



HAL
open science

Përdorimi Politik i Fesë në Rindërtimin e Identiteteve : Rasti shqiptar

Albert Doja

► **To cite this version:**

Albert Doja. Përdorimi Politik i Fesë në Rindërtimin e Identiteteve : Rasti shqiptar. AIIS Press, pp.34, 2001. <halshs-00486061>

HAL Id: halshs-00486061

<https://shs.hal.science/halshs-00486061v1>

Submitted on 17 Sep 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

**INSTITUTI SHQIPTAR PER
STUDIME NDERKOMBETARE**

**Përdorimi Politik
i Fesë në Rindërtimin
e Identiteteve:
Rasti shqiptar**

ALBERT DOJA



ESE

Nr. I

Tetor 2001

I S H S N

Instituti Shqiptar për Studime Ndërkombëtare i është mirënjohës Fondacionit Shoqëria e Hapur Për Shqipërinë (SOROS) që bëri të mundur publikimin e kësaj serie studimesh.

© Copyright për botimin Shqip Instituti Shqiptar për Studime Ndërkombëtare ISHSN 2001

ISBN 99927-659-7-6

Botuar fillimisht në anglisht në Critique of Anthropology, vol. 20, 2000, no. 4, f. 421–438. Copyright © 2000 SAGE Publications. Botohet në shqip me autorizim të Sage Publications Ltd., Londër. Lexuesi mund të gjejë në këtë publikim edhe variantin në anglisht të këtij studimi.

Editor: **Albert Rakipi**
Managing Editor: **Blendi Kajsio**

**INSTITUTI SHQIPTAR PER STUDIME
NDERKOMBETARE**

**Përdorimi Politik
i Fesë në
Rindërtimin e
Identiteteve:
Rasti shqiptar**

ALBERT DOJA

Përktheu: Krenar Hajdëri

ESE

Nr. 1

Tetor 2001

SHENIM I AUTORIT

Subjekti i këtij artikulli u diskutua fillimisht gjatë një serie kumtesash të paraqitura në konferencën e 24t të Shoqatës Ndërkombëtare të Sociologjisë së Feve, mbajtur në Tuluzë të Francës, 7- 11 korrik 1997, në seminarin e Antropologjisë simbolike dhe Ideologjisë në Shkollën e Studimeve të Larta në Fushën e shkencave sociale në Paris si dhe në seminarin e Antropologjisë së Europës në Universitetin e Parisit X në Nanterre. Dëshiroj të falendëroj Marc Augé, Emmanuel Terray, George Augustins dhe Martine Segalen, si edhe të gjithë pjesëmarrësit, për pritjen e favorshme, sugjerimet e dobishme dhe diskutimet nxitëse që ata patën mirësinë të më bënin gjatë seminareve. Pyetjet që m'u bënë, veçanërisht nga Emmanuel Terray, shërbyen pjesërisht si nxitëse të punës sime të mëtejshme. Shpresoj që këto pyetje të kenë gjetur një përgjigje në këtë artikull. Njëkohësisht, shprehem borxhli ndaj recenzentëve anonimë të *Critique of Anthropology*. Pa komentet e tyre konstruktive dhe mbi të gjitha, pa durimin dashamirës të treguar nga John Gledhill, drejtor i revistës, ky artikull nuk do të kishte qënë ai që është sot.

Dr. Albert Doja mori doktoraturën në Antropologji Sociale nga École des Hautes Études en Sciences Sociales në Paris. Për momentin ai është lektor për Antropologjinë Sociale në Universitetin e Hull-it në Angli. Ai është antar i bordit editorial të *Ethnologia Balkanica: The Journal for Southeast European Anthropology (Etnologjia Balkanase: Revista për Antropologjinë e Evropës Juglindore)*, dhe midis librave dhe artikujve të tij të shumtë mbi antropologjinë shqiptare të botuara në revista shkencore kombëtare dhe ndërkombëtare, libri i tij i fundit është *Naitre et Grandir chez les Albanais: la construction culturelle de la personne* (Paris: L'Harmattan, 2000).. Më parë ai ka qënë kërkues shkencor në Institutin e Kulturës Popullore të Akademisë së Shkencave Shqiptare, dhe në Francë në Qendrën Kombëtare për Kërkime Shkencore dhe në Laboratorin e Antropologjisë Sociale të themeluar nga Claude Levi-Strauss. Ai ka dhënë Antropologji Sociale në Departamentin e Etnologjisë, Universiteti i Provencës dhe në Departamentin e Sociologjisë në Universitetin e Parisit – VIII.

Përmbledhje

Me synimin për të vlerësuar domethënien e vërtetë historike të proceseve të njëpasnjëshme konvertuese dhe rikonvertuese, në gjirin e popullsisë shqiptare dhe popullsive të tjera europiano juglindore dhe për t'ja nënshtruar ato një analize antropologjike më të efektshme, ky artikull mbështet idenë se këto dukuri duhet të kuptohen në optikën e dinamikës së objektivizimit dhe të qëndresës ndaj trysnive të ushtruara nga autoritetet e pushtetit politik dhe fetar. Një metodë e tillë mundëson vendosjen e kuptimit të përkatësive fetare në optikën e negocimit dhe të ripërcaktimit të njejtësive shoqërore, të cilat shpien në një shndërrim të njejtësisë dhe të etnicitetit shqiptar dhe në një rivendosje të traditave të historisë politike, shoqërore dhe kombëtare.

Hyrje

Studimi i njejtësisë kolektive, i ndjenjës fetare dhe islamizimit të shqiptarëve dhe grupeve të tjera në juglindjen europiane ngjall mjaft pyetje dhe pasione. Fillimet e islamizimit, karakteri dhe arsyet që shpunë në ndryshimin e besimit (konvertim), rëndësia e rrjedhëve për tërësinë e marrëdhënieve ndëretnike në rajon, për shqiptarët dhe për etnicitetin shqiptar, vazhdojnë të mbeten objekt kontestimesh e madje përplasjesh shkencore, ideologjike, sentimentale. Analiza e pjesëmarrjes së kategorive të ndryshme sociale në procesin e konvertimit, e cila nuk është trajtuar deri tani në mënyrë serioze, mbetet gjithnjë diçka delikate. Studimi i marrëdhënieve ndërfitare të shqiptarëve, në kushtet e islamizimit masiv gjatë shekujve 16–18, mbetet, gjithsesi, e vështirë, pavarësisht nga numri i madh i punimeve historike që ekzistojnë në këtë lëmë. Shumëfishimi i trajtesave me karakter partizan, përmes së cilave ndeshen historiografitë kombëtare, të mbrujtura me demagogji zyrtare, komuniste apo nacionaliste, nuk kanë bërë gjë tjetër veçse e kanë shtuar më tej pështjellimin tashmë ekzistues. Për të kuptuar karakterin e vullnetshëm apo të detyruar të konvertimeve, duhet të ruhem nga anakronizmat. Motivet që i shtynë këto popullsi të konvertohen janë të ndryshme dhe, në këtë moment, çdo lloj teorie gjithëshpjeguese do të ishte e parakohshme.

Konvertimet në fushën e besimit kanë të bëjnë para së gjithash me një fenomen historik kolektiv, i cili nënkupton bashkësitë shoqërore dhe kulturore, më saktë pjestarët e një linje familjare të trashëguar, të një farefisnie, të një bashkësie fshati ose të një grumbullimi territorial më të gjerë. Njerëzit u konvertuan në fenë islamike apo në atë të krishterë, pasi ata bënë tashmë pjesë në një rrjet të caktuar social. Rrjedhimisht, konvertimi ashtu sikurse edhe përkatësia fetare janë pasojë e një procesi shoqërizimi në kërkim të një njejtësie kolektive. Pa mbajtur parasysh faktin nëse një tipar kulturor i përket ose jo njerës apo tjetrës fe, tërësia e përfytyrimeve dhe e besimeve kolektive, ritet, zakonet dhe ceremonitë e praktikuara vihen gjithnjë në llogarinë e fesë zyrtare, ku përfshihen tradicionalisht krahina, fshati apo familja. Të gjitha shfaqjet pranohen tërësisht si “tradita dhe doke të trashëguara nga të parët”. Të aderoesh në një besim të caktuar, do të thotë të aderoesh në një grup shoqëror. Ndonëse individ, në vetvete, mund të përqafojë

paragjykimet e një grupi fetar përkundrejt të tjerëve, vlerat thelbësore të grupit përcaktohen nga një sistem farefisnie dhe lidhesh martesore, solidariteti dhe armiqësie, prestigji dhe pozicioni shoqëror, i cili me sa duket është i njejtë dhe është përqafuar nga të gjithë shqiptarët. (Doja 1999). Në rast se dikush përcaktohet si musliman apo i krishterë, kjo vjen nga fakti se ai i përket një familjeje, një grupi farefisnor dhe shoqëror, i cili tradicionalisht ka një përkatësi fetare të caktuar. Kjo dukuri, nuk është rrjedhojë e një çështjeje sentimentale apo bindjeje fetare, por është një fakt kulture shoqërore. Feja është një konformizëm i përqushëm.

Në disa gjendje të caktuara historike, konvertimet dhe njejtësimet fetare ishin faktorë të rëndësishëm, të cilët kanë ndikuar mbi bashkëveprimin politik dhe shoqëror, herë në kundërshtim e herë në bashkëpunim me atribute të tjera të bashkëveprimit të organizuar, si për shembull, farefisnia dhe etniciteti apo fakti i të qenit “shqiptarë”. Megjithatë, njejtësimi kolektiv, fetar apo etnik nuk është kurrë vetshpjegues. Me fjalë të tjera, nuk mund të pranohet se shqiptarët janë myslimanë vetëm e vetëm pse thuhet se shumica e shqiptarëve i përkasin besimit islamik, po ashtu sikurse nuk mund të pranohet fakti që një shqiptar të jetë mysliman apo i krishterë, nisur vetëm nga fakti i thjeshtë se ai thotë se “unë jam mysliman” ose “unë jam i krishterë”. Nxjerrja në pah e njejtësimit kolektiv shprehet nëpërmjet përzgjedhjes së një etikete etnike, midis mjeteve të tjerë të mundshëm njejtësimi individësh. Vetëm pas përzgjedhjes së kësaj etikete, vetëm pasi etniciteti nxirret në pah nëpërmjet vetë procedurës përzgjedhëse, qëndrimet dhe tiparet kulturore që ai emërton, mes të cilave edhe praktikrat dhe vlerat fetare, shfaqen thuajse natyrshëm si diçka etnike. Në këtë artikull çështja për mua nuk shtrohet të tregoj se “kush janë shqiptarët” (khs. Moerman 1965), nëse ata janë myslimanë apo të krishterë, dhe as të përcaktoj intensitetin apo llojin e ndjenjës fetare që ata kanë apo kanë pasur. Personalisht, më duket më me vlerë të dimë se përse u shërben atyre njejtësimi fetar si dhe të përcaktojmë se, kur, si dhe përse, te ata, në një moment të caktuar të historisë së tyre, u preferua një njejtësim i caktuar në dëm të një njejtësimi tjetër, për shembull etniciteti përkundrejt përkatësisë fetare.

