

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Simon Berišaj

Besa kot vsakdanjost in odgovornost zaščite

Magistrsko delo

Ljubljana, 2016

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Simon Berišaj

Mentor: red. prof. dr. Tanja Rener

Somentor: prof. dr. Martin Berishaj

Besa kot vsakdanjost in odgovornost zaščite

Magistrsko delo

Ljubljana, 2016

»Gost je resnično polbog, in dejstvo da se vsak človek lahko nenadoma dvigne do gosta, ne oslabi, nasprotno, še bolj poudarja veličino. Dejstvo da se ta veličina nenadoma in po naključju dobi v nekem večeru, le s trkom na vrata, jo naredi še resničnejšo. Že od trenutka, ko se ti najnavadnejši popotnik z opankami in torbico čez ramo preda kot gost, v hipu postane izreden človek, suveren, nedotakljiv, zakonodajalec, postane luč sveta. Res, ta nenadnost spremembe poudarja okus življenja bogov. Mar se niso nenadoma, na najbolj nepričakovan način, prikazovali bogovi starih Grkov? Na enak način se prikaže gost na vratih Albanca. In kot vsi bogovi je poln skrivnosti, prihaja pa neposredno iz kraljestva sreče in pa fatalnosti. Njegovo trkanje je takšno, da lahko cele generacije nadaljujejo z življenjem ali pa so zaradi njega zbrisane iz tega sveta. To je torej gost.«,... »zato je torej uboj gosta v besi za Albanca največja tragedija,«,... »resničen konec sveta.«

I. Kadare, Zlomljeni april (prevedel Nikollë Berishaj)

Zahvaljujem se mentorici red. prof. dr. Tanji Rener za ogromen trud in strokovno pomoč ter za vse napotke in nasvete pri pisanju dela.

Prof. dr. Martin Berishaju hvala za potrpežljivost, številne konstruktivne debate in VSA pojasnila!

Očetu in mami ter preostalim članom velike družine. Rad vas imam, ju dua shumë!

Besa kot vsakdanjost in odgovornost zaščite

Avtor v svojem magistrskem delu opredeljuje elemente albanske tradicionalne družbe. Preko interdisciplinarnega pristopa preučevanja ključnih elementov v albanski družbi, v prvi vrsti bese, zaščite in krvnega maščevanja, skozi ustrezno terminologijo predstavi albansko družbeno vsakdanjost. Omenjene družbene pojme umesti v sociološko teorijo, tako da izdela shemo v kateri povezuje albanske družbene elemente z Bourdiejevimi elementi prakse, polja, kapitalov in habitusa. Prav tako obravnava ključni zgodovinski trenutek ščitenja judovskih prebežnikov pred in med drugo svetovno vojno v Albaniji. Odstotek preživelosti judovskih prebežnikov v Albaniji je bil 100%, kar je izjemen podatek. Avtor želi skozi dosedanje opise in interpretacije institucije bese in odgovornosti albanske zaščite pokazati, kako se lahko povezujejo navidez zelo različne kulturno-zgodovinske prakse preteklosti in sodobnosti, ki imajo v jedru varovanje posameznikovega življenja. Prav tako izjasni moč bese, kot najmočnejše institucije v albanski tradicionalni družbi in njeno zaslugo pri preprečevanju genocida nad Judi v albanskem kulturnem prostoru med drugo svetovno vojno.

Ključne besede: besa, beja (zapisega), Albanska tradicionalna družba, habitus, Bourdieu, Judje, ndorja (zaščita)

Besa as everyday life and responsibility of protection

The master thesis defines elements in Albanian traditional society. Through interdisciplinary approach of studying key elements in Albanian society, namely besa, protection and vendetta, the author with proper terminology presents Albanian social everyday life. The mentioned social notions are being applied to sociological theory by drawing up a scheme in which he combines elements of Albanian society with Bourdieu's elements of practice, fields, capitals and habitus. The master thesis also addresses a key historic moment of protection and hedging Jewish refugees before and during the Second World War in Albania. Rescue rate of Jewish refugees in Albania was 100%, which is a remarkable figure. Through existing descriptions, the author interprets the institution of besa and responsibility of protection and shows, how they can connect seemingly very different cultural and historical traditions of the past and the present, which have, in their core, the protection of individual's life. Likewise, the author makes clear the power of besa as the strongest institution in Albanian traditional society and its merit in preventing the genocide of the Jews in the Albanian cultural area during World War II.

Key words: besa, beja (oath), Albanian tradition society, habitus, Bourdieu, Jews, ndorja (protection)

KAZALO

1 UVOD	7
2 PRAKSA, POLJE, KAPITALI IN HABITUS	11
2.1 Praksa	12
2.2 Polje.....	12
2.3 Kapitali.....	13
2.3.1 <i>Kulturni kapital</i>	14
2.3.2 <i>Socialni (in simbolni) kapital</i>	14
2.4 Habitus	15
3 SOCIOKULTURNA STRUKTURA ALBANSKE VSAKDANJOSTI	18
3.1 Družina.....	19
3.2 Rodovna skupnost in Bajrak	22
3.3 Albansko običajno pravo.....	24
3.4 Dimenzije junaštva, časti in viteštva	27
3.5 (Razvoj) krvnega maščevanja	28
3.5.1 <i>Krvno maščevanje kot rodovni način obnašanja</i>	30
4 INSTITUCIJA BESE KOT »DOGMATIČNI HABITUS«	31
4.1 Besa v krvnem maščevanju	31
4.2 Štirje tipi bese:.....	32
4.3 Postopek dajanja bese in koncept časa	33
4.4 Besa v odnosu do gosta	34
4.5 Ndorja (kadar vzameš nekoga v zaščito).....	35
5 JUDJE V ALBANIJI	37
5.1 Jud prebežnik/ali kot gost v albanski hiši.....	37
5.2 Trije vali (i)migracije	39
5.3 Razbiranje (nekaterih) ostankov hebrejske kulture v Albaniji	40
5.4 Eksodus in nastanitev v Albaniji.....	42
5.5 Obdobje italijanske okupacije	43

5.6 Obdobje nemške okupacije	46
5.7 Pravičniki v Albaniji	48
6 SKLEP.....	50
LITERATURA:.....	54

1 UVOD

Besa¹, častna beseda ali »trda vera« je igrala pomembno vlogo v albanski družbi in je tako v znanosti znana kot ena izmed najpomembnejših karakteristik albanskega naroda. Rodovna ureditev² življenja je dolgo let prevladovala na ozemlju Albanije ter pomembno določala normativni okvir v vsakdanjih rodovnih in medrodovnih družbenih interakcijah. Ena izmed teh norm je bila besa, ki je z leti postala sestavni del moralnega življenja, torej, ne samo kolektiva (rodu) temveč je postala tudi nerazdružljiva komponenta individualne etike (Krasniqi 1962, 271–273). V Albaniji se je neobstoj državne ureditve in nepriznavanje tuje nadoblasti odražal v zatekanju k tradicionalnemu načinu življenja. To nakazuje predvsem na močno spoštovanje albanskega običajnega prava, kanona - Zakonika Lekë Dukagjinija, ki je albanskemu narodu po eni strani omogočil ohranitev kulture, nacionalne identitete in jezika, po drugi strani pa poskrbel za nazadovanje v modernem svetu saj je tradicionalno spoštovanje kanona ustvarilo Albance kot narod, pri katerem je samoumevno, da mora vsak moški svojo moškost kazati v smislu viteške pomoči³ drugemu (Berishaj 2004, 13–15). Trdoživo ohranjanje tradicionalne predmoderne socialne etike je delovalo kot ovira v modernizirajočem se svetu, kjer so temeljni principi modernizma, racionalnost, individualnost in v profit naravnava podjetnost, kar vse prej ruši kot gradi medčloveška razmerja. V vsakdanjem življenju Albancev so torej prisotne številne tradicionalne vrednote, ki izvirajo iz albanskega običajnega prava med katerimi izstopa krvno maščevanje. Čeprav so današnje oblike tradicionalnih norm drugačne od tistih iz polpretekle zgodovine, vsekakor ne smemo pozabiti, da se v nekaterih odročnih goratih predelih Albanije, tradicionalne prakse starega kanona še vedno izvajajo. Posebej pomembna institucija je besa, saj izvira iz časov še preden je bilo

¹ Besa je način življenja, in regulator družbenih odnosov v albanski tradicionalni družbi. (Berishaj 2004, 27-28).

² Za albansko tradicionalno družbo je specifično tudi lastno izrazoslovje, ki se bistveno razlikuje od drugih tradicionalnih družb. Težava, na katero sem naletel pri pisanju magistrskega dela se je pojavila pri formuliranju izrazoslovja v slovenščino. Z izrazom rod, rodovna skupnost (alb. *fis/fisi, m.*), sugeriramo predvsem na družbeno organiziranost, ki ga nekateri jeziki definirajo kot plemo. Ostale izraze, ki se nanašajo na elemente albanske tradicionalne družbe: *besa, beja, bajrak* in *ndorja* (kadar vzameš nekoga v zaščito) pa sem pustil v izvorniku.

³ Edith Durham, ena izmed prvih antropologov, ki se je ukvarjala s preučevanjem Albancev, v svojih tekstih opisuje Albanske moške, kot take, ki so vedno pripravljene pomagati drugemu in jim je vredno zaupati (Durham 2001). Zaradi pomanjkanja državne oblasti in okupatorjevega nasilja, se je pojavil imaginarij specifične moškosti, ki se je v očeh zunanjih opazovalcev manifestiral v tem, da mora biti pravi moški vedno pripravljen pomagati drugemu. Pojav so povezovali z neločljivo povezanostjo običajnega prava v vsakdanjem življenju, jedro tega pa so izpostavili v tem, da je za Albanca največje viteštvo pasti v vojni. Ti dve značilnosti sta prispevali k »zunanjim percepcijam« norme albanske solidarnosti (biti vedno navzoč tam, kamor te je poklical narod) (Berishaj 2004, 11–12).

albansko ozemlje pod Otomanskim imperijem. Prav tako je potrebno omeniti, da kanon določa precizna pravila, kar predvsem zadeva spoštljiv odnosa do gosta.

V kanonu je jasno opredeljen položaj gosta v albanski hiši – ta je tako povzdignjen, da je domala deificiran – in vsak potnik, ki potuje mimo hiše Albanca in potrka na vrata ter prosi za prenočišče, mu je gospodar ne glede na vse okoliščine primoran ponuditi pomoč (Krasniqi 2005, 145–147). Navsezadnje pa ima ta moralna in etična paradigma – torej moč bese – posledično velik vpliv na obstoj in medsebojna razmerja treh religij med albanskim ljudstvom, kar nakazuje na izjemno stopnjo tolerantnosti, saj so se Albanci s spoštovanjem zakonov in praksami albanskega običajnega prava navadili na sobivanje v skupni družbi (Srebot 2005; Krasniqi 2007, 195–200).

Z albansko tradicionalno družbo so se ukvarjali številni znanstveniki, saj je bila z vsemi svojimi moralnimi in etičnimi normami predmet preučevanja za raznovrstne raziskovalce. Nekateri raziskovalci so multidisciplinarno preučevali institucijo bese ter njen vpliv na krvno maščevanje na podlagi etnografskega empiričnega raziskovanja (Đurić 1998). Karan (1984) pa je pristopil k tej instituciji skozi psihološki aspekt. Japonski znanstvenik Yamamoto (2000) pa je naredil povezavo albanske tradicionalne družbe in krvnega maščevanja z japonskim samomorom (*Hara-kiri*) v smislu častnega »dajanja« krvi.

Institucija bese, kot izraz spoštovanja najvišje norme časti v albanski tradicionalni družbi je pripomogla h ključnemu zgodovinskemu trenutku, ki ga nameravam raziskovati kot študijo primera v svojem magistrskem delu. Namreč, med drugo svetovno vojno je albansko prebivalstvo priskočilo na pomoč številnim judovskim beguncem ter jim kljub okupacijski politiki, ki je takrat vladala v državi, nudilo pomoč in zatočišče. To nazorno opiše Sarner (1997), ki trdi, da se je vsak Jud v Albaniji izognil holokavstu. Najbolj fascinantna stvar, s katero se strinjajo tudi ostali preučevalci reševanja Judov na ozemlju Albanije, med katerimi izstopajo Malaj (2012), Sinani (2009, 2014) in Fischer (2004) pa je v tem, da je Albanija, v kateri je živelo le manjše število Judov na začetku stoletja, kot edina okupirana država, izstopila iz vojne z večjim številom Judov kot pred samim začetkom vojne.

Če torej povežemo izhodišča in sociogenezo bese, krvnega maščevanja in zgodovinskega primera preživelih judovskih beguncev, ki so se znašli na albanskem ozemlju, lahko trdimo, da jih povezujejo nekatere razsežnosti specifične socialne ranljivosti v mejnih okoliščinah, kar je povzročalo individualne in skupinske travme, tako pri Judih, kot pri Albancih. Prve je

pestila stalna negotovost in poskus pobega holokavstu, druge pa tanka linija med življenjem in smrtjo, s katero so morali živeti zaradi krvnega maščevanja. Kar povezuje Jude in Albance, je torej eksistencialna negotovost in strah, ki ne izvirata iz individualnega življenja, pač pa prihajata »od zunaj« iz domnevne »kolektivne krivde« etnije ali rodu/družine. Torej, zgodovinsko se ta dva naroda soočata z nenehno eksistencialno negotovostjo, saj sta bila tarča številnih zunanjih ter notranjih napadov, in prav fenomen je, da sta po vsem tem uspela ohraniti svoj (identitetni) obstoj. Čeprav se holokavst albanskih Judov neposredno ni dotaknil, ker so se mu s pomočjo albanskega prebivalstva izognili, je bila grožnja in travma holokavstva nedvomno prisotna.

Holokavst ne bo predmet preučevanja magistrskega dela, saj bi se nam pri tem odprl preširok spekter raziskovanja, vseeno pa lahko nakažemo na nekatere avtorje, ki so se ukvarjali z vprašanjem množičnega nasilja in travme. Ena izmed klasikov teorije travme Judith Herman, obravnava glavne značilnosti travmatičnega šoka in njegovih posledic na travmatiziranega posameznika (Herman v Starman 2004, 158), s katerimi se soočajo številni preživeli Judje v vsakdanjem življenju. Prav tako je potrebno poudariti, da ima travmatična izkušnja, ki je povezana z množičnim nasiljem, individualni in kolektivni dolgoročni učinek na preživele in njihove potomce, kar se odraža z različnimi prenosi travme. Množično nasilje pa je fenomen, ki za seboj pušča hude posledice. Poleg številnih neposrednih žrtev, povzroča tudi prenos travme, ne le iz ene generacije na drugo (vertikalno) temveč tudi iz ene skupnosti v drugo (lateralno) (Starman 2006).

Namen magistrskega dela bo torej skozi kompleksno refleksijo dosedanjih opisov in interpretacij institucije bese, in odgovornosti albanske zaščite prikazati, kako se lahko povezujejo na videz zelo različne kulturno-normativne prakse preteklosti in sodobnosti, ki imajo v jedru varovanje posameznikovega življenja. Izhajali bomo iz etične in moralne predpostavke, da je sleherno življenje največja dragocenost ter da je vsako življenje potrebno ubraniti, če je ogroženo. Cilj magistrskega dela bo torej na interdisciplinarni način prikazati pomembnost dane bese kot najmočnejše institucije v albanski tradicionalni družbi ter pokazati na njeno funkcijo preprečitve travme, ki bi načeloma čakala judovske begunce. **Temeljno raziskovalno vprašanje torej je, ali je prav institucija bese preprečila preganjanje in genocid nad Judi v albanskem kulturnem prostoru med drugo svetovno vojno.** Raziskovalno vprašanje se utemeljuje še z naslednjimi tezami:

Tradicionalni način življenja Albancev, ki se je obdržal skoraj vse do danes, je oblikoval nekatere etične nastavke, ki jih je danes moč opaziti predvsem tam, kjer so živeli Albanci. Te norme so gostoljubje, čast in junaštvo, kar tvori tudi normativno jedro bese. Besa je več kot zgolj zaveza gostoljubja, saj vključuje tudi mnoga druga pojmovanja, ki so v ozki povezavi z dejanskim ali mitskim herojskim načinom življenja in tisti posameznik, ki je nima (oz. je ne da ali ne more dati) ne more imeti tudi drugih pozitivnih lastnosti (Krasniqi 1962, 275; Karan 1984; Đurić 1998; Berishaj 2004). Iz tega lahko razvijemo naslednjo tezo: *Institucija bese, ki je najvišji odraz časti v albanski tradicionalni družbi, je način življenja, ki latentno in manifestno regulira vsakdanja socialna razmerja. V njenem jedru je zaveza varovati drugega (kateregakoli človeka, ki potrebuje zaščito) za vsako ceno, tudi za ceno lastnega življenja, kar je judovskim beguncem omogočilo zaščito pred preganjanjem.*

Načrtovano magistrsko delo je deskriptivno in analitično zasnovano. Doslej sem zbral relevantne primarne in sekundarne vire, na podlagi katerih bom predstavil sociogenezo normativne ureditve družbenega življenja Albancev in se v tem kontekstu predvsem posvetil instituciji bese v povezavi s ščitenjem med vojno ogroženih Judov. Z analitičnim induktivnim sklepanjem bom ugotavljal, kako in zakaj je besa odigrala ključno vlogo pri zaščiti Judov na področju Albanije v času druge svetovne vojne. Magistrsko delo bo sestavljeno iz treh temeljnih poglavij, katerih namen bo prikazati razumevanje albanske tradicionalne družbe ter institucije bese v povezavi z Bourdiejevo teorijo polja, kapitalov in habitusa. Sprva nameravam kontekstualizirati območje raziskovanja, nato konceptualno opredeliti ključne pojme in povezavo med njimi ter se na koncu opirati predvsem na analizo, primerjavo in interpretacijo sekundarnih in primarnih virov.

2 PRAKSA, POLJE, KAPITALI IN HABITUS

Da bi postavili kompleksne elemente albanske tradicionalne družbe kot so v prvi vrsti *besa*, krvno maščevanje in vprašanje zaščite (ndorje) v nek sociološki okvir, jih je potrebno umestiti v določeno teorijo. Pri tem si bomo sposodili misel Pierra Bourdiea, ki je za strukturalističen pristop preučevanja sociologije tudi najbolj zaslužen. S svojimi najbolj odmevnimi deli je takorekoč »seciral« družbo, jo obravnaval s koncepti, ki so relacijski ter se določajo v medsebojnih odnosih, ki so v konstantnem dialogu z zgodovinsko kulturno prakso.

