



**HAL**  
open science

## **Kurthe të një etnografie të rrezikshme në përfytyrimin antropologjik [Some pitfalls of perilous ethnography in anthropological imagination]**

Albert Doja

### ► **To cite this version:**

Albert Doja. Kurthe të një etnografie të rrezikshme në përfytyrimin antropologjik [Some pitfalls of perilous ethnography in anthropological imagination]. Përpyjekja (Endeavour), 2005, 11 (20), pp.72-85. <halshs-00467577>

**HAL Id: halshs-00467577**

**<https://shs.hal.science/halshs-00467577v1>**

Submitted on 26 Mar 2010

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

## KURTHE TË NJË ETNOGRAFIE TË RREZIKSHME NË PËRFYTYRIMIN ANTROPOLOGJIK

Nga **Albert Doja**

Studimet e specializuara fetare, të ngecura diku midis etnocentrizmit, empirizmit dhe literalizmit, sidomos në rastin e Islamit, nuk kanë sjellë ndonjë analizë të veçantë antropologjike për sa i përket pasqyrimin të suksesshëm të realiteteve praktike dhe ideologjive politike të feve. Për më tepër, ideja e popullarizuar se grupe të caktuara etnike që kanë pasur konflikte përgjatë shekujve do të vazhdojnë luftën kundër njëri tjetrit nuk është gjë tjetër veçse një ide e ushqyer prej raportimeve të shumta të mjeteve të informacionit masiv dhe botimeve akademike, të cilat i mëshojnë natyrës historike të konfliktit, në mënyrë tepër të ngjashme psh. me idenë se Islami dhe modernizmi janë në njëfarë mënyre kundërshtarë me njëra-tjetrën. Është për të ardhur keq që gjatë periudhave të pasigurisë shpjegime të tilla esencialiste mbi dallimet vazhdojnë të ruajnë një peshë të madhe. Për aq kohë sa “historia” do të funksionojë si ekran pas të cilit fshihen interesat e udhëheqësve politikë apo fetarë, konfliktet etnike ose kulturore do të na paraqiten të pazbërthyeshme. Ekzistojnë, gjithashtu, pikëpamjet moderne mbi shtetin-komb dhe gjithë mitologjitë e tij të institucionalizuara që kanë ngatërruar, fshirë, përdhosur dhe shembur kuptimin që kemi rreth përcaktimeve lokale dhe kategorive të identitetit të grupit të përkthyer në jetën e përditshme. Sidoqoftë, duke hulumtuar se si ndërtohen identitetet politike të grupit, duke shkollatur marrëdhëniet midis ankthit, kërcënimeve dhe reagimeve të identitetit në grup mund të hidhet dritë mbi mënyrat e zgjidhjes të konflikteve.

### *Politika e identitetit*

Në librin e tij “*Feja dhe dhe Politika e Identitetit në Kosovë*” (2000), Ger Duijzings mundohet të rrisë standartet akademike dhe të trajtojë disa nga çështjet e përvijuara më lart. Hyrja e librit tregon qartë se është bërë një analizë kritike e ngjarjeve dhe tensioneve që kanë tronditur Kosovën gjatë 100 vjetëve të fundit. Me interes të madh janë detajet që Duijzings-i ka sjellë në studimin e tij rreth grupeve në dukje periferike; këto detaje hedhin dritë mbi fakte të rëndësishme të strategjive të identitetit si dhe të marrëdhënieve ndërretnike dhe ndërfetare. Duijzings-i nxjerr në pah njohjen e varfër që ka Perëndimi për Kosovën, e cila shpesh paraqitet si një zonë e zhytur në konflikt historik. Në përgjithësi ky konflikt paraqitet si i dyanshëm (serbët kundër

shqiptarëve ose orthodoxët kundër myslymanëve), me dy grupe antagoniste që përplasen me njëri-tjetrin duke nxitur urrejtje shekullore. Nocioni mbizotërues se “serbët” dhe “shqiptarët” janë grupe të ndryshëm dhe tepër antagonistë nuk është vetëm një version i thjeshtëzuar i fakteve historike dhe politike por edhe një shtrembërim nacionalist dhe përfaqëson më shumë rezultatin e këtij trazimi sesa një përshkrim të rrënjëve të konfliktit.

Duijzings-i argumenton se Kosova nuk është një rast i thjeshtë me bashkësi që ndryshojnë nga njëra-tjetra në mënyrë të papajtueshme, ku feja supozohet se luan një rol qendror, por është një shembull i shkëmbimeve komplekse midis “komuniteteve” të përvijuara jo qartë, të mbështetura në nocione të papërcaktuara mirë të identitetit fetar, gjuhësor apo etnik. Ndërkohë që identitetet kulturore shqiptare dhe myslymane në shumë raste trajtohen si identitete që zëvendësojnë njeri – tjetrin, duke sugjeruar idenë e homogjenitetit kulturor, Duijzings-i dokumenton aspekte të ndryshme të identitetit myslyman dhe atij shqiptar. Duke i zërthyer këto “komunitete” ai i kundërvihet pretendimit esencialist se serbët dhe shqiptarët kanë ngecur në konflikt për arsye të armiqësisë së papajtueshme midis Krishtëritit orthodox dhe Islamit. Në fakt, në Ballkan ka përkime të shumta nga pikëpamja kulturore midis Islamit dhe Krishtëritit; Duijzings-i e bën të qartë se në këtë rajon grupet e ndryshme nuk janë të predispozura historikisht drejt konfliktit. Përkundrazi, grupet e ndryshme fetare dhe etnike pasqyrojnë bashkëveprim të vazhdueshëm me njëri-tjetrin. Vetëm pas Luftës së Parë Ballkanike në 1912 marrëdhëniet serbo-shqiptare u përkeqësuan së tepërmi dhe kjo për arsyen se pala serbe solli kërcënimin e asimilimit të dhunshëm dhe shtypjen. Argumentimi i Duijzings-it është se në fund të fundit midis shqiptarëve dhe serbëve ka shumë më tepër gjëra të përbashkëta se ç’mund të pandehë shumëkush dhe radikalizimi i Kosovës nuk ishte i pashmangshëm.

Në mënyrë bindëse Duijzings-i argumenton se “formimi dhe shndërrimi i identiteteve etnike dhe fetare përcaktohet nga zhvillime politike më të gjera” (f. 22). Identitetet janë ngrehina politike, për ndërtimin e të cilave regjimet shtetërore dhe fetare luajnë rol vendimtar. Në vend që t’i shohë fenë dhe politikën si sfera të ndryshme, Duijzings-i i vështron këto si formacione pushteti të lidhura ngushtë. Në shoqëri periferike si Kosova ku pushteti zyrtar shpesh sundonte vetëm në shkallë të kufizuar, elitat politike dhe fetare gjetën një truall pjellor për manipulimin e identiteteve etnike. Në këtë shoqëri “kufitare” ku identitetet etnike dhe fetare janë të ndryshueshme, ai sqaron se kufijtë që përcaktojnë grupin janë më të paqëndrueshëm dhe më pak të institucionalizuar. Edhe pse identitetet lokale, rajonale dhe fetare mbeten tepër të rëndësishme, ndarja midis qytetit dhe fshatit është e dukshme dhe identifikimi etnik lidhet me identitetin fetar. Për më tepër, dhuna shtetërore nuk është krejt e palidhur me procesin e formimit të identitetit.

