Të emërtosh dhe të klasifikosh në Ballkan

Gilles de Rapper, Pierre Sintès

▶ **To cite this version:**

Gilles de Rapper, Pierre Sintès (Dir.). Të emërtosh dhe të klasifikosh në Ballkan. Gilles de Rapper; Pierre Sintès. Fjala Publishing, 2015. ⟨halshs-01451160⟩

HAL Id: halshs-01451160

https://shs.hal.science/halshs-01451160v1

Submitted on 31 Jan 2017

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

fjala.
publishing

Ce travail a été réalisé dans le cadre du laboratoire d'excellence LabexMed – Les sciences humaines et sociales au cœur de l'interdisciplinarité pour la Méditerranée portant la référence 10-LABX-0090.

Ce travail a bénéficié d'une aide de l'Etat gérée par l'Agence Nationale de la recherche au titre du projet Investissements d'Avenir A*MIDEX portant la référence n°ANR-11-IDEX-0001-02.

This work has been produced within the framework of the Unit of Excellence LabexMed - Social Sciences and Humanities at the heart of multidisciplinary research for the Mediterranean – which holds the following reference 10-LABX-0090.

This work has benefited from a state grant administered by the Agence Nationale de la Recherche for the project Investissements d'Avenir A*MIDEX which holds the reference n°ANR-11-IDEX-0001-02.

Përkthimi dhe botimi i këtij libri në shqip është realizuar në kuadrin e laboratorit të ekselencës LabexMed- Shkencat humane dhe sociale në zemër të studimeve ndërdisiplinore për Mesdheun, që mban numrin e references 1-LABX-0090.

Ky punim ka gëzuar mbështetjen e shtetit francez të administruar nga Agjencia Kombëtare e kërkimeve për projektin Investissements d'Avenir A*MIDEX me numër reference ANR-11-IDEX-0001-02.

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide à la publication du service de Coopération et d'Action culturelle de l'Ambassade de France en Albanie, bénéficie du soutien du ministère français des Affaires étrangères.

Ky libër, i botuar në kuadrin e programit të ndihmës për botim të Shërbimit për Bashkëpunim dhe Veprim Kulturor të Ambasadës së Francës në Shqipëri, ka mbështetjen e Ministrisë Franceze të Punëve të Jashtme.

TË EMËRTOSH DHE TË KLASIFIKOSH NË BALLKAN

Redaktuar nga Gilles de Rapper dhe Pierre Sintes
me bashkëpunimin e Kira Kaurinkoski

Përkthyer nga Artan Puto

fjala.
publishing

Titulli i origjinalit: *Nommer et classer dans les Balkans*

Copyright © École française d'Athènes, 2008.

© Të gjitha të drejtat e botimit në gjuhën shqipe
i takojnë "Fjala Publishing"

Redaktore: Arlinda Hovi Dudaj
Kopertina: Studio grafike
Designer: Vlash Papa
Përpunimi grafik: Greta Konomi

fjala.
publishing

ISBN 978-9928-176-07-3
Shtypur në Shtypshkronjën "Guttenberg"
Tiranë, 2015

Adresa: Rruga "Sami Frashëri", nr. 41 pranë Universitetit
"Marin Barleti", godina nr. 4, Tiranë.
Tel. - fax.: 00355 4 2249 944
E-mail: info@botimedudaj.com
Website: www.botimedudaj.com

PËRMBAJTJA

Hyrje
Gilles de Rapper dhe Pierre Sintes 9

ARUMUNE, VLLEHË DHE SARAKASIANË:
TË EMËRTOSH DHE TË KLASIFIKOSH
BARINJTË ARUMUNË NË BALLKAN

Barinj, heronj dhe elita
Maria Couroucli 39

Vllehët e jugut të Shqipërisë dhe Greqia
Pierre Sintès 59

Vllehët dhe/ose arumunët në Bullgari: etnonim dhe politikë
Jean- François Gossiaux 83

Një komunitet rumanishtfolës në Serbi.
Ndërlikimet e një identiteti të disafishtë:
nga shtrëngesat nacionaliste të shtrëngesat mondialiste
Dejan Dimitrijevic 95

Gratë vllehe dhe modernizimi: Një referencë ndaj progresit
Nick Balamaci 113

TERMAT E DIFERENCËS NË GREQI

E drejta e diferencës: Minoritetet dhe të huajt në Greqi
Konstantinos Tsitselikis 137

Nocionet e politikës dhe alteriteti seksual
Konstantinos Yannakopoulos 157

Nga pozicioni si minoritet i pomakëve
te njohja e identitetit pomak në kontekstin grek
Katérina Markou.....169

Grindja për emrat: Identiteti i diskutueshëm i sllavofonëve
në Maqedoninë greke
Athéna Skoulariki.....177

Analiza e një përballjeje të parë: Të bësh punë studimore
në terren në mesin e grupeve rome në Greqi
Nadina Christopoulou.....201

Alteriteti në shtypin lokal: Shembulli i departamentit të Imathias
Alexandra Nestoropoulou.....209

Flamuri grek në duart e një nxënësi shqiptar
Gazmend Kapllani.....233

TË EMËRTOSH VENDET NË BALLKAN

Traka orientale dhe Anadolli: territore për t'u emërtuar
dhe për t'u kapur, fundi i shekullit XIX dhe gjatë shekullit XX
Hervé Georgelin.....251

Kombi dhe rrethet territoriale: të ndërtosh
dhe të emërtosh territorin grek, 1832-1837
Anne Couderc.....269

Shqiptarizimi i toponimeve në Shqipërinë e midis dy luftrave
ose ulje ngritjet e një konstruksioni të ngadaltë shtetëror
Nathalie Clayer.....293

Politikë dhe toponimi në Qipron e Veriut
Étienne Copeaux.....315

Toponimia stambollite dhe memoriet ballkanike:
shtresa, gjurmë dhe harresa
Jean-François Pérouse.....329

AUTOKTONIA NË BALLKAN,
SHPREHJE DHE PËRDORIME TË ANTIKITETIT
NË DITËT TONA

Shumë më parë se të tjerët: etnologjia e kapur peng
midis dijeve të urta dhe atyre popullore
Thomas K. Schippers 347

Tre konstruktime të autoktonisë të periudhës helenistike në Rodos
Stéphanie Maillot 361

Ainianët në epokën perandorake: memoriet e një populli *polyplanetos*
Richard Bouchon 377

Teoritë mbi origjinat e subjekteve të Perandorisë Bizantine
Pâris Gounaridis 393

Përdorimet e autoktonisë në Rumani: Transilvania
Bianca Botea 405

Myslimanët e konvertuar dhe të krishterët autoktonë
në Shqipërinë e Jugut
Gilles de Rapper 427

Mitet e autoktonisë në vendet ish-jugosllave
Ivan Čolović 449

Lista e pjesëmarrësve 459

Përmbledhjet 465

HYRJE

Gilles de Rapper dhe Pierre Sintes

Në vitin 1918, gjeografi Jovan Cvijic (1865- 1927) botoi kursin e leksioneve që kishte mbajtur në Sorbonne gjatë viteve 1917 dhe 1918, nën titullin *Gadishulli Ballkanik. Një gjeografi humane* (La péninsule balkanique. Géographie humaine).[1] Bëhet fjalë për një nga sintezat e para me qëllime shkencore kushtuar Ballkanit: në ndryshim nga shënimet e udhëtimeve dhe studimet monografike të botuara deri në atë kohë, objektivi i atij punimi ishte të përpilonte një tabllo të mjedisit natyror, të trashëgimive historike dhe "të fakteve etnografike dhe sociologjike" që karakterizonin popullsitë ballkanike në diversitetin e tyre, gjithsesi duke pohuar një lloj uniteti të botës ballkanike.