To »seciranje« družbe je želel predstaviti kot sintezo sociološke teorije v smislu združitve različnih tradicij. Po eni strani je želel upoštevati element kreativnosti akterjev v njihovih vsakdanjih rutinah/ritualih, kakor tudi dejstvo, da se družba v praksi manifestira kot nekaj danega, kot nekaj, kar že davno obstaja in na kar nimamo posebnega vpliva. Prizadevanje za sintezo in integracijo razlikujočih si teoretskih modelov je vsekakor revitaliziralo sociološko teoretsko dejavnost. Stankovič (1999) se pri združitvi omenjenih modelov po Bourdieju sprašuje, če so le ti dejansko uspeli, saj poznavanje in iskanje bolj uravnoteženega modela vendarle ni enostavno. Nadaljuje, da je Bourdieu želel vplivati na sociologijo, onkraj modelov objektivistične in subjektivistične zaznave. Pravi, da je Bourdieu pravzaprav pristaš trditve, da mora dobra sociološka teorija z dinamičnimi koncepti dialektično upoštevati oba zorna kota realnosti. Tako objektivističnega kakor tudi subjektivističnega (Stankovič 1999, 231–233, Bourdieu v Stankovič 1999, 233).

Na tej točki, torej preden Bourdiejeve elemente podrobneje umestimo predvsem v naslednja poglavja magistrskega dela, se pravi v sociokulturno strukturo albanske tradicionalne vsakdanjosti je potrebno predstaviti ključne točke Bourdijevega preučevanja. V nadaljevanju bomo pogloblje pogledali naslednje elemente: *prakso, polje, kapitala in habitus*.

Koncept *prakse* poskuša zaobjeti moment subjektivne resničnosti akterjev v družbenih odnosih oz. procesih ter označiti njihovo zmožnost kreativnosti ter aktivnega spreminjanja sveta okoli sebe. Koncept *polja* predstavlja objektivne strukturalne pogoje delovanja posameznikov, znotraj katerih pretežno svobodno delujejo. *Habitus* pa predstavlja t.i. dinamični koncept, skozi katerega Bourdieu vpelje recipročno vplivanje subjektivnih in objektivnih dispozicij družbenega v njegovem dialektičnem razmerju. (Stankovič 1999, 233). S *kapitali*, ki jih posedujejo agenti/posamezniki znotraj polja – ti se kažejo v obliki

ekonomskega, socialnega/simbolnega ter kulturnega kapitala – pa želi Bourdieu prikazati manifestacijo realnega in simbolnega doseganja družbene moči preko tistega, kar je v določeni družbi cenjeno (npr. denar, izobrazba, okus...).

2.1 Praksa

Kot rečeno, poskuša Bourdieu skozi prizmo prakse predstaviti delovanje posameznikov, njihovo iznajdljivost in kreativnost, svobodo ter inovativnost v njihovih vsakdanjih opravilih. Pomembno dejstvo je, da se tu Bourdieu ograjuje od definiranja človekove svobodne volje, kot je na primer značilna za ameriške predstavnike racionalne izbire ali za francoske eksistencialiste. Primer njegovega uvida posameznikove svobode je pravzaprav precej bolj mil. Prakso posameznikovega delovanja definira kot nekaj med nezavednim pravilom iger, ki jih v vsakdanjem življenju jemljemo kot samoumevne ter nedoločnostjo, fluidnostjo, ki sta posledica sposobnosti akterjev za »igranje« znotraj teh pravil in njihovih različnih interesov. Trdi, da je velika večina stvari, ki jih počnemo v vsakdanjem življenju, pravzaprav naučenih in preko mehanizmov socializacije prevzetih kot nekaj samoumevnega. V tem kontekstu naredi Bourdieu primerjavo družbenih praks z igranjem iger. Virtuozno obnašanje v določenih sistemih je možno le takrat, ko smo osvojili pravila iger po katerih improviziramo in igramo-torej delujemo (Jenkins v Stankovič 1999, 233–234). Se pravi, akterji v teoriji Bourdijejeve prakse (subjektivistično) delujejo nekako tako, da si prilagajajo navade in vsakdanje rutine, ki so »objektivizirana« zgodovina kolektivnih akterjev (Bourdieu 1990; Stankovič 1999, 234). Akterji pa zmeraj delujejo v »objektiviziranem« polju, kot področju silnic moči, ki jim rečemo tudi »zgodovinske okoliščine«.

2.2 Polje

Družbeni prostor Bourdieu razume kot socialno in funkcionalno definirana družbena »polja«, natančneje, pojem uporablja za označevanje socialnih pojavov, kot so družina, razredne skupnosti ter področja kulture in politike. Bourdieu je polja imenoval, tudi kot »trge«, v katerih akterji bodisi akumulirajo, bodisi unovčijo ali menjujejo kapital. V takem pojmovanju polja Bourdieu razvije sledečo formulo prakse akterjev: (habitus)(kapital) + polje = praksa. Polja označuje tudi kot umetno družbeno konstrukcijo, v kateri obstajajo točno določena pravila iger, po katerih akterji delujejo. Moment poljubnosti konstrukcije družbenih

polj je temelj, na katerem Bourdieu gradi svojo teorijo simbolne moči in simbolnega nasilja (Škerlep 2004, 307–308). »Družbeni prostor je vpisan v prostorske strukture in hkrati v mentalne strukture, ki so delno proizvod inkorporacije teh struktur, zato je prostor kraj, v katerem se moč potrjuje in izvršuje, in to celo v najbolj subtilni obliki, v obliki simbolnega nasilja kot neopaznega nasilja«...prav zato, ker je neviden...se zapičijo v najbolj vidne znake...»v simbolike nevidne moči in čisto realnih učinkov simbolne moči.« (Bourdieu 2003, 70). Pravila, po katerih akterji igrajo, določajo tisti posamezniki in družbene skupine, ki imajo znotraj polja največjo količino kapitala ter posledično največ moči (Bourdieu v Bulc 2004, 76).

Bourdieujev družbeni prostor je torej teoretsko konstruiran ter želi prikazati korelacijo med družbeno razslojenostjo in praksami posameznikov kot članov dotičnih razredov in razrednih frakcij na različnih poljih. »Pomembno je poudariti, da je vprašanje tega prostora postavljeno znotraj samega prostora – da imajo akterji svoje točke pogleda na ta objektivni prostor, ki so odvisne od njihove pozicije znotraj le-tega...« (Bourdieu v Škerlep 1998, 35).

2.3 Kapitali

Glavni dejavniki razlikovanja znotraj polja so za Bourdieuja oblike kapitala, ki jih akterji posedujejo kot oblike družbene moči. *Ekonomski kapital* pomeni predvsem materialno lastnino oz. denar, *kulturni kapital* predstavlja kulturno znanje oz. kompetenco, izobrazbo, hkrati pa tudi navade, manire in okus, *socialni oz. družbeni kapital* predstavlja povezave in članstva v skupinah kot tudi socialno poreklo ter *simbolni kapital*, ki pomeni prestiž in družbeni ugled (Bourdieu 2003, 99–100, Bourdieu v Bulc 2004, 77, Stankovič 1999, 234–235). Družbeni akterji so po družbenem prostoru razporejeni glede na akumulirano vsoto kapitala, ki ga imajo oz. glede na zgodovinsko določen način doseganja določene vrste kapitala, kar Bourdieu imenuje *trajektorija*, se pravi nekakšna osebna kariera posameznika. Akterji s podobnimi dispozicijami in vsoto kapitala, zavzamejo podobne položaje znotraj družbe, na sestavo tega kapitala pa po drugi strani vpliva prav družbeni prostor, v katerem se nahajajo (Bourdieu v Bulc 2004, 77).

2.3.1 Kulturni kapital

Kulturni kapital se lahko manifestira v treh oblikah. V *utelešenem stanju* kot v obliki trajnih dispozicij, ki so pridobljene dokaj nezavedno, inkorporirane v posameznika. Tu je potrebno omeniti, da se kulturni kapital akumulira v utelešenem stanju v tem, kar imenujemo kultura, izobrazba. Ta oblika kapitala zahteva čas, ki ga mora posameznik (investitor) osebno investirati. V obliki *objektificiranega* stanja se kaže v obliki kulturnih dobrin (slik, knjig, slovarjev, inštrumentov ipd.), ki so posledica oz. realizacija različnih teorij ali kritik teh teorij. Objektificiran kapital v svoji materialni obliki (knjige, slike, spomeniki ipd) pa je prenosljiv v svoji materialnosti. Materialno aktiven pa je samo takrat, dokler si ga prisvajajo akterji, ki ga implementirajo in investirajo kot orožje za boj, ki se odvija na polju kulturne produkcije (znanstveno polje, umetnost ipd.) V *institucionaliziranem stanju* se kulturni kapital kaže v obliki objektifikacije, ki na primeru izobraževalnih kvalifikacij podeljuje popolnoma izvirne lastnosti kulturnemu kapitalu. Ta objektifikacija se kaže v obliki akademskih nazivov in dela razliko med kulturnim kapitalom samouka, ki je postavljen pod vprašaj ter kulturnim kapitalom, ki je akademsko sprejet z zakonsko zagotovljenimi kvalifikacijami, – certifikatom kulturne kompetence – ki podeljujejo posamezniku konstantno, legalno zagotovljeno vrednost (Bourdieu 2004, 312–316).

2.3.2 Socialni (in simbolni) kapital

Socialni kapital je skupek potencialnih sredstev, ki so povezana s posedovanjem trajnega odnosa, omrežja bolj ali manj institucionaliziranega odnosa vzajemnega poznanstva in prepoznavanja. Z drugimi besedami, viri, ki si jih pridobijo agenti v tej obliki kapitala so povezani s pripadnostjo skupini (članstvom v skupini), ki nimajo samo skupnih lastnosti, temveč jih združujejo in vodijo tudi stalne in koristne vezi (Bourdieu 2003, 99–101).

Obseg socialnega kapitala je odvisen od velikosti omrežja povezav, ki jih akter poseduje ter s pridom mobilizira, in od obsega kapitala, – bodisi ekonomskega, kulturnega bodisi simbolnega – ki se ga polasti vsak, ki je z njim povezan. Profiti, ki vzniknejo iz članstva v skupini, so osnova solidarnosti, ki jih omogoča. To ne pomeni, da se jih kot take izvaja zavestno in to prav tako ne velja za položaj skupin, kot so določeni klubi, ki so do potankosti organizirani. Pravzaprav pomnože(val)ni učinek socialnega kapitala predstavlja koncentracijo

in serijo menjav, kjer se razkrinkanje socialnega kapitala manifestira (Bourdieu 2004, 316–317).

Simbolni kapital Bourdieu pogosto uporablja kot protiutež ekonomskemu, kjer za razliko od slednjega zajema vse vrste zgoraj navedenega kapitala, razen neposredno ekonomskega. Učinkovitost akumuliranja simbolnega kapitala se kaže v obliki kompetence, uradnega priznavanja (legitimnosti) in navsezadnje prestiža, ki podeljuje distinkcijo v primerjavi s tistimi, ki ga posedujejo v manjših količinah ali sploh ne (Škerlep 1998, 33).

2.4 Habitus

Habitus je star filozofski pojem, ki so ga preučevali številni avtorji, izvira pa iz Aristotelove misli in srednjeveške sholastike. Bourdieu ga je na novo našel in predelal, da bi sproduciral izvorno dispozicijsko teorijo delovanja. Habitus je zavzemal središčno vlogo v Bourdiejevi teoriji, korenine pa najdemo v Aristotelovem pojmu *hexis*, ki se je nanašal na doktrino o vrlini, predstavljal pa je pridobljeno situacijo moralne narave oz. značaja, ki je usmerjala naše občutke in želje v določenih razmerah ter s tem vplivala na naše obnašanje (Wacquant 2006, 125).

Bourdieu definira habitus kot »sistem trajnih in prenosljivih dispozicij, strukturiranih struktur, ki so vnaprej določene, da bodo funkcionirale kot strukturirajoče strukture, se pravi kot načela, ki porajajo in organizirajo prakse in predstave« (Bourdieu 2002, 90–91). V svojih delih se je ukvarjal predvsem z analizo socialne diferenciacije v širšem antropološkem smislu. Njegovo analiziranje obsega vezi med socialno diferenciacijo in družbenimi praksami posameznikov ter družbenih skupin (predvsem razredov in stanov), ki ji posamezniki pripadajo. Njegov osrednji pojem *habitus*, Bourdieu označuje kot posameznikovo pripadnost določenemu razredu, ki oblikuje njegove individualne dispozicije in vzpostavlja nekatere pogoje eksistence. V tem sistemu dispozicij določa habitus posameznikovo vsakdanje življenje ter vsakdanjo prakso, ta pa se odraža kot njegov vzorec obnašanja ter vedenja v neki skupini. Torej, ta skupek dispozicij določa posameznikovo življenjski slog. Hkrati pa je habitus tudi znak razreda ali stanu, v katerem se posameznik razvija v osebnost, na podlagi akumulacije individualnih habitusov, ki za skupni imenovalec vzamejo podatek, da so se razvili v enakih razrednih pogojih (Škerlep 1998, 31–32).

V delih Bourdieuja najdemo temeljito sociološko predelavo koncepta habitusa, ki je namenjen transcendentiranju nasprotij med subjektivizmom in objektivizmom. Habitus je torej neke vrste posredovalni koncept, ki ločuje racional(istič)no dvojnost individualnega in družbenega s tem, da obseže »internalizacijo zunanosti in eksternalizacijo notranosti«. S tem prikazuje način, kako je neka družba transcendentirana v osebe (posameznike) v obliki vzdržljivih *dispozicij* ali priučenih sposobnosti in strukturiranih gonov (nagnjenj) k določenemu tipu razmišljanja, čutenja in dejanj na določene načine, kar jih nato vodi v kreativne odgovore na prisile in zahteve njihovega sedanjega okolja (Wacquant 2006, 126).

Povezovalni člen med stratificiranim družbenim okoljem in akterji, ki tega prek svojega praktičnega funkcioniranja reproducirajo, je torej habitus. Bourdieu se je v svojih delih ukvarjal z razredi in delitvijo le teh, se pravi kolektivi, kjer pa jih je preučeval prek posameznika, ki skozi prizmo nepretrgane socializacije, nosi njihov pečat, obenem pa jih s svojim praktičnim udejstvovanjem – prakso – reproducira (Škerlep 1998, 35). Bourdieu habitus opredeljuje tudi kot posameznikov »sistem internaliziranih dispozicij«, se pravi pogojev, v katerih je posameznik za vedno (re)socializiran v družbeno osebnost. V takšni govorici Bourdieu, interpretira habitus kot »strukturirano strukturo«, torej strukturo ponotranjenih, utelešenih dispozicij, ki jo strukturirajo družbeni pogoji, ki pa so vselej predstavljeni v okviru določenega razreda ali stanu, ki jim v primerjavi z različnimi pogoji opredeljuje mesto razreda ali stanu v stratificiranem družbenem prostoru. To pomeni, da je v dispozicije habitusa neizogibno inkorporirana celotna struktura sistema pogojev, ko se le ta manifestira v izkustvu pogojev življenja na določeni poziciji znotraj strukture (Bourdieu v Škerlep 1998, 35–36).

Družbena struktura se spremeni v mentalno, zato ker se individualna in skupinska zgodovina vzpostavi v telesih akterjev kot neke vrste sediment. Tako je habitus mogoče misliti prek analogije »generativne slovnice« Noama Chomskyja, katera govorce tj. posamezniku, omogoča zmožnost – čeprav na predvidljive načine – produciranja lastnih govornih dejanj, ki se avtomatično ujemajo z obče upoštevanimi pravili. Habitus zatorej dovoljuje in omogoča praktično kompetentnost, pridobljeno v dejavnosti in za dejavnost, ki deluje znotraj oz. pod ravniyo zavesti, se pravi nezavedno. Vendar habitus, v nasprotju s Chomskyjevo slovnico, ne zajema biološke zmožnosti, ampak družbeno zmožnost, ki se prav tako transformira s časom in krajem ter distribucijami moči! Prav tako je habitus moč transportirati na različna območja prakse, kar pojasnjuje medsebojno povezanost, ki jo pridobiva na različnih teritorijih funkcij –

npr. v športu, glasbi, prehrani a tudi v političnih in poročnih izbirah – pri posameznikih istega razreda, kjer medsebojno (med posamezniki) utemeljuje njihove razlikovalne oz. distinktivne življenjske stile. Habitus je trajen, a ni večer ali statičen. Dispozicije so družbeno postavljene, izpostavljenost novim zunanjim silam, pa jih lahko razjeda, jim nasprotuje, ali jih celo podira. Habitus prav tako uvaja *zaostanek* med pretekle determinacije, ki so ga ustvarile, in sedanje, ki ga interpelirajo. Tako kot »zgodovina dela naravo«, tako je habitus tisto, kar praksam pripisuje njihovo avtonomijo ob spoštovanju zunanjih določilnic neposredne sedanjosti, ta pa se kaže v obliki avtonomije iz preteklosti, ki s tem da funkcionira kot akumuliran kapital, producira zgodovino na podlagi zgodovine. V tem primeru zagotavlja tisto permanentnost znotraj sprememb, ki posameznike transformira v »svet v svetu« (Bourdieu v Wacquant 2006, 127–128).

Na tej točki je potrebno omeniti štiri nesporazume, ki se pojavljajo v zvezi s konceptom habitusa. Habitus ni nikoli kopija določene družbene strukture, saj je navsezadnje večplasten, dinamičen niz dispozicij, ki v posamezniku zapisujejo, skladiščijo in podaljšujejo vpliv raznovrstnih okolij s katerimi se zapovrstjo srečuje. Drugič, habitus ni nujno medsebojno povezan in poenoten, temveč kaže različne faze integriranosti in napetosti, odvisno od temperamenta in povezanosti družbenih situacij, ki so ga skozi čas generirale. Tretjič, habitus je primeren za analiziranje krize in spremembe ter tudi za povezovanje in ohranjanje. Ta fenomen se pojavi, ker se habitus ne ujema nujno z družbenim svetom v katerem se razvija. Glavni vir družbene inovacije in ekonomske spremembe je dejstvo, da je pri svojem delovanju habitus lahko neuspešen in ima kritične momente zbežanosti in diskrepance. To se pojavi kadar ni zmožen producirati praks v skladu z okoljem v katerem se nahaja. Četrtoč, habitus ni zmožen sam generirati dejanj. Deluje kot prožen predmet, ki za svoje delovanje potrebuje zunanjo prisilo, zato je ga ne moremo obravnavati ločeno od posameznih družbenih svetov ali polj v katere je umeščen. Obsežnejše analiziranje prakse torej potrebuje trikratno razložitev družbenega nastanka, izvora in struktur habitusa in polja ter dinamike njunega »nasprotujočega soočenja« (Bourdieu v Wacquant 2006, 128–129).

