

*COLLECTIEVE IDENTITEITEN
& HUN TRAUMA'S:*

*OVER DE THEORETISCHE MEERWAARDE VAN DE
'CULTUREEL TRAUMA'-BENADERING*

Ruth Pruis

eerste begeleider: Dr. Christoph Jedan

meelezer: Dr. Hanneke Muthert

Juni 2012

Faculteit Godgeleerdheid en Godsdienstwetenschap

Master Godsdienstwetenschap

Rijksuniversiteit Groningen

Voorwoord

De laatste loodjes wegen inderdaad het zwaarst. Daar ben ik het afgelopen jaar wel achter gekomen. Het is inmiddels zo'n twee jaar geleden dat een vriendin van mij eindelijk afstudeerde. Ze had enorm met zichzelf en haar scriptie lopen worstelen en ik begreep haar niet. Dat ging mij niet overkomen! Op een gegeven moment wist ik het echter ook niet meer. Het schrijven verliep moeizaam en ik begon mij af te vragen of studeren wel mijn ding was, ik goed/slim genoeg ben en wat ik straks met mijn studie wil, kan en ga doen. Deze twijfels/onzekerheden plus een gebrek aan structuur en zelfdiscipline deden mij, net als haar, vluchten en uitstellen.

Met deze scriptie rond ik dus niet alleen mijn studie, maar ook een confronterende, doch leerzame periode af. Bepaalde mensen hebben mij hier doorheen geholpen en verdienen een bedankje. Mijn ouders omdat ik op hen terug kon vallen, ze me altijd blijven steunen en niet hebben laten stoppen. Mijn vrienden voor hun vertrouwen en de nodige afleiding. (Ik was mijn gezeur allang beu geweest.) En ten slotte mijn begeleider Christoph Jedan voor zijn geduld. Zonder jullie was het mij niet gelukt!

Inhoudsopgave

Inleiding	3
Hoofdstuk 1. De vorming van sociale en nationale identiteiten	5
1.1 Sociale identiteit en identificatie	5
1.2 Nationalisme, naties en nationale identiteiten	8
Hoofdstuk 2. Trauma en collectieve identiteit	12
2.1 De psychoanalytische achtergrond en herinneringsculturen	13
2.2 Vamik D. Volkans 'chosen trauma'-theorie	15
2.3 De 'cultureel trauma'-benadering	17
2.4 Kritiek op de 'cultureel trauma'-benadering	20
Hoofdstuk 3. De Holocaust: een cultureel trauma?	26
3.1 De Holocaust: een potentieel traumatische gebeurtenis?	27
3.2 Culturele desoriëntatie: de dimensie van de geschiedenis	30
3.3 De opkomst van Sztompka's 'meaning industry'	36
3.4 Het aanslaan van de Holocaust: Israël's Holocaustbewustzijn	40
3.5 Conclusie	42
Hoofdstuk 4. Servië en de Slag op het Merelveld (1389)	46
4.1 Culturele desoriëntatie? Een beknopte voorgeschiedenis	46
4.2 De Slag op het Merelveld (1389) als traumatische gebeurtenis	50
4.3 De opkomst van Sztompka's 'meaning industry' en het aanslaan daarvan	52
4.4 Conclusie	54
Conclusie	57
Gebruikte literatuur	60

Inleiding

Volgens hoogleraar psychotraumatologie Rolf J. Kleber is iedereen weg van het trauma: traumacentra worden opgericht, nieuwe aan trauma gewijde tijdschriften verschijnen en allerlei organisaties en instellingen richten hun aandacht op traumaproblematiek. Het lijkt, zoals de Amerikaanse term luidt, een 'bandwagon effect': 'iedereen springt mee op de rijdende trein. Die groeiende aandacht is er in het wetenschappelijk onderzoek en de klinische praktijk, maar ook – en vooral – in het beleid, de media en het reguliere dagelijkse taalgebruik' (Kleber 2007, 4).

Met zijn 'chosen trauma'-theorie lijkt de Amerikaanse psychiater en psychoanalyticus Vamik Volkan op dezelfde trein te zijn gesprongen. Volgens hem kan een trauma dat niet wordt verwerkt, maar wordt gecultiveerd, dat in herdenkingen en symboliek niet wordt begraven maar levend gehouden, een centraal deel gaan uitmaken van een gevormde collectieve identiteit. De Nederlandse politica Anja Meulenbelt (2006) staat hem hierin bij:

Er is een subtiel maar essentieel verschil tussen herdenken om het verleden niet te vergeten, en eer te betuigen aan degenen die niet hebben overleefd, en te herdenken om het verleden zelf levend en actueel te houden. Terwijl voor mensen van de eerste generatie, die het trauma zelf nog hebben ondergaan, het probleem is dat het te groot, te veel is om te kunnen verwerken, is de verwerking bij de generaties erna vaak zo moeilijk omdat ze het niet zelf hebben meegemaakt. Het levend houden van een gekozen trauma wordt een diep verankerde plicht aan de vorige generaties, de doden en de levenden. Het kan bovendien gaan functioneren als een groepsidentiteit, een bindmiddel.¹

Met hun 'cultureel trauma'-benadering sluiten de sociologen Jeffrey C. Alexander, Neil J. Smelser en Piotr Sztompka (2004) zich bij hen aan. Hiermee bekrachtigen zij Volkans 'chosen trauma'-theorie, maar dat niet alleen. Mijns inziens vullen ze hem ook, daar waar nodig, aan. Er wordt echter ook kritiek geuit. Critici vinden het een vaag begrip en vragen zich terecht af of er überhaupt van een 'chosen', 'cultureel' dan wel 'collectief trauma' gesproken kan worden.

In deze scriptie wordt dezelfde, interessante vraag gesteld. Op basis van een literatuurstudie zal verheldering en verdieping van het wetenschappelijk debat omtrent

¹ <http://www.anjameulenbelt.nl/weblog/2006/07/30/over-zionisme-3/>

culturele trauma's worden verschaft en zal antwoord worden gegeven op de vraag of de 'cultureel trauma'-benadering theoretische meerwaarde heeft en of deze toepasbaar is in de huidige vorm. Hierbij worden impliciet telkens de volgende deelvragen gesteld: welke inhoud geeft de auteur aan het 'cultureel trauma'-begrip? Hoe staat hij of zij ten opzichte van de 'cultureel trauma'-benadering, in hoeverre is deze toepasbaar op concrete gebeurtenissen uit de geschiedenis en in welk theoretisch kader (groter geheel) kan de 'cultureel trauma'-benadering geplaatst worden?

Hoofdstuk één behandelt het ontstaan van een nationale identiteit aan de hand van de sociale en nationale identiteitstheorie. De Amerikaanse antropoloog Benedict Anderson (1995) introduceerde de term 'verbeelde gemeenschap' om te komen tot een bepaling van het verschijnsel natie en nationalisme. Naties zijn volgens hem verbeelde politieke gemeenschappen, omdat de leden van zelfs de kleinste naties hun meeste medeleden nooit zullen kennen, ontmoeten of zelfs maar van hen zullen horen. Toch zal er in de geest van ieder lid het beeld van hun gemeenschappelijkheid bestaan. Nationalisme is dus niet eenvoudig de 'expressie' van een preëxistente identiteit, ze 'vormt' een nieuwe. 'Culturele trauma's' spelen hier een rol bij.

In hoofdstuk twee wordt eerst Volkans 'chosen trauma'-theorie besproken. Deze wordt vervolgens samengevoegd met de meer specifieke 'cultureel trauma'-benadering. Hierbij worden de theoretische stappen toegelicht die zouden moeten worden doorlopen om tot een cultureel trauma te komen. Ook de kritiek op deze benadering zal worden besproken.

In de laatste twee hoofdstukken wordt de 'cultureel trauma'-benadering toegepast op twee historische gebeurtenissen: de Holocaust en de Slag op het Merelveld in Servië. In beide casussen zal worden getracht de theoretische stappen uit het voorgaande hoofdstuk te herleiden. Bijgaand zullen de zwakke punten van de 'cultureel trauma'-benadering worden blootgelegd en zullen suggesties worden aangedragen voor verbetering. Op basis van dit onderzoek zal in de conclusie worden bepaald of de 'cultureel trauma'-benadering theoretische meerwaarde heeft.

Hoofdstuk 1. De vorming van sociale en nationale identiteiten

In dit hoofdstuk wordt eerst ingegaan op het begrip 'sociale identiteit' en de diverse aspecten ervan. Volgens de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR 2007a, 41) zijn identiteiten altijd sociale identiteiten:

Identiteit is per definitie een dynamisch en sociaal concept. Er kan nooit sprake zijn van een eindpunt of een afgeronde identiteit, je identiteit is nooit 'klaar'. Identiteit komt tot stand in een sociale ruimte: in interactie en in contrast met anderen. De betekenis van een identiteit is altijd onderhevig aan mechanismen en wetten van het sociale verkeer. Identiteiten worden als het ware aangeleverd en geboetseerd in een sociale ruimte. (WRR 2007a, 41)

Bij deze definitie van het begrip 'sociale identiteit' is veelvuldig gebruik gemaakt van de inzichten van de sociaal-psycholoog Maykel Verkuyten (1999). Vervolgens komt de nationale identiteit aan de orde als een bijzondere vorm van een sociale deelidentiteit. Deze is bijzonder omdat hij verbeeld zal blijken; een natie kan alleen bestaan als een gemeenschap wanneer de leden daarin geloven. De reden hiervoor wordt besproken in de tweede paragraaf.

1.1 Sociale identiteit en identificatie

Sociale identiteit is een relationeel begrip. Het heeft betrekking op de vraag hoe een individu in relatie tot een sociale omgeving wordt gedefinieerd. Het geeft aan wie iemand is, hoe anderen diegene herkennen en beoordelen. Hierbij gaat het om de sociale lidmaatschapskenmerken van een persoon zoals geslacht, leeftijd, etnische achtergrond, ouderschap en seksuele voorkeur. Deze lidmaatschapskenmerken positioneren een mens in relatie tot anderen. Daarmee wordt iemand onderscheiden van individuen die dat kenmerk niet bezitten en gegroepeerd met mensen die dat kenmerk delen. Hierdoor wordt aangegeven wat een persoon wel is, bijvoorbeeld 'man', maar ook wat diezelfde persoon niet is, 'vrouw'. Sociale identiteiten zijn zodoende per definitie differentiërend. Ze berusten op het maken van onderscheid en krijgen meestal pas relevantie wanneer er sprake is van contact met anderen (Verkuyten 1999, 23).

Wil er sprake zijn van een sociale identiteit, dan moeten volgens Verkuyten (1999, 24-27) drie componenten in onderlinge samenhang aanwezig zijn. Deze componenten horen bij elkaar, maar geven ieder inzicht in de complexiteit van identiteitsvraagstukken. Identiteitsrelevantie hangt af van:

- (1) het ontstaan van een sociale categorisering op grond van één of meerdere kenmerken. 'Identiteit is een publiek, sociaal gegeven, een toewijzing waarbij mensen worden ingedeeld in categorieën die geheel sociaal geconstrueerd zijn (sociale rollen) of waarbij bijvoorbeeld een zichtbaar verschil (geslacht, leeftijd) de basis vormt voor sociale betekenisgeving.';
- (2) de daaraan verbonden, sociaal gedeelde gedragsverwachtingen. Indelingen moeten inhoud, substantie hebben, willen ze meer zijn dan een etiket. Zodra iemand in een bepaalde categorie is ingedeeld, zijn er stereotiepe verwachtingen hoe die persoon zich zal en behoort te gedragen. Die verwachtingen komen overigens zowel van buitenstaanders als van mensen behorend tot dezelfde categorie;
- (3) het daaraan verbonden zijnsoordeel. Weten tot welke categorie iemand behoort leidt tot een zijnsoordeel over die persoon. Het zegt iets over wat diegene sociaal gezien is.

Sociale identiteiten worden in de leefomgeving vastgelegd, onafhankelijk van de persoon die ermee wordt aangeduid. Identiteit als sociaal gegeven (wie of wat men nu eenmaal is) moet dus niet worden verward met identiteitsbesef of -gevoel: 'als identiteit iets kan betekenen wat zo objectief vaststaat, los van persoonlijke behoeften en voorkeuren, dan is de beleving van die identiteit door mensen vers twee' (Verkuyten 1999, 37-38).

De WRR (2007b, 21-22) maakt dan ook een analytisch onderscheid tussen 'identiteitskaders' en 'zelfpresentaties'. De identiteitskaders duiden op de sociale kaders waarbinnen mensen en groepen opgroeien en waarmee zij zich identificeren. Dat zijn voor personen bijvoorbeeld de plaats en het land van geboorte, of het geslacht en de sociale groep waartoe iemand behoort. Voor een gemeenschap gaat het bijvoorbeeld om het jaar van stichting, de locatie in de wereld, grootte en omvang. De zelfpresentatie heeft betrekking op gedrag, beeldvorming en communicatie van personen en groepen. Het is het

‘publieke gezicht’ van identiteit. Identiteitskaders en zelfpresentaties staan in voortdurende wisselwerking met elkaar; samen zijn ze de voedingsbron voor het dynamisch proces van identiteitsvorming van mensen en groepen.

Sociale identificatie

‘Sociale identificatie’ is het proces waarbij bij mensen het gevoel ontstaat dat andere personen ‘hetzelfde’ zijn als zij en anderen daarentegen juist heel verschillend. Dat gebeurt volgens de socioloog Abram de Swaan (1999, 212-213) overal waar groepsvorming voorkomt; in een dialectiek van in- en uitsluiting, in een dynamiek van onderlinge wedijver. De waargenomen overeenkomsten en verschillen zijn aanleiding tot emotionele betrokkenheid en distantiëring, en omgekeerd. In die zin is het een cognitief en affectief proces.²

Identificatie met een groep of gemeenschap kan op verschillende manieren tot stand komen. De WRR (2007a, 34-35) onderscheidt drie vormen van identificatie: functionele, normatieve en emotionele identificatie. ‘Functionele identificatie’ is een proces waarbij eerst ‘deategorisering’ plaatsvindt: bestaande groeps grenzen worden afgezwakt of opgeheven ten gunste van een ruimer ‘wij’, waarbij meerdere groepen samensmelten. De identificatie is functioneel omdat deze bepaalde functies vervult in het leven van mensen: ze is functioneel voor het realiseren van bepaalde doelen. Functionele identificatie komt vooral tot stand wanneer mensen elkaar ontmoeten en een gemeenschappelijk belang of doel nastreven. Dat betekent dat er bij functionele identificatie, in zekere mate, sprake is van wederzijdse afhankelijkheid en reciprociteit; mensen hebben elkaar nodig om een gezamenlijk doel te bereiken.

‘Normatieve identificatie’ biedt een oriëntatiesysteem en een referentiekader welke ordening en houvast bieden en is aan de orde daar waar normen gedeeld, onderhouden en herbevestigd worden. Daarbij kan het gaan om zeer expliciete normen (zoals wetten en

² Het complement van de identificatie is ‘projectie’: impulsen en gevoelens die voor de persoon onaanvaardbaar zijn worden gelochend en aan anderen toegeschreven. (‘Peoples and nations find in their minorities and in their neighbors an available and vulnerable target on whom to project their bad internal objects – their hatred and urge to kill as well as their depreciated sense of inferiority, of being despised as slovenly parasites, cheats, and unscrupulous characters. In the passion of nationalism the enemy within becomes the enemy without (Loewenberg 1995, 211).’)

regelgeving), maar ook om allerlei verzonken tradities en codes die bepalen of iemand erbij hoort of niet.

‘Emotionele identificatie’ heeft betrekking op de mate waarin de leden zich ook in emotionele zin met een groep of gemeenschap verbonden voelen. Bij emotionele identificatie gaat het om een ‘sense of belonging’, loyaliteit aan en emotionele verbondenheid met de leden van de groep of gemeenschap. Veelal gaat emotionele identificatie ook gepaard met gevoelens van trots ten aanzien van de groep en gemeenschap waartoe men behoort.

‘Nationale identiteit’, ten slotte, is het resultaat van een collectieve identificatie met de ‘natiestaat’. Een nationale identiteit is volgens de WRR (2007b, 26) ‘een tijdgebonden imago van een land, gebaseerd op bepaalde kenmerken die verbonden zijn met een (gedeeld) verleden en die verwijzen naar de toekomst. De kenmerken hebben betrekking op taal, cultuur, symbolen, gedrag, waarden, opvattingen; ze begrenzen tegelijkertijd wat een nationale identiteit mag en kan uitdragen’. Hoe deze kenmerken vorm krijgen wordt besproken in het volgende hoofdstuk. Eerst wordt een visie aangaande het proces van nationale identificatie uiteengezet; wat een natie(staat) is en hoe het zich verhoudt tot ‘het nationalisme’. Dit zal worden besproken in de volgende paragraaf.

1.2 Nationalisme, naties en nationale identiteiten

Volgens Raymond Detrez en Jan Blommaert (1994, 13-15) is ‘nationalisme’ een bijzonder overladen en daardoor praktisch onbruikbare term geworden:

Voor de een is de eenheid van nationalisme het Volk, een biologisch-historisch gegeven dat sterk gemythologiseerd overkomt. Voor de ander is het een cultuurregio of een taalkundige gemeenschap, voor weer anderen is het een politieke groep, terwijl het voor nog anderen niets anders is dan het geheel van de staatkundig-administratieve onderhorigen van een historisch toevallig ontstaan gebied.

Het onduidelijke karakter van het nationalisme wordt veroorzaakt doordat het wordt geportretteerd als een ideologie, terwijl het feitelijk geen ideologie is. Er is geen heilsleer en geen grondlegger. Nergens is vastgelegd wat moet en wat niet moet. ‘Als ideologie stelt het nationalisme weinig voor,’ vindt de Nederlandse historicus N.C.F. van Sas (2005, 21), ‘het is

een hol vat dat op alle mogelijke manieren kan worden gevuld.’ Er bestaat dan ook geen eensgezindheid over wat nationalisme is en wat de rol of het belang van de natie is binnen het nationalisme. Naar analogie van de klassieke vraag ‘wat was er eerst: de kip of het ei?’ kan men de kern van dit grote debat samenvatten als ‘wat was er eerst: de natie of het nationalisme?’

De nationalisme-onderzoekers die worden aangeduid als ‘primordialisten’, delen de overtuiging met de nationalistten dat nationale identiteit een natuurlijk gegeven is en voortkomt uit de fundamentele ongelijkheid van mensen. De mensheid is vanaf haar ontstaan in naties verdeeld en nationalisme bestaat daarom al zolang als de menselijke samenleving, aldus de primordialisten.