Pjesa më e madhe e hyrjes (gjashtë faqe nga shtatë gjithësej) merret me diskutimin mbi emrat që i janë vënë gadishullit përgjatë historisë: midis tyre, ai i "Ballkanit" tërheq në mënyrë të veçantë vëmendjen nga fakti i ambiguitetit dhe i karakterit të tij emblematik: fjalë turke që do të thotë "mal", ajo përdoret nga udhëtarët si shenjuese e vargmalit Haemus i gjeografëve të Antikitetit, i cili gjendet në Bullgarinë e sotme, atë që popullsia sllavofone që banon tashmë aty e quan me emrin Stara Planina, "Mali i Vjetër". Në fakt në shekullin e XIX, shpjegon Cvijić, mbizotëronte ideja, e ardhur që prej Antikitetit, e një

1 J. Cvijić, La péninsule balkanique (1918).

vargu të gjatë malesh që përshkojnë gadishullin nga Lindja në Perëndim, duke zënë fill nga Deti i Zi e deri në Venedik: në 1808, për këtë arsye, gjeografi August Zeune futi emërtimin "Gadishulli i Ballkanit". "Në këtë mënyrë, shkruan Cvijić,[2] fjala *Gadishulli i Ballkanit* doli nga një konceptim i gabuar i relievit të Gadishullit. Emri i zinxhirit malor, i cili duhej të përdorej, ashtu siç i takonte, veçse për një seksion të zinxhirit qendror, shërbeu për të treguar në mënyrë abuzive të gjithë vargmalin. Por, tani do të ishte e kotë ta kundërshtonim: fjala Gadishulli i Ballkanit, si edhe ai i malit të Ballkanit, ka hyrë sot në përdorim. [...] Të dy gabimet e kanë zanafillën në Antikitet dhe në periudhën turke. Këto gabime na vënë në kontakt me historinë e trazuar të Gadishullit; falë tyre ky emër merr një interes të veçantë".

Që nga ajo kohë, cilësimi i Ballkanit si një zonë gjeografike dhe kulturore nuk ka pushuar që qeni temë e diskutueshme. Në fund të viteve 1990, historiania Maria Todorova i kushtoi një pjesë të madhe të librit të saj "Ballkani imagjinar" (*Imagining the Balkans*)[3] emrit që do t'i jepej rajonit dhe sfidave politike që do të tërhiqnin pas termat e ndryshëm të përdorur, duke treguar klasifikimet dhe raportet e forcës që nënkuptonin emërtimet, si në rastin kur ato viheshin nga vetë popullsitë ballkanike apo nga jashtë, në mënyrë të veçantë nga Evropa Perëndimore. Kohët e fundit, gjuhëtari Paul Garde ka botuar librin *Ligjërime ballkanike. Fjalë dhe njerëz* (*Le discours balkanique. Des mots et des hommes*)[4], një punim, tema e të cilit është "të dekodojë ligjërimet ballkanike" të prodhuara brenda dhe jashtë Ballkanit, më saktësisht si ligjërime mbi kombin. "Dhe, para së gjithash, ky dekodim ka të bëjë me fjalët, sepse janë pikërisht fjalët, dhe veçanërisht emrat, ato që kodifikojnë tezat nacionaliste".

Ky punim bën pjesë në një përpjekje të ngjashme për të dekoduar emrat që, në shoqëri të ndryshme ballkanike dhe në periudha të ndryshme, njerëzit u kanë dhënë vetes së tyre ose kanë pranuar që t'u vihen. Një dekodim i tillë, megjithatë, nuk ka për qëllim të "dekonstruktojë" realitetet të cilave këta emra u referohen; emrat për të cilët ne interesohemi nuk janë as "kurthe" dhe as "armë" që duhen denon-

2 Ibid., fq.6

3 M. Todorova, *Imagining the Balkans* [Ballkani imagjinar] (1997).

4 P. Garde, *Le discours balkanique. Des mots et des hommes*[Ligjërimi ballkanik. Fjalë dhe njerëz] (2004). Citimet që vijojnë janë në fq. 9 (nënvizuar nga autori).

cuar apo çaktivizuar.[5] Shkalla jonë e vrojtimit, nga ana tjetër, nuk është ekskluzivisht as ajo e Ballkanit dhe e marrëdhënieve të tij me Evropën Perëndimore, dhe as ajo e kombeve ballkanike midis tyre. Besojmë se duke ndryshuar shkallën e vrojtimit dhe duke u interesuar në atë që prodhohet gjatë kalimit nga një nivel në tjetrin do të ishte e mundshme të rroknim ndërlikimet dhe domethëniet e emrave për ata që i përdorin dhe për ata që emërtohen përmes tyre.

Të kthehemi te Jovan Cvijić: pasi ka përshkruar "karakteristikat kryesore gjeografike" që përbëjnë unitetin e Gadishullit, autori përkufizon shumë "rajone natyrore": rajoni egjean, rajoni lindor apo ballkanik, rajoni qendror ose moravo-vardarian, etj.[6] Këtyre ndarjeve natyrore u mbivendosen "zonat e qytetërimeve", rezultat i ndikimeve gjeografike dhe ngjarjeve të mëdha historike. Migrimet, ose "lëvizjet migratore, janë përshkruar më tej si formuese të "rrymave" të llojeve të shumta, shpesh të asociuara me çdonjërin prej rajoneve natyrorë. E njëjta përpjekje klasifikuese zbatohet më tej edhe për "faktet etnografike dhe sociologjike": "popujt ballkanikë" numërohen së bashku me ndarjen gjeografike dhe kufijtë e tyre; më pas u vjen radha "zanateve dhe mënyrës së jetesës", "ngulimeve njerëzore", "vendbanimeve rurale" dhe shtëpive.