Megjithëse kjo është sot pjesë e historisë, sepse proceset e “shkoklavitjes etnike” dhe krijimi i identiteteve të qëndrueshme njëpërmasore me anë të dhunës ka asgjësuar në një masë të madhe elasticitetin dhe ndërvarësinë e shoqërisë kosovare, ky rast është

veçanërisht mësimdhënës. Duijzingsi pohon se “problemet e Kosovës nuk janë etnike në zanafillë por janë etnicizuar nga udhëheqës politikë dhe fetarë që kërkojnë përfitime politike me çmim të lirë” (f. 204). Në rast se do t’i vështrojmë edhe më tej konfliktet e ish-Jugosllavisë si konflikte vetëm etnike, do të vazhdojmë të mbetemi të verbër kundrejt arsyeve themelore politike dhe synimeve të atyre palëve që kishin shumë për të fituar nga konflikti. Elitat politike dhe fetare që mundohen të ruajnë ose marrin pushtet mund të shmangin vëmendjen ndaj përpjekjeve të tyre duke u fshehur pas velit të luftës etnike.

Sidomos tek hyrja e librit të tij Duijzings-i tregon se përgjithësimet banale që janë kaq endemike dhe të përhapura në Perëndim rreth armiqësisë së zgjatur midis serbëve dhe shqiptarëve (si dhe midis të krishterëve dhe myslymanëve në Ballkan) në fakt nuk janë të bazuara dhe realiteti është shumë më tepër kompleks. Pohimet se popullsia e Kosovës ka një histori të gjatë të shkëmbimit të tipareve kulturore që përfshin gjuhën, ritet fetare, dhe identifikimet hapsinore hedhin poshtë në një shkallë të gjerë çka shumë autorë që janë marrë me Ballkanin i cilësojnë në rastin më të mirë si mistere dhe në rastin më të keq si ide fikse të palatuara. Duijzings-i mundohet t’i japë vend një kuptimi më kompleks të identiteteve rajonale, përtej thjeshtëzimeve që shpesh shërbejnë si lente interpretuese në studimin e luftërave të Jugosllavisë. Siç kanë vënë re recensuesit<sup>1</sup>, fakti që Duijzings-i mundohet të vërë në pah kontaktet ndërkulturore që ndodhin në një numër lokalitetesh tregon se sa mbizotërojnë në literaturë fiksime të tilla. Ka ardhur koha që keqkuptime të tilla të hidhen në koshin e plehrave të absurditeteve teorike dhe empirike. Vetëm tani vonë, për fat të keq, etnografët dhe studjuesit e shkencave shoqërore kanë filluar të paraqesin sfida të artikuluar ndaj këtyre miteve të dëmshëm dhe të rrezikshëm.

### *Praktika e etnografisë*

Libri i Duijzings-it është për këtë arsye më se i mirëpritur, sidomos përsa i përket hyrjes së tij, edhe pse ai nuk duket se është i bazuar mirë në punë empirike tek kapitujt në vazhdim. Siç kanë vënë në dukje disa recensues, ndërkohë që disa nga kapitujt janë kthyer dymbëdhjetë vjet prapa, hyrja ishte gjëja më e fundit që Duijzings-i ka shkruar për këtë përmbledhje dhe më e rafinuara. Megjithëse hyrja e librit mund ta

---

<sup>1</sup> Libri i Duijzings-t është recensuar në një numër të madh botimesh akademike dhe të tjera, si psh.: *Southeast European Politics* 1 (2), 2000, 126 – 130 (Isa Blumi); *Canadian Slavonic Papers* 42 (4), 2000, 591 – 592 (Lohr E. Miller); *Islamochristiana* 26, 2000, 273 – 274, (Maurice Borrman); *Religion, State & Society* 29, 2001, 67 – 68 (Sabrina P. Ramet); *International Affairs* 77 (1), 2001, 197 (Alex Bellamy); *The Review of International Affairs* 1 (1), 2001., 103 – 105 (Norman Stone); *Journal of Southern Europe & the Balkans* 3 (2), 2001, 206 – 207 (Julia Mitric); *Balkanologie* 5 (1-2), 2001, 304-308 (Nathalie Clayer); *Slavic Review* 60 (3), 2001, 634-635 (Julie Mertus); *Ethnic and Racial Studies* 24 (5), 2001, 874-875 (Hugh poulton); *Ethnic and Racial Studies* 25 (2), 2002, 349 – 350 (Vjerran Pavlakovic); *Nations and Nationalism* 8 (1), 2002, 128-129 (Stefan Ihrig); *Journal of Islamic Studies* (13 (2), 2002, 225-227 (Harry T. Norris); *International Politics* 39 (2), 2002, 235-238 (Jefrey S. Murer).

ngacmojë lexuesin, vazhdimi i tij mund ta zhgënjejë sepse aty nuk gjendet aq sofistikim dhe pjekuri intelektuale sa ç'ka tek hyrja. Ne fakt, ngacmimi i fillimit mund ta bëjë lexuesin të lërë mënjanë një material të pasur që mund të ishte paraqitur me një punim më të mirë. Problemi themelor i tërë kësaj përmbledhjeje qëndron tek metodologjia e saj problematike, që shpesh jep përshtypjen se mbështetet më tepër në literaturë të mangët të dorës së dytë sesa në një gërshetim të punës së gjerë në terren dhe në një analizë kritike të burimeve. Kjo është për të ardhur keq, sepse në hyrjen e librit Duijzings-i ka bërë një shtjellim të hollësishëm të dinamikave të rajonit, që është në kundërshtim me shumë nga teoritë e mbështetura nga literatura e së kaluarës.

Kjo ndoshta i detyrohet faktit që ky nuk është një libër në kuptimin klasik; siç thotë Duijzings-i në parathënie, “ky libër nuk është ai që kisha synimin të shkruaja fillimisht (f. ix)”. Në fillim të viteve '90 projekti i tij studimor u përqëndrua mbi një komunitet që në pamje të parë dukej i qëndrueshëm, Letnica, një enklavë katolike, etnikisht kroate e Kosovës, pranë kufirit me Maqedoninë. Megjithatë, trajtimi i Letnicës është i kufizuar vetëm në kapitullin e parë të librit (f. 37 – 64). Ndoshta projekti i tij ambicioz vuajti prej ngjarjeve të përshpejtuara në Kosovë gjatë periudhës së Millosheviçit, kur pothuajse të gjithë pjesëtarët e popullsisë kroate të Letnicës u shndërruan në refugjatë në Kroaci. Dhe, siç është vënë në dukje, cilësia e pabarabartë e paraqitjes dhe argumentimit ndërmjet çështjeve të hulumtuara në libër mund t'i detyrohet në një masë të madhe faktit që Duijzings-i pati mundësi të bënte punë studimore në terren vetëm në këtë rast të vetëm. Sigurisht, ngjarjet fatkeqe të viteve '90, që kishin lidhje me natyrën e politikës së identitetit, mund të kenë ndryshuar në mënyrë dramatike projektet e shumë antropologëve, edhe pse jo detyrimisht të të gjithëve.

