di natura storica e geografica, senza trascurare l'appartenenza religiosa, anche se bisogna dire che non esiste tra loro un taglio netto fatto a coltello, men che mai che questa divisione sia condizionata dalla religione; piuttosto, abbiamo a che fare con un fenomeno complesso, che coinvolge l'intera società albanese, ma che diventa chiara solo agli estremi delle parti ³⁴⁹.

Abbiamo in questi passi una chiara mancanza di razionalità descrittiva. Si comincia col dire che «non è difficile» trovare le contrapposizioni per poi dimostrare, all'interno della stessa proposizione, la difficoltà nel tratteggiare la linea di divisione. La religione è con-

³⁴⁹ *Ibidem*, p. 39 : «Vërtet s'është e vështirë të kuptosh se te shqiptarët ekzistojnë sot ky kampe, që shprehin dy mendësi të ndryshme, pasojë e një sërë faktorësh historikë e gjeografikë, pa lënë këtu mënjatë as përkatësinë e ndikimit fetar, ndonëse mes tyre nuk ekziston një ndarje me thikë, aq më tepër e kushtëzuar thjeshtë e vetëm nga faktori fetar; kemi të bëjmë më tepër me një dukuri komplekse, që përfshin mbarë shoqërinë shqiptare e që bëhet e qartë vetëm në ekstremet e të dyja palëve»

siderata «uno dei fattori» di divisione, ma in seguito viene considerata un fattore non decisivo, perché Misha in fondo è un patriota e come tale condivide, se non le posizioni del nazionalismo, almeno l'ideologia dell'occidentalizzazione della società albanese, per cui la religione non è un elemento organico dell'identità etnica. Infine, dopo solo tre righe sostiene che «abbiamo a che fare con un fenomeno complesso che diventa chiaro solo agli estremi», in cui il termine «estremo» ha un valore ambiguo. L'ambiguità si manifesta quando Misha interpreta come valore positivo l'«estremo» che è quello della sua posizione, l'occidentalismo, e negativo l'«antipodo» che è rappresentato dagli elementi orientali. Mentre, il suo non-determinismo nell'impossibilità di dare una interpretazione chiara e tagliente, forse, tradisce la condizione del suo *alter ego* che assomiglia tanto a quella mentalità albanese non razionale, «diversa» da quella occidentale, che lui sta criticando. È questo, forse, un duplice esempio di disagio albanese della postmodernità, individuale e sociale allo stesso tempo.

Tuttavia le conclusioni di Misha riguardo alla “estremizzazione” culturale della società albanese in “occidentalisti” e “orientalisti” sono valide in quanto riflettono una realtà palpabile nell'Albania postmoderna. Così alla “dissonanza” tra suoni rock e suoni orientali, si aggiunge anche la differenza tra i *trend* dell'abbigliamento. A partire dal cambiamento del regime politico, epoca che in Albania viene chiamata “l'apertura dei confini”, si è riscontrato il fenomeno delle «ragazze in minigonna», seguaci del trend occidentale, ma anche quello delle donne coperte secondo i canoni della tradizione musulmana; da una parte gli uomini che, ispirati ai modelli provenienti dalla televisione (ormai libera di trasmettere immagini del «mondo esterno»), cercavano di procurarsi i *jeans* per avere un aspetto il più possibile occidentale, mentre dall'altra “spuntavano” alcuni uomini con la barba lunga e incolta che vestivano pantaloni alla “vecchia moda” che non coprivano tutta la gamba ma si fermavano fino all'altezza delle caviglie: erano i seguaci dei precetti della religione islamica. Questi ultimi non erano gli unici a seguire la religione. Anche ortodossi e cattolici diventavano sempre più praticanti, ma i musulmani praticanti si distinguevano dal resto dei credenti di altre religioni solo per il fatto che i primi si vestivano come i non praticanti e i laici, che formavano la maggioranza dei “normali” sotto la discriminante della “superiorità” dei modelli occidentali, nell'opinione albanese. Nonostante una diffusa convinzione sociale sulla tolleranza religiosa degli albanesi, la nuova pratica dell'abbigliamento musulmano era la più pregiudicata. Così almeno nelle zone urbane, in cui capitava spesso di vedere per strada una famiglia composta di genitori in età avanzata e figli adulti, dove i primi vestivano alla “laica” e i secondi alla musulmana. Il “fastidio”, o disprezzo, non era espresso

solo e particolarmente da pochi “esaltati” occidentalisti, ma anche da coloro che si definivano come laici e che, ancora ai primi anni del post-comunismo, erano la maggioranza. Una “maggioranza” che, dopo quasi un secolo di impegno intellettuale occidentalizzante, sentiva come naturale uno sviluppo culturale che si rifacesse all’esempio della cultura occidentale, trovava come estranea la manifestazione di elementi culturali che erano aspettative di una parte “minore” della propria società. Questa varietà, se non contrasto, tra le aspettative e le rispettive pratiche culturali che facevano irruzione nella realtà postmoderna albanese sono le conseguenze di una globalizzazione di modelli socio-culturali in cui l'occidente non è il solo ad essere esportatore di valori; da ciò che si deduce dagli esempi offerti prima si vede anche l'influenza dell'Oriente, specialmente con il suo aspetto religioso che si riscontra in un islam sempre più “testualizzato” (che fa riferimento esclusivamente alla pratica fondata su testi della tradizione islamica, a differenza di un islam tradizionale che era permeato di elementi culturali etnici). La sempre più crescente polarizzazione tra le correnti dell’occidentalizzazione e dell’orientalizzazione, le quali vanno a “scontrarsi” a livello mondiale, si introduce anche in Albania dove, vista la “superiorità” dell'Occidente dovuta ad una momentanea supremazia politica ed economica, pare che le classi alte siano in prevalenza sostenitrici dell’occidentalizzazione culturale e politica. Infatti, tutti i partiti politici succedutisi al governo del paese hanno sempre avuto come obiettivo principale, dominante nei discorsi delle campagne elettorali, l'occidentalizzazione degli *standard* di vita degli albanesi e l'inserimento del paese nella «grande famiglia europea» (riferimento all'Unione Europea). Ancora oggi, l'obiettivo ‘Comunità Europea’ non è stato raggiunto ma la lotta per raggiungerlo è sempre più accesa nei politici albanesi. E, come abbiamo visto nel *Dibattito sull'Identità* le cause del fallimento sono state spesso addossate, da parte di alcuni intellettuali al seguito di Kadare, alla manifestazione di «valori contrari al mondo occidentale», con chiaro riferimento alla pratica musulmana e all'esaltazione di simboli appartenenti a questa religione. Altri commentatori europeisti, a differenza degli europeisti cristiano-centrici, hanno incolpato la Comunità Europea di discriminazione religiosa nella selezione dei paesi aderenti all'Unione. Mentre, ai livelli più bassi della discussione, c'è chi per principio si dichiara contrario all'adesione: si tratta di gente delusa dalla cultura e dalle politiche occidentali in generale. Tra questi spiccano alcuni giovani che costituiscono una categoria di intellettuali musulmani educati nei paesi del mondo musulmano i quali, bisogna dire, non hanno una grande influenza, o ruolo, nel discorso pubblico dominante ma “predicano” le loro convinzioni nei centri di comunione dei fedeli musulmani.

Intanto, la grande volontà di aderire alla comunità politica europea è stata premiata, a

partire dal 2009, con l'adesione dell'Albania alla NATO, l'organizzazione militare dei paesi europei incluso gli USA. La società albanese sembra ancora maggiormente interessata all'inclusione in una comunità di popoli europei, questo perché c'è anche una più grande influenza di modelli politici-economici-culturali che proviene dall'Occidente. Nello stesso tempo, in Oriente si stanno organizzando altri centri di influenza, dove desta attenzione l'avanzamento della Turchia come potenza regionale, delusa ormai dalla lunga attesa di entrare a far parte della Comunità Europea. È il caso di dire che la memoria storica, tanto necessaria nella costruzione del sentimento di appartenenza secondo i "simbolisti", è più presente nell'evenienza che si prospetti la possibilità di una comunità internazionale che si dimostri migliore nel garantire un tenore di vita e un futuro politico ai paesi balcanici. A sostegno della nostra ipotesi ci sono gli esempi del principio di autodeterminazione politica e il relativo senso di appartenenza, che prediligevano la discriminante religiosa a scapito di quella prettamente etnica, per cui le popolazioni balcaniche mettevano in primo piano la loro appartenenza religiosa strettamente connessa al principio politico della stratificazione sociale in base all'identità religiosa. Non solo il passato, ma anche alcuni sviluppi politici e culturali del presente (tra le tante elenchiamo le teorie dello *Scontro delle civiltà*, le guerre balcaniche dell'epoca postcomunista, l'11 settembre e il successivo risveglio del fanatismo religioso nel mondo intero) determinano un ritorno del primato dell'identità religiosa a scapito dell'identità etnica. Sovra-determinato da questi sviluppi globali, il contesto albanese, almeno per quanto riguarda la classe intellettuale, mostra la stessa ricettività nei confronti dei principi politici e culturali che caratterizzarono la modernità. Sotto questa logica interpretativa si possono spiegare i vari dibattiti ideologici imperniati alla ricerca di ridefinizione della cultura albanese e dell'identità politica degli albanesi della postmodernità. La differenza tra il discorso predicativo intellettuale della modernità e quello della postmodernità è la discordanza nei confronti della definizione dell'identità culturale degli albanesi. Se nella modernità tutti erano più o meno sulla stessa linea, quella della nascita dell'identità etnica, nella postmodernità lo sviluppo di questa identità segue varie prospettive, spesso in conflitto tra loro, come succede spesso in un dibattito. Ciò che mettono in discussione le predicazioni intellettuali è prima di tutto la situazione culturale della società albanese: Nella modernità si criticava la ricettività della popolazione nei confronti dell'ideologia nazionalista e la seguente autodeterminazione religiosa. Nella postmodernità l'appartenenza religiosa è diventata parte organica dell'identità etnica, quindi gli intellettuali più legati alla politica fanno richiamo, anche se non espressamente, al ritorno alla «religione più antica degli albanesi», il cristianesimo cattolico. Altri intellettuali, di ispirazione cosmopolita, rimasti alle

posizioni del laicismo, criticano la discriminazione religiosa dei primi ricordando loro che la religione originaria degli albanesi, come delle altre popolazioni mondiali, era il paganesimo, dimostrandosi seguaci del nazionalismo laico e modernista albanese, ma scivolando a volte in posizioni intolleranti nei confronti delle ostentazioni di religiosità di alcuni albanesi. D'altro canto, vi sono altri intellettuali, meno riconosciuti dei primi due gruppi, che sostengono il ruolo superiore dell'islam nella resistenza dell'etnia albanese all'assimilazione etnica dovuta all'azione delle chiese greche e slave che predicavano solo nelle loro lingue (ricordiamo che la chiesa ortodossa di lingua albanese esiste solo dal 1937).

Fin qui abbiamo trattato della differenza tra la predicazione intellettuale delle idee politico-culturali della modernità e la ricettività di una parte della popolazione albanese, quella meno propensa politicamente al cambiamento "epocale". Adesso rimane da "completare" il nostro quadro comparativo tra le aspettative ideologiche delle classi dominanti e i fenomeni sociali ai quali si contrappongono. Lo faremo attraverso la descrizione della variegata pratica sociale di quella parte della popolazione estranea a qualsiasi tipo di "potere" che cerca di riadattarsi ai cambiamenti politico-economico-culturali che la postmodernità/globalizzazione ha portato nella loro vita.

1. La de-territorializzazione della società e gli sviluppi dell'identità albanese

Se per gli intellettuali, quali Kadare, Misha e altri, l'apertura della società albanese al mondo, specialmente al mondo occidentale, ha fornito l'occasione di frequentare nuovi luoghi di produzione culturale e nuove possibilità di emanciparsi in una comunità culturale che offre più gratificazione per il senso di appartenenza, per la maggioranza della popolazione albanese ha offerto inizialmente la semplice possibilità di emigrare in cerca di un futuro migliore, che garantisse prima di tutto il minimo materiale dell'esistenza.

Infatti, nell'immaginario europeo, gli albanesi dell'epoca del postcomunismo/postmodernità sono quasi esclusivamente rappresentati dalle immagini degli oltre ventimila immigrati caricati sulle carrette del mare che approdavano d'un colpo nei porti italiani, di Bari e Brindisi, piuttosto che dall'immagine della "fuga" di Kadare, in aereo verso Parigi. Inoltre, se lo sbarco degli sfortunati connazionali di Kadare è avvenuto nel marzo del 1991, quando la dittatura ormai non esisteva più, Kadare ha potuto "emigrare" per motivi politici nel 1990, quando la dittatura dimostrava di resistere ancora. Lo stesso autore ha riferito in se-

guito che questa sua fuga, mentre si stava prospettando un'apertura politica della classe governante comunista, era una sorta di protesta simbolica nei confronti della non-decisione dei politici comunisti di aprirsi all'Occidente. Ancora dopo, quando Misha e altri potevano raggiungere l'Occidente in aereo, tramite visti non accessibili a tutti, con l'intento di appagare la loro «voglia» di cultura occidentale, la maggior parte degli albanesi era costretta a cercare un futuro migliore compromettendolo con un pericoloso viaggio in mare che assicurava loro solo una vita clandestina, imbarcandosi sui gommoni, mezzo di trasporto alternativo per chi non poteva procurarsi il famoso visto di viaggio, e attraverso lo stretto di Otranto, la punta più pericolosa del mare che divide le coste albanesi da quelle italiane. Altri ancora, la maggioranza di quelli che volevano emigrare, non potevano permettersi il prezzo del gommone; intraprendere un tale viaggio era una sorta di investimento economico e questo era impossibile. Questi, i più disperati, erano la maggioranza degli immigrati albanesi e l'unica possibilità di raggiungere il benessere occidentale era arrivare in Grecia attraverso il passaggio clandestino della frontiera. Purtroppo, di questi sfortunati la società occidentale non si è fatta nessuna idea, non sa quanto erano disperati per affrontare un tale rischio. La migliore conoscenza di queste avventure pericolose in cerca di più “sicurezza” economica, l'aveva fatta la stessa società albanese. Centinaia di scomparsi mentre cercavano di attraversare il mare o le montagne del sud che separavano l'Albania dalla Grecia.

A tal proposito è significativa l'esperienza diretta di chi scrive: nell'ambiente dell'epoca, quasi sempre si era alla ricerca di informazioni che potessero fungere da conoscenze ricognitive del terreno da percorrere e delle probabili esperienze che bisognava superare, nel tentativo di raggiungere la Grecia (perché l'Italia era percepita come una meta difficile per i “nullatenenti”). Le avvertenze di quelli che ormai avevano fatto il percorso più volte erano del tipo: prima di tutto, evitare di essere fermati dalla polizia o dall'esercito, perché nel migliore dei casi era previsto qualche maltrattamento fisico e un veloce rimpatrio, mentre nel peggiore, le umiliazioni sarebbero state indescrivibili (tra le altre, anche una lunga detenzione in celle sovraffollate, perché in questo modo la polizia greca risparmiava sui costi del trasporto, in attesa di raggiungere il numero di arrestati da caricare nei pullman). Pertanto, consigliavano di partire durante l'inverno, quando il lavoro della polizia e dell'esercito era condizionato dalle difficoltà climatiche. In seguito gli informatori ci assicuravano che, dopo aver attraversato il pericolo rappresentato dalle forze dello stato, avremmo trovato l'aiuto della popolazione per avere il cibo necessario a sostenere il viaggio a piedi, che durava da 16 ore, per raggiungere la città più vicina, a due settimane nel caso si volesse raggiungere Atene.

Nel 1996, quattro nostri amici d'infanzia, all'età di 18 anni, hanno deciso di prendere la strada per la Grecia, proprio nel bel mezzo di un freddissimo dicembre. Prima di questa iniziativa non avevano mai fatto un'esperienza simile, anzi non si erano mai allontanati da soli neanche per spostarsi a dieci chilometri dalla loro città. Ma la disperazione era talmente grande che, da ciò che prospettavano le informazioni ricevute, sembrava solo un viaggio verso la speranza, verso il sogno: quello occidentale. I genitori non seppero niente fino alla sera, quando i ragazzi, contrariamente al solito, non rientrarono a casa. Chi scrive, loro amico, si risparmiò l'avventura solo perché, dopo aver finito le scuole medie, era stato indirizzato dai genitori verso il mondo del lavoro, distogliendolo da quello dello studio, considerato ormai un futuro senza futuro. Era questa l'opinione dominante nella quale cresceva un adolescente albanese. Pensare allo studio era indice di pazzia. Non funzionava più nessuna istituzione, lo stato era diventato solo un concetto. Liberandosi del comunismo gli albanesi si erano liberati anche di quello. Si erano liberati di qualsiasi valore sociale e tradizionale; il crollo della politica era visto dalle nuove generazioni, meno "educate" nella cultura nazionale, come il fallimento di una cultura nazionale. Insomma, senza questa "svalutazione" dello studio e la relativa esperienza formativa, diversa da quella della maggior parte dei coetanei, non ci saremmo trovati, in età matura, nelle condizioni di chi sta raccontando una serie di storie del suo paese d'origine. Comunque, i nostri amici riuscirono a salvarsi ma solo perché sul punto di perire nel freddo avevano deciso di mollare. Avevano trovato un sentiero montano coperto da un metro e mezzo di neve e lo sfinimento aveva dato loro la forza della disperazione con la quale erano riusciti ad accendere un fuoco che gli aveva dato la possibilità di riprendersi da un leggero congelamento per poi riuscire a riflettere su cosa fare. Ed erano stati fortunati perché vicino alla montagna che stavano attraversando correva una strada automobilistica molto frequentata, sulla quale erano riusciti a trovare qualcuno che aveva dato loro un passaggio di ritorno. Nel tempo, i loro destini sarebbero stati diversi: alcuni, ormai scoraggiati dal prendere iniziative di quel genere, sono rimasti in Albania dove hanno costruito un futuro; qualcuno ha rifatto il viaggio verso la Grecia, con più fortuna (oggi giorno continua a vivere e lavorare in quel paese, dove tra l'altro ha messo su famiglia); chi scrive, loro amico, ha lasciato l'Albania nel 2003, a un'età più matura, con un visto per motivi di studio che richiedeva come garanzia economica una tale somma di denaro che in Albania equivaleva a cinque anni di lavoro. Questa storia di emigrazione verso la Grecia ha segnato l'esperienza di una grande parte – non siamo in grado di dire se interessa la maggioranza o no – di quei 700 mila albanesi che oggi giorno vivono e lavorano in quel paese. Questo grande avvenimento, perché tale è una così grande massa di migranti

stabilitasi in un paese in poco tempo, ha segnato la vera ricongiunzione delle relazioni tra Grecia e Albania, perché non si è trattato semplicemente di una relazione tra governanti, ma di un vero e proprio incontro sociale. A differenza della situazione in Italia, dove la società italiana “riscoprirebbe” un popolo sconosciuto, in Grecia l'immagine degli immigrati albanesi era condizionata da una memoria storica legata alla corrispettiva contrapposizione nazionalistica su delle questioni territoriali e culturali che erano sempre rimaste aperte nei discorsi pubblici, fin dalla costituzione del confine territoriale di entrambi gli stati. Le pretese territoriali dell'uno sull'altro erano molto vive in quei discorsi: in Grecia era molto presente la questione dell'Epiro del nord, un territorio immaginato dai greci come storicamente greco (corrisponde all'attuale Albania del sud) mentre, per gli albanesi, era presente la questione dell'Epiro del sud, a sua volta immaginato dagli albanesi come storicamente albanese, e che, a partire dal momento dello scambio della popolazione tra Grecia e Turchia nel 1924 fino alla conclusione della II Guerra, aveva subito la «pulizia etnica» di tutti gli albanesi musulmani (il territorio corrisponde all'attuale Grecia del nord, dal confine albanese fino al golfo di Arta). Ma in questo caso gli albanesi non avevano le credenziali necessarie per costituire un contendente dignitoso nello “scontro” nazionalistico. Ormai, non erano altro che una massa di disperati che si erano riversati nel territorio greco in cerca di salvezza. All'epoca i loro bisogni primari erano quelli della sopravvivenza, per cui non si poteva parlare assolutamente di orgoglio nazionale e neanche di «de-territorializzazione» della cultura albanese. In queste condizioni, l'immagine degli albanesi, portatori di una certa cultura, era tutto il contrario di quel che si era impegnato a creare lo stato-nazione albanese con l'aiuto della letteratura, cioè l'immagine di albanità che Kadare aveva cercato di “imporre” ai suoi connazionali e, allo stesso tempo, al resto del mondo. Abbiamo menzionato poco sopra, in occasione della storia dell'attraversamento della frontiera, che l'atteggiamento della società greca nei confronti degli albanesi non era uniforme, tanto che esiste una concordanza in tutte le testimonianze degli immigrati che, tornati in Albania, riferivano di un cattivo comportamento dello stato e di una umana accoglienza da parte della popolazione. In seguito, le stesse testimonianze confermano, in modo anche auto-accusatorio, che c'è stato un accrescimento dell'avversione verso gli albanesi, vuoi per colpa loro (perché alcuni si comportavano in modo poco decoroso), vuoi per colpa di una propaganda mediatica che in queste occasioni viene sfruttata per scopi politici dai partiti della destra.

Un'idea dello scarto tra immagine dell'uomo albanese secondo il nazionalismo albanese e quella che si “prospetta” ad un certo sguardo nazionalista greco lo troviamo negli articoli di un scrittore greco, Christòforos Milionis, importante narratore e rappresentante

della generazione degli intellettuali del dopo guerra, nonché contemporaneo e “interlocutore” letterario di Kadare³⁵⁰. Caterina Carpinato presenta due scritti in cui Milionis interloquisce con Kadare, o meglio, con l'opera di questo. Il primo, apparso sul quotidiano greco *Ta Nea* nel 1990, si intitola *I percorsi notturni di Ismail Kadare*, e qui Milionis polemizza in modo molto cinico con l'immagine di albanità che Kadare costruisce in due suoi romanzi: *Chi ha riportato Doruntina* e *Il ponte a tre archi*. Questa la traduzione italiana dell'articolo:

Lo scrittore albanese Ismail Kadare è tra gli autori più tradotti nel nostro paese, e trovo che ciò sia del tutto giustificato, visto che proviene da Arghiròkastro, lontano solo sette chilometri dal nostro confine, nel cuore della "minoranza greca". Come diciamo noi: *Guardati da Dio e dal vicino*. Ed è anche uno scrittore largamente conosciuto in Europa (in particolare in Francia) e che, con i suoi libri, sembra abbia interpretato i sogni del suo popolo. Nelle sue interviste a volte (in quelle di qualche tempo fa) espone lo stato della situazione albanese, altre annuncia le trasformazioni che avvengono in quella realtà (in quelle più recenti). Per un vicino di casa, che ha un interesse personale nelle relazioni di buon vicinato, sono ben accette le dichiarazioni sulla *Democrazia della Giustizia* [si riferisce ad un articolo di Kadare], anche se sembrano arrivate abbastanza in ritardo: ma nessuno può mai sapere quando lo Spirito di Eschilo ti fissa l'appuntamento [altro riferimento ad un articolo di Kadare]. Trovo inoltre comprensibile e lecito il suo tentativo di svelare (o di delineare) la fisionomia del popolo albanese (fisionomia storica, etica, culturale), e di provare qualcosa di più: di svelare che si tratta di un popolo degno del nostro rispetto. Noi greci che l'abbiamo attraversata tale situazione un secolo fa capiamo quanto sia importante tale tentativo. E proprio per questa ragione troviamo molto sgradevole - per dirlo con una parola non pesante - ritornare dopo cento anni a discutere di questi temi. Due delle novelle tradotte in greco, *Il ponte a tre archi* e *Chi ha riportato Doruntina?* sono rielaborazioni di canti popolari, tra i più noti in Grecia: *Il ponte di Arta* e la canzone *Del fratello morto*. Si tratta dunque di varianti di canti anonimi, che come altri, sono presenti in quasi tutti i popoli balcanici. Chi sia mai stato il primo a creare tali canti è stata una questione molto discussa, senza una soluzione definitiva, questione che in fine è stata accantonata con le rivendicazioni nazionali. Così non ha più senso - assolutamente nessun senso - sostenere che "Konstantis intendeva trasmettere proprio questo messaggio (cioè la besa, il senso dell'onore) al popolo d'Albania e al resto del mondo (cioè urbi et orbi) e per questo è venuto

³⁵⁰ C. CARPINATO “Christòforos Milionis, "l'amico d'infanzia" di Ismail Kadare”, in *Leggere Kadare*, Bion, Milano, 2007, p. 82.

fuori dalla sua tomba" e per guidare verso l'Albania- Doruntina (o nella nostra versione Areti). Certo, è necessario fare molti salti storici e percorsi notturni, e procurarsi un bel bottino strada facendo (per ricordare un'altra virtù della nobile stirpe degli Albanesi, così definita da Kadare, virtù alla quale però egli non fa cenno) per poter parlare di "elementi mitologici illirico-albanesi-greci" e per sostenere che "gli archetipi del mondo arcaico albanese, come il ratto delle donne che diventa occasione di guerra, la mancanza di rispetto nei confronti dell'ospite, le leggi della vendetta, in vigore per secoli, le ombre di Oreste, di Circe, di Odisseo ecc., sono la concreta testimonianza che queste ballate scaturiscono dal materiale artistico dei popoli autoctoni della penisola, materiale che è servito come spunto per la letteratura greca antica..."[estratto dal saggio di Kadare; *Le canzoni epiche albanesi*].

Semplificazioni e confusioni che puzzano di sciovinismo³⁵¹.

Sembra palese in questo articolo che, peraltro, è comparso in un quotidiano vicino al Centro sinistra, la fobia dell'albanese perché è «vicino» ma anche per lo sciovinismo culturale. Se per la parte albanese Kadare scriveva contro lo "sciovinismo" dei vicini slavi che volevano appropriarsi della tradizione albanese stabilendo una sorta di primato della tradizione albanese insieme a quella greca, per cui abbiamo parlato di avvicinamento politico e culturale dell'Albania alla Grecia, dalla parte greca questo crea una sorta di fastidio e di gelosia. Il fastidio di Milionis nei confronti dell'albanità si rivela quando con il pretesto di smascherare lo sciovinismo culturale di Kadare, che si sarebbe appropriato della tradizione comune balcanica, mette in rilievo l'opinione sociale sua, ma anche di una parte dei greci, della rinomata «virtù della nobile stirpe degli albanesi» di farsi «bottino»: chiaro riferimento all'immagine di «ladri, predatori» e altre qualità del genere di cui gli albanesi sono stati caratterizzati fin dall'epoca della creazione dello stato greco. Insomma, con il pretesto della denuncia dello sciovinismo, Milionis diventa portavoce dell'ideologia sciovinistica della demonizzazione e disumanizzazione dell'altro, del «vicino» albanese. In queste condizioni possiamo ben immaginare in quale clima sociale si sarebbero trovati gli immigrati albanesi che avevano intrapreso la strada dell'immigrazione da lì a poco dalla pubblicazione dell'articolo di Milionis. Ma è lo stesso «narratore» che un anno dopo, nello stesso quotidiano e con la stessa scusa dell'interlocuzione con Kadare, ci dà la sua rappresentazione della realtà degli immigrati albanesi che si erige in contrapposizione a quanto rapportava l'etica del nazionalismo albanese e l'opera di Kadare. Già il titolo è dimostrazione di cinismo e mancan-

³⁵¹ *Ibidem*, pp. 84-85.

za di sensibilità nei confronti della disgrazia del «vicino»: “... *e il vento prender con sé le piume ...*”, usato dal poeta nazionale greco Dionisios Solomos in un poema dedicato ai profughi greci dei tempi della Insurrezione greca del 1821³⁵².

Vorrei mandare da qui un messaggio a Kadare, a Parigi, e dirgli: "Ismail, *hai visto spennare la gallina e il vento prender con sé le piume? Così avviene anche con il tuo popolo*. E credimi, non ho nessuna ragione di mostrare cattiveria, o compiacimento. Avrei certo potuto ricambiare i sentimenti che manifesti nei confronti dei profughi greci nella *Città di Pietra*, che supplicavano per ottenere un pezzo di *psomi* [pane]. Ma non è il momento per cose del genere. Del resto si tratta di una parte anche del mio popolo, intendo degli abitanti dell'Epiro del Nord, che a quanto mi sembra tu non hai mai avuto in grande simpatia, anche se ci sei vissuto in mezzo – per questo i versi di Solomòs: *hai vista spennare la gallina e il vento prender con sé le piume?* mi son venuti spontanei. Risalivo la Grecia occidentale da Patrasso a Ghiannina, e vedevo gli albanesi a ogni chilometro, ogni due chilometri, a gruppetti sparsi, vestiti con abiti dismessi chissà da chi e chissà da quanto tempo, con un sacchetto sulle spalle, con la barba incolta, magri, scavati, scuri, come lepri arrostate. Tutti marciavano a piedi verso sud, e una parte di loro giungerà nei sotterranei di Piazza Omonia ad Atene, per unirsi ai nostri paria. A Ghiannina girano per le agenzie di viaggio e chiedono di andare "direct" nel Peloponneso. Hanno voglia di parlare, in un greco incerto o inesistente, senti che fanno di tutto per trovare qualcuno al quale aggrapparsi, una conoscenza casuale ma utile. Cercano un lavoro qualsiasi, e vengono pagati con quanto gli danno - quando glielo danno. Perché, dal momento che la maggior parte di loro è senza passaporto, non osano aver pretese, perché temono che l'autobus della polizia greca li riporti indietro lì, a Kakavià, da dove sono venuti. Circolano certe chiacchiere – e io Ismail ci credo, perché so che non esistono "stirpi nobili" e "stirpi" che non lo sono – relative a tassisti e altre organizzazioni che procurano "facilitazioni" in cambio di molteplici tipi di ricompensa, da gioielli a ragazze disperate. Per quanto riguarda la storia di quello Stradivari che avrebbe avuto un profugo albanese dell'Epiro del Nord e che un gruppo di greci – tra i quali un medico – avrebbe cercato di prenderglielo, credo che sia la manifestazione della bulimia caratteristica di coloro che sono proprio sazi.

Sembra che adesso le frontiere non siano più protette dagli albanesi. Valicano attraverso passi conosciuti e si nascondono nei boschi che sono diventati più rigogliosi perché nessuno più li taglia per la legna e sono diventati selvaggi per l'abbandono. I villaggi - Konitsa, Pogonio, Tesprotia, sono deserti: le case vengono preservate per es-

³⁵²*Ibidem*, p. 84, n.14.

sere abitate solo d'estate, gli abitanti residenti sono pochissimi e tutti d'età avanzata. I profughi forzano le case, vi dormono dentro e spesso le saccheggiano. Sarebbe stato innaturale il contrario. Molti forse ritornano in Albania con il bottino. Si è creato un clima di paura, e la paura è una cattiva consigliera. Spesso di notte si sentono spari di fucile, e non è escluso che prima o poi qualcuno si macchi di omicidio colposo.

E la nostra società? Sono in funzione centri di accoglienza, a Pogoniani, a Delvinaki, a Filates. Quanti e chi vi siano accolti non lo so. So però che la folla degli affamati, degli straccioni, degli impauriti sbuca fuori dai centri di accoglienza e va in giro per le macchie e ai bordi delle strade. Sono tutti ragazzi giovani. No, non avevano il sogno della "televisione occidentale" – dici di nuovo mezze verità, Ismail, alla tv francese – bensì non tolleravano più la fame, la miseria, le spie, le deportazioni, le esecuzioni. Cioè delle cose molto concrete, Ismail, delle quali, a quanto mi risulta non hai mai parlato finora.

Ho detto che non è tempo di cattiverie e di compiacimenti. E non è neanche il tempo della nostra Chiesa, che un tempo faceva proclami e lanciava messaggi nel fiume Aaos [si riferisce ai proclami di guerra santa per la riconquista dell'Epiro del Nord]. Adesso il fiume continua a scorrere e a tacere. Però tracce di filantropia, opere di bene – del tipo "non è giudeo, non è greco" – non si vedono in nessun posto. Il dialogo che ho ascoltato a Pogoniani è autentico: *Volevi un signore? Eccotelo*. I nomi non hanno importanza. Non posso parlare qui della questione dell'Epiro del Nord, o se volete della minoranza greca in Epiro del Nord. È un tema troppo vasto per lo spazio di queste colonne. Solo i versi di Solomòs forse avrebbero potuto contenere la questione: *hai visto spennare la gallina e il vento prender con sé le piume?*

In onore e gloria della nostra "Saggezza Etnica", ancora una volta³⁵³.

Con la presunta «mancanza di simpatia nei confronti dei greci dell'Epiro del Nord», Milionis approfitta per mettere il dito nella piaga della disgrazia albanese. Se da un lato accusa lo sciovinismo degli albanesi nell'opera di Kadare, dall'altra non si astiene dal manifestare il proprio sciovinismo, quello greco, nei confronti della cultura e del territorio albanese. Perché la pretesa della grecità dell'Epiro del Nord è tanto sciovinistica quanto quella di impadronirsi a scopi nazionalistici della tradizione comune dei paesi balcanici. Nonostante la critica a Kadare per non aver denunciato la situazione dei diritti civili nell'Albania comunista, Milionis non si impegna da parte sua a denunciare le condizioni in cui vivono gli albanesi nella sua società, politicamente appartenente alla civiltà occidentale. Per di più, le condizioni poco dignitose degli albanesi in Grecia sembrano essere strumentalizzate per

³⁵³*Ibidem*, pp. 85-87.

dimostrare la loro “indegnità” come contraltare della “dignità” dei Greci. La società greca degli anni 90 che compare dalle rappresentazioni di Milionis è ancora lontana da quella postmoderna descritta da Bauman nella *Società dell'incertezza*, perché dimostra i segni di fobia nei confronti dello straniero che era caratteristica della società moderna: quella della rettitudine, della certezza dei confini, del contenimento dei “barbari” fuori dalle frontiere nazionali. Mentre, da ciò che descrive Milionis, pare che i “barbari” si siano introdotti nei confini dello stato/nazione: gli albanesi sembrano esseri abominevoli che meriterebbero le condizioni in cui si trovano perché rei di essere “uguali” ai loro vicini, nazionalisti quanto loro, per cui trovarsi fuori del loro stato nazionale e dentro a quello greco rappresenta una rottura della “separazione”, caratteristica principale del nazionalismo e della modernità.

Una descrizione etnografica e ben accurata della situazione degli albanesi in Grecia ce lo offre ancora una volta De Rapper con una «osservazione diretta» che va dal 1994 al 2000³⁵⁴. La sua analisi è centrata sulla trasformazione degli albanesi che si trovano sotto la pressione della dicotomica «integrazione e razzismo». Ciò che si deduce facilmente dalla sua osservazione è la grande pressione della esclusione sociale di quello che i greci percepiscono come albanità. Di qui, le trasformazioni della personalità, della famiglia, del lavoro e dell'atteggiamento nei confronti della religione degli albanesi³⁵⁵. Le descrizioni psicosomatiche degli albanesi, esposte prima da Milionis, sono considerate da De Rapper come una costante dell'immagine degli albanesi nella società greca.

