

*Etniciteti, ndërtimi kombëtar dhe  
nacionalizmi në territorin etnik shqiptar:  
qasje antropologjike e konfliktit të  
marrëdhënieve ndëretnike\**

Prof. Dr. Albert Doja

Anëtar i Akademisë së Shkencave

**ABSTRAKT.** *Pas një hyrjeje për karakteristikat e rajonit të përkufizuar si zonë kulturore dhe për përballjen e nacionalizmeve serb dhe shqiptar, që nuk kanë humbur asnjë rast për t'u acaruar në çdo moment, do të përpigem të integroj në këtë artikull qasjen antropologjike në lidhje me konsideratat historike dhe gjeopolitike mbi territorin dhe kulturën shqiptare. Për të kuptuar dukuritë aktuale, një çështje më duket thelbësore: të dihet që nëse trashëgimia historike dhe identitetet kulturore, nëse nuk justifikojnë, të paktën shpjegojnë, sadopak në mënyrë të arsyeshme, konfliktet etnike dhe nacionalizmin apo, në të kundërt, shërbejnë thjesht për të përcaktuar dhe, në rastin më të mirë, për të racionalizuar marrëdhëniet ndëretnike midis grupeve sociale.*

*Hyrje*

**N**gjarjet dramatike që tronditën Europën gjatë dhjetë vjetëve që vijuan pas shpërbërjes së Jugosllavisë, sidomos konflikti i fundit i zhurmshëm, ku u ndeshën serbët me shqiptarët për të drejtën mbi Kosovën, bënë që të përfshihej i gjithë komuniteti ndërkombëtar për mbrojtjen e njëfarë modeli të shoqërisë dhe të marrëdhënieve midis grupeve etnike. Kurse opinionin publik, i shurdhuar nga zhurmat mediatike dhe intelektualiste, nuk i ka pasur ende të qarta

\* Botuar së pari në: *Ethnologia Balcanica: The Journal for Southeast European Anthropology*, vol. 3 (1999), n° 1, pp. 155-179. © Münster/New York: Waxman Verlag.

domethënien dhe arsyet e konfliktit, që të gjithë shpresojnë të marrë fund njëherë e mirë me këtë episod të fundit të përgjakshëm.

Pas një hyrjeje për karakteristikat e rajonit të përkufizuar si zonë kulturore dhe për përballjen e nacionalizmave serb dhe shqiptar, që nuk kanë humbur asnjë rast për t'u acaruar në çdo moment, do të përqipem të integroj në këtë artikull qasjen antropologjike në lidhje me konsideratat historike dhe gjeopolitike mbi territorin dhe kulturën shqiptare. Për të kuptuar dukuritë aktuale, një çështje më duket thelbësore: të dihet nëse trashëgimia historike dhe identitetet kulturore, nëse nuk justifikojnë, të paktën shpjegojnë, sadopak në mënyrë të arsyeshme, konfliktet etnike dhe nacionalizmin apo, në të kundërt, shërbejnë thjesht për të përcaktuar dhe, në rastin më të mirë, për të racionalizuar marrëdhëniet ndëretnike midis grupeve sociale.

Nga ana metodologjike, qëndroj larg perspektivës së kufizuar të kërkuesve të mëparshëm dhe të studimeve historike, folklorike dhe etnografike tradicionale, të karakterizuara nga izolimi intelektual dhe të stigmatizuara nga lidhjet me nacionalizma jashtëzakonisht të ashpër dhe hakmarrës. Duke pasur vazhdimisht një interes të dukshëm për të dhënë përshkrime të qarta të fakteve sociale, e mbështes analizën jo vetëm në mosbesimin ndaj nacionalizmit, por edhe në hulumtime empirike të mbështetura në një njohjeje të thellë dhe konkrete të historisë dhe të teorive më të rëndësishme në antropologjinë sociale.

### *Zonë kulturore dhe ndërtim kombëtar*

**K**onsiderimi i rajonit si një zonë kulturore duhet përkufizuar si një fushë e përzier. Hapësira e populluar me shqiptarë nuk është vetëm ajo e një vendi të Europës Lindore të politologëve bashkëkohorë, as ajo e një vendi të Europës Ballkanike postbizantine apo ish-otomane, as edhe vendi i shtrirjes së disa modeleve perëndimore apo i rrënjosjes së identiteteve lokale, por të gjitha këto njëherësh. Në një perspektivë krahasuese, fusha e gjeopolitikës së Europës Juglindore mund të shërbejë si objekt kërkimesh të thelluara, shpjegimi për të cilat nuk qëndron te përcaktimi i ndërvarësisë së faktorëve të ndryshëm, që të çojnë ndonjëherë në kontradikta historike. Gjatë evolucionit historik, faktorët politikë, kulturorë dhe ideologjikë (tradita greko-romane dhe bizantine, ndikimet orientale, prirjet për oksidentalizim etj.) kanë luajtur gjithmonë një rol më të rëndësishëm se kushtet sociale dhe ekonomike, në të kundërt me atë që ndodhi në Europën Perëndimore.

Në kontekstin europian, shoqëritë e Juglindjes, në pikëprerjen e botës mesdhetare me pjesën tjetër të Europës reflektojnë, si një pasqyrë zmadhuese, qytetërimin «modern» në tërësinë e tij. Në këtë kuptim, këto shoqëri na ftojnë të rishohim mënyrën, sipas së cilës konceptohet i gjithë qytetërimi europian. Është fjala për një «zonë të ndërmjetme» të vendosur midis Perëndimit dhe Lindjes dhe e orientuar, kryesisht, drejt Mesdheut. Të ndërgegjegjësohesh për unitetin e saj dinamik, do të thotë të fshish ndarjen midis Lindjes dhe Perëndimit, Veriut dhe Jugut dhe të pranosh karakterin sintetik të qytetërimin europian, duke asimiluar traditat historike dhe politike në dimensionet e tyre të shumta kulturore: romake dhe helenike, bizantine dhe otomane, sllave dhe gjermanike, kristiane dhe islamike, demokratike dhe autokratike.

Nga ndërthurjet e shumta historike të popullsive mbijetoi një larmi e madhe kulturore, etnike, gjuhësore, fetare dhe politike. Ishte territori që ndahej *par excellence* midis perandorive romake të Lindjes dhe të Perëndimit, midis Islamit dhe Krishterimit, midis ortodoksisë dhe katolicizmit, midis blloqeve politike dhe ideologjike të Luftës së Ftohtë. Në qendër të gjithë kësaj gjejmë të pranishme, më tepër se çdo përbërës tjetër, «fillin e hollë» midis botëve latine, greke dhe sllave, siç e ka përcaktuar Fernand Braudel rastin shqiptar. Sepse, ndoshta, rasti shqiptar, i vetëm, përmbledh në vetvete thelbin e një serie problematikash kulturore, historike dhe gjeopolitike. Studimi rreth një popullsie të ndarë nga një kufi politik (shqiptarët dhe kosovarët), ku priten strukturat sociale dhe politike, nacionalizmat dhe fetë, marrëdhëniet ndëretnike dhe migracionet, na jep shumë mësim. Megjithatë, është pothuaj e pamundur të artikulohet tërësia e të dhënave të lokalizuara në Europën Juglindore, me gjithë përpjekjet për qartësime në larminë e turbullt të kësaj zone nga punimet e etnologëve, si dhe jashtë fushës së disiplinës, sepse këto përpjekje janë bërë sipas kriteresh heterogjene. Disa prerje empirike, të propozuara nga antropologët në shkallë europiane (Arensberg 1963), përpunohen përciptazi me hartat e Europës Juglindore, meqë janë ndërtuar në funksion të kriterëve gjeografike, të ndarjes së elementeve të kulturës materiale, të familjeve linguistike, të zonave fetare apo të disa bashkësive historike, me kufij të paqartë dhe të ndryshueshëm, përderisa mbartin gjurmët e grumbulluara nga ngjarjet madhore të historisë së Europës Juglindore.

Këto prerje nuk përkojnë as me hartën e kriterëve «etnike», edhe pse iu referohen shpesh, çka të bën të mendosh më tepër për «rendjen pas të parëve», sesa me një realitet domethënës. Diversiteti ballkanik është përforcuar nga fakti që popullsitë e marra si homogjene nga traditat e studimeve historike, madje etnologjike, kanë për kuadër identitete kolektive nënbashkësish sociale dhe territoriale. Do të ishte shumë e thjeshtë të imagjinohej, sikundër vepronin historianët nacionalistë të shekullit XIX, një stabilitet i blloqeve etnike, që justifikon kufij modernë të paprekshëm. Për më tepër, lidhja etnike nuk është patjetër përcaktuese për të shpjeguar veçoritë në mënyrat e jetesës. Kështu, mund të sjellim shumë shembuj që tregojnë peshën e historisë në formimet e entiteteve kulturore të kohës së sotme. Pushtimi otoman, para së gjithash, shkatërroi grupet etnike. Politika e sulltanëve nuk u zmbars para lëvizjeve të popullsive dhe të ndërmarrjeve kolonizuese, ndërsa aktiviteti ekonomik në kufijtë e perandorisë së shtrirë në tri kontinente shkaktonte lëvizje të mëdha të popullsisë. Përkatësia etnike, duke nisur nga shekulli XIX, doli në skenë në Europën Juglindore për të mbështetur pretendimet për pavarësi. Kërkesat për pavarësi u shprehën në letërsi, në kërkimet dhe në publikimet folklorike, apo edhe në organizimin e muzeve etnografike.

Ndoshta, në mënyrë paradoksale, duhet kërkuar këtu një njësi e pakapshme dhe rëndësia e idesë së një kulture, të një qytetërimi dhe të një historie shqiptare dhe europiano-juglindore, në vetë këtë diversitet, në këtë bashkëjetesë të diferencave, të ruajtur më fort se në vende të tjera. Kjo përçapje mund t'i japë kësaj pjese të Europës një fytyrë të veçantë, duke përcaktuar, në të njëjtën kohë, një problematikë që të jetë e zbatueshme për të. Studimet rreth Europës Juglindore janë tepër të gjera dhe komplekse. Kjo zonë, nën ndikimet e jashtme rivale, po aq sa edhe nën presionet e brendshme, është një fushë ku shprehen sistemet alternative.

Qytetërimi europiano-juglindor duhet të shqyrtohet në tërësinë e tij, duke qenë

se secila nga pjesët e tij përbërëse, në një epokë të caktuar të historisë, ka qenë pjesë e një ndërtimi kulturor, fetar ose politik më të gjerë. Ai gjendet në një zonë përballjesh, mbi të cilën kanë vërshuar perandoritë dhe shtetet që aspironin për pushtet; ku ortodoksia, katolicizmi dhe islami takohen e ndërthuren, përveç prerjeve dhe hapësirave të bashkëjetesës etnokulturore dhe etnogjuhësore të ndryshme.

Gjithë ato partikularizma dhe vija ndarëse që nuk bien shumë në sy, shpesh të injoruara apo të çnatyruara nga modernizmi aktual që zotëron në kulturat kombëtare, sikundër zotërohej dikur nga vullneti i trupave perandorake për të vendosur gjithçka në të njëjtin nivel. Sot, ashtu sikurse kam pasur rastin gjetiu të shoh më në hollësi (Doja 1998), antropologjia sociale dhe historike, sociologjia, kërkimet mbi strukturat familjare, mbi ekonominë tradicionale, mbi letërsinë gojore ose mbi format e shumta të solidaritetit social dhe kulturor priren në një mënyrë apo në një tjetër të rizbulojnë dhe të rivlerësojnë dallimet dhe ngjashmëritë.