Duke qëmtuar nëpër burime të dorës së dytë, Duijzings-i mundohet t'ia përshtasë me zor materialin njohjes së drejtë që ai ka për natyrën e identitetit. Për fat të keq, mbështetja e tepruar nga ana e tij tek puna e dy komentatorëve të respektuar të çështjeve ballkanike siç janë Hasluck-u (1929) dhe Malcolm-i (1998) nuk është me vend. Të dy këta të fundit kanë nxjerrë disa nga burimet sekondare më të mira nga pikëpamja profesionale për Kosovën. Megjithatë, të shprehësh deklarata të pabazuara duke folur nga pozita e autoritetit, është një kurth i rrezikshëm që Duijzings-i mund ta kishte kuptuar qartë. Të mësipërmit nuk mund të na japin bazën analitike për çka në rastin e tyre ka qenë një përpyekje për të historicizuar një fenomen i cili sot është tepër i vështirë për t'u vëzhguar nga ana antropologjike. Ndërsa disa recensues kanë vënë në dukje se analiza e tij duket problematike sepse nuk është e mbështetur tek vëzhgimet në terren por në literaturë të vjetër dhe të dorës së dytë që nuk jep hollësi të mjaftueshme dhe e bën krahasimin të vështirë (Clayer 2001 : 306), të tjerë shprehen se shumë burime me autoritet janë lënë krejtësisht mënjanë në pjesë të caktuara të librit të Duijzings-it (Norris 2002 : 226).

Megjithatë, puna akademike e Duijzings-it has në probleme sidomos në rastet kur ai mbështetet së tepërmi në botime lokale që përfshijnë gazeta e deri tek “shkencat

shoqërore” serbe të pas 1986-s, çka e bën leximin e rasteveve të tija studimore tepër zhgënjyes sepse ai përdor sa e sa herë burime me ngarkesë të hapur politike dhe propagandistike për të vërtetuar realitete që janë thelbësorë për argumentimin e tij. Kjo del e qartë sidomos tek diskutimi i shkurtër që ai bën rreth “krijimit të egjiptianëve” në Kosovë dhe Maqedoni (f. 132 – 156). Edhe pse disa recensues besojnë që “ky kapitull i shkurtër i vetëm përcjell dhe shpjegon përkohshmërinë dhe funksionin politik të identitetit në Ballkan, shumë më tepër se libra voluminozë mbi këtë fushë” (Bellamy 2001: 129), të tjerë vënë në dukje me të drejtë se Duijzingsi mbështetet në mënyrë të tepruar në arsyetime nacionaliste prej gazetarësh dhe politikanësh, gjë që “pasqyron një proces të rrezikshëm të përligjjes së ‘pikëpamjeve’ të caktuara që në fakt janë të rreme e të shpikura në mënyrë skandaloze” (Blumi 2001: 197). Për më tepër, disa mitologji klasike nacionaliste shumë të rrezikshme (sidomos ato që referohen shpesh dhe pa kritikë tek libri i Duijzings-it, si psh. propaganda fashiste serbe rreth perpjekjeve të shqiptarëve për asimilim me dhunë) shpallin akuza që nuk janë vërtetuar kurrë me dëshmi dokumentare dhe u kundërvihen historisë. Siç ndodh rëndom me këtë lloj literature, pohime të tilla bëhen nga njerëz të cilëve autoriteti u vjen prej pjesëmarrjes së tyre në ndërmarrje nacionaliste. Vetë Duijzings-i është tepër i kujdesshëm për t’u pajtuar haptazi me teori të këtij lloji. Megjithatë, duke përfshirë të tillë material në shkallë kaq të gjerë tek përmbajtja e librit, analiza e tij zbehet dhe përshtjellohet. Rreziku i pranimit të kësaj literature të mangët, duke u përpjekur për të kontribuar tek studimi i identitetit të ndryshueshëm, është se pranohen në mënyrë të heshtur mendime të shtrembëruara.

Në këtë kuadër, në vend të pajtimit me akuzat për ‘hegjemoni’ dhe ‘gjenocid’ nga ana e shqiptarëve, ekzistojnë mënyra shumë më të frytshme dhe të dobishme për të hulumtuar motivet individuale dhe pasojat kulturore të marrjes së një identiteti ose një tjetri. Mendoj se një problem i lidhur me sa më lart mund të jetë edhe prirja e vajtueshme e botuesve anglo-amerikanë për të toleruar shumë tituj literature që janë hartuar nga autorë të cilët nuk njohin gjuhët e duhura dhe prapëseprapë mendojnë se duke e mbështjellë mallin e tyre me veshjen e “shkencës politike” mund të arrijnë në një mënyrë ose një tjetër maja më të larta mençurie. Duijzings-i njeh serbokroatishten (është mësimdhënësi i Studimeve Serbo-Kroate në Londër), por ndoshta nuk njeh shqipen, siç e lë të kuptohet edhe vetë duke pranuar përkthimin e disa teksteve origjinale nga një prej studentëve të tij shqiptarë (f. 173). Sigurisht që në Kosovë mund ta gjesh rrugën edhe duke folur serbokroatisht, por nëse ju mungon edhe një punë të gjerë në terren, kjo shndërrohet në një mangësi të madhe, sepse kushdo që mund të dëgjojë një *muhabet*<sup>2</sup> shqip nëpër kafenetë e Kosovës do të ketë fat më të madh për të marrë vesh se çfarë ndodh në të vërtetë.

Megjithatë, është e qartë se Duijzings-i ka bërë punën më të mirë atëherë kur nuk mbështetet në literaturë të dorës së dytë por merr informacion me anë të punës së

---

2 Fjalë e përdorur në origjinal – (shën. i përkth.)

tij në terren dhe njohjes së mirë të situatës në vend. Përqëndrimi tek aktivitetet periferike në nivel bazë e ndihmon Duijzings-in të bëjë vërejtje të rëndësishme rreth natyrës dhe rolit të fesë mbi konfliktin dhe kohezionin në Kosovë. Duke shqyrtuar shembuj të zhvillimit të identitetit në Kosovë që shumë akademikë perëndimorë nuk i vënë re, disa prej studimeve – në një mënyrë ose një tjetër – tregojnë natyrën jo të plotë të shndërrimit të identitetit.