3 SOCIOKULTURNA STRUKTURA ALBANSKE VSAKDANJOSTI

Sprva je potrebno omeniti, da je albanska tradicionalna družba, kot številne druge arhaične družbe, močno povezana z ozemljem, na katerem se nahaja, saj je bilo albansko ozemlje nenehno tarča številnih osvajalskih pohodov. Kadar danes pogovor nanese o Albancih, ljudje pogosto pomislijo na bratstva in velike družine s številnimi člani, ki se še vedno obnašajo v skladu s pravili tradicionalnega načina življenja, vendar je potrebno poudariti, da tak prizor sodi v preteklost. Številna svetovna literatura se je veliko ukvarjala z antropologijo severne Albanije in nekaterih predelov Kosova in omenja rodovno ureditev življenja kot poistovetenje s prvotno družbeno ureditvijo. Vendar takšno vrsto družbenega razvoja so številni evropski narodi, vključno z albanskim, pustili za seboj (Statovci 1984, 229–230).

V nadaljevanju bomo predstavili shemo, v kateri želimo prikazati podobnosti oziroma prileganje Bourdiejevih konceptualnih elementov, z elementi albanske tradicionalne družbe.

Shema 3.1: Prileganje elementov

Bourdieu – elementi	Albanska tradicionalna družba
Praksa	Krvno maščevanje – čeprav le ena od specifičnih tradicionalnih praks, je ena izmed najbolj vidnih (v obliki manifestativne držbe posameznika – se pravi vnaprej znanih pravil igre, po kateri igra) <i>Ndorja (zaščita)</i>
Polje	Družina Rod <i>Bajrak</i>
Kapital(i)	Socialni kapital: v obliki povezanosti – krvno sorodstvo, vključenost v rodovno skupnost* Simbolni kapital: rodovni prvak, bajraktar, glava družine, pomirjevalci krvi, položaj posameznika v skupnosti Kulturni kapital: predvsem pri izobražencih, med katerimi prevladujejo duhovniki

Ekonomski kapital: več ali manj teritorialno pogojen – se pravi količina zemlje, ki jo poseduje posameznik, oz. njegova družina

Habitus

Besa

Ndorja (zaščita)

Kanon: Kanon je vedenjski kod! Kot struktura habitusa, ki sicer zajema različne plasti življenja vendar se kaže kot nekaj, kar vedno deluje v ozadju

Albanstvo

* Lahko si izključen iz rodovne skupnosti prav tako kot si lahko izključen iz kakšnega društva...

3.1 Družina

Osnovna kategorija v albanski tradicionalni družbi je institucija družine, ki je opravljala vlogo kot del bratstva, kjer gre za patrilinearno krvno sorodstveno povezavo bratov in bratrancev. Torej, kadar govorimo o razširjeni družini, se hitro spomnimo na patriarhalen način življenja, vendar po pravilih patriarhalnega načina življenja ne živijo samo velike družine, velikokrat opazimo prakse takšnih tradicionalnih norm tudi pri manj številčnih družinah (Berishaj 2004, 23–24). Temeljna značilnost patriarhalnega načina življenja je gospodar, *pater familias*, glava družine, ki ima pri vseh odločitvah zadnjo besedo in je lastnik vsega premičnega in nepremičnega imetja. Gospodar odloča o možitvi in ženitvi družinskih članov, razdeljuje delo in zastopa družino.⁴ V velikih družinah, v kateri živi tudi po več generacij, določijo gospodarja, po navadi na podlagi starosti – največkrat je to najstarejši moški v družini – oziroma najuglednejši član družine (Statovci 1984, 231).

V literaturi nekaterih avtorjev (ki so proučevali ozemlje poseljeno z Albanci) je največkrat opisan, kot relativno urejen in uniformiran ter dominantno reguliran model družinske »zadruga«, ki je zajemal specifično obliko družbene in ekonomske organizacije najbližjih sorodnikov, ki so živeli kot ena velika družinska celica. Čeprav »zadružni način« življenja ni

⁴ Čast se kaže kot bistvena sestavina v konceptu posameznika in načelo na ravni družbenih in verskih praks. Znotraj tradicionalne družbe izpolnjuje kulturne diskurze in posebne prakse.

»Čeprav je čast individualna je bila tesno povezana tudi s častjo kolektiva. V albanski tradicionalni družbi je bila solidarnost izredno potencirana. Posameznik je bil odgovoren za svoje obnašanje in početje vsakega posameznika. Individuum, ki vprašanje časti ni postavil na prvo mesto, so zaničevali vsi.« (Berishaj, 2004, 14).

več stalnica ne v mestih ne na podežlju, ga zaradi same evidence lahko le omenimo. Torej, družinske (hišne) zadruge, lahko zaobjemajo večje ali manjše število sorodnikov, vsekakor pa je na čelu gospodar hiše (*zoti i shtëpise*), kjer se njegova moč izkazuje v visoki avtoriteti, ki jo podeljuje ostalim pripadnikom družine. Ta ima pravico narekovanja, zapovedovanja in pripomb, po drugi strani pa je pred širšo skupnostjo (vasjo, bratstvom, plemenom) odgovoren za dejanja svojih članov. V primeru spora med posamezniki znotraj družine, se pozove gospodarja hiše, da ta spor zgladi. Močan in avtoritaren gospodar hiše skrbi (sodi) za red in disciplino v družini – to od njega pričakuje tudi širša skupnost – in odgovarja za dejanja svojih članov ter tako zagotavlja stabilne odnose znotraj skupnosti. V nasprotnem primeru – če gospodar hiše ne bi obsojal in kaznoval prestopnih dejanj svojih članov – bi lahko privedlo do destabiliziranja širših odnosov v skupnosti/družbi (Bajraktarović in Miljanov v Đurić 1998, 111–112). Ostali družinski člani pa morajo nenehno skrbeti za ugled družine, sploh kadar niso doma – naj si bo to v družbi, pri delu, v šoli ali na poti – saj se vsako njihovo ravnanje šteje kot ravnanje celega družinskega kolektiva, kjer velja pravilo vsi za enega, eden za vse (Statovci 1984, 231–232).

Če povežemo Bourdiejevo teorijo, lahko sklenemo sledeče. Pri albanski družini, se nam pokaže primer družbenega prostora, ki je strukturiran tako, da se v njem nahajajo agenti, ki imajo podobne položaje, torej imajo podobne interese in (pred)dispozicije, da proizvajajo prakse, ki so si na las podobne. Prav tako kaže na družbeni prostor, ki se s svojim organiziranim razdeljevanjem značilnosti, objektivno kaže kot simbolni sistem, ki je strukturiran z načelom logike razlikovanja. Deluje kot »simbolni prostor, se pravi teritorij življenjskih slogov in statusnih skupin, za katere so značilni drugačni življenjski slogi« (Bourdieu 2003, 83–87).

Obstanek številnih velikih patriarhalnih družin bi lahko navedli z različnimi družbeno-sociološkimi dejavniki, eden od teh je prav zagotovo ekonomske narave.⁵ Velike družinske skupnosti so imele v lasti najboljšo zemljo, veliko število drobnice in ostale živine, prav tako so imele več delovne sile. Člani takih družin se počutijo bolj zavarovani tako v ekonomskem kot eksistencialnem smislu. Drugi izjemno pomemben dejavnik pri obstanku albanske tradicionalne družine pa je prav zagotovo družbenozgodovinske narave. Do konca prve svetovne vojne, kakor tudi pred tem (torej v času turške vladavine) je bilo čutiti pomanjkanje

⁵ Ekonomski kapital se je v albanski tradicionalni družbi odražal v manjših količinah, kot v drugih družbah. Največkrat v obliki zemlje, živine in delovne sile.

lokalnih oblasti. Prisotna je bila negotovost ter vsaka družina se je morala boriti sama za svoj obstoj. Pri tem je imelo posebno vlogo albansko običajno pravo, ki je ljudem dajalo občutek varnosti, in nepriznavanje tuje nadoblasti, ki nikoli ni imela legitimnosti. Ta prostor, ki bi mu lahko rekli kar bourdieujevsko polje (družina in druge pomembne ustanove) ter družbene norme, predvsem besa kot način življenja, ki je vseskozi ohranjala svoj dosleden in dogmatičen habitus, in albanska zaprisega – *beja*, ter *ndorja* – zaščita, takrat, ko je bil posameznik fizično ogrožen, je bil izpolnjen s natančnimi normami (znotraj Kanona). Določal je tudi način obnašanja in je pripomogel k ohranjanju posameznika, družine, bajraka in rodovne skupnosti(fisa) (Statovci 1984, 233; poudaril S.B.).

Kompetentnost, da lahko obvladamo nek prostor, še posebej, če se polastimo redkih dobrin, ki so nam na razpolago (javne in zasebne) je odvisna od kapitala (za albansko tradicionalno družbo je pomemben kapital odnos do Kanona), ki ga imamo. Kapital omogoča, da odrivamo neželene ljudi ali stvari, obenem pa se približujemo ljudem in stvarem, pravzaprav njihovemu kapitalskemu bogastvu. Po drugi strani pa lahko odsotnost kapitala privede do izkustva končnosti, na primer t.i. »vdanosti v usodo« ali pa zakoreninjenosti v en kraj (Bourdieu 2003, 71–72; moja pripomba). Odsotnost ekonomskega kapitala v albanski tradicionalni družbi ni pomenila socialne stigmatizacije, odsotnost socialnega in simbolnega kapitala, ki ju najbolje ilustrira odnos do Kanona, pa vsekakor je pomenila negativno stigmo – pomanjkanje ekonomskega kapitala in nesodelovanje z oblastjo je bilo stigmatizirano le s strani turške nadoblasti. Namreč, v podobnih družbah, so stigmatizirani posamezniki simbolno degradirani, prav tako pa sami sebe stigmatizirajo, degradirajo, saj nimajo nobenega oprijemljivega atributa, da bi sodelovali v družbenem diskurzu ali igrah. Edino, kar je skupno tem posameznikom, je zgolj njihova dislociranost/izključenost (izključenost Albancev iz sistema nadoblasti, se je kvečjemu doživela kot ohranjanje časti) (Bourdieu 2003, 74; moja pripomba).

Odsotnost »državnega prava« – v obliki, kot jo generirajo specialisti (pravniki), ki imajo poseben mandat, poslanstvo podeljevanja zakonov – pa nas ne sme zavesti, da vsaka družbeno organizirana formulacija ne vsebuje (znotraj nje) notranjo silo, ki krepi dispozicije na simbolni ravni (Bourdieu 1997, 21). In če se še enkrat vrnem k albanskem odnosu do »državnega prava«, ki ga je vsiljevala otomanska oblast, in katero Albanci niso sprejeli kot svoje, saj se je negativna drža do vsiljevanja »tujega prava« manifestirala kot temelj za ohranjanje albanske identitete. Pri tem sugeriramo na institucijo bajraka, ki je kot prva

institucija »ogrožala« albansko običajno pravo. Z institucijo bajraka je bila za kratek čas zrahljana koherenca strukture *albanstva*, katera pa je bila nadzorovana kaj kmalu z institucijo **albanske beje** (prisega)⁶. Saj, bajraktar je moral dati zaobljubo, da ne bo delal proti normam albanskega običajnega prava. *Beja*, je predstavljala retorični habitus in je delovala kot mehanizem, ki je produciral in nadaljeval besu v vedenjskem odnosu do albanske družbe nasproti tuje nadoblasti.

3.2 Rodovna skupnost in Bajrak

Koncept Bourdieujevega polja kot konceptualna ustreznica za albansko tradicionalno družino, rodovno skupnost in bajrak je lahko težaven. V prvi vrsti sta bili rodovna skupnost in *bajrak* kot adiministrativni ustanovi geografsko postavljeni – načrtani na papirju, na mapi. Vprašanje, ki se nam poraja pri preučevanju teh dveh »družbenih form«, je naslednje; ali je moč trditi, da se je znotraj geografske »danosti« odprlo oz. ustvarilo polje »albanstva«, ki je delovalo kot skupek habitusov, ki so privedli do kasnejše emancipacije od tuje nadoblasti? Ali se je prav v polju rodovne skupnosti s pomočjo habitusov, ustvarila praksa v obliki zaščite, kar je privedlo do kasnejšega nudenja pomoči judovskim prebežnikom? Prvo vprašanje sicer ni ključno pri preučevanju tega fenomena, vseeno pa si ga lahko postavimo.

Rod, rodovna skupnost po albansko pomeni *fis*. Rodovna ureditev življenja je temeljna značilnost albanske tradicionalne družbe ter močno zasidrana v samo jedro albanstva. Za njo je značilno brezpogojno sledenje avtoriteti, posameznikom pa je v določenih okoliščinah, omogočala določene vedenjske vzorce, dopolnjujoče z različnimi vzorci obnašanja različnih posameznikov v različnih okoliščinah. Ti vzorci obnašanja (vseh posameznikov znotraj rodovne skupnosti), pa so bili podrejeni neki skupni avtoriteti, ki jih je usklajevala ter povezovala. Rodovni starešina, oz. rodovni prvak, svojega naziva nikakor ni podedoval, ampak si ga je moral postopoma prislužiti. Svoj naziv je pridobil šele potem, ko je v življenju prehodil vse pozicije, pa naj bo to od »varovanja ovac« naprej. Torej, posameznik se je moral v življenju usposabljanje za opravljanje vse zahtevnejših nalog, pri tem pa mu je vsaka naslednja faza dala večji prestiž. Ob vsem tem pa je moral spoštovati starejše, jih poslušati ter

⁶ V albanskem jeziku je beseda *beja* neločljiva od besede *besa*; *beja* je logično nadaljevanje *bese*. Pomen besede *Be-beja* (*f*), - prisega. To je potrjevanje ali zanikanje nekoga ali nečesa pred nekom. Prisega ali *beja*, za nekaj ali nekoga se je smatrala kot sveta zaobljuba, kakor tudi *vera*. Pomen besede se eksplicira v : *bej be* , *jap be* , *be per nderin* , *ve ne be* , *bej be e rrefe* , ki se dotikajo vsega kar je sveto. Isti pomen se kaže tudi v izpeljanih pomenih: *betoj* (*sedanjik od besede beja*), *betohem* , *betim* , *betar* , ali v besedah: *perbej* , *perbehem* , *perbetoj* , *perbetohem* ,; *i perbetohelj per dicka qe kishte me te shtrenjte* (gl. Doja 2013).

njihove ukaze dosledno upoštevati, ker se je štelo, da so starejši ljudje že šli skozi vse faze socialnega razvoja (Berishaj 2004, 19).

Kot rečeno, sta bila rodovna skupnost in bajrak geografsko definirana, posamezniki znotraj njiju pa so bili umeščeni kakor stvari, saj je kraj definiran kot fizični prostor, v katerega sta agent ali stvar umeščena. Družbeni agenti se kot agenti pojavljajo v *družbenem prostoru* in z odnosom do tega prostora (s polji!), umeščajo na neko mesto družbenega prostora, katerega pa lahko definiramo z njegovo relativno pozicijo v odnosu do drugih krajev in z razdaljo, ki ga loči od njih. Bourdieu torej okoliščine, tudi prostorsko-fizične razume relacijsko, se pravi kot družbeno konstruirane. Družbeni prostor torej določa, da pozicije, ki ga tvorijo, druga drugo izključujejo. Družbeni prostor je torej razvrstitvena struktura družbenih pozicij. Ta se kaže v obliki prostorskih opozicij, pri čemer naseljeni, inhabitiran prostor deluje kot neke vrste naključna simbolizacija družbenega prostora. Pozicijo/položaj, ki ga zaseda akter v prostoru se kaže v obliki fizičnega prostora, ter v relativni poziciji/položaju (častni prostori, umestitve itd.) (Bourdieu 2003, 66–67).

Tuji nadoblasti velikokrat ni bilo pogodu, da je rodovna ureditev delovala učinkovito. Večkrat se je zgodilo, da je bilo v eni vasi zastopanih tudi po sedem do osem različnih rodovnih skupnosti, saj velika večina albanskih rodov ni sestavljala kompaktnega etničnega ozemlja. Zaradi tega so imeli Turki bolj odprte roke pri vzpostavljanju rivalstva med rodovi, kakor tudi za uveljavljanje konkurenčne politične ureditve, ki naj bi oslabile institucije rodovne skupnosti. Tako so se s strani takratne otomanske oblasti ustvarili *bajraki*,⁷ ki so imeli funkcijo združevanja rodov, lahko pa je bilo znotraj enega bajraka, združenih več rodov. To dejstvo nazorno prikaže, da je bil namen Turkov razbiti albansko družbeno – kulturno organiziranost. (Berishaj 2004, 20) Zgornje trditve lahko navežemo na poskus vsiljene administrativne funkcije takratne oblasti, ki se je manifestirala v obliki simbolnega boja znotraj albanske tradicionalne družbe.

⁷ Turkom ni uspelo dokončno oslabiti avtoritete rodovnih starešin na severu Albanije, zato so ustanovili *bajrake* ter določili *bajraktarje*, ki so imeli funkcijo vojaških poveljnikov. Bajraktarjem so Turki dajali razne nagrade in spodbude, tako da so lahko v zameno od njih zahtevali pomoč v številnih vojnah. Oblikovanje takšne politične ureditve, je pri Albancih sprva dosegel razdor, nato pa presegel rodovno ureditev. Namreč, *Bajrak* je postal najvišja avtoriteta v družbi, prevzel je tudi vodenje in odgovornost v času vojne in miru. Kljub temu, da je bil prvotni cilj te nove politične ureditve »razbitje« albanske družbe in omogočanje vojaške podpore za turške namene, se je *bajrak* popolnoma vdal in podredil družbeno-kulturnemu sistemu Albancev. Tej novi politični ureditvi, ki so jo sprva postavili Turki, je »rodovna mladina« postopoma dodajala elemente albanskega običajnega prava ter s tem izrecno kazala na nespoštovanje turške avtoritete (Berishaj 2004, 19-22).

Simbolni boj v obliki individualnega boja za vsakdanje življenje ima specifično logiko, ki mu podeljuje relativno avtonomijo glede na strukture, v katerih je zakoreninjen. Odnosi simbolne moči reproducirajo razmerja moči, ki vzpostavljajo strukturo družbene moči. Agenti uporabljajo simbolni kapital, ki so ga dobili v prejšnjih bojih. Tega je možno tudi pravno zavarovati. Iz tega sledi, da so plemiški naslovi, prava potrdila o simbolni lastnini, ki dajejo pravico do dobičkov. Uradno imenovanje s strani države je dejanje, s katerim nekemu podelimo naslov oz. družbeno priznano kvalificiranje. Akterja postavi na *določen položaj v družbi*, s tem pa pokaže na obliko oz. manifestacijo vsiljenega (legitimnega) simbolnega nasilja, ki ga je izvajala vsiljena oblast. Naslov (kakršen je v našem primeru bajraktar) je simbolni kapital, ki je (univerzalno) bil priznan in je imel neko vrednost na trgu kapitalov (Bourdieu 2003, 91–92; moja pripomba).