Si në rastin kur flitet për arkitekturën shtëpiake, për migrimin ose për mjedisin natyror, kuptimi që ka Cvijić për Ballkanin, si edhe autorët e tjerë të kohës së tij, kryhet përmes tipologjive që venë në punë disa kategori shpjeguese që vetëm në raste të rralla u korrespondojnë kategorive kombëtare dhe që, për më tepër, paraqiten si "shkencore" dhe "objektive", duke përshkruar natyrën e brendshme të çdo fenomeni, karakteri kombëtar i të cilit nuk është veçse një shprehje midis të tjerave. Këto klasifikime lejojnë që diversitetit ballkanik t'i vihet një rregull dhe t'i jepet një kuptim. E njëjta qasje klasifikuese vihet në zbatim pak kohë më vonë, në një punim tjetër sintezë që doli në frengjisht, siç ishte punimi i gjeografit Jacques Ancel (1882-1943), *Peuples et nations des Balkans*.[7] Pa hyrë në detaje, mund të themi që në fillim se aty gjendet po i njëjti pohim për rëndësinë e mjedisit dhe të gjeografisë, që merret si më "e vërtetë" se historia dhe politika kur vjen puna e identifikimit

5 Ibid., fq. 415 dhe 417.

6 J. Cvijić., vep. Cit., (supra, n.1), fq. 47-79.

7 J. Ancel, Peuples et nations des Balkans [Popujt dhe kombet e Ballkanit]. (1992)

të grupeve njerëzore.[8] Bëhet fjalë qartësisht për një përpjekje klasifikuese; duke karikaturuar parashtresën e Ancel-it, gati mund të thuhej se formacionet politike aktuale (që dalin në shumës: Helladat, Bullgaritë, etj) janë disa gjini të familjes ballkanike, ato vetë të ndara në lloje, nën formën e "rajoneve të mëdha natyrore që u kanë dhënë dorë asociacioneve të peisazheve, komuniteteve të bazuar te mënyra e jetesës, kolektiviteteve politike[9]": kështu Helladat janë formuar nga Arqipelagu, nga Peloponezi, nga Greqia egjeane, nga Fushat e Veriut dhe nga Greqia joniane.[10]

Që nga koha e daljes së këtyre punimeve pioniere, moda e dekonstruktivizmit pati si pasojë të vinte në dyshim ekzistencën jo vetëm të "kombeve", disa prej të cilëve, përpara se të afirmoheshin në vazhdën e shekullit të XX, dukeshin kaq pak "të natyrshëm" në sytë e vëzhguesve të atij fillimshekulli[11], por edhe të Ballkanit, si një realitet gjeografik, etnologjik ose historik[12], dhe i rajoneve të vogla, shumica e të cilave duken ende sot e kësaj dite si korniza "të natyrshme" dhe objekte faktike për studimet monografike. Punimi i fundit i etnologes Sarah Green, për shembull, mbi rajonin e Pogonit në Epir[13], tregon se deri në çfarë pike asociacioni i një komuniteti njerëzor me rajonin nuk është edhe aq i natyrshëm sa duket dhe se njerëzit i "përkasin" (ose nuk i përkasin) një krahine në mënyra të ndryshme dhe nëpërmjet një procesi të vazhdueshëm negociatash si brenda, ashtu edhe jashtë zonës në fjalë. Studimet e Michael Herzfeld mbi Greqinë, duke filluar nga vitet 1980, dhe mendimi i tij mbi marrëdhëniet midis kategorive verna-

8 Ibid., fq.1-2.
9 Ibid., fq.14
10 Ibid., fq. 15-20.
11 Karakteri "artificial" zbatohet më shumë për rastet e kombeve të krijuara rishtazi si shtete-kombe në krahasim me ato "kombësi", të perceptuara si shumë më të natyrshme për të qenë të tilla. Shih për shembull A. Van Gennep, Traité comparative des nationalités (1921) [Traktat i krahasuar i kombësive] (ribotuar në 1995 nga botimet e C.T.H.S. me një hyrje nga Jean-François Gossiaux).
12 M. Todorova, vep.cit (supra. N.3); W. Bracewell, A. Drace-Francis, "South-Eastern Europe: History, Concepts, Boundaries" [Evropa juglindore: Historia, koncepte, kufij], Balkanologie III, 2 (1999), fq. 47-66.
13 S. Green, Notes from the Balkans. Locating Marginality and Ambiguity on the Greek-Albanian Border [Shënime nga Ballkani. Të përcaktosh margjinalitetin dhe ambiguitetin në kufirin greko-shqiptar] (2005).

kulare dhe atyre të përdorura nga etnologët në Greqi[14], janë në këtë lëmë në origjinë të një vështrimi të ri me të cilin shihet Ballkani.

Nga ana tjetër, këto punime kanë vënë në pah logjikat klasifikuese që qendrojnë në rrënjë të pjesës më të madhe të "konstrukteve" të epokës moderne, qofshin këto të prodhuara nga vendasit, apo qofshin ato të sjella nga jashtë: midis këtyre logjikave, ajo e etnicitetit, në një mënyrë apo në një tjetër, duket të jetë më vepruesja dhe më qendrorja në pjesën më të madhe të teksteve të sjella këtu. Për Jean-François Gossiaux, ajo përbën "me thjeshtësinë e saj, me radikalitetin e saj klasifikues, [...] një mënyrë të kuptuari të realitetit që mund të përshtatet më së miri me modernitetin".[15] Ai vazhdon se ajo është "një mënyrë elementare e klasifikimit, e paraqitjes, e vënies së një rregulli të thjeshtë në kompleksitetin e botës. Ajo është rregulli vetë, ai që rrjedh nga pushteti i të emërtuarit".[16]

Të përmbledhura nën titullin *Të emërtosh dhe të klasifikosh*, kontributet që përbëjnë këtë vëllim priren drejt një qasje që sheh te procesi i emërtimit një tregues të kategorive dhe kundërshtive themelore në jetën e shoqërive dhe e merr atë si një rezulat gjithmonë dinamik që përftohet nga tensionet, rregullimet dhe raportet e forcës midis aktorëve të përfshirë.[17] Duke u nisur nga procesi i emërtimit dhe klasifikimit që vepron sot në shoqëritë ballkanike, ne i njohim gjuhës një funksion qendror duke qenë një mjet njohjeje themelor përballë asaj që Michel Foucault e quan si "ngjashmëria empirike dhe mërmëritëse e gjërave".[18] Para realitetit dhe dëndurisë së ngjarjeve që e përbëjnë, fjalët dhe strukturat e gjuhës janë faktorë organizues, të vendosjes në rend të gjërave dhe të kuptimit të tyre. Ato shfaqen si një ndërmarrje e vërtetë me synim racionalizimin e realitetit dhe përvetësimin e reales përmes përcaktimit. Një orvatje e tillë merr në shqyrtim proceset e

14 M. Herzfeld, Anthropology through the Looking-Glass. Critical Ethnography at the Margins of Europe [Antropogjia përmes pasqyrës. Etnografi kritike në periferi të Evropës] (1987).