Psh. Duijzings-i i hulumton pelegrinazhet etnikisht të përziera dhe vendet e shenjta të frekuentuara nga dy grupe si një laborator të identitetit, ku mund të shohësh se si funksionon edhe ndarja dhe përzjerja. Në ngjarje fetare të këtij lloji katolikët, orthodoxët dhe myslymanët vijnë së bashku tek faltoret dhe vendet e shenjta të secilit. Pjesëmarrja në rituale është e përbashkët dhe identitetet e grupeve zbehen. Duke vënë në dukje se shqiptarët katolikë dhe myslymanë kanë gëzuar marrëdhënie pa probleme, ai përshkruan historinë e kriptokatolicizmit në Kosovë dhe shpjegon se si kjo i bashkoi shqiptarët, duke e bërë edhe Islamin edhe Krishtërimin pjesë të identitetit të tyre të përbashkët. Duijzings-i flet me autoritet gjithashtu edhe për dervishët shqiptarë, ringjalljen e sufizmit popullor dhe bektashinjtë. Këta të fundit, një vëllazëri fetare që mbizotëron në Shqipëri, janë të pranishëm edhe në Kosovë dhe Maqedoninë perëndimore.

Së fundi, të gjithë këta raste si dhe hyrja e bëjnë këtë libër një kontribut origjinal për literaturën e politikës së identitetit në Ballkan, duke mundësuar sqarimin e problemeve të sotme të nacionalizmit. Ndryshe nga të paraqiturit e konfliktit etnik si një rikthim tek “urrejtjet e vjetra”, ky libër i vështron këta momente të dhunshme si çarje sociale, duke dhënë një pamje nga afër të motiveve dhe formacioneve politike që u turrën për të mbushur hapësirat që u krijuan nga përmbysjet shoqërore. Idetë për ndarje etnike u transmetuan nga elitat politike/fetare dhe u riprodhuan në trajtën e formimit të identitetit të grupit. Ndarjet midis serbëve dhe shqiptarëve si dhe midis kristianëve dhe myslymanëve vareshin nga natyra e atypëratyshme e kërcënimeve sociale si dhe përmbysjet politiko-sociale që i shoqëruan.

### *Projektet nacionaliste*

Megjithëse feja përbën vetëm një faktor ndërmjet shumë të tjerëve që mund të kontribuojnë në zhvillimin e ndjenjës së përkatësisë në një grup më të gjerë, shumë akademikë që studjojnë identitetin e konsiderojnë atë si një shenjues identiteti që ndan një grup nga një tjetër. Praktikimi i feve, si çdo shenjues kulturor, është një ritual që ka lidhje me pasiguritë historike në një moment të dhënë. Praktikata fetare në Ballkan janë ndërruar me kalimin e kohës, duke ndryshuar përcaktimet e identitetit të grupit. Duijzings-i na kujton se për shqiptarët “feja është pothuajse e papërfillshme në jetën politike zyrtare” (2000:159); se nacionalizmi shqiptar nuk ka veshje fetare dhe se myslymanët e Kosovës nuk u mbështetën asnjëherë nga myslymanët gjetiu në ish-

Jugosllavi ose Ballkan. Kjo bie ndesh me nocionin se duke ditur identitetin fetar të një individi mund të gjesh vendin e tij në procesin e identifikimit etnik ose në një konflikt. Puna e Duijzings-it (2000: 106 – 131) është veçanërisht me vlerë përse i përket çmontimit të nocionit mbi identitetin monolit të Islamit në rajon. Me anë të gjurmimit të ndarjeve të brendshme midis urdhërave të dervishëve shqiptarë dhe *ulemave* bosnjakë (shoqata islamike e miratuar zyrtarisht) në ish-Jugosllavi, ai tregon se ajo që specialistët e fushës e quajnë “Islam ballkanik” (Popovic 1986; Bougarel & Clayer 2001) është në të vërtetë shfaqje e një shumëllojshmërie të ndërlikuar shprehjesh që krijon disa identitete.

Duijzings-i tërheq vëmendjen për realitetet politike që thelluan ndryshimet midis grupeve fetare në ish-Jugosllavi. E para e punës, ai dokumenton çarjen midis myslymanëve në Kosovë, dmth. midis atyre që u orientuan drej Sarajevës si qendër e udhëheqjes fetare dhe atyre që nuk ecën në këtë rrugë. Të parët cilësohen shpesh si “sllavë myslymanë” që kanë lidhje me myslymanët bosnjakë në veri; gjuha e tyre amtare është serbishtja dhe veten nuk e konsiderojnë si shqiptarë etnikë. Ekziston një çarje e dytë midis myslymanëve e cila ecën përgjatë hullisë së ndarjes në sunitë dhe shiitë. Islami sunit lidhet me sllavët myslymanë të Sarajevës. I gjithë pushteti i Shoqatës Islamike buronte nga Sarajeva ndërsa urdhërat e dervishëve mbështeteshin kryesisht në zona të pazhvilluara fshatare të cilave u kishin ecur punët keq në përfundim të luftërave ballkanike dhe të secilës luftë botërore. Nuk është për t’u habitur që shehlerët e Kosovës zhvilluan polemika të hapura në vitet ’70 dhe u bënë qëndresë orvatjeve të autoriteteve islamike të Sarajevës për të dobësuar urdhërat e dervishëve në Kosovë. Këto polemika heshtën vetëm kur autoritetet shtetërore federale ndërhyjnë në 1979. Fakti që myslymanët bosnjakë preferonin të lidhin martesë me kroatët ose serbët e Bosnjës në vend të shqiptarëve është tregues i po kësaj situate.

Nëse disa specialistë të fushës e konsiderojnë kundërshtinë midis sufizmit popullor shqiptar të Kosovës dhe Islamit ortodoks sunit dhe sllav të Bosnjës si një “karikaturë të shfytëruar” (Clayer 2001: 307), kontradiktat janë me të vërtetë të rënjosura thellë dhe shkojnë shumë më larg se konceptimet e specializuara që kanë ngecur në një përzierje të literalizmit dhe përdorimit të lemerishëm të statistikave, që nuk të çojnë kurrkund. Këto kontradikta kanë më tepër një kuptim politik, social dhe moral që shprehet më mirë në ligjëratën etnike dhe fetare. Meqënëse myslymanët e Bosnjës patën pozita të privileguara përse u përket çështjeve islamike nën sistemin jugosllav, rritja e shpejtë e sufizmit në Kosovë mund të interpretohet si orvatje nga ana e myslymanëve shqiptarë për të theksuar autonominë e tyre në sferën fetare. Në ligjëratat që trajtojnë rigjallërimin fetar myslyman mund të gjesh në mënyrë të përsëritur motivet nacionaliste, gjë që e nxjerr në pah më mirë nevojën që një forcë kaq e fuqishme mobilizuese të merret parasysh në lidhje me rolin që udhëheqësit fetarë pretendojnë të luajnë në këtë fushë.