Historia kulturore, sociale dhe gjeopolitike e shoqërive të Europës Juglindore dhe e shoqërisë shqiptare, në veçanti, përbën një nga zhvillimet e asaj që është quajtur «çështja e Orientit» dhe që është përkufizuar si tërësi e problemeve gjeopolitike të shtruuara, që prej mesit të shekullit XVIII, nga shpërbërja e Perandorisë Otomane. Ashtu siç e vë në dukje Michel Roux (Roux 1992: 162), vetë shprehja «çështja e Orientit» tregon origjinën e saj. E formuluar nga burra shteti, diplomatë dhe intelektualë, ajo tregon një imperializëm etnocentrik, në të cilin fuqitë e mëdha, qoftë aleate, qoftë rivale, ndjekin në të njëjtën kohë qëllimin e ruajtjes së ekuilibrit europian dhe realizimin e vetë qëllimeve të tyre. Në këtë optikë, çështja e Orientit shndërrohej në një seri problemesh politike që kërkonin zgjidhje.

Kështu, formimi i kombit shqiptar, sikurse edhe i popujve të tjerë ballkanikë, u krye gjatë shpërbërjes së Perandorisë Otomane, që u rrënuar së brendshmi nga lëvizjet kombëtare dhe humbjet e territoreve nën goditjet e Rusisë dhe të Austro-Hungarisë. Gjatë shekullit XIX u formuan katër shtete kombëtare, fillimisht autonome, pastaj të pavarura, në pjesën europiane të Perandorisë Otomane: Greqia, Serbia, Mali i Zi dhe Bullgaria. Pas Kongresit të Berlinit, të vitit 1878, Perandoria Otomane në Europën kontinentale ruante vetëm Trakinë, Maqedoninë, Epirin, territorin e Shqipërisë aktuale, Kosovën, Sanxhakun e Novi Pazarin. Për shtetet ballkanike këto ishin territore për t'u marrë. Një zonë interferencash shfaqet midis pretendimeve territoriale, kompleksiteti i të cilave e vendosi çështjen e Orientit në kushtet e virtualiteteve kombëtare dhe shtetërore të shumta në numër dhe krejt të pasigurta.

Ky kompleksitet dhe kjo pasiguri u krijuan për faktin se këto territore ishin të fundit që mund të pushtoheshin dhe se procesi i afirmimit kombëtar aty ishte më pak i përparuar se në vende të tjera (Roux 1992: 163–164). Shtetet ballkanike, produkte të nacionalizmave të pa-koordinuara në kohë, të përbëra nga zgjerime territoriale të njëpasnjëshme, janë përballur njëri me tjetrin për kapjen identitare të popullatave, gjë që do t'i hapte rrugën kontrollit politik të territoreve përkatëse. Kështu, përcaktimi kombëtar i popullsive të krishtera të Maqedonisë është një mollë sherri midis Bullgarisë, Serbisë dhe Greqisë, por edhe midis autoriteteve fetare, pa folur për ndërhyrjet nga jashtë Ballkanit. Në këtë kontekst, shqiptarët ngatërrohen me turqit, nëse janë myslimanë; me grekët, nëse janë ortodoksë. Për sa i përket inteligjencës serbe, ajo i ka përshkruar si të rrezikshëm, të paaftë të ndërtojnë një komb dhe të vetëqeverisen. Afërsitë e saj me borgjezinë franceze kontribuojnë në

riprodhimin masiv dhe efikas të një përshkrimi si ai që bëhej për barbarët dhe konform me vizionin kolonial të popullatave të territoreve të kolonializuara dhe të atyre në gjendje të egër (shih Roux 1992: 165). «Shqiptarët, - shkruante Marcel Mauss me një përçmim të jashtëzakonshëm, - janë në një stad qytetërimi ende shumë primitiv, madje edhe më primitiv se indoeuropianët në momentin e hyrjes së tyre në histori» (Mauss 1969: 586).

E ndikuar nga ideologjitë e pranishme kombëtare, njohja e strukturës etnike të Ballkanit ngjall polemika të mëdha. E njëjta gjë ndodh për lëvizjen kombëtare shqiptare, objekt gjykimesh nga më kontradiktorët. Në fillim të shekullit XX, në vigjilje të luftërave ballkanike (1912–1913), pothuaj të gjitha rajonet shqiptare i përkisnin Perandorisë Otomane (kishte disa përjashtime: Ulqini, për shembull, ishte në Mal të Zi që prej vitit 1880). Lëvizja kombëtare shqiptare, e gjendur midis shtypjes otomane dhe ambicieve territoriale të shteteve ballkanike dhe pa mbështetje të jashtme, e realizoi pavarësinë vetëm për gjysmën e territoreve të populluara me shqiptarë në Ballkan. Duke nisur nga viti 1913, një pjesë e madhe e shqiptarëve do të shndërrohen në minoritete kombëtare brenda shtete-kombeve të zmadhuara, si Serbia dhe Mali i Zi, pastaj brenda një shteti shumëkombësh, që përpiqej të funksiononte si shtet-komb, Mbretëria e Serbëve-Kroatëve-Sllavenëve. Të tjerë shqiptarë, po aq të shumtë, u gjendën në Greqi. Pjesa tjetër u përfshi brenda kufijve të një Shqipërie të përgjysmuar.

Copëtimi i territoreve shqiptare, sidomos lidhja e Kosovës dhe e Maqedonisë Perëndimore me Serbinë, si edhe lidhja e krahinës së Çamërisë me Greqinë, u krye me vendim të Konferencës së Ambasadorëve të gjashtë Fuqive të Mëdha europiane, të mbajtur në Londër, më 29 korrik 1913, fill pas luftërave ballkanike. Megjithatë, rrethanat që vendosën për kufirin që e ndan këtë territor në dy pjesë, madje në tri, janë shumë komplekse, sepse futen në lojë, përveç raporteve konfliktuale të qeverisë otomane me shtetasit e saj shqiptarë, interesat e katër shteteve të reja kombëtare tashmë të formuara në Ballkan dhe ato të gjashtë Fuqive të Mëdha europiane.

Argumentet madhore të këtij gjyrimi (të paktën, për krahinat e Veri-Lindjes, por edhe në Jug, situata nuk ishte ndryshe) mbeten gjithmonë pretendimet e serbëve se këto krahina historikisht i përkisnin Serbisë. Por, zbatimi i konceptit retrospektiv serb përplasej me një vështirësi madhore. Kjo krahinë ishte e populluar me shumicë shqiptare. Për këtë shkak, është bërë një investim i madh intelektual në një grindje tashmë të vjetër, se kush është banori i parë, grindje që ndizet në çdo moment. Historiografia serbe e shekullit XIX u përpoq të tregonte se shqiptarët janë të ardhur të vonshëm në Ballkan. Midis hipotezave të tjera, ata i supozonin me origjinë nga Kaukazi. Por, në të kundërt, shqiptarët pohonin se janë pasardhës të Ilirëve. Kosova, Dardania Antike, relativisht e kursyer nga pushtimet sllave të shekujve VI dhe VII, të cilët zbritën nga pellgjet danubiane në drejtim të Selanikut, pati vazhdimisht një popullsi me shumicë shqiptare. Debatet dhe kundërshtitë mbi origjinat ilire të shqiptarëve kanë vijuar që nga shekulli XVIII midis specialistëve në përballjen midis tezave trake ose pellazgjike, madje, edhe kaukaziane.

Edhe pse pasiguritë qëndrojnë, për shkak të dobësisë së arsytimit që mbështetet pjesërisht mbi llogaritje dhe një përdorim përzgjedhës të burimeve të pamjaftueshme për të bërë të mundur një njohje të saktë të lëvizjeve demografike në këtë epokë, sot është pranuar përgjithësisht, në vijim të punëve të historianëve shqiptarë mbi

onomastikën e kadastrave otomane, se shqiptarët përbënin një pjesë të rëndësishme të popullsisë së Kosovës. Në fakt, pranohet nga historianët specialistë të çështjes, sepse versioni serb tradicional është pothuaj universalisht i shpërhapur jashtë, ku përçohet si ide e gatshme dhe kohët e fundit është riaktivizuar nga publikime të shumta. Debatu rreth Enciklopedisë së botuar në shtator 2009 nga Akademia maqedonase e Shkencave dhe Arteve është vetëm një shembull ndër të tjerë. Megjithatë, për sa i përket zonës së populluar me shqiptarë në ish-Jugosllavi, sot bëhet fjalë për një popullsi të përqendruar, ndryshe nga të tjerë, si ciganët apo vllahët. Ajo përbën shumicën në këtë territor, pavarësisht ndarjeve politiko-administrative që nuk përkojnë shumë mirë me territorin etnik. Kosova, për shembull, e dalë nga provinca autonome e Serbisë, është vetëm një përafrim institucional i strukturës së mëparshme. Shumë autorë, ndër të cilët Michel Roux (1992: 418–420), ndonjëherë mjaftohen me konsiderimin e Kosovës si një zëvendësuese apo përfaqësuese të zonës me popullsi shqiptare, në mungesë të të dhënave të mjaftueshme për pjesën tjetër të kësaj të fundit.

Gjithsesi, ka të ngjarë që fenomenet e asimilimit të kenë ekzistuar në të dyja kahet, midis serbëve dhe shqiptarëve, në varësi të zonave dhe të rrethanave. Pra, asimilimi nuk është vetëm çështje dhune, institucionale apo jo. Ai kërkon edhe një pajtim kolektiv të shprehur qartë, me vlerat e përcjella nga gjuha mbizotëruese. Me fjalë të tjera, asimilohesh nëse je dakord me asimilimin. Por, duke qenë të zënë me nxjerrjen në pah të diferencave midis popujve të tyre, intelektualët e të dyja anëve nuk janë interesuar asnjëherë se çfarë kanë të përbashkët.

Në kundërshtim me supozimet e vjetra, grupet etnike dhe kulturat nuk kanë qenë asnjëherë entitete me kohëzgjatje të pafundme kohore, as me një vetëpërcaktim të krijuar në mënyrë të pavarur nga kontaktet me jashtë. Ato janë formuar dhe artikuluar në kontakt me njëri-tjetrin, herë në konflikt, herë në mënyrë paqësore, nëpërmjet ndarjes së punës. Kulturat fisnore, të përshkruara si ishullore nga antropologët e vjetër, kanë qenë rrallëherë aq të izoluara, dhe sot janë shumë më pak. Koncepti i vjetër i fisit sot zëvendësohet shpesh me termin «grup etnik», të përdorur shpesh si sinonim i termit «kulturë». Ndryshimi vendimtar nuk është zhdukja e grupeve etnike, por shkalla më e lartë e ndërveprimit të këtyre grupeve me njëri-tjetrin. Një rezultat mbresëlënës, që duket se nuk e vënë re teoritë klasike mbi modernizimin, është përforcimi i solidariteteve lokale dhe partikulariste. Nacionalistët dhe mbrojtësit e kulturave lokale i japin gjithmonë rëndësi të madhe esencës së pandryshueshme të origjinave dhe kohëzgjatjes kohore të entiteve etnike, propagandën e të cilave ato bëjnë. Nga ana tjetër, antropologjia aktuale i konsideron grupet etnike dhe kulturat si «ndërtime». Ato u nënshtrohen shumë presioneve për t'u përshtatur, transformohen dhe, si rrjedhim, mund të jenë edhe subjekt manipulimesh të qëllimshme.