Lors des premières vagues de réfugiés au début des années 1990, les images de l'exode vers l'Italie et celles de l'hiver 1991-1992 en Albanie ont répandu en Grèce, et ailleurs en Europe, une vision de l'Albanie et des Albanais qui perdure aujourd'hui même si, entre temps, d'autres représentations sont venues s'y ajouter. L'Albanais se caractérise d'abord par sa pauvreté. Il est mal habillé et mal chaussé, il a faim. Il vient ensuite d'un pays dans lequel l'histoire s'est plus ou moins arrêtée, et il vit en décalage dans la société moderne, s'émerveillant de l'éclairage public, des bouteilles en plastique ou de la télévision en couleur. Enfin, il quitte un pays sans loi dans lequel, après la dictature, règne l'anarchie. Il est lui-même sans loi, on l'imagine au mieux comme un enfant sauvage, au pire comme un primitif imprévisible et incontrôlable. La conjonction de ces trois facettes fait que les Albanais sont très tôt accusés de voler et de tuer,

³⁵⁴ Vedi G. DE RAPPER, *L'immigration albanaise in Grèce, Transformation et adaptation des Albanais entre intégration et racisme*, si trova nella sua collezione on-line in HALSH. Comparso anche in lingua tedesca con il titolo: *Transformation und Anpassung: Die albanischen Zuwanderer in Griechenland zwischen Integration und Rassismus*, in U. Brunnbauer (a cura di), *Umstrittene Identitäten. Ethnizität und Nationalität in Südosteuropa*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2002, p. 201-232.

³⁵⁵ *Ibidem*, p. 2.

et de représenter un danger pour les régions qu'ils traversent où dans lesquelles ils s'installent³⁵⁶.

Queste immagine relegano gli albanesi, più che allo straniero, all'inumano, per cui spesso questi sono costretti a fare breccia nel muro dell'esclusione attraverso la perdita della "albanesità", perché ormai hanno assimilato l'associazione con l'immagine che ha creato la società greca. Capita perciò spesso di sentire qualche albanese vantarsi del fatto di "non sembrare affatto un albanese". Così come nell'esempio – riportato da De Rapper – delle giovani madri albanesi che «racontent fièrement que leurs filles ou fils ressemblent à des Grecs, et qu'ils ne souffriront pas du sentiment d'exclusion qu'elles-mêmes ont connu»³⁵⁷. Questo fenomeno è d'altronde diffuso, anche se in misura minore, pure nel contesto italiano dove più volte ci è capitato, ma ci è stato raccontato pure da conoscenti, di sentire da interlocutori italiani che "non sembriamo albanesi", un po' a mo' di complimento³⁵⁸. Attraverso questa specie di "complimento" si scopre il valore negativo e il pregiudizio che esiste anche nella società italiana (per amore della verità, bisogna dire che sta diminuendo con il passare degli anni), per cui spesso è capitato e capita di incontrare albanesi che si mimetizzano come non-albanesi; non è il caso di parlare di categorie deboli, perché in alcune situazioni sono coinvolti anche gli studenti i quali si trovano, per così dire, in posizioni privilegiate (specialmente quando si cerca di stabilire qualche legame con le ragazze).

Tornando al caso greco, che si assomma a quello italiano, il non-sembrare albanese è piuttosto ostentato dagli stessi albanesi perché, oltre a schivare l'esclusione sociale, è considerata prima di tutto una forma di integrazione sociale che, nel caso di chi ha proiettato il suo futuro nel paese in questione, equivale all'avanzamento del proprio status sociale. Nonostante si tratti di strategie di adattamento, il fatto stesso che gli albanesi si impegnino all'adattamento è indicativo di quanto l'orgoglio etnico non sia abbastanza determinante di fronte alle condizioni materiali dell'esistenza. In questo caso non si deve pensare che forse la maggior parte degli albanesi emigrati in Grecia sia stata già estranea ad una identità etnica, perché si tratta di un quarto dell'intera popolazione dell'Albania. Infatti, nell'adattamento sociale si verifica una sorta di sovrapposizione degli elementi culturali grecizzanti a quelli caratterizzanti l'aspetto dell'albanità degli immigrati. Gli elementi principali che de-

³⁵⁶ *Ibidem*, pp. 2-3.

³⁵⁷ *Ibidem*.

³⁵⁸ A questo proposito si veda l'articolo di Darien Levani, *Io non sembro affatto albanese*, in <http://www.albanianews.it/rubrica/item/3-io-non-sembro-affatto-albanese>

terminano l'identità greca, che si sovrappone a quella albanese, sono la lingua e la religione che insieme hanno condizionato anche la natura dei nomi personali. Quindi, l'adattamento individuale sarebbe condizionato da questi tre elementi, di cui la lingua è ormai una “discriminante” universale per cui di per sé non è più considerata uno strumento di discriminazione, però gli altri due, religione e onomastica, lo sono a tutti gli effetti. Questo perché, all'indomani della massiccia emigrazione degli albanesi, si è riscontrato l'atteggiamento nazionalistico dei greci, per cui il lavoro veniva offerto quasi esclusivamente a coloro che erano di religione ortodossa e che, di conseguenza, portavano nomi legati alla suddetta religione; questi, secondo il nazionalismo greco, sarebbero abitanti dell'Epiro del Nord e, quindi, greci d'Albania. Esito di questa discriminazione fu l'assunzione da parte degli albanesi che avevano nomi diversi – connessi alla tradizione musulmana, ma anche alla nuova tradizione laica albanese – di assumere un nome facente riferimento alla cultura greca e alla religione ortodossa³⁵⁹. E per capire meglio la trasformazione degli elementi della tradizione etnica moderna albanese si deve ribadire il fatto che una parte degli immigrati albanesi apparteneva alla generazione nata dopo l'abolizione dei nomi di ascendenza religiosa del 1976. Per cui, a “grecizzare” l'aspetto esteriore erano costretti sia coloro che possedevano un nome musulmano e, magari, erano legati alla tradizione religiosa, sia coloro che avevano una coscienza laica. In queste condizioni, De Rapper si spinge ad affermare che non si trattava tanto «d'abandonner un prénom musulman pour un prénom chrétien, elle est surtout d'abandonner un prénom albanais pour un prénom grec, même si en l'occurrence l'assimilation Albanais/musulmans et Grec/orthodoxe fonctionne très bien»³⁶⁰. Ma se nel caso della prima generazione di immigrati albanesi il nome greco esisteva parallelamente a quello albanese, per cui si aveva una doppia identità sociale (il nome albanese rappresentava l'individuo davanti agli albanesi e quello greco davanti ai greci), quelli della seconda generazione avevano ormai solo un nome, quello acquisito in Grecia e che si riferiva, nella maggioranza dei casi, alla cultura greca. Il cambiamento non è stato certo esito di una preferenza; la pressione sociale della società greca è probabilmente la causa principale di questo cambiamento drastico. Di questo parere sembra essere il nostro De Rapper che offre qualche testimonianza diretta dei bambini albanesi di prima generazione che avevano già un nome di tradizione albanese:

Parmi les enfants albanais scolarisés en Grèce, la tendance semble être également au

³⁵⁹Vedi anche DE RAPPER, *Immigration albanaise... art. cit.*, p. 7.

³⁶⁰ *Ibidem*.

changement de prénom, même si, dans ce cas, les enseignants ont plutôt tendance à dissuader les élèves qu'à les encourager à abandonner le prénom que leurs parents leur ont donné. «Des élèves viennent parfois me voir pour me demander s'ils doivent dire qu'ils sont Albanais, raconte une enseignante d'Athènes, originaire de la minorité grecque d'Albanie. Je leur répond que oui, bien sûr. Être Albanais, c'est appartenir à une nation, à un État, à une culture, pourquoi devraient-ils le cacher? Je suis contre les changements de prénoms: les Grecs ont pu garder leurs prénoms en Albanie, pourquoi les Albanais devraient-ils en changer en Grèce?» La pression sociale des cours de récréation est cependant suffisamment forte pour que les enfants albanais se choisissent eux aussi un prénom grec, celui d'un camarade de classe ou d'un chanteur à la mode, parce que «les prénoms grecs leur plaisent»³⁶¹.

Questo per quanto riguarda i nomi, ma già si comprende quale è stata pure la pressione nei confronti della lingua albanese (e pure l'onomastica è un elemento connesso prima di tutto alla pratica del linguaggio). La lingua albanese era stata già discriminata all'indomani della creazione dello stato greco nella prima metà del XIX secolo quando gli albanofoni, fino allora elemento determinante della guerra d'indipendenza, erano stati costretti a non praticare la loro lingua negli ambienti pubblici; lingua che avrebbe subito anche una condanna etica in nome della superiore cultura ellenica. A proposito del disprezzo nei confronti della lingua albanese degli arvaniti – all'epoca albanofoni ma sempre fedeli all'identità greca e completamente estranei a qualsiasi forma di identità albanese o forma di sentimento comune con gli albanesi dell'Albania – una collega della Scuola di Dottorato ci ha confermato che durante la sua visita in Grecia, in qualità di studente *Erasmus*, su un pullman le era capitato di sentire un uomo rimproverare il suo amico perché al telefono aveva parlato in arvanitico (dialetto arcaico parlato dagli arvaniti) con un suo parente, invitandolo con un tono dispregiativo, a «smettere di parlare questa lingua». Forse per i greci è più facile rimproverare un arvanita perché, essendo questo a tutti gli effetti un greco, si tratta di persona che condivide, almeno politicamente, la stessa identità nazionale. Ma questo evento ci fa capire che dall'avversione all'albanità, in cui la lingua è l'elemento principale dell'identità albanese, non facevano eccezione neanche coloro che ufficialmente erano cittadini greci; figurarsi gli immigrati. La grande pressione sociale nei confronti della lingua albanese è tangibile perfino in Albania, specialmente d'estate quando gli emigrati albanesi della Grecia tornano presso i loro cari. In questi mesi capita spesso di sentir parlare il greco per le

³⁶¹ *Ibidem.* p. 7.

strade. Si tratta per lo più di gruppi di giovani al di sotto dei vent'anni che pare trovino più facile parlare in greco. Quasi dieci anni fa Mihal, che di nome e tradizione è teoricamente ortodosso, aveva vent'anni e tornando dopo un'esperienza di sei anni in Grecia ci confermava, in albanese, di sentire un profondo disagio a comunicare con i suoi coetanei perché non riusciva a esprimersi bene in questa lingua. Aveva passato gli anni dell'adolescenza in Grecia ed aveva formato la sua personalità in quel contesto linguistico e nonostante vivesse con i suoi genitori gli era molto difficile intendersi con gli albanesi.

La scorsa estate, sulla spiaggia di Valona, due ragazzi (di 17 e 22 anni) ci raccontavano che abitavano in Grecia da 10 anni insieme ai loro genitori. Parlavano bene l'albanese tanto che non si percepiva nessuna influenza fonetica o lessicale del greco che, data la loro età, doveva pur esserci (ma forse non si erano "grecizzati" perché, come ci confermarono, non seguivano gli studi). Approfittando dell'occasione, abbiamo chiesto la loro opinione riguardo alla situazione della lingua albanese presso gli immigrati in Grecia. Ci hanno confermato, con un certo dispiacere, che non sono pochi gli albanesi adulti che preferiscono parlare in greco anche in famiglia; atteggiamento che può essere interpretato come una sorta di presa di distanza dalla cultura albanese ritenuta inferiore, per cui si preferisce mostrare una posizione sociale superiore a quella albanese. Con orgoglio, invece, ci confermavano che nella loro famiglia praticavano esclusivamente l'albanese, perfino le loro sorelle più piccole che frequentavano le scuole medie. In seguito, ai due ragazzi si avvicinano due ragazze (14-15 anni) che noi, nel mentre, avevamo sentito parlare solo in greco. Erano le sorelle dei due. Ci aspettavamo che, almeno con i fratelli, parlassero in albanese (stando a quanto questi ultimi ci avevano detto). Invece, le ragazze si rivolgono loro in greco mentre i fratelli rispondono in albanese e con un tono che invita a parlare in albanese. Le due sorelle, incuranti, continuano in greco e così si stabilisce una conversazione tra familiari in cui le sorelle parlano solamente in greco e i fratelli esclusivamente in albanese. Dopo questa situazione imbarazzante i ragazzi non riuscirono più a parlarci, traditi nella loro testimonianza dell'essere familiarmente "fedeli" alla lingua albanese.

La terza esperienza è dell'estate del 2012, quando il caso ha voluto che ci incontrassimo con alcuni parenti della nostra generazione che non vedevamo da almeno 10 anni, perché emigrati. Per primo abbiamo incontrato un cugino, ormai 27-enne, che vive da 10 anni in Italia. Siamo tornati in Albania con un viaggio in auto durato 17 ore, per cui abbiamo avuto la possibilità di parlare un bel po'. Nel cugino "italiano" si riscontrava la stessa caratteristica che aveva poco prima Mihal, anzi spesso le frasi del nostro cugino, Bashkim (che in italiano sta per Unità, esempio di albanità laica) contenevano più parole in italiano

che in albanese. Alcuni concetti riusciva ad esprimerli solo in italiano e se gli avessimo dato la possibilità di parlare in questa lingua avrebbe certamente preferito a scapito dell'albanese. Un'altro cugino che abbiamo incontrato vive e studia in Grecia, al terzo anno della laurea triennale di Informatica Applicata, all'Università di Salonicco. Questo, per quanto riguarda il lessico, non mostrava difficoltà a parlare in albanese. Nel suo caso, invece, si riscontrava la presenza di una cadenza, o di spirito, che era caratteristica dei greci, nonché una generale pronuncia greca dell'albanese. Sarebbe passato per un greco che parlava l'albanese. Si era conformato così fisiologicamente alla lingua greca che foneticamente non riusciva più a pronunciare le consonanti alveo-palatali *gj* e *q* dell'albanese ma usava i fonemi greci corrispondenti alle lettere γ e χ (più velari)³⁶². Questa alienazione fonetica succedeva nonostante in famiglia parlassero solo l'albanese, almeno così affermava anche il nostro cugino. Non che a queste persone mancasse il rispetto per la tradizione e la cultura albanese, o che non avessero più alcun sentimento di appartenenza alla loro cultura d'origine. Abbiamo avuto anche occasione di vedere un uomo sulla cinquantina che si esaltava in lingua greca per festeggiare il gol della nazionale albanese durante un'amichevole dell'estate 2010 – pronunciando *ένα/μηδέν* invece dell'albanese *një me zero* (“uno a zero”), mentre “noi” albanesi non abbiamo fatto nessun gesto di festeggiamento; forse per “noi” l'amichevole non contava quanto per quell'albanese “grecizzato”.

Una così grande assimilazione alla cultura “altra”, almeno nel caso del linguaggio nazionale, ma perfino del linguaggio corporeo, non si vede in chi è emigrato in Italia, o in altri paesi occidentali. Questa differenza è un altro indice del grado di pressione sociale e mostra che il contesto greco forse spicca per quanto riguarda la discriminazione degli albanesi. Per questo motivo, maneggiare bene la lingua greca è molto importante per gli albanesi, perché se in Italia, o altrove nell'Europa occidentale, essere albanesi vuol dire essere, sì essere stranieri “inquietanti” ma allo stesso tempo “ospiti d'eccezione” che possono offrire all'ospitante la possibilità di sperimentare una cultura diversa ed esotica; in Grecia, parlando male la lingua greca e mettendo a nudo l'albanità, vuol dire essere considerati clandestini e criminali. Per questa ragione o si riesce a sbarazzarsi di ogni accenno di albanità quando si manifesta il linguaggio greco, letterario o corporeo, o si diventa una categoria di “sordo-muti” inesistenti per la società³⁶³.

³⁶² Per le differenze che corrono tra la lingua albanese e quella greca nella pronuncia dei suoni ci siamo basati su una lezione di BRIAN D. JOSEPH, *Balancing Social Factors and Linguistic Factors in Balkan Phonological Contact*, Workshop della Scuola di Dottorato LICUSO, Università di Venezia, 14/09/2012.

³⁶³ Questa è l'interpretazione di DE RAPPER: «La maîtrise de la langue est fondamentale pour les Albanais, qui craignent d'être reconnus comme Albanais – donc comme clandestins ou criminels – au moindre échange

Il cambiamento dei tratti distintivi dell'identità etno-culturale albanese, in funzione dell'adattamento alle norme della grecità, comprende anche il cambiamento della religione, che coinvolge quegli albanesi che teoricamente non sono ortodossi. La pratica sembra abbastanza diffusa e, nonostante l'acquisizione di un nome greco, che di per sé è strettamente legato alla religione cristiano-ortodossa, e pare risolvere il problema della mimetizzazione culturale. Anche questa sorta di proselitismo sembra che sia sostenuta, come nel caso dei nomi, dalla popolazione greca; specialmente dai datori di lavoro, che come abbiamo notato, sono propensi a concedere il privilegio di lavorare esclusivamente ai co-religionari/co-nazionali; dunque sono questi i promotori del nuovo battesimo. In questo modo gli albanesi, in quanto categoria sociale debole, si procurano un'alleanza con soggetti greci, spesso trattasi di famiglie, che diventano padrini dei battezzati offrendo una sorta di garanzia economica e sociale. Siccome il nome e la religione sono determinanti in qualsiasi momento della vita, dalle relazioni interpersonali e quelle tra individuo e stato che premiano gli ortodossi e discriminano gli "altri", si capisce come la conversione diventi una scelta obbligata. Comunque il fenomeno contribuisce ulteriormente allo sdoppiamento dell'identità etno-culturale degli albanesi. Ma, poiché il nome e la religione, secondo l'ideologia nazionale albanese, non sono determinanti per la definizione dell'identità etnica (perché la caratteristica principale che unisce culturalmente gli albanesi è la lingua), non è un problema per un albanese adattarsi al costume greco e allo stesso tempo mantenere la sua identità albanese, o mostrarsi come greco con i greci e albanese con gli albanesi. In un certo senso si tratta di una vita parallela tra due mondi culturali contrapposti: nella vita pubblica domina l'ostentazione della grecità e la negazione dell'albanità, mentre nella dimensione infra-albanese ci si percepisce come diversi dai greci. La contrapposizione tra greci e albanesi si basa sulla diversa idea che i due gruppi hanno nei confronti della propria identità nazionale. Nella società greca, la grecità è percepita come appartenenza all'Ortodossia (così come era percepita già all'epoca prenazionale); Ortodossia ed ellenismo sono due cose inseparabili. Questa concezione sta anche alla base dell'ultra-nazionalismo greco che vede l'Epiro del Nord (vale a dire l'Albania del sud) come un territorio greco, vista la grande percentuale di ortodossi nell'area. D'altro canto, in Albania l'identità etnica è separata e superiore all'identità religiosa, per cui si è prima di tutto albanesi anche se di professione musulmana, ortodossa o cattolica. Per queste ragioni, in Albania la pratica della conversione dei nomi e della religione

verbal. Elle trace une limite entre ceux qui, en voie d'intégration, sont capables de communiquer avec aisance et assurance et ceux qui, reconnaissant eux-mêmes qu'ils vivent comme des sourds-muets, ne peuvent sortir de la catégorie «Albanais» et des représentations qui s'y rattachent», in *Immigration albanaise... art. cit.*, p. 9.

è vista come un attacco nazionalistico greco verso i principi dell'identità albanese. La pratica del cambiamento dei nomi e della religione, in funzione dell'acquisizione dei visti di lavoro – in un secondo momento anche della cittadinanza greca – all'epoca delle restrizioni dei visti di ingresso, implicava anche il cambiamento del nome e a volte, in caso di cambiamento della nazionalità, anche del cognome nel registro civile. Quindi, in questo modo aumentava artificialmente il numero dei presunti greci d'Albania. Per questo motivo l'atteggiamento degli albanesi nei confronti dell'Ortodossia era caratterizzato anche dal rigetto. Un rigetto che si manifesta più nei confronti del clero greco, ritenuto come responsabile del proselitismo nazionale; mentre la religione di per sé non è considerata come un fattore di divisione. Contrariamente, in Grecia gli albanesi sono percepiti come una comunità di musulmani, fanatici e contrapposti all'Ortodossia. La contrapposizione tra greci-ortodossi e albanesi-musulmani si amplifica anche sotto l'ottica della contrapposizione tra Occidente e Oriente, o mondo civile e mondo barbaro; un atteggiamento di contrapposizione che abbiamo visto svilupparsi anche in seno alla società albanese. Perciò, se anche in Albania essere musulmano è stato interpretato – specialmente da intellettuali di grande “venerazione” pubblica come Kadare – come legame con un mondo arretrato e degradato, diventa vantaggioso approfittare della situazione e convertirsi all'Ortodossia che è pur sempre religione cristiana e perciò dimostrazione di emancipazione culturale. Sta di fatto che la pratica dell'alienazione culturale, e la costrizione ad arrivare a ciò, è stata vista dagli albanesi come un duro colpo all'orgoglio nazionale e personale. Passare in così fretta dalle condizioni della stirpe più antica e nobile dei Balcani, come diceva il nazionalismo e Kadare, a quelle di una massa di uomini nelle condizioni di schiavitù e inesistenza sociale – in cui il nome e la religione veniva assegnato dal datore di lavoro (come nell'antichità gli schiavi prendevano il patronimico del loro padrone) – o, per riprendere l'espressione evocata da Milionis, “piume al vento”, sarebbe stato un vero e proprio trauma per gli albanesi ovunque si trovassero. In queste condizioni, nelle quali agli albanesi cristiani venivano risparmiate quelle umiliazioni che erano destinate ai non-cristiani, diventa inevitabile la nascita di una divisione in seno alla comunità albanese, dove i cristiano-ortodossi troveranno più conveniente e gratificante rappresentarsi prima di tutto con la loro identità religiosa piuttosto che con l'identità etnica. Nelle nuove condizioni della deterritorializzazione postmoderna della comunità albanese, le trasformazioni del carattere dell'identità dominante degli albanesi non sarebbero più controllate da una classe di intellettuali nazionali, ma da una serie di domini politici e culturali non-albanesi; tra l'altro anche gli intellettuali stessi sono influenzati, come nella modernità, da ideologie politiche create *da e per* i centri di potere globale. Nelle

condizioni in cui l'*essere albanese* cambia a seconda del dominio socio-politico in cui si trova, gli individui di provenienza albanese cambieranno la struttura tradizionale che definisce l'identità albanese. Così, fin dal rovesciamento del sistema politico monopartitico nel 1991, nelle condizioni della totale «libertà di espressione» era molto più facile ascoltare le opinioni della gente comune riguardo all'ideale dell'albanità. La «libertà di espressione» aveva riportato in scena la libertà della professione religiosa perciò, parallelamente ai tentativi degli intellettuali di riadattare il carattere dell'identità albanese alle nuove condizioni sociali della postmodernità, si sviluppava quello dei “nuovi” albanesi che ormai portavano pubblicamente anche l'identità religiosa. In questo caso il dibattito era composto dalla contrapposizione basata sull'appartenenza religiosa, dove i contendenti rappresentavano la loro comunità religiosa, che cercava di imporre il suo primato sia nel caso di rappresentare l'albanità, in quanto la religione più antica e autentica, sia nel rappresentare la “civiltà occidentale”. Se nel discorso degli intellettuali/nazionalisti riformatori si è vista una “predilezione” per il cristianesimo cattolico a scapito di quello ortodosso, in quello meno colto della gente comune entrambe le correnti della cristianità venivano esaltate come rappresentanti della vera albanità; ovviamente, nelle prime file di quelli che sbandieravano questa sorta di “fondamentalismo” nazional-religioso c'erano gli appartenenti alle religioni cristiane. Nei loro discorsi “nazionalistici”, i cristiani venivano considerati come gli albanesi “veri” perché avevano mantenuto la religione dei loro antenati, mentre i musulmani erano considerati come traditori della religione autentica e questa “macchia” li rendeva inferiori nei confronti dei primi. In questo senso, la ristrutturazione della posizione sociale degli albanesi nella nuova realtà politica, dominata in prevalenza dai poteri politici delle società in cui questi costruivano la loro vita, insieme al discorso ideologico che strutturava gerarchicamente la relazione tra cultura orientale e cultura occidentale, influenzava anche il desiderio di ristrutturare in senso gerarchico la società albanese. Il pericolo che si prospettava era la stessa gerarchizzazione della società albanese in cui i musulmani subivano, almeno a livello ideologico, una discriminazione sociale. Questo era il motivo per cui Rexhep Qosja, in relazione al Dibattito sull'Identità, criticava una serie di manifestazioni ufficiali di cattolico-centrismo nella pratica quotidiana, come l'ostentazione di voler arricchire il “panteon” delle figure rappresentanti la nazione albanese con personaggi di religione cattolica (il più rappresentativo era il caso della grande pubblicizzazione della figura di Madre Teresa). Ma l'aumento dell'identità religiosa a scapito dell'etnicismo laico caratterizzava anche la comunità dei musulmani, i quali avevano il pieno diritto di manifestare la loro pratica religiosa nella vita quotidiana come i loro connazionali cristiani. Questa ostentazione della reli-

gione nell'autorappresentazione sociale degli albanesi non era solo esito della contrapposizione universale tra cristiani e musulmani, ma risentiva anche dell'effetto della svalutazione etica dell'idea di albanità come cultura etnica e a-religiosa superiore all'identità religiosa. Nelle condizioni di una sfiducia totale nei confronti dello stato e dell'educazione nazionale, il nazionalismo laico tradizionale non reperiva al «bisogno di credere» in un destino e in un futuro. In queste condizioni il modello tradizionale dell'educazione delle nuove generazioni era assente, e i problemi esistenziali della società distoglievano l'attenzione della famiglia dalla «coltivazione» dell'albanità nelle nuove generazioni. D'altronde, i più delusi negli anni 90 erano proprio i padri di famiglia, la generazione degli operai, che andava da coloro che avevano finito il Liceo fino a quelli che erano in attività lavorativa. Si tratta dell'ossatura della società, dell'albanese medio. Quindi una loro sfiducia nel futuro della società vuol dire sfasciamento della struttura della società e, di conseguenza, disagio sociale e «voglia di nuova comunità». Era solito, all'inizio della transizione sociale (all'inizio degli anni novanta), sentire i più grandi, per lo più uomini dai quarant'anni in su, che «la colpa per la disgrazia in cui ci si trovava era degli stessi albanesi che avevano abbandonato la religione e Dio». Ovviamente, per questo venivano incolpati innanzitutto i comunisti, cioè i governanti dello stato precedente, per cui questi venivano ostracizzati quasi come fossero nemici degli albanesi. L'odio nei confronti della dittatura comunista si rivolgeva contro tutto il suo costrutto ideologico, sul quale si era basata anche l'ideologia del nazionalismo albanese e le sue acquisizioni culturali. Col grande zelo di distruggere il ricordo e le disgrazie del Comunismo si finiva per ripudiare anche la costruzione del discorso dell'identità, per cui la distruzione del sentimento di appartenenza fu anche opera degli stessi albanesi. Non avendo più un sistema di valori a cui fare riferimento per autodefinirsi ed esistere socialmente, gli albanesi ricorrevano ai valori della religione. Quindi, la religione di Dio faceva ritorno a scapito della religione della nazione. Il problema era l'origine religiosa variegata degli albanesi, per cui ciò che si rischiava nell'immediato era una divisione sociale che seguiva le linee dell'appartenenza religiosa, ma nel peggiore dei casi poteva portare ad uno scontro tra le comunità religiose (cosa che avvenne nella guerra di divisione dei popoli della Jugoslavia, dove le etnie contendenti parlavano la stessa lingua e differivano solo per l'appartenenza religiosa). Nonostante il contesto politico internazionale in cui galleggiava la società albanese fosse dominato dall'etica cristiana, alcuni albanesi di discendenza musulmana riabbracciarono la pratica della loro religione, per cui il loro senso di appartenenza si sdoppiò tra identità etnica e identità religiosa, un po' come avveniva con i loro connazionali cristiani. Come i cristiani, anche i musulmani si vedevano come gli albanesi

più autentici, perché essere musulmani voleva dire essere diversi dai loro avversari principali, serbi e greci, ma anche dai cattolici italiani che avevano occupato l'Albania fin dalla Grande guerra. Il nuovo nazionalismo albanese-musulmano riportava un cambiamento nella narrazione storicista dell'identità, per cui l'arrivo dei turchi non era più visto come occupazione ma, al contrario, come una salvezza dall'assimilazione culturale degli albanesi da parte dei greci e slavi, per mano delle rispettive chiese; perciò se l'etnia e la cultura albanese erano sopravvissute, ciò era dovuto alla religione islamica.

Quel che possiamo considerare uno scontro tra le nuove identità albanesi, religiose, è la contrapposizione nel discorso non ufficiale in tema di chi erano gli amici preferiti della nazione albanese. Nelle condizioni in cui i contendenti erano divisi da identità contrapposte a livello nazionale e condivise a livello internazionale, le preferenze politiche erano condizionate dall'appartenenza religiosa. Così, i musulmani sceglievano come vero “amico” degli albanesi i turchi, cioè la Turchia, i cattolici sceglievano i paesi occidentali e alcuni ortodossi preferivano i greci e la Grecia, ma non la Serbia o la Russia. Ma, siccome il dibattito pubblico era pieno di interpretazioni contrastanti, per cui gli “amici” degli uni erano i “nemici” degli altri, si arrivava all'accusa reciproca di tradimento verso l'ideale albanese. Bisogna dire che questo scontro non era dominante e, per fortuna, non lo è neanche oggi dopo vent'anni di disagio postmoderno, ma l'aumento del simbolismo religioso ha aumentato lo strutturarsi della società secondo l'appartenenza religiosa. In questo modo si creano le condizioni per la “distruzione” dell'immagine di “società tollerante”, di cui quella albanese, presso i suoi intellettuali, era altamente rappresentativa; immagine che ha guadagnato terreno anche nell'opinione degli intellettuali occidentali. Il duplice atteggiamento dell'Occidente, cattolico-centrico e pluralista, lo si rispecchia meglio nella riflessione di un missionario cattolico, Flavio Cavallini, il compito del quale è, ovviamente, lo sviluppo della religione cattolica in una terra in cui era “smarrita”, ma che secondo le parole dello stesso darebbe lezione alla civiltà occidentale con la sua “saggezza orientale” riguardo alla convivenza religiosa. Il titolo dell'articolo/riflessione suona: *Sul Santo Natale appena trascorso, una riflessione dall'Albania del P. Flavio Cavallini ofm - Autocensurarsi in nome del buon vivere?* La riflessione del missionario ha come oggetto il fenomeno dell'«elogio della diversità, in voga quest'anno in vari paesi di cultura occidentale, offerto come modello di asettica “correttezza” non lesiva dell'altrui sensibilità religiosa o areligiosa», ma che per lasciare da parte «l'istintivo sospetto che questo riguardoso zelo sia largamente dettato dal timore di alienarsi una fetta di potenziali compratori festivi» considera utile «far conoscere un'esperienza, questa sì, diversa». Quindi, riportiamo la sua osservazione

Al di là dell'Adriatico, in Albania dove da quattordici anni vivo come missionario francescano, questi slanci di laica tolleranza religiosa fanno un po' sorridere. Lo dico di un paese a larga maggioranza musulmana uscito recentemente da una singolare, quanto truce, esperienza di ateismo di Stato. Qui, in cinquecento anni di più o meno problematica convivenza tra Islam e Cristianesimo sia ortodosso che cattolico, nessuno si è mai sognato, né oggi si sognerebbe, di pretendere che la minoranza cristiana si autocensuri di qualche aspetto delle proprie feste in nome del buon vivere comune. Qui a Scutari, come del resto ho visto anche a Gerusalemme, in società da sempre multiethniche e multireligiose, una consumata saggezza orientale consiglia di coltivare l'armonia sociale evitando di ricorrere necessariamente a forme di autosterilizzazione preventiva.

Viene la festa del Grande Bajram, ogni cristiano che abbia un minimo di buona educazione indossa l'abito buono e con moglie e figli fa il giro di amici e colleghi musulmani. A Natale o a Pasqua, nessun musulmano, che tra i suoi conoscenti abbia dei cristiani, trascura di bere un caffè a casa loro. Ricorre il Piccolo Bajram, colleghi ed amici cristiani restituiscono la cortesia, onorando i conoscenti musulmani con un segno di partecipazione al loro giorno festivo. I rappresentanti delle varie realtà religiose e le principali cariche dello Stato considerano un preciso dovere la cortesia di una visita nel corso delle principali feste religiose delle diverse comunità. Il principio che guida questa civilissima condotta è molto semplice e vale per credenti e non credenti. Pur appartenenti a identità culturali e religiose diverse si gioisce perché l'altro è in festa, nonostante gli orizzonti filosofici o teologici possano essere lontani. Nel suo riproporsi periodico la festa invita ed educa ad un incontro squisitamente e nobilmente umano. E' forse poca cosa? Così intesa e vissuta la festa non deprime un'identità rispetto a un'altra, ma le esalta entrambe. Questo, necessariamente, implica lo sforzo di conoscere usi e feste degli altri e la volontà di consacrar loro un po' del nostro preziosissimo tempo. Tutto ciò è molto più che semplice "tolleranza" reciproca, è, piuttosto, "partecipazione".

Lunedì 25 dicembre, per i cattolici è Natale del Signore Gesù. Il Presidente della Repubblica d'Albania, cristiano ortodosso, trova venti minuti per andare a casa del mio Vescovo per fargli visita. Lo fa anche il myfti.

Il tentativo occidentale di superare un modello finora sostanzialmente monocoloro, proponendone un altro molto più sbiadito e insapore a tinte neutre, visto da qui, sembra l'incedere goffo e impacciato di un'Europa adolescente, ancora incapace di far davvero posto agli altri³⁶⁴.

³⁶⁴

<http://www.fides.org/aree/news/newsdet.php?idnews=11498&lan=ita>

Questa osservazione è un'ottima rappresentazione della realtà albanese, se non fosse strumentalizzata come esempio di tolleranza religiosa da parte di praticanti religiosi di diverse appartenenze. La verità è che nel 2007, anno della pubblicazione della riflessione di P. Cavallini, l'usanza, o il rituale, delle visite reciproche tra i conoscenti di religioni diverse era già in via di sparizione, ed una delle cause principali della perdita di questa «civilissima usanza» fu proprio l'aumento della pratica religiosa conformata ai precetti della religione. Purtroppo, l'usanza fiorì e sopravvisse, più o meno, dall'inizio alla fine degli anni novanta. A dir il vero, alla perdita della pratica contribuirono tanti fattori contemporaneamente, più o meno gli stessi fattori responsabili della dissoluzione dei legami sociali che portarono ad una società individualista, consumista, diffidente, in «disagio». Perciò, siamo del parere che alla base di tale usanza pluralista c'era una tolleranza religiosa determinata dall'assenza della pratica religiosa. All'epoca non si poteva ancora parlare di ripresa della pratica religiosa nel vero senso della parola, perché i tempi non erano maturi ancora e gli albanesi agivano e si comportavano ancora da laici. Infatti, festeggiare le feste religiose diverse era pratica di una mentalità laica, perché si trattava semplicemente di un arricchimento del repertorio di ricorrenze che servivano come meccanismo di aggregazione sociale, in cui gli albanesi mostravano il loro rispetto nei confronti della famiglia allargata e del vicinato. Prima ancora che la manifestazione della religione fosse possibile, ai tempi della dittatura dei comunisti, l'usanza delle visite implicava le uniche ricorrenze che potevano essere praticate: Capodanno, compleanni, matrimoni e, specialmente a Elbasan, città natale di chi scrive, la Festa dei Fiori o dell'Estate, una specie di ricorrenza pagana non ufficiale, sfuggita alla repressione statale perché non religiosa. Il rituale delle visite era essenzialmente la pratica dello «scambio del dono», un po' come quella dei Tobriandesi di Malinowski. L'usanza voleva che la mattina del giorno della festa la gente si svegliasse presto per fare le visite, il prima possibile; dapprima ai membri della famiglia allargata e, dopo, agli amici e ai vicini con cui si aveva un rapporto più amichevole. Inoltre, i nuclei familiari si impegnavano a mandare i loro figli come rappresentanti della famiglia. A Elbasan, il rituale della visita era chiamato *Kamë* – dall'albanese *Këmbë* – che sta per *Piede*, ma il senso della parola corrisponde a quello di *ambasciata*, *rappresentanza*. Sul carattere mattutino del rito vi era la convinzione che chi riusciva a concludere tutte le visite prima degli altri avrebbe goduto di un buon destino per tutto l'anno. Anche la Festa dei Fiori/dell'Estate era considerata, forse prevalentemente a Elbasan, come un Capodanno antico. Malgrado la credenza riguardo alla gratificazione del «buon destino», era chiaro a tutti che le visite reciproche avevano lo scopo di mantenere viva la pratica della socializzazione e tramandarla alle futu-

re generazioni. Il regalo di queste feste era composto da un pacchetto che comprendeva principalmente i dolci rappresentanti della festa, che di norma erano fatti in casa. Così, a Capodanno il regalo principale era il *Bakllava*, mentre alla Festa dei Fiori/dell'Estate il dolce era il *Ballakume*. In seguito, con la ricomparsa delle ricorrenze religiose, la pratica delle visite reciproche si estese anche a queste. Visto il grande numero di matrimoni misti, dovuti alla tolleranza e alla noncuranza nei confronti del dogma, le visite si facevano anche all'interno delle famiglie; ma nella maggior parte dei casi si trattava di visite tra conoscenti e vicini. In questo caso lo scambio dei doni non era più immediato come nel caso delle ricorrenze laiche perché le ricorrenze erano preparate solo da coloro che professavano tale religione, per cui, per esempio, alla festa del *Bajram* i cristiani facevano visita nelle case dei musulmani senza aspettarsi lo scambio della cortesia. In un momento successivo, i musulmani portavano una porzione di carne di agnello, che era il simbolo della festa. Viceversa, a Pasqua, cattolici e ortodossi ricevevano la visita degli amici musulmani e in seguito offrivano le famose uova di pasqua.