Kështu, në dy kapitujt e fundit Duijzings-i mundohet të bëjë një analizë krahasuese të çka ai i sheh si shembujt shqiptarë dhe serbë të mënyrës se si simbolizmat fetarë depërtojnë në imagjinatat “kombëtare”. Ai kërkon të tregojë se nacionalistët

shqiptarë në raste të caktuara janë përpjekur të përziejnë kauzën e tyre me elementë fetarë të marrë kryesisht nga Bektashizmi, sidomos elementë që kanë prejardhje nga poema e gjatë epike me njëzetepesë këngë “*Qerbelaja*” (e botuar për herë të parë në 1898), në të cilën saga e Shiizmit rrëfëhet edhe njëherë nga poeti i famshëm shqiptar i shekullit të nëntëmbëdhjetë, Naim Frashëri.

Naim Frashëri ishte një nga mendimtarët më të dalluar dhe figurë kryesore e Bektashizmit, romantizmit dhe lëvizjes kombëtare shqiptare. Epika e tij bektashiane duhet gjykuar në kuadrin e një vepre tjetër epike monumentale, *Historia e Skënderbeut*, në të cilën autori rrëfen bëmat, fitoret dhe humbjet e heroit kombëtar shqiptar kundër pushtuesve otomanë dhe që konsiderohet si vepra më e famshme dhe maja më e lartë poetike e tij. Edhe pse të dyja veprat u botuan në të njëjtin vit dhe janë shkruar në të njëjtin stil, njëra e mbështetur tek mitologjia myslymane dhe mistika lindore ndërsa tjetra në mitologjinë klasike dhe simbolizmin kristian, është vepra e dytë epike që u bë poema e krenarisë kombëtare shqiptare. Dëshmorët e Qerbelasë, në kundërshtim me dëshmitë historike dhe traditën lindore, i detyrohen së tepërmi heroizmit të epokës romantike, përfshirë këtu edhe portretizimin poetik që Naim Frashëri i ka bërë Skënderbeut (Norris 1993: 182).

Në formulimin dhe argumentimin e ideologjisë nacionaliste Naim Frashëri përdori koncepte si fetare ashtu edhe realiste, panteiste dhe gnostike, që kishin prejardhje edhe nga traditat lindore edhe nga ato perëndimore. Ndër të tjera ai sugjeroi dhe hodhi haptazi teorinë e pajtimit të fesë me idenë e kombit. Por të argumentosh se Naim Frashëri u përpoq të ndërtonte një urë midis përçarjeve fetare të shqiptarëve duke propozuar Bektashizmin si fe kombëtare të tyre, siç bën Duijzings-i, është e tepruar. Kjo pikëpamje me sa duket buron nga një besim pa frymë kritike tek antologjitë eklektike të historive të letërsisë (psh. Mann 1955, Elsie 1995) që hasen tek libri i Duijzings-it. Në fakt një besim i tillë duket i pamundur dhe madje edhe absurd për të gjithë ata që kanë njohje minimale të mjedisit shqiptar. Pavarësisht se ishin të përqëndruar në Shqipëri, bektashinjtë ishin një pakicë e kufizuar dhe periferike në shoqërinë shqiptare, sidomos përpara se të përhapej lëvizja kombëtare. Sigurisht që Naim Frashëri nuk ishte i verbër para këtij fakti. Marrëdhënia midis fesë dhe ideve kombëtare tek konceptet e Naim Frashërit është hulumtuar shpesh në mënyrë jokritike nga akademikë që i përkasin si vijës fetare (Qazimi 1996) ashtu edhe asaj nacionaliste (Xholi 1998). Megjithatë, ka arsye për të besuar se Naim Frashëri nuk pati ndonjë synim për t’u dhënë shqiptarëve një fe të përbashkët por u mundua t’i bënte idetë kombëtare të pranueshme në mnëyrë të suksesshme nga shqiptarët e cilëso përkatesie fetare.

Problemi nuk konsiston dhe aq në faktin se kjo ka qenë një përpjekje e dështuar, siç argumenton Duijzings-i, për të hedhur një urë mbi përçarjet fetare të shqiptarëve duke nxitur një kauzë kombëtare që përmban brenda vetes disa elemente heterogjene të Bektashizmit. Vendosja nga ana e tij e riprodhimit epik që Naim Frashëri i ka bërë Betejës së Qerbelasë në të njëjën bazë krahasimi me tërësinë e letërsisë së prodhuar

nga shteti dhe kisha ne Serbi, e cila rikrijon dhe zbukuron mitologjinë e Betejës së Kosovës (f. 157 – 202) është problematike nga pikëpamja e metodologjisë dhe analizës. Sipas Duijzingsit të dy aspektet e mësipërme kanë shumë gjëra të përbashkëta: secili është paraqitur nëpërmjet këngëve epike dhe vargjeve popullore, që të dy ruajnë kujtimin e nje beteje të humbur në të cilën forcat e së drejtës u mposhtën nga forcat e së keqes, u sakrifkua një hero kryesor, çka solli detyrimin për ndjekësit që këta të pranonin vuajtjen si hap drejt shlyerjes se fajeve dhe revoltës ndaj tiranisë. Mbi të gjitha, Duijzings-i beson se të dyja këto ngehina poetike patën peshë të ngjashme në rritjen e nacionalizmave shqiptarë dhe serbe gjatë shekullit të nëntëmbëdhjetë.

Por, siç kanë vënë në dukje disa recensues, me përjashtim të natyrës së tyre fetare, dy mitet nuk mund të krahasohen as nga ana e përmbajtjes së tyre, as nga ana e përpunimit dhe përhapjes. Duijzings-i pranon rolin që luajti mungesa e një tradite kulturore të rrënjosur thellë në dështimin e epikës së Naim Frashërit për t’u shndërruar në simbol politik të nacionalizmit shqiptar. Në ndryshim nga kjo, miti i Betejës së Kosovës u bë kaq i fuqishëm sepse ishte i rrënjosur në folklor dhe në kulturën kishtarë të nacionalizmit serb. Siç del nga kapitulli i tij mbi folklorin epik serb për Kosovën, Duijzingsi e ka kuptuar drejt këtë (f. 176 – 202). Miti serb i Kosovës dhe poezia epike u zhvilluan në një proces të gjatë përpunimi të traditave orale dhe atyre kishtarë; përmbajtja fetare e mitit ishte e lidhur ngushtë me kulturën e kishës orthodoxe, një institucion gjithmonë i fuqishëm dhe me ndikim në ideologjinë nacionaliste serbe. Edhe pse miti i Kosovës u krijua në Serbi dhe kurrë nuk pati jehonë në vetë Kosovën, ai u dha serbëve gjatë shekullit të njëzetë mundësinë për të vendosur në kategoritë e duhura identitetet e dyzuara ose që përzieheshin me njëri tjetrin.