Dinamika e kundërshtive themelore

Për shumicën e autorëve bashkëkohas, si përmbajtja ashtu edhe kuptimi i etnicitetit janë të tillë që mbartin ndryshime dhe ripërcaktime. Qysh prej punimeve të Fredrik Barth (1969) në fushën e antropologjisë së etnicitetit, është pranuar që përparësia analitike t' i jepet kryesisht përcaktimit dhe ruajtjes së kufinjve etnikë dhe jo tipareve kulturore, karakteristikë për këtë apo atë grup. Megjithatë kjo kërkesë, e cila mban parasysh vetëm aspektin shoqërisht të efektshmëm të ndryshimeve kulturore, nuk çon deri aty sa të pretendohet se njejtësitë etnike mund të zhvendosen, negociohen apo manipulohen pavarësisht nga përmbajtja kulturore që u bashkangjitet atyre. Një gjë e tillë nënkupton vetëm që antropologu social, në vijim të Radcliffe-Brown, mban parasysh se krahasimet e vlefshme në antropologji kanë të bëjnë kryesisht me sistemin e marrëdhënieve shoqërore, sikurse janë përcaktuar nëpërmjet ndarjes së roleve dhe gjendjeve të caktuara dhe jo mbi bazën e simboleve kulturore, të cilat nuk janë veçse “forma, ‘petku’ i gjendjes shoqërore”, sipas formulës së Leach –it (1954:16).

Pra, ajo që ka rëndësi në analizën e fenomeneve të njejtësismit kolektiv, nuk është përmbajtja kulturore apo përkatësia e veçantë fetare e këtij apo atij grupi, por procesi i kodifikimit të ndryshimeve që i bëjnë kategoritë të rëndësishme në pikpamje organizacionale. Njejtësitë kolektive vihen në lëvizje vetëm në lidhje me një grupim tjetër, duke nënkuptuar gjithnjë organizimin e grupimeve dikotomike midis “nesh” dhe “të tjerëve”. Ato mund të konceptohen vetëm në kufirin “ne”, në kontakt apo në përplasje ose në kontrast me “të tjerët”. Pra ajo që na mundëson të evidentojmë ekzistencën e grupeve dhe të vazhdimësisë së tyre në kohë, është ekzistenca e kufinjve etnikë, pavarësisht nga ndryshimet që prekin shenjat dalluese me të cilët lidhen ata. Qartësimi i dukurive njejtësuese, i nënshtrohet, nisur nga ky moment, një analize gjeneruese rreth kushteve të vendosjes, të ruajtjes dhe të shndërrimit të kufinjve midis grupeve. Nisur nga një vështrim historik dhe etnografik përmbledhës mbi funksionimin e bashkësive shoqërore të shqiptarëve, gjë që do të mundohem ta shtjelloj gjetiu, është e domosdoshme të konstatojmë se ndarjet ashtu si edhe konvertimet fetare nuk kanë qenë dhe nuk janë ende sot, veçse një mjet mes shumë mjetesh të tjerë për të negociuar dhe ripërcaktuar njejtësitë shoqërore. Në këto kushte, ekziston mundësia e ngritjes së pyetjes nëse kalimet, dora dorës, nga një fuqi politike

dhe fetare në një tjetër, të shoqëruara me konvertimet përkatëse, të jenë mburjtur ose jo me një lloj konformiteti në rritje të popullsisë së konvertuar në fjalë me dozat e njerës apo tjetrës fe të adoptuar.¹ Në fakt, konvertimet e njëpasnjëshme duhet të shpien, përkundrazi, në parashikimin e një dobësimi të ndjenjës fetare në gjirin e popullsisë, pavarësisht nga përpjekjet politike dhe mediatike të dinjitarëve klerikalë dhe ithtarëve të tyre. Nëqoftëse do të kërkojmë të studjojmë rolin apo funksionimin që feja luan në shoqëri, duke e konsideruar individin si një ndërtues botësh simbolike, duhet të përqipemi të kërkojmë, në mos ligjësi, të paktën procese të përgjithshme, si për shembull riekulibrimi i elementit fetar përkundrejt pjesës tjetër të jetës shoqërore, sa herë që hendeku është shumë i madh, apo zhvendosja fetare nga një fushë në një fushë tjetër krejtësisht të ndryshme. Çdo besim, në një moment apo në një tjetër të ekzistencës së vet përballet në një dialog të detyruar me tradita të tjera fetare, më të hershme apo të njëkohshme me të, të cilat ai përpiket t'i luftojë apo t'i asimilojë, gjë që në më të shpeshtën e rasteve krijon nivele hierarqike midis konceptimeve shpirtërore. Një ilustrim tjetër, krahas me lëvizjet konvertuese apo të kontestimit fetar, na ofrohet ndoshta nga bestytnitë e supersticionet të denoncuara nga Kisha e Krishterë dhe që në antropologji kanë përfaqësuar atë që njihet si "besim popullor". Koncepti i besimit popullor e gjen gjithë kuptimin e vet në shoqëritë, ku funksionojnë autoritete fetare që rregullojnë raportet midis ortodoksisë dhe ortopraksisë. Në kësi rastesh, besimi popullor kthehet në një besim të jetuar, për sa u përket përfytyrimeve, dokeve dhe zakoneve, si një mënyrë e ndryshme të besuari përkundrejt fesë zyrtare. Këtu fjala

¹ Konvertimet fetare paraqesin një interes të dyfishtë, i cili konsiston, nga njera anë, në konvertimin nominal nisur nga besime të tjera, dhe nga ana tjetër, në vendosjen në konformitet progresiv të praktikave fetare dhe shoqërore të popullsisë nominalisht të konvertuara nën urdhërat e Islamit (Levtzion 1979). Në këndvështrimin e perspektivës sociologjike, konvertimi paraqet një shkëputje nga një mjedis shoqëror i përcaktuar dhe aderimin në një shoqërim të ri. Ky ndryshim i lidhjeve shoqërore mund të kontribuojë mjaft për t'i dhënë procesit konvertues një karakter krize, dhe pjesërisht, ai shpjegon ndryshimet e mëdha në personalitet që rrjedhin nga kjo ngjarje. Konfigurimi i ri i fushës së ndërgjegjes është i lidhur në mënyrë të pazgjidhshme me një rikonfigurim të mjedisit (*Umwelt*). Në mënyrë të përgjithshme, kalimi nga një bashkësi në një tjetër shoqërohet me skrupuj moralë, me vështirësi përshtatjeje dhe kuptimi. Kështu pra, kërkohen disa breza në mënyrë që një popullsi të kalojë nga konvertimi nominal në fazën e përdorimit të praktikave dhe parimeve të qenësishme të besimit të ri.

është për një lëmë shumë të gjerë, që përfshin qysh nga praktikat e luftuara ashpër nga autoritetet klerikale, të tilla si magjtitë, deri të zakone apo besime të trupëzuara në sistemet fetare zyrtare, të tilla si kulti i shenjtëve shëronjës, i cili ka zenë një vend mjaft të madh në terapitë popullore në vendet e traditës katolike. Në funksion të shkallës së dënimit që autoriteti i ruajtjes së ortodoksisë u bën këtyre traditave, këto të fundit ndryshojnë karakter në lidhje me sistemin zyrtar, por duke ruajtur shpesh formën dhe përmbajtjen e tyre të mëparshme. Nisur nga ky fakt lind pyeja se deri në çfarë mase, këto tradita, nuk kanë pasur, në vetë gjirin e besimit zyrtar një farë autonomie dhe një kuptim të ndryshëm nga interpretimi dogmatik që u bënin atyre teologët.

Te shqiptarët dhe popullsitë e tjera të juglindjes europiane, besimi popullor ka qenë gjithnjë i përhapur, ndonëse shpesh herë i keqinterpretuar. Dukuritë që lidhen me të janë parë rrallë si pasojë e traditave të lindura si rrjedhojë e qëndresës ndaj formave më moderne të jetës fetare. Sociologjikisht, perspektiva e besimit popullor shpie zakonisht ose në një lloj besimi kozmik, ose në dukuritë fetare të ngritura mbi mënyrat e shoqërueshmërisë së bashkësive sociale dhe kulturore, të tilla si familja patriarkale, fshati i veçuar, ngërthimi i tipareve të veçanta në rrjetin e besnikërive feudale, etj. Megjithatë, kudo ku një fe historike priret për të penguar besimet popullore ose arkaike, shkëmbimi kulturor shpesh prodhon dukuri të një karakteri sinkretik, ose grupime përfytyrimesh dhe praktikash që gërshetohen në një sistem origjinal, kuptimi i të cilit mbivendoset sipas katit ku synon interpretimi. Në këto gjendje sinkretizmi, shpesh është e vështirë të përcaktosh vendin e fesë zyrtare, qoftë ajo krishtërimi apo islami, apo vendin e fesë popullore, të paktën në nivel të mekanizmave psikikë kolektivë. Në rastin e krishtërimin, për të ndjekur Hegelin në *“Ligjëratat mbi Filozofinë e Fesë”*, “jemi në prani të një objekti të dyfishtë, njëri imediat, tjetri i brendshëm, dhe që përbën atë që duam të kuptojmë; ky i fundit duhet të dallohet nga i pari, i cili është vetëm i jashtëm”. I ndihmuar nga një ndërtim i tillë i dyfishtë, përfytyrimi kthehet në një shtrat dy lëvizjesh të kundërta: një lëvizje eksteriorizuese dhe një lëvizje interiorizuese. Kundërshtia midis fesë së vendosur zyrtarisht dhe besimit popullor të praktikuar spontanisht, në kuptimin e vet të thellë, kthehet atëhere në një kundërshti midis interiorizimit dhe objektivimit. Besimi popullor është një lëvizje objektivimi dhe