Questo bell'esempio di socializzazione non dogmatica non durò per molto, ma ciò che rimase inalterato fu il gesto simbolico delle visite reciproche delle cariche ufficiali, rappresentanti del governo e rappresentanti delle comunità religiose. Questa pratica simbolica non rappresenta più un rituale corrispondente alla durkheimiana definizione di «fatto sociale totale», ma rappresenta piuttosto il momento della sua «metafisicizzazione», parallela alla costante perdita della pratica nella vita quotidiana.

Le cause della graduale scomparsa e la perdita del valore dello scambio sociale nella società albanese sono caratterizzate anche dagli sviluppi sociali del mondo globalizzato:

- la povertà economica faceva sì che la gente si trattenesse dallo spendere, per cui capitava che qualcuno non festeggiava neppure; in queste condizioni si interrompeva la reciprocità e il ciclo delle visite;
- la grande emigrazione, interna ed esterna ai confini nazionali, disperdeva il gruppo familiare e la cerchia degli amici, ma anche i vicini affidabili;
- con la ricomposizione del clero e lo strutturarsi della società secondo l'appartenenza religiosa aumentava la cura nei confronti del dogma religioso, per cui i cristiani cominciarono a preferire il Natale al Capodanno; inoltre, aumentava sempre più la tendenza dei matrimoni tra correligionari.

2. Osservazione sulle dinamiche identitarie nelle «aree di frontiera»

Se questa era la pratica sociale, nel linguaggio pubblico degli albanesi domina ancora l'immagine della superiorità dell'albanità, come valore etico areligioso, nei confronti della religione. In questo caso non possiamo fare diversamente da Piro Misha che, con risentimento "critico" nei confronti dei musulmani, riscontrava una "estremizzazione" della realtà sociale nelle manifestazioni di etiche sociali contrastanti (secondo il suo ideale) nel comportamento degli albanesi. Divergiamo dall'autore in merito alla relativizzazione del termine "estremo": infatti, con esso intendiamo dimostrare una sorta di differenziazione ideologica che segue le linee spaziali, in cui a seconda della regione geografica l'identità sociale si divide tra ideologia ufficiale e pensiero locale, tra centro politico-economico-culturale e periferia. Perciò, se nella pratica del simbolismo ufficiale si vuole sottolineare lo spirito tollerante e multireligioso della società albanese con l'esplicita superiorità dell'albanità sulle identità religiose, gli esempi che si riscontrano nella vita quotidiana degli appartenenti alla classe povera e alle comunità rurali (vista la grande depressione economica, questi saranno forse la maggioranza) vanno in direzione opposta. Il terreno dove la differenza tra la vecchia forma d'identità sociale e una nuova si palesa più vistosamente è nelle zone di frontiera, dove il nuovo contesto politico sfugge agli equilibri stabiliti nell'epoca moderna, nazionalista e centralizzante, e si inserisce in una realtà politico-economica molto più fluida e interdipendente. Come si è visto poco sopra, il contesto politico che influenza di più la situazione politico-economico-culturale della società albanese è la Grecia. Perciò, la zona di frontiera più toccata da questo nuovo centro di potere è quella vicina al confine tra Grecia e Albania. Il venir meno della pressione del nazionalismo albanese ha fatto sì che il terreno fosse in balia, non solo delle condizioni politico-economico, ma anche del nazionalismo greco, o meglio dell'irredentismo greco; ricordiamo che, come si è già visto in occasione delle vicende politiche all'epoca della creazione dello stato albanese, questo territorio era stato conteso tra Albania e Grecia, a partire dal 1924. Così, il ritorno a galla dell'identità religiosa ha fornito anche l'occasione della rinascita dell'identità nazionale basata sull'identità religiosa, e così in alcune comunità ortodosse della zona di frontiera si sono create le condizioni per ri-immaginarsi appartenenti ad una comunità greco-ortodossa.

Per esempio, nella regione culturale di Lunxhëri, appartenente al distretto amministrativo di Argirocastro, De Rapper ha scoperto la nascita di una identità di gruppo che si distingue dall'immagine dell'identità albanese del linguaggio ufficiale. Così, i *lunxhioti*, abitanti della suddetta regione, nella maggioranza delle interviste si autodefiniscono come una comunità «autoctona» esclusivamente ortodossa e, solamente in quanto tali, etnica-

mente albanesi. Questa riordinazione locale dell'identità fa sì che ai *lunxhioti* siano più ostili i loro connazionali musulmani che abitano nella vicina regione di Kurvelesh (che si sono insediati anche nel territorio immaginario della loro regione) che i vicini greci che sono etnicamente diversi ma religiosamente uguali. La poetica dominante del discorso con cui i *lunxhioti* definiscono la loro posizione nella società internazionale, o meglio greco-albanese, è sintetizzata da De Rapper nel titolo del suo articolo: *Better than muslims, not as good as greeks*[...] ³⁶⁵. Talmente determinante è la religione nella loro ideologia identitaria che l'ideale dello scambio della parentela tramite i matrimoni sarebbe quello di farlo all'interno della comunità, altrimenti preferiscono prendere moglie/marito tra i cristiani della minoranza greca che abita nella vicina regione culturale di Dropull, l'unica comunità greca riconosciuta ufficialmente dallo stato albanese. Per quanto riguarda il racconto della memoria storica nella definizione dell'identità locale, i *lunxhioti*, nonostante abbiano avuto un ruolo importante nelle vicende storiche di entrambi i paesi, esaltano come patrimonio storico della comunità quei personaggi che hanno contribuito al nazionalismo albanese. Dalla parte dell'albanità stanno le figure di Koto Hoxhi (1825-1895) e Pandeli Sotiri (1843-1891), entrambi fondatori della prima scuola albanese di Korçë 1887. Dalla parte del nazionalismo greco stanno Georgios Zografos, nativo del villaggio di Qestorat, e Vangjel Zhapa (in greco Vangelis Zappas) nativo di Labovë të Madhe (la Grande Labovë), ma che da quasi un secolo si chiama Labovë e Zhapës, in suo onore. Il primo degli ultimi due era un ex ministro degli esteri della Grecia e presidente della già menzionata Repubblica Autonoma dell'Epiro del Nord nel 1914 che, come abbiamo visto, si opponeva all'inclusione nello stato albanese, mentre il secondo è stato un noto personaggio della rinascita greca; grande filantropo dell'epoca (muore nel 1865) noto per una serie di doni allo stato greco ma, soprattutto, per il finanziamento della prima olimpiade sportiva della Grecia moderna nel 1859 – che sarebbero anche le prime olimpiadi del mondo moderno. Il loro autodefinirsi albanesi segue una semplice logica essenzialista per cui non si è greci perché si è albanesi. Perciò, il personaggio di Zografos, anche se annoverato come simbolo della propria appartenenza etnica da alcuni abitanti della regione, è “cancellato” dalla memoria per la maggioranza dei *lunxhioti*. Il secondo, invece come si evince anche dal nome del suo villaggio natale è entrato a far parte del patrimonio storico e dell'identità locale. Questa esaltazione la si vede nelle attività commemorative organizzate da alcune associazioni locali nate dopo gli anni novanta, con lo scopo di mantenere viva la tradizione culturale locale; la

³⁶⁵Reportage del quotidiano «Shqip», 16/06/2012; <http://gazeta-shqip.com/lajme/2012/06/15/vangjel-zhapanjeriu-qe-ringjalli-levizjen-olimpike-ne-boten-moderne/>

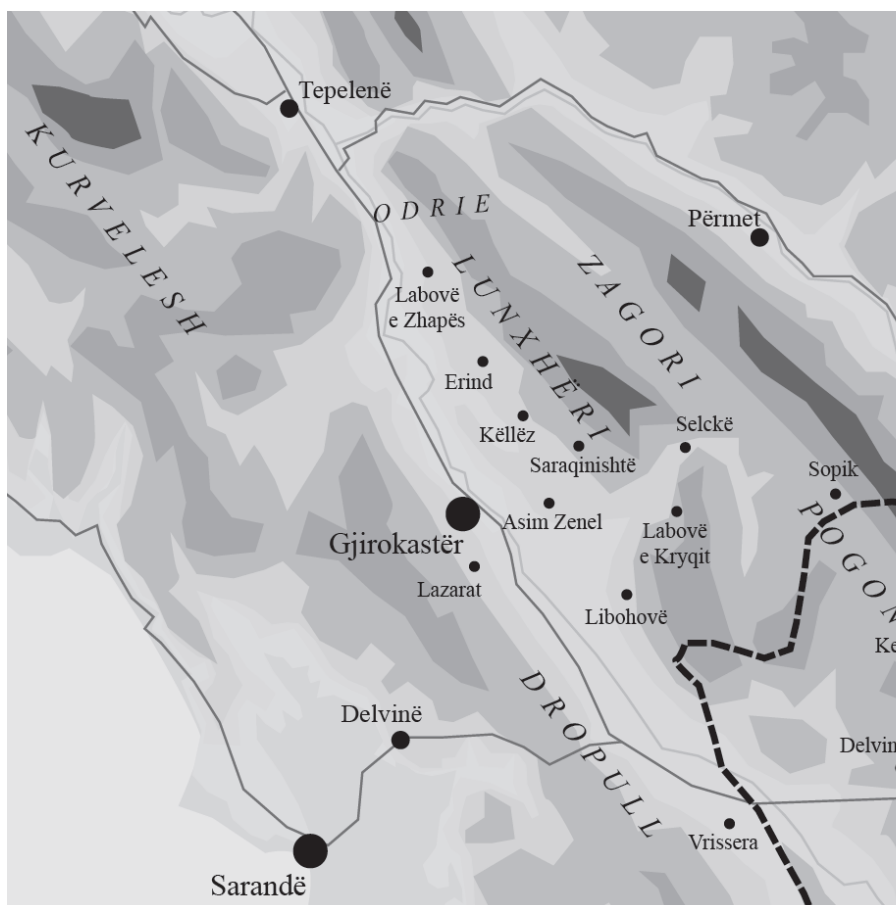
più importante ha il nome della regione. Un esempio di come il simbolismo della figura di Zhapa diventi portante di una identità transfrontaliera e transazionale è fornito in occasione delle Olimpiadi di Londra, del 2012, quando una associazione locale ha chiesto al Comitato olimpico greco e a quello albanese di far sì che la fiamma olimpica, che partiva da Atene, passasse anche nel villaggio natale di Vangjel Zhapa. Siccome la richiesta non è stata presa in considerazione, gli organizzatori hanno fatto una cerimonia simbolica in cui alcuni abitanti del luogo hanno simulato il viaggio della fiamma che, però, partiva dal sito archeologico della antica città di Antigonea – diventata ormai un toponimo importante che conferma l'autoctonia e la storia ininterrotta dei *lunxhioti* – per poi passare da Labovë e Zhapës³⁶⁶. Ciò che nell'immediato trascende il confine nazionale è la posizione intermedia dei *lunxhioti* tra storia albanese e storia greca per cui è difficile che nelle loro definizioni sui rapporti tra greci e albanesi si trovi una spiegazione “razionale” sull'essere albanese e perciò diverso dai greci. Per questo motivo, De Rapper ha sintetizzato il loro tentativo di definizione nel titolo di un altro suo articolo: *We are not greek, but...*³⁶⁷. L'impossibilità di posizionarsi è intrinseca alla caratteristica della loro posizione geografica di area di frontiera, nello spazio e nel tempo, dove il venir meno del principio politico nazionalistico, che contrappone l'essere greco all'essere albanese, crea le condizioni della rinascita di una identità culturale che include entrambe le culture dominanti. In questo caso l'identità locale dei *lunxhioti* si contrappone ad entrambi i nazionalismi, greco e albanese, con la sua “indeterminatezza” di fronte alle posizioni esclusiviste. In questo modo i *lunxhioti* non si identificano né con un diffuso nazionalismo albanese, che vede nella Grecia il nemico degli albanesi, né con il nazionalismo greco, che vuole i cristiani albanofoni come greci contrapposti agli albanesi, visti esclusivamente come musulmani. Nonostante la scomparsa della contrapposizione etnica, tra greci e albanesi, non si può essere certi della scomparsa della contrapposizione sociale in quanto tale, perché come abbiamo visto, il ritorno dell'identità religiosa ha aumentato, almeno nelle preferenze culturali, la contrapposizione tra cristiani e musulmani. In questo senso, si può dire che il nazionalismo greco è in vantaggio perché nella sua definizione implica anche la contrapposizione religiosa; anzi, ciò che fomenta di più la contrapposizione sociale è l'appartenenza religiosa mentre il nazionalismo albanese “guadagna” semplicemente la “fedeltà” dei cristiani-ortodossi ai principi laici dell'identità

³⁶⁶Reportage del quotidiano «Shqip», 16/06/2012; <http://gazeta-shqip.com/lajme/2012/06/15/vangjel-zhapanjeriu-qe-ringjalli-levizjen-olimpike-ne-boten-moderne/>

³⁶⁷G. DE RAPPER, “We are not greek but...” Dealing with a greek-albanian border among the Albanian-speaking christinas of southern Albania, in *Southeast European and Black Sea Studies* (4):1, 2004, pp. 162-174.

etnica. Purtroppo il “buon” esempio dei *lunxhioti* non è rappresentativo della nuova fase storica delle relazioni greco-albanesi.

Abbiamo visto che le condizioni politico-economiche in cui si trova la società albanese fanno sì che i principi del nazionalismo albanese, l'albanità, siano sottomessi ai principi nazionalisti delle società vicine, che si costituiscono, almeno nel caso greco, in senso anti-albanese. In queste condizioni, le comunità albanesi di frontiera sono state le più trasformate dalla pressione del principio nazionalista greco. La trasformazione dell'identità culturale più drastica ha toccato gli albanesi di origine musulmana perché il cambio d'identità da albanese a “greco” implicava un cambiamento che comprendeva sia l'appartenenza al gruppo etnico che alla comunità religiosa; lo stesso processo che aveva interessato gli albanesi che non professavano alcuna identità religiosa. Da questo punto di vista, gli albanesi cristiano-ortodossi erano risparmiati dalla duplice sottomissione perché non dovevano cambiare l'identità personale – al massimo aggiungevano una S, come desinenza, al nome e al cognome – per cui comparivano agli occhi dei primi più dignitosi, vale a dire più alba-



Cartina 1. Cartina della regione di Lunxhëri e delle regioni circostanti. La linea tratteggiata segna il confine tra Albania e Grecia.

nesi. Questa condizione permetteva ai *lunxhioti* di non avere problemi identitari nell'attra-

versare la frontiera politica perché, una volta in Grecia, definirsi greci non implicava una alterazione della loro identità locale, che aveva, anche storicamente, elementi comuni con quella greca. I non cristiani invece, non solo non potevano condividere l'identità, ma avevano pure una memoria storica che li contrapponeva ai greci; è ancora vivo nella società albanese il ricordo dei villaggi albanesi, specialmente di religione musulmana, bruciati e deportati dalla politica di pulizia etnica del nazionalismo greco, a partire dalla prima guerra balcanica del 1912 fino alla fine della Seconda Guerra mondiale. Questa situazione era vissuta dalla società albanese come una umiliazione inflitta dal nazionalismo greco e forniva l'occasione per aumentare l'avversione nei confronti di questi, ma portava anche a considerare come traditori coloro che, musulmani o cristiani, cambiavano i nomi propri e dell'intera famiglia per dimostrare un'origine greca, una volta arrivati in Grecia. Per colpa di una mentalità di avversione reciproca, dovuta alla "religione" della modernità (il nazionalismo), greci e albanesi non riuscivano ad approfittare dei nuovi tempi postmoderni per risanare le ferite che avevano apportato alle rispettive società, in particolare alle rispettive comunità di frontiera. Gli stessi *lunxhioti* non sono ben accettati da entrambe le parti per "colpa" della loro pratica del non-posizionamento tra *noi* e *loro*: per gli albanesi rimangono sempre un po' filogreci, cioè non "veri" albanesi, per i greci non saranno "veri" greci perché non aderenti all'ideale dell'ellenizzazione dell'Epiro del Nord. In altre parole, la postmodernità non ha segnato uno sviluppo equo di ideologie sociali alternative al nazionalismo esclusivista ma ha comportato lo sviluppo ulteriore di quella che è la caratteristica principale del nazionalismo, l'esclusivismo. Ovviamente, il posto dell'ideologia ufficiale lo copre ancora il nazionalismo classico che, vista la generale deterritorializzazione della società, ha attraversato i confini del proprio stato e, a seconda delle condizioni di potere in cui si trova, influenza le autopercezioni di individui che sono cittadini di stati altrui. In questo senso, il caso della relazione tra nazionalismo albanese e greco dimostra che a livello ufficiale quello greco si è espanso sul territorio dello stato albanese, mentre a livello sociale e pratico la comunità albanese e la sua identità nazionale, nonostante il fenomeno della "grecizzazione", si è espansa sul domino politico del primo. Questa asimmetria tra sviluppi dell'ideologia ufficiale e pratica sociale è un'altra caratteristica della postmodernità, sia nel contesto nazionale, che abbiamo visto negli sviluppi contrastanti della società albanese, che in quello internazionale, rappresentato con il caso delle relazioni greco-albanesi.

Il caso più clamoroso e problematico, che merita una grande attenzione da parte degli studiosi sociali, è quello della comunità di Himara in cui si scontrano le pretese politiche e culturali dei rispettivi nazionalismi.

Per comprendere meglio la natura della contrapposizione bisogna fare una breve presentazione dello sviluppo dei rispettivi nazionalismi in modo che si possa capire come sia stato possibile che le rispettive società si trovino su posizioni così contrastanti.

2.1. Breve excursus della separazione greco-albanese

Con il periodo nel quale Hobsbawm colloca l'apice del nazionalismo, corrispondente all'incirca alla prima Guerra Mondiale, iniziano le purificazioni territoriali o l'omogeneizzazione nazionale che continuerà anche durante la seconda Guerra Mondiale; sicuramente il più forte avrà la meglio sul più debole, ma alla fine nessuno sarà contento del proprio territorio. In seguito, i rancori non saranno mai spenti ma la divisione della "Cortina di Ferro" farà sì che le vendette si calmino almeno per un mezzo secolo. In questo periodo i nostri Stati avranno tutto il tempo per dedicarsi alle loro culture nazionali. Gli Albanesi "finalmente" avranno il loro Stato dittatoriale, strumento indispensabile per la nazionalizzazione di tale società che è stata tradizionalmente, forse in parte ancora oggi, prestatatale. Così con gli sforzi del loro governo avremo anche la "scientifica" *Storia del Popolo Albanese*, che ormai abbandona il mito dei Pelasgi, già abbandonati dalla scienza storica europea, e parte dagli Illiri, diretti antenati degli odierni Albanesi. Comunque, cambia poco, perché pure secondo il vecchio modello gli Illiri erano gli unici e veri discendenti dei Pelasgi. Inoltre, poiché ogni Stato non dimentica mai la vecchia pratica del rituale commemorativo, funzionale all'unità del gruppo, vengono ricordate le rivoluzioni, le battaglie, i caduti, i massacri e, soprattutto, i nemici; l'unica categoria mentale che dirige tutto è l'unicità della propria nazione. Aristide Kollias (è l'Aristidh Kola riportato prima nella versione albanese), una delle poche voci che riescono a superare la contrapposizione greco-albanese, racconta: «Da un secolo e mezzo festeggiamo (in Grecia) il memoriale del 1821 e per tutto questo tempo gli Albanesi vengono ricordati solo per essere accusati»³⁶⁸. Un secolo e mezzo è un periodo abbastanza lungo perché l'identità etnica, così come vollero le classi dominanti, si consolidi nell'autocoscienza delle persone; un'identità etnica che non accetta elementi culturali condivisi, perché così il progetto politico di tipo imperialistico, quale intenzione della classe dei governanti, perderebbe la legittimità presso i suoi dominati. Così Greci e Albanesi (e i popoli balcanici in generale) continuano a credere che le loro

³⁶⁸ KOLA, *op., cit.*, p. 552.

comunità sono profondamente diverse tra loro. Inoltre, la nuova situazione di competizione politica ed economica del dopo Guerra Fredda non fa che accentuare ancor più le contrapposizioni tra le due società, ormai ritornate al contatto diretto. La caratteristica principale dei nuovi sistemi politici è il ritorno all'ideologia nazionalista. Quindi, dopo una lunga fase politica in cui la contrapposizione si imperniava su due principi politici internazionalisti, il liberalismo e il comunismo, si è tornati al nazionalismo. Il ritorno al nazionalismo politico ha riportato anche i vecchi argomenti storici sui quali poggiava il nazionalismo culturale e l'identità etnica dei Greci e degli Albanesi, con la differenza che in questa nuova fase le società sono molto più omogeneizzate di quanto lo erano in precedenza e la sensazione che i due popoli sono due entità culturali, addirittura biologiche, diverse è l'unica "mentalità comune". Come agli inizi del XIX secolo, questo nazionalismo prevede una contrapposizione sociale, dove un gruppo si trova più avvantaggiato dell'altro. La differenza è che questa volta i *reaya* ("i sottomessi") sono gli Albanesi, specialmente quelli emigrati in questi tempi in Grecia, che vengono direttamente assoggettati alle pratiche discriminatorie. Così, dopo un lungo trattamento nazionalistico della propria cultura, che implica necessariamente un oblio della comunanza culturale, gli emigranti albanesi in Grecia sono visti da una parte della società come un nemico sociale. Addirittura, l'immaginazione sociale li ha collocati al livello più basso della gerarchia sociale, dopo Turchi e Rom, considerati altrettanto inferiori³⁶⁹.

Il caso più famoso di albanofobia in Grecia è rappresentato dall'opposizione della comunità di Michaniona all'elezione di un piccolo studente albanese come portatore della bandiera greca durante una festa nazionale. Ben due volte Odhise Cenaj (in greco Odysseys Cenai), nel 2000 e 2003, risultò il migliore tra gli studenti della scuola, perciò, secondo la tradizione, venne scelto dalla direzione come portatore della bandiera, ma in entrambe le occasioni il suo diritto fu contestato dagli abitanti della località e dai genitori degli altri studenti. Sicuramente questo atteggiamento xenofobo sarebbe da imputare all'exasperato nazionalismo che domina la società greca. Rodanthi Tzanelli, mostra come gli abitanti della Micaniona, fondata nel 1923 dai discendenti dei profughi anatolici insediati in Grecia dopo lo scambio delle popolazioni tra Grecia e Turchia, riproducono lo stesso atteggiamento discriminatorio e razzista che tempo prima loro stessi avevano subito dagli autoctoni. Questa volta però sono i Micanioni che, attraverso il richiamo alla grecità pura, cancellano il ricordo della loro esclusione sociale, impedendo agli "altri" Albanesi di

³⁶⁹A. HERACLIDES, *Greeks and Albanians in Greece*, in AIM, Atene, dicembre 7, 2000.

intromettersi nel loro spazio nazionale³⁷⁰. Questo caso ha rappresentato solo il grado e la natura del nazionalismo greco delle masse. Il governo da parte suo si è dimostrato dispiaciuto dell'accaduto e ha preso le parti dello studente albanese, ma più che una contrapposizione al nazionalismo si tratta di un atteggiamento paternalistico e una propensione all'assimilazione etnica³⁷¹. Questo atteggiamento, che ricorda il progetto imperialistico della Grande Idea, si può intravedere nella politica della concessione dei visti d'ingresso in Grecia, molto importanti per il futuro economico di tanti Albanesi disperati, che privilegia coloro che appartengono all'etnia greca, o che almeno dimostrano di appartenere a tale gruppo³⁷²; così si favorisce una sorta di "proselitismo etnico" tra gli Albanesi, molto più preoccupati per lo status socio-economico che per la nazionalità. Un'altra azione che preoccupa maggiormente l'opinione della società albanese, oltre ai nazionalisti, è il ritorno alle pretese territoriali che concernono il territorio dell'Albania meridionale, dove, secondo le organizzazioni politiche sponsorizzate dal Governo greco, vivrebbe un gran numero di greci etnici, ben 400,000 persone, mentre le fonti albanesi dichiarano solo 58,000³⁷³. A dire la verità, almeno a livello ufficiale, entrambi gli Stati hanno fatto progressi verso l'abbandono delle pretese territoriali nei confronti l'uno dell'altro, ma queste pretese sono riprese seriamente a livello locale da individui e organizzazioni non-governative che sfruttano il nazionalismo per scopi politici personali. In quest'ottica riteniamo che la responsabilità principale spetti al "principio nazionale" che si è ufficializzato come coscienza sociale dominante, che separa arbitrariamente uno spazio socio-culturale definendolo solo in modo soggettivo. Quindi, a partire dall'anomalia riportata e perpetuata dal principio nazionale, fonte di interpretazioni soggettive, si sviluppano le nuove contrapposizioni non ufficiali. Pertanto, mentre un nazionalismo greco, non ufficiale, rivendica il territorio dell'Albania meridionale, un nazionalismo albanese, sempre non ufficiale, rivendica il territorio della Grecia settentrionale. Con il ritorno dei problemi etnici, in Albania assistiamo al ritorno, nell'ambito dell'uso pubblico, del mito dei Pelasgi e dell'Albania Etnica. Per Gilles de Rapper «la rinascita del mito dei Pelasgi sarebbe una conseguenza diretta di quello che sta succedendo nel campo delle nuove relazioni tra Grecia e Albania, ma anche tra Albania ed Europa [...]. La re-sistemazione dei confini etno-nazionali tra Greci ed Albanesi attraverso il mito dell'origine Pelasgica può essere vista come una risposta, a livello immaginario, al-

³⁷⁰ Vedi R. TZANELLI "The politics of "forgetting" as poetics of belonging: between Greek self-narration and reappraisal (Micaniona, 2000/3)", in *Nation and Nationalism*, 13: (4), 2007, pp. 675-694.

³⁷¹ HERACLIDES, *art., cit.*

³⁷²GREEK HELSINKI MONITOR, *Greeks of Albania and Albanians in Greece*, Settembre, 1994. testo on-line, <http://www.greekhelsinki.gr/pdf/ghm-greeks-albanians.PDF>.

³⁷³ *Ibidem*.

la difficile traversata dell'attuale confine internazionale attraverso lo stretto cancello della immigrazione economica legale e alla penetrazione culturale della Grecia in Albania. È una risposta all'esclusione, che è a sua volta inclusiva ed esclusiva allo stesso tempo: i Pelasgi sono gli antenati di tutti gli Europei, ma solo gli Albanesi sono loro discendenti diretti ed autentici e, come tali, possono vendicare una assoluta autoctonia in Europa [...]. Il ritorno dei Pelasgi è una illustrazione di un noto paradosso riscontrato dall'antropologia della globalizzazione: confrontandosi con le difficoltà indotte dalla modernità, individui locali partecipano nella simbolica ricostruzione di una propria comunità attraverso l'immaginazione e il ritorno alla tradizione e all'antichità (Abélès 2008: 205). In questo modo noi ricordiamo che le rappresentazioni riflettono la realtà delle relazioni sociali e che l'immaginazione copre un ruolo importante nella riproduzione della società, attraverso l'uso dei simboli» (Godelier 2007)³⁷⁴.

Bisogna però dire che almeno in ambito accademico il mito dei Pelasgi non ha trovato consenso e gli antenati ufficiali degli Albanesi rimangono ancora gli Illiri. Che sia ufficiale o no, è importante notare che si tratta pur sempre di costruzioni soggettive che includono o escludono dalla tradizione nazionale degli elementi culturali che non sono mai stati espressione di singole culture ma di un contesto sociale che per millenni è stato multiculturale. Antonis Liakos, uno degli scienziati sociali greci che guarda in modo critico il fenomeno del nazionalismo, si chiede se Bisanzio appartenga: «alla storia greca, o almeno altrettanto, a quella bulgara e serba?». Ma se la domanda non si basasse soltanto sulla religione ortodossa come carattere dominante del *Commonwealth* bizantino, la storia di Bisanzio dovrebbe essere considerata anche parte della storia di popoli non ortodossi, come quello albanese. E Liakos si chiede ancora: «Il periodo ottomano è parte integrante della storia balcanica e quella araba o è solo un intermezzo straniero?»³⁷⁵. E in questo caso, in Albania e ovunque nei Balcani, si abbandona uno dei periodi molto proficui per il genio albanese. Dal momento che circa trenta grandi visir della Sublime Porta furono di origine albanese, come era di origine albanese il governatore d'Egitto, poi diventato Re, Muhammad Ali³⁷⁶. Sarebbe molto più proficuo per l'identità nazionale appropriarsi piuttosto che abbandonare queste figure, simboli di una società multietnica nonché di virtù organizzative in ambito politico ed economico.

C'è ancora tanto da fare per un cambiamento mentale che vada in direzione contraria,

³⁷⁴ G. DE RAPPER "Looking for Europe on the Borders of Albania", in *Europe at, across and beyond the Borders*, Panteion University, Atene, 2008.

³⁷⁵ LIAKOS, *op. cit.*, p. 157.

³⁷⁶ DE POLI, *op. cit.*, p. 63.

cioè che sia più consono alla mentalità antinazionalista. Così, abbiamo visto che in Grecia sta penetrando una nuova visione critica, almeno in ambito accademico, eppure in un'opera collettiva, già citata prima, dove scrive anche Liakos – curata dal Ministero della Cultura greca, intitolata *Greece, Books and Writers* (che ha lo scopo di divulgare, presso un pubblico internazionale, opere e autori che hanno arricchito la cultura greca nell'epoca moderna) – troviamo, come elementi del patrimonio culturale nazionale greco, vestiti albanesi, come descritti in precedenza da Byron e dai suoi colleghi filelleni. Addirittura la didascalia di una delle figure parla di Byron che indossa il vestito greco, uguale però a quello da lui descritto come albanese (vedi illustrazione 6).

L'ultimo esempio dimostra che, oltre all'esclusione reciproca effettuata da alcuni gruppi dominanti legati al potere politico di entrambe le società, la mentalità nazionale, seppure in questo caso non è intenzionata a dividere, viene perpetuata anche nell'ambiente intellettuale di un paese occidentale, il quale per primo dovrebbe rendersi conto del bisogno di una nuova mentalità socio-culturale, più comune con i popoli vicini. Continuando a pensare in certo senso "egoisticamente", solo per la propria nazione, gli scienziati sociali di entrambi i paesi non riescono a rimediare al disagio delle rispettive società contemporanee. Un disagio che non nasce solo dalla disuguaglianza sociale ma anche da una anomala definizione della propria identità etnica, dovuta alla soggettività dell'ideologia nazionalista. In questo senso l'ideologia nazionalista è una anomalia anche quando, circoscritta semplicemente all'ufficialità, non degenera in aperto sciovinismo culturale. Fin quando il nazionalismo sarà efficace alla conquista del potere ci sarà sempre qualche gruppo che lo userà per "piratare" la sua società. Perciò, prima che in ambito politico si faccia avanti un altro politico della specie di Milosević e le società cadano in preda allo scontro etnico, urge che gli intellettuali di ciascuna delle società si facciano promotori di una nuova mentalità comune, o almeno mettano in rilievo i pericoli che si nascondono nel circoscrivere il pensiero analitico ai confini nazionali e culturali. Il compito non sembra tanto difficile vista la mole di riferimenti culturali che uniscono non solo le due società menzionate ma quelle balcaniche in generale.

Fin qui abbiamo mostrato che nel passato e nel presente culturale della penisola Balcanica si trovano molti elementi culturali comuni. Servirebbe un'inversione di marcia: abbandonare l'immaginazione delle differenze nazionali e promuovere l'immaginazione di una integrazione socio-culturale.



Portrait of Lord Byron (1788-1824), dressed in Greek costume and with the Acropolis of Athens in the background. The death of the leading romantic poet in Missolonghi on 19 April 1824 revitalized the philhellenic movement in Europe. Oil painting, 0.97x0.74 m. (Benaki Museum, Athens)

Figura 8. Leggere la didascalia originale



A Greek boy dressed in the traditional freedom-fighter's 'fustanella'.
Postcard from the beginning of the 20th century. (E.L.I.A. Archive)

Figura 9. In questa foto viene presentata la nazionalizzazione di un elemento culturale che non può essere ritenuta come esclusivamente greco. Inoltre anche il valore militare che rappresenta la *fustanella* (“gonnellino bianco”), rimanda ad una società che tradizionalmente non può essere definita solo greca o albanese.



Leblanc Th., *Chanteurs Grecs*. Coloured lithograph, 0.40x0.28 m. (National Historical Museum, Athens, Print Collection no. 10281)

Figura 10. In questa foto si comprende meglio la “grecità” di quell’epoca. Forse è una copia perfetta della società paesana greca, alla quale abbiamo fatto più volte riferimento nel nostro lavoro.

3. Il caso di Himara

Himara è il nome di una regione culturale e di una unità amministrativa composta di otto villaggi (Dhërmi, Palasë, Himara, Ilias, Qeparo, Kudhës, Pilur e Vuno) che fa parte del distretto di Valona. Ad eccezione di Pilur, gli altri villaggi si affacciano sul mar Ionio, per cui la regione è una delle più rinomate in Albania per la bellezza del territorio e per il potenziale economico che offre, in quanto meta del turismo estivo. Ma Himara è famosa anche per la sua storia locale, una cosa “normale” nella regione balcanica. Una storia che forse con l'avvento dello stato albanese e con la sua inclusione nella storia nazionale albanese ha perso un po' di privilegio, così come tutte le storie locali incluse nei vari stati nazionali. In un certo senso, si può dire che dal punto di vista dei *modernisti*, la nazione albanese è diventata «la prigioniera» della regione di Himara, o almeno questa è l'impressione che si è venuta a creare dopo una serie di avvenimenti che hanno avuto luogo nella regione fin dai primi anni del XXI secolo. Facendo riferimento al carattere localistico e nazionalistico di questi avvenimenti si può dire che Himara, dopo la “cancellazione” che ha subito durante la modernità, fa irruzione nella storia postmoderna del paese, o meglio della regione transnazionale greco-albanese. Poiché questa storia locale sale alle cronache quotidiane dopo una serie di avvenimenti politici e sociali del presente, riteniamo opportuno riportare questi avvenimenti per capire meglio le ragioni di questa “irruzione”, la sua «genealogia». Crediamo che, oltre alle connessioni con gli sviluppi «localistici», questo caso è il miglior esempio che il nostro contesto offra in riferimento al principio gramsciano, che sta anche alla base della Critica Modernista, che «la storia è sempre contemporanea, cioè politica».