In de jaren zestig van de twintigste eeuw kwam de modernistische visie op, als tegenbeweging tegen het primordialisme. Deze stroming is op dit moment de dominante richting binnen het nationalisme-onderzoek en zal in het verdere verloop van dit onderzoek gevolgd worden. Ernest Gellner en Eric Hobsbawm zijn de belangrijkste vertegenwoordigers van de modernistische visie en beschouwen natievorming als de resultante van een moderniseringsproces:

Natievorming is allereerst van belang voor de functionele behoeften van de economie. Daarvoor was namelijk algemene scholing nodig in een officiële taal. Omdat oudere sociale verbanden door het moderniseringsproces hun betekenis verliezen, richten ontwortelde burgers zich op de natiestaat als nieuw houvast. Politici maken van die nieuwe gevoelens vervolgens gebruik om een gevolg te mobiliseren voor het verkrijgen van macht over het staatsapparaat. Op die wijze ontstaat een samenhangende nationale gemeenschap. (WRR 2007a, 45)

Naties

De Britse antropoloog en filosoof Ernest Gellner (1994, 9) omschrijft de essentie van nationalisme als het streven naar congruentie tussen ‘staat’ en ‘natie’: ‘het nationalisme is hoofdzakelijk een politiek principe, dat ervan uitgaat dat politieke en nationale territoriale eenheden samen moeten vallen’. Hieruit rijst de vraag: wat is een natie en waarin verschilt het van een staat?

Het begrip natie komt van het Latijnse werkwoord ‘nascor’ (geboren worden). Sinds de middeleeuwen wordt het gebruikt om een groep mensen mee aan te duiden, maar de

inhoud van het begrip is voortdurend aan verandering onderhevig geweest. Aanvankelijk verwees het naar de plek waar men vandaan kwam. Op de universiteit bijvoorbeeld werden studenten in vroeger tijden ingedeeld in naties: studenten die uit dezelfde streek afkomstig waren werden bij elkaar gezet. Mettertijd werd het begrip natie steeds ruimer. Tegenwoordig duidt het op een grote groep mensen die op een bepaald grondgebied wonen en zich juist daardoor met elkaar verbonden voelen.

De staat is iets heel anders dan de natie. Bij een staat gaat het niet om mensen, maar om een politieke structuur. De staat is de organisatie die de macht in handen heeft en is daar te vinden waar gespecialiseerde ordehandhavende lichamen, zoals politie en justitie, zich hebben afgescheiden van de rest van het maatschappelijke leven. Zij zijn de staat: 'die instelling of groep instellingen die zich meer in het bijzonder bezighoudt met de handhaving van de orde (ongeacht eventuele andere bezigheden)' (Gellner 1994, 13).

Het modernistisch gedachtegoed

Modernisten delen de opvatting dat zowel de natie als het nationalisme een modern fenomeen is. Naties als een natuurlijke, van God gegeven wijze om mensen te classificeren, als een inherente maar lang uitgestelde politieke bestemming, zijn volgens Gellner (1994, 68) een mythe: 'het nationalisme, dat soms bestaande culturen omvormt tot naties, ze soms uitvindt en soms eerder bestaande culturen wegvaagt, dat is een realiteit, goed of slecht, en er valt niet aan te ontkomen'.

De Canadese historicus Michael Ignatieff stelt het minder neutraal. Volgens hem treedt het nationalisme onder valse pretenties op en moet het gezien worden als een vorm van narcisme, lijdend tot agressie. De 'narcist-nationalist' neemt op zichzelf onbetekenende verschillen tussen zichzelf en de anderen, en verwerkt deze tot een vertoog waarin de eigen uniciteit tot uitdrukking komt in het veronderstelde bestaan van de eigen, glorierijke natie, welke recht heeft op zelfbeschikking:

Tot dat doel worden tradities uitgedacht, het glorieuze verleden wordt opgesmukt en opgepoetst voor publieke consumptie. Mensen die zichzelf nooit gezien hebben als volk gaan ineens van zichzelf dromen als volk. Wanneer we nationalisme zien als een soort narcisme, onthult dit de projecties en het zelfbeeld van het nationalistisch denken. Nationalisme is een

verwongen spiegel, waarin de aanhangers hun eenvoudige etnische, religieuze of territoriale kenmerken zien als glorieuze attributen en eigenschappen. (Ignatieff 1999, 64)

Ignatieff suggereert zodoende dat er 'werkelijke' gemeenschappen bestaan, die met naties vergeleken kunnen worden, waarbij de vergelijking in het voordeel van deze gemeenschappen zou uitvallen. Volgens de Ierse antropoloog Benedict Anderson (1995, 17-18) zijn alle gemeenschappen die groter zijn dan dorpen in hun oervorm, die door persoonlijke contacten worden gekenmerkt, echter verbeelde gemeenschappen en wel omdat: 'leden van zelfs de kleinste naties hun meeste medeleden nooit zullen kennen, ontmoeten of zelfs maar van hen zullen horen, en toch zal er in de geest van ieder lid het beeld van hun gemeenschappelijkheid bestaan'.

Een natie kan niet zonder dat beeld meent Anderson. In zijn opvatting van nationale identiteit kan een natie alleen bestaan als een gemeenschap als de leden daarin geloven. Een natie wordt gevormd door een aanmerkelijke hoeveelheid mensen die zichzelf zien als onderdeel van de natie, en handelen alsof er een nationale gemeenschap is. 'Ze verbeelden zich dat ze in allerlei opzichten hetzelfde zijn, dat ze allen tezamen duidelijk verschillen van de rest van de mensheid en dat geen macht ter wereld boven hun verenigde natie gaat' (De Swaan 1999, 218).

Gemeenschappen dienen dan ook niet aan de hand van hun valsheid of echtheid te worden onderscheiden, maar aan de hand van de manier waarop ze worden verbeeld. Hoe gemeenschappen worden verbeeld, hoe die (subjectieve) verbeelding vorm krijgt en welke rol 'herinneringsculturen' en 'culturele trauma's' hierin spelen wordt in het volgende hoofdstuk besproken.

Hoofdstuk 2. Trauma en collectieve identiteit

De Amerikaanse psychiater Vamik D. Volkan ontwikkelde een theorie die laat zien hoe een trauma dat bewust in leven wordt gehouden de basis wordt voor een collectieve identiteit.

De Poolse sociologe Elzbieta Halas (2010, 316) ondersteunt deze en stelt dat:

the meaning of trauma is not limited only to the primary experience, unmediated by meaning. In fact, the experience of trauma often requires passage of time in order for the event to become defined as traumatic. Thus, trauma understood as a cultural process is not restricted only to the experience 'here and now', but consists in interaction and communication, where a blow dealt to the community is defined, victims are identified, responsibility is ascribed and future consequences of the experiences 'there and then' are determined. A crucial component of this process is the way of presenting trauma, its images, in other words – symbolization that influences the constitution and changes of collective identity.

Hiermee wordt afgezet tegen een naturalistische benadering van trauma; het feit dat een gebeurtenis tot een trauma leidt, ligt niet besloten in de gebeurtenis zelf, maar in de sociale context waarin die gebeurtenis plaatsvindt en de betekenis die de samenleving aan die gebeurtenis geeft.³ Volkan spreekt dan ook van 'chosen traumas'.⁴ Deze staan centraal in de tweede paragraaf.

In de derde paragraaf draait het om 'culturele trauma's'. Een andere term met dezelfde inhoud. De sociologen Jeffrey C. Alexander, Neil J. Smelser en Piotr Sztompka denken er namelijk hetzelfde over. In tegenstelling tot Volkan geven zij echter wel aan, aan welke condities moet worden voldaan, wil dit verschijnsel zich kunnen voordoen. Hun 'cultureel trauma'-benadering heeft dus een sterkere empirische oriëntatie. Deze kan dan ook beschouwd worden als de nodige aanvulling op Volkans 'chosen trauma'-theorie. In de vierde en tevens laatste paragraaf zal er kritisch gekeken worden naar deze verschillende benaderingen. Eerst komen echter de psychologische achtergrond en herinneringsculturen aan bod.

³ 'The point is not that social catastrophes are not traumatic in themselves for the people who have survived them, but the fact that their recognition and acknowledgment as trauma are not an unavoidable consequence of those events. It is the sociocultural context and the initiated process of constructing cultural memory that decide whether the given events will be recognized and acknowledged as trauma (Halas 2010, 317).'

⁴ 'the word chosen fittingly reflects a large group's unconsciously defining its identity by the transgenerational transmission of injured selves infused with the memory of the ancestors' trauma (Volkan 1997, 48).'

2.1 De psychoanalytische achtergrond en herinneringsculturen

De theorievorming van Volkan put in sterke mate uit begrippen zoals we die kennen uit de psychoanalytische ontwikkelingstheorie. Volgens Volkan (1997, 20) is er namelijk een verband tussen de identificaties uit de vroege kindertijd in kleine kring enerzijds en anderzijds de dynamiek van sociale identificaties in de loop van mensenlevens in groepsverband:

While there are many dissimilarities between the workings of the individual and the group mind, the tools of psychology, and especially of psychoanalysis, can shed light on group identity and behavior, not because they concern our unconscious drives or paths of psychosexual development, but because of the tacit assumption that each individual or group has complex and idiosyncratic ways of dealing with the demands of the inner and outer worlds.

Volkan gaat met name in op de ontwikkeling van het identiteitsbeleven, van 'coping' en afweermechanismen. Hij beschrijft hoe het jonge kind, door separatie- en individualisatiefases heen, zo tegen het eind van het derde jaar een stevig gevoel van identiteit verwerft, waarmee het zich onderscheidt van anderen. Het jonge kind kent prettige ('goede') en onprettige ('slechte') ervaringen, maar kan deze beide tegengestelde ervaringen aanvankelijk nog niet integreren in één persoon; bijvoorbeeld de voedende en de frustrerende moeder. Het ontwikkelen van het vermogen om tegengestelde ervaringen en beelden van de persoon zelf en de ander, inclusief de begeleidende emoties, te integreren kost tijd. In dit proces leert het kind bepaalde delen die van hem- of haarzelf zijn toe te schrijven aan anderen, te projecteren. Het kind projecteert 'slechte' delen of eigenschappen van zichzelf, maar ook 'goede', die het zo als het ware kan 'bewaren'. In de loop van de ontwikkeling kan het kind deze projecties weer terugnemen en integreren in de eigen ontwikkelende persoonlijkheid.

Iets vergelijkbaars kan zich afspelen bij groepen. Een belangrijk aspect van dit proces in de psychologie van buurvolken is, dat bepaalde projecties nooit helemaal 'teruggenomen' worden. Sommige worden door de groep, vanwege historische, culturele, sociale factoren, gesanctioneerd, ze worden dan stabiele groepsprojecties. Mensen vormen zo in hun ontwikkeling 'shared reservoirs', gemeenschappelijke reservoirs waarin 'goede' en 'slechte'

projecties kunnen worden bewaard. De gemeenschappelijke elementen of doelen ('shared targets') waarin geprojecteerd wordt (voedsel, kleuren, liederen) vormen de bouwstenen van het zich ontwikkelende 'zij' (vijanden) tegenover 'ons' (bondgenoten)-gevoel. Dat 'wij'-gevoel vormt de kern van het etniciteitsconcept.

Net als een individu heeft een samenleving daarom een identiteit. Volkan (1997, 27-28) vergelijkt de identiteit van de samenleving met een groot tentdoek dat zich uitspant over een land of cultuur:

Because this garment is not formfitting, it also shelters other members of the group and resembles, in a sense, a large canvas tent. While the tent pole (the leader) holds the tent erect, the canvas itself, in its own right, is a protector of the group. In their relationship to the tent, all of the individuals within the group – male or female, rich or poor – are equal. They are connected to one another not only because they love the same leader but because they share this second layer while still wearing the first.

Een dergelijk cultureel uitspansel verenigt de leden van de samenleving met elkaar, en verleent een collectieve identiteit. In vreedstijd hebben de individuele leden die collectieve identiteit geïnternaliseerd, maar zodra de samenleving zich bedreigd voelt, wordt de collectieve identiteit geactiveerd en krijgt zo een prominente rol. De collectieve identiteit kan dan zelfs individuele identiteiten gaan overschaduwen.

Herinneringsculturen

Met het begrip 'eticiteit' wordt volgens de Nederlandse psychiater Adeline van Waning (1998, 103-104) gesproken over een gemeenschappelijke collectieve voorgeschiedenis, over symbolen en ervaringen. Identiteit en geschiedenis zijn dan ook nauw met elkaar verweven. Om te bepalen wie ze zijn richten mensen en groepen zich – al of niet bewust – tot het verleden. Aan de hand van historische informatie kan geformuleerd worden wie 'wij' zijn, welke grenzen tussen ons en de ander zijn getrokken in de loop der tijd, en wat verschillen en overeenkomsten zijn.

De omgang met een gedeeld verleden door een groep of gemeenschap wordt ook wel herinneringscultuur genoemd. Een herinneringscultuur heeft betrekking op de al dan niet bewuste verwerking en doorwerking van het verleden met uiteenlopende middelen –

inclusief geschiedschrijving – waarbij opvattingen, waarden en normatieve codes van een sociale groep tot uitdrukking worden gebracht (WRR 2007b, 27).⁵ Volgens de ethicus en historicus Gie van den Berghe (2001, 118) bevredigt deze ‘herdenkingscultus’ de behoefte aan groepsidentificatie en continuïteitsbeleving; versterkt het wij-gevoel of houdt het in stand. Een herinneringscultuur articuleert zodoende de identiteit van een gemeenschap. Culturele trauma’s, die daar vaak onderdeel vanuit maken, dragen hieraan bij meent Halas (2010, 316):

A cultural approach allows the understanding of trauma as a process which is the result of an event defined as the disruption of the group’s existence and the cultural meanings and values which are constitutive for that group. The memory of a traumatic event articulated in traumatic discourses simultaneously divides and connects – it is a memory both shared and divided.

Hoe culturele trauma’s bovenstaande bewerkstelligen en wat culturele trauma’s precies inhouden wordt besproken in de hierop volgende twee paragrafen. Begonnen zal worden met Volkans ideeën hierover om deze vervolgens aan te vullen met de ‘cultureel trauma’-benadering van Alexander, Smelser en Sztompka.

2.2 Vamik D. Volkans ‘chosen trauma’-theorie

Volgens Volkan zijn de belangrijkste ingrediënten van etnische identiteit de gedeelde ‘mentale representaties’, beeldvormingen van historische gebeurtenissen die soms honderden jaren geleden plaatsgevonden hebben en die de zelfbeleving en het zelfgevoel van de voorouders van een groep beïnvloed hebben. Hij spreekt van ‘gekozen trauma’s’ (‘chosen traumas’) als deze het zelfgevoel verlaagden en van ‘gekozen gloriëden, triomfen’ (‘chosen glories’) als deze het zelfgevoel van de groep deden groeien. Herinneringen, fantasieën en collectieve afweer tegenover emotionele krenkingen, samen met de gevoelens die deze oproepen, vormen het ‘ruwe materiaal’ van de mentale representaties die van generatie op generatie in liederen, verhalen, mythen en officiële geschiedschrijving worden doorgegeven.

⁵ ‘Het nationaal-historische geheugen wordt gevoed en in stand gehouden door nationale herdenkingsoorden, -dagen, -feesten en -processen, onderwijs en geschiedschrijving, de nationale hymne en andere gewetensbevestigende rituelen (Van den Berghe 2001, 118).’

'Chosen traumas' zijn verbonden met het onvermogen van een groep om te rouwen. Rouwen is een noodzakelijke menselijke reactie bij verandering en verlies, het omvat stadia van verdriet, innerlijk 'onderhandelen' om aspecten van het verlorene of de verloren persoon vast te houden en tenslotte, na een rouwproces, een interne en externe adaptatie en werkelijke aanvaarding van het verlies. Een trauma dat niet wordt verwerkt, maar wordt gecultiveerd, dat in herdenkingen en symboliek niet wordt begraven maar levend gehouden, kan een centraal deel gaan uitmaken van een gevormde collectieve identiteit:

When the mental representation becomes so burdensome that members of the group are unable to initiate or resolve the mourning of their losses or reverse their feelings of humiliation, their traumatized self-images are passed down to later generations in the hope that others may be able to mourn and resolve what the prior generation could not. Because the traumatized self-images passed down by members of the group all refer to the same calamity, they become part of the group identity, an ethnic marker on the canvas of the ethnic tent. (Volkan 1997, 45)

Er is zodoende een subtiel maar essentieel verschil tussen herdenken om het verleden niet te vergeten en eer te betuigen aan degenen die niet hebben overleefd, en te herdenken om het verleden zelf levend en actueel te houden. Terwijl voor mensen van de eerste generatie, die het trauma zelf nog hebben ondergaan, het probleem is dat het te groot, te veel is om te kunnen verwerken, is de verwerking bij de generaties erna vaak zo moeilijk omdat zij het niet zelf hebben meegemaakt. Het levend houden van een gekozen trauma wordt een diep verankerde plicht aan de vorige generaties, de doden en de levenden.

Deze gekozen trauma's, aldus Volkan, zijn niet de veroorzakers van oorlog, maar zijn wel gevaarlijke brandstof. Het trauma kan geactiveerd worden in een soort tijdverdichting waarin men het pijnlijke verleden in het heden inbrengt, een 'time collapse'. Onder invloed van een leider en een bepaalde ideologie wekt men symbolen van vroegere glorie en trauma tot leven en verdwijnt het tijdsperspectief uit het bewustzijn. Wanneer een 'chosen trauma' uit het verleden weer geactiveerd wordt, worden de emoties en percepties die ermee verbonden zijn ervaren alsof het trauma net heeft plaatsgevonden; en worden zelfs geprojecteerd naar de toekomst. Wat wordt herinnerd, gevoeld en verwacht komen samen.

Het belang van de bevindingen van Volkan kan moeilijk onderschat worden. Vooral op sociaal en politiek vlak geven deze transgenerationale mechanismen verklaringen voor de

verbetenheid, de samenhangigheid en soms het extremisme waarmee sommige groepen optreden die zich in de verdrukking voelen. 'Chosen trauma' blijft echter een vaag begrip. Dit komt omdat er door Volkan geen voorwaarden aan een 'chosen trauma' worden gesteld. Voorwaarden die de sociologen Jeffrey C. Alexander, Neil J. Smelser en Piotr Sztompka wel trachten te stellen en waarmee zij een meer specifieke invulling van Volkans 'chosen trauma'-theorie nastreven.