Rodovno ureditev življenja je torej označevalo skupno življenje na določenem ozemlju, ki so ga uporabljali za izkoriščanje raznih materialnih dobrin ter za obrambo pred številnimi napadi tujcev oz. drugih sosednjih rodov. Tak način življenja je bil urejen z normami običajnega prava, ki je med drugim urejal krvno maščevanje, hkrati pa poskrbel, da je ta patriarhalni način življenja v določenem družbeno-zgodovinskem in političnem trenutku proizvedel neke vrste regulatorje družbenih odnosov, kar se izraža v različnih etnoloških in juridičnih (pravnih) pojavih. Ti pojavi so: *besa*, svet rodovnih starešin in poglavarjev, krvno maščevanje in sprava, *beja* (prisega), *ndorja* (zaščita), gostoljubje, ljudska zborovanja vseh odraslih moških, na katerih so sprejemali odločitve o raznih gospodarskih in družbenih problemih, eksogamija ipd. (Statovci 1984, 230).

3.3 Albansko običajno pravo

Albansko običajno pravo⁸ je skupek strogih pravil in norm, ki so jih ljudje prenašali po ustnem izročilu. Korpus izročil je danes največkrat znan kot *Kanon*⁹ *Leke Dukagjinija*, ki je urejal način življenja na določenih predelih severne Albanije vse do petdesetih let prejšnjega stoletja. Ta zakonik je Albancem omogočal identitetni obstoj v večstoletnem obdobju brez svoje države. Pri tem je potrebno omeniti, da je na ostalih predelih Albanije obstajalo nekaj

⁸ Običajno pravo, ni bila karakteristika izključno Albancev, temveč tudi drugih entitet na Balkanu in drugod po svetu. Na primer, običajno pravo, je bilo skupaj z rimskim pravom implementirano v zahodni Evropi do konca 19. stoletja (Trnavci 2008, 3).

⁹ »Beseda Kanon izhaja iz grške besede in pomeni mero; v našem primeru, pa nenapisano in pozno kodificirano pravo, po katerem se je ravnala albanska tradicionalna družba. (Več o tem v *Hymje ne Kanunin e Leke Dukagjinit*, Gj. Fishta, Skadar, 1933:X)« (Berishaj 2004, 13, opomba 8).

drugih vrst kanonov – v osrednjem delu Albanije *Skenderbegov Kanon*, v južnem delu Albanije *Kanon Laberije* – vsi pa so imeli zelo podobno funkcijo, tj. vzpostavitev reda na določenem ozemlju. Kanon torej precizno določa norme in pravila v albanski tradicionalni družbi – v prvi vrsti so jasno določena pravila o krvnem maščevanju – in je danes predmet številnih zgodovinskih, socioloških, antropoloških in pravnih raziskovanj. Številne presenetljive podobnosti med običajnim pravom iz homerske Grčije (podobne norme so se izvajale po različnih predelih Balkana, Kavkaza in nekaterih predelih Italije) in *Kanonom* vsekakor kažejo na njegov izvor iz predelov naseljenih z Iliri (Tarifa 2008, 3–5).

Kadar govorimo o dejanskih pravilih igre, s tem pravzaprav prikazujemo podobnosti s tem, da je bil na začetku nekdo, ki je igro izumil, nekakšen nomotet¹⁰, ki je postavil pravila, naredil družbeno pogodbo, še več, s tem sugeriramo, da obstajajo pravila igre, se pravi določene *norme*, ki so najpogosteje zapisane.¹¹ O takšni igri torej govorimo v smislu, da določena skupina ljudi »sodeluje pri urejeni dejavnosti, pri dejavnosti, ki se podreja določenim regularnostim«. Podreja se igri, četudi ni nujno proizvod podrejanja pravilom. Igra je prostor nujnosti in obenem določena logika. V tej igri pa ne morete *nekaznovano* početi česarkoli. Čut za igro, ki prispeva k tej krucialnosti in tej logiki, je dizajn te krucialnosti in te logike. Kdor torej želi zmagati v tej igri, in s tem dobiti z njo povezani dobiček, mora imeti dober čut za igro (Bourdieu 1997, 16; Bourdieu 2003, 49).

Albanci so potomci Ilirov¹² (kar v znanosti ni več sporno), in so danes priznani kot avtohton narod, ki se s svojim jezikom uvršča med najstarejše narode v Evropi. Kanon je vsekakor oblikoval nacionalni karakter tega naroda. Ne samo, da je onemogočil asimilacijo pred tujci, temveč je tudi omogočal številne pomembne aspekte v vsakdanjem življenju Albancev. V albanski tradicionalni družbi ne obstaja družbena, ekonomska ali moralna sfera, ki ni prepletena z normami običajnega prava – kanona. Zajemal je vse plasti takratnega življenja¹³, razdeljen pa je bil na dvanajst sekcij: Cerkev, družino, poroko, hišo, čredo in imetje, delo, prenos premoženja, besedo, čast, oškodovanje, zakon o kaznivih dejanjih, sodno prakso ter

¹⁰ Tu sugeriramo predvsem na nastanek in kodifikacijo albanskega običajnega prava – Kanon Lekë Dukagjinija.

¹¹ Čeprav *kanon* sprva ni bil utemeljen v pisni obliki (se pravi ni bil manifestno kodificiran) je bil dobro »zasidran« v albanskem kulturnem korpusu.

¹² Tezo, da so Albanci potomci Ilirov, v svojem članku nazorno prikaže (potrdi) Stipčević, kjer navaja ugotovitve številnih – predvsem tujih – strokovnjakov s področja zgodovine, filologije, sociolingvistike itd. (gl. Stipčević 1984)

¹³ Običajno pravo, ki je produkt sodne prakse, se neposredno uporablja v konkretnih primerih. Ne temeljni na formalnih, racionalnih, eksplicitnih načelih, temveč na občutku časti in pravičnosti, ki je torej celotna akumulacija vrednot in načel v arhaični družbi (Bourdieu 1997, 199, opomba 15, opomba 16).

oprostitvev in druge izjeme (Trnavci 1984). Čeprav so državne oblasti in Cerkev skušali izpodriniti kanon, se je ta obdržal kot alternativa takratnim zakonom. Štiri stoletja je bil kanon de facto internalizirana forma albanske družbene zavesti (Cara in Margjeka 2015, 177–178). Tu je potrebno omeniti, da je odsotnost državnih oblasti povzročila, da se je večji poudarek namenjal izrečenim kot napisanim besedam, kar je privedlo do družbe s poudarjenim mitološkim značajem (Yamamoto 2000, 603–604).

Albansko običajno pravo se od drugih oblik običajnega prava razlikuje v tem, da se ne osredotoča predvsem na fevdalne odnose v družbi, kot npr. Dušanov zakonik, temveč skuša zaobjeti celoto norm, običajev, pravnih ter etičnih konceptov iz različnih zgodovinskih obdobj, medtem ko se Dušanov zakonik osredotoča predvsem na vojaške zadeve. Dušanov zakonik prav tako odklonilno obravnava bogomilstvo, čigar politika je bila uperjena proti fevdalni oblasti. Albansko običajno pravo ima svoj lastni izvor, osredotoča se predvsem na rodovne zadeve, pri obravnavi vprašanj pa zahteva prisotnost vsaj enega družinskega člana. Prisotnost družinskih članov pri odločanjih je bilo v večji meri povezano z vprašanjem lastnine in skupne odgovornosti zanjo. S tem je pri albanskem običajnem pravu prišlo do neke vrste obrambnega mehanizma, ki je obvaroval narod pred asimilacijo (Berishaj v Srebot 2005, 65).

Poleg habitusa in čuta za igro, je potrebno upoštevati, tudi točno določena izoblikovana pravila, ki se lahko konzervirajo in prenašajo ustno (Kabilija-kakor tudi drugod, kjer ni bilo razvite pisave) ali pisno. Ta pravila lahko sestavijo koherenten sistem, sistem z namensko, hoteno koherenco, do katere privede kodifikacija. Ta je v tem primeru stvar profesionalcev – ki se ukvarjajo z racionalizacijo – pravnikov. (Bourdieu 2003, 51) S kodifikacijo so se res ukvarjali profesionalci – v našem primeru duhovniki v severni Albaniji – vendar so Kanon proizvajali, spreminjali predvsem navadni ljudje (*Pleqnia*/odbor starcev, od primera do primera) sami. Dodajali so mu nove točke paragrafe, hkrati pa tudi nove pomene.

Najbolj zaslužen zbiratelj gradiva o albanskem običajnem pravu je duhovnik Shtjefen Gjeçovi. Albansko običajno pravo, ki se je domnevno prenašalo iz roda v rod v ustni obliki, je prvi kodificiral in spravil v pisno obliko. Zakonik obsega skupaj 1263 paragrafov, objavljen pa je bil po njegovi smrti (1933) v Skadru, ker je bil pred tem Gjeçovi s strani srbske žandarmerije ubit pod neobičajnimi okoliščinami (verjetno je bil žrtev političnega obračuna) (Gjeçovi 1984; Karan 1984, 21; Trnavci 2008, 7). Saj, »kodifikacija minimalizira dvoumnost

in nejasnost, še zlasti v interakcijah. Še zlasti nepogrešljiva in prav tako učinkovita je v okoliščinah, kjer so še zlasti velika tveganja, da bo prišlo do trčenja, spopada ali nesreče, kjer deluje slučaj, naključje.« (Bourdieu 2003, 132)

Na vprašanje, ki se nam poraja o tem zakaj je bilo potrebno albansko običajno pravo pravzaprav kodificirati, si lahko odgovorimo z Bourdieujem (1997, 2003). Po njegovih besedah je ena od značilnosti kodifikacije učinek formalizacije, učinek forme. Ko se neka stvar kodira, je postavljena onkraj nejasnega, onkraj ohlapnega. Stvar naenkrat postane preprosta, jasna in sporočljiva, omogoča nadzorovano privolitev glede pomena (Bourdieu 2003, 134). Stvari kot so na primer: kraja, ki je povzročena podnevi, ni enaka kraji ponoči ali pa; uboj storjen v hiši je hujši kot uboj storjen izven hiše (Bourdieu 1997, 16), dobijo nek konkreten pomen. Ko dojamemo ta pravila, smo zmožni »prebirati« vnaprejšnje določanje kazni oz. sankcioniranja. Torej, celo tisto, kar je najbolj kodificirano, »nima za načelo eksplicitnih, objektiviranih načel, torej takih, ki so sama kodificirana, temveč praktične sheme.« (Bourdieu 2003, 128).

3.4 Dimenzije junaštva, časti in viteštva

V tradicionalnih družbah ima čast izredno velik pomen. V albanski tradicionalni družbi ima vsakdo pravico do dostojanstva. Če želiš biti v družbi priznan, moraš v prvi vrsti postati junak. Junak¹⁴ pa mora imeti čast¹⁵ in *bese*, zato je junak ne more postati nekdo, ki mu je odvzeta čast. Nikakor pa ne moreš biti junak, če nisi viteški. Albanska tradicionalna družba povezuje viteštvo s tem, če posameznik pade v vojni, če brani nekoga, ki ga prosi za pomoč ipd. Prav tako je odraz viteškega obnašanja ne podcenjevanje nekoga, ki ti zaupa svoje slabosti. Kot najvišji odraz časti pa je v albanski tradicionalni družbi institucija gosta v hiši. Zato za Albanca v primeru, če mu nekdo užali, napade ali celo ubije gosta v hiši, zanj pomeni popolno izgubo časti (Berishaj 2004, 15).

¹⁴ Junak (alb. trim / burrë)

¹⁵ Bourdieu, primerja čut za čast v njegovem rojstnem kraju Bearnu, s tistim, ki ga poznajo v Kabiliji. Čut za čast, ki ga posedujejo kabilski Berberi, je predvsem bolj občutljiv za simbolni kapital, se pravi za ugled, renome, pedigree ter posveča manj pozornosti ekonomskemu kapitalu še posebej zemlji. (Bourdieu 2003, 53) Albanski čut za čast pa se v prvi vrsti kaže na spoštovanje dane *bese*. Tu lahko opazimo, da je v arhaičnih družbah predvsem zelo pomemben simbolni kapital, ki prednjači pred ostalimi oblikami kapitala. Tudi pri drugih narodih je bila dimenzija časti in junaštva opisana po simbolnem pomenu: »Junaštvo je ščititi sebe od drugega, dokler čast je ščititi drugega od sebe« (Miljanov 1967).

3.5 (Razvoj) krvnega maščevanja

Krvno maščevanje so poznali vsi stari narodi, služilo pa je kot legitimno obnašanje na določeni stopnji razvoja družbe. V časih z oslabljenimi državnimi aparati je bilo krvno maščevanje dojet kot izven-državni način obnašanja, oz. neke vrste samoreguliranje v družbi. Krvno maščevanje je v samem izvoru pred-državni način urejanja odnosov med člani v skupini, kot tudi v medrodovnih zadevah. Pripadniki iste rodovne skupnosti so bili primorani en drugemu nuditi oz. priskrbeti pomoč, zaščito in osebno podporo. Glede svoje varnosti, se je vsak posameznik v družbi zanašal na zaščito svoje skupine, oz. rodovne skupnosti, ker je veljalo, da kdor bi napadel njega, bi napadel celotno skupnost. Od tu, torej iz krvne povezanosti članov rodu, izvira obveza krvnega maščevanja. Torej, krvno maščevanje je nedvomno neke vrste opozorilo napadalcu, da za »napadenim« stoji njegova družina, bratstvo in rod (Karan 1984, 10). Pri tej trditvi se nam poraja vprašanje, ali so se Albanci spraševali, zakaj so to počeli?

»Družbeni agenti se ravnavajo po pravilu, kadar je interes, da se mu podredijo, močnejši od interesa, da se mu ne podredijo«. To opozarja na dejstvo, da pravilo ne obstaja avtomatično samo po sebi, temveč nas sili, da se vprašamo, s kakšnim pogojem pravilo deluje (Weber v Bourdieu 2003, 127). Iz tega sledi, da vsakemu¹⁶, ki bi se odločil napasti takšnega posameznika, grozi nevarnost krvnega maščevanja. S takšnimi potezami je krvno maščevanje predstavljeno kot poln odraz solidarnosti znotraj družbe, kjer velja načelo: Vsi za enega, eden za vse. Psihološki aspekt krvnega maščevanja je v želji po sigurnosti, varnosti. Od tu sledi brezkompromisno sledenje oz. spoštovanje pravil obnašanja v skupini, v tem primeru rodovni skupnosti. Tu zopet pridemo do neke vrste zaščite, saj je bil posameznik v skupini vreden le, če je bil v njej legitimen, prisoten. Izgon iz plemena oz. skupine pa je bila hujša kazen od smrtne (Karan 1984, 11). Usklajenost prakse (v našem primeru krvnega maščevanja) z določenim pravilom prinaša dodaten simbolni dobiček. To prinaša v smislu, da smo v družbi priznani kot »v redu« oz. kot »normalni«, se pravi, da spoštujemo določeno pravilo ali vrednotni sistem/vrednote družbe (Bourdieu 2003, 128).

Kot omenjeno, krvno maščevanje ni značilno samo za Albanijo oz. ozemlje, poseljeno z Albanci. Prav tako lahko zametke krvnega maščevanja najdemo v ostalih izoliranih družbah v Mediteranu – kot sta na primer Črna gora, Korzika, Sicilija – ali pa v severnem Kavkazu.

¹⁶ Pri tem je mišljeno maščevanje vsakega moškega člana maščevalčeve družine.

Kanon sicer zajema določena pravila glede krvnega maščevanja, vendar ne v smislu povečevanja prelite krvi, temveč v preprečitvi nadaljnjih umorov, z namenom ohranjanja življenj naslednjih generacij. Namreč, krvno maščevanje je povzročalo resno družbeno in ekonomsko dislociranost, ki je rezultirala v tem, da je veliko mladih moških¹⁷ umrlo, ali pa so se bili primorani skrivati zaradi nevarnosti maščevanja. Pri vsem tem je pomembno razumeti, da cilj krvnega maščevanja ni deloval v obliki kaznovanja za umor, temveč se je manifestiral kot neke vrste zadovoljstvo pri ohranjanju posameznikove časti, če je bila ta načeta (Cara in Margjeka 2015, 181-182).

Krvno maščevanje je bilo vedno obvezno, če je prišlo do uboja gosta v hiši. Prav tako je bilo obvezno, če je bila žrtev maščevanja otrok, žena ali starec, ker se je smatralo, da je bil uboj tovrstnih posameznikov sramotno dejanje. Oprostitev krvi v takšnih primerih ni prišla v poštev. Krvno maščevanje se je izvrševalo zaradi številnih drugih stvari, posebej takrat, ko so bili načeti čast in ugled (Karan, 1984, 22–23). Ta strategija nazorno pokaže na primer dvojne igre. V tem primeru se prilagodimo pravilu, v smislu da si vzamemo pravico na svojo stran, se pravi delujemo v skladu z interesi, hkrati pa vzbujamo videz, kakor da se podrejamo pravilu. Včasih čut za igro odpove, še posebej v tragičnih okoliščinah, takrat se ljudje zatekajo k modrecem, (v Kabiliji, ki jo je proučeval Bourdieu pogosto pesniki), ti znajo zasukati uradno pravilo, da rešijo del tistega, kar naj bi pravilo zagotavljalo (Bourdieu 2003, 48, 129).

Krvno maščevanje v tradicionalni družbi pridobi drugačno konotacijo, konkretnije gre za »uboj ki postane svet«. Človek, ki ubija iz svete jeze, ne more postati kaznovalec, saj se ozira v preteklost in tako poravnava račune za nazaj, pri tem pa nedvomno obremenjuje svojo prihodnost. Koncept ubijanja iz svete jeze albanska tradicionalna družba transformira v izraz moškosti in povrnitve časti, posameznika (eksekutorja) pa povzdignejo na častno družbeno mesto v družinski hierarhiji. Pri vsem tem, pa je na maščevanje potrebno gledati kot na *vrednoto*, ki je značilna za tradicionalno družbo ter poudariti, da ni bilo tako krvavo kot se na prvi pogled zdi. Če ne bi bilo krvnega maščevanja, (seveda v obliki norme v družbi, kjer je to običaj, zakon in pravica), bi bilo še več ubijanja. Torej (bistvo) krvnega maščevanja se manifestira kot protiutež družbenemu neredu (Berishaj 2004, 62–63).