15 J-F. Gossiaux, Pouvoirs ethniques dans les Balkans (2002), fq. 189-190.

16 Ibid., fq. 200.

17 Më shumë se për emërtimin e individëve me anën e emrave të përveçëmgjë që ka qenë objekt i studimeve për shoqëritë ballkanike, shih për shembull P. H. Stahl (red.), *Name and Social Structure. Examples from Southeast Europe* [Emri dhe struktura sociale. Shembuj nga Evropa juglindore] (1998)- ne interesohemi këtu për emërtimin e grupimeve njerëzore.

18 M. Foucault, *Les mots et les choses* [Fjalët dhe gjërat], (1966), fq. 72.

emërtimit njëherazi në dimensionin e tyre sociologjik, duke u interesuar për natyrën dhe rolin e aktorëve individualë ose kolektivë; historik, me vëmendjen që u kushtohet proceseve të emërtimit, shkaqeve dhe pasojave të tyre; dhe antropologjik, nëpërmjet vënies në pah të kategorive dhe kundërshtive që rregullojnë sistemet e emërtimit.

Kontribuesve iu propozuan katër fusha kërkimesh, dhe secili prej tyre e ilustron në mënyrë të ndryshme marrëdhënien midis procesit të emërtimit dhe logjikave të klasifikimit[19]: para së gjithash është rasti i barinjve transhumantë, që në këtë drejtim është ekzemplar: përgjithësisht të përcaktuar nga një etnonim me konotacion pezhorativ që ata vetë nuk e përdorin, vllehët, megjithatë, midis tyre dallohen duke u mbështetur mbi kritere të tjera, në mënyrë të veçantë gjuhësore; për sa i përket emërtimit vllah, ai përdoret po ashtu në kontekste të tjera, ku mungon referenca ndaj pastoralizmit (*Pjesa e parë: arumunë, vllehë dhe sarakasianë: të emërtosh dhe të klasifikosh barinjtë transhumantë në Ballkan*). Shprehja e të qenit i ndryshëm në Greqinë aktuale, e parë përballë emigracionit dhe një lëvizje për afirmimin dhe njohjen e minoriteteve, trajtohet më tej përmes procesit të emërtimit dhe klasifikimit *(Pjesa e dytë: Termat e diferencës në Greqi*). Që prej shekullit të XIX dhe deri në ditët tona, të gjitha vendet ballkanike kanë njohur politika toponimike shpesh herë radikale, analiza e të cilave zbulon kategori dhe sisteme kundërshtish që janë në zanafillë të marrëdhënieve midis territoreve dhe atyre që i banojnë ato (*Pjesa e tretë: Të emërtosh vendet në Ballkan*). Së fundi, një modalitet i veçantë i kësaj marrëdhënieje, autoktonia, shihet nga një perspektivë më e thellë historike dhe na lejon të shtrojmë çështjen e artikulimit midis kategorive të dijes së urtë[20] dhe dijeve popullore *(Pjesa e katërt: Autoktonia në Ballkan, shprehje dhe përdorime të Antikitetit deri në ditët tona*).

---

19 Çdo temë ka qenë objekt diskutimi gjatë ditëve studimore të organizuara në mënyrë alternative në Aix-en-Provence (12-13 mars 2003, 29 tetor 2004) dhe në Athinë (9-10 tetor 2003 dhe 10 dhjetor 2004), nga ana e Institutit të etnologjisë mesdhetare dhe të krahasuar dhe Shkollës franceze të Athinës.

20 Në tekstin frëngjisht termi "savant" përdoret për të treguar një shkallë të caktuar të dijes njerëzore, që nuk mund të jetë e saktë si dije "shkencore", por nga ana tjetër nuk është as e nivelit të dijeve "popullore". Termi "i urtë", i një shkalle më të lartë se dija "popullore", na është dukur si më i përshtatshmi për të ilustruar këtë kategori. (Shën. përkth.)

ARUMUNË, VLLEHË, SARAKASIANË

Duke përbërë në gjithë Ballkanin e Jugut një popullsi margjinale, qoftë kjo për shkak të mënyrës së tyre të jetesës baritore ose për shkak të gjuhës së tyre të ndryshme, gjë që shprehet përmes emërtimit "vllah", që prej shekullit të XIX çobanët transhumantë, nomadë ose gjysëm-nomadë, janë shfaqur si një problem që ka të bëjë me pozicionin që ata zenë në klasifikimet që bëhen në lidhje me "kombet". Ashtu siç shkruan një ndër specialistët e sotëm të përfaqësuesve kryesorë të këtyre banjve, arumunëve, "Për arsye historike dhe socio-ekonomike, arumunët jetojnë në perimetrin e komuniteteve me origjina të ndryshme etnike dhe në këtë mënyrë përzien me ta, duke çuar ose në krijimin e formave të dyzuara të identitetit ose në asimilim të plotë".[21] I njëjti autor kujton se shumë vëzhgues të kohëve të fundit kanë vendosur në qendër të identitetit arumun aftësinë për të kaluar nga një identitet në tjetrin, gjë që i bën ata, për shembull për Irina Nicolau-n, "kamaleonët e Ballkanit".[22]

Dalja e herëpashershme, që prej shekullit të XIX, dhe veçanërisht në fund të shekullit të XX, e rivendikimeve identitare në mesin e arumunëve, si edhe në mesin e grupeve të tjera të "vllehëve", siç do ta shohim në tekstet që do të vijojnë, shtrojnë çdo herë çështjen e origjinës dhe identitetit të tyre, do të thotë e ndryshueshmërisë së tyre në raport me grupet fqinje: etnonimi "vllah", që më shpesh përdoret

21 T. Kahl, "Aromanians in Greece: Minority or Vlach-Speaking Greeks?"[Arumunët në Greqi: një minoritet apo grekë vllahishtfolës?], *Jahrbücher für Geschichte und Kultur Südosteuropas 5* (2003), këtu në fq. 210. Shih gjithashtu id., *Ethnizität und räumliche Verteilung der Aromunen in Südosteuropa* (1999) dhe *"The Ethnicity of Aromanians after 1990: the Identity of a Minority that behaves like a Majority"* [Etniciteti i arumunëve pas 1990: identiteti i një pakice që sillet si shumicë], *Ethnologia Balkanica 6* (2002), fq. 145-169, ku gjendet një bibliografi më e pasur. Midis botimeve të fundit, shënojmë gjithashtu I. Nicolau, *Vagabondage à travers les Balkans. Une incursion subjective au pays des Aroumains* (2003) [Të bredhësh nëpër Ballkan. Një inkursion subjektiv në vendin e arumunëve] dhe romanin e B. Pekić, *La toison d'or*, në procesin e botimit te Shtëpia Botuese Agone (deri tani kanë dalë tre vëllime).