2.3 De 'cultureel trauma'-benadering

Een 'cultureel trauma' is, net als een 'chosen trauma', een traumatische gebeurtenis die als zodanig gevoeld en doorleefd wordt door (een groot deel) van de leden van een samenleving: 'cultural trauma occurs when members of a collectivity feel they have been subjected to a horrendous event that leaves indelible marks upon their group consciousness, marking their memories forever and changing their future identity in fundamental and irrevocable ways' (Alexander 2004, 1). De verklaringen voor de tot standkoming van dit gevoel en de criteria waaraan een cultureel trauma moet voldoen zijn echter nog onduidelijk. In tegenstelling tot Volkan trachten de sociologen Jeffrey C. Alexander, Neil J. Smelser en Piotr Sztompka hier een meer specifieke invulling aan te geven.

Een gebeurtenis is volgens hen een noodzakelijke, maar onvoldoende voorwaarde voor het ontstaan van een cultureel trauma. In theorie veroorzaken dramatische gebeurtenissen op zichzelf namelijk geen collectief trauma:

For traumas to emerge at the level of the collectivity, social crises must become cultural crises. Events are one thing, representations of these events quite another. Trauma is not the result of a group experiencing pain. It is the result of this acute discomfort entering into the core of the collectivity's sense of its own identity. Collective actors 'decide' to represent social pain as a fundamental threat to their sense of who they are, where they came from, and where they want to go. (Alexander 2004, 10)

Alvorens een gebeurtenis uit kan groeien tot een collectief ervaren cultureel trauma, moet er dus nog heel wat gebeuren; het is de betekenis die aan de gebeurtenis wordt gegeven, die het gevoel van een schok en angst veroorzaakt, niet de gebeurtenis zelf.

Tussen gebeurtenis en de representatie ervan moet een kloof gedicht worden die Jeffrey C. Alexander (2004, 11-15) het traumaproces noemt: een spiraal van betekenisgeving. Volgens Elzbieta Halas (2010, 318) is deze gebaseerd op symbolisering:

this process takes place between the event or situation which has been traumatogenic for a community and the establishment of its collective representation. In this sense one may speak of a cultural process of constructing collective trauma, which is initiated by a message – the claim of the traumatized group that the symbolic representation of its experience should be acknowledged. Hand in hand with the narrative about the experience that violated the cultural models of existence goes a request for memory and for amends: emotional, institutional or symbolic. Thus, this is a process of symbolic interaction, by nature uncertain, contested, causing the polarization of the communities and individuals that participate in it.

Dit proces leidt tot een geconstrueerd nieuw meta-verhaal en pas wanneer een dergelijk verhaal tot stand komt, is er een cultureel trauma geschapen. Vier zaken zijn noodzakelijk om dit verhaal tot stand te brengen: het construeren van de aard van de pijnlijke gebeurtenis; het vaststellen wie in feite de slachtoffers waren van de gebeurtenis; het verbreden van de groep slachtoffers naar grote delen van de bevolking die zich met de in eerste instantie getraumatiseerde personen gaan identificeren, en de attributie van de verantwoordelijkheid naar een/de dader(s). Dit leidt tot een culturele classificering van de gebeurtenis waardoor een heel volk of natie tot getraumatiseerden wordt.

Volgens Piotr Sztompka (2004, 168) kan een cultureel trauma als een 'sequentieel proces' worden ontleed: 'Trauma thus is neither a cause nor a result, but a process, a dynamic sequence of typical stages, having its beginning, but also – at least potentially – its resolution. Let us call it a traumatic sequence'. Dit proces bestaat uit meerdere opeenvolgende stappen welke terug zullen komen bij de behandeling van twee case-studies in de komende hoofdstukken. Ten eerste moet de structurele en culturele achtergrond het ontstaan van een trauma bevorderen:

The conditions for cultural trauma are ripe when there appears some kind of disorganization, displacement, or incoherence in culture – in other words, when the normative and cognitive context of human life and social actions loses its homogeneity, coherence, and stability, and becomes diversified or even polarized into opposite cultural complexes. Looking at it from the perspective of the actors, we may speak of cultural disorientation. (Sztompka 2000, 453)

Vervolgens moeten één of meer (potentiële) traumatische situaties of gebeurtenissen zich voordoen. Dit is Sztompka's tweede stap, dan wel voorwaarde. Een gebeurtenis is volgens hem pas potentieel traumatisch, wanneer cumulatief aan vier voorwaarden is voldaan: de gebeurtenis moet plotseling plaatsvinden en zich snel voltrekken, radicaal zijn en de kern treffen, als van buitenaf komend en opgelegd worden ervaren, en schokkend en weerzinwekkend zijn (Sztompka 2000, 452). Men hoeft zich dit niet gelijk te realiseren:

The less obvious case, which nevertheless also falls under the same rubric of sudden and rapid change is the process that is prolonged and cumulative but eventually reaches a threshold of saturation beyond which it turns out to be fundamentally, qualitatively new. It suddenly appears to be unbearable, produces a shock of realization about something that was ignored before. (Sztompka 2004, 158)

Met de bovenstaande twee stappen is volgens Sztompka de basis voor een cultureel trauma gelegd. Op dit moment is er namelijk alleen nog maar sprake van een cultureel gedesoriënteerde samenleving waarin iets ergs en potentieel traumatisch gebeurd is. Hoe men dit verwerkt en wat men er vervolgens mee doet bepaalt of het een cultureel trauma wordt of niet. Het is immers de betekenis die aan de gebeurtenis wordt gegeven, die het gevoel van een schok en angst veroorzaakt, niet de gebeurtenis zelf. Traumatische gebeurtenissen moeten dus op specifieke manieren gedefinieerd, waargenomen en verteld worden, waarbij geput wordt uit overgeleverde culturele bronnen. Tijdens deze derde stap zie je volgens Sztompka (2000, 455) een bepaalde 'meaning industry' verschijnen:

Disorientation as such, and cultural incongruences or inconsistencies per se, do not necessarily turn into cultural traumas. A traumatic sequence is started only when such maladjustments, tensions, and clashes are perceived and experienced as problems, as something troubling or painful that demands healing. In all these cases the shift from disorientation towards cultural trauma is manifested by the intellectual, moral, and artistic mobilization of a society, the appearance of a particular 'meaning industry' (collective efforts to make sense of the situation).

Potentieel traumatische gebeurtenissen moeten dus wel zo uitgelegd worden, maar dat niet alleen. Stap vier is dat deze traumatische gebeurtenissen aanslaan, dat men zich collectief in de uitleg kan vinden. Om van een cultureel trauma te kunnen spreken moeten traumatische symptomen zich namelijk voordoen in de vorm van een collectieve stemming,

een gezamenlijke houding of typerende, algemeen verspreide meningen: 'the traumatic condition'. Hier kan een samenleving, ten slotte, op verschillende manieren mee omgaan. Sztompka (2004, 184-189) onderscheidt vier posttraumatische adaptaties: men vernieuwt, verzet, ritualiseert en/of trekt zich terug.

Kort samengevat moeten er dientengevolge 5 stappen worden doorlopen alvorens van een cultureel trauma te kunnen spreken: 1. de structurele en culturele achtergrond moet het ontstaan van een trauma bevorderen; 2. één of meer (potentiële) traumatische situaties of gebeurtenissen moeten zich voordoen; 3. traumatische gebeurtenissen moeten op specifieke manieren gedefinieerd, waargenomen en verteld worden, waarbij geput wordt uit overgeleverde culturele bronnen en dus een bepaalde 'meaning industry' tot stand komt; 4. de traumatische gebeurtenissen moeten aanslaan, men moet zich collectief in de uitleg kunnen vinden, en 5. een samenleving moet zich op een posttraumatische manier aanpassen; men vernieuwt, verzet, ritualiseert en/of trekt zich terug.

Sztompka's 'traumatic sequence' laat op een meer gestructureerde manier zien wat een cultureel trauma precies inhoudt en hoe het zich ontwikkelt. Sztompka's 'stappen' zijn de voorwaarden die als een gemis kunnen worden beschouwd bij Volkan. Deze stappen maken de theorie in sterkere mate toetsbaar én toepasbaar, vandaar dat deze zullen worden toegepast in de volgende twee hoofdstukken. Hierin zullen twee bekende trauma's worden doorlopen ter toetsing van de theoretische stappen als voorwaarde voor een cultureel trauma: de Holocaust en de Slag op het Merelveld (Slag bij Kosovo Polje). Hierbij zullen ook de criteria welke gesteld worden aan een cultureel trauma worden beschouwd. Ook zullen de zwakke plekken in de theorie worden belicht en suggesties ter verbetering worden gedaan. Gezien de kritiek die vanuit verschillende hoeken op deze theorie wordt geuit zou daar voldoende ruimte voor zijn.

2.4 Kritiek op de 'cultureel trauma'-benadering

We zijn gewend om psychologie toepasbaar te verklaren op individuen, en de maatschappij, de politiek te lijf te gaan met sociologie en politieke wetenschappen. Voor velen spreekt dit vanzelf. Volkan, Alexander en de rest zien echter een verband tussen de identificaties uit de vroege kindertijd in kleine kring enerzijds en anderzijds de dynamiek van sociale

identificaties in de loop van mensenlevens in groepsverband. Ze putten dan ook in sterke mate uit begrippen zoals we die kennen uit de psychoanalytische ontwikkelingstheorie. Met alle foutieve reïficaties van dien meent de antropoloog Mattijs van de Port (2008, 5):

Zo worden samenlevingen omschreven als 'gewond' of 'getraumatiseerd', zouden samenlevingen lijden aan 'collectief geheugenverlies, zich dingen 'herinneren' of juist herinneringen 'onderdrukken', 'treuren', en zouden samenlevingen moeten 'genezen' of 'herstellen'. Ofschoon sommige van deze metaforen onze visie zouden kunnen aanscherpen (het werk van Vamik Volkan (1997) is daar een goed voorbeeld van), zouden we ons meer bewust moeten zijn van de sociologische zegswijze, dat collectief trauma meer is dan de som van individueel lijden.

Maar dat een cultureel trauma meer is dan de som van individueel lijden was toch al bekend? Hierop is het antwoord ja, maar in welke zin is het dan meer en zijn concepten en theorieën die in de psychologische studie van individuele traumaslachtoffers zijn verworven daar dan (nog) wel van toepassing op? In andere woorden: 'can psychological interpretations of intrapsychic processes be transferred to the cultural analysis of collective processes' (Robben 2005, 125)?

Een cultureel trauma wordt gezien als een ambigu begrip, en bij nader inzien is het dat ook. Zowel de vertegenwoordigers van de 'cultureel trauma'-benadering als de critici hebben het verschil tussen individuele en culturele trauma's namelijk niet helder. Hierdoor lijken de vertegenwoordigers langs elkaar heen te praten, en worden niet altijd, de juiste, kritische vragen gesteld. Zo vraagt de Duits-Amerikaanse historicus Wulf Kansteiner (2004, 208-209) zich bijvoorbeeld af 'how many members of a given group have to be suffering from post-traumatic stress before the group as a whole might be appropriately characterized as a traumatized community'. Op basis van eerdere inzichten lijkt een cultureel trauma daar niet afhankelijk van te zijn. Waar het dan wel van afhankelijk is blijft de vraag. Alexander L. Veerman en R. Ruard Ganzevoort (2001) stellen het als volgt: 'is a collective trauma the sum of traumatized individuals, is it more than that, or is it something else'?

Volgens de Nederlandse antropologen Antonius C. G. M. Robben en Van de Port is een cultureel trauma in ieder geval meer dan de som van individueel lijden om de volgende reden:

Massive trauma is more than the sum total of individual suffering because it ruptures social bonds, destroys group identities, undermines the sense of community, and entails cultural disorientation when taken-for-granted meanings become obsolete. A social trauma is thus a wound to the social body and its cultural frame. (Robben 2005, 125)

Traumatische gebeurtenissen richten dus schade aan aan de bestaande collectieve symbolische orde; ze ontdoen die orde van de vanzelfsprekendheid die maakte dat mensen de samenhang, richting en het doel van hun bestaan als natuurlijk en enig-mogelijk konden ervaren. Van de Port (2008, 5) meent dat het verschil met individuele trauma's hierin gevestigd is. Een individueel traumaslachtoffer (een Vietnamveteraan, een slachtoffer van een verkrachting, een bevrijde gijzelaar, degene die een ernstig ongeluk overleeft) zal zich mogelijk vervreemd voelen van de 'orde' die anderen nog steeds in stand houden. Die anderen hebben echter zwaarwegende belangen om diezelfde orde in stand te houden, en het slachtoffer hoeft er dan ook niet op te rekenen dat zijn inzicht dat 'niet alles is wat het lijkt te zijn' alom zal worden overgenomen. Wanneer echter grote groepen mensen voor een langere periode zijn blootgesteld aan traumatische ervaringen, wordt de orde die de 'normaliteit' als het ware constitueert op de proef gesteld. Hiermee zijn we volgens de Amerikaan Neil J. Smelser (2004, 38-39) aangekomen bij het sociale aspect van de thematiek:

a cultural trauma differs greatly from a psychological trauma in terms of the mechanisms that establish and sustain it. The mechanisms associated with psychological trauma are the intrapsychic dynamics of defense, adaptation, coping, and working through; the mechanisms at the cultural level are mainly those of social agents and contending groups.

Volgens Elzbieta Halas (2010, 317) is een cultureel trauma dan ook niet 'a state of group existence, nor can it be brought down to individual experiences; neither is it limited to the experience of those who directly participated in the traumatogenic event, but consists in the process of constructing cultural memory'. Dit betekent dat er niemand individueel getraumatiseerd hoeft te zijn om te kunnen spreken van een cultureel trauma. Kansteiner stelt dus inderdaad de verkeerde vraag en verwacht de wetenschappelijke discussie daarmee onnodig. Door de term 'trauma' te hanteren doen de vertegenwoordigers van de 'cultureel

trauma'-benadering dat echter ook menen Halas en de Duitse socioloog Hans Joas (2005, 368-369):

we can be traumatized by occurrences that we haven't experienced personally. The feeling of closeness may lead to an identification with the experiences of others. The fear that a beloved person might die, may lead to our own experience of fear of death. At the same time, a mere (cognitive) knowledge of the fact that people close to us or our ancestors have been affected might oblige us to deal with the consequences. In my view, however, the use of the notion traumatization would not be appropriate in this case.

Hun vraag of 'cultureel trauma' wel zo'n geschikte term is dient mijns inziens wel gesteld te worden. Na de andere kritiekpunten besproken te hebben wordt hier dan ook op teruggekomen.

Welke gebeurtenissen nu wel of niet onder de noemer trauma moeten worden geschaard, is tot op de dag van vandaag onderwerp van discussie. Dit komt mede doordat het een ambigu lijkt te zijn, maar dat niet alleen. Critici vinden het ook te ruim omschreven. Joas (2005, 372) spreekt van een 'extremely wide notion of trauma so that almost every social change would have to be seen as traumatic'; Kleber (2007, 13) van inflatie: 'Werd voorheen bij trauma alleen aan grote rampen en oorlogsgeweld gedacht, nu lijkt daar van alles onder te vallen, zelfs het zakken voor het rijexamen'.⁶

Daniel Levy en Natan Sznajder (2006, 289) menen dan ook dat 'trauma has proliferated into a metaphor deployed to explain almost everything unpleasant that happens to us as individuals and as members of political communities'. Hierdoor is trauma een 'moral untruth' geworden stelt Kansteiner (2004, 213-214):

Turning trauma into a general human condition was a great strategy for raising awareness for the suffering of forgotten victims, but once that important task had been accomplished the continued claims about the ubiquity of cultural trauma have quickly turned into unintended gestures of disrespect towards today's victims of extreme violence. In light of the parallel developments in the humanities and the psychiatric profession, the liberal use of the trauma metaphor appears epistemologically sound but it simply does not strike me as ethically responsible, especially when applied in non-therapeutic settings.

⁶ 'De term trauma wordt eindeloos veel in de media gebruikt. De Britse socioloog Furedi (2004) kwam in zijn onderzoek tot een vertwintigvoudiging van het gebruik van dergelijke terminologie in kranten gedurende de afgelopen twintig jaar. Het meemaken van een ramp wordt in de mediaberichten versmald tot een PTSS. En daarnaast is er internet waarin de niet-academisch onderbouwde hulp welig tiert (Kleber 2007, 13).'

De kritiek die hier wordt geuit is dat er een gebrek aan afbakening van een cultureel trauma is; een gebeurtenis voldoet al snel aan de criteria. Een logische volgende stap zou zijn om deze aan te scherpen, maar over de manier waarop blijven de auteurs onduidelijk. Gezien de, zoals is gebleken uit het voorgaande, complexe aard van een cultureel trauma is dit niet verwonderlijk.

Het laatste kritiekpunt wat hier zal worden aangedragen betreft de beperkte generaliseerbaarheid van de benadering:

The cultural trauma model and its interesting application to the empirical case of the Holocaust implies specific (Western) politics of memory and forgetting, and specific (Western) definitions of time that cannot be taken for granted. They are also culturally defined, and we cannot sociologically imagine to generalise them to non-Western cultures without running the risk of the imperialistic fallacy. (Tota 2006, 89)

Deze kritiek is mijns inziens deels gerechtvaardigd; 'definitions of time and memory differ a lot between different societies: they are unstable, fragmented, and nomadic' (Tota 2006, 86). Dit hoeft echter niet altijd een probleem te zijn. Wanneer bepaalde condities in acht worden genomen zou hier rekening mee kunnen worden gehouden. Dit zou wellicht ook kunnen gelden voor de andere kritiekpunten. De vraag die hier ontstaat is, hoe waardevol is de 'cultureel trauma'-benadering (nog)?

Wat betekent de bovenstaande kritiek voor de waarde van de 'cultureel trauma'-benadering? Het achteloos negeren van deze deels terechte kritiek zou de benadering geen eer aan doen. De hoofdvraag is en blijft dan ook of men dit soort groepsprocessen überhaupt met (voor individuen ontwikkeld) psychoanalytisch gedachtegoed kan benaderen. Volgens Kansteiner (2004, 206) uiteindelijk wel, maar: 'applying the methods and language of psychoanalysis to the process of coming to terms with events like the Holocaust requires adjustments in terminology and research design'. Door Halas (2010, 316) te citeren, stel ik dan ook voor om de term 'cultural memory of trauma' te hanteren:

In contrast to the concept of cultural trauma used by a team of researchers from the Advanced Center for Behavioral Sciences at Stanford University (Alexander et al. 2004), here I propose the term 'cultural memory of trauma' in order to avoid ambiguity associated with such an interpretation, in the light of which the experience of trauma would be something relative and only constructed.