Nëse duam të kuptojmë ndërveprimin midis grupeve sociale të një shkalle relativisht të gjerë, ato që i quajmë grupe etnike apo kombe, duhet filluar me identifikimin e njerëzve që i përbëjnë. Kjo nuk është aspak e lehtë, sepse, veçanërisht në konfliktet e dhunshme, të njëjtat përcaktime dhe të njëjtat përbërje të grupeve manipulohen dhe kundërshtohen. Format paqësore të ndërveprimit mund të shtrojnë probleme të ngjashme. Rrezikojmë, në mënyrë të pashmangshme, të mos gjejmë një terren të qëndrueshëm mbi të cilin të vendosim analizën, e cila, në këtë mënyrë, do

të lokalizohet vetëm në një konstelacion, ku të gjitha elementet ndryshojnë vazhdimisht jo vetëm pozicionet e tyre relative, por edhe substancën dhe domethënien e tyre. Ja përse, në të kundërt me shumicën e opinioneve të krijuara dhe me përfytyrimet e hedhura nga anëtarët e grupeve, veçanërisht nga liderët e makrogrupeve të tilla, antropologët theksojnë karakterin e ndërtuar të këtyre grupeve, paqëndrueshmërinë dhe karakterin procesual të kontakteve midis tyre.

### *Taksonomitë fetare dhe gjuhësore*

**K**onceptet e taksonomive të identifikimit dhe konstruktivizmi, që rrjedh prej tyre, përqendrohen drejtpërdrejt mbi nocionet e grupit etnik dhe të vlerave «kulturore». Në varësi të frekuencës sipas së cilës zbatohen kriteret e ndryshueshme të përcaktimit të njerëzve, mund të arrijmë në klasifikime të ndryshme, për shembull, nëse kriteri fetar vendoset para atij të gjuhës dhe anasjelltas. Komuniteti fetar toleron normalisht dallimet gjuhësore. Shtet-kombi modern, në të kundërt, është, së pari, një komunitet gjuhësor që toleron pluralizmin fetar. Zgjedhje të ndryshme përftohen normalisht në të gjitha rastet e identifikimeve të shumta, domethënë, në varësi të faktit nëse është në veprim më shumë se një taksonomi në të njëjtin moment. Për sa u përket përzgjedhjes dhe vlerësimit të këtyre dallimeve, janë të mundura shumë ndërtime. Pra, është e rëndësishme që antropologu të përqafojë një perspektivë historike, me qëllim shpjegimin e identiteteve që dalin, sepse është shumë e rëndësishme të rrokën koha, vendet dhe perspektivat të cilave u referohen njerëzit, të jepen kontekstet e plota sociale dhe kulturore, hapësinore dhe kohore, në afat të shkurtër dhe në afat të gjatë.

Për shembull, duhet trajtuar taksonomia segmentare e klaneve, që shpesh strukturohen në nënklane dhe në ndarje etnike, në marrëdhënie me taksonominë fetare të strukturuar nga kategoritë universaliste. Dihet se, ashtu siç e kam treguar më parë (Doja 1999), barinjët e Shqipërisë së Veriut, të dalluar për një strukturë sociale segmentare, kanë marrëdhënie fisnore, që presin kufijtë fetarë. Në vështrim të parë, duket sikur këto lidhje janë të së njëjtës natyrë.

Megjithatë, studimi i traditave gojore dhe i manifestimeve të tjera historike, ka treguar dy rrugë shumë të ndryshme, sipas të cilave janë afruar këto marrëdhënie: disa janë adoptive, ndërsa të tjera vijnë nga ndarje të njësive «reale» të pasardhësve. Diferencat e origjinës ndikojnë përdorimin e marrëdhënies. Raportet «reale» mund të mbeten latente përtej brezave. Mund të na kujtohet ekzistenca e vëllezërve të një klani nga një tjetër grup fetar, pa pasur nevojë për kontakte me ta, dhe tek ata mund të gjendet gjithmonë strehë. Por marrëdhëniet ndërfitare adoptive kanë vazhdimisht nevojë të rinovohen. Në rastin e marrëdhënies fisnore ndërfitare, çdo pjesëmarrës kishte mundësinë t'u referohej dallimeve ose ngjashmërive sipas dimensionit fisnor ose dimensionit fetar, duke ndjekur nga afër se nga kush dëshiron të pranohet apo të përjashtohet, të adoptohet apo të mërgohet. Është një formë strategjie e urryer apo e konsideruar si tradhti nga nacionalistët, që kanë nevojë për njësi të ndara më qartazi.

I njëjti tip taksonomish të shumëfishta mund të ndodhë në rastin ku identifikimet etnogjuhësore dhe fetare janë të rëndësishme pothuaj në të njëjtën mënyrë të barasvlershme apo të shtrira reciprokisht në të njëjtat raporte. Herë janë katolikët

dhe ortodoksët te sllavët, herë kroatët dhe serbët te të krishterët, apo edhe serbët dhe bullgarët te sllavët ortodoksë. Mund t'u referohemi dallimeve fetare ose komunitetit fetar, dallimeve gjuhësore apo komuniteteve gjuhësore, në funksion të konstelacionit pragmatik të forcave në lojë. As kjo nuk u pëlqen nacionalistëve. Europa Juglindore, me ndryshimet e shumta të sistemeve politike, dhe fakti që kufijtë janë vendosur me forcë ose me konventa, përbën një material ilustrues të pasur për këtë.

Kufijtë e njësive sociale, veçanërisht kufijtë etnikë, pak rëndësi ka nëse janë në lindje e sipër apo të mirë-vendosura, tashmë, janë qendra të formave të ndryshme të ndërveprimit, qoftë konfliktual apo paqësor. Shpesh, ashtu siç e ka treguar shembulli i shpërbërjes së ish-Jugosllavisë, kufijtë në lindje e sipër kanë prirjen të shkaktojnë konflikte të armatosura. Gjatë konflikteve, diferenca që ishin krejt pa rëndësi deri në atë moment, për shembull, një diferencë minimale në dialekt, si në rastin e serbëve dhe kroatëve, apo një diferencë në përkatësinë nominale në fe të ndryshme të papraktikuara, si katolicizmi, ortodoksia apo islami, respektivisht për kroatët, serbët dhe boshnjakët, janë ngritur në nivelin e kriterëve të dallimeve etnike, madje kombëtare, në rastin e shpëputjes së suksesshme.

Variacione gjuhësore më të vogla mund të mohohen totalisht, ashtu si edhe mund të theksohen aq sa të mjaftojë për t'i përdorur si diferenca në gjuhë, të cilat përdoren pastaj për të përfshirë «esenca» dhe mënyra të menduar krejt të ndryshme, në funksion të strategjive të përfshirjes apo të përjashtimit të ndjekura nga palët e interesuara. Kjo mund të ilustruhet në rastin e serbëve dhe të kroatëve, të bullgarëve dhe maqedonasve, po ashtu si edhe në rastin, ndryshe, të shqiptarëve dhe kosovarëve, siç e ka ilustruar debati rajonal midis Veriut dhe Jugut në lidhje me gjuhën shqipe kohët e fundit.

Gjuha, si edhe feja, është bërë një problem madhor në artikullimin e përkatësisë etnike dhe të luftës për pushtet në Europën Juglindore. Burimet ideologjike, historitë dhe strukturat e diferencimeve linguistike janë manipuluar, për t'u dhënë formë ngjarjeve aktuale dhe të ardhme dhe për të shërbyer si bazë në formimin e identiteteve etnike ballkanike moderne. Interesi im qëndron në eksplorimin e mënyrave me të cilat gjuha dhe pushteti politik conceptualizohen në kërkimin aktual, duke konsideruar burimet ideologjike të diferencimit dhe të standardizimit gjuhësor, në procesin e ndërtimit kombëtar.

Në këtë kontekst, historia e ndërtimit kombëtar shqiptar është shumë domethënëse. Nën Perandorinë Otomane, shqiptarët jetonin në një situatë me një sistem komunikimi të përbërë nga shumë gjuhë me përdorime të kufizuara dhe të hierarkizuara, me një raport të shprehur qartë midis statuseve sociale dhe niveleve të kompetencës gjuhësore. Të paktën që prej shekullit XVI, gjuha shqiptare ka ushqyer literaturën e shkruar në shkronja latine, apo greke dhe arabe. Megjithatë, në pjesën më të madhe, ajo mbeti për një kohë të gjatë e kufizuar në të folmen gojore. Argumenti i shtetit otoman për të ndaluar organizimin e çdo mësimi në gjuhën shqipe, kërkesë që u shpreh më fort në gjysmën e dytë të shekullit XIX, ishte se shqiptarët u përkisnin komuniteteve fetare myslimane, ortodokse dhe katolike. Ky refuzim mbështetej edhe nga drejtuesit kryesorë të besimeve të ndryshme fetare. Pasoja e gjithë kësaj ishte se shqiptarët u caktuan respektivisht në komunitetet turke, greke dhe latine dhe u la në plan të dytë identiteti i tyre kombëtar, në përgjithësi i injoruar edhe prej kancelarive europiane. Por çështja e gjuhës është edhe më e rëndësishme për shqiptarët, për



faktin se ata përbëjnë popullin e vetëm «transfetar» të Ballkanit, i vetmi me identitet të krijuar vetëm mbi bazën e gjuhës. Ajo që ndodhi ishte se në rastin shqiptar, ishte gjuha ajo që u etnicizua në vend të fesë, aq sa arriti të ushqejë një ideologji të vërtetë kombëtare, një lloj sikur të ishte feja. Tani e tutje «feja» e shqiptarëve do të jetë «shqiptaria».

Megjithatë, në pjesën më të madhe të rasteve, ajo që «eticizohet» është feja, e thënë ndryshe, ajo përdoret si një flamur rreth të cilit njerëzit mblidhen dhe luftojnë për ide, tashmë, jo fetare. «Etnicizimi» fetar mund të shtohet në listën e ndryshimeve funksionale, të analizuara nga sociologjia veberiane, në marrëdhëniet midis fesë dhe shoqërisë. Meqë këto kritere shpesh janë arbitrare dhe artificiale, ato nuk mund të shpjegojnë konfliktet etnike. Angazhimet dhe refuzimet etnike kanë prirjen të jenë rezultat i luftës më tepër sesa shkaqet e saj, siç u duk edhe në luftërat e fundit në ish-Jugosllavi, sepse, nëse etniciteti është një nga shkaqet e dhunës, do të ishte një çështje që duhet të konsiderohet me vëmendje në çdo rast, që duhet trajtuar veçmas.

Kam pasur rastin të tregoj në botime të tjera pikëpyetjet dhe pasionet e ngjallura nga studimi i ndjenjës fetare dhe të identitetit kolektiv, po ashtu edhe nga ai i islamizimit dhe i konvertimeve fetare të njëpasnjëshme të shqiptarëve dhe të popullsisë të tjera të Europës Juglindore (Doja 2000b). Në këtë kontekst, vetë origjinat e islamizimit, karakteri dhe arsyet e konvertimit, rëndësia e pasojave për të gjithë popullsinë e rajonit, për shqiptarët dhe për unitetin shqiptar, mbetet gjithmonë objekt kundërshtimesh, madje, përballjesh shkencore, ideologjike, sentimentale.