Elementët e ligjëratës nacionaliste serbe kanë pasur rëndësi të madhe në ritualet e ringjalljes nacionale gjatë të gjithë periudhës së ish-Jugosllavisë, por më të pranishëm kanë qenë në Serbi gjatë viteve '80. Pas rënies së komunizimit dhe federalizmit në Jugosllavi, kisha orthodoxe serbe ringjalli nacionalizmin duke organizuar dy linja ritualesh “kombëtare”: pagëzimet në masë të serbëve dhe malazezëve në Kosovë dhe, gjatë viteve 1988 – 1989, “procesioni” i relikeve të princit Llazar nëpër fshatrat e banuara nga serbët, nga Kroacia dhe Bosnja e deri në Kosovë, ku edhe u rivarrosën përfundimisht pas një ceremonie funerale shenjtërimi. Reliket e Llazarit u parakaluan rreth e qark Kosovës si përkujtim i vrasjes së Krishtit-princ dhe si pretendim territorial. Kthimi i princit “heroik” te vendi ku serbët ishin mundur nga turqit dhe ku Llazari humbi jetën u përfaqësua si mbyllja e një rrethi të plotë, si “fillim” i ri dhe “rilindje” e bashkësisë simbolike serbe, e “mbretërisë paraajsore” serbe. Të dy ritualet u përdorën për të ngritur dhe ruajtur rendin simbolik me anë të një pohimi simbolik të vullnetit të kombit serb për rikthimin dhe rivendosjen e “dinjitetit” dhe të “të drejtave” të tij, të cilat, sipas nacionalistëve serbë, ishin dëmtuar nga pushtues të njëpasnjëshëm si dhe nga ish-Jugosllavia (shih Saleci 1994). Pagëzimet masive të serbëve në Kosovë dhe kthimi atje i relikeve të princit Llazar ishin në fakt rituale të krijimit të kauzës së ngritjes së kombit. Të parat ishin në të vërtetë pelegrinazhe ndërsa të dytat ishin të ngjashme me ato çka

Turner-i i lidh me pelegrinazhe. Por, në këtë rast dhe ndryshe nga pelegrinazhet, nuk ishte udhëtimi drejt një vendi ose bashkekzistenca me një qendër të shenjtë ose administrative që nënkuptonte përvojën e krijimit të kauzës. Qe rruga e procesionit që përcaktoi kufijtë e “territoreve kombit serb” dhe mblodhi së bashku serbë nga Serbia e mirëfilltë dhe nga zona të republikave të ndryshme të Jugosllavisë. Një aspekt i rëndësishëm i të dy tipeve të ritualeve është theksi i tyre të “ripërtëritja kulturore”. Megjithatë, roli i spikatur i i eshtrave të Llazarit në ritualin e dyte afirmon qëndresën kulturore/shpirtërore dhe fizike/biologjike të bashkësisë kombëtare, meqënëse në traditën e krishterë orthodokse reliket e figurave të shenjtëruara kanë vlerë shpirtërore. Kjo bashkekzistencë e materiales dhe spirituales, e vazhdimësisë biologjike dhe kulturore haset shpesh në ligjëratën nacionaliste serbe. Kështu, marrëdhëniet midis kishës, shtetit dhe nacionalizmit u forcuan jashtëzakonisht. Edhe vrasësit me uniformë u shndërruan në heronj nëpërmjet këngëve epike, një proces që u cilësua me të drejtë si “shpëlarje me guslë” (f. 199) dhe ndërkohë pjesëtarët e milicive serbe që ishin përzierë në akte mizorie mbanin stema që pasqyronin Betejën e Kosovës dhe merrnin medalje me emrin e Millosh Obiliqit<sup>3</sup>, heroi kryesor i Betejës së Kosovës.

Prirja për t’i barazuar nacionalizmat serb dhe shqiptar është jo vetëm e pajustificuar po edhe një kurth i rrezikshëm në të cilin propagandistët nacionalistë serbë mundohen ende të fusin opinionin e publikut dhe të qarqeve akademike. Në fakt, instrumentalizimi politik i miteve serbe të Betejës së Kosovës nuk përputhet me “*Qerbëlanë*” e Naim Frashërit por me tipe të tjera të folklorit politik dhe të projekteve pseudokulturore, të cilat u hyjnë në punë nacionalizmave me ngjyrim shovinist ose ideologjik. Shembuj të kësaj natyre mund të gjenden tek propaganda komuniste e Evropës qendrore dhe lindore, në kohën kur traditat kulturore dhe folklorike kishin funksionin e tyre për të justifikuar dhe forcuar bazat “e mirëfillta” të regjimit politik dhe ideologjik, siç e kam përmendur edhe më parë në rastin e Shqipërisë komuniste (Doja 1998). Antropologë të tjerë kanë dhënë një argument të ngjashëm (psh. Gossiaux 1995). Një paralele tjetër me mitologjitë serbe mbi Kosovën mund të gjendet te fushata propagandistike e Hitlerit kur traditat gjermane të *Volkskunde-s* patën një rol të madh

---

3 Në këtë kuadër është ringjallja e kujtimeve historike që krijon struktura të fiksuara sjelljeje dhe jo anasjelltas, siç mendohet nganjëherë. Psh., pretendimi serb i mbrojtjes së Evropës mosmirënjohëse të krishterë nga furia myslymane, megjithëse është i krahasueshëm me pozitën serbe të shekullit të nëntëmbëdhjetë, gjatë të cilit u krijua miti i Kosovës në një formë pak a shumë si e sotmja, lidhet me ringjalljen nacionaliste të ditëve tona dhe më në veçanti me mitin e Kosovës. Deri në kohët e fundit historiografia serbe e paraqiste betejën si fitore serbe dhe të krishterë kundër turqve myslymanë. Interpretimi i betejës si një *disfatë* e madhe serbe është përhapur midis serbëve vetëm prej vitit 1968. Për mitologjinë nacionaliste serbe mund të jetë ironik fakti që *Millosh Kopiliqi*, heroi i madh që sfidoi dhe vrau në betejë sulltanin osman, duke mos qenë ndoshta shqiptar nuk ishte as serb, sipas shumë punimeve realiste që janë rishikuar tek Noel Malcolm “Kosova – një histori e shkurtër (*Noel Malcolm: Kosovo – a short history*), London, Macmillan, 1998, f. 58 – 80. Ky mister duhet t’i ndriçojë historianët e rajonit më tepër rreth cilësive shndërruese të mitologjive sesa për faktet historike që ringjallin ideologjitë nacionaliste.

për reklamimin e ideologjisë ogurzezë naziste. Ndërsa të krahasosh ideologjinë kombëtare të Naim Frashërit me nacionalizmin serb, siç bën Duijzings-i, është njëlloj si të krahasosh romantizmin e Herderit me nacional-socializmin e Hitlerit!