Dit benadrukt het verschil met individuele trauma's en dat is zeker een stap in de goede richting. Een stap, want hiermee is het einde nog niet in zicht. De invulling blijft te ruim; criteria moeten nog steeds worden aangescherpt, maar welke en hoe? Dat wordt hopelijk duidelijk door de 'cultureel trauma'-benadering in de volgende twee hoofdstukken toe te passen en zo haar zwakke plekken op het spoor te komen.

Hoofdstuk 3. De Holocaust: een cultureel trauma?

Volgens de Nederlandse politica Anja Meulenbelt (2006) is het geen grote stap van de theorie van Volkan naar de huidige situatie in Israël en Palestina:

In Israël is vanaf de oprichting van de staat een nieuwe geschiedenis geschreven waarbij vooral de episodes van Jodenvervolging, van vlucht en verzet naadloos aan elkaar zijn geschreven, beginnend bij bijbelse tijden, Massada, de Romeinen, de vervolgingen in de Middeleeuwen, de verdrijving uit Spanje, via de Russische pogroms naar de shoah, en vervolgens naar de moderne staat Israël die zich moet verdedigen tegen een massaal overwicht van hen omringende vijandige volken.

In het bewustzijn van Israëlische kinderen, die in gezin en op school meedoen aan alle herdenkingen schuift volgens haar de slavernij en de vlucht uit Egypte, de Jodenvervolging in Europa, de shoah, en de herdenking van de in de Israëlische oorlogen gevallen soldaten in elkaar: de eerdergenoemde time collapse. Maar is de stap daadwerkelijk klein? Is Volkans theorie van toepassing op de huidige situatie in Israël en Palestina? In dit hoofdstuk, waarin Volkans theorie zal worden gecombineerd met de 'cultural trauma'-benadering en zal worden toegepast op de Holocaust, zal dit worden geanalyseerd.

Is de Holocaust een 'chosen' dan wel 'cultureel trauma'? Op welke manier werd het dan sociaal geconstrueerd en vormgegeven? Welke specifieke kenmerken van de Israëlische cultuur speelden daarbij een rol? Om dit te analyseren zal ik het toebrenge van een cultureel trauma beschouwen als een dynamisch proces. Ik volg daarbij de stappen die Piotr Sztompka (2000, 453) heeft ontwikkeld, waarmee een cultureel trauma als een 'sequentieel proces' kan worden ontleed.

Ten eerste moet de structurele en culturele achtergrond het ontstaan van een trauma bevorderen; men moet cultureel gedesoriënteerd zijn. Ook moeten één of meer (potentiële) traumatische situaties of gebeurtenissen zich voordoen. In dit hoofdstuk worden deze eerste twee condities in omgekeerde volgorde naast de huidige situatie in Israël en Palestina gelegd. Eerst wordt stap twee behandeld (dat één of meer (potentiële) traumatische situaties of gebeurtenissen zich voor moeten doen) en vervolgens stap één (dat de structurele en culturele achtergrond het ontstaan van een trauma moet

bevorderen). Verder moeten traumatische gebeurtenissen op specifieke manieren gedefinieerd, waargenomen en verteld worden, waarbij geput wordt uit overgeleverde culturele bronnen. Traumatische symptomen moeten zich voordoen in de vorm van een collectieve stemming, een gezamenlijke houding of typerende, algemeen verspreide meningen. En ten slotte moet sprake zijn van posttraumatische adaptaties. Bij deze laatste condities gaat het dus om de plek die de Holocaust nadien heeft gekregen. Die plek staat centraal in de resterende paragrafen.

3.1 De Holocaust: een potentieel traumatische gebeurtenis?

HOLOCAUST (in het Hebreeuws sjoa) De naam die wordt gebruikt in de betekenis van systematische vernietiging van de Europese Joden door de nazi's gedurende de tweede wereldoorlog. (Encyclopedie van de Holocaust 2003, 265)

Het woord Holocaust komt volgens de 'Encyclopedie van de Holocaust' (2003, 265) van het Griekse woord 'holokauston', een vertaling van het Hebreeuwse woord 'olah'. In bijbelse tijden was een 'ola' een soort offer aan God, dat geheel werd verteerd of verbrand. Na verloop van tijd werd het woord holocaust gebruikt met betrekking tot een bloedbad of vernietiging.

Het Hebreeuwse woord 'sjoa', dat de bijbetekenis 'vernietigende wervelwind' heeft, werd voor het eerst gebruikt in 1940 in een in Jeruzalem door het Verenigd Hulpcomité voor de Joden van Polen gepubliceerd boekje, als verwijzing naar de vernietiging van de Joden van Europa. De titel van het boekje was 'Sjoat Jehoedee Polin' ('De holocaust van de Joden van Polen'). Er stonden artikelen in en ooggetuigenverslagen over de vervolging van de Oost-Europese Joden die in september 1939 na het uitbreken van de Tweede Wereldoorlog was begonnen. De verslagen werden geschreven of gedictieerd door Joden die getuige waren geweest van de gebeurtenissen en die waren ontsnapt, onder wie enige prominente Pools-joodse leiders. De term 'sjoa' werd echter nauwelijks gebruikt tot het voorjaar van 1942. In plaats hiervan gebruikten vele Jiddisj sprekende Joden het woord 'choerkan', dat ook vernietiging of ramp betekent, en historisch refereert aan de vernietiging van de oude Heilige Tempel in Jeruzalem, in 586 voor Chr. en in 70 na Chr.

In het voorjaar van 1942 gebruikte een geschiedkundige in Jeruzalem, Ben Zion Dinur, het woord 'sjoa' met betrekking tot de vernietiging van de Europese Joden en noemde het een catastrofe die aantoonde hoe verschillend en uniek de Joden waren van de rest van de wereld. Andere Joden in Palestina gebruikten de term 'sjoa' om de vernietiging van de Europese joodse gemeenschap te beschrijven. In de jaren vijftig ging men het Engelse woord holocaust gebruiken als term voor de moord op de Joden in Europa door de nazi's. Hoewel het woord soms gebruikt wordt met verwijzing naar de moord op andere groeperingen door de nazi's, horen deze groepen strikt genomen niet onder de benaming holocaust en worden deze evenmin begrepen onder het algemeen geaccepteerde statistische gegeven van zes miljoen slachtoffers van de holocaust (Encyclopedie van de Holocaust 2003, 265).

Potentieel traumatisch?

De vraag of de Holocaust potentieel traumatisch is lijkt een overbodige. Theoretisch hoeft dit echter niet het geval te zijn. Volgens Sztompka (2000, 452) is een gebeurtenis immers pas potentieel traumatisch wanneer cumulatief aan vier voorwaarden is voldaan: de gebeurtenis moet plotseling plaatsvinden en zich snel voltrekken, radicaal zijn en de kern treffen, als van buitenaf komend en opgelegd worden ervaren, en schokkend en weerzinwekkend zijn. Het is nog maar de vraag of de Holocaust hieraan voldoet. Erg plotseling en snel vond deze namelijk niet plaats meent Eric Ottenheim (2005, 804-805): 'de holocaust is de culminatie van een historisch proces dat begon met de machtsovername door Hitler (30 januari 1933) en dat zich in twee fasen voltrok'.

In de periode 1933-1939 werden Duitse Joden onderworpen aan gelegaliseerde discriminatie en segregatie. Antisemitische propaganda, zoals 'Der Stürmer' van Julius Streicher en films als 'Der Ewige Jude', activeerde anti-Joodse sentimenten. Nazi's organiseerden boycots van joodse ondernemers. De Neurenberger rassenwetten (1935) ontnamen Joden het burgerrecht en verboden interreligieuze huwelijken, op grond van een pseudowetenschappelijke rassenleer die onderscheid maakte tussen Arische 'Übermensen' en joodse 'Untermensen'. Joden mochten geen publiek ambt bekleden, joodse bezittingen werden geroofd en kinderen uitgesloten van onderwijs. Deze fase culmineerde in een geregisseerde 'pogrom', de 'Reichskristallnacht' op 9/10 november 1938.

Honderden synagogen brandden uit, winkels werden geplunderd, Joden mishandeld en vermoord.

Het uitbreken van de Tweede Wereldoorlog (1 september 1939) markeerde de tweede fase waarin de vervolging veranderde van karakter. In Polen concentreerde men de Joden in getto's. Later begonnen ook de ter plaatse uitgevoerde executies. Tijdens de overval op Rusland (juni 1941) voerden speciale eenheden massamoorden uit achter het front. Het is historisch onzeker wanneer de nazi's besloten tot systematische uitroeiing van het joodse volk in Europa. Tijdens de 'Wannseekonferenz' (januari 1942), een topberaad van verantwoordelijken voor de 'Endlösung der Judenfrage' ('definitieve oplossing van het joodse vraagstuk'), coördineerde men de organisatie. De genocide voltrok zich nu volgens een bureaucratisch geleid systeem van deportaties en industrieel uitgevoerde moord in speciaal gebouwde vernietigingskampen. Daarnaast verrichtten Joden slavenarbeid voor de Duitse industrie. Zes miljoen Joden werden vermoord, door middel van fusillades en lynchpartijen, verhongering en ziektes in getto's en concentratiekampen, vergassing in geassembleerde vrachtwagens en speciaal gebouwde gaskamers of medische experimenten (Ottenheijm 2005, 805).

Als de culminatie van een historisch proces dat begon met de machtsovername door Hitler lijkt de Holocaust niet aan Sztompka's (2000, 452) eerste, 'sudden and rapid'-voorwaarde te voldoen. Is de Holocaust dan niet potentieel traumatisch? Volgens Sztompka (2004, 158) wel:

The less obvious case, which nevertheless also falls under the same rubric of sudden and rapid change is the process that is prolonged and cumulative but eventually reaches a 'threshold of saturation' beyond which it turns out to be fundamentally, qualitatively new. It suddenly appears to be unbearable, produces a shock of realization about something that was ignored before.

Het kan dus ook om een plotselinge gewaarwording gaan en daar was volgens mij wel degelijk sprake van bij de Holocaust. Men realiseerde zich te laat hoe schokkend en weerzinwekkend de Holocaust was en nog steeds is. Het voldoet zodoende alsnog aan Sztompka's voorwaarden en is daardoor theoretisch gezien potentieel traumatisch.

‘Potentieel’ omdat dramatische gebeurtenissen op zichzelf geen collectief trauma veroorzaken. Het is immers de betekenis die aan de gebeurtenis wordt gegeven, die het gevoel van een schok en angst veroorzaakt, niet de gebeurtenis zelf. Op deze betekenis, de plek die de Holocaust nadien heeft gekregen wordt later teruggekomen. In de volgende paragraaf zal eerst worden besproken in hoeverre de structurele en culturele condities gunstig waren voor het ontstaan van een trauma (de eerste stap van Sztompka).

3.2 Culturele desoriëntatie: de dimensie van de geschiedenis

Volgens de Israëliische mensenrechtenactivist Ezra Nawi (2009, 109) is Israël een kunstmatig geschapen land dat permanent uit balans is. Dit zou Israël vatbaarder kunnen maken voor culturele trauma's. Sztompka (2000, 453) stelt namelijk:

The conditions for cultural trauma are ripe when there appears some kind of disorganization, displacement, or incoherence in culture – in other words, when the normative and cognitive context of human life and social actions loses its homogeneity, coherence, and stability, and becomes diversified or even polarized into opposite cultural complexes. Looking at it from the perspective of the actors, we may speak of cultural disorientation.

In hoeverre was en/of is Israël echter cultureel gedesoriënteerd? Het antwoord op deze vraag kan gevonden worden in Israëls verleden. Waar ligt de oorsprong van het zionisme, hoe kwam de staat Israël tot stand en wat zijn de eventuele, desoriënterende gevolgen daarvan voor de huidige situatie in Israël en Palestina?

Het zionisme en de staat Israël

Tegen het einde van de negentiende eeuw ontstond het zionisme, de joodse beweging die streefde naar de stichting van een joodse staat in Palestina. Volgens de Nederlandse jurist en politicus Dries van Agt (2009, 90) is het niet zo verwonderlijk dat het zionisme in die tijd ontstond. In de negentiende eeuw bloeide overal in Europa het nationalisme op en dat bracht het aloude antisemitisme tot nieuw leven. Joden werden in sommige landen als ‘vreemde’ elementen gezien: ‘in Frankrijk heeft de Dreyfus-affaire de opkomst van het zionisme geaccelereerd, in Rusland de herhaalde pogroms, terwijl in Duitsland en in

Oostenrijk (maar ook elders) giftige pseudowetenschappelijke rassentheorieën wortel schoten' (Van Agt 2009, 90).⁷

De Oostenrijkse journalist Theodor Herzl gaf de aanzet tot de organisatie van een zionistische beweging met zijn boek 'Der Judenstaat', gepubliceerd in 1896. De Jood Herzl, correspondent in Parijs voor een Weense krant, was diep geschokt door het proces tegen Dreyfus. Dat wekte het besef van de omvang en de ernst van het antisemitisme dat laat in de negentiende eeuw greep kreeg op Frankrijk en andere landen binnen Europa. Op Herzl's initiatief werd in 1897 in Basel het eerste Joodse Wereldcongres gehouden. De zionisten schaarden zich achter de idee een eigen land te stichten waar Joden beschutting zouden vinden (Van Agt 2009, 91).

Palestina zou die plaats moeten worden waar Joden beschutting zouden kunnen vinden. Dat Palestina, van het begin van de twintigste eeuw, was een verre provincie in een van de uithoeken van het Ottomaanse Rijk en werd bestuurd vanuit Istanboel. Voor de immigratiegolven, die eind negentiende eeuw begonnen, woonde een klein aantal Joden (rond de 15 000) in enkele van de steden, vooral in Jeruzalem en Safed. Het gros van de ruim 500 000 Arabieren woonde op het platteland. Het einde van de Eerste Wereldoorlog betekende tevens de ondergang van het Ottomaanse Rijk. Dat rijk was reeds in verval, maar te behoren tot de verliezers van deze oorlog werd de genadeslag. Palestina kwam onder Brits bestuur, vanaf 1920 als mandaatgebied, aanvankelijk samen met Trans-Jordanië (het huidige Jordanië) maar daarvan al in 1922 gesepareerd door een besluit van de Volkenbond (Polak 2001, 127-129).

Volgens Van Agt (2009, 87) heeft de Britse regering in de hieraan dadelijk voorafgaande jaren vreemde strapatsen uitgehaald. In 1915 en 1916 werden brieven gewisseld tussen de Britse High Commissioner in Egypte en de Sharif van Mekka (overgrootvader van de huidige koning van Jordanië), die het gezag had van opperste leidsman van de Arabieren. Aan hem werd beloofd dat Groot-Brittannië steun zou verlenen aan de vorming van een onafhankelijke Arabische staat met inbegrip van Palestina, indien de

⁷ Alfred Dreyfus (1859-1935), een Franse Joodse officier, werd onterecht beschuldigd van hoogverraad en levenslang verbannen naar 'Devil's Island'. Men meende dat Dreyfus spion was voor Duitsland, zijn veroordeling op 15 oktober 1894 was echter gebaseerd op valse documenten en verklaringen. Zijn onschuld werd later bewezen, in 1899 werd hij vrijgelaten en in 1906 geheel vrijgesproken.

Arabieren zich zouden losmaken van de Ottomanen en zich in de oorlog zouden scharen bij de geallieerden.

Maar de Britten sloten in dezelfde tijd, ook in 1916, een geheim akkoord met Frankrijk (het Sykes-Picotakkoord) waarmee ze, in het vooruitzicht van de overwinning in de wereldoorlog, de buit alvast onderling verdeelden: Syrië en Libanon voor de Fransen, Irak en Jordanië voor de Britten en Palestina onder beheer van de Fransen, Britten en Russen gezamenlijk. In 1920, in de overeenkomst van San Remo, werd deze boedelverdeling goedgekeurd, met dien verstande dat ook het mandaat over Palestina werd toegewezen aan Groot-Brittannië. Voor de Arabieren bleef toen slechts het Arabisch schiereiland (Saoedi-Arabië) over.

In 1917 beloofde Londen echter ook de politieke inspanningen van Chaim Weizmann, de voorman van de zionisten, met de zogeheten Balfour-declaratie. In deze verklaring, genoemd naar de toenmalige minister van Buitenlandse Zaken Arthur James Balfour, werd beloofd dat de regering zich zou beijveren voor de vestiging van een nationaal tehuis voor het Joodse volk in Palestina. Merkwaardigerwijze werd deze verklaring neergelegd in een brief aan lord Rothschild, Brits zionistenleider. Weliswaar sprak de verklaring niet over een onafhankelijke Joodse staat, maar het viel nauwelijks te betwijfelen dat het pad daarheen ermee geëffend werd (Van Agt 2009, 87-88).

Met andere woorden: tijdens de Eerste Wereldoorlog meenden de Arabieren dat hun althans delen van Palestina waren toegezegd, dachten de Joden recht te hebben op vrije vestiging in hun 'Joodse tehuis' in Palestina en besloten de Britten (met instemming van de Fransen) dat Palestina internationaal gebied moest worden, onder hun toezicht (Polak 2001, 132).

Na de machtsovername door de nationaal-socialisten in Duitsland in 1933 nam de joodse immigratie toe. Het onheil dat de Joden in Hitler-Duitsland bedreigde, was een extra stimulans voor de komst naar Palestina. Ondertussen was daar een burgeroorlog uitgebroken tussen Arabieren en Joden. De Engelsen stelden in 1937 een verdeling voor, het plan Peel. De Arabieren wezen de verdeling af, de zionisten accepteerden het plan met pijn. Omdat de Tweede Wereldoorlog naderde en de Engelsen bang waren voor een pro-Duitse houding van de Arabische wereld, voerde de Engelse regering het plan Peel niet uit. In 1939

maakte Londen een extra gebaar in de richting van de Arabieren door de immigratie van Joden sterk te beperken. In een Witboek bepaalden ze dat er in totaal nog 75 000 Joden naar Palestina mochten komen (er woonden toen 400 000 Joden) en dat de verkoop van land aan Joden aan banden zou worden gelegd.

Zodra de Tweede Wereldoorlog eindigde, kwam een massale uittocht van Joden uit Europa naar Palestina op gang. Overlevenden van de concentratiekampen en hun verwanten, maar ook veel anderen, mensen die aan deportatie naar de kampen hadden kunnen ontkomen. Het werd een ware exodus. Het Britse mandaatbestuur probeerde deze grootscheepse landverhuizing te temperen door de toegang tot het mandaatgebied te blokkeren of althans te belemmeren. Maar die pogingen vonden nergens ter wereld bijval, zelfs niet in Groot-Brittannië zelf. De verbijsterende berichten die loskwamen over de omvang en aard van de vernietigingscampagne riepen alomedelevens op met de Joden die wilden vertrekken uit het hun vijandig gebleken Europa. De zionisten wilden nu ten koste van alles een eigen staat.