eksteriorizimi, e cila është rezultat i një zhvendosjeje, i një projektimi drejt së jashtmes (*vorstellen*) të dijës së brendshme dhe subjektive, në atë masë që kjo e fundit eksteriorizohet dhe objektivohet në përfytyrim (*Vorstellung*), në trupin e besimeve dhe të praktikave të ngritura në traditë. Në këtë mënyrë, trupi i praktikave dhe i traditave kthehet në një objekt ndërgjegjeje kolektive, një objekt i pajisur me arsyen e vet që vendoset pavarësisht nga trupi shoqëror. Ky është edhe vetë momenti i tjetërsimit të këtij objekti, ku individi i jep formë qenësisë hyjnore, rrënjësisht e ndryshme dhe thellësisht e largët. Më pas, ky tjetërsim, i cili është njëkohësisht objektivim dhe eksteriorizim do të pasohet domosdorisht nga kërkesa ose nga premtimi për t'u rigjendur "të bashkuar", "të përmbledhur në një soditje të përbashkët shpirtërore", "të ndarë dhe të ngujuar" brenda një entuziasmi të caktuar (*Andacht*), i cili shprehet në kuadrin e kultit të vendosur dhe që jetëson institucionin e fesë. Nisur nga ky moment, feja e krijuar kthehet në një lëvizje interiorizimi, të kthimit në vetvete, një projektim brenda vetvetes i imponuar, në rastin konkret, nga detyrimet e jashtme dhe objektive të kultit liturgjik. Në analizë të fundit, objekti i jashtëm tejkalon vetveten në objektin e brendshëm dhe shuhet edhe vetë si objekt.

Jam përpjekur gjetiu (Doja 2000) të konceptualizoj fenë si një fenomen të dyfishtë, rezultat i dy lëvizjeve të pavarura, por njëkohësisht sa të kundërta aq edhe plotësuese për njera tjetrën, interiorizimit dhe exteriorizimit, që i korrespondojnë kundërshtisë midis hyjnoses së njesuar ose të hierarkizuar, në mbështetje respektivisht të regullive kulturore apo të epistemologjive që venë në diskutim një rend të vendosur. Megjithatë, asnjë besim nuk mund të jetë as interiorizim i pastër dhe as eksteriorizim i pakufizuar, ai nuk mund të jetë thjesht praktikë e projektuar nga brenda-jashtë dhe as e imponuar nga jashtë-brenda. Nëse kjo do të ishte e vërtetë, sipas termave hegelianë, feja do të ishte jo vetëm eksteriorizim i absolutes në rrafshin e ndjenjave dhe në atë të historisë, por gjithashtu edhe vendi ku vdes përfytyrimi. Në lëvizjen e interiorizimit, ekziston, pa dyshim një pikë e pakalueshme, për shembull, një pikë ku feja kthehet në diçka thjesht individuale. Dikur, ato që Kisha i konsideronte si "praktika supersticioze", sikurse ka evidentuar edhe Nicole Belmont (1979), faktikisht kanë shërbyer si faktor integrimi shoqëror, shumë më aktive se sa lëvizja e kundërt interiorizuese që mbrohej prej Kishës. Faktikisht, lëvizja interiorizuese e hollon dhe

e tret besimin shumë më tepër sesa lëvizja projektuese dhe objektive, e kundërt me të dhe që nuk mund të jetë veçse diçka e natyrës kolektive.

Në një perspektivë të ngjashme, e mbështetur njëkohësisht nga hipoteza strukturale e zhvilluar nga Leach (1972), individualizimi absolut në konceptimin e hyjnore shpie gjithashtu në humbjen e çfarëdolloj karakteri shoqëror të fesë, duke skajëzuar hierarkinë e sistemit të ndërmjetësimit. Në këtë pikë, komunikimi ndërpritet, dhe për rrjedhojë, besimi shpërbëhet. Qysh nga ky moment, pushteti fetar vishet me pushtetin më të lartë politik, duke lënë vetëm dy alternativa të mundshme: kalimi në drejtim të milenarizmit me synimin për të përmbysur rendin e vendosur ose kalimi tërësor në besimin popullor dhe, në disa raste, në konvertimin fetar. Parë në perspektivën e një shfaqjeje të jashtme të dispozitave të ndrydhura, këto dy variante mbeten të vetmet mundësi rrugëdaljeje. Këtu bëhet fjalë jo vetëm për formën shprehëse të një hierarkizimi hyjnor që ngjall një ideologji barazimtarizmi në shoqërinë njerëzore, por edhe për një përpjekje shpirtërore përvetësimi nëpërmjet një afrimi me pushtetin sundues.

Në perspektivën e këtyre hipotezave, do të desha të nënvizoj se kundërshtia ekzistuese midis ortodoksisë dhe subversionit, interiorizimit dhe objektivimit, fesë zyrtare dhe besimit popullor, fesë sundonjëse dhe fesë së sunduar, në pjesën më të madhe të rasteve është përjetuar si një kontradiktë e vështirë, për të mos thënë e pamundur për t'u kapërcyer. I tillë është veçanërisht rasti i shqiptarëve dhe popujve të tjerë europiano juglindorë, të cilët kanë përjetuar periudha ndërprerje zhvillimi kulturor. Me shumë të ngjarë, paganizmi i të parëve dhe feja e institucionalizuar, politeizmi dhe monoteizmi, gjatë të gjitha kohërave, kanë evoluar paralelisht, duke ruajtur mes tyre raporte tolerance, për të mos thënë ndihme të fshehtë ndaj njeri tjetrit, të paktën deri në periudhën kur konsolidimi i pushtetit absolut dhe i ortodoksisë fetare i hapnin rrugë milenarizmit, skizmave dhe konvertimeve fetare. Në këto data kyç, lëvizja e dyfishtë, e kundërt ndaj besimit fetar, e perceptuar si antagoniste, kristalizonte gjithnjë një kundërshtim shoqëror dhe kulturor.

Elita sunduese dhe pushteti i administratave të huaja, përpiqeshin të impononin një interiorizim më të madhe të fesë, duke kontrolluar më nga afër proceset e exteriorizimit, domethënë duke u imponuar

një liturgji dhe praktikimin e një kulti ortodoksie të rreptë masave popullore, të konsideruara si të paditura. Mirëpo këto të fundit kishin nevojë për besime dhe praktika që të përmbushnin më mirë prirjet dhe nevojat e tyre të thella, pra për mekanizma projektuese të përshtatshme për përhapjen e tyre, të shpikura prej tyre me synimin për të shprehur në mënyrë kolektive, shoqërore, një dije të pandërgjegjësuar, të censuruar nga kultura erudite e kohës, që ishte njëkohësisht edhe e huaj edhe sundonjëse. Në këtë model, konvertimi fetar pasqyron, më posaçërisht, karakterin e dyfishtë e të pandreqshëm të realitetit njerëzor. Nga njera anë, ai dëshmon ekzistencën e shprehjes dhe të eksteriorizimit të lirisë të qënies njerëzore, e aftë për t'u transformuar krejtësisht, duke ri-interpretuar të kaluarën dhe të ardhmen e saj. Nga ana tjetër, ai tregon se ky shndërrim i realitetit njerëzor është rezultat i një pushtimi forcash të jashtme, qoftë kur bëhet fjalë për mëshirën hyjnore apo për një shtresë psikoshoqërore.

Ja pra, se për cilat arsye, përtej kushteve historike (krizë, destrukurim, trysni ekonomike dhe shoqërore) që kanë favorizuar konvertimet dhe rikonvertimet fetare midis shqiptarëve dhe popullsisë të juglindjes europiane, kanë ekzistuar edhe faktorë të tjerë që kanë luajtur një rol të rëndësishëm: në rradhë të parë, nga njera anë ekzistenca, në gjirin e këtyre popullsisë, e një hierarchie konfesionale dhe nga ana tjetër ekzistenca e mitologjive dhe besimeve popullore, që konfigurorin universin e tyre socio-kulturor rreth figurash hyjnore dhe themeluese të hierarqizuara. Sinkretizmi i këtyre konvertimeve nuk shkaktonte ndonjë këputje në rendin e koncepteve fetare. Ai përfshihej në qëndrueshmërinë e një lëvizjeje të rregullt drejt themeleve si politike ashtu edhe fetare.

Të vendosësh theksin mbi aspektin simbolik apo emblemantik të konvertimeve si strategji të adaptimit dhe të afirmimit dhe jo si tipare kulturore të pandryshueshme nuk shpie në përjashtimin e tyre nga analiza. Për një grup të caktuar, përcaktimi i karakterit të tij të dallueshëm është të përcaktojë një parim gardhimi e njëkohësisht të ngrejë dhe të mbajë një kufi midis tij dhe të tjerëve. Çfarëdolloj konvertimi, fetar apo politik, paraqet gjithnjë një aspekt të dyfishtë. Ai kthehet jo vetëm në një adaptim dhe një shtresë plotësuese në substratin e besimit popullor, por edhe në një subversion që drejtohet kundër pushtetit politik dhe fetar të elitave apo administratave të huaja. Strategjitë njejtësuese dhe kundërshtuese eksteriorizohen

ndërkaq nëpërmjet një numri të kufizuar tiparesh kulturore, mes të cilëve hasim jo vetëm besimin popullor, por edhe atributet e interiorizuara të konvertimit fetar. Pikërisht, në projektimin e këtyre tipareve kulturore si shenjë e brendshme e një grupi konsiston edhe përpjekja për të mirëmbajtur kufinj të mbi të cilët ngrihet organizimi etnik i grupeve shoqërore.

Projektimet fetare dhe Ideologjitë e afirmimit kombëtar

Një grup i caktuar mund të adoptojë tiparet kulturore të një grupi tjetër, si gjuhën apo fenë, e megjithatë të vazhdojë të perceptohet dhe të vetperceptohet si i dallueshëm nga të tjerët. Në njaft raste, konvertimi fetar apo ndryshimi i emrit etnik është pikërisht një mjet për të përforcuar solidaritetin e brendshëm të grupit dhe diferencimin e tij të jashtën ndaj grupeve të tjerë. Shembuj të shumtë tregojnë se forca e një kufiri etnik mund të mbetet, megjithatë, e pandryshuar dhe ngadonjëherë edhe gjatë gjithë kohërave, pavarësisht nga elementët e ndryshimeve të brendshme kulturore. I tillë është rasti i shqiptarëve, të cilët, pa humbur njejtësinë e tyre, kanë mundur të modifikojnë dhe ndryshojnë fenë e tyre. Historikisht, ruajtja e identitetit të tyre kolektiv si edhe e kufinjve të tyre etnikë me grupet e tjera fqinje, nuk është varur nga vazhdimësia e përkatësive të tyre fetare. Megjithatë, fetë në përgjithësi, dhe konvertimet fetare në veçanti, kanë mundur të kenë një rëndësi ku të madhe ku të vogël, të paktën, sidomos gjatë parantezës së tyre të gjatë mesjetare, ngadonjëherë, njëlloj si emrat e tyre etnikë apo gjuha e tyre e përbashkët.