22 I. Nicolau, "Les caméléons des Balkans" [Kamaleonët e Ballkanit], *Civilisations XLII*, 2 (1993), fq. 175-178, cituar nga T. Kahl, loc. Cit. (2003), fq. 205-219, këtu fq. 211.

nga të tjerët për t'i përcaktuar ata, nuk e lehtëson asfare kategorizimin e tyre. Kjo për arsyen se nëse ai posedon një domethënie të fortë për zanatin e ushtruar prej tyre (vllahu është bari ose tregtar), në veçanti në Ballkanin e Jugut, ai mund të ketë po ashtu edhe një kuptim ndryshueshmërie fetare ose gjuhësore, siç është rasti për shembull në Dalmaci dhe në Bosnje.[23]

Tekstet që përbëjnë pjesën e parë të këtij vëllimi shqyrtojnë në kontekste të ndryshme (Greqi, Shqipëri, Bullgari, Serbi) mënyrën e të funksionuarit, në zonat që janë pikëtakimi midis "vllehëve" dhe të tjerëve, të procedurave të klasifikimit dhe përcaktimit, që nxjerrin mirë në pah si kundërshtitë strukturore "të rënda" (fushë/mal, autokton/i huaj), ashtu edhe ndërlikimet politike ose ekonomike.

Maria Couroucli tregon se si gjatë shekullit të XX u konstruktua në Greqi kategoria e "sarakasianëve" në lidhje me procesin e shfaqjes së kombit grek dhe të nevojës së afirmimit të tij në territoret e Veriut të aneksuara në 1881 dhe në 1912, të cilët, parë nga kryeqyteti, dukeshin si krahina në të cilat "minoritetet gjuhësore vizitoheshin nga manipulatorë të huaj, dhe se popullsia e atjeshme, në shumicën e saj analfabete, nuk kishte ndjenja të vërteta kombëtare". Në këtë pikë kategoria e sarakasianëve ka një efekt qetësues: ata, në të vërtetë, ndërthurin të qenit autentik, i lidhur me fshatin dhe, më tepër akoma, me malin, si e kundërta e qytetit kozmopolit, i lidhur me autoktoninë, meqënëse studimi i dialektit të tyre grek i ka nxjerrë ata si pasardhës të fiseve greke autoktone: "sarakasianët bëhen kësisoj bartësit e një kulture të pastër helene, që dëshmon praninë e vazhdueshme të popullsive greke në gadishullin helenik nga Antikiteti deri në ditët tona". Maria Couroucli tregon më tej se shkalla e klasifikimit mbi të cilën mbështetet kategorizimi i sarakasianëve nuk është diçka e ngrirë: studime të tanishme mbi pastoralizmin në Ballkan kanë nxjerrë në dritë pluralitetin e modeleve të "bariut"; transformimet e shoqërisë greke dhe evoluimi i kontekstit gjeopolitik kanë sjellë me vete edhe një zhvendosje të figurës së bariut: malësori autentik, heroi i revolucionit kombëtar, duket se i ka lënë vendin bariut-tregtar, anëtar i një elite që i bie kryq e tërthor Evropës.

---

23 J-F. Gossiaux, "L'autre dans le Sud-Est européen. Introduction [Tjetri në Evropën juglindore. Hyrje]", *Études balkaniques. Cahiers Pierre Belon* 9 (2002), fq. 7-15, këtu fq. 13.

Teksti i Pierre Sintès ilustron fluiditetin e deklaratave të përkatësisë së arumunëve të Jugut të Shqipërisë që migruan në Greqi në vitet 1990 dhe 2000: nga njëra anë, ata marrin pjesë në riprodhimin e një ligjërimi mbi origjinën greke të arumunëve, nga i cili ata bëhen përfitues kryesorë meqënëse trajtohen si *ομογενείς,* "të huaj me origjinë greke"[24], gjë që u lehtëson projektet e tyre migratore. Nga ana tjetër, eksperienca e migrimit në Greqi (tronditje kulturore, racizëm) i shtyn ndonjëherë të vlerësojnë vendin e tyre të origjinës dhe shqiptarinë: "Si emigrantë që janë, vllehët përcaktohen si shqiptarë". Në çdo rast, analiza e stereotipeve që arumunët u atribuojnë grekëve, shqiptarëve dhe vetes së tyre zbulon një sërë kundërshtish që përsëriten dhe që u bën të mundur aktorëve në lojë të mbajnë një ligjërim "që niset herë nga asociacioni, herë nga disociacioni në një realitet të normuar nga tre pole: identiteti që rrjedh nga të ndjerët shqiptar, vllah apo grek."

Kontradiktat midis shumë poleve i gjejmë edhe në rastin e arumunëve të Bullgarisë: sipas Jean-François Gossiaux, ata janë mbrojtës të një identiteti arumun që e sheh Republikën jugosllave të Maqedonisë si "shtetin e referencës, si territor tipik vllah, dhe në të njëjtën kohë, për arsye të një ekzonimi të përbashkët- vllah- ata janë të lidhur me "vllehët e Danubit" që nga ana e tyre e mbajnë veten si minoritet rumun në Bullgari. Për autorin, futja e tyre që nga viti 1993 në gjirin e së njëjtës Lidhje vllahe të Bullgarisë tregon "dimensionin performativ të etnonimit": ky afrim justifikohet vetëm nga emërtimi i përbashkët, ndërkohë që dy grupet nuk kanë asgjë të përbashkët, as edhe marrëdhënien e tyre me etnonimin "vllah", që një grup e pranon dhe një tjetër e hedh poshtë. Nëpërmjet saj shikojmë gjithashtu se si aktorët e rivendikimeve indentitare duhet të notojnë përmes kategorive "kombëtare" (rumunë, maqedonas, bullgarë…) dhe atyre të tjera që janë të jashtme, si ajo e "të qenit minoritet", që shfaqen herë pas herë qoftë si shtrëngesa dhe qoftë si burime avantazhesh.[25]

"Vllehët" e studiuar nga Dejan Dimitrijevic sjellin një ilustrim tjetër të këtyre dilemave: duke qenë se flasin rumanisht dhe jetojnë në Serbi ata herë paraqiten si "rumunë" (në kontekstin lokal) dhe herë

24 Shih tekstin e K. Tsitselikis në këtë vëllim.

25 Mbi këtë çështje shih gjithashtu S. Riedel, "Minorités nationales en Europe et protection des droits de l'homme: un enjeu pour l'élargissement" [Pakicat kombëtare në Evropë dhe mbrojtja e të drejtave të njeriut: një sfidë për zgjerimin], *Politique étrangère 3* (2002), fq. 647-664.

si "serbë" (kur ata shprehen në serbisht). Emërtimi "vllah" u është vënë atyre nga serbët, si shenjues i ndryshimit kryesisht gjuhësor (në pjesën veriore të Ballkanit ky emër nuk i referohet domosdoshmërisht pastoralizmit), por nuk përdoret si vetemërtim."Identiteti i dyfishtë, serb dhe rumun, del si element që strukturon grupin rumun, i cili, në marrëdhënien e tij me tjetrin dhe me mjedisin e jashtëm, e mohon kundërshtimin për të ruajtur dallimin". Gjithsesi, ruajtja e këtij dallimi u kërcënua në vitet 1990 nga krijimi i shoqatave dhe partive politike që kishin si linjë të tyre "të drejtat e minoriteteve" dhe që rivendikonin një status të minoritetit vllah ose rumun për rumunët e Serbisë. Kjo gjë bën të ruhet vetëm një nga përkatësitë e mundshme, në kundërshtim me funksionimin e komunitetit. Sado paradoksal, rezultati i këtyre ndërmarrjeve është favorizimi i serbizimit të rumunëve: "midis perspektivës së të kthyerit në një minoritet, gjë që nënkupton pashmangshmërisht një gjendje konflikti me serbët, dhe asaj të të kërkuarit të dukesh si më tepër serb, zgjedhja që bën shumica dërrmuese është pikërisht kjo mundësia e dytë".