Ze kregen daartoe de gelegenheid in 1948. Engeland, dat nog steeds Palestina beheerde, kon de strijdende partijen niet de baas en besloot het gebied over te dragen aan de Verenigde Naties, de opvolger van de Volkenbond. De VN nam op 29 november 1947 resolutie 181 aan, waarin werd aanbevolen het mandaatgebied op te delen. Er moesten naast elkaar twee onafhankelijke staten komen: een Joodse en een Palestijns-Arabisch. Die zouden onderling een economische unie moeten aangaan. Een gebied wat Jeruzalem en Betlehem omvatte zou onder een internationaal regime worden geplaatst.

Deze verdeling deed geen recht aan de grootte van de bevolkingsgroepen. De bevolking van het gebied bestond in 1947 nog voor tweederde uit Palestijnen en maar voor een derde uit Joden. Deze laatsten hadden niet meer dan 7 procent van het land in eigendom. Toch wees het verdelingsplan 55 procent van het gebied toe aan de Joden en 42 procent aan de Palestijnen (het resterende land betrof de enclave onder internationaal beheer). Zoals men kan verwachten verwierpen de Palestijnen het VN-plan. Zij wilden één staat voor alle inwoners gezamenlijk. Binnen het zionistische leiderschap zijn stevige discussies over het al dan niet aanvaarden van het plan gevoerd. Sommigen wilden meer,

maar David Ben-Gurion won het pleit voor aanvaarding van de aanbevolen verdeling (Van Agt 2009, 95).

Op 14 mei 1948, vrijwel gelijktijdig met het vertrek van de laatste Britse garnizoenen uit Palestina, riep Ben-Gurion namens het Joods Agentschap de staat Israël uit. De staat werd door een groot aantal landen erkend, waaronder de Verenigde Staten en de Sovjet-Unie. De piepjonge staat werd direct aangevallen door diverse Arabische landen. Doordat de Arabieren veel meer manschappen en zware wapens hadden, leek het een gemakkelijke overwinning te worden voor de Arabieren. Maar het werd een nederlaag. Het resultaat was dat de staat Israël aanzienlijk groter werd dan in het verdelingsplan van de Verenigde Naties.

Culturele desoriëntatie?

Gebaseerd op het voorgaande lijkt Israël inderdaad een kunstmatig geschapen land, maar is het ook permanent uit balans en daarmee cultureel gedesoriënteerd? Hier zal nu op worden ingegaan. Sztompka verduidelijkt het 'cultural disorientation'-begrip als volgt:

Another variety of this situation occurs when collectivities with mutually incongruent cultures are involved in intense interactions, repeated, routine dealings which cannot be avoided. Circumstances especially conducive to this kind of disorientation arise in multicultural societies, where numerous, diverse cultures are brought into daily contact with each other. (Sztompka 2000, 454)

Dit lijkt toepasselijk voor Israël: 'onder de Joden van Israël bestaat geen vastomlijnde gemeenschappelijke culturele erfenis. We komen uit verschillende werelddelen, verschillende beschavingen' (Nawi 2009, 101-102). Iedere jood mag er namelijk komen wonen, dit is vastgelegd in de Wet op de Terugkeer. Zodoende is Israël een multicultureel land. Sinds de vestiging van de staat zijn er zo'n 2,7 miljoen Joden vanuit circa 130 landen naar Israël geïmmigreerd. Er kwamen groepen immigranten uit Jemen, Irak, Iran, Ethiopië, Argentinië, Frankrijk en de Verenigde Staten. Ook komen er sinds de val van de Sovjet Unie grote groepen uit de voormalige Sovjet landen (Poot 2010, 8).

Deze onophoudelijke stroom immigranten heeft zijn stempel gedrukt op de samenleving en de politiek van het land. Een land maakt immers nog geen natie. Een natie wordt gevormd door een aanmerkelijke hoeveelheid mensen die zichzelf zien als onderdeel

van de natie, en handelen alsof er een nationale gemeenschap is. De vraag rijst hoe als kunstmatig geschapen en cultureel gedesoriënteerd land een gemeenschapsgevoel kan worden gecreëerd. Wordt een land op basis van deze eigenschappen vatbaarder voor culturele trauma's of worden deze zelfs aangegrepen om een gemeenschapsgevoel te creëren?

Vooralsnog lijkt de 'cultureel trauma'-benadering van toepassing te zijn op de huidige situatie in Israël en Palestina. Israël had een volk te verenigen en was in die zin zoekende. Dit maakt van de Holocaust echter nog geen cultureel trauma. In theorie veroorzaken dramatische gebeurtenissen op zichzelf namelijk geen collectief trauma:

Disorientation as such, and cultural incongruences or inconsistencies per se, do not necessarily turn into cultural traumas. A traumatic sequence is started only when such maladjustments, tensions, and clashes are perceived and experienced as problems, as something troubling or painful that demands healing. In all these cases the shift from disorientation towards cultural trauma is manifested by the intellectual, moral, and artistic mobilization of a society, the appearance of a particular 'meaning industry' (collective efforts to make sense of the situation). (Sztompka 2000, 455)

Het is dus de betekenis die aan de gebeurtenis wordt gegeven, die het gevoel van een schok en angst veroorzaakt, niet de gebeurtenis zelf.

In de rest van dit hoofdstuk gaat het om die betekenis, om de plek die de Holocaust nadien gekregen heeft. Ik volg daarbij Sztompka's resterende stappen. Traumatische gebeurtenissen moeten volgens hem op specifieke manieren gedefinieerd, waargenomen en verteld worden, waarbij een meaning industry ontstaat (stap drie). In de derde paragraaf draait het dan ook om de volgens Van den Berghe (2001) toenemende politieke exploitatie van de Holocaust, zijn wijzigende betekenis en waardevermeerdering. Verder moeten traumatische symptomen zich voordoen in de vorm van een collectieve stemming, een gezamenlijke houding of typerende, algemeen verspreide meningen. De traumatische gebeurtenissen moeten aanslaan, men moet zich collectief in de uitleg kunnen vinden (stap 4). Deze komen aan bod in de vierde paragraaf. En ten slotte moet er sprake zijn van posttraumatische adaptaties.

3.3 De opkomst van Sztompka's 'meaning industry'

Volgens Van den Berghe (2001, 119) was er in Israël aanvankelijk relatief weinig belangstelling voor de nazi-genocide op de Europese Joden. De stichtingsgeneratie (pioniers en overlevenden) was toekomstgericht, alle aandacht en energie ging naar de economische en militaire overlevingsstrijd. De pioniersgeneratie was gehard in de strijd voor het bestaan van de eerste nederzettingen, en de Jodenslachting in Europa werd tevens als oninteressant beschouwd omdat ze niet paste in de strijdvaardige zionistische wereldbeschouwing.⁸ De overlevenden kwamen in een gemeenschap terecht die geen boodschap had aan uitroeiing, nederlaag, ellende en in Europa verankerde wraakgevoelens. Dergelijke persoonsgebonden problemen en bekommernissen conflicteerden met de collectivistische ideologie. Overlevenden moesten zich niet blijven beklagen maar zich aanpassen, het verleden afzweren en door zionisme vervangen.

Vrij snel na de oprichting van Israël stuurde Ben-Gurion aan op normalisering van de betrekkingen met West-Duitsland. De boycot tegen dat land was nadelig voor de economische en internationale aspiraties van Israël, en de jonge Joodse staat kon het geld van een compensatieregeling goed gebruiken. Veel Israëli's namen aanstoot aan deze Realpolitik. Dat Duitsland ter compensatie zelfs oorlogsmateriaal mocht leveren, ervoeren ze als een belediging van de slachtoffers. Bij de protestacties trad Menahem Begin op de voorgrond. Hij maakte van de herinnering aan de Jodenmoord een politiek wapen en verweet Mapai, de arbeiderspartij, dat de Europese Joden hierdoor in de steek werden gelaten en dat men nu geld uit hun leed wilde kloppen. Hij betitelde de partij als nazi's, vergeleek Ben-Gurion met Hitler en claimde de gebeurtenis als een nieuwe Holocaust. Dit sloeg echter niet aan, volgens Van den Berghe (2001, 165) was de tijd namelijk nog niet rijp voor collectieve identificatie met het tragische verleden en waren financieel-economische belangen toentertijd belangrijker.

⁸ 'De overtuiging dat de zelfperceptie van Joden als slachtoffer hun kwetsbaarheid vergroot, neemt in de zionistische ideologie een belangrijke plaats in. Sommigen voeren de nazi-genocide aan als bewijs voor de zionistische stelling dat Joden geen overlevingskans hebben zolang ze over de hele wereld verspreid zijn. De joodse zwakheid en kwetsbaarheid in de diaspora zou de nazi-genocide in de hand hebben gewerkt of in elk geval de omvang ervan vergroot hebben. (...) Zionisten onderstrepen het contrast tussen passieve 'oude' (ouderwetse) Joden en strijdbare 'nieuwe' Joden. Strijdbaarheid en vechtlust worden beklemtoond, onder meer om jongeren te voorzien van leefbare modellen (Van den Berghe 2001, 119-120).'

In 1953 kwam er een eerste, kleine kentering. De slachtoffers van de jodenuitroeiing werden postuum tot Israëlische staatsburgers verheven. Er werd een nationaal monument en onderzoekscentrum opgericht, ten dele in antwoord op de onthulling van een 'gedenkteken voor de onbekende Joodse martelaar' daags voordien in Parijs. Jad Vashem (zoals het centrum in Jerusalem werd genoemd) had tot opdracht bronnen te verzamelen over uitroeiing en verzet van de Europese joden en was, zoals uit zijn volledige benaming blijkt, ook verantwoordelijk 'voor de herdenking van de martelaren en helden' (Van den Berghe 2001, 119).

Het Eichmannproces

Begin jaren zestig kwamen de belangstelling voor en politieke exploitatie van de judeocide in een stroomversnelling terecht. Het keerpunt kwam er met de ontvoering van Adolf Eichmann uit Argentinië (1960), het proces tegen Eichmann (1961) en de controverses die daarmee gepaard gingen: 'the Eichmann trial marked the beginning of a dramatic shift in the way Israelis related to the Holocaust' (Segev 1993, 261).⁹ De discussies worden treffend weergegeven door het concept 'banaliteit van het kwaad' welke door de Duits-Amerikaanse filosofe Hannah Arendt toen werd bedacht:

Verscheidene waarnemers op het proces (overlevenden, journalisten, filosofen) hadden vastgesteld dat Eichmann geen sadistisch monster was maar een plichtmatige bureaucraat, iemand die zich op hoge morele principes beriep. Hannah Arendt ging nog verder, ze beschuldigde Joden - meer bepaald de Joodse Raden - ervan actief meegewerkt te hebben aan de vernietiging van het joodse volk (Eichmann in Jerusalem, 1963). Arendt populariseerde Hilbergs stelling dat de joodse slachtoffers medeplichtig waren. Jonge Israëli's die hun oren niet geloofden toen ze vernamen dat de Europese Joden 'zich als schapen ter slachtbank hadden laten leiden', maakten duidelijk dat ze het moe waren altijd voor weerloze slachtoffers door te gaan. (Van den Berghe 2001, 120)

Met het Eichmannproces werden tegelijkertijd verschillende doelstellingen nagestreefd. Het proces tegen Eichmann moest alle Israëli's doordringen van de lessen van de Holocaust, ook

⁹ In 1961 stond Adolf Eichmann terecht voor een rechtbank in Jeruzalem. De voormalige oorlogsmisdadiger leefde na de oorlog ondergedoken en wist met de steun van kerkelijke autoriteiten te ontsnappen naar Argentinië waar tal van nazi-kopstukken vanaf 1945 een veilig onderkomen vonden. Op de processen van Neurenberg viel de naam Eichmann regelmatig als organisator van de Endlösung en begon een wereldwijde zoektocht naar hem. In 1960 werd hij door de Israëlische geheime dienst opgespoord, gekidnapt en naar Israël gesmokkeld om er terecht te staan.

de niet langer door de pioniersmentaliteit bezielde jongeren. Joden moesten beseffen dat de tijd dat men als lammeren ter slachtbank ging definitief voorbij was, ze vormden nu een natie die van zich kon afbijten. De wereld zou eraan herinnerd worden dat de Joodse staat door dik en dun gesteund moest worden. En de banden met Joodse inwijkelingen uit Arabische landen, die zich niet verbonden voelden met het zionisme, Israël of de slachting in Europa, zouden worden aangehaald: 'het Eichmannproces als therapie voor de natie, cement voor nationaal geweten en joodse identiteit' (Van den Berghe 2001, 166).

Eichmanns dood moest het einde van de Sjoa symboliseren, en het begin van het post-Sjoatijdperk. In werkelijkheid gebeurde het omgekeerde:

The Eichmann trial swept through Israel's language and images. Everything was now discussed anew in relation to the trial: Israeli politics, Israeli youth, world Jewry, Holocaust Remembrance Day, lessons of the Holocaust, the security of Israel, and the Arabs. Committees for the study of the relevant issues were established. The trial was ever-present, hovering over the country from end to end, like a living organism, as if it had taken on entity, character of its own, even if not always in conscious and formulated fashion. (Zertal 2005, 109)

Zestig procent van de Israëli's ouder dan veertien jaar luisterde naar het live uitgezonden radioverslag van de openingszitting van het Eichmannproces. Velen van hen volgden de uitgebreide berichtgeving op de voet. De bevolking van Israël was in die dagen ongeveer eenderde van die van vandaag, maar veel van de kinderen en tieners die toen naar de radio luisterden, bekleeden tegenwoordig leidinggevende posities. Zodoende is het volgens de Israëlische schrijver en ex-politicus Avraham Burg (2010, 148) onmogelijk het hedendaagse Israël te begrijpen zonder te onderzoeken welke ervaringen het bewustzijn hebben gevormd van de generatie van de huidige leiders.

Verlies van de slachtofferstatus

De Zesdaagse Oorlog van 1967 markeerde de Israëlische geschiedenis op dramatische wijze. Enerzijds bewees het haar bevolking en de wereld militair superieur te zijn aan de Arabische landen; de overwinning en de bezetting van de veroverde gebieden deden het nationalistische groepsgevoel en het belang ervan stijgen. Anderzijds werd het binnen zes dagen van underdog tot de bezetter van de Gazastrook en de Westelijke Jordaanoever. De

Holocaust werd steeds vaker als legitimatie aangevoerd, vooral naar diaspora-Joden toe (Van den Berghe 2001, 121).

Deze tendens werd bevorderd door de negatieve beeldvorming rond Israël. De bliksem-overwinning dwong respect af, maar het effect van Auschwitz verdween als sneeuw voor de zon:

Het tijdperk van rouw, medelijden en uit schuldgevoelens geboren filosemitisme leek afgesloten. De zondebok bij uitstek, de ten onrechte tot dolen veroordeelde jood, oefende nu macht uit over anderen. De tot dan bijna vanzelfsprekende solidariteit van de niet communistische linkerrand brak af. Palestina kreeg nu recht op die sympathie. Dat kwam tot uiting in oppervlakkige maar tot de verbeelding sprekende slogans. Nieuwe filosofen bestempelden zionisten tot 'de nazi's van onze tijd'. En Charles de Gaulle, niet direct een antisemiet, had het in 1967 over 'een elitair volk, zelfverzekerd en dominant'. (Van den Berghe 2001, 121)

Joden verloren hun statuut van eeuwig slachtoffer en het krediet wat was opgebouwd sinds de judeocide. De vrijwel automatische identificatie met de underdog kwam nu de Palestijnen ten goede. In bepaalde landen (Sovjet-Unie en Arabische landen) werden de Israëli's met nazi's vergeleken. Sommige Joden beschouwen dit als het begin van een zorgvuldig uitgewerkte strategie om Israël te beroven van het morele kapitaal dat het joodse volk 'door zijn onvergelijkelijke leed in de Tweede Wereldoorlog ongewild heeft geaccumuleerd' (Van den Berghe 2001, 121-122).

Na de Jom Kippoer-oorlog (1973) ging het imago van Israël nog sterker achteruit.¹⁰ De Arabische olielanden voerden drastische productiebeperkingen door en dat leidde tot een wereldwijde energiecrisis. De kwetsbaarheid van de westerse economie werd blootgelegd, de welvaart werd bedreigd. De Atlantische en Europese solidariteit legden het daartegen af.

Politieke instrumentalisering van de Holocaust

Na de machtsovername door Menahem Begin (Likoed) in 1977 kwam de politieke exploitatie van de Holocaust in een nieuwe stroomversnelling terecht. Israëli'sche autoriteiten en

¹⁰ Op 6 oktober 1973 brak de Jom Kippoer-oorlog uit. Egypte en Syrië begonnen op die dag een verrassingsaanval tegen Israël. Na aanvankelijke successen voor de coalitie haalde Israël alsnog de bovenhand na minder dan drie weken.

zionisten begonnen er te pas en te onpas naar te verwijzen. Het kleinste grensincident werd vergeleken met nazi-praktijken of genocide. Alle kritiek op joodse ondernemingen werd veroordeeld als anti-joodse daden en stevast beantwoord met een verwijzing naar de miljoenen doden. Israëlische leiders probeerden, paradoxaal genoeg, steeds meer politieke munt te slaan uit het joodse slachtofferbeeld. Hoofdthema's daarvan zijn volgens Van den Berghe (2001, 125) de joodvijandigheid van de hele wereld en de constante bedreiging van Israël, beide geïllustreerd aan de hand van de Holocaust. De hele wereld zou de verdwijning van Israël willen en Israëlische bewindslui gebruiken steeds vaker dit oudste der vijandbeelden om bewapening en 'preventieve' oorlog te rechtvaardigen. Het zionistische ideaal van de niet-sentimentele, strijdbare jood raakt op de achtergrond: 'de traan wordt in eer hersteld en beetje bij beetje groeit de Holocaust uit tot "de kitsch van Israël"' (Van den Berghe 2001, 125).

In 1981 kwam er een wet die Holocaustontkenning bestrafte met vijf jaar gevangenis. Ontkenning werd gelijkgeschakeld met betwisting van het bestaansrecht van Israël. De Jodenuitroeiing, een historische gebeurtenis, werd een nationale doctrine, een door de wet beschermde waarheid die vijf maal zwaarder bestraft kan worden dan godsloochening. Een bijna religieus dogma, kern van een seculiere religie die richting geeft aan de nationale politiek en de bezetting van Palestijns grondgebied rechtvaardigt.