Për shembull, në Shqipëri, kristianizimi ka një histori shumë të lashtë, dhe duhet të jetë përhapur në këtë vend drejtpërsëdrejti si rrjedhojë e predikimeve të vetë Shën Palit, i cili “siguroi tërësisht arritjen dhe përhapjen e Fjalës së Zotit, që nga Jeruzalemi gjer në Iliri” (Rom. XV:19). Faktikisht në këtë vend mbërritën shumë shpejt misionarët e parë të Romës, gjë që vërtetohet edhe nga prirja e përgjithshme e gjuhës shqipe që ka huajtur drejtpërsëdrejti nga latinishtja terminologjinë e saj kishtarë. Gjuha shqipe, si e vetmja gjuhë ilire e mbijetuar, përmban jo vetëm një numër shumë të madh fjalësh të huajtura nga latinishtja, por gjithashtu edhe struktura gramatikore dhe sintaksore themelore, një numër të konsiderueshëm

lokucionesh idiomatike, dhe veçanërisht një bërthamë fjalori që lidhet me jetën fetare dhe veprimtarinë klerikale (Haarmann 1972). Madje disa nga huazimet e shqipes në këtë aspekt rrjedhin nga një latinishte shumë e lashtë. Këto fakte dëshmojnë se paraardhësit e shqiptarëve e kanë përqafuar shumë herët qytetërimin latin dhe se ata kanë ruajtur kontakte të ngushta me të gjatë gjithë periudhës romake.

Faktikisht, shqiptarët kanë qëndruar nën juridiksionin e Romës deri në vitin 731, kur Iliria u vendos nën autoritetin e Patrikarkatit të Kostandinopojës. Me perandorinë bizantine, të krishterët shqiptarë hyjnë gjithnjë e më tepër në orbitën e krishtërimin të Lindjes. Për shkak të pozicionit të tyre gjeografik, por edhe si rrjedhojë arsyeshe të ndryshme politike dhe historike, gjatë shekujve shqiptarët e panë veten të detyruar të luhaten midis dy Kishave. Megjithatë ata kanë mundur të ruajnë prapavijën e tyre përfundimtare dhe me mjaft të ngjarë nuk i kanë prerë kurrë plotësisht lidhjet me Romën.²

Sidoqoftë, ajo që përforcoi njëjtësinë etnolinguistik të popullsisë iliro-shqiptare, të përfshirë në shndërrimet e thella dhe migracionet gjeo-demografike të epokës, ishte pikërisht krishterimi i mbrytur me elementë grekë dhe latinë. Në rradhë të parë, ishte ai që i dha mundësinë shqiptarëve, ashtu si edhe grekëve, të mos shuheshin nga dyndjet barbare dhe sllave. Më vonë, kur sllavët përqafuan krishterimin ortodoks të Lindjes, disa fise të caktuara të Veriut të Shqipërisë nuk hezituan të riktheheshin në katolicizmin e Romës për t'i bërë qëndresë me forma të tjera trysnisë sllave.

Pikërisht, gjatë kësaj periudhe të gjatë mesjetare, shqiptarët adoptuan gjithashtu një emër të ri etnik, që njihet edhe sot. Nisur nga dëshmi konverguese që nga Ptolemeu (III:13) në shekullin e 2të dhe të një sërë burimesh historike bizantine dhe përfundimtare në Mesjetë, pranohet që emri i vjetër etnik i shqiptarëve, *Arbër*, me shumë të ngjarë, fillimisht ka shërbyer për të emërtuar një rajon ose një pjesë të popullsisë të vendosur në Shqipërinë e Mesme. Shtrirja

² Juka (1984) e konsideron me interes të nënvizojë faktin që shqiptarët e vendosur në Itali pas pushtimit otoman, shumica e të cilëve ndjek ritin e Kishës së Lindjes, nuk u është kërkuar kurrë të nënshkruajnë një dokument që të shpallte bashkimin e tyre me Vatikanin, sikurse ka qenë për shembull rasti me bashkësitë e tjera të Lindjes, dhe as të braktisnin Ortodoksinë. Për shkak të këtyre fakteve, shqiptarët e Italisë nuk klasifikohen si *uniatë* dhe kjo gjë nënkupton se lidhjet e tyre me Romën nuk janë ndërprerë kurrë.

e tij gjeografike duhet të jetë kryer shkallë-shkallë, për të vazhduar deri në shekujt 13-14, me shfaqjet e para të formacioneve politike pak a shumë të rëndësishme. Para epokës së Skënderbeut, ai shtrihej tashmë në krejt territorin e vendit, duke u përgjithësuar nga emërtimi i një rajoni ose një pjese të popullsisë në një emër etnik që tregonte tërësinë e popullsisë. Ky emër i lashtë, me format e tij *arb-* dhe *alb-* me burim indoeuropian, që afron me termin latin *arvum*, “fushë e punëshme”, si dhe me terma barazvlerës në gjuhë të ndryshme indoeuropiane (Çabej 1972), ruhet jo vetëm në gjirin e diasporës shqiptare, por gjithashtu edhe vetë në Shqipëri, nga Veriu në Jug, sikurse dëshmojnë edhe të dhënat toponomastike dhe disa përdorime të veçanta në tërësinë e hapësirës gjuhësore shqiptare. Gjatë Mesjetës, shqiptarët janë quajtur pra, me një emër të njejtë, *Arbër*, emër me të cilin ata njihen ende sot nga popullsitë e tjera fqinje dhe të huaja.

Në një perspektivë historike të ngjashme me kristianizimin, aspirata për të ruajtur kufinj të tyre njejtësues, ka favorizuar me shumë të ngjarë edhe pranimin e fesë myslimane. Afirmimi në fenë islamike mund të interpretohet si një fenomen qëndrese përballë trysnive sllave dhe greke, të ushtruara nëpërmjet Kishave të tyre ortodokse. Përsa i përket islamizimit, rolin të luajtur nga kishat ballkanike në këtë drejtim i është kushtuar shumë pak vëmendje, ndonëse trysnitë që ato kanë ushtruar ndërsjelltazi ndaj njera tjetrës shpesh janë nënvizuar, lidhur me çështje të tjera. Në këtë mënyrë këto kisha janë kthyer, pa dashur, në një faktor islamizues, duke shkaktuar levizje qëndrese, të cilat gjetën strehë nën flamurin e Islamit. Duke qenë se Otomanët ishin larg, armiq të kryesorë të shqiptarëve ishin fqinjët grekë dhe sllavë. Të ungjillizuar nga misionarët romakë, shqiptarët nuk arritën të kishin kishën e tyre kombëtare të veçantë si sllavët. Kështu pra, të ngjeshur nga grekët në jug dhe nga sllavët në të gjitha drejtimet e tjera, duket se konvertimi i tyre në fenë islame të ketë qenë një mjet për të ruajtur njejtësinë e tyre kombëtare (shih edhe Kaleshi 1975, Juka 1984).

Në shekullin e 16të, Patriarkati serb kishte mundur të përfntonte faktikisht nga pushteti otoman të drejtën për të vendosur nën juridiksionin e vet katolikët shqiptarë. Më 1664, arqipeshkopi shqiptar i Shkupit, Andrea Bogdani, deklaronte përpara kongregacionit në Romë se katolikët shqiptarë persekutoheshin shumë më tepër nga Kisha Ortodokse se sa nga administrata otomane

(Krasniqi 1979:291-391). Duke iu referuar regjistrave otomanë që lidhen me qytetin e Pejës, është kuptimplotë fakti që popullsia e tij, ende e krishterë në vitin 1483, në vitin 1582 konvertohet në fenë islamike në shumicën e saj dërrmonjëse prej 90% (Ternava 1979:60). Një gjë e tillë ndodhi kur Patriarkatit të Ipek-ut (Peja), në vitin 1557 iu njoh një pushtet shumë më i madh nga Porta, në sajë të përpjekjeve të Vezirit të Madh, Sokolovic, me origjinë serbe, vëllai i të cilit, fillimisht, dhe dy nipër të tjerë të tij, më vonë, ngjiten njeri pas tjetrit në fronin e patriarkëve ortodoksë. Studjuesit shqiptarë i konsiderojnë këto konvertime si një tregues të qartë të faktit që popullsia e Pejës ishte shqiptare. Në rast se popullsia e këtij qyteti do të kishte qenë sllave, konvertimet e shumta në një periudhë kur Patriarkati serb forconte pushtetin e tij do të ishin të pathemelta dhe të pakuptueshme. Ndër të tjera, Juka (1984) mbështet idenë se këto konvertime, për shqiptarët, ishin një mjet për të mbrojtur njejtësinë e tyre etnike.

Përkundrajt grupeve të tjera fqinje që i ngjeshnin në mënyrë kërcënuese, procesi i konvertimit u dha shqiptarëve mundësinë të mbështeteshin mbi njejtësinë e tyre të re fetare, krejtësisht refraktare ndaj kulturave sllave dhe greke. Historiografia aktuale shqiptare mbështet idenë, fundja jo pa arsye, sipas së cilës, periudha e gjatë e sundimit otoman karakterizohet nga obskurantizmi dhe barbaria. Megjithatë, duhet të pranohet gjithashtu se tashmë ai që ndihmoi në ruajtjen e njejtësisë etnike shqiptare kundër asimilimeve të huaja ishte islamizimi, rol që gjatë Lashtësisë dhe Mesjetës kishte luajtur Krishtërimi. Studjuesi dhe diplomati shqiptar, Faik Konica (1957) ka nënvizuar se shqiptarët e dinë shumë mirë se konvertimi i tyre fetar ka qenë shkak i shumë prej mjerimeve dhe fatkeqësive që pllakosën mbi ta, ndërkohë që janë krejtësisht të ndërgjegjshëm ndaj faktit që ata nuk kishin tjetër rrugëzgjdhje përballë kësaj alternative, pasi në rast se do të kishin mbetur të krishterë, ata do të ishin absorbuar nga fqinjët e tyre. Në këtë mënyrë, konvertimi i tyre në fenë islamike mund të kuptohet jo si një akt dobësie, por si një gjest sfide përfundimtare ndaj trysnisë të krishterë sllave dhe greke.