Është e rëndësishme që as të mos ekzagjerohen, as të mos minimizohen numri dhe ndikimi i të islamizuarve ndër shqiptarët dhe në Europën Juglindore, në përgjithësi. Analiza e pjesëmarrjes së kategorive të ndryshme sociale në konvertim nuk është ndërmarrë seriozisht dhe mbetet ende shumë delikate. Studimi i raporteve ndërfetare të shqiptarëve, në kushtet e islamizimit masiv gjatë shekujve XVII dhe XVIII, mbetet i vështirë, megjithë numrin e punimeve. Shumëfishimi i përçarjeve partizane, me anë të të cilave ndeshen historiografitë kombëtare të mbrujtura me demagogji zyrtare, komuniste apo nacionaliste, e bën situatën edhe më konfuze. Për të kuptuar karakterin vullnetar apo të detyruar të konvertimeve, duhet të ruhem nga anakronizmat. Shkaqet që i shtynë këto popullata të konvertohen janë të ndryshme dhe, në këtë moment, çdo teori që do të pretendonte për një shkak të vetëm, do të ishte e nxituar. Duhet të kufizohemi domosdoshmërisht në inventarin e faktorëve që, të kombinuar ndryshe, e favorizuan islamizimin.

Konvertimet paraqesin një interes të dyfishtë. Konvertimi duhet parë, nga njëra anë, nisur nga fe të tjera dhe, nga ana tjetër, nga pikëpamja e vendosjes së një lloji konformiteti progresiv me praktikën fetare dhe sociale të popullsisë të konvertuara me kërkesat e Islamit (Levtzion 1979). Në perspektivën sociologjike, konvertimi paraqet një shkëputje nga një mjedis social i caktuar dhe aderimi në një grupim të ri. Ky është një aspekt tepër i rëndësishëm i fenomenit. Ky ndryshim i piketave sociale mund të kontribuojë shumë për t'i dhënë konvertimit një karakter krize dhe shpjegon pjesërisht tronditjen që pëson personaliteti për këtë shkak. Përpunimi i fushës së ndërgjegjes është i lidhur në mënyrë të pandashme me përpunimin e mjedisit (Umwelt). Në mënyrë të përgjithshme, ky kalim nga një përkatësi në një tjetër, shoqërohet me skrupuj moralë, me vështirësi përshtatjeje dhe kuptimi. Kështu, u deshën shumë breza që një popullsi të kalojë nga konvertimi nominal, te vënia në

zbatim e praktikave dhe e parimeve thelbësore të fesë së re.

Ka vend të shtrojmë pyetjen nëse kalimet nga duart e një fuqie politike dhe fetare në një tjetër, me shndërrimet e nevojshme që e shoqërojnë, kërkojnë një vendosje progresive në konformitet dhe gjithnjë e më të përforcuar të popullsisë nominalisht të konvertuara me kërkesat e njëres apo tjetres fe të adoptuar. Sepse konvertimet e njëpasnjëshme kërkojnë të konsiderohet një dobësim i ndjenjës fetare në popullsi, megjithë përpjekjet politike dhe mediatike të drejtuesve fetarë dhe të mbështetësve të tyre. Sot, pas një gjysmëshekulli dominimi dhe persekutimi komunist në Shqipëri, a është e mundur një ripërtëritje fetare? Nëse po, në ç' nivele? Në nivelin e përkatësisë nominale? Në nivelin e ceremonive fetare? Apo në nivelin e praktikave dhe të besimeve në gjirin e popullsisë? Apo, në fund të fundit, bëhet fjalë për një mit të ideologjisë «demokratike», që çdo ideologji është e aftë të prodhojë?

Për të hedhur dritë mbi këto çështje, ka vetëm tri lloj qasjesh që imponohen. *Së pari*, mund të arrijmë në përfundime duke u nisur nga statistika dhe nga dokumente të arkivave, që, në rastin më të mirë, përfaqësojnë përkatësinë fetare nominale të popullsisë. *Së dyti*, mund të ndërtojmë historinë e përpjekjeve ekleziastike, që përpiqen të zgjerojnë dominimin nominal apo mediatik të një kishe mbi një tjetër. *Së fundi*, mund të ndërmarrim një qasje etnografike në terren, për të testuar impaktin e fesë në jetën e përditshme të popullatave dhe për të vlerësuar, nëse mund të quhet kështu, nivelin e pranisë fetare në kulturë dhe në shoqëri.

Për të studiuar rolin dhe funksionin që luan feja në shoqëri, duke e konsideruar njeriun si ndërtues botësh simbolike, duhet të kërkojmë procese të përgjithshme, për të mos thënë ligje, si riekulibrimi i fetares në raport me pjesën tjetër të jetës sociale, sa herë që dallimi është shumë i madh, apo kur transferta fetare nga një fushë në një tjetër është krejt e ndryshme. Sepse, përtej kushteve historike (kriza, çstrukturime, presione ekonomike dhe sociale), që kanë favorizuar konvertimet dhe rikonvertimet fetare të shqiptarëve dhe të popullsisë së Europës Juglindore, kanë ndikuar edhe faktorë të tjerë. Kam treguar se si ekzistenca e një hierarkie në organizimin e besimeve fetare (Doja 2000a) te këto popullsi, nga njëra anë, dhe e mitologjive dhe e besimeve popullore, nga ana tjetër, kanë bërë që universi i tyre socialkulturor të sillet përreth figurave hyjnore themeluese të hierarkizuara. Sinkretizmi i këtyre konvertimeve nuk shkakton shkëputje në rendin e konceptimeve fetare. Ai vendoset në vazhdimësinë e një lëvizjeje të rregullt kthimi te themelet që janë, në të njëjtën kohë, edhe të politikës dhe të ideologjisë fetare.

Për shqiptarët, veçanërisht, sikundër edhe e kam treguar në mënyrë të hollësishme (Doja 2000b), besimet fetare, në përgjithësi, dhe konvertimet fetare, në veçanti, kanë një rëndësi të madhe për ndërtimin e një identiteti kolektiv si reagim kundër presioneve të asimilimit nga popullsi fqinje më të fuqishme, të paktën, gjatë parantezës mesjetare të historisë së tyre mijëvjeçare. Krishterimi ka një histori shumë të vjetër në Shqipëri, të përhapur drejtpërdrejt nga predikimi i vetë Shën Palit (Rom. 15:19), çka verifikohet edhe nga prirja e përgjithshme e gjuhës shqipe për të huazuar drejtpërdrejt nga gjuha latine terminologjinë ekleziastike. Nën Perandorinë Bizantine, të krishterët shqiptarë u përfshinë më tepër në orbitën e krishterimit të Lindjes. Ishte pikërisht kristianizmi, me elementet greke dhe latine me të cilat ishte mbrujtur, që përforcoi identitetin etnolinguistik të popullsisë iliro-shqiptare, të përfshirë në migrimet dhe në shndërrime të thella gjeo-demografike të asaj kohe. Ai u lejo

shqiptarëve, ashtu si edhe grekëve, të mos prekeshin nga flukset barbare dhe sllave. Më vonë, kur sllavët përqaftuan krishterimin ortodoks të Lindjes, disa fise në Veri të Shqipërisë nuk ngurruan të rikonvertohen në katolicizmin e Romës, për të pasur një mënyrë tjetër rezistence ndaj asimilimit sllav.

Në një perspektivë historike analoge, aspirata për të ruajtur një identitet etnik, tashmë, të ndërtuar, favorizoi te shqiptarët pranimin e fesë myslimane. Hasan Kaleshi (1975) argumenton në mënyrë bindëse se pushtimi osman i Ballkanit pati të paktën një pasojë pozitive: shpëtoi shqiptarët nga asimilimi etnik, nga sllavët, ashtu si edhe pushtimi i Ballkanit nga sllavët në shekullin VI i kishte dhënë fund procesit të romanizimit, që kërcënonte paraardhësit jo latinë të shqiptarëve një mijë vjet më parë. Konvertimi në islam mund të interpretohet si një dukuri rezistence përballë presioneve sllave dhe greke të ushtruara nëpërmjet Kishës ortodokse. Kjo kishë u bë pa dashje një agjent islamizimi, duke shkaktuar lëvizje rezistence, që gjetën strehë nën flamurin e islamit. Meqë otomanët ishin larg, armiqtë e vetëm të shqiptarëve ishin fqinjët grekë dhe sllavë (Juka 1984). Në shekullin XVI, Patriarkati serb kishte arritur të merrte nga pushteti otoman të drejtën për të vendosur nën juridiksionin e tij katolikët shqiptarë. Në vitin 1604, arkiveshku i Shkupit njoftonte Selinë e Shenjtë, në Romë, se katolikët shqiptarë përndiqeshin më shumë nga Kisha ortodokse, sesa nga administrata otomane (Morozzo della Rocca 1990: 23). Historiografia aktuale në Shqipëri argumenton, jo pa të drejtë, se periudha e gjatë e sundimit otoman është karakterizuar nga obskurantizmi dhe barbaria. Është momenti të thellohem pak më shumë rreth asaj se ç'do të kishte ndodhur, nëse shqiptarët, përballë këtyre popullatave që i kërcënonin, nuk do të kishin pasur mundësi të mbështeteshin mbi këtë identitet fetar të ri, krejt të ndryshëm nga kulturat greke dhe sllave. Tani e tutje, ishte islamizimi ai që shpëtoi identitetin etnik shqiptar kundër asimilimeve të huaja, rol që ishte i kristianizmit në Antikitet dhe gjatë Mesjetës.

Ka mundësi që edhe boshnjakët të kenë qenë të detyruar të konvertohen në islam, për t'u mbrojtur kundër rrezikut të asimilimit nga fqinjët më të fuqishëm, kroatët katolikë dhe serbët ortodoksë. Në fakt, trashëgimia e ndryshme fetare, qoftë bogomile apo jo, para konvertimit në islam kishte arritur të ndërtonte një identitet kolektiv boshnjak. Përndryshe, nuk do të ishte më e mundur të shpjegohej shprehja e një identiteti etnik pas konvertimit fetar.

Më vonë, gjatë historisë së vështirë të afirmimit kombëtar shqiptar në fund të shekullit XIX, pikërisht për të njëjtat arsye, një pjesë e madhe e myslimanëve shqiptarë, më shumë se një herë dhe megjithë «*divided loyalty*» (Skendi 1967: 469–470), shprehu me forcë vullnetin për të shkëputur lidhjet me Perandorinë Otomane (Bartl 1968). Në lidhje me këtë, pozicioni politik i bektashinjve është veçanërisht domethënës. Ata përqaftuan plotësisht çështjen e pavarësisë kombëtare. Marrëdhëniet e tyre me autoritetet otomane fetare dhe politike, që tradicionalisht janë supozuar si të vështira, mund të kenë ndikuar, siç thuhet, në këtë pozicionim nationalist dhe antiotoman (Morozzo della Rocca 1990: 41). Por, sikundër e kam treguar me hollësi, shkak duhet të ketë edhe përforcimi i karakterit heterodoks të sistemit të tyre të besimit dhe të praktikave (Doja 2006, 2008). Konceptimet e bektashizmit shqiptar do të shfaqen heterodokse dhe heretike, si për islamin sunit, ashtu edhe për shiizmin iranian, me të cilin supozohet se është i lidhur tradicionalisht. Por, sigurisht, nuk është befalues fakti që ishte Naim Frashëri, një nga poetët më të shquar dhe aktivist

i lëvizjes kombëtare shqiptare, që shpjegonte dhe, në njëfarë mase, promovonte hapur parimet e reja teologjike dhe praktike të bektashizmit dhe rregullat e reja për funksionimin e tij, çka bëri të mundur pajtimin e idesë kombëtare dhe të fesë.