3.4 Het aanslaan van de Holocaust: Israëls Holocaustbewustzijn

In 1968 bleek uit een enquête dat veel Israëli's ervan overtuigd waren dat iedere jood een overlevende was. Daarna zwol het Holocaustbewustzijn alleen maar aan. De Holocaust werd verplichte leerstof voor de hele natie. Eind jaren tachtig ging er op Israëlische scholen meer aandacht naar de Jodenmoord dan naar het zionisme. Geen dag ging er nog voorbij zonder dat de media ernaar verwezen; kranten staan vol met een eindeloze reeks verhalen, artikelen, verwijzingen en verklaringen die hun oorsprong vinden in de Sjoa en deze volgens de Israëlische historicus en journalist Tom Segev (1993, 412) terugbrengen in 'ons' leven:

From the 'Heroism Quiz' on national television, live from Auschwitz, to the publication of a Hebrew edition of 'Maus', an American book that depicts the murder of the Jews in comic-book form, consciousness of the Holocaust became part of everyday life and a staple theme

of popular culture: in films and plays, books and television. By the late 1980s there was hardly a day when the Holocaust was not mentioned in one of the newspapers.

De Sjoa is zo alomtegenwoordig dat uit een onderzoek op een lerarenopleiding in Tel Aviv enkele jaren geleden bleek dat meer dan negentig procent van de ondervraagden van mening was dat de Sjoa de belangrijkste gebeurtenis uit de Joodse geschiedenis was. Dit betekent dat de Sjoa belangrijker zou zijn dan de schepping van de wereld, de uittocht uit Egypte, de openbaarmaking van de Thora op de berg Sinai, de verwoesting van de twee tempels, de ballingschap, het messianisme, de verbazingwekkende culturele prestaties, het ontstaan van het zionisme, de stichting van de staat Israël of de Zesdaagse oorlog.

Mars der Levenden

Nothing better illustrates the change that has occurred in Israel's attitude towards the Holocaust than the journey of these students, members of the third generation, to Treblinka, Majdanek, and Auschwitz. (Segev 1993, 488)

De 'Mars der Levenden' is een jaarlijks terugkerend educatief programma dat sinds 1988 jongeren en studenten van over de hele wereld een onvergetelijk programma bezorgt. Eind jaren tachtig ondernamen slechts ongeveer vijfhonderd leerlingen per jaar deze reis, tegenwoordig gaan er jaarlijks meer dan dertigduizend Israëlische scholieren naar Auschwitz. Er gaan mensen van de Israëlische Geheime Dienst mee en de kinderen worden grondig voorbereid op de mogelijke vijandigheid van de Polen. De meeste van deze scholieren zijn Israël nog nooit uit geweest (Ruyters 2010).

De centrale dag van de reis vindt plaats op Yom Hashoah, de herdenkingsdag van de Tweede Wereldoorlog. Op deze dag wordt de 'Mars der Levenden' gelopen, wat het voortzetten van het leven symboliseert. Dit gebeurt in tegenstelling tot de dodenmars, welke door gevangenen van het concentratiekamp Auschwitz werd afgelegd na de evacuatie van het kamp. De 'Mars' wordt voorafgegaan door een bezoek aan diverse plekken in Polen waar de verschrikkingen van de Jodenvervolgung plaats hebben gevonden. Onder leiding van een ervaren gids worden concentratiekampen, voormalige getto's, oude Joodse wijken, synagogen en begraafplaatsen bezocht. Voor vertrek en na terugkomst van de reis wordt

een bijeenkomst voor alle deelnemers georganiseerd (<http://www.motl.nl/>). De doelstellingen van het programma omvatten volgens Alon Lazar, Julia Chaitin en Tamar Gross (2004, 190) het volgende:

Learn(ing) about the scope and vitality of the Jewish communities living in Poland before the Second World War, and about the negative and positive aspects of relations with the Polish people throughout history. This will enable students to experience and understand the depths of the devastation of this vibrant Jewish life and to learn to appreciate the heroism of those who fought against the Nazis (...) Students are expected to deepen their awareness of their Jewish heritage and their commitment to the State of Israel, as well as to learn about core Jewish, Zionist, and humanistic values. The program also aims to further understanding of the background factors that enabled the rise of the Nazi regime, its ideologies, and its crimes against humanity. Exposing students to these subjects should increase their awareness of the need to build a strong and autonomous state, guiding them to feel obligated to defend democracy and act against all forms of racism.

Burg en Segev zien echter het tegenovergestelde gebeuren. In plaats van openheid en liefde voor de mensheid zouden de reizen isolationisme uitstralen:

The trip was a ritual laden with emotion and symbols and a sometimes bizarre obeisance to what Saul Friedländer once described as the union of kitsch and death. Nourished from two sources, one nationalist and the other religious, it had a clear political orientation as well. It exuded isolationism, to the point of xenophobia, rather than openness and love of humanity. (Segev 1993, 488)

Zo wordt er volgens Burg (2010, 282) een onbewuste mentale realiteit gecultiveerd. Hierin worden alle verschrikkingen uit het verleden gereconstrueerd en gekloond, enkel en alleen om te worden herhaald en voortgezet door toekomstige generaties. Hij spreekt dan ook van een collectieve reïncarnatie: 'in plaats van de pathologische cyclus te doorbreken maken we er een eeuwigdurende cirkelgang van. In plaats van te genezen, infecteren we onszelf opnieuw. In plaats van te vergeten, krabben we onze wonden open en bloeden we opnieuw' (Burg 2010, 282).

3.5 Conclusie

Volgens Avraham Burg (2010) is het land zwaar getraumatiseerd en heeft het het vertrouwen verloren in zichzelf, zijn burens en de landen in de regio. Hij laat zien dat dit een

van de oorzaken is van toenemend nationalisme en geweld in Israël. De joods-Israëlische historica Idith Zertal (2009, 151) beaamt dit:

aan Auschwitz en het conflict met de Palestijnen ontleen we onze nationale identiteit. Die twee zaken, Auschwitz en het Conflict, zijn samengevoegd tot één mythische realiteit, die ver van de werkelijkheid afstaat. Het voortdurende conflict conditioneert de Israëlische visie op de Holocaust en op zijn beurt voedt de Holocaust het conflict, waardoor beide fenomenen één zijn geworden.

Israël wordt overspoeld door herdenkingsceremonies, maar die zijn paradoxaal genoeg een aspect geworden van geheugenverlies. Volgens Zertal (2009, 154) gaan ze namelijk niet om het herinneren, maar om het bewerkstelligen van een politiek effect: 'de nazi-Holocaust en de Israëlische macht zijn centrale factoren geworden in het consolideren van de Israëlische identiteit en in het versterken van de sociale cohesie in en de solidariteit met Israël'. Een trauma dat niet wordt verwerkt, maar wordt gecultiveerd, dat in herdenkingen en symboliek niet wordt begraven maar levend gehouden, kan dus inderdaad een centraal deel gaan uitmaken van een gevormde collectieve identiteit. Hiermee lijkt de 'cultureel trauma'-benadering van toepassing te zijn op de huidige situatie in Israël en Palestina, maar is dat ook zo? Voldoet de Holocaust aan de voorwaarden? Heeft het zich volgens Sztompka's stappen in een cultureel trauma ontwikkeld?

De eerste twee stappen waren, weliswaar in omgekeerde volgorde, aan de orde. Israël was in zijn beginjaren cultureel gedesoriënteerd; het was net ontstaan en werd gelijk aangevallen. Een tijd waarin je samen sterk moet staan, maar de mensen kwamen overal vandaan en namen hun eigen geschiedenis en cultuur met zich mee. Israël had een natie te creëren, was dus zoekende en extra gevoelig voor eventuele trauma's. Om potentieel traumatisch te zijn moeten gebeurtenissen echter ook aan een aantal voorwaarden voldoen. De Holocaust voldoet aan alle, maar dat maakt het nog geen cultureel trauma. Hiervoor moet het nog een aantal stappen doorlopen.

Voordat een gebeurtenis als traumatisch ervaren wordt, wordt het zo gemaakt stelt Sztompka. Volgens hem zie je eerst een bepaalde 'meaning industry' verschijnen. Deze geeft er een traumatische draai aan, en als dat opgepikt wordt en aanslaat is er sprake van 'the traumatic condition'. Hier kan men vervolgens op verschillende manieren mee omgaan: men

vernieuwt, verzet, ritualiseert en/of trekt zich terug. Nu is het dus de vraag hoe Israël met de Holocaust is omgegaan.

Volgens mij zijn alle ingrediënten voor een cultureel trauma aanwezig en verkeert Israël inderdaad in 'the traumatic condition'. De Holocaust heeft zich echter niet volgens Sztompka's stappen in een cultureel trauma ontwikkeld. Israël probeerde de Holocaust in eerste instantie te negeren, te verdringen zelfs. Pas later, toen er behoefte aan en ruimte voor was, verscheen er een bepaalde 'meaning industry'. Wanneer we dus zeer nauwgezet de stappen van Sztompka's model ('traumatic sequence') willen volgen blijkt een cultureel trauma zich niet in de dusdanige volgorde te voltrekken. In het onderstaande zullen suggesties worden aangedragen voor de verklaring voor deze discrepantie.

De stappen zoals omschreven door Sztompka bevatten mijns inziens twee zwakke punten. Ten eerste zijn de stappen an sich zeer ruim omschreven. Hierdoor kunnen dezelfde gebeurtenissen of voorbeelden in meerdere stappen worden gecategoriseerd. Hiermee wordt aangesloten bij de eerdere kritiek dat het 'cultureel trauma'-begrip te ruim omschreven is. Verder lijkt een ontwikkeling van een cultureel trauma op basis van een vaste volgorde niet te passen bij complexe gebeurtenissen als de Holocaust. Een meer dynamisch systeem, waarbij kan worden teruggekoppeld tussen de verschillende stappen, zou hier op zijn plaats zijn. Halas ondersteunt deze visie:

This is a process with a variable course over time, and furthermore, its participants are not passively subjected to trauma; on the contrary, they are active. They define trauma, deal with trauma, enter into disputes about the meaning of trauma, or even defy it. Thus, trauma is not merely an accepted memory, publicly affirmed by a significant group of participants, all of whom recall events or situations which are burdened with negative affect; appear indelible; are considered a threat to the existence of the group, or else are thought to violate some fundamental cultural values of that group (Halas 2010, 317)

Wat een bepaalde, potentieel traumatische gebeurtenis voor een samenleving betekent is dus niet iets dat vaststaat, of door één iemand of groep wordt bepaald. Men zal er altijd in onderhandeling over blijven. Dat Israëls omgang met de Holocaust niet perfect in Sztompka's model lijkt te passen is daardoor ook niet verwonderlijk. Door de complexiteit van verschillende situaties zal het stappenplan op verschillende manieren worden doorlopen, in een andere volgorde of met het vaker doorlopen van dezelfde stappen

gedurende het proces. De volgende casus die zal worden behandeld is Servië en de Slag op het Merelveld. Wederom zal worden geanalyseerd in hoeverre de stappen van Sztompka hier van toepassing zijn.

Hoofdstuk 4. Servië en de Slag op het Merelveld (1389)

Een bijzondere rol in het Servische nationale verhaal speelt Kosovo als 'bakermat van het Servendom'. Ooit, eeuwen geleden, was Kosovo het centrum van een machtig Servisch koninkrijk, en nog steeds herbergt het de belangrijkste orthodoxe kloosters, kerken en historische monumenten van de Serviërs. Later, in de zeventiende, achttiende en twintigste eeuw, zijn de Serviërs er in meerderheid weggetrokken. Nog maar tien procent van de bevolking bestaat uit Serviërs en Montenegrijnen. Dat percentage wordt elk jaar kleiner: pogingen meer Serviërs naar Kosovo te lokken, stuiten af op de troebele relatie met de Albanese meerderheid. De Serviërs die er nog wonen, voelen zich bedreigd en willen weg (Michielsen 1999).

Hun hartland zijn de Serviërs echter nooit vergeten. Dat ze zo hardnekkig vasthouden aan het bezit van de regio dat ze er een oorlog met de hele NAVO voor over hebben, heeft volgens NRC-verslaggever Peter Michielsen (1999) alles met dat verleden en hun emoties over dat verleden te maken. Jasna Dragović-Soso (2002, 256) bevestigt dat als zij stelt dat het Servisch nationalisme contextspecifiek is en voortkomt uit een 'traumatic historical memory' en 'unsurmounted past'.

De beroemde slag op het Kosovo-veld van 1389, die voor de Serviërs 'een talisman en een nationale mythe' is geworden geeft hier blijk van. Deze staat centraal in dit hoofdstuk. Vanaf het begin zijn deze slag en de dood van de leiders van de strijdende legers, de Servische prins Lazar en de Turkse sultan Murat, onderwerp geweest van verdichting. Vamik D. Volkan (1996) beschouwt het verlies op Kosovo Polje dan ook als een collectief trauma van de bevolking, dat via 'transgenerational transmission' van generatie op generatie wordt overgedragen. Om te bepalen of daar daadwerkelijk sprake van is zullen wederom Sztompka's stappen worden gevolgd.

4.1 Culturele desoriëntatie? Een beknopte voorgeschiedenis

In de veertiende eeuw heeft Servië kortstondig een aanzienlijke omvang gehad, onder Stefan Dusan. Het was destijds de belangrijkste staat op de Balkan, zowel wat territoriale omvang en militaire slagkracht als economische dynamiek en culturele prestaties betreft. Daarnaast

vormden de 13^{de} en de 14^{de} eeuw het absolute hoogtepunt in de geschiedenis van het Servische volk. Binnen het 13^{de} en 14^{de}-eeuwse Servië nam Kosovo een centrale positie in, al verlegde de hoofdstad zich voortdurend en bevond ze zich ook vaak buiten het huidige Kosovo, bijvoorbeeld in Macedonië (Detrez 1999, 18).

De verbrekking van het machtige Servische rijk tot een hele reeks kleine vorstendommen en de opmars van de Osmaanse Turken op de Balkan in het laatste kwart van de 14^{de} eeuw vormen de inleiding tot het volgende hoofdstuk in het Servische 'nationale verhaal' over Kosovo: de legendarische slag op het Merelveld of 'Kosovo Polje' (Detrez 1999, 18-19). De precieze gebeurtenissen en het al dan niet voldoen van deze gebeurtenissen aan de voorwaarden voor een potentieel traumatische gebeurtenis zal later worden besproken. Eerst zal de eerste stap van Sztompka worden besproken gerelateerd aan deze gebeurtenis. De eerste stap stelt als voorwaarde dat de structurele en culturele condities gunstig moeten zijn voor het ontstaan van een trauma. Ter verfrissing nogmaals de omschrijving hiervan door Sztompka (2000, 453):

The conditions for cultural trauma are ripe when there appears some kind of disorganization, displacement, or incoherence in culture – in other words, when the normative and cognitive context of human life and social actions loses its homogeneity, coherence, and stability, and becomes diversified or even polarized into opposite cultural complexes. Looking at it from the perspective of the actors, we may speak of cultural disorientation.

WO I & II

Vier eeuwen lang regeerden de Turkse sultans. Tot in de negentiende eeuw grote veranderingen optraden. Overal in Europa kwam het nationalisme op. Volkeren wilden hun eigen staat. De Ottomaanse heerschappij begon al te vervagen en de Serviërs kwamen met succes in opstand. Ze krijgen vervolgens zelfbestuur en zetten de moslims, die voor hen de vertegenwoordigers van de oude Turkse heersers zijn, direct het land uit. Nu zijn de Serviërs weer de alleenheersers in eigen land. Zo ontstaat volgens de Nederlandse tv-journalist George Mustert (2008, 235) een Servië dat nagenoeg moslimvrij is.

Na de geslaagde Servische opstand tegen de Ottomanen, begin negentiende eeuw, gaan de Serviërs verder met uitbreiding van het grondgebied. Het oog valt ook op Bosnië. Servië is niet blij met de overname van Bosnië door de Oostenrijkers. De Serviërs vinden dat

de Ottomanen dankzij hen zijn verdreven en hadden als beloning een stuk van Bosnië willen hebben. De spanningen tussen de uitdijende Servische staat en Oostenrijk-Hongarije, de opvolgers van het Habsburgse Rijk, nemen toe. De moord op de Oostenrijkse troonopvolger Franz Ferdinand in Sarajevo (1914) was de druppel die de emmer deed overlopen meent Mustert (2005, 236-237). De Eerste Wereldoorlog die daarna losbarst maakt een eind aan Oostenrijk-Hongarije en de Ottomaanse aanwezigheid op de Balkan. Het leidt tot de vorming van het Koninkrijk van Serviërs, Kroaten en Slovenen, dat iets later Joegoslavië gaat heten.

In de Tweede Wereldoorlog werd Joegoslavië onder de voet gelopen door de asmogendheden Italië en Duitsland. In Kroatië en Bosnië gaven zij het bestuur in handen van de Ustasha, fascistische geestverwanten van Hitler en Mussolini die er dezelfde ideeën over rassenleer op na hielden. In hun ogen hoorden Kroaten tot het superieure Arische ras en waren de Serviërs inferieure Slaven. De Ustasha was geen volksbeweging, meer een betrekkelijk kleine groep fanaten. Toch was die groot genoeg om, gesteund door Italië en Duitsland, te gaan werken aan een zuiver Kroatisch land. Een grootscheepse etnische zuivering van het gebied werd in gang gezet. Het cyrillische schrift van de Serviërs werd direct verboden. Alles wat niet Kroatisch was diende te vertrekken of zich te bekeren tot het katholicisme of werd anders uitgeroeid. In het beruchte concentratiekamp Jasenovac stierven honderdduizenden Serviërs, moslims en andere ongewenste groepen. Honderdduizenden Serviërs vluchten naar Servisch gebied.

In Servië opereerden de aanhangers van de vroegere koning, de Cetniks. Ze vochten tegen de bezetters, maar keerden zich al snel ook tegen de Joegoslavische partizanen van Josip Broz Tito, die van het land een communistische staat wilden maken. Bij de partizanen streeden soldaten van verschillende herkomst. Ook bij deze gevechten vielen grote aantallen slachtoffers. Naar schatting stierven in de Tweede Wereldoorlog een miljoen Joegoslaven, hoofdzakelijk door toedoen van andere Joegoslaven (Mustert 2008, 238-239).

Tito's Joegoslavië

Italië en Duitsland verloren de oorlog en zo verdween ook de fascistische Kroatische staat. De partizanen van Tito vormden met harde hand het nieuwe Joegoslavië, waar iedereen primair Joegoslaaf moest zijn en pas daarna eventueel Serviër of Kroaat of moslim. Tito

maakte deelrepublieken die gaandeweg meer bevoegdheden kregen. Slovenië, Kroatië, Bosnië-Herzegovina, Montenegro, Macedonië en Servië. Het laatste gebied werd weer onderverdeeld in het hartland Servië – met daarin de provincie Vojvodina, met een Hongaarse minderheid – en Kosovo, met een moslimmeerderheid van etnische Albanen (Mustert 2008, 239).