¹⁷ Ženske, otroci in starci ter duhovniki so bili izključeni iz krvnega maščevanja (Gječovi 1984). Vloga duhovnika je bila izjemna: po kanonu ni mogel biti žrtev krvnega maščevanja, prav tako se ni smel sam maščevati, kar ga je postavilo na mesto nedotakljivega, v družbi pa je bil deležen posebne avtoritete (Berishaj 2004, 30).

Posameznik lahko igra igro v smislu, da odgovori na njen impulz, se ji zoperstavi. Takoj ko je bilo krvno maščevanje izvršeno, se je zbrala vsa družina ter uživala v »slavi«, saj so se ločili od situacije sramu, ki je pestila njihovo družino. S tem so restavrirali ponos/čast družine, družina ubitega pa je bila postavljena v situacijo sramu in nesreče (Bourdieu 1997, 11–12)

3.5.1 Krvno maščevanje kot rodovni način obnašanja

Skoraj vsi raziskovalci krvnega maščevanja se strinjajo, da je to specifično rodovni način obnašanja. Bogišić meni, da se je rodovni način življenja najdlje obdržal v višje ležečih krajih, kjer so se ukvarjali predvsem z živinorejo in nekaj poljedelstva. Kot omenjeno, ti kraji so bili nedvomno odmaknjeni od »modernizirajoče se« družbe, zaradi česar so bili rodovi zaprta prostorska in družbena polja (Bogišić v Karan 1984, 24). Torej, v času brezpravne ureditve oz. v času oslabljenih zakonov, so se sprva organizirale skupnosti predvsem po krvnem sorodstvu. Te skupnosti so imele istega prednika in skupnega zaščitnika (po »krstni slavi«, ki jo je posameznik v skupnosti slavil, se je jasno videlo, kateremu rodu pripada posameznik, saj je bil skupen za vse njegove člane). V ozadju takšnega obnašanja so bili med drugimi (simbolnimi) tudi ekonomski interesi. Posameznik oz. majhna skupina ljudi tega ni bila sposobna braniti, zato se je oblikovala skupnost z zelo močno psihološko strukturo. V sporih glede pašnikov, ki so bili izjemno pomembni za tamkajšnje prebivalce, so le ti bili pogost kamen spora v tradicionalni družbi. Od tu izvira neusmiljenost pravil (kanona) obnašanja v skupnosti in brezpogojna podrejenost posameznika v skupini. Zato pa je rodovna skupnost vsakemu posamezniku nudila zaščito. Vsakršna žalitev ali grožnja slehernega člana pa je pomenila grožnjo celotni rodovni skupnosti (Karan 1984, 24–25).

4 INSTITUCIJA BESE KOT »DOGMATIČNI HABITUS«

Kanon je pokrival vse plati življenja in določal natančna pravila na ozemlju severne Albanije. Prav tako je urejal medsebojne odnose med pripadniki rodov, oz. širše skupnosti. Temelj albanskega običajnega prava pa je bila *Besa*, ki se tu odraža kot regulator socialnih odnosov. Sam koncept *Bese* je pravzaprav kompleksen in izredno bogat s številnimi pomeni. Neredko se ga postavlja ob bok besedam kot so (za)prisega, čast, zaupanje, zaščita, sprava, častna beseda ipd. *Besa* je torej skupek vseh teh pojmov in je pravzaprav odraz časti in izredno pomembna institucija v albanski tradicionalni družbi (še posebej v severnih predelih države). V severnih predelih Albanije je bila neločljivo povezana z družinsko častjo, neredko ocenjena nad svobodo posameznika oz. njegovim osebnim življenjem (Tarifa 2008, 8–9). Potemtakem lahko besu navežemo na habitus, to dispozicijo, ki je ustvarjena tako, da izven vsakega sklicevanja na pravila, podarja regularno ravnanje. V družbah kjer *kodifikacija* ni zelo razvita, je habitus načelo večjega sklopa praks (Bourdieu 2003, 50).

4.1 Besa v krvnem maščevanju

V paragrafu 854. Kanona Leke Dukagjinija je zapisano: »Besa je obljuba svobode in varnosti, ki jo da hiša umorjenega morilcu in njegovim sorodnikom, ti pa jih začasno ne bodo preganjali »za kri« (Gječovi 1984, 131). *Besa* je torej premirje, ki se lahko zaključi na dva načina, s pomiritvijo ali maščevanjem. Pomiritev konča spor, maščevanje pa ga nadaljuje. *Besa* je nekje vmes med premirjem in sporom, njena vloga pa je v krvnem maščevanju v večini primerov dokaj neobičajna, zato pa psihološko najbolj zanimiva ustanova oz. institucija običajno-pravnega pravilnika obnašanja (Karan 1984, 38). Subjekti po navadi ne vedo točno, zakaj neko stvar počnejo, oz. se ne zavedajo, da ima določena stvar veliko večji pomen, kot to pravzaprav mislijo. Tukaj lahko navežemo besu v strukturo habitusa, namreč habitus (*besa*) je univerzalna mediacija, ki povzroča, da agentove prakse, postanejo »smiselne« in »razumne« (Bourdieu 1997, 79).

V primeru, ko se je krivcu oprostila kri, je najvišjo avtoriteto dobila oseba in družina, ki je kri odpustila. V nekaterih primerih so osebo oz. družino, ki je bila dolžna kri, pobratili z družino žrtve ter s tem dosegli, da v prihodnosti med sprtima družinama ne bi prihajalo do morebitnih sporov. S tem so zagotovili obstanek in uresničitev dane *bese*. Kakor trdi Berishaj (2004), se

je v tem primeru oživilo besa kot pomembno normo albanske tradicionalne družbe, ki se pojavlja kot posledična kategorija krvnega maščevanja. V primeru dane bese, regulacijski mehanizem ni več maščevanje, ampak besa (Berishaj 2004, 30–31).

4.2 Štirje tipi bese:

Berishaj (2004) v svoji knjigi nazorno opiše štiri tipe bese, ki so v ožji zvezi s krvnim maščevanjem:

- *Besa zibelke (besa e djepit)* se je največkrat uporabljala, kadar razsodnikom ni uspelo pobotati dveh družin, ki so bile med seboj sprte v krvnem maščevanju. Po navadi so najmlajšega moškega potomca izpostavili v krogu družine, ki so ji dolgovali kri. Postopek je izgledal tako, da so ob zori zibelko prinesli pred hišo sprte družine, jo postavili pred hišni prag, novorojenčka obrnili na trebuh in se umaknili tri korake nazaj. Po tem dejanju so poklicali glavo družine (to je bil »sveti« poziv gosta, na katerega se mora pozvani obrniti, zaradi načela svetosti gosta). Glava družine se je potemtakem pozivu odzval, stopil na prag in dojenčka postavil nazaj na hrbet, da je ta lahko normalno zadihal. To dejanje je pomenilo, da je kri odpuščena. Pomembno je omeniti, da se ta besa ni smela uporabljati na splošno, temveč takrat, kadar spora ni bilo moč rešiti drugače.
- *Besa živali in pastirja (besa e gjas dhe e çobanit)* se je uporabljala v specifičnih okoliščinah. Človek, ki je dolgoval kri, je šel na ozemlje druge rodovne skupnosti, kjer ni bil pod zaščito družine. Za svoj obstoj, oz. pred napadom maščevalcev se je obranil tako, da je odšel do najbližje črede ovac in od pastirja zahteval besa. Če se pastir ni odzval, je besa zahteval od ovna vodnika. V primeru, če je bil ta človek žrtev maščevanja, je odgovornost za maščevanje padla na ramena družine, kateri je pripadala čreda ovac.
- *Besa od enega sončnega vzhoda do drugega (štiriindvajseturna besa; besa për një ditë)* je bila kratkotrajna zaščita pred maščevanjem. Če je potencialna žrtev

maščevanja potrebovala zaščito zaradi nujnih opravkov¹⁸ je lahko dobila tako beso od potencialnega maščevalca.

- *Besa kruha in zelene veje (besa e bukës dhe e gjethit ne pushkë)*. V primeru, če je potencialna žrtev maščevanja od določene osebe sprejela hrano ali smotko tobaka in jo skupaj z darovalcem zaužila oz. pokadila, se je štelo, da je taisti darovalec njen zaščitnik. To je trajalo toliko časa, dokler potencialna žrtev maščevanja ni dobila naslednjega obroka, ali tobaka pri kom drugemu. Torej, če jo je v tem času doletelo maščevanje, se je štelo, da je darovalec hrane in tobaka njen zaščitnik. Pri vsem tem je moral darovalec vedeti, da je oseba v krvnem maščevanju, drugače zaščita ni veljala. Podobno funkcijo ima *besa zelene veje* v puškini cevi potencialne žrtve maščevanja. V tem primeru je potencialna žrtev maščevanja dobila od kakega močnega starešine družine zeleno vejo, ki jo je vtaknila v puškino cev. Ta veja je predstavljala njegovo zaščito, ki jo je starešina družine tudi oznanil. Največkrat se je s tem dejanjem kazal močan pogum starešine in izzivanje morebitnih maščevalcev, če si upajo postaviti ob rob takšni avtoriteti (Berishaj 2004, 27–28).

4.3 Postopek dajanja bese in koncept časa

V trenutku, ko je izvršen umor, so krvnik in njegovi bližnji sorodniki dolžni poslati ljudi prosit beso od družine ubitega. Družina ubitega je dolžna sprejeti ljudi s spoštovanjem in ljubeznijo, saj pravila obnašanja narekujejo, da se nikogar ne sme prezirati v hiši, pa čeprav ta žaluje. Če družina ubitega pristane na beso, ta po navadi traja 24 ur. Morilec je dolžan iti na pogreb in se udeležiti vseh pogrebnih ceremonij (mrtvega pospremi do groba in ostane na sedmini). Besa se nikoli ne da neposredno, vedno preko posrednikov. *Posredniki tudi poskrbijo za vse ostale ceremonije – blažijo posledice, ki so nastale zaradi sporov med družinami, preverjajo, če obstajajo opcije za pomiritev krvi v skladu z običaji, od družin želijo pridobiti rok bese, pri tem pa nikoli ne obsodijo, kdo je kriv za nastali spor.* Obveznost dajanja bese neposredno po umoru ima velik psihološki pomen. Brez nje bi se družina ubitega takoj pognala v maščevanje, ki bi bilo po vsej verjetnosti brezglavo in krvavo. Pri tem morda niti ne bi bilo dokončno dognano, kdo je morilec in zakaj je izvršil maščevanje. Na prvi pogled se zdi, da je 24 urna besa kratek čas premirja, vendar je dovolj dolg, da se čustva

¹⁸ Po navadi se je štiriindvajset urno beso dajalo med različnimi pomembnimi dogodki v družini - verski prazniki, pogrebi, poroke, setev ipd (Berishaj 2004).

nekoliko ohladijo. S tem je neposredni spor nekoliko odložen, kar prihrani dragocen čas, ki je namenjen sami pomiritvi. Po pogrebu ubitega so posredniki dolžni storiti vse, kar je v njihovi moči, da bi podaljšali čas premirja. Pri tem se sklicujejo na pravo vasi in *Kanon Lekë Dukagjinija*, ki v enem izmed svojih paragrafov navaja, da ima krvnik in njegova hiša pravico do 30 dnevne bese. Torej, prva besa se podarja z namenom utišanja, ohlajanja emocij, medtem ko druga besa (30 dnevna), poskuša poskrbeti za pomiritev krvi. V vsakem primeru se besa dobi posredno (preko posrednikov), njihov cilj pa je, da se sprte družine izognejo medsebojnih srečevanj. Krvnik se je dolžan zapreti v hišo, da ne bi prišel v stik z družino ubitega (Karan 1984, 38–39).

Postopkov za pomiritev krvi je bilo veliko, nemalokrat so bili tudi materialne narave. Posredniki so v zameno za pomiritev krvi ponujali številne vredne stvari npr. hrano, orodje, oblačila in denar. Pri tem je potrebno poudariti, da materialne dobrine ali »krvavi denar«, ki je bil plačan strani, ki je utrpela velike izgube svojih mož, na splošno ni bil sprejet kot zelo častna pomiritev krvi. Velikokrat se je zgodilo, da so za pomiritev spora med različnimi družinami ponujali celo ženitev svojih žensk, s tem pa dosegli sorodstveno »krvno« povezavo ter prenehanje maščevanja. V ruralnem kontekstu je bilo torej veliko možnosti za mediacijo, med drugim tudi pomiritev s strani verskih voditeljev, med katerimi so bili najbolj znani frančiškanski duhovniki v severni Albaniji (Mustafa 2008, 100–101).

4.4 Besa v odnosu do gosta

V 602. paragrafu Kanona Lekë Dukagjinija je zapisano: »Hiša pripada bogu in gostu« (Gjeçovi 1984, 108). Najbolj pomemben socialno-psihološki aspekt bese je njen etični karakter. V rodovni ureditvi oz. v njegovem sistemu vrednot, se dana beseda nikakor ni smela prekršiti. Še posebej se ni smela prekršiti dana beseda, ki je zadevala odnos do gosta. Vsa pravila obnašanja do gosta najbolj nazorno opisuje Kanon, ki ima jasno opredeljene funkcije do gosta. (v obliki zaščite). V ozadju takega obnašanja je psihološki motiv agonalnega (tekmovalnega) vladanja - se pravi tekmovanje za prvenstvo (prvo mesto) v družbi. Večkrat se je rodovnih skupnostih tekmovalo v smislu, čigav rod je starejši, močnejši in boljši. Prav tako, čigav rod je bolj časten. Sprejem gosta v hišo je najvišja oblika časti – je priznanje časti hiši, v katero je stopil – brez obzira na to kdo je (gost) in kaj je! Gost »te« hiše ni izbral po naključju (tega ne bi storil, če ne bi slišal za njo), tej hiši je dal prednost pred ostalimi in zato mu mora ta hiša v zameno nuditi zatočišče, ga pogostiti in **braniti!** V družbi s takšnim

sistemom vrednot se ni cenil človek, ki je »po naravi« dober ali hraber – to ni njegova zasluga, temveč osebnost kot taka. Še bolj se je spoštoval posameznik, ki je šel preko svoje osebnosti, npr. bil je miren, pa je izvršil maščevanje, ali pa je bil vročekrven, pa je »oprostil kri«. Slednje samo pod pogojem, da se ve, da je hraber in da lahko krvno maščevanje v vsakem trenutku izvede, pa tega ne stori, saj se zaveda, da ta oblika urejanja odnosov povzroči več škode kot koristi. Zaradi tega se je v albanski tradicionalni družbi bolj spoštovalo oprostitev krvi, kot pa nadaljevanje maščevanja, saj je bilo znano, da ubije lahko vsakdo, oprostilo pa samo močna osebnost (Gezeman v Karan 1984, 35–37).

4.5 Ndorja (kadar vzameš nekoga v zaščito)

Številni preučevalci albanske tradicionalne družbe so pod drobnogled jemali termin bese v korelaciji s krvnim maščevanjem, saj je korelacija slednjih (čeprav na prvi pogled različnih) terminov delovala kot nekakšen magnet; vendar tudi kot najlažje vodilo za etiketiranje »tega odročnega in barbarskega« naroda. Pri preučevanju sociokulturnih elementov albanske tradicionalne družbe je potrebna znanstvena distanca, kar pa pri prebiranju literature iz zgodnjega vala preučevalcev (a tudi kasnejšega) – predvsem preučevalcev sosednjih narodov – težko zasledimo. Nekateri avtorji so »preučevali« *ndorjo* (albansko zaščito) s pomočjo anekdot in prisposodob, (Mihačević 1911; Lane 1924) redko pa zasledimo znanstveno razlago tega kodificiranega termina oz. prakse. Da bi sam termin »dobro« razdelali ter se ne zadovoljili s na površnimi sodbami, ga je potrebno pogledati pobliže. Na tej točki bo potrebno narediti vpogled v paragrafe kanona (potreben je vpogled v Skenderbegov Kanon – čeprav ima enak izvor, je slednji kodificiran kasneje – ki vsebuje več paragrafov kot Kanon Lekë Dukagjinija, v njem pa je nazorneje opisana *ndorja*; albanska zaščita). Čeprav kodifikacija vzpostavlja formo navidez ohlapnemu in nedoločnemu terminu *ndorje* kot obliki habitusa prirojenega in utelešenega v albanskih rodovnih skupnostih, *ndorja*-zaščita, ki je bila sprva dojeta kot nekaj samoumevnega (fiksna prisposodba in del albanskega načina življenja), kasneje dobi podobo »svete zaveze« v družbeni zavesti in samem Kodu.

644. člen Skenderbegovega Kanona pravi: »Ndorja pomeni zaščita nekoga. Če te kdo vzame v zaščito, si v njegovi besi«. (Berishaj 2004, 154) Omenjeni člen lahko navežemo na pomembnost in težo dane bese v albanski tradicionalni družbi. V primeru neizpolnitve, oz. prekršitve dane bese, bi prišlo do vidnega simbolnega onečaščenja, kar za tradicionalni sistem vrednot v albanski tradicionalni družbi nikakor ni sprejemljivo.

666. »Ndorja se nikoli ne zavrne, torej se vedno sprejme. Tisti, ki jo sprejme, mora javno oznaniti, da je neka oseba v njegovi zaščiti« (Berishaj 2004, 154) V prvi vrsti se tu kaže simbolna moč, pri vzpostavitvi odnosa med zaščitnikom in *zaščitenim*. Z javnim oznanjenjem (kdo je njegov zaščitnik) se posameznikov status in moralna avtoriteta močno utrjujeta v družbi.

668. »Ndorjo lahko zahtevaš tudi od neznanega človeka, neznanе družine, celo od ženske ali dekleta«. (Berishaj 2004, 154) Tu se manifestira primer dane bese vsakemu mimoidočemu. Omenjen člen lahko navežemo na prisposodbo matere »zaščitnice«, ženske, ki je (ne vedoč kdo ta človek je) pod svojo zaščito vzela morilca svojega sina.¹⁹

V nadaljevanju bomo pokazali, kako sta *besa* in *ndorja* delovali v primeru zaščite judovskih prebežnikov med drugo svetovno vojno.