Edhe tani, marrëdhëniet midis klerit ortodoks dhe atij mysliman në Shqipëri varen shumë nga situata e marrëdhënieve diplomatike, konfliktuale apo bashkëpunuese, midis Greqisë dhe Shqipërisë (Fuga 1997). Edhe pse «besimtarët» qëndrojnë larg debatit dogmatik, ligjërimi i mediatizuar dhe gjuha e përdorur nga drejtuesit e lartë ortodoksë dhe myslimanë, ndryshon sipas rrethanave. Çdo krizë midis vendeve shoqërohet me një ligjërim konfliktual në nivel fetar dhe social nga ana e drejtuesve të komuniteteve fetare. Kjo situatë vjen nga realitetet politike dhe sociale në Shqipëri. Edhe pse Kisha Ortodokse shqiptare është autoqefale, ajo prej vitesh drejtohet nga një kryepeshkop me kombësi greke. Krahu nacionalist shqiptar e konsideron këtë si ndërhyrje në jetën sociale dhe fetare të Shqipërisë dhe, si rrjedhim, e sheh kishën ortodokse si vegël të politikës greke në Shqipëri. Për më tepër, debatet hidhërohen nga fakti që e djathta nacionaliste shqiptare i ruan me besnikëri shenjat e saj fetare me origjinë nga islami dhe e konsideron atë si një faktor tradicional të ruajtjes së elementit shqiptar kundër orvatjeve të rrezikshme të sllavëve dhe të grekëve, të gjithë ortodoksë.

Analiza e marrëdhënive midis strukturave sociale dhe lëvizjeve ideologjike (Doja 2000a) tregon se lëvizja e afirmimit kombëtar apo e ruajtjes fetare, qoftë të kristianizmit apo të islamit, nuk i kanë shpëtuar këtij përcaktimi të fuqishëm të shkaktuar nga vendosja e tyre në një popullsi tepër fanatike në ruajtjen e traditave të saj kulturore dhe të identitetit të saj kolektiv. Jo vetëm islamizimi, por edhe kristianizimi në fiset e Veriut të Shqipërisë, ku katolicizmi rezistoi përgjatë shekujve, u krye duke vendosur një dialog të detyruar me kulturën tradicionale. Fjala është të kërkohet ky ekuilibër i famshëm, i vështirë për misionet e krishtera, midis vlerave të *lidhura* me Ungjillin dhe vlerave skrupuloze të një kulture tradicionale dhe të një feje popullore. Ndoshta, mjafton si shembull vetëm rasti i mikpritjes, i lavdëruar si shprehje e zemërgjerësisë së natyrshme të krishterë, por që ndizte rrufetë e hakmarrjes tek të krishterët dhe te myslimanët në Shqipërinë e Veriut. Ishte një tipar kulturor, që nuk varej nga morali i krishterë, por nga strategjitë sociale që shfaqeshin si *besnikëri* ndaj një ideologjie që ishte pjesë e një sistemi tjetër vlerash.

Te shqiptarët dhe te popullsitë e tjera të Europës Juglindore, që kërkojnë ta interpretojnë fenë në marrëdhënie me vlerat lokale, konvertimet dhe rikonvertimet e njëpasnjëshme, sidomos konvertimi në islam, kanë pasur parasysh mekanizmat psikikë të zhvendosjes dhe të projektimit, që u kanë lejuar të vendosin fenë në pikën e takimit të saj me politikën: atje ku besimet, mitologjitë, përfytyrimet e botës përbëjnë ndërtesën ideologjike, prej ku shoqëria mund të mendohet si një e tërë harmonike. Puna e tyre sinkretike kërkon jo përzierjen e dy sistemeve fetare të huaja për njëra-tjetrën, por përvetësimin e një përbërëseje të re të fesë, që privilegjon një vizion holist të shoqërisë, në dëm të ideologjisë individualiste, nxitëse e së cilës ishte ortodoksia fetare. Kjo nuk do të thotë se shqiptarët janë veçanërisht fetarë, të lidhur me ndonjë fe, por kultura fetare, e praktikuar me *besnikëri*, duhet të ishte pjesëmarrëse e një identiteti kolektiv, që nuk dinte si të shprehej ndryshe.

Për një kohë të gjatë antropologjia «klasike» i ka shqyrtuar kulturat popullore si sisteme të mbyllura, pa historicitet. Referenca e vagullt ndaj akulturimit ka lejuar

ndarjen artificiale të asaj që përbënte një periferi «moderne» të përbërë nga prurje të gjykuara të ndryshme nga njëra-tjetra, që analiza i konsideronte vetëm si «ndryshim» kulturor. Ky vizion vjetëruës dhe folklorist i kulturave dhe i feve popullore lihet mënjane, kur konsiderohen lëvizjet ideologjike, si ato të afirmimit kombëtar apo të konvertimit fetar, si ndërtime origjinale dhe koherente. Shfaqja e tyre kërkon një përgjigje në imaginaren ndaj një situatë kulturore të dëmtuar nga futja brutale dhe e ankthshme e sundimit të huaj ideologjik dhe politik. Në këtë kuptim, përtej karakterit radikal të kundërvënies së tyre ndaj një «kisha» apo një tjetre, të konvertuarit bëheshin të rëndësishëm, sepse konvertimi kristalizonte strategji politike dhe sociale.

### *Kultura kombëtare dhe ndërtimi identitar*

**K**am pasur rastin të shoh (Doja 1996) se si antropologjia «klasike», Marcel Mauss veçanërisht, shihte te kombi, me vullnetin e veçantësisë dhe mentalitetin e tij, shoqërinë *par excellence*, tipin e organizimit social më të lartë, tek i cili evropianët do të kishin akses të parët (Mauss 1969). Ky konceptim sot ka dalë nga moda, për shumë arsye. Sepse vullnetet e integritetit apo të veçimit kombëtar nuk mbijetojnë si të tilla.

Sot e dimë më mirë që nuk ka shoqëri *par excellence*, se çdo komb njih tensione të brendshme, mikronacionalizma potencialë, se asnjë komb nuk është i mbyllur në vetvete as plotësisht i veçantë. Shkurt, kombi nuk përbën një të tërë që t'i imponohet kërkuesit. Gjithashtu, qytetërimi, bashkësi e disa kombeve, nuk imponohet vetvetiu. Vetëm shkrirja e të gjitha të tërave mund t'i hapë rrugë analizës së bashkësive të ndryshme që mund të bëhen të gjitha objekt analize historike dhe antropologjike.

Secila prej këtyre bashkësive historike përmban njëherazi sisteme idesh, pak a shumë, koherente dhe sisteme sociale, pak a shumë, të kristalizuara. Sistemet e ndryshme janë të lidhura njëra me tjetrën, me lidhje logjike apo shkakore, ose mund të jenë thjesht të kundërvëna. Është e dobishme të testohet postulati atipik i Marcel Mauss mbi kombin, duke ekzaminuar situatat e ndryshme sociale dhe politike, historike apo aktuale dhe të përpikemi të përkufizojmë një konceptim njëherazi historik dhe antropologjik të idesë së kombit dhe të identitetit kombëtar dhe kulturor.

Veprat teorike që hedhin dritë mbi problemin e natyrës së kombeve dhe të lëvizjeve kombëtare, si edhe atë të rolit të tyre në zhvillimin historik, pothuaj të gjitha sillen rreth një pyetjeje kryesore, që është ajo e të diturit se çfarë është një komb. Sido që të jetë, kombi nuk është i së njëjtës natyrë si formacionet sociale primare të tilla si, klanet apo fiset, fshatrat apo qytetet, grupime ku Marcel Mauss donte ta përfshinte edhe kombin.

Asnjëri nga faktorët që shpjegojnë formimin e këtyre grupimeve, etnia, territori, feja, gjuha, nuk mjafton për të shpjeguar realitetin kombëtar. Shpesh janë bërë përpjekje për të vendosur kritere objektive për të përkufizuar kombin apo për të shpjeguar përse disa grupe etnike janë bërë «kombe» dhe të tjerë jo. Për të bërë këtë, janë mbështetur mbi një kriter të vetëm, si gjuha apo etnia, ose mbi një bashkësi kriteresh, ku përfshihen gjuha, territori i përbashkët, historia e përbashkët, tiparet kulturore dhe shumë gjëra të tjera. Kriteret e përdorura për këtë qëllim kanë treguar se janë të paqarta, të lëvizshme, të dykuptimta dhe ndonjëherë të padobishme. Për

shembull, duke pranuar se mund të identifikohen karakteret raciale, konstatohet se ato nuk gjenden në kombet moderne. Edhe këto kombe nuk është se e përdorin më gjatë identitetin e gjuhës apo të fesë. Ka kombe shumëgjuhëshe dhe ka të tjerë ku predikohen shumë fe. Së fundi, historia na tregon se ka kombe që ishin dhe janë ende pa territorin e tyre. Nëse largojmë përkufizimet objektive, mbeten vetëm ato subjektive, qofshin kolektive apo individuale. Por edhe këto përkufizime janë, gjithashtu, të ndjeshme ndaj vërejtjes se të përkufizosh një komb me anë të ndërgjegjes që kanë anëtarët e tij, se i përkasin atij, është tautologjike, edhe pse kjo nuk nënkupton një përkufizim subjektiv të «kombit».

Kur trajtojmë «çështjen kombëtare», është më e frytshme të fillohet nga konceptimi i kombit, sesa nga realiteti që përfshin ky nocion. Sepse «kombi», ashtu si konceptohet nga nacionalizmi, mund të njihet në projekt, ndërsa «kombi» real mund të njihet vetëm *a posteriori*. Instrumentalistët kanë këmbëngulur mbi pjesën e produktit, të shpikjes dhe të krijimit të qëllimshëm të zbatuar ndaj sociale në gjenezën e kombeve.

Meqë kombet janë konsideruar si mjet natyror, i dhënë nga Zoti, për të klasifikuar njerëzit, kombet që përfaqësojnë një fat politik të mëvetësishëm janë një iluzion. Nacionalizmi, që shpesh i merr kulturat paraekzistuese dhe i shndërron në kombe, ndonjëherë i shpik dhe shpesh i zhduk kulturat paraekzistuese, *kjo*, është një realitet (Gellner 1983). Nacionalizmi vjen para kombeve, nuk janë kombet që ndërtojnë shtetet dhe nacionalizmin, është e kundërta (Hobsbawm 1992). Në debatin teorik të përmbledhur në emrin «debati i primordialistëve përballë instrumentalistëve», pak antropologë janë sot të gatshëm të bashkohen me të parët. Shumica kanë prirjen të bashkohen me pohimin strikt të Ernest Gellner, sipas të cilit grupet etnike dhe kombëtare, që ata studiojnë, janë «shpikje», të krijuara në mënyrë të ndërgjegjshme në mjediset e ngushta të intelektualëve dhe të studiuesve entuziastë.