Në rast se Beteja e Kosovës pati rol të rëndësishëm për nacionalizmin serb sepse mitologjizoi dhe zbukuroi një realitet lokal, historik dhe faktik, Naim Frashëri, nga ana tjetër, e përdor dramën e Qerbelasë si metaforë lokale dhe historike për një kundrim mitik dhe etik të botës. Në këtë kuptim, paralelja që hiqet midis ideologjisë kombëtare serbe dhe shqiptare më tepër duket se konsiston në ndryshim sesa në ngjashmëri. Ka dy konceptualizime të ndryshme që u kundervihen njëra-tjetrës dhe, pas transformimeve instrumentale, realizohen në një sërë shprehjesh të veçanta që kanë së bashku disa detaje të ngjashme në stil dhe përmbajtje po janë irrelevante për ndonjë raport krahasimtar. Kur krahasohen shprehje të tilla të veçanta, krahasimi nuk bëhet në bazë sipërfaqësore, lineare, apo një për një, por vetëm duke respektuar pozitën e tyre relative në gjithë fushën e nacionalizmave të sajua/formuara dhe ndryshimi ose ngjashmërinë e tyre relative me dukuri të tjera konkrete që marrin kuptim brenda së njëjtës fushë. Të dy tipet e transformimeve janë variante të të njëjtit model, por ka ndryshime në formën dhe përmbajtjen e konceptualizimit të kushteve paraprake dhe rezultateve të tyre.

Çka mungon në këtë kuadër është mprehtësia analitike dhe antropologjike për të kuptuar spekulimet poetike dhe intelektuale të Naim Frashërit, të cilat e ritregojnë sagën e shiizmit si një fe të viktimave të persekutimit. Këto spekulime kanë qenë të rëndësishme në formimin e ideve teologjike me koncepte gnostike dhe dualiste të cilat do t'ia kishin bërë të mundur fesë bektashiane të bashkohej me ideologjinë kombëtare shqiptare.

### *Nënkuptime kulturore*

Kjo hallkë është e nevojshme të argumentohet, sidomos duke analizuar karakterin organizativ dhe teologjik të bektashizmit si një urdhër mistik, heterodoks në vazhden e shndërrimeve të tija historike. Ashtu siç kam pasur mundësinë të argumentoj me hollësi (Doja 2003), vetëm në sajë të një artikulimi të ideologjisë protestuese dhe teologjisë çlirimtare/çliruese me hierarkizimin e strukturave fetare të ndërhyrjes hyjnore në mund të kuptojmë jo vetëm vështirësinë e shpjegimit se pse nacionalizmi shqiptar në përgjithësi nuk pati lidhje të forta me fenë, por edhe marrëdhënien e “dështuar” që pati feja bektashiane me nacionalizmin shqiptar nëpërmjet poemës së Naim Frashërit “Qerbelaja”. Kalimi nga risia në konservatorizëm dhe ripërtëritja e mëpasme e risisë, merr forma dhe tone të ndryshme duke formuar një proces kompleks që kërkon një analizë të detajuar historike dhe antropologjike të vlerave kulturore dhe njësisive sociale të përfshira në këtë proces. Duhet të kuptohet gjithashtu se deri në çfarë shkalle ndikon në mendjet e njerëzve manipulimi fetar dhe politik, çka na sjell tek kapitulli i Duijzings-it mbi pelegrinazhet dhe faltoret e përbashkëta (f. 65 – 85).

Në vendet e Ballkanit pelegrinazhet kanë qenë karakterizuar shpesh nga zbehja e kufijve formalë midis feve. Disa shembuj prej fillimit të shekullit të njëzetë të raportuara nga Hasluck-u (1929) dhe të paktën tre shembuj etnografikë nga historia e vonë e Kosovës të përshkruar nga Duijzings-i (f. 66 – 78), tregojnë qartë se tubimet me natyrë fetare midis grupeve të ndryshme etnike dhe fetare nuk përfundojnë detyrimisht në konflikt, për aq kohë sa mbizotërimi i një grupi mbi tjetrin nuk shndërrohet në një çështje në vetvete. Nga ana tjetër, komuniteti spontan i besimtarëve me origjina etnike dhe fetare që ndryshojnë nga njëra tjetra mund të fitojë një funksion politik dhe ideologjik dhe mund të manipulohet nga autoritetet fetare dhe laike kur mendohet se elementë të caktuar përbëjnë rrezik për pozitat dhe autoritetin e atyre që kanë në kontroll përkatësinë fetare të faltores.

Megjithatë, përveç atyre çka Duijzings-i i quan thjesht “tradita të përzjera” (f. 84), që vjen nga ideja e Hasluck-ut mbi “faltoret e dyfishta”, disa orientime të mëtejshme analitike duhej ta ngacmonin më tepër imagjinatën e antropologut. Fakti i thjeshtë i adhurimit të shenjtoreve nënkupton ekzistencën e grupeve ose individëve që janë superiorë nga ana hierarkike, që mundohen të përdorin këtë pozitë për të identifikuar legjitimitetin e tyre me shenjtoret në mënyrë që të vënë në jetë strategjitë e tyre politike. Një shembull i mirë i ligjërimit të këtij lloji të ndërmarrjes politike është ndoshta përshkrimi i mprehtë që Peter Brown (1981) u ka bërë sipërmarrësve (impresariove) të shenjtoreve të antikitetit të vonë, që në shumë drejtime është i ngjashëm me kultin e shenjtoreve që bëjnë mrekullira, tipik për urdhërat mistikë të Islamit, siç është bektashizmi. Besoj se është ky kult i adhurimit të shenjtoreve, që ka lidhje me varret e njerëzve të shenjtë dhe shenjtoret që bëjnë mrekulli – të gjallë ose të vdekur, dhe i marrëdhënies së tyre me dijen hyjnore dhe mistike, që në mënyrë paradoksale çoi drejt dobësimit të shprehjes mistike, siç ka treguar puna studimore e Trimmingham-it (1971), ndërsa shmangia drejt devocionit ndaj shenjtoreve dhe vëmendja ndaj kultit kolektiv të ‘kujtimit të zotit’ çoi në një largim të vazhdueshëm të masës së besimtarëve.

Modelet kulturore të bektashianëve që e kishin bazën metaforikisht dhe fizikisht tek komunitetet e urdhrat rreth vendeve të shenjta, riprodhojnë skema ekzistuese nëpërmjet praktikës dhe janë instrumente për përfitim personal në duart e liderave fetarë. Logjika që del këtu duket se mbështetet në koncepte të ekuilibrit metafizik dhe të një marrëdhënieje kontraktuale të shenjtë midis individëve dhe forcave kulturore. Themelet e tyre janë edhe ngjarjet edhe simbolet dhe si simbole ata kanë domethënie, dhe mund të lexohen në mënyrë ekspresive dhe instrumentale. Këtu nënkuptohet njëfarë mbylljeje, në kuptimin e një konvergjençe të përkohshme specifike të synimeve individuale dhe proceseve më të gjera strukturale.