Quel che succede nella zona di frontiera del territorio albanese e specialmente a Himara è che, a partire dagli anni novanta, è scoppiato la manifestazione di un nazionalismo greco con un sentimento antialbanese. Il fenomeno ha fatto grande scandalo nella società albanese, perché non si era a conoscenza dell'esistenza di una comunità greca nella regione di Himara. O meglio, se la società albanese avesse mai immaginato lo scoppio di un separatismo greco, magari anche con un manifesto odio antialbanese, questo se lo sarebbe aspettato tra la comunità greca di Dropull, l'unica ad essere riconosciuta ufficialmente come minoranza etnica di cultura greca. Quindi, esaltare un nazionalismo greco come sfogo di odio nei confronti dell'Albania e degli albanesi da parte degli abitanti di Himara, è stata quasi una sorpresa per la società albanese perché nell'immaginazione della comunità albanese gli *himarioti* non erano greci, bensì albanesi.

Il caso più clamoroso è stato quello delle elezioni locali del 2004, quando in occasione della vittoria del candidato Vasil Bollano della formazione politica PBDNJ – acronimo del Partito dell'Unione dei Diritti Umani (ma che pubblicamente viene riconosciuto come il partito politico della minoranza greca) – le televisioni nazionali trasmisero immagini in cui alcuni abitanti del posto sbandieravano lo stendardo greco, alcuni avevano dipinto il viso con i colori della bandiera greca, che esaltavano quasi istericamente la vittoria del loro rappresentante politico. Tra le grida della esigua folla si sentiva, tra l'altro, “viva la Grecia”, Himara è Grecia” e una serie di offese all'Albania e agli albanesi. Oltre a ciò, la sera del conteggio dei voti, un seguace del partito del sindaco vincente fece un attacco dinamitardo contro uno dei seggi elettorali di Himara (villaggio), ferendo il poliziotto di guardia e due abitanti del luogo che si trovavano al seggio. Quindi l'elezione di Bollano avveniva in quanto rappresentante del partito della minoranza greca, nonostante la zona non fosse riconosciuta ufficialmente come abitata da cittadini albanesi di etnia greca. Questa serie di circostanze causò nell'opinione albanese uno *shock* cognitivo riguardo la loro percezione sul senso di appartenenza degli *himarioti*. Purtroppo, per alcuni albanesi ciò che successe in quel luogo era un'offesa all'orgoglio nazionale e quindi scatenò l'odio contro di loro e la voglia di vendetta. All'indomani, da tutte le parti dell'Albania, piccoli gruppi di giovani partivano verso Himara con l'intento di punire gli offensori; solo dalla vicina Valona partiva un centinaio di ragazzi. Ma, poiché il terreno che separa la regione dal resto del territorio è molto accidentato, la polizia albanese riuscì ad evitare il peggio bloccando la strada principale che porta alla suddetta regione. Ci vollero comunque due giorni prima che i gruppi di albanesi sciogliessero il blocco. Per fortuna, la situazione non precipitò in scontro “etnico” come era capitato spesso nel caso iugoslavo, ma da quel momento la storia e l'appartenenza etnica di Himara diventarono molto popolari nell'ambito pubblico e pubblicistico. Si può dire che le discussioni sulla storia, l'identità e l'appartenenza etnica di Himara sono un capitolo importante nell'insieme dei dibattiti pubblici/pubblicistici dell'Albania postmoderna. Era inevitabile che l'ambiente intellettuale si domandasse sull'accaduto: vista la vittoria di un soggetto politico ritenuto rappresentante della minoranza greca, come si era arrivati al punto che alcuni votanti della regione dimostrassero un'identità politica ed etnica così contraria alle aspettative della società albanese? Per capire qualcosa su questo nuovo senso di appartenenza bisogna ovviamente prendere in considerazione la natura politica ed etnica dei voti elettorali. E così si scopre che Bollano, il rappresentante degli *himarioti* greci, ha vinto con il 56,38% dei voti, precisamente con 1317 voti, risultato che lascia immaginare che più della metà dei votanti sono sostenitori della politica del partito dei

“minoritari greci”, motivo per cui si sentirebbero greci. Allo stesso tempo, tale risultato presuppone che non tutti gli *himarioti* siano seguaci di tale politica, visto che hanno votato per i soggetti politici che fanno riferimento al contesto politico albanese, e quindi perlomeno non manifestano un’identità greca. Però fidarsi solamente delle percentuali dei voti per farsi un’idea sulle preferenze politiche ed etniche degli abitanti potrebbe essere sbagliato perché, come hanno scoperto i giornali albanesi, la vittoria di Bollano sarebbe stata il frutto di un accordo segreto tra il Partito Democratico albanese, uno dei principali partiti dell’Albania – tra l’altro dichiaratamente di destra, quindi nazionalista – e il PBDNJ (Partito dei minoritari). Secondo tale accordo, i primi avrebbero ritirato il loro candidato lasciando campo libero al candidato dei secondi, per cui la percentuale degli *himarioti* di identità albanese sarebbe rappresentato solamente dai voti dei socialisti. Allora, per capire meglio il numero di coloro che a Himara professano un’identità politica greca sarebbe meglio fare riferimento alle elezioni precedenti, quelle del 2000, dove si scopre che Bollano avrebbe preso il 36% dei voti e quindi non avrebbe vinto, questo anche grazie all’unione dei voti dei sostenitori dei partiti principali albanesi che sono andati a favore del socialista Viktor Mato. Comunque maggioranza o minoranza, la “grecità” di Himara è ormai un dato di fatto che merita sicuramente attenzione. La vittoria del 2003 ha dato semplicemente la possibilità di far esplodere la gioia per la vittoria dell’ideale della grecità insieme all’odio nei confronti dell’albanità, imponendosi politicamente come sostenitori di una divisione etnica della società. Da lì fino al 2009, anno della vittoria del socialista Jorgo Goro, Bollano e la politica etnicista del suo partito avrebbe dominato la realtà politica locale grazie anche alla divisione dei voti degli abitanti filoalbanesi tra i neo-liberali (così si presentavano in seguito i democratici) e i socialisti. Per tutta la durata di questo governo, Himara sarebbe stato al centro dell’attenzione pubblica per una serie di incidenti a sfondo etnico che avrebbero dato l’occasione per la richiesta dell’autonomia di Himara da parte di esponenti politici del PBDNJ e dello stesso Bollano. In tutto questo periodo l’amministrazione politica della regione prende una serie di iniziative che promuovono la sua grecità, specialmente il sito informatico del Comune presenterà una serie di informazioni storiche sulla regione che lo colloca in contesto culturale greco autoctono con legami ininterrotti nello spazio (territorio storicamente greco perché centro dell’Epiro del Nord) e nel tempo (con riferimento alle colonie greche del VI e V secolo Avanti Cristo). Di pari passo inizia anche la grecizzazione di alcuni miti albanesi: è famoso il caso della grecizzazione del personaggio storico e capo-

saldo dell'identità etnica albanese, Gjergj Kastrioti (nella letteratura italiana Giorgio Castriota Skanderbeg) che diventa di origine greca, col nome di Jorgos Castriotis³⁷⁷. Inoltre, nella pagina Web dedicata alla promozione del turismo, tutti i nomi dei proprietari degli alberghi della costa, una trentina, compaiono in forma grecizzata con l'aggiunta della S dopo il nome e cognome. In riferimento a questo caso, la giornalista Marjola Rukaj riporta l'indagine di una televisione locale secondo la quale:

Indagando sul posto si è scoperto che quasi nessuno di loro era veramente di nazionalità greca. "Sono circa 30 persone, proprietari di alberghi, che si sono trovati con nuovi nomi grecizzati liberamente senza nessuna autorizzazione" ha affermato davanti alle telecamere Stefan Kokdhima, sindaco di Qeparo, a sua volta riportato nella lista degli alberghi online col nome di Stefanos Kokdhimas³⁷⁸.

Per quanto riguarda gli incidenti a sfondo etnico, famoso è quello dell'aprile 2008, quando un gruppo di abitanti aggredisce un poliziotto della stazione locale con il pretesto di aver maltrattato, proprio il giorno prima, due ragazzi membri del PBDNJ. Nonostante la polizia non confermasse questa versione, un gruppo di 50-70 persone, secondo quanto affermano i giornali locali, assalì la stazione di polizia gridando ancora una volta slogan antialbanesi e secessionistici del tipo: "Himara è Grecia", "Fuori gli albanesi da Himara", "Vogliamo la polizia greca". Così qualcuno approfittava dell'occasione per chiedere l'autonomia e altri accusavano le autorità albanesi di genocidio nei confronti della minoranza greca. I giornali albanesi, da parte loro, hanno messo in rilievo il fatto che l'accaduto era legato ad una visita, annunciata prima di quanto successo, del viceministro degli Affari Esteri greco Theodoros Kassimis in Albania. Ancora una volta la giornalista Rukaj ci riporta la versione di un quotidiano albanese che sostiene che:

la manifestazione e gli incidenti erano stati organizzati dallo stesso sindaco di Himara, proprio pochi giorni prima della visita di Kasimis, per distogliere l'attenzione da gravissime irregolarità nella gestione dei finanziamenti del governo greco in questa zona. Il giornale ha menzionato che lo stesso ambasciatore greco in Albania ha accusato Boliano di coinvolgimento nel traffico dei visti. Da parte delle autorità albanesi risultano

³⁷⁷Per una sintesi in italiano vedi l'articolo di MARJOLA RUKAJ, corrispondente dell' Osservatorio dei Balcani e del Caucaso; www.balcanicaucaso.org/aree/Albania/Il-caso-Himara

³⁷⁸*Ibidem*.

scomparsi 350mila euro destinati alla costruzione di un acquedotto a Dhërmi, e altre migliaia di euro di donazioni greche che, secondo il giornale albanese, hanno guastato i rapporti tra il sindaco di Himara e le autorità greche³⁷⁹.

È interessante il fatto che, mentre Bollano cercava di legittimare le pretese dei suoi concittadini con il pretesto del maltrattamento dei poliziotti (incolpando le istituzioni albanesi) e, in occasione della visita del ministro greco a Himara, faceva suonare l'inno greco, sventolare le bandiere greche e, addirittura, si facevano richieste di cittadinanza greca per tutti gli *himarioti*, Kassimis parlava delle buone relazioni tra vicini, dell'integrazione europea e, quindi, della perdita di importanza dei confini. In seguito, intervistato dai media albanesi, Kassimis ha considerato le richieste di autonomia pronunciate a Himara come "espressioni di carattere emotivo" e ha definito gli abitanti della minoranza greca come "buoni cittadini albanesi che contribuiscono e contribuiranno al progresso del paese"³⁸⁰. Il caso in questione ha confermato che, almeno per il governo greco in carica, la questione del nazionalismo greco come pretesa territoriale era stata sorpassata. Nonostante la sensibilità dei governanti sulle relazioni etniche caratterizzate dall'idea del buon vicinato, il nazionalismo etnico continua ad essere un'arma ideologica per il raggiungimento dei fini politici nelle comunità periferiche che sono le più «disagiate» dopo la distruzione della regolamentazione a livello nazionale degli aspetti politico-economico-culturale della società. In una terra "contesa" da sviluppi economici diversi, in cui confluiscono gli interessi politici di forze che rappresentano un irredentismo etnico non ufficiale, le vicende di Himara diventano un esempio importante, non solo per quanto riguarda la natura della postmodernità albanese perché, nella sua associazione con il fenomeno della globalizzazione, si offre allo stesso tempo come esempio globale delle logiche che caratterizzano le trasformazioni dell'identità di gruppo.

Per quanto riguarda le ragioni politico-economico-culturali di questa rivendicazione di grecità da parte di alcuni *himarioti* valgono le stesse condizioni in cui si trova quella parte della società albanese de-territorializzata dal dominio del nazionalismo albanese e "sottomessa" al dominio del nazionalismo greco. La vita politico-economica-culturale di queste persone/comunità è determinata dal dualismo della miseria albanese e della prosperità greca. In queste condizioni è ovvio che gli *himarioti* troveranno più conveniente lo sviluppo dell'identità greca, o perlomeno di una identità che permetta loro di sviluppare un destino sociale migliore di quello che offre il dominio albanese, questo per quanto riguarda

³⁷⁹*Ibidem.*

³⁸⁰*Ibidem.*

il controllo delle ricchezze del loro territorio locale che, come abbiamo visto, è uno dei più prosperi per quanto riguarda lo sviluppo economico legato al turismo – per di più avendo come esempio il “miracolo” della economia greca legata prevalentemente all'industria del turismo. In più, la prosperità economica di questa comunità è legata al contesto sociale greco, in cui gli *himarioti* godono maggiori privilegi, o almeno non sono soggetti alle stesse pressioni cui sottostanno gli albanesi non-cristiani. In quanto ortodossi e abitanti dell'Epiro del Nord, sono considerati greci, almeno dall'ala più irredentista della società greca; in questo senso sono collocati in una posizione economica avvantaggiata per cui l'unico futuro che gli *himarioti* hanno per tramandare la loro esistenza è quasi esclusivamente legato alla società greca, vale a dire al dominio dell'ideologia del nazionalismo greco. Ed è ovvio che, nel momento in cui la comunità in questione palesa una identità greca irredenta, attraverso gli slogan del tipo “Himara è greca” vuol dire che, in una certa misura, la memoria storica della comunità è legata anche agli sviluppi storici della società greca. D'altra parte, questa memoria è solo una parte di ciò che è realmente avvenuto nella storia perché, come abbiamo visto tramite le conclusioni della Critica modernista, la memoria del nazionalismo è molto “egoista” nel selezionare la realtà culturale. Ciò si evince anche dal fatto che durante le elezioni locali, più della metà degli *himarioti* ha votato per i soggetti politici legati al contesto politico albanese e solo un 30-40% per i soggetti che rappresentavano la politica dell'affermazione della grecità di Himara. Sta di fatto che, nonostante la natura conflittuale dei rapporti tra nazionalismo albanese e greco, la comunità degli *himarioti* non ha mai mostrato segni di conflittualità etnica al suo interno. Vista la relativa omogeneità di questa comunità, almeno per quanto riguarda il lasso di tempo ascrivibile alla modernità, questa caratteristica è da considerare come segno di “saggezza” popolare nei confronti della propaganda nazionalistica dei gruppi dominanti di entrambi i campi contendenti. Una “saggezza” degna di attenzione, visti i tanti problemi riscontrati dalla proliferazione di irredentismi nazionali intrisi di razzismo etnico nell'epoca della globalizzazione.

Visto il venir meno del ruolo dell'interpretazione ufficiale sull'identità degli *himarioti*, in questa fase storica ciò che assume un ruolo importante per la cognizione sociale della autopercezione è la loro autodefinizione etnica, o meglio le autodefinizioni, che sicuramente elaborano le interpretazioni “dotte” in riguardo. Il bisogno di avere il giudizio soggettivo dei locali sulla loro autodefinizione etnica è frutto della svalutazione di qualsiasi definizione che ha pretese di “scientificità” al riguardo. Allo stesso tempo, ogni valutazione oggettiva (l'oggettività è spesso sinonimo di scientificità) di rappresentare le identità degli *himarioti* deve ripartire dalle definizioni soggettive che loro hanno del sé, ma anche di quelle

dei vicini, albanesi o greci.

Dell'immaginazione etnica degli himarioti ci siamo fatti un'idea attraverso i contrasti etnici che abbiamo appena descritto: per una parte della società greca, essi sono visti come greci perché ortodossi ed Epiroti, mentre per il nazionalismo ufficiale sono considerati come i più autentici degli albanesi proprio perché hanno resistito all'islamizzazione e mantenuto una certa autonomia durante l'occupazione ottomana, per cui le pretese di grecità sono considerate come tradimento.

Per quanto riguarda l'opinione comune degli albanesi riguardo agli *himarioti* è molto interessante quella che abbiamo ricavato da una discussione avuta a Genova nell'estate del 2006 con un interlocutore albanese originario del villaggio di Nartë distante solo 6 minuti dalla città di Valona, ma residente in quest'ultima. L'interlocutore era uno dei tanti studenti albanesi dell'Università di Genova; tra la comunità degli studenti era conosciuto come *vlonjat*, di Valona. Conosceva diverse lingue straniere, oltre all'italiano. Tra le lingue da lui conosciute figuravano, con nostro stupore, il turco e il greco che, visti gli sviluppi nazionalistici del presente, rappresentavano le culture "avversarie" a quella albanese. La conoscenza di queste due lingue stupiva ancora di più perché l'interlocutore era di Valona, ritenuta la città del patriottismo, in riferimento alla proclamazione dell'indipendenza albanese. Il turco, come ci spiegò, l'aveva imparato in uno dei licei turchi aperti dopo gli anni novanta con il finanziamento del governo turco (e questo ci sembrò *normale*, perché tutti sapevamo della loro esistenza). Il greco, invece, lo aveva appreso dai nonni che erano di Nartë. Così, l'interlocutore ci spiega che gli abitanti di quel villaggio parlano il greco perché, secondo quel che raccontavano i suoi nonni, in origine erano mercanti greci, giunti verso la prima metà del'800, dalla città portuale di Artë (Arta), nell'odierna Grecia settentrionale, per cui il nome Nartë sarebbe derivato dalla parola dialettale albanese *n'artë*, che significa "di Artë". Siccome, la città greca di Arta è spesso menzionata dai testi storici albanesi di impronta nazionalista come una delle regioni albanesi dell'Epiro del Sud occupate dalla Grecia durante le guerre balcaniche del primo decennio del 900, all'interlocutore fu fatto notare che forse gli abitanti di Nartë erano albanesi e la storia della loro origine greca fosse una delle tante trasformazioni etniche che si riscontrano in alcune comunità dell'Albania meridionale, quali per esempio Himara. Ma l'interlocutore non aveva dubbi sulla grecità dei suoi nonni, ignorando quando riferito dai discorsi del nazionalismo albanese. In seguito, durante le discussioni tra i presenti nacque spontanea la domanda come mai la comunità di Nartë non era protagonista di rivendicazioni del tipo di Himara. L'interlocutore confermò, in quanto *narqiot* (abitante di Nartë) che gli abitanti del villaggio non avevano una buona

opinione dei greci, dunque preferiscono “comportarsi” da albanesi, o meglio da *vlonjat*; «i greci non sono affidabili», questa la sua opinione per distinguere caratterialmente i suoi compaesani dai greci e, allo stesso tempo, per confermare quel che è l'opinione comune degli albanesi su ciò che li divide sostanzialmente dai greci – caratterizzati dalla perfidia e dalla mancanza di lealtà. Vista “l'inevitabilità” di Himara dalle discussioni sulla contesa tra identità greca e albanese, il discorso tra albanesi incluse anche opinioni riguardo a questa comunità. A tal riguardo, l'interlocutore, dalle posizioni del *narqiota*/albanese, si è espresso ironicamente:

è strano il fatto che noi [*narqioti*] siamo greci e non rivendichiamo alcuna grecità nei confronti degli albanesi e dello stato albanese, mentre gli *himarioti* sono albanesi e rivendicano una grecità.

Questa discussione “informale” tra connazionali fornì una cognizione etnografica che la maggioranza degli albanesi non aveva appreso neanche attraverso le opere dell'etnografia ufficiale. Certo leggere testi di questo genere non è nell'interesse della maggior parte delle persone, ma ciò che rappresenta questo esempio è l'aumento del ruolo del sapere informale non controllato da alcuna istituzione nazionale preposta. Grazie alla popolarità del discorso sull'identità, degli *himarioti*, degli albanesi, si è scoperto dell'esistenza dei “greci” di Nartë e, in più, dell'opinione che questi avevano degli *himarioti*. Un'opinione che si accostava pienamente alla mentalità nazionale del resto della popolazione di origine “pienamente” albanese, non solo nel posizionarsi dalla parte degli «albanesi-uomini-leali» contro i «greci-non-uomini-sleali», ma anche nella natura generalizzante del discorso albanista sulla identità degli *himarioti*: non si accusa di tradimento solo la parte filogreca, ma un velo di dubbio si stende su tutta la comunità.

Siccome osservare gli *himarioti* dall'esterno non esaurisce la necessità di avere una certezza ben definita sulla loro fedeltà ai principi del nazionalismo albanese, non potevamo non approfittare della discussione con un altro studente, Perikli, originario del villaggio di Pilur, il più montano e isolato dalla costa del comune di Himara, ma residente con la famiglia in Grecia. Perikli si era distinto tra gli albanesi per il suo rifiuto della compagnia dei connazionali. Stava preferibilmente con gli italiani e, come abbiamo saputo da questi ultimi, si presentava come greco, nonostante avesse ancora il passaporto albanese, quindi una identità ufficiale albanese. La cosa non faceva tanto stupore perché le occasioni in cui albanesi provenienti da tutte le regioni dell'Albania preferivano evitare la compagnia dei

connazionali erano abbastanza conosciute. Le ragioni per cui queste persone evitavano di essere identificate come albanesi era lo stereotipo negativo che le società ospitanti avevano creato sull'essere albanese. Per quanto riguarda Perikli, gli albanesi pensavano (considerato anche il nome, che di solito si usa tra le comunità ortodosse) che fosse o di origine greca o di quelli che avevano cambiato identità in Grecia, per le ragioni di cui abbiamo parlato prima. Anzi, i più erano convinti che fosse greco perché se fosse stato uno di quelli che avevano cambiato identità per puro mimetismo, in Italia non avrebbe avuto più ragione di “nascondersi” visto che, tutto sommato, c'era meno pressione sociale che in Grecia (di solito, chi si nascondeva dall'albanità erano certe ragazze che, stanche dell'ideale maschilista della cultura albanese, prospettavano un futuro italiano). Il destino volle, però, che dopo tre o quattro anni Perikli conoscesse un ragazzo albanese al quale si presentò come albanese. Da lì in poi, la sua identità sociale divenne più albanese, in quanto l'aprirsi ai connazionali fece aumentare la sua auto-rappresentazione come albanese. Dopo questo fatto, abbiamo avuto due o tre occasioni in cui gli abbiamo chiesto la sua opinione riguardo alla discriminazione della cultura albanese in Grecia e le sue possibili esperienze al riguardo. La sua risposta confermava i dati, ma aggiungeva che «personalmente, insieme alla sua famiglia, non avevano mai accusato problemi di discriminazione». Forse perché – aggiungeva Perikli – «non abbiamo avuto problemi di integrazione, visto che conoscevamo già la lingua greca». A dire il vero, questa estraneità personale rispetto a ciò che si aspetta l'interlocutore albanese è una risposta molto frequente in coloro che vivono e lavorano in Grecia senza avere precedente conoscenza della lingua. Quindi, approfittiamo della sua origine himariota e della sua ammissione riguardo all'uso del greco per spostare l'attenzione a Himara e chiedergli qualche formazione riguardo all'uso della lingua nella località. La sua risposta era in accordo con quanto ormai si è consolidato nella letteratura, scientifica e non, sull'uso del greco e dell'albanese: e cioè che l'intera regione è bilingue, entrambi il greco e l'albanese sono conosciuti e usati nella regione con la sola differenza che, in tre località - nella città di Himara, a Dhërmi e a Palasë - si usa come madrelingua il greco mentre nel resto dei villaggi la lingua madre è l'albanese. Se Perikli ha confermato la conoscenza del greco nei villaggi di madrelingua albanese, da parte nostra confermiamo l'uso dell'albanese nei villaggi grecofoni, affermazione che d'altronde può essere confermata da tanti albanesi che hanno avuto occasione di recarsi in quel territorio, ormai famosa meta di turismo balneare. Volendo “spremere” di più Perikli, gli abbiamo chiesto la sua opinione riguardo al sentimento di appartenenza degli *himarioti* e anche in questo caso la sua versione trovava corrispondenza con la letteratura, che ci viene fornita dall'autobiografia di

Petro Marco, famoso scrittore e personaggio della società albanese, originario di Dhërmi, dove si parla di una divisione politica degli abitanti in filogreci e filoalbanesi, senza che ci sia qualche contrasto acceso tra le parti. Questa caratteristica lascia intendere che, come confermato anche da Perikli, esiste una forte identità locale che sta sopra l'identità nazionale, divisa tra nazionalismo greco e albanese.

Ma l'informazione più utile per la nostra conoscenza che abbiamo avuto dalla discussione con Perikli, e che difficilmente si può trovare nella letteratura delle interpretazioni ufficiali, è stata la risposta alla domanda di per sé menomata “se gli *himarioti* si sentono albanesi”? La risposta di Perikli fu accompagnata da un'espressione di disagio psicologico e offesa morale, perché infatti ciò che la domanda implica è un dubbio riguardo al sentimento di albanità sua e dei suoi compaesani *himarioti*:

guarda, che se voi andate a chiedere agli abitanti di Pilur se si sentono albanesi o no, loro si offenderanno tanto, perché non hanno mai messo in dubbio la loro albanità.

Dopo questa risposta il disagio interiore si vedeva nelle nostre facce, perché ci siamo accorti che mettere in dubbio la loro albanità era visto a sua volta come un tradimento. La non ufficialità di quest'ultima affermazione non è legata tanto alla natura soggettiva della fonte e della descrizione, o dalla implicazione dei sentimenti psicologici, ma piuttosto alla rottura degli schemi interpretativi del nazionalismo linguistico, secondo il quale una comunità bilingue viene esclusa da ciò che è definita come *Noi* anche quando non è del tutto ascrivibile a ciò che viene considerato l'*Altro*.

La rappresentazione dell'appartenenza etno-culturale degli *himarioti* offre molte più occasioni d'esser compresa a livello di rappresentazioni pubbliche, vista la grande risonanza che guadagnano gli argomenti identitari nell'Albania postnazionale/postmoderna.

Riportiamo, qui di seguito, un altro caso di contrapposizione etnica che è servito come ultima occasione per accendere ancora una volta tale dibattito. Un dibattito che ha coinvolto la grande maggioranza di quelli che generalmente sono definiti intellettuali, la natura dei quali spazia tra studiosi sociali, politici, giornalisti, analisti politici e sociali e così via.

Si tratta del grande dibattito scaturito dopo l'uccisione, nell'agosto 2010, di un giovane abitante della città di Himara per mano di giovani albanesi provenienti dalla città di Valona. Le interpretazioni sui motivi dell'accaduto erano contrastanti e sembrava rispecchiassero gli interessi di due correnti politiche diverse. Secondo i politici che rappresentavano

gli interessi della comunità greca, si trattava di un omicidio a sfondo razzistico, il cui movente era l'appartenenza etnica della vittima, uccisa solo perché si era rivolto agli albanesi in greco. Per la maggioranza degli intellettuali albanesi che si espressero sulla vicenda si trattava di uno dei tanti crimini per futili motivi che accadevano un po' ovunque in Albania, per cui le posizioni dei primi erano accusate di strumentalismo nazionalista. A loro volta gli accusatori consideravano tali risposte come una mancanza di sensibilità della società albanese nei confronti della comunità “greca” di Himara, per cui era il caso di chiedere ancora una volta più autonomia politica dallo stato albanese. Infatti i quotidiani albanesi riportavano che, nelle proteste dei locali, dopo l'uccisione si erano sentite richieste del tipo «vogliamo essere protetti da poliziotti greci, o da una polizia composta solamente da locali», richieste dietro le quali stava come sempre il sindaco Bollano. Se si trattava davvero di strumentalismo politico, in un certo modo, il tentativo riuscì, perché il primo politico di alto livello che si espresse in quell'occasione fu il Primo ministro socialista greco, George Papandreou, il quale condannò l'accaduto come un atto di estremismo etnico e accusò il crescere di un nazionalismo albanese sulla minoranza greca, dando in questo modo ragione a quelle forze politiche che erano legate ai principi della separazione etnica che volevano rappresentare il caso come uno scontro etnico; e parliamo di quel politico che, pochi mesi prima, era diventato la speranza di tutti i cosmopolitici balcanici, nonché di tutti i popoli balcanici che aspiravano all'integrazione europea, quando aveva dichiarato che l'intento politico del suo governo socialista era l'inclusione nella UE entro il 2014 di tutti i paesi balcanici. Quindi, la vicenda si amplificò e divenne famosa per il pubblico perché coinvolgeva addirittura le massime cariche politiche dei due paesi, perfino quelli che erano in controcorrente con le politiche nazionaliste. Per il pubblico albanese, le richieste di autonomia e l'intervento della politica greca furono fonte di grande risentimento nei confronti del nazionalismo greco e delle pretese di grecità di alcuni abitanti di Himara, per cui le televisioni più importanti ne approfittavano per coinvolgere il più possibile le opinioni degli intellettuali ritenuti più competenti nel definire l'appartenenza etno-culturale di Himara.

I dibattiti più importanti in occasione sono stati quelli organizzati dalla Televisione Klan, il 26 settembre 2010 e Top-Channel, il 3 novembre 2010. La trasmissione del primo canale si intitolava “Le tensioni etniche in Albania” e già partiva con una costruzione semantica dell'immagine della contrapposizione etnica. Infatti, non era altro che la trasmissione in formato video delle precedenti accuse e contraccuse tra i politici e gli intellettuali portavoce dei diritti delle comunità greche e filogreche e i portavoce della società albanese che negavano quanto cercavano di evidenziare i primi e i politici greci. Un fatto importante

da notare è quanto rilevato dal reportage d'introduzione, nel quale, dalle interviste con gente del luogo, in lingua albanese, si scopriva che la situazione di tensione etnica non era affatto percepita all'interno della comunità, ma era un'immagine manipolata dai media e dai politici. In riferimento ai politici, un intervistato cercò di sottolineare il fatto che «una cosa dicono in pubblico», con riferimento alle retoriche che costruiscono l'immagine di una divisione etnica, e «un'altra fanno tra loro», con riferimento al compromesso tra partiti albanesi e partiti dei “greci” che aveva portato al potere il sindaco Bollano, rappresentante dei secondi. Nonostante questo fosse facile da capire da parte di qualsiasi persona intenzionata alla comprensione della realtà sociale, il moderatore del dibattito e i contendenti non avevano alcuna intenzione di decostruire l'immagine della “tensione etnica”; al contrario, contribuivano a costruirla attraverso il loro posizionarsi radicalmente tra il denunciare l'un l'altro di razzismo e allo stesso tempo negando il proprio coinvolgimento e le proprie responsabilità.

Più approntata alla realtà sociale e agli aspetti culturali della vita comunitaria era la trasmissione del canale Top-Channel. Ovviamente, anche in questo caso l'implicazione politica era presente ma questo è, d'altronde, carattere integrale della realtà socio-culturale. La natura più riflessiva dell'emissione era determinata dalla composizione intellettuale dei partecipanti al dibattito, non dipartita secondo l'appartenenza etnica ma in base alla stretta relazione che i partecipanti avevano con la regione, storici sociali, politici e giornalisti provenienti dalla regione.

L'emissione era intitolata: *Himara, mollë sherri* [“Himara, pomo della discordia”]. I partecipanti secondo l'ordine della presentazione erano:

- Pëllumb Xhufi, storico e politico. Ex vice-ministro degli Affari Esteri e ambasciatore d'Albania a Roma.
- Paskal Milo, storico e politico socialista. Ministro degli Affari esteri dell'Albania durante il periodo 1997-2001 e ministro dell'Integrazione europea nel 2001-2002. Nato nel 1949 nel villaggio Palasë del comune di Himara dove avrebbe trascorso l'infanzia per poi trasferirsi nella città di Valona.
- Nikollaq Neranxi, ex deputato di Himara e uomo d'affari. Nativo della città di Himara.
- Panajot Barka, storico e giornalista. Nativo della regione di Dropull, quindi appartenente alla minoranza greca.
- Arjan Konomi, giornalista e membro del Consiglio redazionale della rivista geopo-

litica *Limes*, nonché direttore della rivista albanese *Shqip*. Nato a Valona da genitori originari di Himara.

- Aleksandër Çipa, giornalista e caporedattore del quotidiano *Shqip*. Originario del villaggio Pilur del comune di Himara.

Nonostante gli invitati fossero per lo più gente della società civile con chiaro posizionamento verso i tentativi di esasperazione delle relazioni interetniche, l'emissione iniziava con un reportage d'introduzione sulla problematica della regione, nel quale veniva sottolineata la sua appartenenza alla storia dell'etnia albanese, con un discorso storicista caratterizzato dal pensiero storico-nazionalista del “perennismo”, della continuità storica a partire dai tempi antichi. La voce che raccontava la sintesi storica della regione cominciava col menzionare il fatto che, nell'antichità, la regione era abitata dalla tribù epirota dei Caoni (dove per epirota si intende ovviamente una antica tribù albanese). Tutto il resto del racconto concordava con la narrazione ufficiale della storiografia albanese. Così, dopo la menzione di alcuni avvenimenti storici antichi che avevano coinvolto la regione, si passava all'elenco dei fatti storici che attestavano lo sviluppo lineare della cultura albanese della regione. Quindi nel XII secolo la regione passava sotto il dominio veneziano, in seguito sotto gli Angioini. Nel XV secolo la località di Himara rappresentava un grande centro politico che coinvolgeva gran parte dei territori albanesi, inclusa l'odierna regione della Labëria e il Kurvelesh, oggi musulmanizzate. Nel XVI secolo, la regione, in concomitanza con altre regioni albanesi, veniva coinvolta in una insurrezione contro il dominio turco che le garantiva una autonomia comprendente il diritto di mantenere la bandiera albanese e le sue leggi consuetudinarie. In seguito si menzionava il fatto che la prima scuola in albanese della regione era stata aperta nel 1629, nel villaggio di Dhërmi e si sottolineava che «sola-mente nel 1870 si ha la prima e permanente scuola in greco». Addirittura, la voce menzionava il fatto che «si dice [intendendo le “dicerie” della scienza storica] che la prima scuola in albanese fu aperta nel 1160». In seguito, nel 1660 c'era stata la scuola albanese aperta da due missionari cristiani cattolici di origini albanesi, come per confermare anche una storia cattolica per una regione attualmente ortodossa; quest'ultimo fatto, contestualizzato nel quadro della repressione ottomana, farebbe della zona la «culla della rinascita nazionale albanese». Siccome la regione montagnosa impediva le relazioni con l'entroterra, gli *himarioti* «furono costretti a stabilire relazioni sociali con Venezia e la vicina isola greca di Corfù» per cui si appropriarono del greco per motivi di commercio. Nel 1912, anno dell'indipendenza albanese, Himara avrebbe alzato la bandiera albanese per aderire alla nazione albanese, nonostante nel 1914 avrebbe dichiarato la sua autonomia (concordemente con

quanto abbiamo riportato nel capito dedicato all'insurrezione dell'Albania centrale). In seguito, tramite gli accordi stabiliti con il governo albanese, Himara avrebbe mantenuto i privilegi politici antichi che si era aggiudicati fin dalle lotte antiturche, ma in questo modo nel 1930 avrebbe cessato anche l'attività dell'insegnamento del greco nella regione, nonostante tre dei villaggi della regione avrebbero fatto uso fino ad oggi di entrambe le lingue, albanese e greco. Dopo il 1990, con l'apertura dei confini, la maggior parte degli *himarioti* era emigrata in Grecia e nello stesso tempo si erano notate le prime pretese di definirsi come minoranza greca e vi era stata l'apertura delle scuole greche. E così via fino alle vicende contemporanee.

Va notato che, nessuno dei presenti ha avuto da ridire riguardo a questa descrizione costruita un po' alla "albanese", ma dalle loro testimonianze di quasi "studiosi nativi" abbiamo scoperto anche dell'altro.