Por këto identitete, për të cilat njerëzit janë gati të bëjnë sakrificën më të lartë, a mund të hidhen poshtë me kaq lehtësi? Nuk mund të mohojmë që kombi shprehet në sjelljen e anëtarëve të tij. Nëpërmjet ekzistencës së gatimeve apo kostumeve kombëtare mund të vëzhgojmë refleksë, preferenca dhe jopreferenca, me të cilat lidhet një karakter kombëtar. Madje, më tepër se kaq: edhe pse askush nuk e ka parë kombin, dihet nga eksperiencia se cila është shtrirja e sakrificave që ai kërkon dhe që anëtarët e tij janë gati të kryejnë. Vepra akademike me titull «Shpikja e ...», janë zhdukur kohët e fundit. Të ashtuquajturit primordialistë, që theksojnë karakterin thelbësor e të pandryshueshëm të grupeve etnike dhe të kombeve, dhe që shpesh kanë qenë partizanë të njërit apo tjetrit komb të shtypur apo të zhdukur, e kanë kundërshtuar këtë dhe këmbëngulin mbi realitetin e karakteristikave dhe të ngjarjeve mbi të cilat mbështetet ligjërimi mbi identitetet. Në këtë fushë, pretendojnë ata, nuk mund të ketë shpikje duke nisur nga hiçi. Metafora e «ndërtimit» preferohet ndaj asaj të «shpikjes», sepse ndërtimet kërkojnë lëndë të parë. Ndërtimi i identiteteve sociale përpiqet të përdorë gjithçka që është e pranishme në kontekstin lokal dhe që nuk mund t'i mohohet realiteti. Historia mund të korrigjohet dhe një e kaluar heroike, që të lidh me ideologjinë komunitare, mund të shpiket. Por është më e lehtë të gjenden ndërtime të identitetit të përbëra nga ato elemente të traditës, të cilave nuk mund t'u refuzojmë bërthamën e tyre historike: këtu përmenden ngjarjet reale, tiparet kulturore të vëzhgueshme, dallimet e pamohueshme të gjuhës reale.

Çështja kombëtare vendoset në pikëprerjen e politikës, të ideologjisë, të

teknologjisë dhe të shndërrimit të shoqërive. Kombet ekzistojnë jo vetëm si funksione të një tipi të veçantë të shtetit territorial apo të aspiratës për të ngritur një të tillë, por edhe në kontekstin e një etape të veçantë të zhvillimit teknologjik, ekonomik dhe kulturor. Sot, shumica e studiuesve bien dakord për të thënë se gjuhët e unifikuar, të folura apo të shkruara, nuk mund të shfaqen si të tilla para daljes së shtypshkronjës, para krijimit të mundësisë për lexim për shumicën e njerëzve, pra, arsimimin masiv. Kështu, italishtja popullore, si idiomë e aftë për të shprehur të gjithë gamën e asaj që ka nevojë një gjuhë moderne jashtë sferave të komunikimit të brendshëm apo të dialogut të thjeshtë familjar, u ndërtua gradualisht vetëm gjatë dekadave të fundit të shekullit XX, në funksion të nevojave të një programimi televiziv kombëtar (Hobsbawm 1992: 21). Pra, duhen analizuar kombet dhe dukuritë që lidhen me to, në terma politikë, teknikë, administrative, ekonomike, kulturore, duke pasur parasysh gjithçka që kërkojnë kushtet e veçanta.

Gjithsesi, në dëm të historisë kulturore shqiptare, vonesa e madhe e alfabetizimit nuk duhet të nxisë idenë, kundër historisë kulturore shqiptare, se shqiptarët duhet të konsiderohen si një popull i pakulturuar, sikur kultura gojore të mos ishte kulturë, dhe akoma më pak të fshijë dallimet kulturore rajonale, në Jug dhe në Veri. Është e rëndësishme të mbahet parasysh dallimi në rritje midis një Europe gjithnjë e më shumë të përkushtuar ndaj arsimimit masiv dhe të shkruarit dhe një pjese të popullsisë, kultura e së cilës vazhonte të prodhohej dhe të transmetohej në mënyrë gojore: popullata, pak a shumë, të izoluar sipas zonave, të privuara nga kodet e arritjes së një jete kulturore më të gjerë, çka theksonte, në të njëjtën kohë, dallimet kulturore brenda shoqërisë shqiptare, sidomos midis Veriut dhe Jugut. Mosnjohja e gjuhës zyrtare, diferencat fetare, analfabetizmi, konfliktet për tokën dhe përbuzja e autoriteteve e thellojnë hendekun midis masave shqiptare, nga njëra anë, dhe përfaqësuesve të shtetit, nga ana tjetër. Deri në fillim të shekullit XX kjo ndodhte ndaj administratës otomane, kurse në fund të të njëjtit shekull, ishte rasti i shqiptarëve të Kosovës ndaj administratës serbe apo jugosllave.

Pak të familjarizuar me administratën dhe me gjykatat, arbitraritetit të të cilave i druheshin, sidomos në zonat e Kosovës dhe të Shqipërisë së Veriut, shqiptarët i zgjidhnin mosmarrëveshjet midis tyre duke u bazuar mbi të drejtat zakonore. Kodet e sjelljes, të cilave u referoheshin shqiptarët, janë tri: ligji i shtetit, që aktualisht mbizotëron të tjerët; sheriati, ligji islamik, për shumicën myslimane, apo ligji i kishës, ligji kanonik, i respektuar sidomos nga katolikët në rajonet e Veriut, por që, në të vërtetë, nuk kanë pasur asnjëherë ndikim vendimtar; dhe ligji i fshatit, domethënë, e drejta zakonore lokale, dikur mbisunduese. Përmbysja e kryer në raportet midis tri kodeve është e dukshme, si në Shqipëri, ashtu edhe në Kosovë. Gjithsesi, evoluimet e kohëve të fundit në të dyja mjediset kanë bërë që njerëzit t'i referohen gjithnjë e më shumë kodit zakonor, jo vetëm se ai konsiderohet si i vetmi kod specifik shqiptar, por sidomos, sepse nuk e parashikon ndërhyrjen e shtetit. Në këto kohë krize, që po kalon shoqëria shqiptare aktuale, sidomos në Shqipëri, ka një kthim gjithnjë e më të madh te vlerat e vjetra normative, që përdoren vazhdimisht për qëllime produktive, për të përballuar shpërbërjen e lidhjeve sociale.

Nuk është çështja të thellojmë këtu studimin e çështjes komplekse të origjinës së kodeve zakonore shqiptare, as çështjet historike, të lidhura ngushtë me njëra-tjetrën, të një «shoqërie pa shtet» që në fillimet e veta. Shumë vëzhgues të huaj, madje, edhe

shqiptarë, të prekur nga «virusi i esencës», sipas shprehjes së Roland Barthes, i janë dorëzuar tundimit për t'u përgjigjur në mënyrë pohuese, për shkak të besimit të tyre në origjinalitetin e pakapshëm shqiptar ose në anarkinë dhe në paaftësinë e këtij populli për të ndërtuar një shtet të organizuar. Kjo çështje është e lidhur me atë, po aq të kundërshtuar, të tribalizmit të zonave të Veriut.

Konceptet «kombi», «nacionalizmi» dhe «qytetaria» janë shqyrtuar në perspektivën e tyre historike (Kohn 1965; Seton-Watson 1977; Armstrong 1982; Hobsbawm 1992; Smith 1995) dhe krahasuese (Snyder 1976, 1992), si edhe në thellësinë e tyre sociologjike (Deutsch 1979; Smith 1991; Schnapper 1994) dhe antropologjike (Gellner 1983, 1987, 1994, 1997). Kam pasur rastin të theksoj se është e dobishme dhe e nevojshme të trajtojmë këto koncepte po aq si nocione politike dhe juridike, sa edhe si ndërtime identitare dhe ideologjike (Doja 1996). Më duket po aq e rëndësishme të pajtohen ose të tejkalohen ndarjet midis qasjeve primordialiste dhe instrumentaliste të idesë së kombit dhe të përpqemi të kuptojmë, nisur nga një pikëpamje që është, njëherazi, historike, sociopolitike dhe antropologjike, ndërtimin e identiteteve, marrëdhëniet ndëretnike dhe dinamikën e integritit të vlerave sociokulturore në botën aktuale.

Nga një pikëpamje metodologjike, duhet të ruhem jo vetëm nga projektimet e dëmshme të nacionalizmit dhe të primordializmit, por edhe nga kritikën shpesh thjeshtuese të studiuesve, që ndoshta nuk e kishin menduar se modeli i një identiteti të ndërtuar mund të bëhej abuziv në rastin kur ai shërben për të mbështetur ideologjitë identitare sipas retorikës së kundërvënies midis së vërtetës dhe së gabuarës. Në fakt, megjithë pohimet energjike të primordialistëve, kombi nuk është një realitet konkret, as një fenomen i vëzhgueshëm drejtpërdrejt. Duke qenë se kombi zbulohet vetëm nëpërmjet ndjenjave që ushqejmë për të dhe qëndrimeve që frymëzohen prej tij, duhet të shohim tek kombi një përfytyrim të individëve për qenien kolektive që të gjithë sëbashku përbëjnë, domethënë, një mit. Dhe ky mit ndërtohet duke u nisur nga të njëjtët mekanizma projektimi dhe subversioni si ata që përdoren në çdo formë tjetër ideologjike, sociale, politike apo fetare. Ajo që duhet theksuar është se ideja e kombit rrënjohet në dallimet. Kohezioni fitohet vetëm duke kundërshtuar hapur apo virtualisht gjithçka që është e huaj.

Kështu, një nga kombet e fundit të shfaqura në Europë, kombi shqiptar, për një kohë të gjatë ka ngelur i shënjuar nga tipare të para si arkaike, të tilla si organizimi pjesërisht tribal, vazhdimësia e komuniteteve familjare dhe përdorimi i hakmarrjes, karaktere që fqinjët e tyre dhe shumica e udhëtarëve perëndimorë nga mesi i shekullit XIX deri në vitet 1930 i kanë «natyralizuar», për t'i shndërruar në vetë esencën e këtij populli. Interpretim shumë i thjeshtëzuar, sepse nuk është fjala vetëm për një kulturë tradicionale, por edhe për një kulturë të mohuar, të marxhinalizuar dhe të përjashtuar nga rrugët e zakonshme të zhvillimit. Të ndodhur përballë presionit në rritje të shteteve që nuk i pranonin dhe tek të cilët shqiptarët nuk mund të mbështeteshin, ata u detyruan të afirmoheshin duke e vendosur theksin në aspektet më tradicionale të kulturës së tyre. Ata merrnin ekskluzivitetin etnik të asaj që mund të ishte vetëm një shenjë prapambetjeje, efekt i një pengese ndaj nevojës së papërbushur për afirmim, drejt së jashtmes, drejt formave ideologjike, fetare apo kombëtare, të vlerave kulturore. Shpesh të parë në mënyrë të pafavorshme nga fqinjët, edhe ata, nga ana e tyre, u përpoqën të kultivonin të veçantat, të imponoheshin me



anë të kundërvënies. Në këtë mënyrë i rezistuan asimilimit me anë të një strategjie tjetër të zhvendosjes dhe subversionit, nëpërmjet ruajtjes së këtij dimërimi në histori, duke projektuar jashtë ideologjinë e identitetit të tyre kolektiv, nën formën e ideologjisë kulturore linguistike apo fetare, për të marrë si përfundim format e pretendimeve etnike dhe kombëtare.

Duke e konsideruar idenë kombëtare si një racionalizim të marrëdhënieve ndëretnike midis grupeve sociale, nuk kemi pse të shtrojmë më pyetjen për origjinën e saj dhe për arsyen e ekzistencës së saj. Ajo bën pjesë në atë univers magjik të *konceptit të personit*, elementet e të cilit, sikundër e ka treguar Marcel Mauss në raste të tjera (Mauss 1938 [1950]), nuk janë të dhëna objektive, por përfytyrime dhe besime. Ndërgjegjësimi për një identitet të dyfishtë, identitet personal të individëve dhe identitet kolektiv të shoqërisë, i përhershëm të të gjithë popujt «në ndërtim kombëtar», gjen zgjidhje me kalimin e kohës, sigurisht, nën kujdesin e shtetit dhe të vullnetit instrumental të elitave të përfshira. Çështja identitare mbetet më e rëndësishme në të gjitha rastet e proceseve të ndërtimit kombëtar. Rifitimi i së kaluarës është një e kaluar për t'u rindërtuar. Ky ndërtim historik, që kalon nga ndërprerja prej rrethanave dhe ngjarjeve të vazhdimësia e kulturës globale, bëhet një nga themelet e identitetit kombëtar.