¹⁹ Mihačević (1911) in Lane (1924) opisujeta trdnost bese z anekdoto prelite krvi in nudenja zaščite. Skupina mladeničev se je sprekla ter prišlo je do uboja. Morilec je zbežal iz mesta ter se zatekel k prvi hiši. Tam je videl žensko in ji dejal, da je padel v krvno maščevanje ter jo prosil za zaščito. Ženska mu je nemudoma dala beso ter ga vzela v svojo hišo. Kasneje, ko so se preostali moški vrnili v hišo, so ji povedali, da je bil njen najmlajši sin žrtev napada. V momentu je uvidela, da je morilec njenega sina v »njenih rokah«. Ko so moški povečerjali, so odšli do mošeje, da bi opravili vso potrebno ceremonijo glede pogreba. Ženska (mati) pa je zgrabila priložnost in pospremila »gosta« iz hiše z naslednjimi besedami: »Vzela sem te v beso, in obdržala sem jo, sedaj pa pojdi in preklet bodi, ker si mi ubil sina!« (Mihačević 1911, 101–102).

5 JUDJE V ALBANIJI

5.1 Jud prebežnik/ali kot gost v albanski hiši

Zgodb o Judih, ki so se med drugo svetovno vojno izognili holokavstu v Albaniji, je ogromno. V slovenski znanosti je malokrat moč zaslediti zgodbo o Judih, ki so našli zatočišče v Albaniji, zato je potrebno v tem poglavju narediti obris zgodovinskega trenutka pred – in med drugo svetovno vojno, ter podati nekaj zgodovinskih dejstev, ki so pomagali Judom pri izogitvi *Dokončne rešitve*. Kronološki pregled in evidentiranje epistemične problematike pri obravnavanju preteklih družb/kultur sta seveda nujna za diskurzivno konstrukcijo sleherne interpretacije družbenih fenomenov. Še posebej to velja za dogajanje, ki so ga dodatno oblikovali državoadministrativni okvir države, ki se je močno opiral na albansko običajno pravo glede odnosa do gosta. Besa kot dogmatični habitus, (ki je tlela pod površjem), je vplivala na oblikovanje vzorca centripetalne kolektivne identitete, zvezane s skupinskimi memorijami, kot načinom skupnega pomnenja, ki se je kazala kot refleksija teh spominov članov posameznih skupin, v odnosu do »uradnega« antisemitizma, ki naj bi mu Albanija v morala slediti (Rotar 2009, 15–16; poudaril S.B.)

Sedaj, po skoraj tridesetih letih, ko je Albanija postala »odprta država« so se številni znanstveniki lotili vprašanja o albanskih Judih. Zgodba o rešenih Judih v Albaniji je bila več kot štiri desetletja zakopana v zgodovinskih arhivih, saj je popolna izoliranost komunistične države ter anti-Izraelska politična drža skrbela, da ta del zgodovine ne bi prišel v javnost. Tematika je bila previdno odprta v sredini 80-ih let prejšnjega stoletja v nekaterih novinarskih člankih, pretežno z navajanjem albanske tradicije gostoljubja in reševanja (Sinani 2014, 55). Po sledih raziskav kolektivne memorije v obdobju med svetovnima vojnoma, ki so dolgo čakale na reaktualizacijo, je problematika družbene memorije in njenih modalitet skupaj z implikacijami za družbeno življenje, sedanjost in prihodnost in navsezadnje za odnos družb do samih sebe, ki se gradi skozi vrste interpretacij preteklosti, postala nadvse aktualna ob koncu sedemdesetih let XX. Stoletja (Halbwachs v Rotar 2009, 16). Med temi objavami je potrebno izpostaviti dva pomembna dogodka: izid knjige Yosefa Yerushalmija o rememoriranju v okviru judaizma, kjer je predstavil razliko med memorijo, zgodovino in preteklostjo: »Zakaj zgodovinopisje igra zgolj služabniško vlogo med Judi, največkrat pa ne igra nobene, medtem ko je bil judaizem skozi čas vselej krepko prežet z občutjem zgodovine?

V preizkušnjah, ki so jih doživljali Judje, je memorija preteklosti bila zmerom najpomembnejša, le zakaj zgodovinarji niso nikoli bili njeni prvi varuhi?« (Yerushalmi v Rotar 2009, 16). Drug pomemben prelomni dogodek je bil izid sedmih knjig, ki jih je uredil Pierre Nora, kjer je prikazana konstitutivna vloga memorije, nacionalne in druge, obdelane z različnih aspektov (Kramberger v Rotar 2009, 16) posameznikov v »nevarnih časih«. ²⁰

Nadaljnje raziskovanje pa je prišlo v javnost vzporedno s političnimi spremembami, torej s padcem komunističnega režima konec 80-ih let prejšnjega stoletja. Junija 1990 je takratni predsednik Albanije *Ramiz Alia* predal dvema ameriškima kongresnikoma *Josephu DioGuardiju* in *Tomu Lantosu* arhivske dokumente, ki so potrjevali herojski in obenem **neznan** del zgodovine – albansko zaščito Judov. Ta akt je botroval nastanku *Albansko-Ameriške civilne lige* ²¹ (Albanian American Civic League). Spotoma je odprta tematika pritegnila zanimanje univerzitetnih strokovnjakov, najbolj odmevni med njimi so Kanadčan *Berndt Fischer*, Britanec *Sir Noel Malcolm* ter Italijan *Michele Safratti*. Raziskovanje poteka tudi v sklopu *Memorial Museum of Holocaust* v ZDA (Museum of Holocaust) in *Yad Vashem* memorialnega centra v Jeruzalemu (Museum of Holocaust). Izredno zanimivo dejstvo ki (je) odpira(l) mnogim – predvsem tujim – raziskovalcem željo po raziskovanju fenomena zaščite Judov je ta, da je vsak *albanski Jud* preživel holokavst. Prav tako vsak jugoslovanski, grški, avstrijski, nemški in drugi Jud, ki je prispel v Albanijo, je preživel to obliko grozodejstva. Albanska zgodba postaja s stališča tujih preučevalcev zanimiva tudi zaradi dejstva, da je Albanija ena redkih držav, kjer »sobivajo« tri monoteistične religije – islam, pravoslavna ter rimo-katoliška veroizpoved. Pomembno je omeniti, da je bila Albanija (Judje, ki so bili tam nastanjeni, so jo poimenovali *raj na zemlji* ang. »*Garden of Eden*«) med drugo svetovno vojno edina okupirana država – sprva s strani Italijanov, kasneje pa Nemcev – ki je imela večje število Judov po vojni, kakor pred samim začetkom vojne (Sarner 1997, 45–46, Sinani 2014, 55–57). Preden začnemo navajati konkretne zgodovinske podatke o Judih v obdobju (pred) okupacij(o)e, je potrebno na kratko predstaviti prisotnost – in prihod – judovskega ljudstva na ta del Balkanskega polotoka.

²⁰ Več o tem glej: Drago Rotar 2009 - *Odbiranje iz preteklosti*.

²¹ Na čelu Albansko-Ameriške lige je bil DioGuardi, ki je zaslužen za mednarodno priznanje in zahvale Albancem, ki so pripomogli k judovski zaščiti.

5.2 Trije vali (i)migracije

Prvi val (i)migracije Judov na albansko ozemlje, naj bi se zgodil pred več kot dva tisoč leti. Ne moremo dodobra trditi, ali je podatek resničen, saj je imigracija podana v prisposodbi anekdote. Pred več kot dva tisoč leti je ladja, ki je bila namenjena proti Rimu, prevažala s seboj judovske sužnje. Ladja naj bi doživela brodolom ter se skupaj z judovskimi sužnji znašla na ozemlju današnje Albanije. Rimljani se niso hoteli ukvarjati s pobeglimi judovskimi sužnji, saj so domnevali, da jih bodo pokončale zveri. Sodeč po legendi, zveri niso pokončale Judov, ki so po zaslugi in ob pomoči tamkajšnjega prebivalstva – Ilirov, ki so takrat prevladovali na ozemlju Albanije in bili v konfliktu z Rimljani – uspeli preživeti. Čeprav *Encyclopedia Judaica* ne navaja legende o brodolomu, definira *Romaniote*, kot potomce prvega vala judovskega priseljevanja. Razen omenjene legende, ni nobenega drugega konkretnega podatka o izvoru besede *Romanioti*, saj med »Rimom« in »Romanioti« ni nikakršne povezave. Potemtakem se odpira vprašanje, ali je ime nastalo zaradi legende ali legenda zaradi imena. Danes ne moremo natanko vedeti, kolikšno je bilo število Judov, ki so v tistem času živeli na ozemlju Albanije, trdimo pa lahko, da so bili prisotni, namreč arheologi so na ozemlju ilirske pokrajine *Dardanije* (današnji Kosovo) našli ostanke sinagoge, ki segajo v čas drugega in prvega stoletja pred našim štetjem (Sarner 1997, 8–9).

Drugi val je obsegal priseljevanje Judov iz Grčije in Španije. Romaniotski Judje so prišli v Albanijo iz Soluna (Grčije) na koncu 14. stoletja. To je bilo obdobje pred špansko inkvizicijo, zato je Judje, ki so imigrirali iz severne Grčije, niso bili v nobeni povezavi s Španskimi Judi. Najbolj pomemben del priseljevanja se je zgodil v petnajstem stoletju, ko so bili Judje preganjani zaradi španske inkvizicije. Veliko število Judov je odšlo na vzhod, vključno s predeli, ki so jih takrat kontrolirali Otomani. Španski Judje so bili t.i. *sefardski Judje*, Sultan Bajazid II. pa jih je skupaj s številnimi muslimani – prav tako izgnanimi iz Španije – sprejel v svojem imperiju. Sefardski Judje so s seboj prinesli *Ladino* jezik, spremenjeno različico španskega jezika, ki ga še danes govorijo Judje, živeči v Turčiji. Bajazid II je pri priseljencih videl tudi priložnost za prosperiranje njegovega imperija, saj so sefardski Judje veljali kot izredno sofisticirani in visoko izobraženi ljudje. Na ozemlju današnje Albanije so se sprva naselili v mestu *Vlora*, kjer so zgradili sinagogo in judovsko pokopališče, kasneje pa so se razširili tudi v ostala albanska mesta kot so *Berat* in *Elbasan* in tam ostali več kot dvesto let. Vlora je bilo takrat največje albansko mesto, štel je štiri tisoč

prebivalcev, skoraj polovica prebivalcev pa so bili Judje, pregnani iz Španije (Sarner 1997, 9–10).

Tretji val priseljevanja je potekal pretežno iz *Preveze* in *Janine* – danes sta to mesti v Grčiji – v obmorsko pristanišče Vloro. Priseljevali so se predvsem romaniotski Judje, ki so tam ostali, saj jim je obmorsko mesto in pristanišče ustrezalo pri njihovem delovanju. Po nekaterih podatkih je imelo mesto aktivno sinagogo vse do leta 1915, nato so jo Italijani uporabili kot vojaško zaščito. Sinagogo so italijanski vojaki med prvo svetovno vojno porušili, da bi razširili cesto za potrebe njihove težke artilerije. Janina je bila v tistem času prav tako kot Vlora pod Otomanskim imperijem, tako da so se Judje lahko brez težav preseljevali iz enega kraja v drugega. Proti koncu 19. Stoletja so bile vezi med mesti še vedno dokaj močne, vendar je geografsko bližji otok Krf poskrbel, da so se Judje iz Vlore ter »krfski« Judje začeli zbliževati. Judje na otoku Krf naj bi se tja naselili iz *Beneške republike* v 14. stoletju, danes govorijo beneški dialekt italijanskega jezika, kar je sprva oteževalo komunikacijo z ostalimi judovskimi skupnostmi v Albaniji, saj tamkajšnji Judje govorijo albanski in grški jezik. Judje v Albaniji so ostali v stiku z Judi iz Grčije vse do druge svetovne vojne. Namreč, velika večina je imela v omenjenih krajih sorodnike, ki jih je oskrbovala z raznimi stvarmi, ki so pomagale ohranjati judovsko skupnost. Pogosto so jim grški Judje pošiljali *rabine* in *kantorje*, da so opravljali potrebne rituale (obrezovanje dečkov pri *bar micvi* in podobno). Na žalost je judovska skupnost na Krfu zaradi poteka druge svetovne vojne skoraj popolnoma izginila, v Janini pa je preživelo le nekaj družin (Sarner 1997, 11–14).

5.3 Razbiranje (nekaterih) ostankov hebrejske kulture v Albaniji

Kot omenjeno, je bilo preučevanje judovskega vprašanja na albanskem ozemlju izredno omejeno. Čeprav je povezav med hebrejsko in ilirsko kulturo veliko – te povezave segajo nazaj do antične dobe – je represivna politika komunistične Albanije onemogočala podrobnejše raziskovanje. Izrael je bil namreč ena od držav, s katerimi Albanija ni imela diplomatskih stikov, saj je spadal v t.i. »drugi blok« svetovnih velesil (Sinani 2014, 19–20).

Judovska kulturna dediščina se je v albanski zgodovini »sedimentirala« v kronološkem zaporedju v več kot dva tisoč letih, ter manifestirala na različnih področjih; od arheologije, jezika pa vse do etnologije, folklore, verovanja in ritualov. Albansko ljudstvo je ohranilo podatke o sobivanju z Judi vse do časa antične Ilirije. Judje so se kot skupina pojavili

v Albaniji že v antični dobi, kar naj bi se odražalo v prisotnosti različnih motivov. V obmorskem mestu *Saranda* so arheologi odkrili mozaik *Menore* (judovski sedem ali osmero kraki svečnik, ki je zelo pomemben za judovske vernike) ter ostale motive; palmine liste in »ritualne« sadeže (citrusi, granatna jabolka), ki so jih Judje dojemali kot svete kanonične elemente v nekaterih Judovskih praznovanjih (Sinani 2014, 21-22). Še en pomemben kulturno zgodovinski podatek o ilirsko-hebrejski povezanosti govori o prisotnosti prvih oznanjevalcev evangelija na ilirskem teritoriju. Apostol Pavel je v teh krajih oznanjal evangelij že leta 64. našega štetja (Zefi 2003, 25–28).

Tudi dokazi o antični topografiji pomagajo pri vzpostavljanju povezanosti med Albanci in Judi. V južni Albaniji obstajajo številni kraji in mesta, ki jih povezujejo s hebrejskimi koreninami. Kraj Palasë naj bi se razvil iz hebrejske besede *Paleste*, ki je lingvistično povezano s *Palestino*, mesto Orikum pa naj bi imel korenine v hebrejski besedi *Jericho*, oz. *Gericho*, *Jerihon*, ki je danes znano kot najstarejše naselje na svetu (Sarner 1997, 8, Sinani 2014, 25).

Albanska tradicionalna družba je podedovala kopico starodavnih hebrejskih vrednot, kar se odraža v nekaterih mitoloških nastavkih še dandanes. Albanci so obdržali *kult kruha* (od tod tudi znamenita *Besa e bukës* (Besa kruha), ki zajema štiri ključne tabuje oz. prepovedi njegove zlorabe. V albanski družbi je strogo prepovedano naslednje ravnanje s kruhom:

- metanje kruha na tla,
- stopati po njem,
- položiti objekt nanj in
- priseganje v »njegovem« imenu v zle namene.

Takšen odraz mitološkega ravnanja najverjetneje izvira iz historično habitualne dimenzije v razvoju človeškega zaznavanja, in je povezan z dolgimi bibličnimi prisposodobami pomanjkanja hrane in lakote. Prav tako se je med Albanci obdržal kult Sobote (*Shabbat*), – judovski sveti dan – na katerega marsikateri Albanec prisega v različnih situacijah. Na primer: »prisegam na to soboto na ta sveti dan« (*pasha ditën e shtunë, këtë ditë të shënjtë*), ali pa; »prisegam na to soboto in 700 let« (*po të baj be për këtë të shtune tash e për shtatqindë vjet...*) Takšno ravnanje vsekakor prikazuje evidenco, ki je bila prisotna pred *nedeljskim*

dekretom s katerim je cesar *Konstantin* priznal krščanstvo kot uradno religijo in s tem nedeljo kot svet, »gospodov dan«. (Sinani 2014, 28–29).

Čeprav iskanje relacij med hebrejskim in albanskim ljudstvom ni predmet preučevanja tega magistrskega dela, smo vseeno predstavili nekatera zanimiva dejstva, ki kažejo na povezanost teh dveh etnij oz. narodov. Stične točke in podobnosti med pomembnimi pokazatelji najdemo bodisi pri Albancih bodisi pri Judih glede dojemanja etničnosti in religije, kar vse se je kazalo v vsakdanjih praksah ljudi obeh skupnosti. Judje so edini narod na svetu, pri katerih je religija in etničnost eno in isto. Podobno temu so tudi Albanci enačili ter proglasili etničnost kot svojo religijo. Iz tega sledi, da je albanska religija *albanstvo* (*feja e shqyptarit asht shqyptaria*), pri Judaizmu pa je to oboje, se pravi tako religija kot etničnost (Sinani 2014, 33). To najbrž pomeni, da je zaradi spleta zgodovinskih okoliščin, predvsem pa zaradi nenehne zgodovinske ogroženosti albanske etnične identitete, postala slednja močnejša socialna določilnica in kohezijski element od vseh drugih. Goffmanovsko bi lahko rekli, da je »albanskost« »master identity« oz. glavna, vodilna identiteta, ki lahko prekrije vse druge razlike, tudi religijske.

5.4 Eksodus in nastanitev v Albaniji

V obdobju pred drugo svetovno vojno, natančneje po letu 1933, so se odvijale močne migracije evropskega judovskega prebivalstva. Nemška anti-semitska politika ter kasnejša (november 1938) zloglasna *kristalna noč* sta botrovali k masovnemu eksodusu Judov iz takratnega tretjega rajha (Lolja 2013). Leta 1938 so se prvi judovski izseljenci znašli v Albaniji z željo po začasni nastanitvi v tej državi, saj so hoteli oditi naprej v ZDA, Južno Ameriko, Turčijo in drugam. V tem času so bili albanski konzulati – sprva samo v Nemčiji in Avstriji, kasneje tudi v drugih državah centralne Evrope – poplavljeni z Judi, ki so iskali vize za nastanitev v Albaniji. Albanska vlada je bila izredno liberalna pri zagotavljanju (tranzitnih) viz, problem pa se je pojavil pri vprašanju nadaljnje nastanitve evropskih Judov. Medtem ko se je število izseljencev večalo, se je nižalo število »prostih mest«. Potekale so mednarodne konference, ki so se ukvarjale s prihodnostjo evropskih Judov, saj so številne države, med drugimi Velika Britanija in ZDA uvedle t.i. kvotni sistem za prebežnike. V teh letih je ameriški kvotni sistem presegel mejo ter onemogočil nadaljnji vstop Judov v ZDA. Po uradnem poročilu je istega leta število Judov v Albaniji »naraslo« na 350, vendar je bilo dejansko število občutno večje, saj se je kot podatek jemalo samo Jude z veljavnimi turističnimi oz. tranzitnimi vizami, te pa so bile omejene na 30 dni (Sarner 1997, 32–34).