Domethënës është gjithashtu fakti se i vetmi vend tjetër i juglindjes europiane, ku mbizotëroi një shumicë myslimane është Bosnja, e cila u kthye në të njëjtën mënyrë në një hapsirë përplasjesh midis Kishave të krishtera, katolike dhe ortodokse. E vendosur në një udhëkryq gjeografik, politik, fetar dhe kulturor midis Perëndimit

dhe Lindjes dhe në vijën e degëzimit midis Romës dhe Bizantit, territoret e shqiptarëve dhe të Sllavëve të jugut u mbushën me misionarë të qendrave katolike dhe ortodokse, të cilët u përpoqën të grumbullonin sa më shumë njerëz të kthyer në fetë përkatëse në krejt hapsirën e Ballkanit. Të dërguarit e Romës mundën të ngulisnin katolicizmin e Romës në Kroaci, Dalmacinë fqinje dhe në një pjesë të Shqipërisë së Veriut, ndërkohë që misionarët e Bizantit arritën të konvertonin pjesën më të madhe të Serbisë. Të kapur midis këtyre dy përpjekjeve, Bosnja ashtu si edhe pjesa më e madhe e Shqipërisë iu nënshtruan goditjeve të të dyja palëve për një konvertim të popullsisë përkatëse në favorin e tyre. Megjithatë, terreni malor rezultoi të ishte një faktor i rëndësishëm, i cili i dha mundësinë si Bosnjës ashtu edhe shqiptarëve të mbroheshin nga interesi në rritje i të dy palëve ndaj tyre. Nisur nga ky fakt, nuk duhet të habitemi aspak që konvertimet që ndodhën në Bosnjë dhe në Shqipëri kanë rezultuar më tepër në krijimin e interpretimeve lokale të praktikave fetare tradicionale, të përziera me ritualë të parakrishtërimin, se sa në krijim ihtarësh të zellshëm dhe tejet doktrinarë.

Është e mundur që edhe Bosniakët të kenë qenë të detyruar të konvertoheshin në fenë islame, për t'u mbrojtur kundër rrezikut të asimilimit nga ana e fqinjëve të tyre më të fuqishëm. Në analizimin e problemit bosniak, shumë studjues (shih Dzaja 1978, 1984) me të drejtë kanë arritur në përfundimin se Bosniakët, me pozicionin e tyre midis Serbëve ortodoksë dhe Kroatëve katolikë, objekt i grindjeve dhe i konflikteve midis dy kishave kanë qenë të detyruar të përqafonin fillimisht praktika heretike dhe skizmatike dhe, më pas, me pushtimin otoman, të përqafonin fenë islamike.

Kisha skizmatike e Bosnjës (shih Fine 1975, Dragojlovic 1987) duket se i kishte shpëtuar kontrollit të Kishës Katolike qysh nga shekulli i 13të dhe ka operuar e pavarur në Bosnjë deri në momentin e mbërritjes atje të Franciskanëve, të cilët u orvatën të rivendosin autoritetin e Romës gjatë viteve 1340. Për më tepër se një shekull, Kisha e Bosnjës u përball me Kishën Katolike të Romës dhe mundi të përfitonte nga një liri relative përkundrejt Kishave katolike dhe ortodokse. Më vonë ajo u persekutua ashpër, kur në prag të pushtimit otoman klerikët e saj të lartë u dëbuan ose u detyruan të konvertoheshin në katolicëm. Gjatë ekzistencës së kësaj Kise, shkrimet e Papatit i akuzonin bosniakët për herezi dhe disa nga këto burime e kanë përcaktuar këtë herezi si dualiste apo manikeiste. Si

rrjedhojë e këtyre akuzash, Kisha e Bosnjës u njejtësua tradicionalisht si një mishërim i vonuar i një sekti të mëparshëm manikeist të Europës jug-lindore, Bogomilët e Bullgarisë.³

Çështja për të ditur nëse ithtarët e Kishës skizmatike të Bosnjës në Mesjetë mund të lidhen drejtpërsëdrejti me heretikët bogomilë dhe katarë, sipas një teologjie dualiste dhe manikeiste ose jo, nëse ata janë quajtur “Bogomilë”, “Patarinë”, ose vetëm “Krstjanin”, nuk përbën veçse një çështje shterpë konflikti skolastik midis “hereziologësh”. Personalisht gjykoj se disa kritere të tjera janë më të rëndësishme, si për shembull karakteri skizmatik, ndonëse informal i kësaj kisha, organizimi i saj i brendshëm, hierarqik dhe monakal, marrëdhëniet e saj me Kishat katolike dhe ortodokse të Lindjes, politikat fetare të guvernatorëve dhe mbretërve të ndryshëm të Bosnjës, si edhe përmasat e popullsisë bosniake të prekura nga herezia. Të gjitha këto çështje dhe shumë të tjera, të cilat do të përpiqem t’u qasem më hollësisht në një rast tjetër, sugjerojnë në mënyrë të qartë një interpretim të procesit të konvertimit në Islamizëm të një pjese të madhe të popullsisë bosniake nën sundimin e regjimit otoman si një konvertim masiv të “skizmatikëve” ose të “heretikëve”, të cilët, duke mbijetuar gjatë shekujve ndaj konkurimit dhe persekutimit të kishave katolike dhe ortodokse, përfundimisht kanë pranuar të kalojnë besimin e tyre te feja islamike. Në këto kushte, përpara konvertimit në fenë islamike, trashëgimia skizmatike e përkatësisë në një Kishë bosniake autentike dhe specifike duhej të arrinte të krijonte një kufi të domosdoshëm për dallimin e një njëjtësie kolektive bosniake. Ndryshe shpjegimi i këtij identiti etnik,

³ I shfaqur në shekullin e 10të në Bullgari, Bogomilizmi është përhapur gjatë shekujve të mëvonshëm në krejt peerandorinë bizantine dhe rajonet e tjera të juglindjes europiane, duke përfshirë Maqedoninë dhe pjesërisht Serbinë dhe bregdetin dalmat si edhe Europën mesjetare, në Italinë e Veriut dhe në Francën e Jugut. I ngritur mbi dualizmin manikeist, në të gjitha vendet ku është përhapur, lëvizja bogomile është përqaftuar nga të pakënaqurit e të gjitha llojeve, të cilët adoptuan vullnetarisht një doktrinë që sulmonte mbajtësit e pushtetit. Të gjithë ata shfaqnin një kundërshtim të drejtuar gjithnjë kundër Kishës. Shqetësimi për një kthim në zanafillën e krishtërit, mospranimi i një kisha të pasur, që rrezikon të harrojë misionin e saj, çuan në lindjen e ideve dhe të një qëndrimi të njejtë. Lëvizja katarë, në Europën perëndimore, u kthye në një depozitues të gjithë këtyre fraksioneve fetare, të cilët, nga shek. 11 deri në shek. 13të, lindën kryesisht në mjedisë nga më të ndryshmet dhe shfaqnin të gjitha një nevojë të fuqishme për projektim dhe reformë shpirtërore. Ndërkohë, në vetë vatrën e lindjes së Bogomilizmit, në Europën jug-lindore, këto lëvizje gjetën shprehjen e tyre të fundit për një projektim kundërshtues dhe kontestues në fenë islamike.

pas konvertimit fetar, nuk do të ishte më i mundur.

Edit Durham, e cila udhëtoi dhe studjoi Ballkanin në periudhën midis shekullit të nëntëmbëdhjetë dhe të njëzetë ka nënvizuar praktikën e ngjashmërive në fushën e praktikave fetare bosniake dhe ato të fiseve malazeze dhe shqiptare (Durham 1910:454-456). Midis studjuesve shqiptarë, Dhimitër Shuteriqi (1980) ka shprehur idenë, se si bosniakët ashtu edhe shqiptarët, duhet të kenë qenë të ndikuar drejtpërsëdrejti nga herezia bogomile, në përmasa pak a shumë të konsiderueshme. Megjithatë, pa folur rreth katarëve që në Itali njiheshin me emrin *Albanenses*, nuk ekziston dokumentacion i besueshëm, në gjendje të mbështesë këtë hipotezë në mënyrë të pamohueshme, të paktën për sa i përket një ndikimi pak a shumë të drejtpërdrejtë.

Sidoqoftë, periudha e pushtimit otoman karakterizohet prej ndryshimesh të thella shoqërore dhe kulturore në botën europiano-juglindore, të cilat domosdoshmërisht janë rrezatuar mbi strategjitë e mbrujtes së njejtësisimit dhe të ruajtjes së kufinjve etnikë. Nëqoftëse konvertimet fetare, në pamje të parë, paraqiten si një kapërcim i kufinjve etnikë nga ana e individëve, kjo gjë nuk provon gjë tjetër veç faktit se këto kufinj, në vetvete nuk janë pengesa, se ato nuk janë asnjëherë të mbyllura, por të luhatëshme, të lëvizshme dhe të tejkalueshme. Në këto kushte, konvertimi fetar nuk vë doemos në diskutim rëndësinë etnike të kufinjve. Kështu për shembull, islamizimi nuk ka kontribuar aspak në vënien në diskutim të kufinjve midis shqiptarëve dhe otomanëve. Përkundrazi, ai ka kontribuar në mënyrë efikase, nëpërmjet kategorizimit të individëve të islamizuar në grupin e shqiptarëve, për të penguar shfaqjen e një kategorie të ndërmjetme, pra për të ruajtur të paprekur kufirin midis dy grupeve.