Çdo lëvizje e ndërtimit identitar, kombëtar apo fetar përshkohet nga një tipar konstant, ai i kthimit apo i përsëritjes. Krijimi i një bote të re konsiderohet gjithmonë si një «ribotim» i një regjimi pak a shumë identik, të eksperimentuar në një kohë të mëparshme. Rrallë ndodh që një ideal ideologjik të mos i bëjë apel nga e tashmja një të shkuare të largët dhe të harruar, të cilën ai përpiket ta nxjerrë dhe ta projektojë, në risinë e tij, për të themeluar projektin e tij për të ardhmen. Ideja e diversitetit të kohëve sociale paraqet kohën e insitucioneve tradicionale, qofshin këto fetare apo kombëtare, politike dhe sociale, si një kohë e formimit identitar «të ngadalësuar», në raport me atë të insitucioneve të tjera. Megjithatë, do të vijë një moment ku disnivele midis insitucioneve fetare, politike dhe sociale, në raport me pjesën tjetër të shoqërisë, do të ndihet nga ndërgjegjet e anëtarëve të tyre. Pikërisht në këtë moment shfaqen fenomene të reformës shpirtërore apo të zgjimit kombëtar. Megjithatë, të gjitha këto lëvizje paraqiten jo me një ideologji rinovimi apo riekulibrimi, por, në të kundërt, me një ideologji kthimi në të kaluarën. Në fakt, kjo ideologji është mashtruese. Këto lëvizje janë një përpjekje për të vendosur në shoqëri rite të reja politike dhe fetare, më efikase kundër shpërbërjes sociale, sesa ritet e vjetra, me qëllim vendosjen e një ekuilibri të zhdur. Bëhet fjalë për një ristrukturim të planifikuar. Konvertimet fetare dhe lëvizjet e afirmimit kombëtar përpiqen të vendosin ideologjitë në harmoni me shoqërinë ku ndodhen, që transformohet, të rivendosin komunikimin që është bërë i pamundur, të gjejë ekuilibra të rinj identitarë për ekuilibrat e humbur. Gjithçka ndodh në mënyrë të tillë sikur profetët e kombit donin të qetësonin ndërgjegjet e tyre të shqetësuara nga dalja e pohimit se duam «të ruajmë» dhe «të kthehemi prapa», ndërsa, përkundrazi, është fjala për «ndryshim» dhe për «ecje përpara».

Lëvizjet e afirmimit kombëtar kanë gjetur më shumë mbështetje në grupet sociale që janë shkëputur më vonë dhe në mënyrë më brutale nga kuadrot e tyre kombëtare, sidomos elitat e reja intelektuale dhe masat e proletarizuara. Duke nisur nga momenti kur komunitetet e vjetra fillojnë të shpërbëhen, kur solidaritetet e vjetra shpërbëhen, kur strukturat farefisnore apo fshatare, të ruajtura në të shkuarën, fillojnë të shemben,

projektimi i lëvizjeve kundërshtuese sociofetare, ashtu si edhe lindja dhe forcimi i ndërgjegjes kombëtare, përpiqen të përkojnë me procesin e shkatërrimit të shoqërive të vjetra dhe të ristrukturimit të një shoqërie të re.

Në këto kushte, ideja kombëtare është elementi më i sigurt i konsensusit. Ajo përmban në vetvete një përfytyrim të së ardhmes, pushteti në lindje i së cilës do të bëhet garant. Kujtimi i sprovave të përbashkëta, i traditave, ndërgjegjja e një origjinaliteti historik, janë këto që bëjnë kombin. Megjithatë, nëse anëtarët e grupit janë të lidhur me të, kjo ndodh më tepër për faktin se ato ravijëzojnë të ardhmen dhe jo aq për faktin se përfaqësojnë të kaluarën. Komb, do të thotë të vazhdosh të jesh ai që ke qenë, të jetosh sipas të njëjtit besim që ka frymëzuar të parët dhe brezat paraardhës. Pra, bëhet fjalë për një vizion të fatit të ardhshëm, nëpërmjet një imazhi të së shkuarës. Pushteti, duke e mishëruar këtë ëndërr, e kthen në një projekt, ku e djeshmja shihet thjesht si themel i asaj çka do të jetë e nesërmja. Në këtë mënyrë, pushteti i ri do të jetë instrument i hipotekimit të së ardhmes.

Nga ky këndvështrim, kombi përmbush dy funksione kryesore, nga ushtrimi i të cilave varet mbijetesa e kolektiviteteve njerëzore. Një funksion i integritetit i siguron grupit kohezionin shpirtëror, falë të cilit ai i reziston efektit shkatërrues të rivalitetit të interesave. Një tjetër funksion, disiplinor, duke e shenjtëruar pushtetin, e kthen forcën e tij në autoritet. Çdo rrëfim, prej nga buron ideja e kombit, nuk bëhet pa qëllim. Jo vetëm që ai konsolidon ekzistencën e grupit, por edhe favorizon agjencimin e tij politik, duke e shenjtëruar pushtetin që ushtron. Ky pushtet do të jetë ai që është i lidhur me imperativet kombëtarë. Ai do të gjejë atje legjitimitetin e tij, që, në sytë e të qeverisurve, nuk është gjë tjetër veçse përputhja e interesave me atë që kërkon vazhdimësia e kombit.

Fenomeneve historike dhe sociologjike si formimi i realitetit kombëtar, mendimi revolucionar në Francë, partitë komuniste në Europën Lindore, si dhe partitë e frontit të çlirimit kombëtar në vendet e dala nga kolonializmi apo që janë në zhvillim, u kanë sjellë një njohje juridike, duke e bërë kombin subjekt të së drejtës. Pronar i sovranitetit, kombi është burimi i të gjitha pushteteve që mund të ushtrohen vetëm në emër të tij. Në këtë mënyrë, ideja e kombit depërton në universin politik jo si një forcë ndër të tjera, por si e vetmja fuqi legjitime, sepse tek ajo vendoset themeli i një autoriteti.

Pasi ka shpërbërë kuadrot sociale tradicionale, mendimi revolucionar i zëvendësoi ata me një kuadër të vetëm, kombin, për të përmbledhur në një trup të njëjtësuar individët, që zhdukja e rregullave, e korporatave dhe e gjendjeve të ndryshme kishte dënuar me vetmi. Edhe pse ishin të izoluar nga pikëpamja sociale, të paktën, gjenin nga pikëpamja politike një mundësi për t'u grupuar. Mendimi politik liberal mbizotërohet, kështu, nga bindja se ishte e mundur të grupoheshin në alegorinë kombëtare kategoritë e ndryshme të popullsisë, që në realitetin e jetës së përditshme ndaheshin prej interesave, aspiratave, burimeve, shanseve të ndryshme.

Është e vërtetë që kombi afirmohet me më shumë forcë, sa më e dobët të jetë baza e tij konkrete, dhe kjo ndodh, sepse ideja kombëtare shkakton midis njerëzve një solidaritet që fshin kundërvëniet që do të shkaktonin situatat e tyre reale. Në të njëjtën mënyrë, ai është më i pranishëm tek individët me kushte modeste, sepse u lejon të gjejnë tek aderimi, me një besim kolektiv, një dinjitet që nuk do të kishin mundësi ta ndërtonin nisur nga mediokriteti i situatës së tyre personale.

U besua deri në një moment të caktuar se ashpërsimi i ndërgjegjes së klasës do ta prishte këtë marrëdhënie. Klasat sociale duhet të realizonin një shpërndarje të anëtarëve të kolektivitetit kombëtar në disa formate me përmasa të mëdha, komunikimi midis të cilave ishte deklaruar i ndërprerë. Në sytë e anëtarëve të tyre, klasa duhet të zëvendësonte kombin. Ajo duhet të ishte për ta një familje natyrore, që duhet të siguronte ngrohtësi dhe mbrojtje që nuk jepej nga familja ligjore, kombi. Megjithatë, fakti kombëtar nuk u dëmtua.

Duke i rezistuar erozionit të miteve, që kishin si qëllim të ngrinin nocionin e klasës në kategorinë më të lartë, fakti kombëtar, si edhe fakti fetar, gjejnë jehonë në pjesën më të thellë të ndërgjegjes politike të individëve, aty ku mënjahen ndarjet partizane dhe ku pohohet lidhja me qenien kolektive, unitetin me të cilën e ka farkëtuar historia përtej dallimeve të kushteve dhe antagonizmit të interesave. Dështimi i përpjekjeve doktrinale apo të përjetuara për të shfuqizuar idenë e kombit është aq domethënëse, sa mund ta hasim në vendet që i kanë përkitur dikur asaj *perandorie të shpërbërë*, që ishte ish-bloku komunist i Europës Qendrore dhe Lindore apo ish-Bashkimi Sovjetik (Tamàs 1991; Carrère d'Encausse 1991), domethënë, atje ku ardhja zyrtarisht në fuqi e klasës mund të kishte mundësuar kapërcimin e ndarjeve të vendosura sipas përkatësive kombëtare.

Vlera shpirtërore e tipareve që bëjnë kombin nuk duhet të fshehë se u drejtohet pasioneve më pak fisnike, ku më i egri është krenaria. Nuk ka si të ndodhë ndryshe, sepse, duke lindur nga legjenda dhe duke jetuar nga miti, kombi duhet të përkryejë pareshtur këtë imazh që do të japë për veten, nëse nuk do që të zhduket. Ai përsos veprat e tij, artin e tij, të drejtën e tij e deri shkencën e tij, për të dhënë një provë të epërsisë së vet. Pikërisht në këtë moment e konsideron Marcel Mauss idenë kombëtare. Ashtu sikundër për drejtuesit komunistë, duke nisur nga momenti kur socializmi u mishërua në shtet, praktika tregoi se ideja kombëtare ishte një e dhënë që u shpëtonte manipulimeve që kishin si qëllim ta nënshtonin ndaj kërkesave të doktrinës. Kështu, në vend që ta sulmonin atë, siç ndodhi me idenë fetare, drejtuesit komunistë në Shqipëri, si kolegët e tyre në vende të tjera, nuk ngurruan ta shfrytëzojnë për qëllimet e tyre të politikës autarkike dhe të purizmit doktrinal.

Në një perspektivë kundërvënë dhe plotësuese, që mund ta lidhim me fenomenet e globalizimit dhe të modernizimit, megjithë fundin e paralajmëruar të identiteteve kombëtare nga ndërtimi evropian dhe mondializimi i shkëmbimeve ekonomike apo nga karakteri thjesht instrumental që priren të marrin marrëdhëniet njerëzore, duhet të kuptojmë se ideja e qytetarisë mbetet shumë e lidhur me identitetin kombëtar të përcaktuar mirë. Por, ky identitet kombëtar lidhet me një identitet shumë personal, të përcaktuar nga statusi social, nga vlerat kulturore dhe nga marrëdhëniet kolektive.