Il primo a prendere la parola è stato Paskal Milo, invitato a raccontare i suoi ricordi d'infanzia a Palasë. Il ricordo principale di Milo nel villaggio natale è legato all'uso della lingua greca «come l'unica lingua parlata in famiglia e nella vita quotidiana del villaggio, tanto che il primo contatto sistematico con l'albanese è stato all'età di 7 anni, al tempo dell'iscrizione alla prima elementare». Alla richiesta di dare una spiegazione sull'uso esclusivo del greco a Palasë, Milo ha ricordato il fatto che l'interesse di trovare una spiegazione e la ricerca della "verità" son legate alla sua professione di storico, per cui mette in rilievo che la sua ricerca è da persona competente. Così racconta:

Naturalmente, le conclusioni della mia ricerca potrebbero non essere una versione consolidata, perché un po' diversa dalle due interpretazioni principali (con riferimento alla versione ufficiale albanese e greca). Penso che il greco sia una lingua ereditata. Non sono d'accordo con chi sostiene, senza una conoscenza del contesto, che la lingua greca ha solo una storia di duecento anni. Ho sentito alcune settimane fa il nostro Primo ministro (Sali Berisha, capo del partito avversario al PS di Milo) secondo il quale la comunità sarebbe bilingue e che il greco sarebbe stato introdotto solo negli ultimi duecento anni. Non è vero. Dobbiamo essere seri riguardo alla realtà storica, perché alla società albanese non nuoce se il greco è stato parlato da 500 o 600 anni fa, o magari anche 200 anni fa. Quindi con eredità intendo una eredità molto più storica di quanto si dica.

A sostegno della sua convinzione, Milo riporta la storia della sua famiglia, documentata fino dalla metà del 600, nella quale si sarebbe parlato in greco. Anche perché – adduce Milo

– il tipo di greco parlato nella regione è una variante antica, probabilmente medievale. Per questo motivo la versione che vuole il greco arrivato durante l'epoca moderna non sarebbe convincente, vista la natura della parlata locale. In seguito, Milo sostiene che:

la regione non deve essere trattata in “bianco e nero”. In quel posto c'è stata una convivenza culturale e con questa intendo convivenza di tradizioni e di etnie. Perché nel Medioevo non esistevano i confini statali, né dogane e né polizia. Non esisteva uno stato-nazione, ma c'erano delle tribù che migravano per varie ragioni. Ed è un fatto riconosciuto quello della intersecazione etnica nelle aree di frontiera. Poi il dominio politico della zona dipendeva dalla imposizione militare di alcuni e l'appartenenza etnica era insignificante. Infine, non dobbiamo ragionare su quei tempi secondo le categorie mentali del presente.

In seguito viene invitato a intervenire l'ex deputato Neranxi, in quanto nativo della zona. Quest'ultimo chiarisce subito che la sua interpretazione è differente perché non fa uso di competenze disciplinari, ma ovviamente ha da riportare le sue testimonianze culturali. Secondo Neranxi:

non sono uno storico, ma posso raccontare la realtà che ho vissuto e vivo tutt'ora a Himara. Nella mia famiglia siamo stati ispirati dall'essere himarioti. Per quanto riguarda la lingua, il greco l'ho imparato fin dall'infanzia, ma non sono in grado di distinguere se ho imparato prima il greco o l'albanese e diversamente dal professore (Milo), quando sono entrato in prima elementare sapevo già perfettamente l'albanese.

Alla richiesta se ciò fosse dovuto all'influenza di qualche rimescolamento della popolazione, reso possibile dopo lo sviluppo industriale del paese, Neranxi risponde citando una distinzione territoriale della stessa città di Himara, secondo la quale i residenti si dividevano in tre zone: Himara villaggio, o castello, Spille e una terza zona chiamata 1° Maggio. Infatti – continua Neranxi – quando andavamo a scuola noi di Spille conoscevamo meglio albanese di quelli che venivano dalla periferia, «non so dirvi le ragioni, ma forse legate alla natura della professione di miei genitori». E' importante da notare, in questa testimonianza, la divisione sociale, tra centro e periferia, di una località che all'epoca non superava i 5000 abitanti, sparsi per altro in una superficie ridotta visto il terreno montano dell'insediamento, divisione nella quale si rispecchia anche una differenziazione nell'uso della lingua.

Arriva il turno di Konomi di fornire qualche suo ricordo, nonostante la sua relazione

con la regione fosse legata all'origine dei suoi nonni, provenienti da tre villaggi, Palasë, Dhërmi e Vuno, i primi due in prevalenza grecofoni e l'ultimo albanofono. Konomi ricorda di aver sentito parlare qualche volta il greco dalla nonna, che era di Dhërmi, ma che nella sua famiglia, trasferitasi a Valona, si parlava esclusivamente l'albanese. Interessante la storia del nonno paterno, Dhimitër Konomi, del villaggio grecofono di Palasë, il quale sarebbe stato condannato a morte dal governo filogreco di Spiro Milo (che nel 1912 avrebbe dichiarato l'autonomia di Himara) perché avrebbe contribuito all'apertura della prima scuola albanese nel villaggio di Vuno e quindi sostenitore del nazionalismo albanese. Mentre, quando parla dei nonni originari di Vuno, Konomi afferma che non avrebbero mai parlato in greco perché non lo conoscevano, tranne alcune parole. Proprio mentre Konomi stava parlando della sua origine e di quella dei suoi antenati, interviene di nuovo Milo che, nel voler affermare l'"autorità" della sua competenza, mette in rilievo un aspetto importante della mentalità e dell'identità sociale albanese: "costringe" Konomi a precisare la sua origine in base alla discendenza patrilineare, perché «gli albanesi hanno una discendenza patrilineare», dando dimostrazione di un personale orgoglio albanese dominante nella sua autodeterminazione. E ci tiene talmente, Milo, a dimostrare le vicende dell'affermazione dell'albanità che continua a fornire alcune testimonianze storiche che coinvolgono alcuni personaggi storici già citati. Così riporta la storia del già menzionato Dhimitër Konomi che si interseca con quella dei suoi nonni. Milo fa riferimento al periodo storico della monarchia albanese di Re Zog, in cui secondo gli archivi del Ministero degli Affari Interni, è documentato un acceso dibattito nei «nostri villaggi»:

Specialmente nell'anno 1935, quando dopo la decisione della Corte Internazionale di Giustizia dell'Aia dell'apertura delle scuole private greche, chiuse dal governo albanese nel 1930, c'è stato un grande dibattito locale che rispecchiava le relazioni tra la comunità di Himara e la capitale Tirana, dove gli abitanti si sono divisi – così come oggi, ed è interessante come ci sia una continuità di questa divisione politica – tra "ala rossa", filoalbanesi e "ala bianca", filogreci. Le fonti mostrano la grande contrapposizione tra le due correnti: alcuni protestavano in favore dell'apertura delle scuole greche e gli altri protestavano contro. Se mi è permesso – tira fuori dalla tasca degli appunti - ho qui solo una delle tante testimonianze: si tratta di un telegramma della prefettura di Valona al Ministero degli Interni, che trasmetteva la nota di protesta di alcuni abitanti di Palasë, capeggiati da Dhimitër Konomi, Vangjel Jani e altri notabili del villaggio, contro un gruppo di persone che erano a favore dell'apertura della scuola greca, e avevano colpito con la scomunica l'apertura delle scuole albanesi. Chiedono che intervenga l'arcivescovo di tutte le diocesi perché questa fazione, aiutata dal clero, non ostacoli

l'apertura della scuola albanese. In questa occasione la fazione filogreca inserisce nella lista di insegnanti di greco mio padre, che all'epoca aveva 23 anni, e aveva finito il liceo a Corfù (in Grecia). Mio padre invece si rivolge al prefetto di Valona protestando e dichiarandosi, con atto firmato, come “semplicemente albanese e non accetta in alcun modo di essere definito membro della minoranza greca e di essere designato come insegnante di greco”. Ho riportato questa storia familiare perché ritengo che rappresenti la storia di tutta la regione di Himara che non deve diventare la “pecora nera” della storia albanese, poiché essa, al contrario, è la “perla” dell'Albania.

Con la figura della “perla” dell'Albania, Milo aveva intenzione di dimostrare una sorta di superiorità dell'albanità di Himara.

Subito dopo viene invitato a parlare Pëllumb Xhufi, l'unico non originario della zona, anche se qualcuno gli ricorda che anche le sue origini sarebbero da collegarsi con la zona, perché nativo di Progonat che si trova nell'immediato entroterra e che, in tempi premoderni, era considerata una regione unica con Himara.

Fin dall'inizio, Xhufi prepara il campo della sua posizione di storico politico che non prende in considerazione le autorappresentazioni dell'identità etnica perché l'identità etnica sarebbe un argomento da trattare con la «freddezza della definizione storica». Con questa affermazione, Xhufi ha intenzione di imporre il suo tipo di pensiero storico, “perennista”, secondo il quale l'identità etnica è un dato di fatto immutabile. A prendere queste posizioni “intransigenti” nei confronti del diritto all'autodeterminazione, Xhufi è costretto anche da un fatto di natura politica che tocca la sensibilità di chi è legato al destino del nazionalismo albanese. All'inizio del discorso menziona il fatto dell'imminente censimento demografico in cui, tra l'altro, il governo albanese è tenuto a dare una definizione precisa in percentuali delle minoranze etniche residenti in Albania (il censimento è stato realizzato nell'agosto 2011, ma i risultati concreti sulla percentuale delle minoranze etniche non sono stati a tutt'oggi chiariti). Perciò, vista anche la situazione del massivo cambiamento dell'identità degli albanesi legata all'emigrazione greca, sarebbe meglio imporre una definizione di natura storico-giuridica dell'identità. Non importa, quindi, come un gruppo di persone si autodefinisce, importa invece la definizione ufficiale della sua identità etnica; una definizione che, secondo Xhufi, dovrebbe essere definita da una convenzione internazionale che stabilisce l'identità nazionale come un dato oggettivo. Per questo motivo, Xhufi continua a offrire, ovunque sia invitato a partecipare, una serie di testimonianze storiche offerte da viaggiatori, uomini del clero e della politica, che affermano un carattere esclusivamente albane-

se della regione, senza applicare il metro del relativismo storico di cui aveva ammonito Milo prima. In questo modo Xhufi è in sintonia con quanto detto durante l'introduzione dell'emissione. Il nucleo della sua versione consiste nell'affermare che, in base alla documentazione medievale e pre-moderna, che attesta definizioni etniche di parti terze ma anche degli abitanti del luogo, Himara risulta chiaramente albanese. Uno dei testi che affermerebbe l'auto-rappresentazione albanese degli himarioti sarebbe una lettera del 1750 (circa) in cui i notabili della regione si rivolgevano alla Zarina russa, in una delle tante richieste di alleanza politica che gli avrebbe garantito l'autonomia politico-economica-culturale dall'Impero ottomano, in cui dichiaravano in italiano di essere albanesi, ma parlavano anche il greco e alcuni anche l'italiano. Quest'ultimo fatto era una normale evoluzione culturale della zona che, grazie alla posizione strategica, aveva strette relazioni con la Repubblica di Venezia; relazioni che avevano determinato il carattere politico della comunità, caratterizzato da un accentuato autonomismo politico e religioso. Quindi – secondo Xhufi – fino alla fine del XVIII° secolo, Himara era stata «in modo inequivocabile» parte dello sviluppo sociale albanese. Va notato che, nonostante avesse dimostrato coscienza del carattere moderno dell'identità etnica, Xhufi “immaginava” la storia della regione come una storia nazionale. Comunque, bisogna evidenziare che tale costruzione si inserisce nel contesto della contesa tra albanità e grecità che accresce la frustrazione etnica, per cui il contesto himariota è visto come etnicamente albanese in contrapposizione alle pretese della grecità. Per rimediare a questa contraddizione teorica, Xhufi aggiunge, in un secondo momento, che gli himarioti sarebbero liberi di decidere sulla professione linguistica o etnica, ma che «Io sono tenuto a esprimermi riguardo all'identità etnica come un dato di fatto che trascende il presente e le autopercezioni soggettive». In questo modo l'attenzione cade sulla “inconsistenza” delle pretese localiste del presente, ma soprattutto sulle pretese del nazionalismo greco, imponendo il principio albanista della determinazione storica. È ovvio, quindi, che la narrazione nazionalista albanese continua a essere determinata nel contesto della contrapposizione etnica internazionale.

Dopo le testimonianze storiche di Xhufi tocca di nuovo alle memorie storiche degli interessati. Questa volta parla Aleksandër Çipa, originario di Pilur. Quest'ultimo conferma l'uso esclusivo dell'albanese in famiglia e nel villaggio di Pilur. Riguardo al greco, dice che lo aveva sentito a Himara, all'età di 5-6 anni, lasciandolo un po' stupito. Poi aggiunge un fatto molto caratterizzante dell'epoca moderna, cioè che «all'epoca era vietato parlare in greco, almeno in ambiente istituzionale»; si tratta degli anni 80. Qui interviene il moderatore dell'emissione, suo coetaneo, che riporta la sua opinione contraria, basata

sull'esperienza personale perché da ragazzino aveva appurato l'uso del greco durante i giochi tra coetanei. Alla domanda del perché in quattro dei villaggi non si parli il greco, Çipa risponde che «non ha da aggiungere niente a quello che hanno già chiarito i più competenti»; nel senso che è d'accordo con quanti nella tradizione albanistica hanno affermato che il greco è una lingua dei tempi moderni che non avrebbe coinvolto tutta la regione, ma la parte più movimentata della comunità, quella che coincide con i villaggi in cui risiedevano i notabili della regione. Come sostegno alle sue convinzioni riporta l'esempio della storia dei suoi nonni:

Mio nonno materno visse per 16 anni a Lione in Francia, insieme ad una comunità di *himarioti* che lavoravano nelle miniere di quella città. Naturalmente, quando tornò era diventato un poliglotta; oltre all'albanese parlava anche l'italiano che era diventato per lui come una seconda lingua. Parlava anche il greco, perché durante il viaggio verso la Francia, si era fermato con i familiari ad Atene, dove una parte della nostra famiglia allargata si era insediata all'inizio del 900. In seguito, dopo l'esperienza greca si era spostato a Lione insieme ad una colonia di compaesani.

Vorrei aggiungere che, personalmente, considero la zona della Costa [termine col quale gli abitanti della stessa e dell'entroterra si riferiscono ad Himara] una delle più cosmopolite dell'intera Albania. Forse sto esagerando, ma lo dico sulla base della mia buona conoscenza del territorio che ho visitato anche grazie alla mia professione di giornalista. E per quanto ho potuto constatare, affermo che anche nei villaggi più omogenei e più chiusi non esisteva la problematica dell'uso della lingua. Sempre sulla base della vita della comunità, specialmente sull'esperienza familiare, ricordo che l'orgoglio della propria identità locale era manifestato attraverso il canto polifonico, o la musica locale, che non era mai stato bilingue ma esclusivamente albanofono in tutti i villaggi della regione, anche in quelli che usavano il greco come lingua principale.

Va notato che questa testimonianza di Çipa riguardo al canto polifonico locale, che è allo stesso tempo musica, era in sintonia con una opinione pubblica (che a sua volta concorda con quanto viene scritto anche nei testi dell'etnologia nazionale) che vede affermata l'albanità della zona tramite l'albanofonia del canto e del lamento funebre. Un'altra testimonianza importante è il toponimo "Costa", termine molto usato presso gli himarioti e gli abitanti dell'entroterra per indicare il gruppo dei villaggi di Himara, i quali si affacciano sulla costa. La natura geografica del termine ci rivela che la regione in questione è collocabile in una «comunità immaginata» che trascende i confini di Himara, i quali implicano una di-

scriminazione politico-religiosa, caratterizzata storicamente da una identità politica basata sull'appartenenza religiosa.

L'ultima opinione su Himara spetta al *dropullita* Panajot Barka. Va notato che, pur appartenendo alla minoranza greca, non riporta nel contesto pubblico albanese la forma greca del suo nome (che dovrebbe essere Panajotis Barkas). Quest'ultimo tenta di ricollocare la cultura himariota in una relazione antica con la cultura greca. Per cui la grecità della zona non sarebbe uno sviluppo della modernità. Questa sua posizione, Barka tenta di corroborarla con dei dati di tipo "antropologico" (termine che riportiamo tra virgolette perché l'uso che ne fa è di dubbia natura). Così, per esempio, dice, dopo aver fatto allusione ad una sua origine himariota, che in Grecia avrebbe partecipato ad una valutazione antropologica di misurazione dei tratti fisici per stabilire la sua appartenenza fisica ai «saracatchani» o ai «dorici», termini che probabilmente indicano una divisione della "razza" greca. L'altro fatto "antropologico", determinato da lui stesso, sarebbe stato l'incontro tra bambini himarioti e bambini ciprioti a Cipro, dove si parla una forma antica di greco, e dove «ci fu una perfetta comprensione tra le parti che dimostrava una interessante somiglianza linguistica». Inoltre, Barka offre una interpretazione filologica del toponimo Himara diversa da quella della versione albanese. Questa sarebbe stata offerta da un «insigne studioso greco», Mihal Dendia, Rettore dell'Università di Atene negli anni 30 del XX° secolo, originario del villaggio himariota di Vuno, secondo il quale il termine Himara deriverebbe da una divinità dell'antica tradizione greca. Interessante è stata la discussione tra Barka e Milo quando quest'ultimo, in quanto storico e originario di uno dei villaggi grecofoni, ha pronunciato il cognome dello studioso greco come "Dedja", alla maniera albanese:

Milo: ho letto anch'io il Dedja

Barka: Dendia, professore

Milo e Çipa, insieme: Dedja. Non ci sono Dendia a Vuno, ma Dedja.

Nessuno di loro si era accorto del fatto che si trattava semplicemente di una pronuncia diversa: Dendia non è che la pronuncia greca di Dedja.

Milo voleva precisare che, per quanto riguarda il greco usato nei tre villaggi della zona, non si deve dire che è uniforme e ascrivibile ad un comune sostrato con un greco medievale, perché «il dialetto greco della città di Himara differisce da quello che si parla nei villaggi di Palasë e Dhërmi»:

Prima di tutto, la versione di Dedja non è l'unica. Secondo me il dialetto di Himara somiglia a quello che si parla nel Peloponneso, mentre quello dei due villaggi, che si distingue in certi fonemi e in certe costruzioni semantiche, somiglia a quello che si parla nell'isola di Corfù.

Quest'ultima constatazione l'abbiamo sentita anche in altre occasioni in cui si parlava delle caratteristiche culturali della regione. La diversa parlata del greco tra i tre villaggi, che si trovano molto vicino tra loro, viene legata ai luoghi dell'emigrazione degli abitanti nei tempi storici, specialmente durante le spedizioni punitive ottomane dove gli abitanti andavano nelle vicine isole greche sotto amministrazione veneziana.

Infine, dopo una lunga “chiacchierata” in cui dominavano le interpretazioni della natura ontologica dell'identità etnica degli himarioti, il giornalista di *Limes*, Konomi, è intervenuto in modo critico nei confronti di una pretesa storicista di “risolvere” una volta per tutte la questione. Questo tentativo – aggiunge Konomi – non è diverso da quanto abbiamo sperimentato in questi tempi nei Balcani, quando le guerre etniche della Jugoslavia sono cominciate da una “resa dei conti della storiografia serba”; inoltre, nel caso specifico, si faceva la stessa interpretazione di storia nazionalistica che faceva il nazionalismo greco che era ritenuto colpevole per l'exasperazione delle relazioni etniche. Perciò bisogna trattare il problema come un caso del presente e prendere atto dei veri motivi che condizionano le vite degli abitanti. A seguito di queste conclusioni, “scoppiò” un'accesa discussione tra chi, di mentalità storicistica, era contrario alle sue posizioni e sosteneva l'importanza degli studi storici e culturologici e delle considerazioni scientifiche, in generale, perché in assenza di queste si rischia il proliferare di interpretazioni soggettive, in balia degli interessi politici del presente. Questo era il senso dell'esempio personale, fornito dallo storico Xhufi, chiamato in causa dalla critica di Konomi, secondo il quale un giorno mentre si trovava a Himara gli si era avvicinato un abitante del luogo che con tono critico e dispregiativo gli aveva rimproverato il fatto che si occupava della storia di una comunità che non era sua. Più precisamente l'abitante gli avrebbe detto che non spettava a lui imporre alla sua comunità l'autodeterminazione etnica. Xhufi aggiunge che il suo compito di storico è solamente raccontare la realtà storica, e che «al massimo può dire che quel tizio era un “grecomane” [termine con cui vengono citati i filogreci nella letteratura albanese]. Quindi, ciò che Xhufi pretende come sua prerogativa inalienabile è la determinazione della realtà storica e, quindi, della memoria etnica. Questo a maggior ragione quando si ha davanti lo sviluppo di una storia inventata come quella che pretendeva di imporre l'abitante il quale, come per aumentare l'ironia degli “scienziati”, alla fine dichiara che addirittura non è originario di Himara,

ma di un'altra regione albanese. A concludere le discussioni sulla storia e arrivare alla denuncia delle politiche nazionaliste ha provveduto la spiegazione storico-politica di Paskal Milo, il quale ha ricordato il fatto che la regione di Himara (vista la sua identità storica, come unico centro cristiano-ortodosso che non fu mai occupato dai turchi) era diventata simbolo importante del nazionalismo greco e meta territoriale dell'estensione dei confini politici. Con la dichiarazione dell'indipendenza albanese nel 1912 e l'inclusione della regione entro i confini politici dello stato albanese (vittoria dei principi del nazionalismo laico basato sull'unità linguistica), Himara diventa «il *target* delle politiche del nazionalismo greco ogni qualvolta si crea l'occasione». D'altro canto – aggiunge Milo – c'è anche il carattere sociale determinato dalla storia indipendente che ha forgiato il carattere localista degli abitanti, per cui «in occasione dell'imposizione della sovranità dello stato albanese la comunità ha sempre cercato di imporre una specie di autonomia basata sulle prerogative che avevano ereditato fin dall'epoca ottomana». Una prerogativa che fu tolta definitivamente dallo stato albanese del dopoguerra, il quale nonostante comunista fece valere i principi nazionalisti dell'organizzazione sociale – come diceva Hobsbawm, la fine della II Guerra mondiale aveva segnato il trionfo del principio nazionalista. Il modo in cui l'indipendenza politica degli himarioti ebbe fine fu una delle più violente che la regione avrebbe subito durante la sua storia. Milo ricorda come:

nel 1945 gli *himarioti* votarono contro il riconoscimento del governo nazional-comunista, motivo per cui i capi locali dell'opposizione furono fucilati.

Quindi, dopo la definitiva “vittoria” dei principi della conoscenza storica e culturologica alla denuncia delle implicazioni politiche nella determinazione della contrapposizione etnica, la discussione si sposta sulla denuncia delle ragioni di natura economica che hanno caratterizzato la lotta per l'accaparramento delle risorse del territorio.

Toccava al “non-studioso” Naranxi, rappresentante politico della comunità, dare il primo allarme, che di fatto aveva già dato nell'aula del parlamento albanese. Questa è la sintesi della sua denuncia:

Bene, ho ascoltato gli storici senza mai interrompere nessuno. Credo che siano riemerse le vere qualità umane degli himarioti, come persone molto civili, ma allo stesso tempo fieri e dediti alla guerra, nonostante sussista oggi un problema molto acuto per la comunità, che è iniziato da quando è ricominciato l'intervento delle politiche che abbiamo denunciato

prima, politiche sia centrali che locali. Dopo il 1990, nonostante gli himarioti rappresentavano da tempo l'uomo cosmopolita di cui ci parlava Kant nel lontano 1700, le politiche dei rappresentanti delle minoranze [accusa il capo del Partito dell'Unione per i Diritti dell'Uomo, Vangjel Dule e il sindaco Bollano] intervengano a Himara per rubare la terra [la proprietà terriera] agli himarioti. Per questo motivo gli himarioti sono oggi frustrati, perché si sentono gente senza terra [quindi senza autoctonia documentata] grazie alle politiche di questi clan politici. Sono passati vent'anni dal 1990 ma Himara, nonostante sia una "perla" naturale, è rimasta molto povera. Senza uno sviluppo urbano proprio perché la proprietà terriera ereditata non è legittimata con la dovuta documentazione ufficiale. Gli himarioti sanno benissimo qual è la loro patria, ma se non hanno la terra non hanno dove stare. Per questo motivo oggi probabilmente si dichiarano greci sotto il premio della pensione da 300 euro che il governo greco offre a chi dichiara un'origine greca, ma io sono sicuro che se lo stato albanese offrisse loro 305 euro, dichiarerebbero la loro vera identità; quello che sono in realtà.

Il senso non bene formulato di questa denuncia è che i politici che fanno uso delle politiche etniciste per rappresentare la minoranza greca, tra i quali il sindaco stesso, protetti anche della carica diplomatica e dal sostegno greco che si procurano con la pretesa della difesa della minoranza greca, approfittando dell'incertezza economica degli himarioti si fanno letteralmente padroni di un territorio con grandi potenzialità economiche, che potranno sfruttare a loro piacimento sotto l'ombrello dei diritti appartenenti ad una comunità etnica. Questo era anche il senso dell'intervento di Barka, unico rappresentante della minoranza greca, che ha preso parte alla denuncia dei politici e delle politiche dell'eticismo.

Un dato importante, "documentato" in queste dichiarazioni, è quello della «pensione greca» ammontante a 300 euro mensili. Per avere un'idea del suo valore, per chi non abbia avuto la possibilità di conoscere le condizioni economiche della società albanese a partire dal 1990, questa corrispondeva, nel 2000, allo stipendio di un Generale dell'Esercito albanese. Dodici anni dopo, quando lo stipendio è complessivamente aumentato, i 300 euro superano lo stipendio di un insegnante delle medie, ammontante a 280 euro. Questo per avere un'idea di quanto la convenienza economica e le politiche internazionali possano guidare l'autodeterminazione etnica delle persone. Nel momento che le politiche economiche non sono più circoscritte ai confini nazionali, anche il centro di attrazione culturale si trasferisce dal precedente centro di potere, per cui un albanese che può annoverare o meno una origine greca è più ispirato ad una comunità immaginata greca.

È doveroso precisare che la «pensione greca» concessa dallo stato greco non è da considerare a priori uno strumento di sciovinismo territoriale che porta all'aumento della

presunta minoranza greca in funzione di una ulteriore espansione territoriale, ma ha influenzato la nascita delle politiche rappresentative basate sulla determinazione etnica, creando un squilibrio socio-economico che segue le linee non solo etniche, ma visto la specificità dell'ideale etnico, anche religiose. In queste condizioni l'identità etnica si scinde dall'identità nazionale che diventa una autodeterminazione basata non più sull'appartenenza etnica bensì sulla condivisione di principi organizzativi che assicurano un futuro fatto di benessere economico. E gli sviluppi albanesi, con il caso di Himara al primo posto, dimostrano che, finché ci saranno delle diseguaglianze economiche in seno alla società, ci saranno anche sentimenti di rancore e contrapposizione con la relativa voglia di riscatto che rigenera il conflitto in continuazione.

Per quanto riguarda il punto di vista del discorso auto-rappresentante del nazionalismo albanese laico, il caso di Himara ha offerto un esempio contrario rispetto a quello che considera come elemento fondante dell'identità la cultura etnica, rappresentata dalla lingua, relegando l'identità religiosa in un ambito puramente personale. Inoltre, questo esempio si contrappone alla corrente "postmoderna" del nazionalismo albanese, che abbiamo visto nelle definizioni di Kadare, che vuole innalzare il cristianesimo albanese al grado di rappresentante dell'identità europea degli albanesi, sia perché spesso i cristiano-ortodossi si sentono greci, sia perché sono caratterizzati dal duplice sentimento localista e cosmopolita. Non bisogna affrettarsi a connettere questo duplice atteggiamento al presente «localistico», perché come abbiamo visto dalle testimonianze degli intellettuali himarioti questa è stata una caratteristica costante della comunità.

Un'interpretazione di questo carattere, che si evince anche da quanto sostenuto dagli interlocutori precedenti, ce la offre Petro Marco, forse il più noto himariota del 900 albanese. La vita di Marco è una delle più interessanti che il «secolo breve» poteva fornire: un himariota educato in lingua albanese e grande scrittore albanese; uno dei primi seguaci del comunismo albanese e suo portavoce fino all'instaurazione della dittatura comunista che lo perseguitò; antifascista e internazionalista volontario delle brigate internazionali durante la Guerra Civile spagnola. Nella sua autobiografia riporta una gran mole di testimonianze storiche che attraversano i confini nazionali e si estendono ad una compagine internazionale, tale erano le aspettative di vita di una persona istruita, nata in un villaggio affacciato sul mare. Viste le sue convinzioni politiche, internazionaliste e antixenofobe, riteniamo che la sua posizione, anche se situata all'interno del mondo intellettuale albanese, sia la posizione più oggettiva riguardo alla valutazione della cultura albanese. Nonostante professasse l'ideale del comunismo, Marko come tutti gli uomini del secolo dei nazionalismi è stato

chiamato in causa riguardo alla definizione dell'etnicità della sua comunità in occasione della secolare disputa tra albanismo e grecismo. Nelle pagine dedicate alla definizione etnica dei suoi compaesani, Marko ricorda di come gli veniva domandato spesso dai suoi amici albanesi sulla autodefinizione etnica degli himarioti e che lui rispondeva che «essere di tutte le nazionalità non è una vergogna, ma io ho sempre risposto con sicurezza che eravamo albanesi»³⁸¹. La sua interpretazione, che racchiude tutte quelle offerte prima dagli storici nativi, è ancora più autorevole, almeno per quanto riguarda gli sviluppi dell'inizio del Novecento, in quanto appartenente alla generazione che aveva contatti diretti con gli avvenimenti storici. Queste sono alcune sue conclusioni sullo sviluppo del nazionalismo a Himara:

Dopo la liberazione dell'Albania [...] la propaganda greca aumentò l'idea dell'autonomia di Himara: né greca né albanese! Questa propaganda aveva messo radici profonde nell'animo degli himarioti, i quali guardavano alla Grecia. [...] Nel nostro villaggio [c'era chi] propagandava la separazione di Himara dall'Albania. Come pretesto principale della propaganda utilizzavano anche questo: perché la *Labëria* [la regione circostante, nella quale si iscrive culturalmente anche la stessa Himara] è diventata turca [vale a dire musulmana]? Allora perché non unirci anche noi alla Grecia, che è nemica giurata della Turchia, come noi siamo nemici dei turchi? Oltre a ciò, dopo l'indipendenza [dell'Albania], gli himarioti si sono resi conto che lo stato albanese non si è curato tanto della regione. [per cui gli abitanti] hanno preferito emigrare: prima a Llavriion [in Grecia] dove c'erano le miniere; a Corinto, per aprire il Canale; in Romania, Russia, poi in America, Francia, Messico, Argentina, Australia, Canada e altrove. Così ché noi sapevamo dove si trovava Buenos Aires ma non Kukës [città del nord Albania], che non avevamo mai sentito menzionare. Sapevamo dove si trovava l'Australia e non il Kosovo [...]. Sapevamo dove si trovava Atene e Corfù, ma non Tirana e Scutari. Eravamo senza alcun legame con la nostra patria³⁸².

³⁸¹ P. MARKO, *Intervistë me Vetveten* ["Intervista con se stessi"], p. 47.

³⁸² *Ibidem*, pp. 50-51: «Dhe, pasi u clirua Shqipëria, me kufijt te cinguar shume, propaganda greke e ushqueu shume idene e autonomise se Himares: as shqiptare, as greke! Kishte hedhur rrenje te thella kjo propagande ne shpirtin e himarjoteve, te cilet syte i mbanin nga Greqia. Krere himarjote, si Spiro Miloja, nje luftetar qe e ndihmoi shume Greqine, ishte ne krye te kesaj propagande, me gjithë farefisn dhe sojin e tij te perndare ne Dhermi, Vuno e gjetke. Spiro Miloja ishte nga Progonati. Ne fshatin tone ai kishte farefis Lluke Zh. e te tjere, qe propagandonin ndarjen e Himares nga Shqipëria. Si baze kryesore te propagandes perdornin dhe kete: Pse labëria u be turke? E pse te mos behemi edhe ne me Greqine, qe eshte armike e betuar e Turqise, sic jemi edhe ne armiq te betuar te turkut? Pastaj, edhe ne kohen e pavaresise himarjotet pane se asnje qeveri e Tiranes nuk u kujdesua asnjehere per ta. Nuk shkonin as xhandare dhe nuk merrreshin ne asnje pune. Ata pelqyen te mergonin: heren e pare ne Llavriion, ku kishte miniera; ne Korint, per te hapur kanal; ne Vllahi, ne Rusi, pastaj ne Amerike, ne France, ne Meksike, ne Argjentine, ne Australi, Kanada e gjetke. Keshtu qe ne dinim me mire se ku binte Buenos Ajresi sesa Kukesi, qe nuk ia kishim degjuar kurre emrin. Dinim se ku binte Au-

D'altronde quale legame potevano stabilire gli abitanti della Costa (l'altro nome di Himara), affacciati sul mare e isolati dal resto della regione, non solo dall'avanzare dell'islam che tanto avevano temuto, ma anche da una lunga catena montagnosa che separa la Costa/Himara dal resto della regione? Nonostante gli himarioti condividessero la maggior parte del loro corredo culturale con l'entroterra, la *Labëria*, la modernità offriva nuove aspettative di vita. Aspettative che personificavano i modelli dei paesi occidentali che erano esclusivamente cristiani e che si trovavano solo al di là dell'orizzonte marittimo. Questa sorta di determinismo geografico, sommata all'azione dei principi ideologici della autodeterminazione sociale e delle nuove condizioni dello sviluppo tecnologico, è uno dei fattori che hanno caratterizzato il carattere aperto e cosmopolita degli himarioti. Lo stesso determinismo che non è sfuggito neppure a Marco Aime quando, a difesa del relativismo e cioè di un pensiero pluralista, riflette sugli effetti della natura sulla percezione della realtà circostante e quindi anche della propria posizione:

Come può essere il mondo per chi è nato e vive in una terra stretta, ripida, premeva contro il mare da una montagna assillante? Un mondo a strapiombo, dove il «dietro» è anche il «sopra» e davanti c'è un mare che si perde, così che si può solo andare a sinistra o a destra, cioè a levante o a ponente. Osservando, finiamo per disegnare un mondo a misura di ciò che vediamo: il nostro sguardo si modella e così il nostro pensiero; e questo pensiero ce lo portiamo dentro [...] diventa parte della nostra cultura e della nostra identità, le quali sono plasmate su quanto vediamo e sentiamo, su quanto ci accade attorno, sulla memoria dei nostri padri. Così nasce la varietà umana di pensiero³⁸³.

Esiste un pensiero, che sotto la pressione delle ideologie nazionalistiche, le quali escludono ciò che unisce per esaltare ciò che separa, produce un effetto contrario al pluralismo, l'esclusivismo: secondo il quale l'ortodosso è greco e il musulmano è turco; per cui non c'è posto per gli albanesi che siano musulmani e cristiani allo stesso tempo; dove gli albanesi secondo i greci sono musulmani e gli ortodossi sono greci; dove i grecofoni di Himara sono visti con dubbio e ritenuti traditori dagli albanesi; dove Himara è vista come simbolo della resistenza etnica e per questo contesa. Questo, l'esclusivismo etnico-culturale, è la variabile costante, che collega modernità e postmodernità albanese e non solo. L'incapacità di

stralia dhe jo Kosova, qe nuk ia kishim degjuar kurre emrin. Dinim ku binte Athina dhe Korfuzi ose Tirana e Shkodra. Ishim pa asnje lidhje me atdheun tone.