Tito bevorderde wat Joegoslavisch was en ontmoedigde of verbood zelfs uitingen van Servisch of Kroatisch nationalisme. Aan verwerking van oorlogstrauma's werd niets gedaan, mogelijk uit angst dat dat juist wonden zou openrijten in plaats van helen. De historie van de etnische competitie tussen 1941 en 1945 werd systematisch verdrongen en Tito spande zich in om te voorkomen dat een van de etnische groepen de instituties van de federale staat zou gaan domineren, ofschoon uiteindelijk de Serviërs de meeste hoge posten in het Joegoslavische Nationale Leger bezetten. Deze strategie van 'verdeel en heers', gecombineerd met een appel op 'broederschap en eenheid', vond een zekere weerklank onder het volk. Volgens Michael Ignatieff (1999, 51) dachten veel Joegoslaven in de jaren zestig en zeventig oprecht dat etnische haat iets was wat achter hen lag:

Wanneer etnische verschillen benadrukt werden, zoals door Kroatische nationalist, werd daartegen opgetreden. Tegen 1990 begon de generatie die door de Tweede Wereldoorlog getraumatiseerd was uit te sterven; het gif van vroeger ebde weg. In een dorp als Mirkovci kwamen 'broederschap en eenheid' erop neer dat er veel tussen de etnische groepen getrouwd werd. Serviërs en Kroaten gingen naar een andere kerk maar op plaatselijk vlak werkten ze nauw samen. De belangrijkste samenwerking vond plaats op het politiebureau. Als iemand een probleem had, zijn autoradio was bijvoorbeeld gestolen, vroeg de politie niet eerst naar zijn nationaliteit. De procedure was niet per se efficiënt, maar er was in elk geval geen sprake van etnische discriminatie.

Culturele desoriëntatie

Na Tito's dood op 4 mei 1980 valt de bindende factor van Joegoslavië weg en steken allerlei eerder onderdrukte spanningen de kop op. Joegoslavië komt in een zware economische en politieke crisis terecht die het land destabiliseert en die uiteindelijk zelfs het eigenlijke bestaan van de staat zal ondermijnen. Tegen het eind van de jaren tachtig heeft het land te kampen met een torenhoge inflatie, een hoge werkloosheidsgraad, een enorme buitenlandse schuld en ernstige voedseltekorten. Het volk laat zijn ongenoegen over de situatie in het land blijken tijdens grote publieke demonstraties en stakingen. Op dit moment

is er dus sprake van culturele desoriëntatie; zijn de structurele en culturele condities gunstig voor het ontstaan van een trauma.

Omstreeks het midden van de jaren tachtig drong het tot de communistische elite, die na de dood van Tito was blijven zitten, door dat het door het overlijden van de dictator en het innerlijk verval van het communisme nodig geworden was nieuwe termen te bedenken om het volk te mobiliseren als eenheid. Zelfs in een éénpartijstaat was een nieuwe retoriek nodig om de mensen te mobiliseren. Bij verkiezingen in de Joegoslavische deelrepublieken kwamen daarom weer Kroatische of Servische thema's aan de orde (Mustert 2008, 240). Het feit dat de Serviërs in het bergachtige zuidwestelijk gelegen Kosovo een etnische minderheid geworden waren, verschaftte de Servische leider Slobodan Milosevic precies de leuzen om de mensen achter zich te krijgen (Ignatieff 1999, 50-53). Op deze 'appearance of a particular 'meaning industry'' kom ik in de derde paragraaf terug. Eerst dient namelijk, op basis van de tweede stap van Sztompka, bepaald te worden of de Slag op het Merelveld potentieel traumatisch is.

4.2 De Slag op het Merelveld (1389) als traumatische gebeurtenis

Een gebeurtenis is potentieel traumatisch wanneer cumulatief aan vier voorwaarden is voldaan: de gebeurtenis moet plotseling plaatsvinden en zich snel voltrekken, radicaal zijn en de kern treffen, als van buitenaf komend en opgelegd worden ervaren, en schokkend en weerzinwekkend zijn (Sztompka, 2000, 452). Of 'Kosovo Polje', de legendarische slag op het Merelveld hieraan voldoet wordt in deze paragraaf uiteen gezet.

De veldslag vond plaats op 28 juni 1389 (Dag van St. Vitus, 18 juni 1389 in de Juliaanse kalender). De heersende leider van Servië, Prins Lazar Hrebeljanović, stelde een christelijke coalitie van 70 000 man samen. Deze bestond hoofdzakelijk uit Serven, maar ook Bosnische, Kroatische, Bulgaarse, Hongaarse en Albanese troepen en zelfs Saksische (Duitse) huurlingen waren aanwezig. De Ottomaanse Sultan Murad I rukte op met een strijdmacht bestaande uit 80 000 tot 120 000 soldaten en vrijwilligers van aangrenzende landen, zoals Anatolia (Aziatisch deel van Turkije) en Rumelia (het huidige Griekenland en Macedonië (voormalige Byzantium)).¹¹

¹¹ <http://www.bevrijding-5linie.com/wellbeing/downloads/044%20-%20Kosovo%20Polje.pdf>

De Servische strijdmacht marcheerde op naar de Ottomanen en het kwam tot een confrontatie in Kosovo Polje. De veldslag begon met drie groepen: Servische edellieden met Lazars schoonzoon, Generaal Vuk Branković langs één zijde, Prins Lazar zelf in het centrum en de Bosnische Hertog Vlatko Vuković langs de andere zijde. In het begin genoten de Serven het voordeel van de eerste aanvalsgolf en werd de door Jacub Celebi bevolen Turkse vleugel volledig vernietigd. In het centrum slaagden de Serven erin om de Ottomaanse strijdmacht terug te dringen. Enkel de Turken, onder bevel van Bayezid hielden stand tegenover de Bosnische Hertog Vlatko Vuković. In het centrum slaagden Servische strijdkrachten erin om door te breken in de Ottomaanse linies en zelfs een charge uit te voeren op de tent van de Sultan. Gedurende deze aanval slaagde de Servische edelman Miloš Obilič erin om de Sultan met een dolk neer te steken.¹² Hij zelf werd gevangengenomen en onthoofd. De Ottomanen gebruikten nu hun numerieke overmacht, wat doorgaans hun strategie was, en in een tegenaanval werden de Servische strijdkrachten terug gedreven. Hierbij werd de Servische leider Prins Lazar gevangengenomen en nam men wraak door hem te onthoofden op het lijk van hun vermoorde sultan.¹³

In de late namiddag waren beide legers zo vermoeid, dat geen van beiden nog belangrijke strategisch voordeel behaalden. Door zware verliezen werden de Ottomanen gedwongen om zich terug te trekken en werd Servië niet (onmiddellijk) veroverd. De strijd was onbeslist gebleven, maar terwijl de militaire slagkracht van de Serven gebroken was, konden de Osmaanse Turken een paar jaar later een nieuw leger op de been brengen om het karwei af te maken (Detrez 1999, 19-20).

De bloedige nederlaag in Kosovo besliste voor vijf eeuwen over het verloop van de Servische geschiedenis. Erg plotseling vond die echter niet plaats. Wel trof die de kern en wordt het als van buitenaf komend en opgelegd ervaren. De slag van Kosovo is de veldslag van de veldslagen in de annalen van de Servische mythologie. Het merendeel van de Servische ridders (meer dan 150) stierven in deze veldslag. Alhoewel deze veldslag eindigde zonder echte duidelijke winnaar en de Ottomanen nog twee veldslagen nodig hadden om

¹² Na de dood van Murad nam zijn zoon Bayezid I het bevel over. Deze huwde met de Servische Prinses Olivera Despina, de dochter van de overleden Prins Lazar. Na de belegering van Smederevo (Was in de 15^{de} eeuw de hoofdstad van Servië. In 1429 werd er een fort gebouwd, dat door de Ottomanen werd ingenomen en nog steeds bestaat), annexeerden de Ottomanen Servië in 1459.

¹³ <http://www.bevrijding-5linie.com/wellbeing/downloads/044%20-%20Kosovo%20Polje.pdf>

Servië geheel te veroveren, heeft hij in de Servische psyche een voorname plaats.¹⁴ Dit heeft weinig met de historische werkelijkheid te maken meent Volkan (1997, 61):

It is not the historical truth (or even one of the many versions of it) that matters in the collective Serb psyche. What is important is the shared mental representation of the Battle of Kosovo and of the characters who played key roles in it. As decades and centuries passed, mythologized tales of the battle were transmitted from generation to generation through a strong oral and religious tradition in Serbia, reinforcing the Serbs' sense of a traumatized, shared identity.

4.3 De opkomst van Sztompka's 'meaning industry' en het aanslaan daarvan

Trauma, like many other social conditions, is at the same time both objective and subjective: it is usually based in some actual occurrences or phenomena, but it does not exist as long as they do not become visible and defined in a particular way. (Sztompka 2000, 456)

Traumatische gebeurtenissen moeten dus op specifieke manieren gedefinieerd, waargenomen en verteld worden, maar welk verhaal wordt er over de slag op het Merelveld verteld? Volgens Detrez (1999, 20) heeft de veldslag tussen christelijke en islamitische strijdkrachten binnen de Servische geschiedenis mythische proporties aangenomen. Na de annexatie van Servië door de Turken creëerden monniken een cultus rondom Lazar. De volkse verbeelding deed de rest: 'over de slag op het Merelveld zongen blinde barden, zichzelf begeleidend op de gusle, een eensnarige vedel, lange epische zangen, die de hagiografische voorstelling van zaken combineerden met de poëzie, het morele waardensysteem en de ongebreidelde fantasie van de Zuid-Slavische heldensagen' (Detrez 1999, 20).

Volgens de 'Kosovo-mythe' was de oorzaak van het verlies op het slagveld een keuze van veldheer Knez Lazar. De legende wil dat de prins tijdens de nacht voor de slag bezoek kreeg van een engel die hem voor de keuze stelde van een aardse overwinning of een hemels rijk. Hij koos voor het laatste en verloor de volgende dag zijn leven en de veldslag. In de epische vertellingen over de val van het Servische koninkrijk wordt gesteld dat op die manier de basis van de Servische orthodoxie in Kosovo werd gelegd (Duijzings 2000, 186). Hoewel de Serviërs dus de oorlog zelf verloren, was het Servische leger en het christendom

¹⁴ Idem.

spiritueel de overwinnaar. Lazar koos een koninkrijk in de hemel ten koste van zijn leven en dat van zijn manschappen op aarde. Centraal aan de mythe is het vieren van dat verlies (Bieber 2002, 96).

Tot in de jaren tachtig besteedden de Serviërs echter geen aandacht aan (hun verwanten in het achtergebleven) Kosovo. Eind jaren tachtig pas, toen het nationalisme in Servië hoogtij vierde, ontstond er een heropleving van de mythes rondom het Merelveld. Josip Broz Tito, de president van Joegoslavië, was in 1980 overleden en er was geen opvolger aangesteld. Tito had tijdens zijn lange regeerperiode het Servische en Kroatische nationalisme weten te onderdrukken, maar het was hem niet gelukt om een stabiele, Joegoslavische staat te creëren. 'Radio Free Europe' concludeerde dit in een rapport dat een dag na de dood van de Joegoslavische leider werd uitgegeven: 'No matter how great his achievements, there remained a crucially important goal Marshal Tito did not reach: the creation of a stable, permanent Yugoslav national unity' (Bieber 2005, 87). De crisis rondom Tito's opvolging zorgde ervoor dat het nationalisme in Servië steeds meer in de openbaarheid trad en dat etnische spanningen weer naar boven borrelden.

Met de afbrokkeling van het communisme brokkelde ook het idee van Joegoslavië af; het was nodig dat er iets anders in de plaats zou komen. Op 28 juni hield Milosevic een historische toespraak voor een miljoen Serviërs, naar aanleiding van de 600^{ste} verjaardag van de nederlaag van de Serviërs tegen de Turken in Kosovo Polje (Merelveld) en voorspelde hij de bloedige desintegratie van Joegoslavië. Tijdens zijn toespraak op het Merelveld had Milosevic een duidelijke boodschap voor de andere landen in de Joegoslavische federatie: 'Six centuries after the battle of Kosovo Polje we are again engaged in battles and quarrels. These are not armed battles, but the latter cannot be ruled out yet' (Duijzings 2002, 189).

Milosevic maakte, in samenwerking met de orthodoxe kerkleiders, in 1989 gebruik van de zeshonderdjarige herdenking van de slag om de nationalistische en godsdienstige gevoelens tot het uiterste op te voeren. Voor de nieuwe Servische nationalistengold voortaan, dat Kosovo nooit voor de Serven verloren mocht gaan. Kosovo werd hiermee opnieuw, zoals in de 19e eeuw en tijdens de Eerste Balkanoorlog van 1912, waarin het door de Serven veroverd werd op de Turken en de Albanen, tot heilig grondgebied van de Serven (Zondergeld 2007, 6).

De Serviërs begonnen opnieuw te geloven in de Turkse invasie en waren bang dat de agressie van de moslims op hen teruggekatapulteerd zou worden:

In de mate dat de Serven zich vandaag nog steeds identificeren met de helden van het Merelveld, identificeren ze de huidige Albanezen, als moslims, met de Turkse vijand van 1389. De Kosovaren worden bijna persoonlijk verantwoordelijk gesteld voor de slag op het Merelveld en de Osmaanse overheersing die erop volgde. De Serven hebben dan ook geen medelijden met hen; wat de Kosovaren vandaag te verduren krijgen is in hun ogen een peuleschil vergeleken met wat de Serven door toedoen van Albanezen 'en andere Turken' doormaakten in de Osmaanse tijd. (Detrez 1999, 21)

De etnische spanningen liepen dan ook hoog op en in verschillende oorlogen viel Tito's gedroomde Joegoslavië uiteen in vijf opvolgersstaten.¹⁵

4.4 Conclusie

Dit is het beeld, dit is de emotie: in juni 1389, bij de Slag van het Merelveld, de Slag van Kosovo Polje (Kos betekent merel), even buiten het huidige Priština, brak een nacht over de Serviërs aan die vijf eeuwen zou duren. Servië, het enige Servië in de geschiedenis dat, hoe kort dan ook, kan worden omschreven als groots en machtig en glorieus, het Servië van tsaar Dušan, het Servië dat reikte van de Donau tot de Egeïsche Zee, het Servië dat in Kosovo zijn centrum had, werd verslagen en bleef het vijfhonderd jaar lang. En daarom is Kosovo de wieg van het Servische volk, de Servische cultuur, de Servische beschaving, de Servische kerk. Kosovo is het hartland van het enige Servië dat ooit meetelde in Europa, dat ooit iets voorstelde. Kosovo, zeggen de Serviërs, is ons Jeruzalem. (Michielsen 1999)

Het is een machtige emotie, na de ondergang van dat grootse Servië eeuw na eeuw gecultiveerd in mondeling overgeleverde mythen en legenden, tot er een klassiek verhaal ontstond. Een cultureel trauma volgens sommigen, waaronder Volkan (1997, 78-79):

Adopting a chosen trauma can enhance ethnic pride, reinforce a sense of victimization, and even spur a group to avenge its ancestors' hurts. The memory of the chosen trauma is used to justify ethnic aggression. As the images of the Battle of Kosovo and its Serb heroes were kept alive throughout six centuries, the story became a frequent and significant subject for countless artistic expressions. It emerged and continues to appear in icons, folk songs, poems, paintings, sculptures, plays, movies, monuments, and scholarly discussions, like a religious symbol that supports the Serbs' sense of being a 'chosen people'.

¹⁵ <http://www.alfredmozerstichting.nl/binaries/content/assets/ams/Thesis+Kosovo.pdf/Thesis+Kosovo.pdf>

Culturele trauma's zijn dan ook niet zomaar historische verhalen. Volgens Detrez (1999, 12) hebben ze in de meeste gevallen een duidelijke politieke functie: 'ze fungeren, zoals aangegeven, in de eerste plaats als middel tot nationale identificatie en differentiatie en creëren een gemeenschapsgevoel, waarvan een sterk mobiliserende werking uitgaat'. Zo is de 'Kosovo mythe' zeer effectief ingezet om het Servische nationalisme vorm te geven. Daarnaast levert het dikwijls de 'historische' argumenten voor aanspraken op bepaalde territoria. Zoals voor Kosovo: 'Kosovo is het hartland van het enige Servië dat ooit meetelde in Europa, dat ooit iets voorstelde. Kosovo, zeggen de Serviërs, is ons Jeruzalem' (Michielsen 1999).

Dat klassieke epos, dat Kosovo voor eeuwig een emotioneel thema maakt voor de Serviërs, heeft met de historische werkelijkheid echter weinig te maken: 'As decades and centuries passed, mythologized tales of the battle were transmitted from generation to generation through a strong oral and religious tradition in Serbia, reinforcing the Serbs' sense of a traumatized, shared identity' (Volkan 1997, 61). Het werd, onderweg in die eeuwenlange mondelinge overlevering van generatie op generatie, gemythologiseerd, aangevuld en gezuiverd.

Wat betekent bovenstaande voor de Slag op het Merelveld als potentieel cultureel trauma? De vraag rijst of culturele trauma's op waarheid gestoeld moeten zijn. Gaat het om de daadwerkelijke gebeurtenissen of meer om de beleving van deze gebeurtenissen? Volgens Sztompka (2000, 457) gaat het om de beleving:

A limiting case, always possible in the human world, is grasped by the famous Thomas theorem: 'If people define situations as real, they are real in their consequences' (Merton, 1996). There may be traumas which are not rooted in any real traumatizing events or situations, but only in the widespread imaginations of such events.

Volkan (1997, 61) beaamt dit: 'It is not the historical truth (or even one of many versions of it) that matters in the collective Serb psyche. What is important is the shared mental representation of the Battle of Kosovo and of the characters who played key roles in it'. Het wel of niet cultureel trauma zijn van de slag op het Merelveld is dus niet afhankelijk van de historische feiten, maar van het verhaal wat eromheen gecreëerd wordt.