Mesec pred italijansko okupacijo Albanije je število judovskih družin naraslo na 95. Družine so bile pretežno iz Avstrije in Nemčije. Fischer navaja da je bilo na koncu vojne v Albaniji 1800 Judov, kar je očitno več kot pred samim začetkom vojne (Fischer 2004 170–178).

Zgodba o priseljevanju Judov na Albansko ozemlje²² in o tem, da albanska vlada širokosrčno sprejema judovske begunce, je pritegnila britanskega sionističnega novinarja *Lea Eltona*. Presenečen nad novico, se je leta 1935 odločil obiskati Albanijo ter se na lastne oči prepričati, ali lahko ta obmorska država postane nova Judovska država, kakor je bila v tistem času angleška *Mandatorna Palestina*. *Mustafa Kruja* (albanski minister za notranje zadeve) mu je dejal: »v Albaniji je religijska intoleranca dokaj neznana, današnji albanski muslimani pa niso nikakršni fanatiki«. Obenem je uvidel, da v državi ni zgodovinskih sledi o anti-semitski politiki, zato je zaključil s citiranjem ministra: »Ne vidim posebnega razloga, da judovski naseljenci ne bi živeli v popolni harmoniji z Albanci«. Elton je sprva predlagal ustanovitev judovske nacionalne entitete v Albaniji, enako kot v Mandatorni Palestini, s sodelovanjem z dvema sionističnima gibanjema, kar bi kasneje privedlo do tega, da bi Albanija postala novi »judovski dom« (Hasson 2009).

5.5 Obdobje italijanske okupacije

Pred in po koncu prve svetovne vojne se je kot konkurenca avstrijskemu kulturnemu protektoratu v Albaniji Italija odločila, da svoj finančni kapital preusmeri v to deželo, da bi nadzirala albansko politiko in ekonomijo. Posledično, čeprav so v regiji že obstajale suverene države, Albanija nikoli ni bila povabljena na sodelovanje v zahodno-balkanskih konferencah, saj se je smatralo, da ne spada v t.i. balkanske države, ker je bila pod diktatom italijanske politike (Sinani 2009, 71–74).

Sodeč po albanskemu državnemu arhivu, so dolga leta italijanske oblasti, čeprav pod pritiskom Nemcev, dopuščale takratni albanski vladi – in kasneje kraljevi družini – priseljevanje Judov v Albanijo. Čeprav je italijansko poslaništvo²³ v Tirani redno obveščalo Rim o poteku Judovskih priseljencev, se je izkazalo, da omenjene tematike niso jemali resno. Prvi dokument, ki je opozoril na resnejše dojemanje judovskega priseljevanja, je nastal

²² Pravilen podatek s strani Memorial Museum of Holocaust o številu Judov po koncu vojne je 2265 (Sinani 2014, 418).

²³ ang. »legation«

v zgodnjih 1930-ih, govoril pa je o »plačilu vize«. Za vstop v Albanijo je moral vsak Jud sprva plačati 100 zlatih frankov, kasneje se je ta vsota zvišala na 250 ter nazadnje na 500 frankov. Kasnejše poročanje Rimu je vsebovalo poročila o ne samo dobrodošem sprejemanju Judov s strani Albancev, ampak tudi o neke vrste pritisku, da bi Judje raje »postali Albanci« kot Italijani. Namreč, albanske oblasti so večkrat pomagale priskrbeti lažne dokumente prebežnikom. Obstaja primer, ko so oblasti legitimirale Juda z imenom *Solomon Salitel*. V svojem uradnem dokumentu, priznanem s strani namestnika guvernerja, je imel lažno ime in sicer *Sali Isa*. Takšnih primerov je bilo veliko, govorili pa so o »praktičnem čutu« (Bourdieu 1992) takratnih oblasti. Januarja 1939 pa so italijanski diplomati, sicer brez kakšne večje alarmantnosti, obvestili Rim, da judovska skupnost v Tirani postaja vse večja (Sinani 2014, 74–77).

Judje, ki so imeli stalno prebivališče v Albaniji, so bili prav tako vsi državljani in zato vpoklicani v vojsko. Šele maja 1939 so italijanske oblasti začele zbirati informacije, da bi ločevale med stalnimi judovskimi rezidenti in judovskimi begunci v Albaniji. Judovski begunci pa so tekom istega leta nenehno prihajali v državo z vizami, priskrbljenimi v italijanskih konzulatih v Skopju, Solunu, Beogradu, Pragi, Dunaju in drugje, čeprav je bila država pod fašistično okupacijo. Da bi ustregli t.i. »mehki naravnosti« albanske in italijanske oblasti, se je oblikovala nova praksa, ki je kmalu stopila v veljavo. To je bilo potrdilo o vzornem obnašanju Judov, živečih v Albaniji. S tem dokumentom je policija v Tirani, čeprav pod strogim nadzorom nacistično-fašistične oblasti, v večini primerov ščitila judovske prebežnike. Leto kasneje je stvar postala strožja, saj so italijanske civilne in vojaške oblasti prevzele vajeti albanske jurisdikcije in začele naseljevati Jude po številnih mestih širom države. Jude so naselili v t.i. koncentracijska taborišča²⁴, vendar ta taborišča niso imela nikakršne zveze ali podobnosti s tistimi v nacistični Evropi. Nastanitev v taboriščih je potekala zaradi lažjega nadziranja Judov v državi, locirana pa so bila daleč od prestolnice. Italijanska vojska je znotraj taborišč sodelovala s številnimi judovskimi strokovnjaki (inženirji ipd.) še posebej v vojaških zadevah. Prav tako so jim oblasti nudile zdravniško pomoč v bolnišnicah, poleg hrane pa so jim zagotavljale tudi denarni dodatek. Še več, oblasti so jim priskrbele kratkoročna dovoljenja za potovanja in obiskovanja njihovih sorodnikov znotraj države. Obstaja tudi primer potovanja v Italijo, ko je Jud z imenom *Elia Vituli* obiskal svojega sina, ki je takrat služil vojaški rok (Sinani 2014, 79–83).

²⁴ Tako Sarner (1997) kot Sinani (2009, 2014) navajata koncentracijska taborišča z imenom »koncentracijska polja« (ang. *fields of concentration*).

Med leti 1941-1942, je bilo v regiji (Jugoslavija, Bolgarija) dokumentirano veliko primerov o trpinčenju in pomorih Judov. V takratnem obdobju so se Judje iz jugovzhodne Evrope, masovno priseljevali v Albanijo, Michele Scarfatti (2004) pa navaja primer deportacije 192 Judov iz Kotorja (Črna gora) v koncentracijsko taborišče, ki se je nahajalo v *Kavaji* (mesto v Albaniji). Drugi primer reševanja Judov se je zgodil septembra 1941, ko je 350 Judov iz Dalmacije sprva prispelo v mesto Drač, nato pa so jih deportirali v isto taborišče. Pobeg iz Kotorja in nastanitev v Albaniji sta bila uspešna zaradi diplomatskih odnosov med državama. (Scarfatti v Sinani 2014, 84–85).

Zadnje dni italijanske okupacije so italijanske oblasti dobile dekret, da morajo zbrati čim več Judov v Albaniji. Nastaniti so jih morali v Ameriško agrikulturno šolo v mestu Kavaja, jih tam pridržati ter počakati na prihod nemške vojske. Italijanski vojaki, ki so takrat nadzorovali Jude, bi morali biti zamenjani z nemškimi pazniki, vendar pa je italijanski komandant skrivaj odprl vrata šole ter Judom ukazal, da se razbežijo po državi. Zgodbo omenjamo, ker kaže na dejstvo, da koncentracijska taborišča v Albaniji niso bila niti malo podobna ostalim taboriščem v Evropi. Danes zanesljivo vemo, da iz Albanije ni potekalo »transportiranje« Judov v koncentracijska taborišča smrti (Sarner 1997, 36; Malaj 2012, 219–221).

Judje v »prisvojenem območju«²⁵ niso bili deležni enake usode kot Judje v Albaniji. Nemci so tam sprožili zakone o preganjanju Judov ter zahtevali, da se jih označi s črko »J« kot Jud, kar so počeli tudi v ostalih okupiranih državah. Približno 500 Judov, ki so bili locirani na Kosovu, so predali nacističnim oblastem, kasneje pa so jih deportirali v koncentracijsko taborišče *Bergen-Belsen*. Tako Fischer, kot Sarfatti navajata, da so bili Judje na Kosovu v večji nevarnosti kot tisti v Albaniji. Če je bila stopnja preživelih Judov v Albaniji 100%, je bila na Kosovu zgolj 60% (kar je še vedno relativno visoka stopnja preživelosti glede na ostale okupirane države). Manjšo stopnjo preživelosti Judov na Kosovu avtorja pripisujeta nastanku vojaške divizije *SS Skanderbeg* (Sarfatti in Fischer v Sinani 2014, 87). Sinani po drugi strani navaja trditve, da kosovska SS divizija Skanderbeg ni bila zmožna deportacij Judov. Omenja, da je bilo dejansko število deportiranih Judov manjše, kar dokazuje na podlagi arhivske dokumentacije. Deportirani naj bi bili sicer številni ljudje (različnih etničnih pripadnosti), med njimi pa je bilo samo 43 Judov (Sinani v Perez 2013, 39–40).

²⁵ »Prisvojeno območje« (ang. *annexed area*), pri tem mislimo na območje današnje države Kosovo.

Zanimiv podatek je, da so v Prištini lokalne oblasti pod nemškim poveljstvom priprle 60 judovskih moških. Zdravnik *dr. Spiro Lito* je pod pretvezo, da so zaporniki zboleli za tifusom, uspel prepričati Nemce, da je obbolele Jude zaradi nevarnosti epidemije potrebno odpeljati na zdravljenje v albanske bolnišnice. Te Jude so odpeljali v mesto *Berat*, jim dali lažne dokumente in jih kasneje razporedili po celi Albaniji, večinoma k njegovim prijateljem (Sarner 1997, 37–38).

Albanci so skrivali Jude bodisi s pomočjo lažnih dokumentov bodisi s »kamufljanjem« v njihove obleke (narodne noše), kar so storili tudi kasneje s 25.000 (kapituliranimi) italijanskimi vojaki, ki jih je ogrožala nemška vojska. Albanci, ki so ščitili in varovali Jude, so bili iz različnih ekonomskih slojev; od pastirjev in kmetov, pa vse do lastnikov tovarn, intelektualcev in bogatih ljudi. To potrjujejo dokazila, ki so jih *preživeli* Judje predali v muzej Yad Vashem (Sinani 2014, 91, opomba 90.). Nacistična politika, uperjena proti Judom v Albaniji, pa je bila precej drugačna od fašistične (Sinani 2014, 92).

5.6 Obdobje nemške okupacije

General Eisenhower je 8. Septembra 1943 podpisal premirje z Italijo. S tem aktom je Italija kapitulirala, oblasti v Albaniji pa so kasneje prevzeli Nemci. Nemci so se zavzemali, da se ustanovi neodvisna Albanija na podlagi »lastne«, albanske iniciative. Hitlerjev specialni odposlanec za Balkan, Herman Neubacher opisuje, da je vse, kar je do včeraj bilo pod italijansko administracijo, ostalo v rokah Albancev. Državna administracija, policija, žandarmerija, sodstvo ter vojska, skratka vsi atributi državnosti – vse to je nehalo obstajati po italijanski kapitulaciji leta 1943. (Neubacher 2004, 115–116).

Da bi nemški predstavniki v Albaniji čim prej ustregli Hitlerju, so hiteli z ustanovitvijo kvizlinške vlade. Ustanovili so reprezentativno regenco, *Nacionalni komite*, ki je zajemal preko 20 ljudi, začasna vlada pa je s tem prevzela oblast v državi. Za to sta bila zaslužna *Ibrahim-Bey Biçaku* iz Elbasana in *Xhafer Deva* iz Kosovske Mitrovice. Prvi je postal vodja komiteja, drugi pa minister za notranje zadeve (Neubacher 2004, 111-115).

Albanski arhivski viri potrjujejo, da je bil sporazum med albansko vlado in političnim ter nemškim vojaškim poveljstvom osnovan na naslednji formuli: »Nemške čete se razumejo kot vojska v prehodu, pod pogojem, da ne posegajo v notranje upravljanje albanske države«. Oktobra 1943, ko so nacisti že dodobra spoznali albansko ozemlje, so uvideli, da Judje v tej

državi ne morejo biti tretirani enako kot v drugih okupiranih državah. Albanska vlada bi namreč agresivno obnašanje dojela kot napad, oz. žalitev, kar bi lahko privedlo do neugodnih posledic. Sloneč na omenjenem sporazumu in glede na reakcijo nacističnih oblasti, lahko trdimo, da je (bilo) v očeh nemških oblasti judovsko vprašanje v Tirani, element »notranjih zadev«. V trenutku, ko so nemške oblasti prevzele kontrolo nad Albanijo, so podale tri zahteve:

- izročitev numizmatičnega zlata Nacionalne banke (»zaradi varnostnih razlogov«),
- izročitev cerkvenih rokopisov Pravoslavne nadškofije v Beratu (»zaradi varnostnih razlogov«) in
- izročitev seznama vseh (»avtohtonih« in begunskih) Judov v Albaniji.

Numizmatično zlato je bilo predano v kratkem času. Dva od starejših rokopisov (*Beratinus-1* in *Beratinus-2*) sta bila skrita oz. izgubljena še tri desetletja po osvoboditvi. Seznama Judov pa Albanci **nikoli niso predali** (Sinani 2014, 152–153).

Proti koncu leta 1943 so Nemci zahtevali seznam vseh živečih Judov v Albaniji. Na prvi pogled nedolžna prošnja se je kasneje izkazala kot prvi korak v smeri transportacije Judov v koncentracijska taborišča. Seznama Nemcem niso posredovali, čeprav se je v letu 1944 pojavil strah, da bo Nacionalni komite ugodil nemškim zahtevam. Nacisti so namreč spomladi istega leta zopet uradno zaprosili komite za seznam vseh Judov ter obenem zahtevali, da se vse Jude zbere na enem mestu. Takratna Judovska voditeljja *Rafael Jakoel* in *Mateo Matalia* sta uvidela, da Nemci nameravajo aretirati vse Jude v Albaniji. Kot voditelja judovske skupnosti sta stopila do *Mehdija Fareshërija*, ki je bil takratni član Nacionalnega komiteja. Ta jim je predlagal, naj se obrneta na ministra za notranje zadeve, Xhaferja Devo, ki pa je slovel kot antisemit. Ministrovo *albanstvo* je preseglo njegov antisemitizem, strinjal se je z Judi in zavrnil nemško zahtevo. Deviju je torej kljub osebni antisemitizmu uspelo zavrniti Nemce. Domnevno je minister Deva ob zavrnitvi zahteve Nemcem izrazil, da mu deluje njihova zahteva kot flagrantna kršitev dogovora, in hkrati vmešavanje v albanske notranje zadeve. Minister je nato predstavnikom judovske skupnosti zagotovil, da dokler bo albanska vlada imela oblast, naj ne skrbijo. Dogodki, ki so sledili, so pokazali verodostojnost njegovih besed. Kljub temu, da albanska vlada in ljudje niso sodelovali z Nemci, to ni pomenilo, da za Jude ni bilo nevarnosti. Vse okoli njih, na Krfu, Janini in v prisvojenih območjih, so Jude transportirali v taborišča, tako da pomembnosti zavrnitve predaje seznama Judov ne smemo

podcenjevati. Vsekakor obstaja povezava med zavrnitvijo zahteve in stopnjo preživelih. Dober primer je sosednja Grčija. Seznam so predali v mestu Solun, kjer je bila stopnja preživelih le 10% (Sarner 1997, 42–43).

Tako med italijansko kot tudi nemško okupacijo so albanske oblasti imele v rokah – četudi ne popoln – seznam Judov. Ta seznam je bil v veliki meri sestavljen pri registriranju Judov med leti 1941 in 1943. Čeprav je bila velika večina judovskih prebežnikov pod zaščito pri albanskih družinah – ti so jih oblačili v svoja oblačila – je istočasno na stotine Judov prihajalo v Albanijo iz sosednjih držav. Danes je isti seznam Judov na voljo z vsemi podrobnostmi in je več kot dovolj dober za njihovo identifikacijo (Kotani v Perez 2013, 33; Sinani 2014, 155–156). Fischer je mnenja, da albanska nepokorščina do nacističnih zahtev izhaja iz sporazuma, katerega jedro je: *relativna nevtralnost za relativno nevmešavanje*. Dokazano je, da so italijanske fašistične oblasti imele v rokah seznam Judov, vendar se je njihov položaj bistveno razlikoval od nacistične *dokončne rešitve* (Fischer v Sinani 2014, 156).

5.7 Pravičniki v Albaniji

Zgodba o reševanju Judov na albanskem ozemlju ima dve plati. Prva plat se je manifestirala kot sistemska »državna« pomoč pri reševanju, druga plat pa se je odvijala med »civilnim prebivalstvom«. Sodeč po arhivih ter sloneč predvsem na pričevanju *preživelih*, lahko danes prebiramo seznam vseh pravičnikov²⁶ na svetu. Seznam pravičnikov, ki je sestavljen s strani Yad Vashem muzeja, pa v albanskem primeru zaščite navaja preko 70 imen²⁷ (Yad Vashem).

Gershman (2008) je s pomočjo Yad Vashem fundacije in pričevanj preživelih objavil knjigo, v kateri preko intervjujev pravičnikov opisuje in dokumentira medsebojne relacije akterjev, (Judov in Albancev), ki so se v obdobju okupacije medsebojno zblížali. Večina njegovih albanskih intervjuvancev, ki so ščitili Jude med drugo svetovno vojno, trdi, da so to storili zaradi »svetosti« gosta, ki pa je v neposredni zvezi z institucijo albanske bese.

Obdobje, v katerem so bili albanski Judje dejansko življenjsko ogroženi, je bilo relativno kratko. Kot omenjeno, je imela Albanija po vojni večje število Judov, kakor pred samim začetkom vojne. To, kar je pripomoglo k fenomenu 100% preživelosti Judov na albanskem

²⁶ Pravičniki med narodi (ang. Righteous among the nations), so ljudje, ki so za svojo nesebično pomoč v času preganjanja Judov, dobili posebno mednarodno priznanje s strani Yad Vashem memorialnega centra v Izraelu.