³⁸³ M. AIME, *Gli Specchi di Gulliver*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006, pp. 8-9.

accettarsi come parti integrali di una cultura internazionale che ha condiviso una storia di scambi superiore a quella breve epoca che si chiama modernità è il problema principale per l'intera regione balcanica. Per cui, nonostante le storie etniche siano sempre meno controllate da un sistema nazionale di controllo sulla produzione della tradizione, la «voglia di comunità» continua a ridefinire la società secondo molteplici linee di distinzione culturali – che comprendono le particolarità religiose, linguistiche, storiche e soprattutto economiche. In quel che chiamiamo economia è compresa una serie di convenienze in cui viene rappresentata l'identità albanese, in cui l'essere albanese si trova per lo più svantaggiato.

Abbiamo visto, nei casi riportati sopra, come l'immagine dell'albanità sia stata assoggettata all'azione dei contesti di potere nazionali in cui viene a trovarsi dopo il crollo dello stato albanese. L'«economia» dell'identità è piuttosto ridotta alle logiche della globalizzazione nella sua molteplice realtà. Poiché si tratta di post-nazionalismo, ma non di post-eticismo, si parla di realtà interna ed esterna, in cui si erigono una serie di contrapposizioni dualistiche. Per quanto riguarda il contesto albanese, e quindi la realtà interna, abbiamo visto la nascita, o l'irredentismo, di alcuni segmenti socio-culturali che accusano una oppressione da parte dell'ideale ufficiale del nazionalismo albanese; di qui i vari dibattiti che caratterizzano la «agorà» dell'epoca postmoderna, senza arrivare a raggiungere un consenso riguardo ai loro temi culturali, per cui l'edificio dell'albanità somiglia ad un *cantiere ristrutturante* fermato e bloccato dalle discordie tra gli architetti del futuro progetto/edificio.

4. Il Dibattito sulla lingua

Uno dei *cantieri ristrutturanti* più importanti di quest'epoca, situato all'interno della società albanese, è il dibattito sulla lingua. Ricordiamo che, secondo il nazionalismo albanese, la lingua era la pietra miliare dell'identità albanese, per cui mettere a fuoco alcuni problemi che questa percorre nella globalizzazione è forse la manifestazione della maggiore frustrazione che l'identità albanese sta attraversando.

Anche in questo caso si nota la doppia natura interna ed esterna della problematica. La maggior parte dei dibattiti mediatici del dopo 1990 sono caratterizzati da una molteplice trasformazione della lingua albanese, sia per quanto riguarda il livello della scrittura sia per

il lessico utilizzato. Ciò che più ci interessa mettere a fuoco in questa sede è la descrizione delle implicazioni politiche della situazione dell'uso pubblico della lingua, quindi faremo riferimento soprattutto alla trasformazione lessicografica, che tradisce una certa subordinazione della lingua albanese alle lingue dominanti a livello mondiale, ma anche a quelle che sono dominanti a livello regionale.

Come già menzionato nel capitolo dedicato alla descrizione delle condizioni e dello sviluppo del nazionalismo albanese, il primo albanese che si dedicò alla nascita della scrittura e della purificazione della lingua albanese è stato Naum Veqilharxhi. Il suo *Evëitari* (“L'abecedario”) del 1844 è il primo tentativo intellettuale di creazione della scrittura albanese. Nonostante il suo non fosse l'alfabeto definitivo, l'opera di Veqilharxhi pose le basi della nascita della scrittura e del nazionalismo albanese, tanto da meritarsi nella letteratura dedicata alla *Rilindja* (“Risorgimento”) albanese il primo posto tra i *padri* della nazione. La sua volontà di dare un corpo simbolico, l'alfabeto, alla lingua albanese era nata in un contesto balcanico dominato dall'azione filologica della formazione delle lingue nazionali moderne da parte degli intellettuali appartenenti alle etnie balcaniche, quali Adamantios Korais per il greco, Petar Beron per il bulgaro e per il serbo Vuk Stefanović Karadžić. Il valore simbolico dell'alfabeto era caratterizzato dalla sua diversità nei confronti degli alfabeti delle lingue dei popoli vicini, questo per fornire agli albanesi un elemento culturale che li distingueva dalle culture in cui venivano ad assimilarsi. Significativa in questo caso la sua discussione con il nipote, Jani Cali, che si ricava dalle corrispondenze (peraltro scritte in greco), in cui quest'ultimo metteva in discussione l'esistenza di qualche nazione albanese, contestando il progetto come teso a «unire ciò che non si può unire e dare forma a ciò che non ha forma»³⁸⁴. Jani Cali era l'esempio dell'albanese (o forse dovremmo riferirci a lui col termine albanofono) che si autopercepiva in base all'appartenenza religiosa, per cui la sua identità nazionale era quella greca, in quanto ortodosso, perciò coinvolto nel processo acculturante del nazionalismo greco moderno. Vista la situazione non nazionalista in cui si trovava culturalmente la comunità albanese/albanofona – perché non si tratta ancora di società – Veqilharxhi, come gli altri romantici nazionalisti, si mise al lavoro anche per creare testi in albanese, per far sì che si smettesse di scrivere in greco (da parte degli ortodossi), in arabo (da parte dei musulmani) e in latino (da parte dei cattolici). Questi testi dovevano rappresentare il più possibile una lingua albanese “pura”, o meglio purificata dalla contaminazione delle altre lingue. L'azione purificatrice di Veqilharxhi si palesa già nella

³⁸⁴ N. VEQILHARXHI, *Jani Calit*, cit in E. SULSTAROVA, “Lindja e kombeve dhe Naum Veqilharxhi” (“La nascita delle nazioni e Naum Veqilharxhi”), in *Politika & Shoqeria*, vol., 7, n. 2 (14), pp. 93-105.

seconda edizione dell'alfabeto, nel 1845, solo un anno dopo la prima, nella prefazione della quale dichiara che:

come ben sapete, la nostra lingua albanese, per colpa delle circostanze storiche e per la mancanza degli strumenti del suo sviluppo, ha preso molte parole ed espressioni dalle lingue straniere. [per cui] Problema principale è come togliere queste parole e espressioni e sostituirle con quelle autoctone. Anche se per il momento le novità possono sembrare non familiari all'udito, spero che con il tempo diventino più familiari. Così, con quel che potevo, ho sostituito le parole straniere con nuove costruzioni in lingua albanese. Ad alcune non ho potuto trovare un corrispettivo in albanese, per cui spero che voi giovani darete il vostro contributo³⁸⁵.

Quindi il compito degli intellettuali delle generazioni successive fu quello dello sviluppo della lingua albanese, simbolicamente distinta dalle lingue straniere (da leggere come lingue dei vicini). Il passo principale era la creazione dell'alfabeto, che avvenne solo nel 1908 quando una commissione di notabili e intellettuali albanesi decise che l'alfabeto riprendesse i caratteri di quello latino, in cui un grafema corrisponde ad un suono fonetico. E poiché la lingua albanese aveva 36 suoni e il latino aveva solo 24 lettere, qualcuno aveva suggerito che, per i fonemi che non trovavano una corrispettiva lettera in latino, si prendessero le corrispondenti dall'alfabeto greco, nel quale esistevano. Alla fine, però, le lettere dell'alfabeto greco non furono incluse e la commissione decise di rappresentare quei fonemi tramite l'unione di due grafemi latini, per cui abbiamo: *dh, gj, ll, nj, sh, zh, xh, th*, che nell'Alfabeto fonetico internazionale (IPA) corrispondono ai suoni *ð, ʝ, ɫ, ɲ, ʃ, ʒ, dʒ, θ*.

Malgrado fossero riusciti ad ufficializzare un alfabeto e quindi a testualizzare la lingua, gli albanesi avranno una lingua standard e letteraria solo a partire dal 1972 quando sotto la pressione dello stato fu organizzato il Congresso dell'Ortografia (*Kongresi i Drejtshkrimit*) che stabilì le regole definitive dell'albanese scritto. Fino a quel momento l'alfabeto era servito alla scrittura di un albanese dialettale, per cui nel momento della ufficializzazione della scrittura letteraria furono soppresse le varie forme a cui si era fatto rife-

³⁸⁵ Gjuha jonë, shqipeja, sindëkur e dini se nga shumë të sjellat e të kthyerat e kohës, edhe fort që s'ka pasur dritat e të msuarit, ka marrë shumë fjalë e kuvise [shprehje] të huaja...E para punës ish që si të mund të nxjerr fjal' e kuviset e huaj, e mbë vent të tyre të drehtoj [krijoj] të tjera nga vetime e gjuhësë. Edhe me gjithë që, hë për hë, mund të mos tingëllojnë ëmbël mbë të dëgjuarit e veshëve, po kam shpresë se koha do t'i embëlsonjë. E ashtu, sa që munda, nxorra e ndërtova të tjera mbë vent të tyre. Save [disave] që s'ua gjeta sesinë [mënyrën], i lashë ashtu me shpresë që ju, o djem, do të mundi ta shtoni; cit in Sulstarova, *Lindja e kom-beve ... art., cit*, p. 99.

rimento. Tuttavia, all'epoca, la decisione di impostare come lingua ufficiale uno dei dialetti, quello meridionale, non fu vissuta come oppressione da parte degli intellettuali della società albanese, eccezione fatta per alcuni membri della diaspora politica che scrivevano nel dialetto del nord, perché nel pieno dell'epoca moderna la nazione albanese aveva bisogno dello strumento dell'educazione nazionale e soprattutto, vista l'esclusione della metà dell'etnia albanese dai confini politici dello stato albanese, dell'unità culturale di tutti gli albanesi. Quando verso la fine del Novecento il contesto internazionale andava verso gli sviluppi postnazionali, postmoderni e globalizzanti, all'imperativo della lingua unificata venivano a mancare i presupposti politici, motivo per cui cominciarono a sentirsi le prime voci di dissenso che andavano a denunciare la soppressione della tradizione letteraria del dialetto del nord. Ovviamente, non trattandosi di posizioni dominanti all'interno della gerarchia dei "custodi" della lingua ufficiale, la protesta non aveva alcuna influenza sugli sviluppi della linguistica albanese. Ciò che preoccupava di più gli intellettuali, all'inizio della nuova fase storica, era il graduale degrado della lingua nel suo uso pubblico, specialmente nell'ambito giornalistico e nelle orazioni dei parlamentari; ma questa era solo la realtà pubblicizzata dai media che non differiva dalla situazione della lingua parlata nel resto della società. La problematica fu pubblicizzata da alcuni media principali, per cui si può parlare anche dello sviluppo di un Dibattito sulla lingua albanese. Ciò che denunciavano questi dibattiti mediatici era l'esagerato uso di parole ed espressioni straniere nel discorso degli albanesi. Così ciò che esortavano i dibattiti era l'intervento energico delle strutture preposte al controllo della lingua scritta, quindi si esortava l'intervento diretto dello stato. Ma lo Stato e gli enti addetti avevano perso la loro abilità coercitiva, per cui la situazione diventava sempre più allarmante. Man mano che il gruppo di coloro che protestavano sulla situazione di degrado della lingua si rendeva conto dell'impotenza dell'azione dello stato al riguardo, aumentava anche la consapevolezza che bisognava aumentare il ruolo personale degli intellettuali e degli esperti della materia. Così aumentò il numero degli articoli e dei dibattiti televisivi imperniati sulla lingua albanese, dibattiti che spesso precedevano e presagivano l'organizzazione di qualche convegno di linguisti; come quello del 30 novembre 2010 organizzato da una televisione che ha molto a cuore le problematiche che travolgono la cultura della società albanese, ma che si chiama "all'inglese", *Top-channel*, e il programma stesso in cui si trattavano in sintesi i vari problemi della lingua si chiama tutt'oggi *Top Show*. Tra i partecipanti figuravano accademici, specialistici della lingua, per lo più affiliati all'Istituto degli studi albanologici di Tirana, ma non solo, e di Prishtina, capitale del nuovo stato albanese, il Kosovo. In questo dibattito l'attenzione principale era focalizzata su alcu-

ne proposte avanzate da alcuni specialisti che, tra l'altro, occupavano cariche ufficiali nelle istituzioni pubbliche – come Koleç Topalli e Ardian Marashi, quest'ultimo direttore del Centro di Studi albanologici – i quali chiedevano l'organizzazione di un altro Congresso dell'Ortografia con il quale stabilire delle modifiche al già consolidato sistema grammaticale. Le proposte di cambiamento avanzate dai due rappresentavano le pretese di chi voleva dare una legittimità istituzionale al dialetto del Nord, il *Ghego*; più precisamente, chiedevano che alcune forme espressive di quel dialetto godessero di un riconoscimento accademico e ufficiale in modo da presentarle dignitosamente nell'esposizione pubblica. Quindi le pretese di cambiamento della struttura ortografica della lingua ormai partivano da posizioni ufficiali che però rappresentavano un interesse localistico. Inoltre, il localismo era ancora più accentuato dalla provenienza regionale dei portavoce della dignità del Dialetto del Nord, Topalli e Marashi sono entrambi originari della città di Scutari. Di fronte al gruppo dei “riformatori” stava il gruppo dei “conservatori”, i quali a loro volta occupavano cariche rappresentative della gerarchia istituzionale preposta agli studi filologici. Inaspettamente nel secondo gruppo, quello dei “conservatori”, c'erano anche alcuni membri appartenenti all'Istituto albanologico di Prishtina. Il lato «inaspettato» è legato al fatto che gli studiosi di Prishtina, per quanto riguarda la lingua parlata, appartengono al gruppo linguistico-culturale degli albanesi del nord; anzi, in quanto abitanti del Kosovo, sono ancora più “nordici” di Topalli e Marashi.

Riportiamo qui di seguito una sintesi delle ragioni che entrambe le parti adducevano a sostegno delle loro richieste. Il titolo dell'emissione era *Lo standard dell'albanese*, molto pertinente per un convegno di studiosi di linguistica. Anche l'introduzione del moderatore non si discostava dalla perorazione di chi introduce di solito l'argomento principale di un convegno. In questo caso si trattava – secondo le parole del moderatore – di un «dibattito che ritorna spesso negli ambienti accademici, ma anche nei Media e nell'opinione pubblica. Un dibattito che ha avuto inizio dopo gli anni 90 per continuare fino ad oggi, dove viene menzionato spesso il Congresso dell'ortografia del 1972, che all'epoca fu considerato un grande avvenimento. Naturalmente, partendo dal presupposto della situazione politica e del suo imperativo, questo Congresso è stato al centro delle critiche del dopo 90 che contestano le implicazioni politiche delle sue impostazioni. Un'altra ragione da cui muovono le contestazioni è legata all'assunto accademico che la lingua è un processo dinamico in perenne trasformazione, che segue i cambiamenti sociali e le particolarità del momento storico». Quindi, il resto del dibattito, che è il primo “convegno” pubblico, anche se con una

partecipazione esigua di specialisti, sulle proposte di modifica dello Standard dell'albanese e delle modalità dell'intervento.

Siccome il carattere del dibattito è di per sé politico, anche la prima posizione burocratica ad essere chiamata in causa era politica: il primo a contestualizzare la causa della pretesa di riformare lo standard era Marashi, il direttore del Centro Studi Albanologici, ma specializzato più nello studio della letteratura francese che nell'albanese. La sua posizione viene trasmessa attraverso l'annuncio di una conferenza che l'istituzione da lui diretta avrebbe organizzato il mese seguente, intitolata: *La lingua albanese nella fase odierna; questioni di miglioramento e arricchimento del suo standard*. Come si vede, questo titolo implica l'idea che la lingua sia giunta in una fase particolare di sviluppo sociale nel quale essa si trova in miseria, per cui si prospetta la necessità di un miglioramento, inteso anche come arricchimento. Secondo Marashi non si dovrebbe parlare di una trasformazione dello standard, ma di un adattamento a quelle che sarebbero le necessità sociali del presente. Le particolarità del presente – secondo lui – sarebbero date da una estensione delle relazioni socio-culturali che coinvolgono un'area albanofona che supera i confini politici dello stato albanese, includendo gli albanesi che abitavano nelle terre amministrare da non-albanesi; come il Kosovo e la comunità albanese della Macedonia. In questo senso, Marashi sta cercando di legittimare il bisogno di intervento nello standard come una necessità democratica, perché con l'inclusione degli albanesi delle regioni menzionate nella ragnatela delle relazioni gli albanesi che parlano il dialetto del nord sono la maggioranza degli albanofoni. In questo contesto cresce anche il numero delle pubblicazioni letterarie che risentono delle particolarità dialettali, per cui si rischia che vengano “bocciate” per la loro “inferiorità” letteraria. Dopo Marashi, a prendere la parola è Emil Lafa, il massimo rappresentante vivente del gruppo degli specialisti che hanno contribuito alla nascita dello standard della lingua albanese; autore di importanti opere dedicate alla grammatica albanese. C'è anche un altro dettaglio che “radica” Lafa nelle posizioni di chi si contrappone all'idea di modificare lo standard: l'essere un albanofono del dialetto del sud; per cui se nella parlata di Marashi si nota un chiaro accento del nord, in quella di Lafa si nota l'accento del sud. Tuttavia, il discorso dei nostri specialisti non prende mai spunto da interessi soggettivi di natura localistica, motivo per cui Lafa si contrappone al “revisionismo” linguistico dalle posizioni dell'Autorità accademica che veglia su una “tradizione” messa in discussione. Così, Lafa sintetizza la sua posizione in difesa della «invenzione della tradizione» della lingua albanese come una necessità legata ad un contesto sociale specifico (con questo intende il contesto di un mondo organizzato secondo il principio nazionalista) che esigeva l'esistenza di

una tradizione regolamentata, per cui immutabile, e ben definita da una unica autorità centrale. È chiaro che questa posizione si basa sul principio «perennista» che aveva determinato la nascita dei nazionalismi attraverso la definizione di quest'ultimo come una entità socio-culturale definita da una qualità intrinseca immutabile nel/dal tempo. In questo modo, Lafe e altri sostenitori dell'immutabilità dello standard ritengono che le leggi che regolano lo sviluppo della lingua ufficiale e letteraria non devono seguire le trasformazioni sociali; come esempio di questo fenomeno riporta una serie di casi in cui le lingue nazionali, vale a dire la tradizione scritta, hanno una storia molto più antica di quella delle trasformazioni sociali. In seguito, riporta il monito di Eqrem Çabej, uno dei massimi rappresentanti della linguistica e dell'albanologia, il quale, all'epoca della "modernizzazione" della tradizione albanese, avrebbe detto che «il cammino della tradizione linguistica deve essere fatto con scarpe di piombo», cioè molto lentamente e cautamente. Da qui Lafe paventa il pericolo di una drastica riforma dello standard dell'albanese che parte dal desiderio di "rivoluzionario" di un revisionismo culturale che considera l'albanese standard come imposizione violenta dell'identità regionale di una classe politica proveniente dal Sud, per cui lo standard non sarebbe che l'ingiusta imposizione di un dialetto meridionale. Per questo motivo Lafe sostiene che la decisione del Congresso dell'Ortografia non era il perseguimento della volontà di un clan politico, bensì una conclusione ponderata sullo stato e sulla tendenza della produzione letteraria dell'epoca che manifestava un netto predominio, presente e futuro, della variazione meridionale. In questo modo Lafe parte dagli stessi presupposti democratici professati anche da Marashi, secondo il quale lo standard dovrebbe rispecchiare il *trend* evolutivo della letteratura (non solo come produzione artistica). Da ciò che si osserva in questo dibattito, ma anche in altri sullo stesso argomento, si nota che la caratteristica più palese del discorso è una reciproca diffidenza all'interno al gruppo degli intellettuali nazionali e, quindi, una discordia su quello che deve rappresentare il carattere e l'identità della cultura albanese; ricordiamo che la lingua è l'elemento culturale principale dell'identità albanese. Siccome l'organizzarsi socialmente secondo principi nazionali è ancora l'unico modello in circolazione, i nostri specialisti della lingua sono "costretti" a superare, o meglio aggirare, l'ostacolante discordia con una decisione puramente arbitraria decisa a tavolino; dal tavolino di chi si trova in capo all'istituzione preposta al controllo della tradizione. Infatti, come già menzionato, il Centro di Studi Albanologici aveva preso la decisione di organizzare la sua conferenza proprio un mese dopo il dibattito televisivo. In questo modo quelle intenzioni di chi si era fatto avanti con la volontà di modificare lo standard avrebbero avuto l'occasione di imporsi. Bisogna dire che la conferenza non fu interpretata come un

tentativo di imposizione, perché il dibattito televisivo servì come un atto preliminare di riconciliazione tra le parti, in cui si chiarì che le proposte di intervento sullo standard erano limitate a piccoli interventi legati alle trasformazioni fonetiche che si manifestavano nella parlata dominante e che dovevano essere rappresentate nell'ortografia standard. Questo "accordo" fu un merito di Kolec Topalli, linguista e sostenitore della revisione, il quale "impose" il consenso attraverso la lettura delle conclusioni della Commissione dell'ortografia all'epoca della definizione dello standard. Come se stesse citando versetti della Bibbia o del Corano, Topalli riuscì a portare le parti verso la concordia con la lettura di quella che sarebbe stata «la raccomandazione della Commissione dell'Ortografia»:

la struttura stabilita della nostra lingua letteraria è aperta e rimarrà tale, altrimenti lo sviluppo della lingua letteraria si interromperebbe. Quello che noi consideriamo una «definitiva cristallizzazione» della norma, in realtà non è mai definitivo, perenne, statico. Piuttosto, bisogna intenderlo come una oggettivazione resistente, originale e allo stesso tempo relativa, della norma, la quale è destinata a svilupparsi e migliorarsi.

L'interpretazione che Topalli fa del testo citato è che il Congresso della Norma non solo ha previsto lo sviluppo ulteriore della norma/standard, ma addirittura «ci ha lasciato il *compito* del suo miglioramento». Non solo *compito* di miglioramento, ma addirittura di *perfezionamento*. Per cui Topalli insiste nell'usare le conclusioni del Congresso del 1972 continuando a citare che:

anche nel futuro bisogna compiere ulteriori miglioramenti, seguendo lo sviluppo della *nostra lingua nazionale* (corsivo nostro) e della profonda analisi scientifica della sua struttura. L'impegno di risolvere definitivamente i difetti dell'ortografia non può esimersi dal consenso, perché noi (specialisti) non interveniamo nella realtà della lingua attraverso l'aggiustamento dell'ortografia, ma ci limitiamo a salvarla da una malattia che la indebolisce.

Nonostante la nostra traduzione non si adatti perfettamente alla lingua italiana, non è difficile scorgere negli ultimi passi una mera retorica atta a legittimare l'imposizione della versione ufficiale/letteraria non come un intervento arbitrario che impone la volontà di un clan politico che è legato ad una tradizione localistica, ma come un intervento *demiurgico* che è di per sé solamente consensuale. Quindi, se l'imposizione precedente era un atto *demiurgico* anche quella che si prospetta, nel progetto dei nuovi "padroni" delle istituzioni imposi-

tive della lingua, non può essere altrimenti. A differenza dell'anno 1972, oggi il consenso tra volontà politica e volontà sociale è, nel caso dell'Albania, quasi assente; vale a dire che, se la postmodernità è l'epoca della dissoluzione dell'ordine nazionale uniformante, nel caso dell'Albania la dissoluzione della uniformità nazionale sembra essere molto più accentuata (situazione che si è vista nei capitoli precedenti). Per questo motivo, una qualsiasi decisione che esige un consenso tra le parti è destinata a fallire; motivo per cui l'Assemblea, qualsiasi assemblea, della conferenza annunciata dai “riformisti” – *La lingua albanese nella fase odierna; questioni di miglioramento e arricchimento del suo standard* – nel dicembre 2010, sarebbe destinata a comporsi prevalentemente da sostenitori dello stesso “ideale”, escludendo gli “avversari”. Infatti, fu ciò che successe in quella occasione, dove il numero dei partecipanti alla conferenza era la metà di quanti avevano partecipato al Congresso del 1972 – 40 contro 87 – nonostante il curatore, Marashi, aveva precedentemente usato come argomento della sua causa il numero sempre più grande di chi faceva uso letterario della scrittura, un aumento che però corrisponde anche al numero degli “esperti” della lingua. Forse gli organizzatori avrebbero usato l'alibi dell'impossibilità materiale di organizzare una conferenza in cui potessero partecipare tutti quelli dotati di una qualificazione accademica e di un'attività professionale in materia. Fatto sta che il numero dei competenti scontenti e “offesi” fu molto grande. Infine, come concordato nel dibattito televisivo, le modifiche seguirono il monito di avanzare con “scarpe di piombo”.

Riportiamo, qui di seguito, le *brevi* conclusioni della conferenza:

- 1) Malgrado sia stato creato in un'epoca condizionata dall'ideologia e dalla mancanza della libertà scientifica, lo standard ha confermato la sua validità.
- 2) La pratica dell'uso dell'albanese standard in questi quarant'anni dimostra che l'albanese, come tutte le lingue coltivate, ha bisogno di sottomettersi periodicamente al vaglio scientifico sul funzionamento del sistema in tutti i suoi aspetti.
- 3) È necessario che in seguito si discuta su alcune regole dell'ortografia, con l'intento di unificarle ed evitare i conflitti nati dall'applicazione contemporanea di due principi diversi (quello fonetico e quello morfologico). Un bisogno particolare è la rivalutazione dell'ortografia della vocale *ë*.
- 4) Da rivalutare l'uso della lettera maiuscola, l'ortografia dei nomi personali stranieri e quella dei toponimi.
- 5) Il lessico dell'albanese standard deve essere aperto ai dialetti, specialmente a quello *Ghego* (del Nord) e ai suoi autori tradizionali. Il lavoro dell'arricchimento deve continuare con nuove creazioni che seguono i modelli compositivi dell'albanese, ma anche con la purificazione dei prestiti non necessari.
- 6) Deve continuare il lavoro dell'arricchimento, unificazione e codificazione della terminologia di tutti i campi.
- 7) Nel sistema morfologico, bisogna rivalutare la creazione del

plurale dei nomi come una ulteriore precisazione paradigmatica, ambendo all'unificazione ed evitando tante eccezioni. 8) Si deve studiare l'integrazione nello standard dell'infinito *ghego*. 9) Gli studi e le ricerche devono essere aperti anche verso la sintassi. 10) L'insegnamento dell'albanese nelle scuole dell'intero areale albanese ha riscontrato problemi e difficoltà, per cui proponiamo il miglioramento dei *curricula*, dei testi, della metodologia dell'insegnamento e l'abilitazione degli insegnanti. 11) Durante la Conferenza si sono manifestate una varietà di idee e tesi riguardo allo standard e all'uso dell'albanese. Questa Conferenza dimostra che il dibattito sulle questioni della norma della lingua e della sua pratica è molto prolifico, arricchisce il pensiero linguistico albanese e crea prospettive di studio e ricerca necessarie alla fase contemporanea dello sviluppo dell'albanese. 12) La creazione di un Consiglio Panalbanese della Lingua, con lo status di soggetto pubblico, potrebbe essere un buon strumento per la risoluzione delle questioni importanti delle politiche linguistiche, della pianificazione della lingua, e della strategia dello sviluppo e difesa della lingua albanese³⁸⁶.

Dalla lettura di queste conclusioni si crea l'impressione che gli organizzatori hanno voluto conferire alla conferenza un carattere storico e solenne; d'altronde la nota di chiusura dell'Introduzione del curatore Marashi era l'augurio di uno sviluppo storico decisivo di

³⁸⁶ Le seguenti conclusioni erano presenti nella maggior parte dei media, anche informatici, in lingua albanese, per cui basta una semplice ricerca del titolo della conferenza. Per chi vuole una fonte accademica, si raccomanda il formato cartaceo pubblicato dal Centro Studi Albanologici e l'Istituto degli Studi linguistici e letterari, (Qendra e Studimeve Albanologjike, Instituti i Gjuhësisë dhe Letërsisë), *Shqipja në etapën e sotme; Politikat përmirësimit dhe pasurimit të standartit*, Botimet Albanologjike, Tiranë 2011. Queste le conclusioni: 1) Megjithëse u vendos në një epokë të ngarkuar me ideologji dhe me mungesë të lirisë shkencore, standardi gjat gjithë këtyre viteve e ka dëshmuar vlefshmërinë e tij. 2) Praktika e përdorimit të shqipes standarde në këto dyzet vjet dëshmon se shqipja, ashtu si të gjitha gjuhët e lëvruara, ka nevojë që t'i nënshtrohet periodikisht një shqyrtimi shkencor lidhur me funksionimin e sistemit në të gjitha segmentet. 3) Është e nevojshme që të shqyrtohen më tej disa rregulla të drejtshkrimit, me qëllim njësimin e tyre dhe shmangien e konflikteve të krijuara si pasojë e zbatimit të dy parimeve të ndryshme njëherësh (atij fonetik dhe atij morfologjik). Në mënyrë të veçantë, drejtshkrimi i zanores -ë ka nevojë për rishqyrtim. 4) Të rishikohet përdorimi i shkronjës së madhe, drejtshkrimi i emrave të huaj të përveçëm, si dhe drejtshkrimi i toponimeve. 5) Leksiku i standardit të shqipes të jetë i hapur ndaj prurjeve nga dialektet, sidomos nga dialekti gegë dhe nga autorët e traditës letrare në këtë dialekt. Të vazhdojë puna për pasurimin e leksikut me krijime të reja sipas gjedheve fjalëformuese të shqipes, si dhe për pastërtinë ndaj huazimeve të panevojshme. 6) Të thellohet puna për begatimin, njësimin dhe kodifikimin e terminologjisë në të gjitha fushat. 7) Në sistemin morfologjik, të rishqyrtohet formimi i shumësit të emrave, për një saktësim të mëtejshëm paradigmatic, duke synuar njësimin dhe shmangien e përjashtimeve të shumta. 8) Të studiohet mundësia e integritit të paskajores gege në standardin e shqipes. 9) Studimet dhe hulumtimet të jenë të hapura edhe në fushën e sintaksës. 10) Nxënia e shqipes në shkollë, në të gjithë hapësirën shqiptare, ka shfaqur vështirësi dhe probleme, ndaj propozohet përmirësimi i kurrikulave, i teksteve, i metodave të mësimdhënies, si dhe aftësimi i mësuesve të gjuhës amtare. 11) Në konferencë u shfaqën edhe shumë mendime e teza të veçanta lidhur me standardin dhe me përdorimin e shqipes. Konferenca dëshmon se debati për çështjet e normës së shqipes dhe të përdorimit të saj është një debat pjellor, i cili e pasuron mendimin gjuhësor shqiptar dhe hap perspektiva studimore e kërkimore të domosdoshme për etapën e sotme të zhvillimit të shqipes. 12) Krijimi i Këshillit Mbarëshqiptar për Gjuhën, me statusin e personit publik, mund të jetë një rrugë e mirë për t'u gjetur zgjidhje çështjeve të rëndësishme të politikave gjuhësore, të planifikimit të gjuhës, dhe të strategjisë për zhvillimin dhe mbrojtjen e shqipes.

questa conferenza³⁸⁷. Questa tendenza si palesa nella autoreferenzialità della conclusione del punto 11, che introduce al punto conclusivo, nel quale viene progettata la nascita di una nuova Istituzione di controllo che, data la pretesa di controllo pan-albanese, si presenta come “più nazionale” di quella precedente. Se considerato nell'insieme, è chiaro che, nonostante si fosse risparmiata le decisioni pratiche, la Conferenza con le sue conclusioni preliminari spiana la strada ad un cambiamento che sembra molto più grande di quanto si era “promesso” in pubblico nel dibattito televisivo; in questo senso, si tratta di un progetto politico che pone le basi per una trasformazione molto più complessa di quello che si chiama lo standard dell'albanese. Per questo motivo il Dibattito sulla lingua invece di attenuarsi si è accentuato ancora di più e i toni del dibattito sono diventati polemici, con reciproche accuse. Perciò, il tentativo ti impone una nuova *unità* linguistica, vale a dire culturale, tra gli albanesi non è che la nuova fase di una discordia postnazionale/postmoderna. Questo, infatti, è ciò che si verifica nell'immediato dopo conferenza, quando le posizioni che dominano nei media pubblici sono quelle dei “conservatori” che, una volta “detronizzati”, non hanno più quel potere di controllo che li rappresentava negli atti “ufficiali” e scientifici, ragione per cui fanno uso di strumenti di pubblicazione alternativi che rendono le loro posizioni più favorevoli per quanto riguarda la divulgazione del messaggio.

Le polemiche più popolari del momento sono alcuni scritti e interviste, rilasciate da personaggi noti al pubblico e all'ambiente accademico, che denunciano un tentativo di complotto nei confronti dello standard. Il segnale d'allarme è rappresentato da alcuni articoli accusatori – di Rami Memushaj e Emil Lafe³⁸⁸ – scritti in occasione di alcune conclusioni del Consiglio inter-accademico (che coordina le Accademie delle Scienze di Tirana e Prishtina, due centri di potere albanesi), l'argomento del quale è *l'ortografia della vocale muta ë*. Siccome nella parlata quotidiana degli albanofoni questa vocale non viene pronunciata, si era giunti alla conclusione che bisognava eliminarla dalla scrittura, seguendo così il principio fonetico. L'accusa degli oppositori viene, invece, rivolta principalmente al fatto che nel Consiglio erano stati invitati a partecipare solo i “giudici” della «condanna a morte della ë», escludendo gli “avvocati” dello standard³⁸⁹. In questo modo le decisioni erano sta-

³⁸⁷ Questo era il senso della riga conclusiva; «Më lejoni, në përfundim, t'i uroj kësaj konference zhvillime të mëtejshme historike», in Shqipja në etapën e sotme; Politikat përmirësimit dhe pasurimit të standartit, op., cit, p. 15.

³⁸⁸ R. MEMUSHAJ “Një kumt i keq për gjuhën shqipe”, in *Shekulli*, 09/06/2012. E. LAFE, in *Shqip*, 01/07/2012.

³⁸⁹ Questa era l'interpretazione figurata di Memushaj, *Një kumt i keq për gjuhën shqipe... art., cit.*: «Po të shprehemi në mënyrë të figurshme, në gjyqjin që i është bërë ë-së së patheksuar ([...] in quanto tallone d'Achille dell'ortografia) kanë qënë të pranishëm vetëm “prokurorët”, që kanë kërkuar dënimin me vdekje të saj, po kanë munguar “avokatët mbrojtës”. Një gjyqi komunist apo fashist, quajeni si të doni».

te viste come un atto arbitrario e assolutamente non scientifico. Accentuando la carica della denuncia, sempre in modo figurativo, Memushaj alludeva ad una decisione dittatoriale, non importava se «condanna comunista o fascista» (vedi nota 389). In quest'ultima accusa si sintetizza un aspetto non trascurabile della disputa-dibattito in cui le parti si accusano l'un l'altra con riferimenti alle politiche dittatoriali e disumane del Comunismo e del Fascismo; dove i conservatori della «tradizione consolidata» durante la fase nazionale del dopo guerra, quella del dominio della dittatura comunista, sono accusati come rappresentanti di un principio politico antinazionale e di una casta di politici e scienziati che hanno arbitrariamente imposto come cultura nazionale una variante regionale. Viceversa, alcuni tra i “conservatori”, che stranamente sono allo stesso tempo “comunisti”, accusano i “revisionisti” di mentalità «fascista», forse perché anticomunisti e rappresentanti di una corrente storicamente legata alle politiche fasciste, ma che allo stesso tempo sono accusati come distruttori dell'unità linguistica/culturale della nazione – una azione che di solito non caratterizza il nazionalismo estremo, il fascismo.