Hier wordt alleen wederom niet Sztompka's 'traumatic sequence' gevolgd. Het verhaal hebben de Serven namelijk al eeuwen klaar liggen, alsof het staat te sudderen. Voelen ze zich bedreigd of 'cultureel gedesoriënteerd', dan halen ze het erbij en passen het zo nodig aan. Het potentiële trauma wordt dan geactiveerd in wat Volkan een 'time collapse' noemt: een soort tijdverdichting waarin men het pijnlijke verleden in het heden inbrengt. Volgens Smelser (2004, 51) van de 'cultureel trauma'-benadering is dit echter niet mogelijk:

it does not seem advisable to seek a precise analogy for the idea of psychological incubation – the notion of a repressed, highly charged, under-the-surface force ready to break into the open at all times. The reason this 'smoldering volcano' imagery seems unsatisfactory is that the 'active' or 'inactive' status of cultural trauma is so contingent on forever changing and ongoing social and political conditions and on ongoing processes of negotiation and contestation among groups.

Ook in dit geval lijken de 'cultureel trauma'-benadering en Sztompka's stappen dus niet aan te sluiten en van toepassing te zijn op de casus. Er is wederom sprake van een gebeurtenis die collectief als traumatisch ervaren wordt, maar die zich niet volgens Sztompka's 'traumatic sequence' in een cultureel trauma heeft ontwikkeld. Het zijn dezelfde problemen als bij de eerste toepassing, waar we tegenaan lopen. Culturele trauma's zouden zich in een aantal stappen lineair ontwikkelen, alsof het stadia zijn. In de praktijk lopen deze echter in elkaar over en door elkaar heen. Hierdoor valt het onderscheid tussen de verschillende stappen moeilijk te maken. Ook hier biedt deze benadering mogelijkheden wanneer de ontwikkeling van een cultureel trauma niet als een lineair proces wordt gezien. Door de complexiteit van verschillende situaties zal het stappenplan op verschillende manieren worden doorlopen, zoals eerder gezegd in een andere volgorde of met het vaker doorlopen van dezelfde stappen gedurende het proces. Op basis van ook deze gebeurtenis kan worden geconcludeerd dat de ontwikkeling van een cultureel trauma een uiterst dynamisch en cyclisch proces is. Daarom kan men Sztompka's stappen dan ook beter gaan beschouwen als de (benodigde) ingrediënten voor een cultureel trauma welke zouden kunnen worden voorzien van eventuele terugkoppeling tussen de verschillende stappen zodat het dynamische karakter van een cultureel trauma tot zijn recht kan komen.

Conclusie

In deze scriptie heb ik Vamik D. Volkans 'chosen trauma'-theorie en de 'cultureel trauma'-benadering van Jeffrey C. Alexander, Neil J. Smelser en Piotr Sztompka samengevoegd, toegepast en kritisch bekeken. Ondanks dat ze andere termen hanteren ('chosen' versus cultureel trauma) zijn ze allen tegen een naturalistische benadering van trauma. Het feit dat een gebeurtenis tot een trauma wordt, ligt volgens hen niet besloten in de gebeurtenis zelf, maar in de sociale context waarin die gebeurtenis plaatsvindt en de betekenis die de samenleving aan die gebeurtenis geeft. De Poolse sociologe Elzbieta Halas (2010, 317) verwoordt het als volgt:

The point is not that social catastrophes are not traumatic in themselves for the people who have survived them, but the fact that their recognition and acknowledgment as trauma are not an unavoidable consequence of those events. It is the sociocultural context and the initiated process of constructing cultural memory that decide whether the given events will be recognized and acknowledged as trauma.

Op de 'cultureel trauma'-benadering en haar 'cultureel trauma'-begrip bleek echter nog wel het één en ander aan te merken. Tot op de dag van vandaag richt het traumaonderzoek zich namelijk voornamelijk op individuen. Waar de ineenstorting van sociale werelden centraal staat, worden dikwijls concepten en theorieën die in de psychologische studie van individuele traumaslachtoffers zijn verworven overgezet naar sociale verschijnselen. Of dat kan is nog maar de vraag, maar voordat men die vraag überhaupt kan stellen moet de inhoud van het begrip duidelijk zijn.

Wat is een 'cultureel trauma' en waarin verschilt het van een individueel trauma? Aan deze vraag lijken veel auteurs voorbij te gaan. Hierdoor lijkt het debat niet te convergeren tot een bepaalde oplossing, maar divergerend van aard te zijn omdat men in de basisterminologie van elkaar verschilt. Elzbieta Halas (2010, 316-317) staat wel stil bij dit verschil en stelt het volgende: 'trauma as a cultural process is not a state of group existence, nor can it be brought down to individual experiences; neither is it limited to the experience of those who directly participated in the traumatogenic event, but consists in the process of constructing cultural memory'. Met dit inzicht, waarmee wordt aangeduid dat een cultureel

trauma meer is dan de som van individueel lijden, zou een verhelderende bijdrage kunnen worden geleverd aan het wetenschappelijke debat.

Dat een cultureel trauma meer is dan de som van individueel lijden houdt volgens de Duits-Amerikaanse historicus Wulf Kansteiner (2004, 206) echter ook in dat men een cultureel trauma anders moet benaderen: 'applying the methods and language of psychoanalysis to the process of coming to terms with events like the Holocaust requires adjustments in terminology and research design'. Concrete aanwijzingen hiervoor blijven echter achterwege. Halas (2010, 316) lijkt wel een concrete aanwijzing aan te dragen:

In contrast to the concept of cultural trauma used by a team of researchers from the Advanced Center for Behavioral Sciences at Stanford University (Alexander et al. 2004), here I propose the term 'cultural memory of trauma' in order to avoid ambiguity associated with such an interpretation, in the light of which the experience of trauma would be something relative and only constructed. In this respect I partially share the standpoint of those who criticize the concept of cultural trauma.

Om van 'culturele herinneringen aan trauma's' te spreken in plaats van 'culturele trauma's' lijkt mij inderdaad een verbetering. Het vat veel beter samen waar de 'cultureel trauma'-benadering voor staat. Hiermee zijn wij er echter nog niet, Kansteiner vraagt immers om 'adjustments in terminology ánd research design'.

Tijdens de toepassing van de benadering zijn een aantal dingen aan het licht gekomen. Ten eerste dat Sztompka's stappen ('traumatic sequence') niet precies voldoen wanneer deze nauwgezet in de aangegeven volgorde worden gevolgd. Volgens Sztompka ontwikkelt een cultureel trauma zich namelijk stap voor stap, als een lineair proces. Zijn stappen zijn echter te ruim omschreven en sluiten niet aan bij de complexe realiteit. Elke situatie en omgang daarmee is namelijk uniek, de stappen zullen dan ook telkens weer anders in elkaar over en door elkaar heen lopen. Het 'cultureel trauma'-ontwikkelingsproces verloopt dus veel dynamischer en cyclischer dan voorgesteld. Hiermee hoeft deze benadering echter niet te worden afgedaan als onbruikbaar. Wanneer het mogelijk wordt om terugkoppelingen te maken tussen de stappen en deze zodoende aan te passen aan de dynamische aard van de ontwikkeling van een cultureel trauma kan deze benadering nog steeds waardevol zijn.

Ik stel bij deze voor om de stappen van Sztompka louter als ingrediënten te zien voor een cultureel trauma, waarbij de volgorde dynamisch kan worden aangepast en waarbij samenspel tussen de verschillende stappen op meerdere momenten kan plaatsvinden. De invulling daarentegen behoeft wel enige aanpassing gezien de voor meerdere interpretatie vatbare stappen zoals deze nu zijn geconstrueerd.

Desalniettemin heeft de 'cultureel trauma'-benadering wel theoretische meerwaarde. De antropoloog Benedict Anderson introduceerde de term 'verbeelde gemeenschap' om te komen tot een bepaling van het verschijnsel natie en nationalisme. Naties zijn volgens hem verbeelde politieke gemeenschappen, omdat de leden van zelfs de kleinste naties hun meeste medeleden nooit zullen kennen, ontmoeten of zelfs maar van hen zullen horen. Toch zal er in de geest van ieder lid het beeld van hun gemeenschappelijkheid bestaan. 'Nationalisme is dus niet eenvoudig de "expressie" van een preëxistente identiteit, ze "vormt" een nieuwe.' (Ignatieff 1999, 49).

De 'cultureel trauma'-benadering laat zien hoe trauma's een rol kunnen spelen bij het vormen van een natie: 'in looking for the nation, nationalism needs to demonstrate that the nation it wishes to create has always existed. Traumas through which the nation was lost, such as colonization, are at the heart of this search' (Kinnvall 2002, 87). Deze gebeurtenissen hebben in de meeste gevallen een duidelijke politieke functie. Ze fungeren volgens Volkan (1997, 78-79) als middel tot nationale identificatie en differentiatie en creëren een gemeenschapsgevoel: 'adopting a chosen trauma can enhance ethnic pride, reinforce a sense of victimization, and even spur a group to avenge its ancestors' hurts'.

De ervaring en betekenis van traumatische gebeurtenissen beperkt zich niet tot het oorspronkelijke moment: 'trauma understood as a cultural process is not restricted only to the experience 'here and now', but consists in interaction and communication, where a blow dealt to the community is defined, victims are identified, responsibility is ascribed and future consequences of the experiences 'there and then' are determined' (Halas 2010, 316). Een trauma dat niet wordt verwerkt, maar wordt gecultiveerd, dat in herdenkingen en symboliek niet wordt begraven maar levend gehouden, kan dus zelfs een centraal deel gaan uitmaken van een gevormde collectieve identiteit. Met dit inzicht leveren Volkan, Alexander, Smelser en Sztompka mijns inziens een grote bijdrage aan de collectieve identiteitstheorie.

Gebruikte literatuur

Agt, Dries van

2009 *Een schreeuw om recht: de tragedie van het Palestijnse volk* (Amsterdam).

Alexander, Jeffrey C.

2004 'Toward a theory of cultural trauma', in: Jeffrey C. Alexander e.a. eds., *Cultural trauma and collective identity* (Berkeley) 1-30.

Anderson, Benedict

1995 *Verbeelde gemeenschappen: bespiegelingen over de oorsprong en de verspreiding van het nationalisme* (Amsterdam).

Berghe, Gie van den

2001 *De uitbuiting van de Holocaust* (Amsterdam).

Bieber, Florian

2002 'Nationalist mobilization and stories of Serb suffering: the Kosovo myth from 600th anniversary to the present', *Rethinking history* 6, 95-110.

2005 *Nationalismus in Serbien vom Tode Titos bis zum Ende der Ära Milosevic* (Wenen).

Burg, Avraham

2010 *De Holocaust is voorbij: afrekenen met Hitlers erfenis* (Amsterdam).

Detrez, Raymond en Jan Blommaert red.

1994 *Nationalisme: kritische opstellen* (Berchem).

Detrez, Raymond

1999 *Kosovo: de uitgestelde oorlog* (Antwerpen).

De Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR)

2007a *Identificatie met Nederland* (Amsterdam).

2007b *Nationale identiteit en meervoudig verleden* (Amsterdam).

Dragović-Soso, Jasna

2002 *Saviours of the nation: Serbia's intellectual opposition and the revival of nationalism* (Montreal).

Duijzings, Ger

2000 *Religion and the politics of identity in Kosovo* (Londen).

Evron, Boaz

1983 'Holocaust: the uses of disaster', *Radical America* 17, 7-21.

Finkelstein, Norman

2000 *De Holocaust-industrie: bespiegelingen over de exploitatie van het joodse lijden* (Amsterdam).

2009 'In de praktijk is de Holocaust het belangrijkste ideologische wapen geworden voor misdadige oorlogvoering.', in: Stan van Houcke red., *De oneindige oorlog* (Amsterdam) 253-291.

Gellner, Ernest

1994 *Naties en nationalisme* (Amsterdam).

Haan, Willen de

2007 'Morele paniek of cultureel trauma?: over de betekenis en de gevolgen van de moord op Theo van Gogh', *Tijdschrift voor criminologie* 49, 252-264.

Halas, Elzbieta

2010 'Time and memory: a cultural perspectiev', *Trames* 14, 307-322.

Hobsbawm, Eric en Terence Ranger eds.

1987 *The invention of tradition* (Cambridge).

Ignatieff, Michael

1993 *Blood and belonging: journeys into the new nationalism* (New York).

1999 *Etnische conflicten en het moderne geweten* (Amsterdam).

Joas, Hans

2005 'Cultural trauma?: on the most recent turn in Jeffrey Alexander's cultural sociology', *European journal of social theory* 8, 365-374.

Kansteiner, Wulf

2004 'Genealogy of a category mistake: a critical intellectual history of the cultural trauma metaphor', *Rethinking history* 8, 193-221.

Kinnvall, Catarina

2002 'Nationalism, religion and the search for chosen traumas', *Ethnicities* 2, 79-106.

Kleber, Rolf J.

2007 *Weg van het trauma* (oratie)

Lazar, Alon, Julia Chaitin en Tamar Gross

2004 'Jewish Israeli teenagers, national identity, and the lessons of the Holocaust', *Holocaust and genocide studies* 18, 188-204.

Levy, Daniel en Natan Sznaider

2006 'The politics of commemoration: the Holocaust, memory and trauma', in: Gerard Delanty ed., *Handbook of contemporary European social theory* (London), 289-297.

Loewenberg, Peter

1995 *Fantasy and reality in history* (New York).

Mustert, George

2008 *Aanklacht massamoord* (Breda/Naarden).

Nawi, Ezra

2009 'De Joden in Israël leven permanent in angst (...) Die angst wordt kunstmatig gekweekt, zo houdt de zionistische elite de gewone mensen eronder.', in: Stan van Houcke red., *De oneindige oorlog* (Amsterdam) 101-110.

Ottenheijm, Eric

2005 'Holocaust', in: George Harinck e.a. red., *Christelijke encyclopedie II* (Kampen), 804-806.

Polak, Inez

2001 'De dimensie van de geschiedenis', in: Peter Dekkers red., *Heilige strijd: Israël – Palestina* (Amsterdam) 126-137.

2010 'Verscheurd tussen God en de commandant', *Trouw* (10 februari).

Poot, Gert

2010 'Immigratie, integratie en multiculturaliteit in Israël', *Novum* 31, 8-11.

Port, Mattijs van de

2008 'Over de noodzaak van dagdromen: oorlogsbewustzijn en vredesfantasieën', *In de marge* 17, 4-16.

Sas, N.C.F. van

2005 'De vaderlandse herinnering', in: N.C.F. van Sas ed., *Waar de blanke top der duinen en andere vaderlandse herinneringen* (Amsterdam 2005)

Segev, Tom

1993 *The seventh million: the Israelis and the Holocaust* (New York).

Smelser, Neil J.

2004 'Psychological trauma and cultural trauma', in: Jeffrey C. Alexander e.a. eds., *Cultural trauma and collective identity* (Berkeley) 31-59.

Sztompka, Piotr

2000 'Cultural trauma: the other face of social change', *European journal of social theory* 3, 449-466.

2004 'The trauma of social change: a case of postcommunist societies', in: Jeffrey C. Alexander e.a. eds., *Cultural trauma and collective identity* (Berkeley) 155-195.

Swaan, Abram de

1999 *De draagbare De Swaan* (Amsterdam).

Tota, Anna Lisa

2006 'Review essay: public memory and cultural trauma', *Javnost – the public* 13, 82-94.

Robben, Antonius C. G. M.

2005 'How traumatized societies remember: the aftermath of Argentina's dirty war', *Cultural critique* 59, 120-164.

Rozett, Robert en Shmuel Spector red.

2003 *Encyclopedie van de Holocaust* (2003).

Ruyters, Jann

2010 'Waarom de Holocaust een heikel thema blijft', *Trouw* (14 maart).

Veerman, Alexander L. en R. Ruard Ganzevoort

2001 *Communities coping with collective trauma* (paper presented at the 2001 conference of the International Association for the Psychology of Religion, Soesterberg, The Netherlands).

Verkuyten, Maykel

1999 *Etnische identiteit: theoretische en empirische benaderingen* (Amsterdam).

Volkan, Vamik D

1996 'Bosnia-Herzegovina: ancient fuel of a modern inferno', *Mind and human interaction* 7, 110-127.

1997 *Bloodlines: from ethnic pride to ethnic terrorism* (New York).

2001 'Transgenerational transmissions and chosen traumas: an aspect of large-group identity', *Group analysis* 34, 79-97.

Waning, Adeline van

1998 'De behoefte aan vijanden en vrienden', in: Joost Baneke e.a. red., *Trauma en identiteit* (Assen) 100-112.

Zertal, Idith

2005 *Israel's Holocaust and the politics of nationhood* (New York).

2009 'Wij hebben onze eigen joodsheid verloochend en dat komt omdat in het zionisme de oorspronkelijke ander niet de Arabier was, maar de diaspora-jood.', in: Stan van Houcke red., *De oneindige oorlog* (Amsterdam) 148-165.

Zondergeld, Gjalt

2007 'Geloof tegen broederschap en eenheid: de ondergang van Joegoslavië', *In de marge* 16, 2-7.

Gebruikte websites

- <http://www.alfredmozerstichting.nl/binaries/content/assets/ams/Thesis+Kosovo.pdf/Thesis+Kosovo.pdf>, Janneke Francissen, 'Erfgoedbeleid in het naoorlogse Kosovo: een brug naar een gezamenlijke toekomst?', 28 maart 2011.
- <http://anjameulenbelt.sp.nl/weblog/2006/07/30/over-zionisme-3/#more-2455>, Anja Meulenbelt, 'De doornenkroon van het lijden', 20 juli 2011.
- http://vorige.nrc.nl/europa/in_europa/article1515153.ece/Regio_Kosovo_hartland_van_Servie, Peter Michielsen, 'Regio Kosovo: hartland van Servië', 23 maart 2011.
- <http://www.bevrijding-5linie.com/wellbeing/downloads/044%20-%20Kosovo%20Polje.pdf>, 'Kosovo Polje', 28 maart 2011.
- <http://www.motl.nl/>, 'March of the Living', 20 juli 2011.
- <http://www.reiniervanarkelgroep.nl/Flex/Site/Page.aspx?PageID=11109&Lang=NL>, Boris Drozdek, 'In de ban van angst?: een sociaal-psychologische beschouwing over de manier waarop de Nederlandse samenleving haar identiteit beschermt', 20 juli 2011.
- <http://www.stanvanhoucke.net/deoneindigeoorlog/interviews/jaradat1.html>, Stan van Houcke, 'Interview met Mohammed Jaradat', 20 juli 2011.
- <http://www.volkskrant.nl/vk/nl/2844/Archief/archief/article/detail/456648/1998/05/15/Mythen-over-Kosovo-ontzenuwd-HISTORICI-WAKKERDEN-STRIJD-AAN-TUSSEN-SERVIERS-EN-ALBANEZEN.dhtml>, Philippe Remarque, 'Mythen over Kosovo ontzenuwd; HISTORICI WAKKERDEN STRIJD AAN TUSSEN SERVIERS EN ALBANEZEN', 23 maart 2011.