Të këmbëngulësh në ndërgjegjen apo në zgjedhjen e qëllimshme si kriter përkatësie ndaj një shteti dhe një kombi, do të thotë që mjetet komplekse dhe të shumta, me të cilat qeniet njerëzore vetëpërcaktohen dhe rivetëpërcaktohen si anëtarë grupi, të varen nga një mundësi e vetme, nga një zgjedhje e vetme për t'i përkitur një «qytetarie», një «kombësie» apo një «feje». Nuk mund të mos pohojmë se për shumicën e njerëzve identifikimi kombëtar, kur ekziston, përjashton apo u mbivendoset identifikimeve të tjera të mundshme, që ndërtojnë qenien sociale të një personi. Në fakt, ajo lidhet gjithmonë me identifikime llojesh të tjera, edhe kur u mbivendoset atyre. Për këtë arsye, jemi përballë një fenomeni të dyfishtë, kryesisht

të ndërtuar prej lart, por, ashtu siç ka nënvizuar Eric Hobsbawm (1992: 21), nuk mund të kuptohet, nëse nuk analizohet nga poshtë, domethënë, duke u nisur nga hipoteza, shpresa, nevoja, nostalgji, interesa, që nuk janë patjetër kombëtare dhe, aq më pak, nacionaliste, të njerëzve të zakonshëm.

Dy qasjet, nga lart apo nga poshtë, merren me ndërtimin identitar. Në të njëjtën kohë, ato janë plotësuese dhe të kundërvëna. Kulturat lokale janë një faktor integrimi social shumë më aktiv se lëvizja e kundërt e idesë kombëtare, të favorizuar nga ideologjia e shtetit-kombit apo e çdo lëvizjeje tjetër politike. Dukuria e ndërtimit identitar pasqyron, sidomos, dykuptimësinë e realitetit të pakapshëm njerëzor. Nga njëra anë, ai tregon se transformimi i realitetit njerëzor rezulton nga një pushtim forcash të jashtme, qoftë kur është fjala për pushtetin politik, qoftë për një shtrëngesë ideologjike. Nga ana tjetër, ai dëshmon për shprehjen e lirisë së qenies njerëzore, të aftë të ndryshojë totalisht, duke e riinterpretuar të shkuarën e tij dhe të ardhmen e tij, duke u përpjekur të riinterpretojë kombin apo fenë në marrëdhënien e tij me vlerat lokale.

Në fakt, vullneti për të imponuar nga lart modelin kombëtar, në të njëjtën mënyrë si instrumentet e globalizimit, janë të përfshira nga ekonomitë politike dhe kulturore lokale vetëm e vetëm për t'i riatdhesuar në ligjërimet heterogjene të sovranitetit kombëtar, të sipërmarrjes së lirë apo të fundamentalizmit, në të cilët shteti luan një rol gjithnjë e më delikat. Shumë hapje ndaj flukseve globale dhe shteti-komb kërcënohen nga revolta dhe nga konfliktet etnike; e tillë ishte sindroma jugosllave. Nëse është shumë pak, shteti-komb del nga skena politike dhe zhytet në totalitarizëm, siç ndodhi në Shqipërinë komuniste. Kjo perspektivë e idesë kombëtare çon në të kundërtën e saj: përforcimi i kulturave lokale dhe i ideologjive universaliste, kundër të cilave partia-shtet në Jugosllavinë titiste luftoi për të mbrojtur modelin e saj, duke i toleruar në të njëjtën kohë ose duke u përpjekur t'i *nacionalizojë*. Ndërsa në Shqipëri, shteti u detyrua të braktisë dhe të heqë dorë nga çdo lloj ideologjie, gjë që ka çuar në një krizë kolektive identiteti të viteve të fundit. Vendi i lënë bosh nga morali i pamposhtur dhe i pacenueshëm komunist nuk u zu nga një etikë e nivelit më të lartë. E kundërta ndodhi, boshllëku u mbush nga një amoralizëm individualist i shfrenuar, që i la rrjedhë të lirë korrupsionit.

Transformimet e mëdha sociale aktuale, të përmbledhura në termat e «globalizimit» dhe «modernizimit», duket që konfirmojnë idenë se subjekti i kërkimit antropologjik ka takuar kriteret thelbësore dhe është ndeshur me sfida të reja. Globalizimi nuk do të thotë patjetër oksidentalizim, ashtu sikundër nuk shpjegon patjetër modernizimin sipas linjave të ndjekura nga kombet e industrializuara. Për më tepër, shkëmbimi makrorajonal i mallrave dhe i njerëzve, bashkë me format e reja të komunikimit të bazuar mbi lidhjet virtuale në dëm të afërsisë fizike, prodhojnë kultura të ndryshme dhe nënkultura. Objekti klasik i antropologjisë, kulturat «jo oksidentale» ose kulturat «tradicionale», nuk është zhdukur nga qarkullimi, siç kishin frikë romantikët dhe siç shpresonin optimistët e zhvillimit para 20 vjetësh. Në vend të kësaj, këto kultura vetëm sa kanë lëvizur për t'u afruar më shumë me njëra-tjetrën dhe për t'u dëgjuar më shumë se më parë. Lëvizjet politike, duke marrë në konsideratë dallimin real apo të pretenduar të këtyre kulturave, si pasojë, «etnicizohen», çka bën që modeli dominues i konfliktit në botë të duket si një konflikt etnik. Ja përse, nëse jemi dakord me këtë pikë, me të kaluar stuhia e ideologjive nacionaliste, të ndezura

dhe të acaruar nga lëvizjet e ndryshme politike, serbët dhe shqiptarët në Kosovë duhet të interesohen, më në fund, për atë që kanë të përbashkët, për të ndërtuar një shoqëri me vlera kulturore të integruara.

## *Bibliografi*

Arensberg, Conrad M. 1963. "The Old World peoples: the place of European cultures in world ethnography", *Anthropological Quarterly*, 36 (3): 75–99.

Armstrong, John A. 1982. *Nations before nationalism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Bartl, Peter. 1968. *Die albanischen Muslime zur Zeit der nationalen Unabhängigkeitsbewegung, 1878-1912*. Wiesbaden: Harrassowitz (Albanische Forschungen, 8).

Carrère d'Encausse, Helene. 1991. *La gloire des nations ou la fin de l'empire soviétique*. Paris: Fayard.

Deutsch, Karl Wolfgang. 1979. *Tides among nations*. New York: Free Press.

Doja, Albert. 1996. "L'idée de nation: du postulat de Marcel Mauss à la question actuelle des identités nationales et culturelles", *Revue de l'Institut de Sociologie* (1-4): 201–212 (<http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00406312/fr/>).

Doja, Albert. 1998. "À propos de la diversité locale des traditions culturelles albanaises", *Ricerca Folklorica: Contributi allo Studio della Cultura delle Classi Popolari*, 38 (1-2): 63–74, doi:10.2307/1479953 (<http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00406313/fr/>).

Doja, Albert. 1999. "Morphologie traditionnelle de la société albanaise", *Social Anthropology: Journal of the European Association of Social Anthropologists*, 7 (1): 37–55, doi:10.1017/S0964028299000038 (<http://eprints.ucl.ac.uk/16544/>; <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00406287/fr/>).

Doja, Albert. 2000a. "Histoire et dialectique des idéologies et significations religieuses", *European Legacy: Journal of the International Society for the Study of European Ideas*, 5 (5): 663–686, doi:10.1080/713665519 (<http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00406263/fr/>).

Doja, Albert. 2000b. "The politics of religion in the reconstruction of identities: the Albanian situation", *Critique of Anthropology*, 20 (4): 421–438, doi:10.1177/0308275X0002000404 (<http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00406257/fr/>). [Reprint in French in *Journal des Anthropologues: Revue de l'Association Française des Anthropologues*, n° 85-86, 2001, pp. 255–282, <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00427509/fr/>. Translated into Albanian and reprint in bilingual book-length format by AIIS Press, Tirana, 2001].

Doja, Albert. 2006. "A political history of Bektashism in Albania", *Totalitarian Movements and Political Religions*, 7 (1): 83–107, doi:10.1080/14690760500477919 (<http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00425475/fr/>).

Doja, Albert. 2008. *Bektashizmi në Shqipëri: Histori Politike e një Lëvizjeje Fetare / Bektashism in Albania: political history of a religious movement*. Përkthyer nga Shpëtim Çuçka prej originalit në anglisht. Tirana: AIIS Press (<http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00405971/fr/>).

- Fuga, Artan. 1997. "Le conflit qui va vers la normalisation et la normalisation qui va vers le conflit", *Balkanologie: Revue d'Études Pluridisciplinaires*, 1 (2): 41–56.
- Gellner, Ernest. 1983. *Nations and nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Gellner, Ernest. 1987. *Culture, identity, and politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gellner, Ernest. 1994. *Encounters with nationalism*. Oxford: Blackwell.
- Gellner, Ernest. 1997. *Nationalism*. New York: New York University Press. [Përkthyer në shqip nga Bashkim Shehu. Tirana: Instituti i Dialogut dhe i Komunikimit, 2008].
- Hobsbawm, Eric. 1992. *Nations and nationalism since 1780: programme, myth, reality*. 2nd edition. Cambridge: Cambridge University Press. [Përkthyer në shqip, Tirana: Toena, 1996].
- Juka, Safete S. 1984. *Kosova: the Albanians in Yugoslavia in light of historical documents*. New York: Waldon Press.
- Kaleshi, Hasan. 1975. "Das türkische Vordringen auf dem Balkan und die Islamisierung: Faktoren für die Erhaltung der ethnischen und nationalen Existenz des albanischen Volkes", In: Peter Bartl & Horst Glassl (eds), *Südosteuropa unter dem Halbmond: Untersuchungen über Geschichte und Kultur der südosteuropäischen Völker während der Türkenzeit*. München: Trofenik (Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients, 16), pp. 125–138.
- Kohn, Hans. 1965. *Nationalism, its meaning and history*. Rev. edition. Princeton, N.J.: Van Nostrand.
- Levtzion, Nehemia, ed. 1979. *Conversion to Islam*. New York: Holmes & Meier.
- Mauss, Marcel. 1938 [1950]. "Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de moi", *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 333–362.
- Mauss, Marcel. 1969. "La Nation", *Oeuvres*, vol. 3. Paris: Minuit.
- Morozzo della Rocca, Roberto. 1990. *Nazione e religione in Albania (1920-1944)*. Bologna: Mulino.
- Roux, Michel. 1992. *Les Albanais en Yougoslavie: Minorité nationale, territoire et développement*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Schnapper, Dominique. 1994. *La communauté des citoyens: sur l'idée moderne de nation*. Paris: Gallimard. [English transl. Transaction Publishers, 1998].
- Seton-Watson, Hugh. 1977. *Nations and states: an enquiry into the origins of nations and the politics of nationalism*. London: Methuen.
- Skendi, Stavro. 1967. *The Albanian national awakening, 1878-1912*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Smith, Anthony. 1991. *National identity*. London: Penguin Books (Ethnonationalism in comparative perspective).
- Smith, Anthony. 1995. *Nations and nationalism in a global era*. Cambridge, Mass.: Polity Press. [Përkthyer në shqip, Tirana: Dudaj, 2008].
- Snyder, Louis L. 1976. *Varieties of nationalism: a comparative study*. Hinsdale, Ill.: Dryden Press.
- Snyder, Louis L. 1992. *Contemporary nationalisms: persistence in case studies*. Malabar, Fl.: Krieger.
- Tamàs, Gàspàr Miklòs. 1991. *Les idoles de la tribu: l'essence morale du sentiment national*. Paris: Arcantère.