5 Conclusioni

In questa lunga analisi, che segue la forma di una parabola descrittiva, si parte dalla contestualizzazione di un grande imperativo sociale del presente (precisamente della classe alta, degli intellettuali) dove si discute del futuro della nazione come di un dovere nei confronti del passato, per poi immergersi in modo critico nello stesso passato che si costituisce come uno specchio illuminante di un presente “precedente” e in seguito ritorna nella realtà della vita quotidiana del presente, quella della maggior parte degli attori sociali albanesi (o meglio degli albanofoni, vista la difficoltà di una definizione unitaria dell'albanità come identità politica). La realtà quotidiana albanese sembra caratterizzata da una totale e permanente discordia politica su temi culturali sia interni che esterni; sia che si tratti di trovare un accordo interno riguardo all'ideale di albanità, sia quando si tratta di definire oggettivamente la propria identità culturale nelle sue relazioni internazionali. Partendo dalla constatazione della sua discordia interna si può dire, parafrasando Clifford Geertz³⁹⁰, che l'Alba-

³⁹⁰ Vedi il capitolo della sua opera *Mondo Globale, mondi locali*, 1999 Il Mulino, Bologna; *Che cos'è un paese se non è una nazione?*, pp. 33-56.

nia piuttosto che una nazione è un paese. Un paese la cui fisionomia e identità culturale sono caratterizzate da una molteplice varietà soggettiva di definizioni di albanità, le quali sono spesso in disaccordo tra loro, ma altrettanto contrastanti. Questo si evince in tutta la struttura della società albanese, dove tutte le sementi che lo compongono sono in contrapposizione tra loro; contrapposizione che assume l'immagine di una ebollizione interna la quale potrebbe far esplodere e annientare la sua materia da un momento all'altro. Andando in ordine, questo si denota nel caso del «Dibattito sull'identità», in cui le varie correnti che si affrontano sembrano proiettare l'un l'altro nell'immagine del “traditore”. Per Kadare e i “suoi” sostenitori, l'albanità sembra un progetto incompiuto o mal definito fino ad ora, per cui si incitano gli albanesi ad una conversione religiosa che predilige la corrente cattolica del Cristianesimo e, senza accorgersi delle proprie posizioni di razzismo culturale, si discriminano le sensibilità religiose della maggior parte degli albanesi che, almeno in teoria, sarebbero la maggioranza. In pratica questi intellettuali stanno “convincendo” i loro connazionali, dopo avere auto-convinti loro stessi, a realizzare la non-esistenza della loro auto-percezione culturale: non saranno dei “veri” albanesi se, invece di comportarsi culturalmente da europei cattolici, si comportano da «orientali musulmani», dove a dire il vero anche gli ortodossi sono inclusi nella categoria degli «orientali». In questo modo, questo gruppo di intellettuali, una categoria sociale che avrebbe il compito morale di “illuminare” l'anima della loro società verso la “salvezza spirituale”, non fa altro che fomentare il «disagio postmoderno dell'incertezza spirituale», spingendo la società alla deriva del «conflitto religioso», che nel nostro caso è un conflitto sia interno (al mondo albanofono) che esterno, vista la centralità dell'identità religiosa nella conformazione dell'identità nazionale delle società/nazioni vicine. D'altra parte, anche gli “avversari” della prima corrente, che potremmo chiamare “nazionalisti moderni” (in quanto “custodi” della laicità dell'ideale di albanità, quello delle origini moderne) in contrapposizione ai “nazionalisti postmoderni”, sembrano essere a loro volta colpevoli di un atteggiamento negativo e insensibile nei confronti dell'identità religiosa, subordinandola all'identità etno-nazionale come puro elemento culturale soggettivo. Per quanto riguarda la critica, o la “condanna”, che i nazionalisti modernisti compiono verso una identità religiosa che domini, o condizioni, l'autodeterminazione nazionale della società albanese, si può dire che trova la sua ragione nella specificità storica del caso albanese, una storia che non si divide tra epoca moderna e post-moderna per il semplice fatto che l'identità religiosa, che oggi sta ridiventando determinante nelle definizioni comunitarie, è una realtà che abbiamo visto come socialmente determinante nell'epoca pre-moderna. Ma dal punto di vista sociologico, se da una parte questo atteggiamento

giamento ideologico guadagna rispetto riguardo all'attenuazione della contrapposizione religiosa, dall'altra perde quando erige le barriere della divisione etnica. Come sappiamo, entrambe le identità, religiosa ed etnica, hanno contrapposto le società umane in un modo alquanto disumano e, nonostante si sia entrati nella fase avanzata della globalizzazione postnazionale/postmoderna, continuano a portare le relazioni umane verso la contrapposizione violenta. In questo senso le forme di contrapposizione sociale della postmodernità sono continuatrici di un percorso ideologico intrapreso dalla modernità, dove la caratteristica comune a queste ideologie collettivizzanti è la mentalità sociale dualista, esclusivista, in cui si spiega la contrapposizione tra il *noi* e *loro*. Di conseguenza anche le modalità della formazione dell'identità, o delle identità, seguono le stesse tecniche usate dall'ingegneria sociale della modernità attraverso la manipolazione della memoria storica, che implica una forte «dose di oblio», in funzione della «invenzione della tradizione» etnica. Avendo per base questa logica contrappositiva, la “scienza” storica della società moderna – dove per noi è preferibile la definizione di Hayden White, il quale è dell'idea di considerare il «discorso storico *in primis* come interpretazione, più che come spiegazione o descrizione»³⁹¹ – ignorava le forme storiche precedenti all'avvento del nazionalismo, in cui si riscontrava l'attuazione di una organizzazione politica che trascendeva qualsiasi tipo di divisione culturale. L'esempio storico più calzante in questo caso era il progetto politico del principato illuminato dell'albanese Ali Pascia, che prevedeva la creazione di uno stato esteso in un territorio culturale in cui le lingue principali erano il greco e l'albanese, con il primo che si prospettava come lingua ufficiale, in quanto lingua scritta e colta, senza che destasse qualche gelosia etnica tra gli albanofoni. Questo per quanto riguarda l'*oblio* storico del nazionalismo etnico che nel nostro caso aspirava alla separazione tra greci e albanesi. Per quanto riguarda la formazione dell'unità interna alla nazione albanese, l'*oblio*, o il principio interpretativo della storia delle vicende interne, aspirava alla nascita di una immaginazione identitaria in cui il principio della primordiale esistenza dell'identità nazionale sovrastava tutte le altre identità, specialmente quella religiosa. Per questo motivo, le vicende storiche della vigilia della nascita dello stato albanese, in cui l'Insurrezione dell'Albania centrale, che mirava alla restaurazione del precedente principio politico (quella dell'organizzazione/divisione religiosa), costituisce un avvenimento frustrante per il nazionalismo laico e orientalista che andò ad imporsi a livello ufficiale fino alla caduta del regime comunista nel 1990, anno che segna anche l'irruzione della realtà postnazionale e post-

³⁹¹ H. WHITE, *Forme di Storia. Dalla realtà alla narrazione*, Carocci, Roma, 2006, p. 67.

moderna. In questo periodo cominciano ad articolarsi i tentativi della *reinvenzione della tradizione* albanese, dove alcuni intellettuali quali Kadare e altri, cominciano a sviluppare la narrazione di una storia che predilige come *albanità più vera* quella varietà culturale che si allaccia alla tradizione europea-cattolica. La differenza è che la postmodernità non permette più l'instaurazione di un'unica interpretazione ufficiale che annienta le sue concorrenti, ma al contrario fa sì che in seno alla stessa società si creino le condizioni dell'esistenza di una pluralità di interpretazioni storiche e culturali, espressioni di una pluralità di aspettative intellettuali ed esistenziali. Quest'ultima definizione è piuttosto una descrizione di ciò che intendiamo con il «postnazionale», un concetto che somma una serie di sviluppi sociali, preceduti piuttosto dalle trasformazioni dell'ordine politico-economico, che tutti insieme determinano la moltiplicazione/frantumazione dell'immaginazione comunitaria di una società che non è più sinonimo di nazione, o – per usare l'espressione di Bauman – non è più «sposata» con la nazione, proprio perché viene a mancare l'unità nella autopercezione collettiva, di qui l'immagine di Geertz che vede nella «nazione» postnazionale un semplice «paese». Che cos'è quindi il paese chiamato Albania? Come abbiamo visto, l'Albania è un campo di interazioni umane in disagio come tutto il resto del mondo. Il disagio è conseguenza di «movimenti tettonici» generati altrove, lo sciame del quale riuscirebbe a penetrare anche i confini dello stato più potente (un esempio molto citato in questo caso è diventato l'attacco dell'11 Settembre), figuriamoci cosa può succedere ad un paese dal controllo debole e, soprattutto, non più isolato quale l'Albania. È in questo quadro che si situano le contrapposizioni della società fin qui descritte. È la deterritorializzazione della società permessa dall'apertura politica che condiziona le aspettative e le nuove «voglie di comunità» che si contendono il terreno del paese (o piuttosto paesino?) Albania. Nondimeno, queste aspettative sono condizionate dalla posizione socio-economica degli individui, per cui ci si trova di fronte ad una contrapposizione sociale che non segue solo la linea della divisione intellettuale ed ideologica, la quale risente, essa stessa, della polarizzazione economica del mondo. Così troviamo che i sostenitori della “riformazione” ideologica del nazionalismo albanese, gli europeisti cattolico-centristi, sono attratti da una cultura che simbolizza quella parte del mondo più sviluppato: Kadare ha lasciato il paese prima ancora che il regime politico crollasse, in aereo, una possibilità che pochi avevano, per stabilirsi a Parigi, divenuta la sua residenza principale, nonché seconda patria dal momento che viene accolto come membro d'onore dell'Accademia Francese. Altri “benestanti” come lui, nonostante risiedono in Albania, potevano permettersi degli occasionali “pellegrinaggi” nelle capitali culturali europee, lo spirito cristiano delle quali faceva venire loro «la voglia» di cristianiz-

zare l'Albania, l'azione della quale era presentata come re-cristianizzazione che corrobora la cristianizzazione del passato. Altri altolocati, ma meno attratti dall'aspetto religioso della civiltà europea, forse perché i loro privilegi socio-economici sono limitati al *loro paese*, continuano a difendere la "superiorità" del mito dell'albanità laica nei confronti delle identità religiose; in questo modo continuano a interpretare il passato come rappresentazione di volontà etnica che pacifica le volontà religiose: è il famoso mito dell'Albania come oasi della convivenza religiosa in cui non si sarebbero verificate contrapposizioni religiose (mentre le vicende del 1912-15 dimostravano il contrario).

Di contro alle aspettative degli altolocati stanno quelle della maggioranza della società albanese, impoverita al punto che, durante tutto il ventennio postnazionale, ha smesso di immaginare l'esistenza della nazione albanese perché impegnata nel sogno della società di consumo, nel senso che aspirava alla mera esistenza materiale dal momento che, la crisi economica dello stato albanese, li aveva fatti sprofondare in una totale miseria. Il paese era quindi percepito come un inferno e nell'*agorà* non si parlava d'altro che di fuga dall'inferno. Le immagini degli sbarchi di albanesi a Bari e Brindisi esprimono meglio quali erano i paesi «immaginati» come terra di salvezza. E il grado di rischio che si affrontava per raggiungere la salvezza faceva capire perfino agli stessi albanesi la precarietà dell'essere albanese, e i loro tentativi di adattamento alla nuova realtà coincidevano spesso con la negazione dell'albanità. Negazione di identità nazionale che nel caso degli immigrati in Grecia vale a dire anche negazione della dignità umana. Una dignità che era immancabilmente legata alla dignità nazionale, la dignità dell'essere umano formato secondo i precetti dell'ideale nazionale che faceva capo alla cultura albanese; che tra l'altro sembra essere ancora il modello socializzante più potente a livello globale. Nelle comode posizioni di chi (soprattutto, è riuscito a non provare sulla propria pelle tale perdita di identità/dignità) in seguito allo svilupparsi delle vicende sociali postmoderne è "riuscito" a posizionarsi al livello di coloro che fanno un lavoro intellettuale che gli permette la conoscenza e l'applicazione di concetti e idee carichi di una morale umana colta, ci è venuto in mente il paragone tra la "imposizione" a livello sociale di un'omonimia assimilante (religiosa ed etnica allo stesso tempo), agli albanesi non-cristiani e il patronimico conferito agli schiavi nell'antichità greco-romana; purtroppo, nonostante la lunga storia di emancipazione morale dell'umanità, gli "schiavi", quelli che non esistono socialmente perché senza diritti (o le «non-persone», come li chiama Alessandro Dal Lago in riferimento al contesto italiano³⁹²), esistono anco-

³⁹² A. DAL LAGO, *Non-persone. L'esclusione degli migranti in una società globale*. Feltrinelli, Milano, 1999.

ra. Aldilà della responsabilità dell'atteggiamento discriminatorio diffuso nella società greca, va sottolineata anche la “condiscendenza” degli albanesi ad accettare le condizioni che vengono loro imposte; d'altronde (come riportava lo scrittore greco Milionis) erano stati loro a cercare/creare la figura del «padrone», ma anche a riesumarla dal dimenticatoio della storia moderna e, specialmente, dalla loro storia nazionale-comunista. È il caso di dire, in riferimento a questo esempio di negazione della cultura, che quella che chiamiamo cultura nazionale non è così nazionale quanto sembra, nel senso che la sua manifestazione segue le linee della divisione economica di una determinata società. E, qualora l'intera società fosse soggetta ad una catastrofe economica, le sue pratiche culturali e di conseguenza anche il sistema dei valori – vale a dire il contenuto dell'identità – sarebbero soggette alle logiche di adattamento, che a loro volta rispondono al bisogno primario della sopravvivenza. È questo il contesto materiale che ha stravolto l'etica della cultura albanese, per cui l'antropologa Patrizia Resta, in riferimento a questo profondo cambiamento nel sistema dei valori sociali della fase postnazionale, parla di «reinvenzione di valori»³⁹³. Più che «reinvenzione», termine che rimanda ad un semplice bisogno di adattamento, un imperativo alquanto presente in questo caso, preferiamo il termine «stravolgimento», visto che quel di cui stiamo parlando, insieme a Resta, è il ribaltamento di una struttura binaria in cui si definiva il *bene* e il *male*, *noi e loro*, *albanese e non-albanese*, nella vita quotidiana degli albanesi.

Stravolgimento e frantumazione di valori. Quest'ultimo fenomeno è stato riscontrato nella definizione locale delle comunità di frontiera; una frontiera non più zona di separazione dove finisce la diffusione di una cultura prodotta dal centro politico, ma al contrario una zona di interazione, dove l'aumento delle logiche localiste conferisce una pretesa di “autodeterminazione” nei confronti degli “antichi” centri di potere. È questo il caso di Lunxhëri, comunità ortodossa albanofona, della quale Gilles De Rapper riporta la rappresentazione di una identità albanese che non si discosta, non si contrappone, a quella greca, ma piuttosto si aggiunge alla comunanza religiosa. «Siamo meglio dei musulmani» dicono gli abitanti della regione, manifestando una marcata identità e orgoglio religioso, innalzando al livello superiore l'identità religiosa a scapito di quella etnica. In questo senso quest'ultima perde il suo significato, il ruolo determinante nell'immaginazione comunitaria, e diventa un elemento non-decisivo, diversamente da quanto vorrebbero i mentori della identità albanese, quella moderna e laica. I *lunxhioti* preferiscono stabilire matrimoni endo-religiosi e i preferiti sono quelli con i membri della vicina comunità greca di Dropull. Per-

³⁹³ P. RESTA. *Pensare il Sangue. La vendetta nella cultura albanese*. Meltemi, Roma, 2002, pp. 149-168.

tanto sarebbe preferibile, in questo caso, l'assenza di un confine politico che divide secondo le linee etniche; allo stesso tempo, però, si innalza la barriera della divisione religiosa, giacché i *lunxhioti* discriminano il resto degli albanesi come musulmani, nonostante la maggior parte di questi si definirebbero non praticanti e molto più spesso laici, escludendoli dallo scambio di parentela. Secondo l'insegnamento di Claude Lévy-Strauss, l'esogamia è all'origine dell'organizzazione sociale³⁹⁴, della nascita del sociale; da qui possiamo dedurre che la pratica esogamica dei *lunxhioti* implica la proibizione dell'“incesto” tra albanofoni, o connazionali, per dare la precedenza al matrimonio tra correligionari. Questa preferenza darebbe, semmai, origine ad una società che ha in comune l'unità religiosa, ma in questo senso tale pratica è allo stesso tempo endogamica in quanto tenta di creare un gruppo che privilegia una identità propria, che si basa sull'appartenenza alla religione cristiano-ortodossa, e si contrappone ad un *Altro* rappresentato dai connazionali musulmani. E per concludere, sugli effetti dell'endogamia riportiamo la conclusione di Callari-Galli che, partendo dalla definizione di Lévy-Strauss, sostiene che se «l'esogamia ci spiega [...] l'origine del sociale, l'endogamia ci spiega l'origine del gruppo, del senso sacrale di appartenenza a un gruppo, dell'etnocentrismo e del pregiudizio razziale»³⁹⁵. Ovviamente, nella vita quotidiana di Lunxhëri non si riscontra nessuna pratica che rimandi a qualche forma di conflitto sociale, questo grazie alla loro abilità nell'includere, diversamente da chi esclude, la professione di una identità etno-politica albanese, che è emanata dal centro albanese, e una identità religiosa che è emanata dal contesto socio-economico greco, più potente di quello albanese.

Il contrario succede altrove: Himara costituisce un'area di frontiera divisa da più correnti identitarie. Ci sono i «filogreci» e i «filoalbanesi», contrapposti solo a livello ideologico senza che manifestino apparenti conflitti interni, forse perché l'identità che sovrasta le prime due, il localismo, è più forte o più probabilmente sta alla base delle prime. È possibile che il sentirsi e professare, a seconda, la cultura greca o quella albanese sia considerato semplicemente uno sviluppo sociale dell'identità di gruppo che si inserisce in una identità nazionale. L'origine di questa divisione politica e culturale degli abitanti di questa regione è da collocare nelle prime sommosse politiche anti-ottomane dell'inizio del XIX secolo, dove per le comunità locali la guerra di liberazione era determinata dalla contrap-

³⁹⁴ C. LÉVY STRAUSS, *Le strutture elementari della parentela*, 1967, Feltrinelli, Milano; ed originale del 1947.

³⁹⁵ M. CALLARI-GALLI, *Introduzione all'edizione italiana*, in R.L. Beals, H. Hoijer, *Introduzione all'Antropologia*, vol II; *Antropologia culturale*. Il Mulino, Bologna, 1970, p. 30

posizione religiosa in cui l'identità dominante, per quanto riguarda alla categoria della «comunità immaginata», era quella religiosa. Non a caso la maggior parte degli eroi della Rivoluzione greca erano dei paesani albanofoni, tra i quali gli *himarioti* erano considerati una specie di *ultimi dei mohicani* (nel senso che per la memoria storica nazionalista greca erano gli unici, dopo la sconfitta dei *sulioti* albanofoni, ad aver resistito all'occupazione turca). Molto dopo i paesani diventano cittadini attraverso l'educazione, dall'alto verso il basso, dell'identità nazionale, per cui l'«immaginazione» è determinata dall'idea dell'essere albanese e greco. Quindi solo quando la modernità si instaura nella mentalità sociale, gli *himarioti*, come del resto gli albanesi e greci e tutto il mondo intero, si sentono parte integrante di una delle due nazioni a seconda delle convenienze politico-economiche: per coloro che avevano legato il destino sociale alla nazione albanese era normale sentirsi albanese e viceversa era normale sentirsi greci per chi era legato alla Grecia. La lingua in questo caso non aveva un ruolo determinate come si dice nei testi teorici che descrivono il carattere del nazionalismo europeo, perché le comunità di frontiera erano di solito bilingui, un po' come sono oggi le diaspore di tutto il mondo. Nel nostro caso le popolazioni albanofone erano bilingui anche perché in contatto con le lingue dominanti, quelle della religione: musulmana/arabo/turco, ortodossa/greco e cattolico/latino. Solo quest'ultima, in seguito alle trasformazioni politiche del mondo occidentale, diede l'occasione per la nascita di una liturgia albanese a partire dal XVI secolo, da qui la volontà di alcuni albanesi di sostenere il primato del cattolicesimo nella determinazione della cultura nazionale. Ma come abbiamo accennato, si tratta semplicemente di uno sviluppo che trascende i confini, all'epoca inesistenti, della comunità etnica e si colloca in un contesto sociale dominato dal principio dell'identità religiosa, influenzato però dallo sviluppo universale (non-etnico) della tecnica; come il «capitalismo a stampa». Da un punto di vista storico-antropologico si può dire che la globalizzazione è un processo in atto già prima della nascita della modernità, anzi vista la connessione tra diffusione della stampa e nascita del nazionalismo, si può sostenere che il fenomeno della contrapposizione dualista globalizzazione/localizzazione è la fase successiva della contrapposizione globalizzazione/nazionalizzazione. È lo sviluppo della tecnica (ormai tecnologia), specialmente quella della informazione, che crea le basi per la nascita di nuove «comunità immaginate», cosa che complica, o minaccia, la vita allo stato nazionale, che è visto come una forma di organizzazione sociale superata. È questo il motivo per cui spesso i governanti di uno stato nazionale fanno uso della retorica nazionalista accompagnata da messe in scena mediatiche, come ciò che si è visto nel caso della crisi iugoslava, che evocano il conflitto e l'odio etnico per legittimare la loro posizione di dominio

sociale. La particolarità postmoderna di questa pratica politica è la legittimazione di un effetto boomerang, come il caso iugoslavo insegna, per cui lo sciame del nazionalismo genera una reazione contrapposta: il separatismo localista che sfrutta una varietà di differenze culturali, specialmente la religione. Nonostante gli esempi di orrore offerti in tutti gli angoli della terra (nel nostro angolo sono forniti appunto dal caso iugoslavo), l'ideologia nazionalista, o dell'odio interetnico, continua a riscuotere successo, specialmente quando c'è in gioco una risorsa economica da accaparrare, come nel caso della comunità costiera di Himara. A maggior ragione il nazionalismo, come razzismo etnico, cresce in tempi di crisi economica; le ultime vicende della società greca sono un esempio palpabile. I neonazisti dell'Alba d'oro hanno il sostegno dell'8% dei votanti greci, ma la percentuale delle notizie che comportano le loro azioni sociali supera molto di più quella della rappresentanza politica. Il loro successo elettorale è legato con la politica della demonizzazione degli stranieri come contingente criminale, un po' come con la Lega del Nord in Italia, ma nel loro linguaggio politico si nota anche una conseguenza ideologica con il progetto imperialistico della Grande Idea, quella che voleva estendere i confini della Grecia moderna a quelli dell'Impero Bizantino, che storicamente corrisponde all'innalzamento a livello ufficiale dell'identità religiosa della società greca dell'epoca. Caterina Carpinato usa chiamare gli odierni neonazisti «nipotini bastardi» del mito della Grande Grecia come erede dell'Impero Bizantino³⁹⁶, dove il termine «bastardo» non intende qualche ibrido ideologico ma la loro «violenza ed ignoranza [...], l'arroganza e lo squallore»; che purtroppo è stato sostenuto dai voti di quasi mezzo milione di greci.

Dal momento che il nazionalismo è nato come reazione all'imperialismo – il romanticismo tedesco contro l'universalismo della rivoluzione francese, l'insurrezione di Serbia e Grecia contro l'Impero ottomano e il nazionalismo albanese, come l'«ultimo della famiglia» è nato come reazione ai primi tre – allora si può ben immaginare come le vicende greche influenzino le paure albanesi e di conseguenza la fermentazione di una paura nei confronti della Grecia; quando poi la paura non era mai sparita del tutto anche per colpa di quella ideologia della Grande Grecia che è rimasta viva fino ad oggi. Abbiamo visto come le contrapposizioni etniche di Himara erano viste da parte della società albanese come azione dell'imperialismo dei vicini greci. Se a questo si aggiungono altre vicende politiche, tra cui spiccano due: il contenzioso nato in occasione della delimitazione del confine marittimo tra

³⁹⁶ C. CARPINATO, *Tra Samaras e i neonazi*, in [europaquotidiano.it](http://www.europaquotidiano.it), del 19,06,2012; http://www.europaquotidiano.it/dettaglio/135459/tra_samaras_e_i_neonazi

Albania e Grecia nel 2008 (strano che due paesi nei quali passava il confine della divisione politica e militare tra Ovest ed Est dell'Europa, avessero dei confini incerti!) quando alcuni esponenti della società civile accusarono il governo albanese di tradimento nazionale per aver regalato alla Grecia 225 km quadrati di territorio marino; l'altro, del 2011, è il censimento della popolazione in cui era prevista la dichiarazione dell'appartenenza religiosa ed etnica della popolazione, anche questo per iniziativa del governo in carica che, bisogna ricordare, appartiene alla destra. Qui bisogna notare il fatto importante che il governo albanese, più che da un atto di sudditanza nei confronti di un paese che ha in mano una grande fetta della sua economia (la maggior parte dell'immigrazione albanese si trova in Grecia, inoltre, la maggioranza delle banche che operano in Albania sono filiali greche) doveva adempiere ad un obbligo impostogli dall'Unione Europea, in quanto candidato all'adesione in essa. Per cui, partendo dal caso del Censimento, bisogna notare che le politiche dell'identità etnica sono condizionate anche da una cattiva interpretazione dei fatti di cui si macchia l'amministrazione centrale dell'Unione Europea, una istituzione che sta all'origine di tutte le sovra-determinazioni politiche che hanno condizionato il futuro socio-politico dei Balcani, nonché di una grande parte del mondo. Come abbiamo visto, il caso albanese costituisce fin dalla sua formazione una realtà in cui gli equilibri sociali sono molto precari per causa della composizione religiosa della società. In un presente in cui l'identità nazionale degli albanesi era diventata per tanti di loro un handicap, era ovvio che, per chi si trovava legato ancora ai principi dell'albanità (pare che siano ancora in maggioranza), il censimento avrebbe rispecchiato una realtà che avrebbe privilegiato le politiche di quella corrente del nazionalismo greco che voleva una parte del territorio albanese, perché una grande parte degli albanesi che vivevano e lavoravano in Grecia si erano, per così dire, grecizzati, avevano cambiato nome e cognome insieme alla religione, nonché manipolato la nazionalità nei registri albanesi per guadagnare la pensione di 300 euro che spettava ai greci della diaspora. Per questo motivo, tutto il 2011 è stato caratterizzato da un dibattito dai toni accesi in cui si affrontavano i sostenitori del censimento e i loro avversari; del primo facevano parte i sostenitori del governo, ma soprattutto i rappresentanti politici della minoranza greca, mentre gli avversari erano appartenenti alla già citata corrente del nazionalismo ufficiale albanese. La novità consiste nella nascita di un gruppo di esponenti, prima d'allora sconosciuti, che venivano dalle seconde fila dei governanti e che si fanno carico delle accuse di tradimento nei confronti del governo e dei rappresentanti politici delle minoranze. Senza dilungarsi a fare i nomi di questi personaggi, che per altro sono ancora in fase di popolarizzazione, bisogna notare che, da questo momento in poi, il nazionalismo albanese si

avvia verso una costituzione politica che non aveva avuto per tutto il ventennio postnazionale, fatto per cui si era guadagnato in alcuni casi la fama di nazionalismo tollerante. Da quel momento in poi il discorso popularista avrà grande spazio nella società albanese, tanto che culminerà in occasione della commemorazione del centenario dell'indipendenza dell'Albania (28 Novembre 1912-28 Novembre 2012). Era dall'inizio dell'anno che il governo, quello dei "traditori" della destra, aveva proclamato con grande enfasi i preparativi/sprechi in occasione del centenario dell'indipendenza, tra cui spiccavano le onorificenze verso le figure storiche che contribuirono a quell'evento. Interessante è il fatto che durante i preparativi di una festa che richiamava l'unità nazionale si sono verificate delle polemiche, oltre a quelle di chi continuava ad accusare il governo come traditore e demagogico, tra il governo che voleva centralizzare la commemorazione e la municipalità di Valona, città nella quale era stata proclamato l'indipendenza nel 1912, un fatto al quale gli abitanti sono molto legati, ai limiti dell'esagerazione. Quindi da una parte il governo si dimostra insensibile nei confronti dei sentimenti locali, dall'altro le località si mostrano insensibili nei confronti del resto della nazione a cui spettava la festa nazionale. Questo per quanto riguarda la natura conflittuale del popolarismo postnazionale in cui, stando a quel che commentano analisti albanesi imparziali, i discorsi popolaristi o nazionalisti rispondono agli interessi politici di chi vuole approfittare delle elezioni parlamentari del giugno 2013. Ovvio che il nazionalismo proliferato in un posto avrà ripercussioni altrove, in *primis* nei paesi vicini. Non era detto che le nostre società si avviassero a una forma politica che superasse il nazionalismo e le offese della dignità nazionale che implica. Fino a due giorni prima del 28 novembre sembrava che il centenario sarebbe stato la prima occasione in cui rappresentanti politici di stati vicini avrebbero partecipato ai festeggiamenti, spiccavano in tal caso le presenze del Ministro degli esteri greco e del Presidente macedone. Il bell'esempio che sarebbe stato offerto da tali partecipazioni è sfumato perché il Primo ministro albanese, quello accusato di tradimento, avrebbe, secondo i colleghi citati, offeso le rispettive nazioni con dei discorsi che rievocavano la Grande Albania. Così dopo un periodo (in questi casi non importa se breve o lungo) in cui le politiche di Grecia e Albania si erano impegnate nella creazione di un clima di fiducia e amicizia reciproca, ma soprattutto di sostegno politico, come mai visto prima, ci si è trovati davanti all'ennesima crisi diplomatica, vale a dire crisi nazionalistica.

Cos'ha offeso i vicini? Il caso più eclatante è stata una dichiarazione del Primo ministro albanese in occasione dei festeggiamenti nella città di Valona, diventata in quei giorni

meta di peregrinazione, della quale la più offesa fu la diplomazia greca. Questa la dichiarazione:

Alla città di Valona, ai suoi cittadini, a Ismail Qemal Vlorë e agli uomini che proclamarono in questa eterna città, il 28 Novembre del 1912, l'indipendenza dell'Albania, l'indipendenza dell'Albania etnica, dell'Albania di tutti i territori albanesi da Preveza (città che si trova in Grecia, 150 km lontana dal confine albanese) a Preshevë (che si trova nella Serbia meridionale, vicino al confine del Kosovo), da Skopje e Podgoriza (la prima capitale della Repubblica di Macedonia, la seconda capitale del Montenegro) [...] ³⁹⁷.

Come si legge dal testo, la dichiarazione evocava una «comunità immaginata» che era delineata nel discorso nazionalistico delle *élites* albanesi del periodo storico della nascita dello stato albanese. La mappa etnica che descrive il territorio incluso da questi punti “fissi” menzionati dal Capo del governo albanese è quella che simbolicamente rappresenta un certo nazionalismo etnico albanese, fin adesso ritenuto dagli analisti politici come mero atteggiamento romantico, senza riscontri concreti nei progetti politici. È strano che il discorso invece di fare “arrabbiare” i Governi montenegrino e macedone, vista l’“albanesizzazione” dei rispettivi capoluoghi, sollecita la protesta del Governo greco, che in tal caso sostiene che:

tali dichiarazioni non contribuiscono alla creazione di un clima di amicizia, fiducia e di relazioni di buon vicinato tra i due paesi, ma anche allo sviluppo dei progetti comuni in quei campi di interesse comune, quale il settore politico, economico ed energetico ³⁹⁸.

Per chi è a conoscenza di questi «interessi comuni» (chi non lo è può facilmente immaginare cosa vuol dire per un paese candidato all'UE avere un contenzioso con un membro di tale istituzione) la dichiarazione greca sembra una pura minaccia diplomatica nei confronti di uno stato vicino: il futuro politico-economico è strettamente legato alla volontà della politica del vicino che si colloca ad un livello superiore nella gerarchia del potere decisionale

³⁹⁷ Citato dal quotidiano informatico *Tema*, 28,11,2012. “Vlorës, qytetarëve të saj, Ismail Qemal Vlorës e burrave të tjerë të kombit, që shpallën në këtë qytet të përjetshëm, në 28 nëntor të vitit 1912, pavarësinë e Shqipërisë, pavarësinë e Shqipërisë etnike, Shqipërisë së të gjitha trojeve shqiptare nga Preveza në Preshevë, nga Shkupi në Podgoricë. Nder përjetë babait të pavarë së së Shqipërisë Ismail Qemal Vlorës, burrave që firmosën aktin e pavarësisë, qytetarëve të Vlorës e të mbarë Shqipërisë! Gëzuar 100 vjetorin!”; <http://www.gazetatema.net/web/2012/11/28/avramopulos-anulon-viziten-per-shkak-te-deklarates-se-berishes-mbi-prevezen/>

³⁹⁸ *Ibidem*.

in quando membro UE (si può trarre una lezione dalla penalizzazione politica della Macedonia, riguardo all'adesione nella NATO e UE, dal veto greco).

Nonostante da parte albanese si fosse precisato che si trattava puramente di un riferimento al passato più che al presente o al futuro politico della nazione albanese, i media greci riportano ancora oggi, dicembre 2012, l'eco della denuncia all'«accresciuto nazionalismo antigreco» del vicino del nord, ciò nonostante non ci siano reali azioni o progetti ideologici che minaccino la società greca, come sono reali le minacce alla comunità albanese dai neonazisti di Alba d'oro.

Per quanto riguarda la commemorazione della «comunità immaginata albanese del passato» possiamo confermare che questa è colpevole di una immaginazione esclusivista che ignora la realtà multiculturale di quel territorio storico, ma che per fortuna fino ad oggi non si è istituzionalizzata nel discorso politico di qualche forza politica importante, neanche le nuove organizzazioni politiche popolarizzate come “patriottiche” si sono avvalse di tale arma politica. Nonostante alla vigilia delle elezioni del 2013 i partiti politici stiano subendo l'attrazione del discorso nazionalista della rinascita nazionale come risposta all'ingerenza delle politiche dei vicini. Più di vent'anni dopo la dissoluzione dello stato nazionale e del nazionalismo pervasivo, tale ideologia viene riciclata all'interno delle singole nazioni come arma elettorale che fa uso dell'immagine demonizzata dell'*altro*/vicino. Lo scopo principale, forse l'unico, è quello di legittimare il dominio politico della propria società piuttosto che avversare le società vicine. Ma l'effetto secondario di questa strategia, una sorta di *collateral damage* della guerra dei discorsi politici nazionalizzanti, è l'exasperazione delle relazioni interetniche in un ambiente sociale sempre più multiculturale/multietnico. Inoltre, gli stessi governi che fanno uso delle retoriche nazionaliste sono sempre più presi dall'organizzazione di alleanze politico-economiche locali che le rendono consapevoli, nondimeno delle società, del sempre più imprescindibile ruolo della reciproca interdipendenza economica, un aspetto determinante all'esistenza di ciascuna. Manca però la volontà di superare queste modalità di pensiero politico, se è vero che almeno l'inconscio sociale è sempre più stanco ed avverso alle pratiche dello scontro etno-religioso. Forse, come è successo con la diffusione della modernità, la variabile ideologica necessaria all'avviamento di una forma di organizzazione sociale deve svilupparsi ancora in quei centri di potere che sovradeterminano ancora oggi gli sviluppi di contesti dipendenti, ovviamente nel caso specifico si tratta della determinazione delle politiche dell'Unione europea alle società in via di sviluppo. In questo senso, anche una analisi critica applicata su un contesto delimitato, quale il nostro, rivela gli stessi fenomeni e condizioni sociali di cui ci

parlano le conclusioni dedotte dalle analisi fatte su scala più larga, internazionale o globale; questi teorici che ci offrono la conoscenza del fenomeno dell'interdipendenza tra globale e locale. Ispirati a queste analisi che si vantano della tecnica della conoscenza diretta e profonda delle particolarità locali per poi giungere a conclusioni globali, riteniamo oggettiva la critica sull'inadeguatezza delle politiche integrative dell'Unione europea che impone ai governi nazionali compiti non ponderati sulla base delle peculiarità locali dell'organizzazione sociale, quale il caso del censimento della popolazione del «paese albanese» (anche di tutti gli altri paesi che devono essere censiti), in cui venisse sottolineata la libertà dell'autodeterminazione dell'appartenenza etnica e religiosa. Come abbiamo visto, per tanti albanesi la libertà dell'autodichiarazione in tema di etnicità e religiosità è piuttosto subordinata alla dipendenza economica della «pensione greca» o degli aiuti materiali che offrono le moschee ai fedeli bisognosi che si dimostrano praticanti, per cui non si può assolutamente parlare in positivo di questa “imposizione” del principio politico del liberalismo consolidato in una parte dell'Europa che era riuscita a superare l'esclusione sociale basata sulla divisione etnica. Il contrario succede nei Balcani con l'assistenzialismo politico-economico di connazionali che sono cittadini di stati altrui/vicini, che porta alla nascita di un dislivello economico tra la popolazione del paese che, come si è sempre sperimentato, porta alla nascita di un odio sociale che segue le linee della divisione etnica o religiosa, dove a volte entrambi queste componenti si trovano a costituire la stessa identità di gruppo che va a contrapporsi ad un'altra con maggior furore.