Në një tekst më të hershëm,[26] Nick Balamaci e trajton nën një pikëvështrim tjetër çështjen e "kostove" dhe "përfitimeve" që paraqet për vllehët e përballur me një *"steady erosion by the surrounding cultures"* [erozion i vazhdueshëm nga ndikimi i kulturave të ndryshme përreth tyre] për shkak të kalimit nga një gjendje në tjetrën. Në këtë rast flitet për helenizimin e vllehëve të Greqisë përgjatë shekullit të XX. Autori tregon se ky proces helenizimi ka qenë perceptuar mbi bazën e një kategorizimi në të cilin shoqëria vllehe ishte një "traditional society that was not modernizing" [një shoqëri tradicionale që nuk po modernizohej], kurse shoqëria greke, gjithë duke qenë tradicionale, ishte në rrugën e modernizimit dhe u sillte anëtarëve të saj prestigj, arsimim dhe u siguronte një vend në një shoqëri tregtare. Ndërfutja e një kriteri të ri, atij të ndarjes gjinore, na lejon, në linjën e *women's studies* që t'i kthehemi edhe një herë përfitimeve që vijnë nga procesi i modernizimit: a janë këto të fundit të njëjta si për burrat ashtu edhe për gratë? Një vështrim krahasues mbi rolin e gruas në të dyja shoqëritë na fton të mendojmë se "përfitimet" e grave vllehe të helenizuara nuk kanë qenë edhe aq të konsiderueshme.

26 Bëhet fjalë për një tekst të pabotuar të shkruar në 1988, që në po e botojmë ashtu siç ka qenë.

Duke shtruar çështjen e pragmatizmit dhe të zgjedhjeve që individë apo grupe mund të jenë të shtyrë të bëjnë në lidhje me emërtimin e tyre, këto dy tekste lidhen me atë të J-F. Gossiaux, i cili nxjerr si parësor dimensionin performativ të etnonimit: zgjedhja dhe imponimi i një emri mund të ketë ndikim mbi gjënë e emërtuar dhe mund t'ia ndryshojë sjelljen, gjë që i afron kategoritë etnike të diskutuara këtu me "gjinitë interaktive" të përshkruara nga filozofi Ian Hacking.[27] Fenomene të kësaj natyre duket se ende veprojnë mbi mënyrën e emërtimit të grupeve minoritare dhe të emigrantëve në Greqinë bashkëkohore.

TERMAT E DIFERENCËS

Sipas njërit prej miteve themeltarë mbi të cilin mbështetet historia e Greqisë moderne, shoqëria e këtij vendi ka pasur për aspiratë homogjenitetin e popullsisë së saj në planin e ndërgjegjes kombëtare, të gjuhës dhe të fesë.[28] Rilindja e saj gjatë shekullit të XIX do të ilustronte vazhdimësinë që nuk njeh kohë të një kombi, historia zyrtare[29] e të cilit zë fill që me themelimin e qyteteve të para të Antikitetit. Një version i tillë i historisë duket për shembull edhe nga studimet e fundit që janë bërë për programet shkollore si bartëse të një etnocentrizmi zyrtar. Nga këto programe nxënësit mësojnë se në të vërtetë ata janë pasardhës të drejtpërdrejtë të grekëve të lashtë. Superioriteti, vazhdimësia apo ruajtja e helenizmit përgjatë shekujve janë tema që përsëriten, veçanërisht në librat e historisë, të gjuhës greke dhe të gjeografisë.[30] Në të kundërt, ndikimi i Perandorisë Osmane, i Ballkanit dhe i Lindjes së Mesme mbi shoqërinë greke bashkëkohore paraqitet në mënyrë negative, mohohet

---

27 I. Hacking, *Entre science et realité. La construction sociale de quoi?* [Midis shkencës dhe realitetit. Konstruktimi social i çfarë?] (2001).

28 Kjo paraqitje e shoqërisë greke si edhe përballja e saj me një realitet krejt të ndryshëm kanë qenë temë e dy studimeve të kohëve të fundit: R. Clogg (red.), *Minorities in Greece. Aspects of a Plural Society* (2002) [Minoritetet në Greqi. Aspekte të një shoqërie pluraliste] dhe *Ethnologie française* 2 (2005).

29 Shih E. Avdela « Η συγκρότηση της εθνικής ταυτότητας στο ελληνικό σχολείο : 'εμείς' και οι 'άλλοι' » [*Krijimi i identitetit kombëtar në shkollën greke : 'ne' dhe 'të tjerët'], në* A. Φρανκουλακι, Th. Dragona (éds), *« Τί εν η πατρίδα μας; », Εθνοκεντρισμός στην εκπαίδευση²* [Çfarë është atdheu ynë? Etnocentrizmi në shkollë] (1997).

30 Ibid., fq. 45.

ose kalohet në heshtje dhe nuk jepet asnjë referencë për natyrën multietnike të Perandorisë Bizantine dhe asaj Osmane. Ky është i njëjti trajtim i cunguar i historisë së vendit që do t'i kishte rënë në sy ndonjë spektatori për ceremoninë e hapjes së lojrave olimpike të 2004, ku një mbiparaqitje e Antikitetit, në dëm të periudhave moderne dhe bashkëkohore, e bënte Greqinë të dukej si bija e pakundërshtueshme e Greqisë antike, duke zhdukur në këtë mënyrë Perandorinë Romake dhe Perandorinë Osmane nga ikonografia kombëtare.