²⁷ Poimenski seznam vseh pravičnikov v Albaniji je dostopen na spletni strani.

ozemlju, pa je potrebno pripisati besni in instituciji gosta, oz. albanskemu gostoljubju (Sarner 1997, 45–46). Dokumentiranih zgodb o zaščiti judovskih prebežnikov je veliko, v nadaljevanju bomo opisali eno izmed mnogih:

Sulejman Mece oz. Sulo Mecaj je bil kmetovalec, ki je s svojim sinom in ženo živel v majhni hiši v mestu Kruja. Njegov sin pripoveduje zgodbo, kako je leta 1943 skupaj z očetom pod svojo zaščito sprejel 10 Judov, med njimi tudi člani Battino družine. Ko je Sulo prejel sporočilo, da v mesto prihajajo Nemci, je Judom ukazal, da se pripravijo in na njegov znak nato umaknejo v skrivališče, ki jim ga je pripravil na podstrešju hiše. Judje so zagnali paniko, oče pa jim je zagotovil, da dokler so pod njegovo zaščito, se jim nič ne sme pripetiti. Eden od Judov je vprašal, kaj bi se zgodilo v primeru, če bi Nemci zažgali hišo. Da bi jim zagotovil resnost svojega zaščitniškega vedenja, je dejal svojemu edinemu sinu, naj se poskrije skupaj s prebežniki. Sulo ni imel druge izbire, to je bilo čisto vprašanje časti (Sarner 1997, 50).

6 SKLEP

Na tem mestu je potrebno skleniti naše razmišljanje. Preko interdisciplinarnega pristopa pisanja tega magistrskega dela smo želeli predstaviti sociokulturne elemente albanske tradicionalne družbe. Res je, da se je tradicionalni način življenja kot vsakdanja praksa med Albanci obdržal dolgo, vendar se je v kronološkem zaporedju različnih dejavnikov izoblikoval in preoblikoval do te mere, da ga (danes) pravzaprav ni moč prepoznati. Prva ovira na katero smo naleteli pri pisanju magistrskega dela, se je pojavila pri pravilni rabi ustrezne terminologije. Odločili smo se, da večino besed pustimo v izvorniku, saj kot omenjeno, v slovenskem družbenem prostoru besede *fis*, *bajrak*, *besa*, *beja*, *ndorja*... delujejo kot popolne neznanke. Izjema je bil prevod besede *fis*, ki smo jo definirali kot rod oz. rodovna skupnost. Sprva postavljen termin pleme je deloval preveč široko oz. ne dovolj jasno, imamo pa tudi ideološke pomisleke, ker je bil pojem plemena »izumljen« v kolonialno podprti antropološki terminologiji 19. stoletja. Beseda sama je sicer stara in ima latinski koren, njena prvotna in pogosto še sedanja antropološka raba pa sugerira hierarhično razumevanje ljudstev, med katerimi imajo »plemenske« družbene organizacije pejorativen predznak v pomenu nerazvitosti, nekulturnosti, neciviliziranosti, pri čemer so kriteriji »kulture in civilizacije« izrazito zahodnocentrični in do neke mere tudi rasistični. Upamo si trditi, da ostaja v slovenskem prostoru poznavanje bodisi albanske (strukture) družbe, bodisi albanske kulture, zgolj površno. Do teh spregledov in indiferentnosti smo nemara lahko dobrohotni, saj je takšnemu pojavu v prvi vrsti botrovala geografska danost »dveh kulturnih svetov« ter dejanska razdalja med njima.

V magistrskem delu smo želeli prikazati globlji vpogled v albansko vsakdanje življenje. Pri tem smo izpostavili beso, ki je odigrala ključno vlogo pri urejanju medsebojnih odnosov (znotraj rodu). Poleg bese je imelo regulacijsko funkcijo tudi krvno maščevanje. Pojav obeh družbenih fenomenov pa je kot skupek pravil in v izjemnem protokolarnem smislu zajel sloviti Kanon. Torej, kanon je imel posebno težo v albanskem kulturnem korpusu, saj je zajemal številne aspekte »tradicionalnega vsakdanjika«, ki so temeljili na praktičnih shemah, izdelanih do potankosti. Pojav izjemnega »praktičnega čuta« kaže 1250. člen Skenderbegovega kanona, v katerem je zapisano: »Če se čebelji rod nastani v sadovnjaku, pa ga gospodar ne more dobiti drugače, kot da poseka drevo, mora prositi za dovoljenje lastnika sadovnjaka. V tem primeru polovica medu in voska pripadeta lastniku, čebele pa gospodarju«

(Berishaj 2003, 185). V magistrskem delu smo želeli predstaviti, oz. poudariti odnos do gosta, ki je v albanskem kulturnem prostoru (in kanonu) domala deificiran. Pri preučevanju in natančnejšem definiranju albanske tradicionalne družbe pa smo si pomagali z Bourdieujevo teorijo, saj se je pri prebiranju slednjega pokazalo, da lahko številne elemente albanske tradicionalne kulture dobro interpretiramo s pomočjo njegovih analitskih in konceptualnih orodij. Podobnost družbene ureditve kabilskih berberov (Bourdieu 1997) in albanske rodovne ureditve je še prav posebej očitna. Zato smo v prvem delu izpostavili Bourdieujeve ključne elemente: prakso, polje, kapitale in habitus. Slednje smo nato postavili v ustrezno shemo, v kateri smo želeli prikazati določene podobnosti. Ndorjo (zaščito) in krvno maščevanje smo umestili v Bourdieujev koncept prakse, saj je maščevanje (čeprav ne edina praksa), ena izmed najbolj vidnih. Sledila je umestitev družine, rodu, rodovne skupnosti in bajraka v Bourdieujev koncept polja. Bourdieujeve kapitale smo definirali na različne načine, denimo socialni kapital se je v veliki večini v albanski tradicionalni družbi manifestiral kot oblika povezanosti v krvnem (rodovnem) sorodstvu, iz katerega pa je posameznik prav tako lahko (zaradi neupoštevanja različnih pravil) izključen. Simbolni kapital smo razumeli kot pozicije rodovnih prvakov (starešin), bajraktarjev in pomirjevalcev krvi, ki so znotraj albanske tradicionalne družbe dosegali veliko avtoriteto in ugled. Kulturni kapital je bil v albanski tradicionalni družbi v posesti predvsem izobražencev, med katerimi so izstopali frančiškanski in jezuitski duhovniki. Ekonomski kapital pa je bil več ali manj teritorialno pogojen, se pravi v količini zemlje, ki jo je posedoval posameznik oz. njegova družina. Navsezadnje pa smo element habitusa povezali besa, albanstvom in kanonom. Tu smo pa vseeno pustili prostor tudi za prej omenjeno prakso ndorje. Koncept habitusa – prav tako kot ndorja (zaščita), besa, kanon in albanstvo – zmeraj latentno prisoten v mentalnih in celo telesnih strukturah, v določenih okoliščinah priplava na površje. V tem primeru smo želeli prikazati albanske tradicionalne elemente v obliki manifestnega in latentnega reguliranja odnosov v družbi. V latentnem smislu se besa odraža kot strukturna sestavina habitusa, kot nekaj, kar je zmeraj »v ozadju« kot mentalna, utelešena struktura in usmerja razmerja med ljudmi. Manifestativna drža posameznikov v obliki zaščite pa se je kazala v odnosu do gosta/judovskih prebežnikov med drugo svetovno vojno.

Ideja, ki me je ves čas spremljala v času pisanja magistrske naloge, se je osredotočila na razgrnitev albanske tradicionalne družbe in njenih normativnih struktur, da bi lažje razumeli delovanje posameznika znotraj nje. Strogo definirane norme, medsebojna komunikacija ter

empatija, ki je bila vidna v njihovem obnašanju, še zlasti do gosta, v našem primeru Juda/prebežnika, je še dodatno utrdila to posameznikovo držo. Odnos do Juda prebežnika je v mikrostrukturi vsakdanjega življenja odnos do lastne časti, do bese in seveda kot logično dopolnjevanje z ndorjo, kot oznanjevanje albanskosti. Posledično se nam zastavlja vprašanje, katera norma je močnejši del habitusa; besa kot način življenja ali ndorja kot instrumentalizacija bese in časti? Če naredimo sociološki presek bese in ndorje znotraj albanske tradicionalne družbe, bomo našli še nekaj drugih norm, ki bejo (zaprisego) inkorporirajo kot beso in ndorjo kot logično razumevanje oz. nadaljevanje prejšnje. Če se za trenutek vseeno osredotočim na ta presek, in obe normi izvlečemo iz družbenega okvirja, ker se med seboj dopolnjujeta, se znajdemo v družbenem polju, ki je podobno nekaterim drugim primerom; takšne institucije poznajo tudi drugi narodi npr. *fides in bona fides* v starem Rimu. Če pa se osredotočimo na bližnjo okolico, bomo videli, da imajo tudi Črnogorci nekaj podobnega – institucijo *vjere* (ne kot religije, ampak kot časti) (Miljanov 1967). Ndorja pa bi bila podobna instituciji »Odgovornost zaščititi«, ki je povsem sodobna institucija mednarodnega prava. Nekoga lahko zaščitiš edino, če si močan; albanska tradicionalna družba je bila dovolj normativno, celo dogmatično močna, da bi zaščitila posameznika ali nekoga, ki potrebuje varnost. Kaj pomeni zaščititi? V albanskem jeziku »*jam në besë tandë te kam ra ne dorë*²⁸« (sem v tvoji besi in v tvoji zaščiti), od tod ndorja. Zelo zanimivo je razčleniti strukturni potek, preden posameznik, v našem primeru Juda/prebežnik, gost v albanski hiši, pade v ndorjo! Posameznik, ki potrebuje pomoč, priključuje beso od posameznika, čigar pomoč potrebuje, tisti pa, ki ga zaščiti, javno oznani, da je v njegovi ndorji!

Tu se prične razodevanje druge norme, torej tiste, ki jo posameznik pridobi, ko nekomu priskoči na pomoč. Obstoj posameznika znotraj albanske tradicionalne družbe je slonel na pogumu, da nekomu priskoči na pomoč, saj mu besa to zapoveduje. Obrnjen vrstni red: pogum/ndorja in besa reproducirata obnašanje, ki sem ga v magistrski nalogi obravnaval skozi dimenzijo odnosa do Juda/prebežnika, ki si pridobi status gosta v albanski »hiši«. Gost pa ima poseben status v večini tradicionalnih družb, v albanski izrazito poudarjeno, celo deificirano. Tri omenjene norme postanejo stebri, ki strukturirajo odnos do drugega. V primeru zaščite Juda/prebežnika, ki je dobil »sveti« status gosta v albanski hiši, se ujemata dva sistema: administrativni (državni), saj je bila javna zaščita države Albanije Judom, in civilni, habermasovski »življenjski svet«, ki je slonel na albanskem običajnem pravu. Juda/prebežnik

²⁸ dorë-a, f. slv. roka (*dora e djathtë* desna roka)

je bil dvakrat zaščiten, kot tujec, ki je prebegnil pred strahotami vojne v nejudovsko okolje, ter Jud/pribežnik kot gost, ki ga je dodatno ščitil Kanon ter norme, ki sem jih obravnaval v tem magistrskem delu.

LITERATURA:

- Berishaj, Martin. 2004. *Skrita moč bese: ženske v imaginariju albanskega tradicionalizma*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Berndt, J. Fischer. 2004. The Jews in Albania During the Zogist and Second World War periods. *Religions and Civilizations in the New Millennium: The Albanian Case*. 170–181. Albanian Center for Human Rights Press.
- Bourdieu, Pierre. 1990. *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press.
- --- 1997. *Outline of theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- --- 2002. *Praktični čut I*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- --- 2003. *Sociologija kot politika*. Ljubljana: Založba *cf.
- --- 2004. Oblike kapitala. V *Kompendij socioloških teorij*, ur. Frane Adam in Matevž Tomšič, 311–324. Ljubljana: Študentska založba.
- Bulc, Gregor. 2004. *Proizvodnja kulture : vloga in pomen kulturnih posrednikov*. Maribor: Subkulturni azil.
- Cara, Arben in Margjeka, Mimoza. 2015. Kanun of Leke Dukagjini customary law in Albania. *European Scientific Journal* 11 (28): 174–186. Dostopno prek: <http://eujournal.org/index.php/esj/article/view/6383/6134> (13. januar 2016).
- Doja, Albert. 2013. Nderi, besa dhe besimi: Qasje gjuhesore antropologjike e vlerave morale dhe fetare. *Lente Sociologjike* 3 (1): 23–51. Tirana: Université de Tirana Département de Sociologie.
- Durham, Mary Edith. 2001. *Albania and the Albanians : Selected articles and Letters 1903-1944*. London: Centre for Albanian Studies.
- Đurić, S. Slađana. 1998. *Osveta i kazna : sociološko istraživanje krvne osvete na Kosovu i Metohiji*. Niš: Prosveta.
- Gashi, Alush. 2009. *Rescue in Albania*. Dokumentarni film. Priština: Init. Dostopno prek: <https://www.youtube.com/watch?v=eZ8szhccfZM> (4. april 2016).
- Gersham, H. Norman. 2008. *Besa: Muslim who saved Jews in World War II*. New York: Syracuse University Press.
- Gjeçovi, Shtjefën Konstantin. 1986. *Kanon Lekë Dukagjinja*. Zagreb: Stvarnost.

- Hasson, Nir. 2009. What if Albania had become a Jewish state? *Haaretz*, 20. junij 2009. Dostopno prek: <http://www.haaretz.com/what-if-albania-had-become-the-jewish-state-1.278743> (17. marec 2016).
- Holocaust *memorial center*. Dostopno prek: <https://www.ushmm.org/> (21. april 2016).
- Kadare, Ismail. 2006. *Zlomljeni april*. Prevod. Ljubljana: Tuma.
- Karan, Milenko. 1984. *Krvna osveta*. Beograd: Partizanska knjiga.
- Krasniqi, Mark. 1962. O »besi«, Prilog proučavanju običajnog prava kod Šiptara. V *Zbornik za narodni život i običaje* 40: 271–280. Zagreb: JAZU.
- --- 2005. *Mikpritja në traditën shqiptare*. Prishtina: Kosova academy of sciences and arts. Special editions LVII. Book 16.
- --- 2007. *Toleranca në traditën shqiptare*. Prishtina: Kosova academy of sciences and arts. Special editions LXXXIV. Section of social sciences. Book 24.
- --- 2011. *Besa në traditën shqiptare*. Prishtina: Kosova academy of sciences and arts. Special editions CXIV. Section of social sciences. Book 36.
- Lane, Wilder Rose. 1918. *The peaks of Shala*. London: Chapman and DOOD.
- Lolja, Saimir. 2013. Rescue of Jews in Kosova. *Tirana times*, 24. maj 2013. Dostopno prek: <http://tribunashqiptare.net/pdf/saimir/2.pdf> (7. april .2016).
- Malaj, Edmond. 2012. *Hebrenjtë në trojet shqiptare. Me një përqendrim në historinë dhe kulturën hebraike*. Tiranë: Qendra e Studimeve Albanologjike, Instituti i Historisë.
- Mihačić, Lovro. 1911. *Po Albaniji: dojmovi s puta*. Zagreb: Hrvatska matica.
- Miljanov, Marko. 1967. *Primjeri čojstva i junaštva*. Titograd: Grafički zavod.
- Pearson, Owen. 2004. *Albania and King Zog*. London: The Centre For Albanian Studies.
- Perez, Daniel. 2013. »Our Conscience Is Clean«: Albanian Elites and the Memory of the Holocaust in Postsocialist Albania. V *Bringing the Dark Past to Light: The Reception of the Holocaust in Postcommunist Europe*, ur. John-Paul Himka in Joanna Beata Michlic, 25–58. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Rotar, Drago B. 2009. *Odbiranje iz preteklosti*. Koper: Založba Annales.
- Sarner, Harvey. 1997. *Rescue in Albania: One Hundred Percent of Jews in Albania Rescued from Holocaust*. Cathedral City: Brunswick Press.
- Sinani, Shaban. 2009. *Hebrenjtë në Shqipëri: prania dhe shpëtimi*. Tiranë: Naimi.
- --- 2014. *Albanians and Jews: Protection and Salvation*. Tirana: Naimi.

- Srebot, Srečko. 2005. *Verski pluralizem med Albanci in revitalizacija Religije v Albaniji*. Diplomsko delo. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Stankovič, Peter. 1999. Praksa, habitus in polje. *Teorija in praksa* 36 (2): 230–242.
- Starman, Hannah. 2004. Judje in ideacija o Judih v sodobni Sloveniji. Raziskovalni ekspeze. *Razprave in gradivo* 45: 160–182. Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja.
- --- 2006. Travma, ideologije pripadnosti, nacija: nastavki za teoretski model kulturotvornega prenosa posledic množičnega nasilja. *Razprave in gradivo* 50: 132–159. Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja.
- Statovci, Drita. 1984. Življenje Albancev. *Albanci*, ur. Janez Stanič, 227–237. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Stipčević, Aleksandar. 1984. Nastanek Albanskega naroda. *Albanci*, ur. Janez Stanič, 9–23. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Škerlep, Andrej. 1998. Razred in okus – Bourdieujev pojem habitusa. *Časopis za kritiko znanosti* 26 (189): 31–46.
- --- 2004. Pierre Bourdieu. *Kompendij socioloških teorij*, ur. Frane Adam in Matevž Tomšič, 307–309. Ljubljana: Študentska založba.
- Tarifa, Fatos. 2008. Of Time, Honor, and Memory: Oral Law in Albania. *Oral tradition* 23 (1): 3–14. Dostopno prek: http://journal.oraltradition.org/files/articles/23i/02_23.1tarifa.pdf (15. december 2015).
- Trnavci, Genc. 2008. The Albanian customary law and the canon of Leke Dukagjini: A clash or synergy with modern law. Dostopno prek: <http://www.design.kyushu-u.ac.jp/~hoken/Kazuhiko/2008Customarylawn.pdf> (15. december 2015).
- Trnavci, Halit. 1984. Predgovor. *Kanon Lekë Dukagjinija*, 5–18. Zagreb. Stvarnost.
- Wacquant, Loïc. 2006. Habitus. *Načela za refleksivno družbeno znanost in kritično preučevanje simbolnih dominacij*, ur. Taja Kramberger in Drago B. Rotar, 125–131. Koper: Založba Annales.
- Yad Vashem. Dostopno prek: <http://www.yadvashem.org/> (1. april 2016).
- Yamamoto, Kazuhiko. 2000. Study on the Ethical Concepts of the Japanese Writer Yukio Mishima, Ultra-nationalist. *Coll. Antropol* 24 (2): 597–605.
- Zefi, Shan. 2003. *Islamizacija Albanca i fenomen ljaramanstva tijekom stoljeća (XV. – XX.)*. Zagreb: Albanska katolička misija.