Per questo motivo è auspicabile lo sviluppo di una mentalità sociale la quale non prediliga il monismo etnico e religioso per discriminare le forme pluriculturali dell'organizzazione socio-culturale, ma che si faccia responsabile della garanzia dell'esistenza di queste forme democratiche. Visto il carattere colto di questa nuova mentalità, o se vogliamo chiamarla ideologia, bisogna iniziare a diffonderla dall'alto verso il basso; purtroppo ancora, pratica che non ci esime dall'accusa di imposizione. Ma *dall'alto* in questo caso non significa più farsi portavoce di interessi soggettivi, di una particolare stretta di individui, ma privilegiare il bene comune, l'umanità.

È questo il motivo che ha spinto Geertz, nel suo *Mondo Globale, Mondi Locali*, ad offrire l'esempio, o applicare la conoscenza, dell'Antropologia sul miglioramento della teoria politica. Il suo esempio è quel che intendiamo come «autorità alta», quella che parte da una conoscenza empirica (vale a dire dal basso) e relativista (che non crea gerarchie) che segue l'imperativo morale di una società globale meno conflittuale; che si rivolge, appunto, a quegli ambienti che dominano ancora nella produzione economica e intellettuale. Ripor-

tiamo qui a scopi “propagandativi” l'idea di Geertz, che scaturisce dalla conferma della natura postnazionale di un paese (il paese che non è più una nazione), per cui bisogna «adattare i principi del liberalismo e della socialdemocrazia - tuttora i nostri migliori fili conduttori in fatto di diritto, politica e questioni pubbliche - a circostanze nei confronti delle quali essi si sono rivelati troppo spesso scostanti, reattivi, privi di comprensione, filosoficamente ciechi»³⁹⁹. In tutto questo è importante lo sviluppo di «un'idea più chiara, più contestuale e meno meccanica, stereotipata e convenzionale di ciò in cui questa politica risiede e di ciò che essa propriamente è; pervenire, per dirla in altri termini, a una migliore interpretazione della cultura, intesa come una cornice fondatrice di senso, all'interno della quale gli uomini vivono e danno forma alle loro convinzioni, solidarietà e al loro sé, e come una forza regolatrice in fatto di questioni di convivenza umana»⁴⁰⁰. E questo – secondo Geertz – implica l'assunzione di un «atteggiamento critico verso modi di pensare che riducono le cose a uniformità, omogeneità, concordanza di vedute e consenso. Dobbiamo aprire il vocabolario della descrizione e dell'analisi culturale, affinché vi trovino posto concetti quali divergenza, varietà e disaccordo. I paesi, non meno delle identità che conferiscono loro il proprio colore, quali che siano – musulmana o buddhista, francese o persiana, bianca o nera –, non vanno intesi come unità prive di saldature e totalità perfettamente integre»⁴⁰¹. Per un approfondimento dei suoi suggerimenti riguardo all'affinamento della teoria politica, del liberalismo politico e liberismo economico, rimandiamo alla lettura approfondita della sua opera, cosa importante per chi occupa cariche istituzionali dedite all'applicazione della teoria politica⁴⁰².

Nelle posizioni di chi si impegna a capire le particolarità di un particolare angolo della terra, ci impegniamo ad applicare criticamente al nostro contesto i principi teorici forniti dall'osservazione globale di Geertz. Ciò che definitivamente si può criticare al nostro paese (e paesi), che d'altronde continuiamo a fare dal primo capito della prima parte del nostro lavoro, è sia ciò di cui esso è responsabile sia ciò di cui non è responsabile. Siccome abbiamo già parlato delle responsabilità della UE, scendiamo in campo e criticiamo i nazionalismi etnici che continuano a immaginare le loro comunità come etnicamente omogenee e in termini di contrapposizione, per cui l'Albania etnica è vista come un territorio storico dominato esclusivamente dalla nazione albanese – nonostante non ci riscontri un progetto

³⁹⁹ C. GEERTZ, *Mondo Globale, Mondi locali*, op., cit, p. 53.

⁴⁰⁰ *Ibidem*,

⁴⁰¹ *Ibidem*, pp. 53-54.

⁴⁰² Si guardi a tal proposito le pagine 72-76.

sistemico alla restaurazione di tale Albania, la Grande come la chiamano alcuni, già l'idea di per sé è offensiva per le culture vicine. D'altro canto chi è in possesso di quei territori rappresentati come albanesi dalle mappe nazionaliste albanesi, non deve protestare contro ogni tipo di rievocazione di tale esistenza storica, pena il macchiarsi di albanofobia e di razzismo imperialistico antialbanese; perché un puro riferimento da parte degli studi culturali, ma perfino dei discorsi popularisti stessi, non vuol imporre una realtà da venire, ma semplicemente una realtà umana che merita una commemorazione culturale che risponde alle esigenze accademiche e anche spirituali di questa società. Negare l'esistenza storica di una cultura albanese che si estendeva una volta a territori inclusi in stati non-albanesi accusandola come aggressione, equivale all'accusa di antigermanismo della commemorazione dell'Olocausto, o addirittura che questa commemorazione sia la manifestazione di un nazionalismo ebreo che si accinge ad occupare le terre una volta abitate dagli ebrei. Quindi, le mappe dell'Albania etnica (Grande) non devono rappresentare un campo monocolore (di solito sono in rosso, colore che simboleggia la stessa nazione) bensì una realtà di cui specialmente le periferie sono multicromatiche perché multietniche, spesso anche plurietniche. Analogamente i paesi vicini non devono negare la pretesa di riconoscimento alle particolarità culturali, presenti o storiche, che si trovano nel loro territorio. È criticabile l'atteggiamento propagandato con grande intensità in questi tempi, che viene presentato prima di tutto in forma di consiglio etico da parte di rappresentanti della UE, secondo cui bisogna dimenticare il passato, cioè i crimini reciproci del passato, per andare avanti con il progetto della unificazione europea. Pretendere un tale sviluppo vale a dire riabilitare gli orrori commessi nella modernità e agli inizi della postmodernità dal nazionalismo criminale. Significa non accettare gli sbagli e le colpe, che d'altronde vengono ancora rifiutate, motivo per cui le dignità legate all'identità di gruppo rimangono sempre offese da questa ingiustizia e continuano ad aver da recriminare ed odiare l'*altro*. Contro questa idea rimandiamo ancora all'esempio della commemorazione dell'Olocausto come volontà di condanna verso una pratica criminale, senza la quale il mondo occidentale non avrebbe potuto superare la fase dell'ideologia del razzismo per andare avanti nell'acquisizione di una etica sociale democratica e culturalmente pluralista. Quindi, solo una condanna univoca del passato criminale, alquanto razzistico come l'esperienza nazista – che di per se è legata al concetto di nazionalismo, quello dei primordi – può fornire le condizioni della nascita di una integrazione multiculturale che non deve corrispondere semplicemente ad una realtà determinata dal principio uniformante dello standard economico, come di recente si parla della Comunità europea (realtà per cui la Grecia sta soffrendo più di chiunque altro paese della coali-

zione). Una critica al principio ideologico del nazionalismo reo di una impossibile integrazione volontaria dei popoli, ma anche di una versione integrante della storia delle varie culture. Un principio che crea sempre una doppia realtà immaginata, dove una determinata nazione “liberata” in un determinato momento diviene la prigioniera di un’altra che si trova “incidentalmente” nel suo territorio – un esempio calzante è ciò che succede nel secondo stato albanese dei Balcani, il Kosovo, la liberazione del quale ha comportato la creazione di una minoranza serba che si sente oppressa. La stessa cosa sarebbe successa in Albania quando fu imposto il principio della autodeterminazione etnica a scapito delle autodeterminazioni religiose che a loro volta tentarono di imporre la loro volontà al primo. In questo senso, possiamo immaginare cosa potrebbe succedere nelle comunità di frontiera in cui si esasperano i principi nazionalisti: quando Himara diventò albanese i filogreci dall’autodeterminazione religiosa si sentirono oppressi e imprigionati in una nazione quasi nemica; allo stesso modo, se oggi la regione diventasse in alcun modo greca, inglobata nello stato greco o semplicemente grecizzata la sua vita pubblica, sarebbe una prigionia per gli *himarioti* filalbanesi. D'altra parte, trovarsi come parte di uno stato qualsiasi (tra i due) costituirebbe una sorta di sofferenza per i localisti, l'indipendentismo dei quali sarebbe sconveniente per chi non si sente abbastanza soddisfatti da una identità locale. Ma nel caso si realizzasse il sogno dei localisti, per cui il paese è esclusivamente di chi è originario, cosa dovrebbe succedere agli oriundi che hanno fatto fortuna e si sono inseriti come parte integrante (ricordiamo in tal caso i vari intellettuali e individui *himarioti* che hanno contribuito alle rispettive società) nelle società nazionali greche e albanesi? Seguendo questa logica dovrebbero probabilmente tornare a imprigionarsi nel loro paese d'origine; avvenimento improbabile, ovviamente. Per questo motivo riteniamo che perfino qualche forma esagerata della pretesa di autonomia locale, che sfocia in esclusivismo sociale, implicherebbe la pratica della deportazione e purificazione “etnica” anche all'interno della stessa “nazione”.

Quindi ciò che si auspica in tal caso, come consiglia spesso Bauman da applicare a livello mondiale, è la creazione dell'*agorà*⁴⁰³; termine che si ispira all'antico ambiente pubblico e allo stesso tempo personale del mondo greco antico in cui si discuteva e decideva, spesso con animosità, dell'interesse politico/pubblico della comunità. Ovviamente, nell'epoca della globalizzazione, realtà storica irreversibile in cui il globo terrestre è diventato

⁴⁰³ Inutile citare le opere in cui BAUMAN ne parla, perché il concetto di *agorà* è presente quasi in tutte, essendo di suo interesse trovare una “istituzione” postmoderna che sopperisca al problema del pervasivo senso di incertezza/insicurezza del cittadino globale.

territorio vitale di tutti gli uomini, l'agorà farebbe riferimento ad uno spazio condiviso da tutta l'umanità, in cui si discuterebbe dell'interesse di tutte le forme di vita umana che ci abitano in nome della coesistenza e della condivisione dello stesso interesse comune. Quindi, l'agorà di una *politea* (per usare un altro termine antico che rimanda all'idea di corpo civile e cittadinanza) che corrisponde più ad un interesse politico esclusivamente nazionale, ma che superi le vecchie e nuove forme di separazione e conflitto per estendersi ad una politica, come interesse comune della *politea* globale.

Perché ciò si realizzi, o almeno si avvii verso la realizzazione, bisogna condurre l'azione della «voglia di comunità» che coinvolge l'intera umanità verso la creazione della polis globale, o magari anche verso la forma meno evoluta del «villaggio globale». I meccanismi che potrebbero rendere possibile, nella coscienza umana, una tale realtà umana saranno gli stessi che hanno contribuito alla formazione delle forme evolute dell'organizzazione sociale, che si sono messe in azione durante la nazionalizzazione della vita sociale. Abbiamo visto nel caso albanese di come i dibattiti di natura intellettuale diventano di dominio sociale attraverso il meccanismo della diffusione mediatica. In questo contesto, il progetto dell'agorà postmoderna/postnazionale/globale sarà avviato solamente se condotto dalla volontà di pubblicizzare quelle analisi intellettuali e accademiche che rispondono al principio antropologico dello sviluppo pluralistico e interdipendente delle culture, di conseguenza delle nazioni, invece che continuare a mettere l'accento sull'unicità della propria cultura nazionale e considerare le odierne forme di contrapposizione come legittime volontà umane per poi sfruttarle in termini economici; quest'ultima annotazione vale per quelle politiche che accomunano gli interessi di una categoria di politici e media locali, nonché internazionali, che si fanno tesoro del principio della separazione e contrapposizione culturale dell'umanità. L'agorà mediata dallo strumento divulgativo delle comunicazioni di massa del caso albanese ha dimostrato la sua utilità anche nella divulgazione del pensiero dotto attraverso un linguaggio più comprensibile alle masse – un linguaggio semplificato dalle logiche della scrittura mediatica – invece di racchiudersi nella scrittura delle pubblicazioni accessibili e comprensibili esclusivamente all'ambiente accademico.

Per quanto riguarda la natura dell'atteggiamento intellettuale da seguire, in funzione dello sviluppo che abbiamo fin qui auspicato, il nostro lavoro si offre come un modesto contributo, dove si esemplifica un procedimento analitico interdisciplinare che si basa sulla comparazione tra sviluppi socio-culturali che vanno oltre la separazione nazionalistica del contesto di indagine. In questo modo, questo esempio “disciplinato” dalle teorie degli studi socio-culturali si offre come esempio anche alle forme di pensiero non-disciplinato che

traducono in espressioni popolari le ideologie sociali precedentemente elaborate in ambienti accademici/intellettuali. Speriamo che il nostro contributo sia valido allo sviluppo contemporaneo della scienza e mentalità sociale più adatte alla risoluzione dei problemi sociali riscontrati dagli sviluppi ideologici iniziati durante la modernità e persistenti fino al presente postmoderno.

BIBLIOGRAFIA

- Aime, M. (2004). *Eccessi di Culture*. Torino: Einaudi.
- Aime, M. (2006). *Gli specchi di Gulliver*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Anderson, B. (1996). *Comunità Immaginate*. Roma: Manifesto Libri.
- Appadurai, A. (2001). *Modernità in Polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*. Roma: Meltemi.
- Arnakis, G. G. (1963). The Role of Religion in the Development of Balkan Nationalism. In C. Jelavich, & B. Jelavich, *The Balkan Transition*. Berkeley: University of California Press, 115-144.
- Athanassoglou-Kallymer, N. (1983). Of Suliots, Arnauts, Albanians and Eugène Delacroix. *Burlington Magazine* 125, No. 965, 487-491.
- Augustinos, O. (1994). *French Odysseys. Greece in the French Travel Literature from the Renaissance to the Romantic Era*. Baltimore, Maryland : The John Hopkins University Press.
- AA.VV. (1980). *Fjalor i gjuhës së sotme shqipe*.. Tirana: Akademia e shkencave e RPS të Shqipërisë.
- AA.VV. (1997). *Kombi: Rruget e bashkimit kombetar*. Tirana: Onufri.
- AA.VV. (2002). *Greece Books And Writers*. Atene: National Book Centre of Greece-Ministry of Culture.
- Bala, V. (1980). *Pashko Vasa*.. *Vepra letrare*. Tirana: Naim Frasheri.
- Bauman, Z. (2002). *Modernità Liquida*. Roma-Bari: Laterza.
- Bellingeri, G. (2008). Sui "Turcismi" di Ismail Kadare, in forma di lettera all'autore. In A. Scarsella, *Leggere Kadare. Critica ricezione bibliografica*. Milano: Biblion.
- Bernal, M. (1987). *Black Atena: the Afroasiatic Roots of Classical Civilization, v, I, II*. Rutgers University Press.
- Botzaris, N. (1962). *Visions Balkaniques dans la préparation de la Révolution Grecque (1789-1821)*. Geneve-Paris.
- Bouchard, J. (1982). Nikolaos Mavrocordatos et l'aube des lumières. *Revue des Etudes Sud-Est Européennes* 20 (2), 237-246.
- Buman, Z. (2002). *La società sotto assedio*. Roma-Bari: Laterza.
- Burke, K. (1937). *Attitudes Toward History*. University of California Press.
- Busino, G. (1996). Nazione, Stato, Nazionalismi. Ascesa e vicissitudini. In *Storia d'Europa*. Torino: Einaudi.

- Byron, G. (1914). *Opere complete*. Torino: UTET.
- Callari-Galli, M. (1970). Introduzione all'edizione italiana. In H. H. R.L. Beals, *Introduzione all'Antropologia, vol II; Antropologia culturale*. Bologna: il Mulino.
- Carnarvon, C. (1869). *Reminiscences of Athens and Morea*. Londra.
- Carpinato, C. (2008). Christòforos Milionis, "l'amico d'infanzia" di Ismail Kadare. In A. Scarsella, *Leggere Kadare. Critica ricezione bibliografica*. Milano: Biblion.
- Carpinato, C. (2012). *Tra i Samaras e i neonazi*. Tratto da europaquotidiano.it: http://www.europaquotidiano.it/dettaglio/135459/tra_samaras_e_i_neonazi
- Cavallini, P. F. *Sul Santo Natale appena trascorso, una riflessione dall'Albania del P. Flavio Cavallini ofm - Autocensurarsi in nome del buon vivere?* Tratto da www.fides.org: <http://www.fides.org/aree/news/newsdet.php?idnews=11498&lan=ita>
- Chabod, F. (1999). *L'Idea di Nazione*. Roma-Bari: Laterza.
- Clifford, J. (1997). Introduzione: verità parziali. In J. C. Marcus, *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia* (p. 23-52). Roma: Meltemi.
- Clifford, J. e G. E. Marcus. (1997). *Scrivere le culture. Politiche e poetiche in etnografia*. Roma: Meltemi.
- Clogg, R. (1985). Sense of the Past in Pre-Independence Greece. In R. Sussex, *Culture and Nationalism in Nineteenth-Century Eastern Europe*. Ohio: Columbus, 7-31.
- Contini, G. (1999). Un luogo comune: la memoria collettiva come fonte di identità. *L'ospite ingrato. Annuario del Centro studi Franco Fortini, vol II (La memoria)*.
- Cvijic, J. (1918). *La péninsule Balcanique. Geographie Humaine*. Parigi: Armand Collin.
- D'Eramo, M. (1996). Chi sa se capirano. In B. Anderson, *Comunità Immaginate* (p. 7-16). Roma: Manifesto Libri.
- De Poli, B. (2007). *I Musulmani nel terzo millennio Laicità e secolarizzazione nel mondo islamico*. Roma: Carocci.
- De Rapper, G. (2002). Transformation und Anpassung: Die albanischen Zuwanderer in Griechenland zwischen Integration und Rassismus. In U. Brunnbauer, *Umstrittene Identitäten. Ethnizität und Nationalität in Südos-teuropa*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 201-232.
- De Rapper, G. (2004). "We are not greek but..." Dealing with a greek-albanian border among the Albanian-speaking christinas of southern Albania. *Southeast European and Black Sea Studies* 4, 1, 162-174.

- De Rapper, G. (2005). Better than muslims, not as good as greeks. Emigration as experienced and im-agineed by the Albanian Christians of Lunxhëri. In N. M.-S. R. King, *The New Albanian Migration*. Brighton-Portland: Sussex Academic Press, 173-194.
- De Rapper, G. (2008). Looking for Europe on the Borders of Albania. *Europe at, across and beyond the Borders*. Atene: Panteion University.
- De Rapper, G. (2009). Ismail Kadare et l'Ethnologie albanaise de la deconde moitie du XX siecle. In A. E. Gély, *Actes du colloque Lectures d'Ismail Kadaré*. Nanterre: Univesité de Paris X.
- Dei, F. (2000). Identità culturale nel mondo in frammenti. *Cultura e memoria. Identità locali e questione nazionale*. Cagliari.
- Dimaras, K. T. (1986). *Constantinos Paparrigopulos*. Atene: MIET.
- Dimaras, K. (1987). *En Athinai ti 3 Maiou 1837*. Atene .
- Dogo, M. (1999). *Storie balcaniche: Popoli e Stati nella transizione alla modernità*. Gorizia: Libera Editrice Goriziana.
- Durham, M. E. (1928). *Some Tribal Origins, Laws and customs of the Balkans*. London: Allen and Unwin.
- Fabietti, U. (1991). *Storia dell'Antropologia*. Bologna: Zanichelli.
- Fabietti, U. (2002). *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*. Roma: Carocci.
- Fichte, J. G. (1942). *Discorso alla nazione tedesca*. Torino: Utet.
- Fischer, B. J. (1996). *Mbreti Zog dhe perpjekja per stabilitet ne Shqiperi* . Tirana: Çabej.
- Fortino, I. C. (1997). Identiteti kulturor i popullit shqiptar. In A. VV, *Kombi: Rruget e bashkimit kombetar*. Tirana: Onufri.
- Fotiadis, A. (2008, 09 25). *Thw short story made long*. Tratto da <http://shortstorymadelong.wordpress.com/>:
<http://shortstorymadelong.wordpress.com/2008/09/25/an-anatomy-of-greek-nationalism-reconsidering-the-historical-context/>
- Frasheri, K. (2006). *Identiteti Kombetar Shqiptar*. Tirana.
- Frasheri, S. (1999). *Shqiperia ç'ka qene, ç'eshte e ç'do te behete* . Tirana.
- Gallerano, N. (1999). *Le verità della storia. Scritti sull'uso pubblico del passato*. Roma: Manifestolibri.
- Geertz, C. (1999). *Mondo Globale, mondi locali: cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*. Bologna: il Mulino.

- Gellner, E. (1985). *Nazioni e Nazionalismo*. Roma: Editori Riuniti.
- Gramsci, A. (2007). *Quaderni dal carcere* (a cura di V. Gerratana). Torino.
- Hannerz, U. (2001). *La diversità culturale*. Bologna: il Mulino.
- Henderson, G. P. (1970). *The Revival of Greek Thought, 1620–1830*. Albany: State University of New York Press.
- Heraclides, A. *Greeks and Albanians in Greece*. Tratto da www.aimpress.ch/: <http://www.aimpress.ch/dyn/trae/archive/data/200012/01207-006-trae-ath.htm>
- Herder, E. D. (1971). *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*. Bologna: Zanichelli.
- Hermet, G. (1997). *Nazioni e Nazionalismi in Europa*. Bologna: il Mulino.
- Hobsbawm, E. J. (1976). *Le rivoluzioni borghesi, 1789-1848*. Milano: il Saggiatore.
- Hobsbawm, E. J. (1991). *Nazioni e Nazionalismi dal 1780. Programma, mito, realtà*. Torino: Einaudi.
- Hobsbawm, E. J. e T. Renger. (1987). *L'invenzione della tradizione*. Torino: Einaudi.
- Hroch, M. (1985). *Social Preconditions of National Revival in Europe*. Cambridge.
- Hroch, M. (1996). Nationalism and national movements: comparing the past and the present of Central and Eastern Europe. *Nations and Nationalism 2 (1)*, p. 35-44.
- Ivekovic, R. (1999). *Autopsia dei Balcani. Saggio di psico-politica*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Jedlowski, P. (2005). Media e Memoria. Costruzione sociale del passato e mezzi di comunicazione di massa. In A. Tota e M. Rampazzi, *Il linguaggio del passato. Memoria collettiva, mass media e discorso pubblico*. Roma: Carocci.
- Jelavich, C. e B. Jelavich (1963). *The Balkans in Transition*. Berkeley: University of California Press.
- Joseph, B. (14/09/2012). Balancing Social Factors and Linguistic Factors in Balkan Phonological Contact, . *Workshop della Scuola di Dottorato LICUS, Università di Venezia*. Venezia.
- Kadare, I. (1981). Dimri i madh, in *Vepra (Opere)*, vol XII. Tirana: Onufri.
- Kadare, I. (1981). *I Tamburi della poggia*, Milano: Longanesi.
- Kadare, I. (2006). *Identiteti European i Shqiptareve*. Tirana: Onufri.
- Kajrakov, R. (2005). <http://www.balcanicaucaso.org/>. Tratto da Osservatorio Balcani e Caucaso: <http://www.balcanicaucaso.org/aree/Macedonia/Macedonia-una-disputa-decennale>
- Karathanasis, A. (1991). Some Observations on the European Cartography with Regard to 15th–18th Century Macedonia. *Balkan Studies*” 32 (1), 5-17.

- Karpat, K. H. (1973). *An Inquiry into the Social Foundations of Nationalism in the Ottoman Empire*. Princeton, New Jersey: Center for International Studies.
- Kitromilides, P. (1978). *Tradition, Enlightenment and Revolution: Ideological Change in Eighteenth and Nineteenth Century Greece*. Ph.D. dissertation. Harvard University.
- Kitromilides, P. (1996). "Balcan Mentality": history, legend, imagination. *Nations and Nationalism, ASEN*, 2 (2), 163-191.
- Kitromilides, P. (s.d.). The Enlightenment East and West: A Comparative Perspective on the Ideological Origins of the Balcan Political Traditions. *Candian Review of Studies in Nationalism*, 10 (1), 51-70.
- Kola, A. (2002). *Arvanitasit dhe Preardhja e Grekerve. Veshtrim Historik, Folklorik, Politik, Gjuhesor*. Tirana: 55.
- Koumandaraki, A. (2002). The Evolution of Greek National Identity. *Studies in Ethnicity and Nationalism*, vol. 2, n. 2.
- Lafe, E. (2012, 07 01). *Shqip*.
- Lago, A. D. (1999). *Non-persone. L'esclusione degli migranti in una società globale*. Milano: Feltrinelli.
- Lamartine, A. D. (1855). *Histoire de la Turquie*. Paris: Librairie du Constitutionnel.
- Levani, D. (s.d.). *Io non sembro affatto albanese*. Tratto da albanianews: [//www.albanianews.it/rubrica/item/3-io-non-sembro-affatto-albanese](http://www.albanianews.it/rubrica/item/3-io-non-sembro-affatto-albanese)
- Lloyd, G. R. (1990). *Demystifying Mentalities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lubonja, F. (2012, 10 03). A meriton Zogu nje bust? *Panorama*.
- Marko, P. (2000). *Interviste me Vetveten. Rete dhe Guret* . Tirana: OSMCA .
- Martelli, F. (1998). *Capire l'Albania*. Bologna: il Mulino.
- Masci, A. (1807). *Discorso sull'origine, costumi e stato presente della nazione albanese*. Napoli.
- Megas, G. (1952). *La civilisation dite balkanique*. Atene: Hellenic Folclore Society.
- Mekuli, G. (s.d.). *Media dhe politika; analize e shkrimet Identiteti Evropian i Shqiptareve" te Ismail Kadarese*. Tratto da www.shqiperia.com: www.shqiperia.com/shqip/opinionart/aID/316/
- Memushaj, R. (2012, 06 09). Një kumt i keq për gjuhën shqipe. *Shekulli*.
- Misha, P. (1997). *Duke kërkuar rrënjët ose... kthimi i shqiptarëve në histori* . Tirana: Toena.

- Monitor, G. H. (1994, 09). *Greeks of Albania and Albanians in Greece*. Tratto da GREEK HELSINKI MONITOR: <http://www.greekhelsinki.gr/pdf/ghm-greeks-albanians.PDF>.
- Nenadovic, M. (1969). *Them Memoirs of Prota Matija Nenadovic*. Oxford: Clarendon Press.
- Nicolopoulos, J. (1985). From Agathangelos to the Megale Idea: Russia and the Emergence of Modern Greek Nationalism. *Balkan Studies*, 26 (1), 41-56.
- Papacostea-Danielopolou, C. (1971). Les Cours de Grec des écoles Roumaines après 1821 (1821-1866). *Revue des Sud-Est Européennes*, 9 (1), 71-90.
- Paparrigopulos, C. (1887). *Istoria tou Ellinikou Ethnous (in greco)*. Atene: A Constanidis.
- Plasari, A. (1993). *Vija e Teodosit rishfaqet, nga do t'ja mbajne shqiptaret*. Tirana.
- Plasari, A. (1998). *La linea di Teodosio torna a dividere*. Bari: Besa.
- Plumyéne, J. (1982). *Le Nazioni Romantiche. Storia del nazionalismo nel XIX secolo*. Firenze: Sansoni.
- Pollo, S. e A. Puto. (1984). *Historia e Shqiperise*. Tirana: Akademia e Shkencave e Shqiperise.
- Possamai, D. (2004). Sulla critica del postmodernismo; spunti di riflessione. *Studi Slavistici I*, p. 115 125.
- Prevelakis, G. (1997). *I Balcani*. Bologna: il Mulino.
- Qosja, R. (2006). Identiteti kombetar dhe vetedija fetare. *Korrieri*.
- Rapper, G. D. (2002). *L'immigration albanaise en Grèce. Transformation et adaptation des Albanais entre intégration et racisme*.
- Renan, E. (1919). *Che cos'è la nazione*. Milano: Eroica.
- Resta, P. (2002). *Pensare il Sangue. La vendetta nella cultura albanese*. Roma: Meltemi.
- Roudometof, V. (1998). From "Rum Millet" to Greek Nation: Enlightenment, Secularization, and National identity in Ottoman Balkan Society. *Journal of Modern Greek Studies*, v 16.
- Rukaj, M. (s.d.). Tratto da Osservatorio Balcani Caucaso: www.balcanicaucaso.org/aree/Albania/Il-caso-Himara
- Rusconi, G. E. (1997). Prefazione. In E. Gellner, *Nazioni e Nazionalismi* (p. IX-XIX). Roma: Editori Riuniti.
- Scarsella, A. (2008) (a cura di). *Leggere Kadare. Critica ricezione Bibliografica*. Milano: Bilbion.

- Sciolla, L. (2005). Memoria, identità e discorso pubblico. In A. Tota, & M. Rampazzi, *Il Linguaggio del passato*.
- Scopetea, E. (1988). *To «prototypos vaseleio» kai i Megali Idea*. Atene: Polytypo.
- Seculic, T. (2002). *Violenza etnica. I Balcani tra etnonazionalismo e democrazia*. Roma: Carocci.
- Skendi, S. (1980). *Balkan Cultural Studies*. Boulder, Colorado: East European Monographs.
- Smith, A. (1992). *Le origini etniche delle nazioni*. Bologna: il Mulino.
- Smith, A. D. (1991). *National Identity*. London: Penguin.
- Stahl, P. H. (1993). *Terra, Società. Miti nei Balcani*. Messina: Rubbettino Editore.
- Stoianovich, T. (1960). The Conquering Balkan Orthodox Merchant. *Journal of Economic History*, 20, 234–313.
- Stoianovich, T. (1994). *The Balcan Worlds: The First and Last Europe*. New York: M. E. Sharpe.
- Stojancevic, V. (1982). Karadjorje and Serbia in his time. In W. Vucinich, *The first serbian uprising. 1804-1813*. Boulder: East European Monographs.
- Stolcke, V. (1995). Talking culture. New boundaries, neq rhetorics of exclusion in Europe. *Current Anthropology*, 36, 1, p. 12.
- Strauss, C. L. (1967). *Le strutture elementari della parentela*. Milano: Feltrinelli.
- Sulstarova, E. (2009). Provincializimi i Evropes dhe debati publik mbi Integrimin Evropian. *Polis*, p. 2-30.
- Sulstarova, E. (s.d.). *Arratisje nga lindja. Orientalizmi shqiptar nga Naimi te Kadareja*. Tirana: Dudaj .
- Sulstarova, E. (s.d.). Lindja e kombeve dhe Naum Veqilharxhi . *Politica & Shoqeria*, vol., 7, n.2 (14), 93-105.
- Sulstarova, E. (s.d.). Mjerimi i Orientalizmit Shqiptar. *Polis*.
- Tota, A. e M. Rampazzi. (2005). *Il linguaggio del passato. Memoria collettiva, mass media e discorso pubblico*. Roma: Carocci.
- Tsirimokou, E. (2001). Rhigas And Korais. In A. VV, *Greece Books And Writers* (p. 67-71.). Atene: National Book Centre Of Greece – Ministry of Culture.
- Turano, G. (2008). Ismail Kadare, scrittore d'Albania-un breve profilo. In A. Scarsella, *Leggere Kadare. Critica ricezione bibliografia*. Milano: Biblion.

- Tzanelli, R. (2007). The politics of “forgetting” as poetics of belonging: between Greek self-narration and reappraisal (Micaniona, 2000/3). *Nation and Nationalism*, 13 (4), 675-694.
- Valtchinova, G. (1999). The “H File” by Ismail Kadare and the making of Homeric verse. *Perpjekja, XV-XVI*, 172-182.
- Velkova, S. (1996). The Megali Idea and national identity in the period between the two world wars (conditions and development of the problem). *Etudes Balkaniques*, f 3-4, 19-34.
- Vereni, P. (2001). Nota del traduttore. In A. Appadurai, *Modernità in Polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione* (p. 6-8). Roma: Meltemi.
- Vinca, A. (1997). Bashkimi i shqiptareve ne nje shtet-e vetmja zgjidhje e drejte. In A. VV, *Kombi: Rruget e bashkimit kombetar* (p. 9-27). Tirana: Onufri.
- Vllamasi, S. (2000). *Ballafaqime politike ne Shqiperi (1897-1942)*. Tirana: Neraida.
- White, H. (2006). *Forme di Storia. Dalla realtà alla narrazione*. Roma: Carocci .

Estratto per riassunto della tesi di dottorato

Studente: Sokol Suparaku _____ matricola: 955750 _____

Dottorato: in Lingue, Culture e Società moderne. Studi dell'Europa orientale

Ciclo: XXV

Titolo della tesi: *Albanità in ebollizione. Studio delle dinamiche dell'identità e delle rappresentazioni sociali degli Albanesi nella transizione tra epoca moderna e postmoderna*

Abstract: Questa tesi studia le trasformazioni che l'identità culturale degli albanesi ha subito durante il suo percorso di vita, dall'epoca moderna a quella postmoderna. Lo scopo di questa analisi è applicare il contributo degli studi antropologici alla comprensione delle logiche politiche che determinano gli sviluppi socio-culturali della società albanese nel periodo indicato. Ho voluto trattare l'argomento secondo un taglio comparatistico che parte dalla descrizione delle dinamiche dell'identità albanese postmoderna, così come compare nei discorsi dell'*intelligenza* albanese, per poi scendere in un'analisi critica della nascita e dello sviluppo della modernità; un'analisi che si discosta dalla versione ufficiale della storia nazionale. Infine, ho voluto confrontare le varianti dell'albanità proposte dall'*intelligenza* con quelle che si manifestano nella vita quotidiana degli albanesi; queste ultime rappresentano gli effetti che l'azione della globalizzazione, «deregolamentazione» e «de-territorializzazione», ha avuto nella formazione di spinte «localiste» e di versioni frammentate dell'identità culturale della nazione albanese.

This thesis analyzes the transformations of the Albanian cultural identity in the lapse of time, since modern age to the post-modern age. The aim of this analysis is to verify the contribution of the anthropological studies in understanding the political reasons that produce the socio-cultural developments in Albanese society. I decide to face the problem in a comparative way, that start by the description of the post-modern Albanian identity, such as it has given by the Albanese intellectual elite to continue in a critical analysis of the birth and the development of modernity. This analysis distances itself from the official version of national history. Finally, I chose to compare the variation of "albanity" submitted from the intellectual elite with those that display in the everyday life of Albanese people. These ones shows the effects that the globalization action (deregulations, deterritorialization), had in the construction of localistic motivations and of fragmented versions of the cultural identity on Albanian nation.

Firma dello studente