Teksti i Konstantinos Tsitselikis na lejon të konstatojmë se, megjithë transformimet që ka pësuar kohët e fundit shoqëria e këtij vendi, një paraqitje e tillë e historisë vjen si pasojë e trajtimit që legjislacioni grek u bën çështjeve të dallimeve fetare dhe atyre kombëtare. Në fakt, nëse ideologjia dominuese e vë theksin mbi homogjenitetin, në gjirin e popullsisë së Greqisë aktuale gjithsesi konstatohet një heterogjenitet i padiskutueshëm. Megjithë ekzistencën e varieteteve të grupeve etnokulturore të pranishme në territorin grek (sllavo-maqedonas, vllehë, sarakasianë, arvanitas, pomakë, etj), vetëm "myslimanët e Trakës perëndimore" përbënin deri më sot një minoritet të njohur zyrtarisht mbi një bazë tërësisht fetare dhe, në brendësi të këtij të fundit, nuk bëhet asnjë lloj dallimi midis turqishtfolësve, pomakëve, dhe ciganëve myslimanë.[31]

Në të njëjtin rend idesh, Konstantinos Yannakopoulos kujton në kontributin e tij se sa gjinore janë shfaqjet e kombit grek: Greqia herë paraqitet si "virile" përballë një Evrope të feminilizuar, dhe herë si një femër e ekspozuar ndaj sulmeve të emigrantëve shqiptarë. Mbi të gjitha ai tregon se homogjeniteti i kombit të imagjinuar nuk shprehet vetëm në terma etnikë dhe gjuhësorë; ky homogjenitet gjen shprehjen e tij edhe për sa i përket sjelljes seksuale. Në mënyrë të heshtur heteroseksualiteti është promovuar si normë universale, gjë që autori e percepton si një mënyrë "për të fshirë alteritetin [të qënit i ndryshëm] me anën e heshtjes". Refuzimi për të njohur diferencat [të qënit i dallueshëm nga të tjerët] bën që të konsiderohen si jo të vlefshme kërkesat e anëtarëve të minoriteteve, në rastin tonë ato të homoseksualëve.

---

31 Shih A. Hiraklidis, « Μειονότητες, εξωτερική πολιτική και Ελλάδα » [*Minoritetet, politika e jashtme dhe Greqia*], në K. Titsélikis, D. Christopoulos (éds), Το μειονοτικό φαινόμενο στην Ελλάδα. Μια συμβολή των κοινωνικών επιστημών [*Fenomeni minoritar në Greqi. Një kontribut për shkencat sociale]* (1997), fq. 205-243.

Kontributet e Katerina Markou-t dhe Athena Skoulariki-it në këtë vëllim janë ilustrim i një prirje të re të studimeve mbi shoqërinë greke, e cila i kushton më shumë vëmendje fenomenit të minoriteteve.[32] Këto studime na tregojnë se si përcaktimet dhe perceptimet e anëtarëve të nëngrupeve të ndryshme të shoqërisë greke variojnë sipas interlokutorëve, si edhe sipas kontekstit historik dhe politik.

Kjo ilustrohet mirë nga shembulli i pomakëve që janë të besimit mysliman dhe flasin një gjuhë të afërt me bullgarishten: të konceptuar fillimisht si minoritarë mbi baza fetare, ata janë njohur si minoritarë të së drejtës, që rrjedh nga klauzolat e traktatit të Lozanës (1923). Gjatë pushtimit bullgar (1941-1944), veçoria e tyre gjuhësore filloi të bëhej problematike sepse i bënte ata të asimilueshëm me pushtuesit. Megjithatë, që nga viti 1955, pas prishjes së marrëdhënieve midis Greqisë dhe Turqisë, nga frika e turqizimit të tyre, autoritetet greke iu vunë me këmbëngulje theksimit të dallimit midis këtyre të fundit dhe turqve, duke theksuar vetëm identitetin mysliman. Në realitet, deri në një periudhë të afërt, ky minoritet i është nënshtruar një procesi "minoritetëzimi" të dyfishtë, nëse i referohemi termit të përdorur nga Katerina Markou, në gjirin e shoqërisë kombëtare dhe në gjirin e minoritetit mysliman.

Në shkrimin e saj Athena Skoulariki konfirmon se çështjet gjeopolitike na lejojnë të kuptojmë evoluimet dhe kontradiktat rreth emërtimit të disa anëtarëve të minoriteteve si sllavishtfolës të Maqedonisë greke. Për këtë grup të veçantë janë përdorur me radhë një duzinë emërtimesh, që në fillim të shekullit të XIX shkonin nga "bullgarë" deri te "të bullgarizuar", "bullgarofonë" ose "sllavofonë" gjatë krizës maqedonase në fillim të shekullit të XX dhe "sllavofonë grekë", "maqedonosllavë" dhe "sllavomaqedonas" pas luftrave ballkanike. Të gjitha këto duhen vënë në lidhje me një kontekst politik të paqendrueshëm dhe me marrëdhëniet midis Greqisë dhe vendeve fqinje. Në kohë të mëvonshme, gjatë krizës rreth emrit të Maqedonisë midis viteve 1991 dhe 1995, termi "sllavomaqedonas" u la mënjanë në të mirë të emërtimeve të tjera. Në këtë periudhë u vu re edhe futja në përdorim e një termi të ri, atij të "maqedonasve etnikë" duke pohuar një identitet të veçantë nga të tjerët. Këto vëzhgime u bashkohen atyre të një studimi

32 Midis të tjerëve, këtu duhet shtuar F. Tsibiridou, *Les Pomak dans la Thrace grecque* [Pomakët në Trakën greke]. (2002) [Pomakët në Trakën greke].

mbi pozitën e minoritetit grek në Shqipëri gjatë periudhës së midis dy luftrave: Nathalie Clayer sjell në studimin e saj zhvillime të ngjashme në mënyrën me të cilën një grup i njohur si minoritet, shpesh nën trysninë ndërkombëtare, përcaktohet nga shteti.[33]

Duke u mbështetur te shembujt e gjuhës së përditshme dhe të asaj të përdorur në libra, Nadina Christopoulou sjell në vëmendje përfytyrimet e ndryshme të popullsive rome në varësi të autorëve të tyre, të konceptuar herë në mënyrë romantike dhe pozitive dhe herë si grupe njerëzish të mjerë dhe inferiorë. Vagullsisë së përcaktimeve kolektive që u janë atribuar atyre, tek të cilat kanë pjesën e tyre, siç ndodh rëndom në rajon, kategoritë profesionale dhe etnolinguistike, i shtohen edhe pasiguria dhe shumësia e hiptotezave për sa u përket origjinës dhe përkatësisë së tyre kombëtare, pyetje këto që nuk mund të mos na kujtojnë rastin e arumunëve të trajtuar në pjesën e parë të këtij libri.