Ruajtja e parimit të njejtësisimit, i cili përfshinte gjithë shqiptarët në të njejtën kategori, pavarësisht nga procesi i konvertimit fetar, lehtësohet me shumë të ngjarë nga adoptimi i një parametri tjetër me një rëndësi shumë më të madhe. Gjatë kësaj epoke, shqiptarët ndryshojnë jo vetëm besimin, por adoptojnë edhe një emër tjetër etnik. Nisur nga fakti, që emri aktual që ekziston gjithkund te shqiptarët si emër etnik, *Shqiptar*, dhe si emër vendi, *Shqipëri*, nuk njihet në kolonitë shqiptare të Italisë dhe të Greqisë, pranohet se ai nuk është përdorur, ose të paktën nuk ishte i përgjithësuar përpara pushtimit otoman. Pinjollë emigrantësh të ardhur nga Shqipëria gjatë

lufrave të para kundër Otomanëve, gjatë shekujve 15–16, shqiptarët e Italisë së Jugut dhe Siqelisë përdorin normalisht emrin e vjetër për t'u dalluar etnikisht dhe për të emërtuar përgjithësisht popullsinë e atdheut të tyre të lashtë. Po ky emër përdoret gjithashtu sot nga trashëgimtarët e shqiptarëve të emigruar në Greqi disi më herët, në shekujt 14–15.

Dëshiroj të theksoj këtu se ndryshimet e pësuar në emrin etnik të Shqiptarëve, i detyrohen kryesisht shndërrimeve shoqërore dhe kulturore të ndodhura gjatë shekujve që pasuan pushtimin otoman, me shumë të ngjarë, për të ekuilibruar fenomenet e konvertimit, duke u dhënë atyre një kuptim tjetër nga ai i njejtësimi të karakterit fetar. Në pamundësi për të gjurmuar deri në fund shkaqet që shpunë në këtë ndryshim, Eqrem Çabej (1972), megjithatë, nënvizon se rrënja e emrit të ri etnik të shqiptarëve, *shqip*, emërton qysh nga fillimi “gjuhën e folur” të *Arbërve* dhe se ky emër gjuhe, me shumë të ngjarë ka qenë i një përdorimi shumë të lashtë, ndoshta paralel me përdorimin e emrit të lashtë etnik, pasi ata shfaqen, në shekullin e 16-të, që të dy në mënyrë të rregullt, qysh prej veprave të para të letërsisë në gjuhën shqipe.⁴ Përdorimi i fjalës së re si një emër etnik do të konsolidohej aty rreth fillimit të shekullit të 18të. Në dokumentet e Koncilit lokal të Arbërit të vitit 1703, ai shfaqet krahas emrit të lashtë në shprehjen *gjuhë e shqipëtarëve*,⁵ i përdorur për herë të parë si një emër etnik.⁶ Është për t'u nënvizuar se përdorimi i parë i emrit të ri etnik dokumentohet në lidhje me gjuhën e folur.

⁴ Fryma nacionaliste, është mbështetur në përdorimin e një teorie tjetër, të përgjithësuar prej mbarë studimeve historike dhe të përqafuar tejandë prej çdo lloj mendimi publik apo lëvizjeje letrare dhe kulturore, sipas së cilës emri i ri etnik i shqiptarëve ka rrjedhur nga emri i shqiponjës dhe se shqiptarët e kanë adoptuar atë si një simbol kombëtar të kohës së Skënderbeut, pasi shqiponja ishte emblema e derës feudale të familjes së tij. Megjithatë ky supozim rrëzohet përpara kritikës, në rast se do t'i përmbahemi thjesht morfologjisë së fjalëve. Faktikisht, sikurse ka vënë në dukje Eqrem Çabej (1972), tek autorët e vjetër shqiptarë, fjala *shqip*, e shkruar në këtë formë për për emërtuar “gjuhën”, dallohet qartë nga fjala shqiponjë, e cila tek ta shkruhet rregullisht *shqipe*, gjë që tregon se në këtë rast jemi në prani të dy fjalëve të ndryshme.

⁵ [Shqip në tekst:shën.i përkthyesit].

⁶ *Concilium Provinciale sive Nationale Albanum habitum*, Anno MDCCIII, Romae 1705, p. 76. Ky emër do të shfaqet përsëri në shekullin e 18të tek Johann Thunmann, *Untersuchungen über die Geschichte der östlichen europäischen Völker*, Leipzig, 1774, p. 243. « Sqiptarët e quajnë veten *Skipatar*, por nuk e dine burimin e kësaj fjale ».

Pas islamizimit, një rol pak a shumë të rëndësishëm në ruajtjen e njejtësisë kolektive dhe të kufinjve etnikë të shqiptarëve kanë luajtur edhe faktorë të tjerë, që lidhen veçanërisht me një bashkëekzistencë dyformëshe të fesë islamike shumë të ndryshme nga njera tjetra. Nga njera anë, Islami zyrtar i versionit sunit përbënte besimin e administratës shtetërore. Inkuadrimi fetar nga autoritetet ekleziastike plotësohej nga drejtimi i drejtpërdrejtë i vetë Sulltanit, në cilësinë e Kalifit të të gjithë myslimanëve, që nuk mungonte të dërgonte fermane, si për shembull ai i vitit 1842, lidhur me çështje të veçanta thjesht fetare, si respektimi i ritualit të lutjeve. Xhamia ishte një vend i privilegjuar komunikimi për shtetin dhe aty lexoheshin të gjitha fermanet e sulltanit. Nga ana tjetër, midis lëvizjeve kontestuese me frymëzim *shiiit* dhe *sufi*, duhet të theksojmë ekzistencën e bektashizmit (*bektachiyya*), i cili ishte njëkohësisht një vëllazëri fetare myslimane dhe një sekt inisiatik, i rrjedhur nga shiizmi dhe i përhapur nga shekulli i 14të deri në shekullin e 16të nga deti Kaspik në Anadoll. Në Perandorinë Otomane, Bektashinjtë gëzonin një farë rëndësie politike. Faktikisht ata kishin arritur të vendosnin një lidhje të ngushtë me trupën ushtarake të jeniçerëve, që ata vazhdimisht e kanë gjallëruar dhe sunduar, duke mundur të kenë qenë gjithnjë udhëheqësit e tyre fetarë. Në përballje me përmbysjet ekonomike, shoqërore dhe ideologjike, mistikët më radikalë marrin një qëndrim simptomatik shkëputjeje nga ideologjia dhe traditat e vendosura. Kështu, kur trupa e jeniçerëve kryengritës u eliminua përfundimisht në vitin 1826, Bektashinjtë e përndjekur u vendosën në vendin e shqiptarëve, që u kthye në qendrën e tyre të privilegjuar.

Vëllazëritë myslimane ngadonjëherë kanë kontribuar në ruajtjen deri në ditët tona të specifikave lokale. Është domethënë fakti të kujtojmë këtu që bektashinjtë shqiptarë rreshtën së qeni të konsideruar si ithtarë të zakonshëm të fesë islamike dhe nisën të konsideroheshin më tepër si një sekt i pavarur. Të shpjegosh arsyet si rrjedhojë e të cilave bektashizmi është përhapur aq shumë midis shqiptarëve nuk është e vështirë. Nëse trupa e jeniçerëve dhe Urdhëri Bektashian u eliminuan zyrtarisht, eliminimi i tyre mund të

ishite i efektshëm vetëm në Stamboll dhe në provincat ku administrata qëndrore otomane ushtronte një autoritet dhe një pushtet të drejtpërdrejtë. Mirëpo shqiptarët ishin larg këtij territori. Autoriteti i administratës qëndrore otomane, gjatë kësaj periudhe, ishte tashmë thujse krejt i parëndësishëm mbi hapësirën shqiptare, ndaj bektashinjtë mundën të vazhdonin aty ekzistencën dhe veprimtarinë e tyre pa u trazuar aspak. Sipas Filipovic (1954), krijimi dhe ruajtja e tolerancës së shquar fetare që gjendet mes shqiptarëve, i detyrohet me shumë të ngjarë bektashizmit. Fakt i rëndësishëm është edhe konstatimi që bektashizmi është perceptuar thujse gjithnjë si një mishërim nga më autentikët, ndonëse shpesh i idealizuar, i shpirtit “shqiptar”.⁷

Gjatë historisë së tyre të vështirë drejt afirmimit kombëtar, është pikërisht në frymën e të njejtit shpirt që një pjesë e madhe e myslimanëve shqiptarë ka shprehur me vendosmëri dhe më se një herë, pavarësisht nga një e ashtuquajtur *divided loyalty*, “besnikëri e ndarë më dysh” (Skendi 1967:469-470), vullnetin e tyre për të këputur lidhjet me perandorinë otomane. I tillë ka qenë para së gjithash pozicionimi politik i Bektashinjve, i cili është mjaft kuptimplotë në këtë drejtim. Ata e bënë të tyren, pa rezerva, çështjen e pavarësisë kombëtare. Në këtë qëndrim kanë kontribuar sigurisht marrëdhëniet tradicionalisht të vështira me autoritetet fetare dhe politike të Bosforit, por gjithashtu, edhe hapja e tyre karakteristike në drejtim të ndjeshmërisë së kohës dhe ideve të reja (Morozzo della Rocca 1990:41). Naim Frashëri, një nga përfaqësuesit më të shquar të besimit Bektashi dhe të mendimtarëve të Lëvizjes Kombëtare shqiptare, teorizonte hapur pajtimin e idesë kombëtare dhe të fesë (Xholi 1998, Bartl 1968).

E ashtuquajtura “tolerancë” otomane, e ngritur mbi bazën e sistemit të *millet*-it, sistem i cili duhet parë në mënyrë relative në kohë dhe në hapsirë, u ka dhënë mundësinë vendeve të

⁷ “Vendi që zënë Bektashinjtë në fetë e Shqipërisë përcaktohet qartë; ata nuk janë saktësisht, as myslimanë, as të krishterë, por përfaqësojnë atë lloj besimi që i përshtatet më mirë ndjenjave kombëtare dhe patriarkale të racës shqiptare, traditave dhe zakoneve të popullsisë vendase” (Baldacci 1929: 300-301).

Europës jug-lindore të ruanin ideologji dhe praktika fetare të dallueshme dhe të ndryshme nga njeri tjetri.⁸ Ajo lejoi strukturimin e ndërgjegjësimit të grupeve etnolinguistike, të cilat, nëpërmjet një përpunimi të ngadaltë me piknisje nga gjuha dhe feja, mundën të afirmoheshin në një lloj protonacionalizmi, shprehjet e para të të cilit shfaqen qysh në shekullin e 18të. Midis grupeve etnolinguistike dhe besimeve fetare u farkëtua në këtë mënyrë një dialektikë shumëshekullore, e cila qëndron në themel të njejtësive kombëtare. Te popujt e juglindjes europiane, faktori gjuhësor dhe fetar është imponuar nga historia jo vetëm mbi lëvizjet e formimit kombëtar, por edhe mbi përpunimin dhe mbijetesën e kulturave të tyre.