Ky diskutim na shpie tek puna Bourdieu-së (1972) mbi habitus-in dhe ka të bëjë me mënyrën se si strukturohen tiparet e provuara drejtpërdrejt të botëve sociale. Kjo nuk është kulturë në kuptimin e zakonshëm por një mënyrë energjike e prodhimit kulturor

dhe i referohet mënyrës se si asimilohen në Evropën juglindore simbolet dhe objektet myslymane tek një praktikë specifike e fesë kristiane. Praktikrat historike të marrëdhënieve administrative shtetërore dhe patronazhit politik në rajon tregojnë forma artikulumimi në të cilat format e huaja myslymane riorganizohen në strategji lokale dhe në logjikën e riprodhimit social. Kjo nuk është diçka e njëjtë me sinkretizmin dhe hibriditetin meqënëse thekson natyrën e artikulumit që mbizotërohet nga format lokale të eksperiencës dhe strategjisë.

Në fakt, koncepti i mëparshëm i Hasluck-ut “për faltoret e dyfishta” nënkupton plotësisht “propagandën bektashiane” (1929: 454 - 477). Të dhënat e tij të pelegrinazheve ose ato të Edit Durhamit që sjellin dëshmi nga fillimet e shek. të 20-të për ditën e rrëshajave ku “mijëra të krishterë si dhe myslymanë bosnjakë dhe shqiptarë mblidheshin së bashku në harmoni të përsosur” (Duijzings, f. 77), mund të maskojnë përvoja të hierarkizimit dhe përzierjes së pjesshme. Vëzhgimet e vetë Duijzings-it bëjnë të mundur të kuposh se edhe në kohë paqeje, përzierja e pelegrinazheve nuk është veçse relative. Psh, në Graçanicë (f. 66 – 71), pelegrinazhi nuk zhvillohet në të njëjtën mënyrë tek ciganët myslymanë dhe serbët orthodoksë dhe rituali nuk është me të vërtetë i përzierë.

Konceptet e reja të “ndarjes me konkurrencë” dhe “tolerancës antagonistë” (Hayden 2002) shpjegojnë se si vendet e shenjta që kanë qenë të përdorura nga pjesëtarë të bashkësive fetare të ndryshme dhe që mund të shfaqin përzierje sinkretike dhe praktika të të dyja feve, mund të pushtohen ose shkatërrohen nga pjesëtarët e njëjës bashkësi për të shprehur mbizotërimin e saj. Duket se ky konfuzion qëndron në thelb të dobësive kritike të shpjegimeve që jepen në ditët tona mbi konfliktet nacionaliste në Ballkan dhe gjetkë. Paradoksi vjen nga ajo që sinkretizmi mund të nxitet nga pabarazia dhe rrezikohet nga barazia midis grupeve. Nga ana tjetër, argumente të këtij lloji mund të bëjnë më operative lidhjen midis njohjes së veçantë dhe dinamikës së kulturës të përbashkët. Kjo mund të na ndihmojë të kemi një ide më të mirë për mekanikën e saktë se si pikësyzimet individuale riprodhojnë dhe në fund të fundit ndryshojnë sistemin kulturor.

#### Burimet

Bellamy, Alex J. 2001. Review of Duijzings’s Religion and the Politics of Identity in Kosovo. *International Affairs* 77 (1), 197.

Blumi, Isa. 2000. Review of Duijzings’s Religion and the Politics of Identity in Kosovo. *Southeast European Politics* 1 (2), 126-130.

Bougarel, Xavier & Nathalie Clayer (eds) 2001. *Le nouvel Islam balkanique: les musulmans acteurs du post-communisme (1990-2000)*. Paris: Maisonneuve & Larose.

Bourdieu, Pierre. 1972. *Esquisse d’une théorie de la pratique*. Genève: Droz (Travaux de droit, d’économie, de sociologie et de sciences politiques, 92). [Engl. transl. Cambridge University Press, 1977].

Brown, Peter. 1981. *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press (Haskell Lectures on history of

religions, new series, 2).

Clayer, Nathalie. 2001. Review of Duijzings's Religion and the Politics of Identity in Kosovo. *Balkanologie: Revue de l'Association Française d'Études sur les Balkans* 5 (1-2), 304-308.

Doja, Albert. 1998. Évolution et folklorisation des traditions culturelles. *East European Quarterly* 32 (1), 95-126.

—. 2003. Confraternal religion: from liberation theology to political reversal. *History and Anthropology* 14 (4), 349-381.

Duijzings, Ger. 2000. *Religion and the politics of identity in Kosovo*. London: Hurst.

Elsie, Robert. 1995. *History of Albanian literature*. Boulder/New York: Columbia University Press (East European monographs, 379).

Gossiaux, Jean-François. 1995. Le sens et le verbe: sur deux modes opposés d'instrumentalisation politique du folklore. *L'Homme: Revue Française d'Anthropologie* 35 (135), 127-134.

Hasluck, Frederick W. 1929. *Christianity and Islam under the Sultans*. Oxford: Clarendon Press.

Hayden, Robert M. 2002. Antagonistic tolerance: competitive sharing of religious sites in South Asia and the Balkans. *Current Anthropology* 43 (2), 205-231.

Malcolm, Noel. 1998. *Kosovo: a short history*. London: Macmillan.

Mann, Stuart E. 1955. *Albanian literature: An outline of prose, poetry, and drama*. London: Quaritch.

Norris, Harry T. 1993. *Islam in the Balkans: religion and society between Europe and the Arab world*. London: Hurst.

—. 2002. Review of Duijzings's Religion and the Politics of Identity in Kosovo. *Journal of Islamic Studies* 13 (2), 225-227.

Popovic, Alexandre. 1986. *L'islam balkanique: les musulmans du sud-est européen dans la période post-ottomane*. Wiesbaden: Harrassowitz (Balkanologische Veröffentlichungen, 11).

Qazimi, Qazim. 1996. *Ndikime orientale në veprën letrare të Naim Frashërit [Oriental influences in Naim Frashëri's literary opus]*. Prishtina, Kosovo: Këshilli i Bashkësisë Islame të Gjilanit.

Salecl, Renata. 1994. *The spoils of freedom: psychoanalysis and feminism after the fall of socialism*. London: Routledge.

Trimingham, J. Spencer. 1971. *The Sufi orders in Islam*. Oxford: Clarendon Press.

Turner, Victor W. 1974. *Dramas, fields, and metaphors: symbolic action in human society*. Ithaca, N.Y: Cornell University Press.

Xholi, Zija. 1998. *Naim Frashëri midis së kaluarës dhe së sotmes [Naim Frashëri between past and present]*. Tirana: Luarasi. ■