Në këtë kontekst, në rastin e formimit të kombit modern shqiptar, evidentimet historike kanë treguar rolin e madh e të jashtëzakonshëm që ka luajtur gjuha në dëm të fesë. Ndarja e shqiptarëve sipas përkatësisë së tyre fetare, në myslimanë, ortodoksë dhe katolikë, kishte për rrjedhojë shpërndarjen e tyre sipas kombësive përkatëse, turke, greke e latine, dhe spostonte në plan të dytë identitetin e tyre të gjuhësor, përgjithësisht i panjohur nga ana e kancelarive europiane. Mirëpo, për shqiptarët, çështja e gjuhës ishte e një rëndësie aq të madhe, sa që ata kanë përbërë të vetmin popull “transfetar” të Ballkanit, të vetmin, identiteti i të cilit është ndërtuar tërësisht mbi bazën e gjuhës. Aq e fortë ka qenë kjo dukuri, sa që në rastin shqiptar, në vend që të etnicizohet feja, faktikisht është etnicizuar gjuha, madje në atë shkallë sa që ajo është kthyer në një ideologji të

⁸ Në gjirin e perandorisë otomane, sistemi i *millet-it* u njihte të drejtën jo-myslimanëve të drejtën për të ruajtur besimin dhe kultin e tyre. Për shembull, në krye të popullsisë ortodokse qëndronte patriarku grek, i cili organizonte mbledhjen e taksave jo vetëm për sulltanin, por edhe për Kishën greke, me të cilën identifikoheshin tërësia e popullsisë e përkatësisë fetare ortodokse, pavarësisht nga njejtësia etnolinguistike dhe kulturore. Ky sistem, në një farë mënyre, ngurtësoi hierarkinë e besimeve dhe të njejtësive socio-kulturore, prej të cilave mund të shpëtohet vetëm nëpërmjet konvertimit fetar. Megjithatë, qysh nga momenti i shpalljes së fermanit të *khatt-i cherif* të Gjylhanesë (1839), autoriteti politik dhe arbitrar administrativ në Perandorinë Otomane, që tashmë kishin arritur në pikën e tyre kulmore, përjashtonte automatikisht konvertimet në fenë islamike për popullsitë e çfarëdolloj besimi socio-fetar në Europën juglindore. Me reformat e Tanzimatit, të gjithë subjektet e perandorisë shpallien të barabartë përpara ligjit, pa dallim feje.

vërtetë, njëlloj si feja për popuj të tjerë, ideologji që tani këtej e tutje u njoh me emrin *shqiptaria*.⁹

Ndryshimet e jashtme me grupet fqinje nuk kanë ndikuar mbi diferencimin etnik të shqiptarëve, me përjashtim të rasteve kur ato kanë qenë parametra të një përkatësie të interiorizuar. Pavarisht nga pohimet energjike të primordialistëve, njejtësia etnike, ashtu si edhe kombi nuk përbën një realitet konkret, as një fenomen të vëzhgueshëm drejtpërsëdrejti. Ashtu sikurse është nënvizuar qysh nga Max Weber, ajo që diferencon njejtësinë etnike nga forma të tjera të njejtësive kolektive, fetare apo politike, është fakti se ajo është e orientuar drejt së kaluarës dhe se ka gjithnjë, sipas formulës së Ronald Cohen, *një aureolë birëzimi*: “Madje edhe kur përftohen nëpërmjet asimilimit, [shenjuesit diakritikë] trupëzohen shumë shpejt në gjirin e mikrokulturës së individëve dhe të familjeve si pjesë përbërëse e trashëgimisë dhe njejtësisë së tyre. E përftuar si rrjedhojë e çfarëdolloj procesi, më pas, një njejtësi e tillë transmetohet ndërmjet brezave për aq kohë sa grupi ruan një kuptim të besueshëm për pjestarët dhe jopjestarët e tij” (Cohen 1978:387).

Ashtu sikurse e ka paraqitur problemin Max Weber (1976:237), nuk është *realiteti* i bashkësisë, i pajisur objektivisht me një origjinë të përbashkët (*Blutsgemeinsamkeit*) dhe me një ekzistencë reale (*reales Gemeinschaftshandeln*), por *besimi* të bashkësia (*Gemeinsamkeitsglaube*), në afërsinë dhe ngjashmërinë e grupit (*Stammverëandtschaftsglaube*) dhe në prejardhjen e përbashkët (*Glaube an eine Abstammungsgemeinsamkeit*), sikurse ajo zhvillohet artificialisht në rastin e shumë grupeve shoqërore, gjë që përbën edhe tiparin karakteristik të etnicitetit, si një njejtësi e hamendësuar (*geglaubte Gemeinsamkeit*). Është besimi në origjinën e përbashkët, nënvizon Anthony Smith (1981:65), ajo që përligj dhe zbut përmasat e tjera apo shenjat e njejtësisimit, pra, vetë kuptimin e karakterit unik të grupit.

E thënë ndryshe, besimi në origjinën e përbashkët dhe besnikëria ndaj një parimi njejtësues, janë elemente që kanë injektuar dhe kanë natyralizuar atributet e tjera të shqiptarëve, gjuhën dhe territorin, të cilat qysh nga ky moment janë perceptuar si tipare të qenësishme dhe të pandryshueshme të njejtësisë së tyre, në dëm të përkatësive

⁹ [Shqip në tekst:shën.i përkthyesit].

fetare, që janë vënë në lëvizje dhe janë përdorur në funksion të situatave të ndryshme. Rëndësia e gjuhës në përcaktimin e shqiptarëve si një grup etnik është e kuptueshme jo për të kërkuar një kriter përcaktimor, por si një burim i vënë në lëvizje për të krijuar dhe ruajtur mitin e origjinës së përbashkët. Ndonëse një atribut kulturor si gjuha, është më e aftë për t'u përdorur për të arritur në një rrjedhje të tillë, kjo gjë nuk do të thotë se ai mund të ketë një vlefshmëri të përgjithshme e të qenësishme edhe për raste të tjera për sa i përket procesit të njejtësimit etnik. Atributet kulturore kthehen në vektorë të tillë vetëm kur përdoren si shenjues që *exteriorizojnë* dhe *projektojnë* njejtësimin dhe vetpërfytyrimin e atyre që rivendikojnë një origjinë përkatësie të përbashkët. Për shqiptarët e Italisë dhe të Greqisë, ai që përbën tashmë një burim përherë të disponueshëm, ndonëse tanimë ngjashmëritë kulturore dhe gjuhësore janë thuajse fshirë, mbetet territori i atdheut të tyre fillestar.

Mendoj se ideja e një njejtësie të përbashkët mbi bazën e një origjine të hamendesuar duhet të lidhet me perceptimin tipareve e përbashkëta kulturore, për të përcaktuar rëndësinë e procesit të shoqërizimit për riprodhimin e grupeve etnike, jo si në rastin e metodës antropologjike klasike që i ka vështruar tiparet kulturore në këtë proces si objektivi i ngjashme e të përbashkëta (Isajiw 1974), por për të evidentuar procesin subjektiv të *interiorizimit* të cilësive dhe të attributeve kulturore si diçka e lindur, e natyralizuar nëpërmjet një historie mitike. Grupet etnike, në rast se nuk janë realitete thelbësore që ekzistojnë përjetësisht, formohen dhe ruhen vetëm kur ato mbartin një histori të shtresëzuar dhe të depozituar. Duke lidhur sëbashku dy koncepte të huajtur nga Aristoteli, atë të intrigës së rrëfimit (*muthos*) dhe atë të veprimtarisë imituese (*mimesis*), Paul Ricoeur ka mundur të vërë në dukje "imitimin

krijues, nëpërmjet intrigës së një përvoje të përjetuar në një kohë të caktuar” (1983:55) Në mënyrë të veçantë, mbajtja parasysh e kompleksit mitik përmes të cilit ngjarjet historike “ndërthuren në *intrigën* e rrëfimit”, lidhen e rradhiten në mënyrë të tillë që të “imitohen” e të “përfytyrohen” si ngjarje të ndodhura, bën të mundur kuptimin e paradoksit “të përfshirjes në të kaluarën të atyre kulturave që pa dyshim nuk do të përfshiheshin në të tashmen si rrjedhojë e ndryshimeve në formë” (Barth 1969:12).

Kjo dilemë shuhet, nëse grupeve etnike u njihet aftësia për të ruajtur njejtësinë e tyre jo në formën e një lënde të pandryshueshme, por në formën e një besnikërie krijuese përkundrejt ngjarjeve fillestare, të cilat i rivendosin ato në kohë. Pikënisja e këtyre ngjarjeve themeluese mund të jetë pak a shumë e largët në kohë. Vazhdimësia dhe lidhja me të kaluarën vendoset gjithnjë nëpërmjet procesit të lidhjes së kohës me rrëfimin historik, në kuptimin e Ricoeur-it (1983), nëpërmjet procesesh të tilla krijuese që rifitojnë trashëgiminë historike të së kaluarës për ta shndërruar në një kapital simbolik për të tashmen. Në këtë mënyrë, dhe vetëm nën optikën e kësaj lidhjeje, bëhet e mundur që “shpikja e traditave” (Hobsbawm dhe Ranger 1983) të shfaqet si një diçka që mund të ketë ndodhur realisht. Aftësia e këtyre proceseve krijuese është të paraqesin dhe të mobilizojnë të kaluarën si një burim që modifikon rastësitë e së tashmes, në mënyrë të tillë që ato të shfaqen si një fat i natyrshëm.

Meqenëse njejtësia etnike dhe kombëtare nuk shfaqet veçse nëpërmjet ndjenjave që tregohen për të dhe qëndrimeve që ajo shkakton, është e vështirë që në të të mos shihet veçse një ide, një përfytyrim i faktit që të gjithë individët sëbashku kanë përbërë qënien kolektive, e krijuar prej të gjithëve sëbashku, pra në analizë të fundit, një mit. Ky mit është krijuar nisur nga të njejtët mekanizma projektimi dhe subversioni, të hasur në çfarëdolloj forme tjetër ideologjike, shoqërore, politike ose fetare. Ajo që duhet nënvizuar qysh në fillim, është fakti që njejtësia kolektive, etnike apo kombëtare, rrënjohet te ndryshimet. Kohezioni dhe solidariteti përftohen përkundrejt çmimit të një kundërshtie të hapët apo potenciale ndaj gjithçkaje që është e huaj.

Vetë shprehja e kulturës së shqiptarëve ka nisur të shfaqet vetëm kur ata u gjendën të ekspozuar ndaj ndikimit në rritje të kulturës sundonjëse dhe të huaj, pikërisht atëhere kur ata ndjenë nevojën për të përcaktuar dhe për të ruajtur kufijntë e vlerave të tyre, me ane vlerash e qendrimesh të paraqitura si të mbanin vulën e një stili “shqiptar”. Veçanërisht mohomi i çdo lloj njejtësimi i këtyre vlerave e sjelljeve me ato të grupeve të tjera, serbët dhe grekët, merrte gjithnjë e më tepër një rëndësi të dorës së parë. Për më tepër, si një prej kombësive të fundit të shfaqura në Europë, kombi shqiptar mbeti për një kohë të gjatë i dallueshëm prej tiparesh të perceptuara si arkaike, i tipizuar si një komb me organizim pjesërisht fisnor, qëndrueshmëri të bashkësive familjare dhe përdorim të gjakmarrjes. Me një të rënë të lapsit, fqinjët më të afërt dhe shumica e udhëtarëve perëndimorë, nga mesi i shekullit të 19të deri në vitet 1930 (ndonëse nuk kanë rreshtur asnjëherë edhe sot e gjithë ditën), janë përpjekur të “natyralizojnë” këto tipare për t’i kthyer në një tipar të qenësishëm të këtij populli. Në rastin e shqiptarëve, fjala nuk është vetëm për një kulturë të mbështetur mbi të drejtën zakonore, por edhe për një kulturë të ndrydhur e të interiorizuar, të marginalizuar e të përjashtuar nga rrugët e zakonshme të zhvillimit. Të përballur me trysinë në rritje të shteteve që lindën nga shembja graduale e perandorisë otomane, të cilët i përbuznin ata dhe te të cilët ata nuk mund të gjenin përfytyrimin e tyre, shqiptarët mund të afirmoheshin vetëm duke e vënë theksin mbi aspektet më konvencionalë të kulturës së tyre. Ata i atribuonin vetvetes ekskluzivitetin etnik ndaj gjithçkaje që mund të ishte e ndryshme, pasojë e një pengese që ngrihej ndaj dëshirës së tyre të ndrydhur për afirmim në botën e jashtme të formave ideologjike, fetare apo kombëtare, të vlerave të tyre kulturore. Të perceptuar shpesh në një mënyrë jo miqësore nga ana e fqinjëve të tyre të afërt, ata ishin të detyruar të kultivonin të veçantën e tyre, të rivendoseshin duke kundërshtuar. Në këtë mënyrë ata i bënë ballë asimilimit nëpërmjet një strategjie zhvendosjeje dhe subversioni, përmes konservimit dhe një lloj “dimërimi letargjik në histori”, duke projektuar jashtë kufinjve të territoreve të tyre

njejtësinë e tyre kolektive, etnike dhe kombëtare. Në këtë këndvështrim, nuk është e vështirë që vetë kjo dialektikë të shprehej gjithashtu edhe nëpërmjet një ideologjie fetare dhe praktikës së ndryshimit të fesë.

Për shqiptarët, që janë përpjekur të ri-interpretojnë fenë në funksion dhe në lidhje me vlerat lokale, konvertimet dhe rikonvertimet e njëpasnjëshme, kanë qenë rrjedhojë mekanizmash psikikë të zhvendosjeve dhe të projektimit si edhe rezultat i lëvizjeve mesianike dhe milenariste. Konvertimet i dhanë kësaj popullsie mundësinë të kapërcente kundërshtitë e zakonshme midis monoteizmit dhe politeizmit (apo paganizmit, besimit popullor, konceptimit të hierarquizuar të hyjnore), duke e vendosur elementin fetar në pikën e tij të takimit me elementin politik: pra, aty, ku besimet, mitologjitë, përfytyrimet e botës, përbëjnë ndërtesën ideologjike nisur prej së cilës shoqëria mund të mendohet si një tërësi e harmonishme. Veprimi i tyre sinkretik nuk nënkupton përzierjen e dy sistemeve fetarë, të huaj ndaj njeri tjetrit, por përvetësimin e një elementi të ri përbërës të fesë që privilegjon një vizion shenjtëruës të shoqërisë, në dëm të ideologjisë individualiste, nxitës i parë i së cilës ishte ortodoksia fetare. Kjo nuk do të thotë se shqiptarët ishin tepër fetarë, të lidhur me këtë apo atë fe, por që kultura fetare, e praktikuar me besnikëri, bëhej pjesë përbërëse e një njejtësie kolektive, e cila nuk mund të shprehej ndryshe më mirë. Lëvizjet e konvertimit fetar, ashtu sikurse edhe lëvizjet për afirmim kombëtar, përbëjnë krijime origjinale dhe koherente. Shfaqja e tyre është përgjigje në kontekstin e një realiteti imagjinar ndaj një gjendjeje kulturore, të dëmtuar rëndë nga depërtimi brutal dhe ankthshkaktues i sundimit ideologjik, politik e të huaj.

Referenca bibliografike

Baldacci (Antonio) 1929. *Albania*, Roma: Unione Editrice.

Barth (Fredrik) 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: the social organization of culture difference*, Bergen/Oslo: Universitetsforlaget, London: Allen & Unwin.

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

Belmont (Nicole) 1979. "Superstition et religion populaire dans les sociétés occidentales", dans: M. Izard & P. Smith (éd.), *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris: Gallimard, 53-70.

Çabej (Eqrem) 1972. "L'ancien nom national des Albanais", *Studia Albanica*, 9 (1): 31-40.

Cohen (Ronald) 1978. "Ethnicity: problem and focus in anthropology", *Annual Review of Anthropology*, 7: 379-403.

Doja (Albert) 1999. "Morphologie traditionnelle de la société albanaise", *Social Anthropology: The Journal of the European Association of Social Anthropologists*, 7 (1): 37-55. Cambridge University Press.

Doja (Albert) 2000. "Histoire et dialectique des idéologies et significations religieuses", *The European Legacy. Journal of the International Society for the Study of European Ideas*, 5 (5): 663-685. Oxford: Carfax Publishing.

Dragojlovic (Dragoljub) 1987. *Krstjani i jereticka crkva bosanska* [Les chrétiens et l'Église hérétique de Bosnie], Beograd: Srpska Akademija Nauka i Umetnosti.

Durham (M. Edith) 1910. "High Albania and its customs in 1908", *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 40: 453-472.

Dzaja (Srečko M.) 1978. *Bie 'bosnische Kirche' und das Islamisierungsproblem Bosniens und des Herzegovina in den Forschungen nach dem Zweiten Weltkrieg*, München: Trofenik.

Dzaja (Srečko M.) 1984. *Konfessionalität and Nationalität Bosniens und des Herzegovina*, München: Oldenbourg.

Filipovic (Milenko) 1954. "The Bektashi in the District of Strumica (Macedonia)", *Man*, 54: 10-13.

Fine (John V.A.) 1975. *The Bosnian Church: a new Interpretation. A study of the Bosnian Church and its place in State and Society from the thirteenth to the fifteenth centuries*, Boulder/New York: Columbia University Press, East European Monographs 10.

Haarmann (Harald) 1972. *Der lateinische Lehnwortschatz im Albanischen*, Hamburger philologische Studien 19.

Hobsbawm (Eric), Ranger (Terence) 1983. *The invention of tradition*, London: Verso, Cambridge University Press.

Isajiw (Wsevolod W.) 1974. "Definitions of ethnicity", *Ethnicity: An Interdisciplinary Journal of the Study of Ethnic Relations*, 1(2): 111-124.

Juža (Safete) 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", in Peter Bartl & Horst Glaß (ed.): *Südosteuropa unter dem Halbmond: Untersuchungen über Geschichte und Kultur der südosteuropäischen Völker während der Türkenzeit*, München: Trofenik, 125-138.

Konitza (Faik) 1957. *Albania: The Rock Garden of Southeastern Europe and other Essays*, Boston: Vatra. (Përkth. shqip, 1993).

Krasniqi (Mark) 1979. *Gjurmë e Gjurmime*, Prishtina: Institutit Albanologjik. (Ribotuar, Tirana 1982).

Leach (Edmund R.) 1954. *Political systems of highland Burma*:

a study of Kachin social structure. Cambridge, Mass.: Harvard University Press/London School of Economics and Political Science.

Leach (Edmund R.) 1972. "Melchisedech and the Emperor: icons of subversion and orthodoxy", *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 5-14. (Trad. fr. *L'Unité de l'Homme et autres essais*, Paris: Gallimard, 1980, 223-261).

Levtzion (Nehemia) ed. 1979. *Conversion to Islam*, New York/London: Holmes & Meier.

Moerman (Michael) 1965. "Ethnic identification in a complex civilization: Who are the Lue?", *American Anthropologist*, 67 (5): 1215-1239.

Morozzo della Rocca (Roberto) 1990. *Nazione e religione in Albania (1920-1944)*, Bologna: Mulino. (Përkth. shqip, Tirana 1994).

Popovic (Alexandre) 1986. *L'Islam Balkanique. Les Musulmans du Sud-Est européen dans la période post-ottomane*, Wiesbaden: Harrassowitz.

Ricœur (Paul) 1983. *Temps et récit I: L'intrigue et le récit historique*, Paris: Seuil.

Rossi (E.) 1942. "Saggio sul dominio turco e l'introduzione dell'Islam in Albania", *Rivista d'Albania*, 3: 200-213.

Shuteriqi (Dhimiter S.) 1980. Shënim mbi herezinë mesjetare në Shqipëri. *Studime Historike* (2):199-210.

Skendi (Stavro) 1967. *The Albanian National Awakening 1878-1912*, Princeton.

Smith (Anthony D) 1981. *The Ethnic Revival in the modern world*, Cambridge University Press.

Ternava (M.) 1979. "Perhapja e islamizmit ne territorin e sotem te Kosoves", *Gjurmime Albanologjike*, 9.

Vryonis (Speros) 1972. "Religious Changes and Patterns in the Balkans, 14th-16th centuries", in: Birnbaum (Henrik) & Vryonis (Speros) eds, *Aspects of the Balkans: Continuity and Change*, The Hague: Mouton.

Weber (Max) 1976 [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundrisse der verstehenden Soziologie*, 5. ed. Tübingen: Mohr.

Xholi (Zija) 1998. *Naim Frashëri midis së kaluarës dhe së sotmes*, Tirana: Luarasi.