Këtij heterogjeniteti të lidhur me procesin e ndërtimit të një territori shtetëror grek dhe me praninë e grupeve minoritare në tokën greke, i shtohen edhe grupe të tjera të krijuara nga lëvizjet e popullsisë që kanë prekur vendin gjatë historisë së kohëve të fundit. Koniukturat e reja ndërkombëtare e kthyen Greqinë bashkëkohore në një vend pritës, një tipar ky që u theksua edhe më tej pas hyrjes së saj në Komunitetin Evropian në vitin 1981. Emigrantët erdhën fillimisht nga Lindja e Mesme dhe Azia juglindore. Pas rënies së Murit të Berlinit (1989), do të bëheshin gjithnjë e më të shumtë emigrantët që do të vinin nga vendet e Lindjes dhe veçanërisht nga Shqipëria.[34] Në tërësi, fenomeni migrator në Greqinë e sotme përmbledh një realitet të trefishtë: atë të emigrantëve ekonomikë, atë të refugjatëve dhe atë të kthimit

33 N. Clayer, «Frontière politique, frontière ethnique et État-Nation. L'exemple de la région-frontière albano-grecque dans l'entre-deux-guerres » [Kufiri politik, kufiri etnik dhe shteti-komb], në D. Necak (éd.), *Borders in Southeastern Europe : Culture and Politics between the 18th and 21th Century* (2004) [Kufijtë në Evropën juglindore: Kultura dhe politika midis shekujve 18 dhe 21], fq. 159-175.

34 Në vitin 2001, shqiptarët përbënin zyrtarisht 57 % të 762 000 emigrantëve që ndodheshin në vend. Për më tepër për të dhënat statistikore në lidhje me emigracionin e ri në Greqi, shih P. Sintès, *Les Albanais en Grèce : mobilités, réseaux et territoires*, thèse de doctorat, université de Nice Sophia-Antipolis (2005), [Shqiptarët në Greqi: mobilitetet, rrjetet dhe territoret, temë doktorature, Universiteti i Nisës Sophia-Antipolis], fq. 68 -76.

të emigrantëve grekë dhe atyre të diasporës.[35] Kjo gjendje e re solli si pasojë krijimin në vend të një varieteti më të madh gjuhësor dhe fetar. Në lidhje me këtë pikën e fundit, elementi qendror është armiqësia tradicionale e institucioneve të shtetit ndaj takimit me Islamin. Kësisoj, ende kësaj dite nuk ka një vend kulti mysliman të njohur në Athinë, në një kohë kur vendimi për të ngritur një xhami dhe një qendër kulturore islamike në kryeqytet, parashikuar nga ligji 2833/2000, hasi në vështirësi serioze, të cilat paraqiten në tekstin e Konstantinos Tsitselikis. Në një pamje më të përgjithshme, problemi këtu është pluralizmi fetar në kontekstin e një identifikimi të palëvizshëm që i sheh "grekët" si "të krishterë ortodoksë", një problem ky që ka karakterizuar të gjithë rajonin dhe lidhet me kalimin nga modeli i "komuniteteve" të Perandorisë Osmane, ai i mileteve, te modeli i shtetit-komb. Kundërshtitë që krijohen nga ky kalim gjejnë shprehjen e tyre, në më të shumtën e herëve, në një "amalgamë mes bindjeve fetare dhe qëndrimeve nacionale".[36]

Në këtë situatë, gjuha dëshmon jo vetëm lidhjen me, ose mohimin e ekzistencës së grupeve minoritare me qëllim ruajtjen e një uniteti kombëtar të kërcënuar, por edhe procesin e përjashtimit si nëpërmjet shprehjeve që ngurtësojnë idetë e marra, ashtu edhe me anën e imponimit të heshtjes me dashje ndaj temave të caktuara që gjuha mund të vendosë. Mekanizmat e përjashtimit janë të dukshëm, si në rastin kur flitet për ligjërimin në shtypin rajonal, mbi të cilin ndalet punimi i Alexandra Nestropoulou, ashtu edhe në rastin e atij kombëtar, temë e të cilit është shkrimi i Gazmend Kapllanit. Që prej viteve të para

35 Sipas regjistrimit të popullsisë në 2001, të huajt përbënin 7.3% të një popullsie prej 10 964 020 banorësh. Shih www.statistics.gr. Për një historik të emigracioneve dhbe imigracioneve në Greqi, shih E. Ptéroudis, « Émigrations et immigrations en Grèce : évolutions récentes et questions politiques » [Emigracionet dhe imigracionet në Greqi: evoluimet e kohëve të fundit dhe çështjet politike], *Revue européenne des Migrations internationales* 12, 1 (1996), p. 159-189. për një historik të parë të imigracionit në Greqi, shih X. Petrinioti, *Η μετανάστευση προς την Ελλάδα. Κατάσταση, ταξινόμηση και ανάλυση [Imigracioni në drejtim të Greqisë. Gjendja, klasifikimi dhe analiza]* (1993).

36 G. Drettas, « Pour une anthropologie religieuse de la Grèce contemporaine »[Për një antropologji fetare të Greqisë bashkëkohore], në G. Drettas (éd.), *Minorités religieuses de la Grèce contemporaine* [Minoritetet fetare të Greqisë bashkëkohore] (2003), fq. 21-41, këtu fq. 34.

të emigrimit të tyre në Greqi në fillim të viteve 1990, këta emigrantë ekonomikë janë paraqitur si "kriminelë", si "pushtues", si "armiku tradicional". Nga ana e saj, Alexandra Nestoropoulou paraqet në mënyrë krahasuese përfytyrimet mbi shqiptarët dhe grekët pontiakë në kontekstin lokal të Maqedonisë perëndimore. Për shqiptarët aty gjejmë të njëjtat përfytyrime si edhe në shtypin kombëtar, të cilave u kundërvihen ato të "pontikëve", të cilët, në të kundërt, kanë një imazh më pozitiv, sepse shihen si të lidhur historikisht me helenizmin.

Fjalët e përdorura për të përcaktuar fenomenet minoritare dhe migratore dalin kështu si tregues të tensioneve dhe raporteve të forcës. Për këtë arsye, leksiku që u korrespondon minoriteteve dhe lëvizjeve migratore në vend është domethënës në disa drejtime. Për shembull, është domethënës që termi "minoritet etnik" *(εθνοτική μειονότητα)* të jetë i vonshëm dhe të datojë vitet 1990. Deri në atë kohë flitej për "minoritete kombëtare" *(εθνικές μειονότητες)*. Nga ana tjetër, sot, në gjuhën greke, nuk ka ende fjalë për të dalluar midis "emigracion" dhe "imigracion", por një term të vetëm, μετανάστευση, me anë të të cilit tradicionalisht tregohej emigracioni i grekëve jashtë vendit. Kur flitej për migrimin në drejtim të Greqisë, mbi të gjitha flitej për παλιννόστηση ose «riatdhesim", gjë që kishte kuptimin e kthimit të grekëve në atdheun e tyre. Nga ana tjetër, dallohen migrantët ekonomikë *(οικονομικοί μετανάστες)* nga refugjatët *(πρόσφυγες)* si për të bërë dallimin midis një migracioni "që paraqet interes" për personat që vijnë për të fituar pará në Greqi dhe një migracioni të detyruar ndaj të cilit duhet treguar *dashamirësi*.

TË EMËRTOSH VENDET

Toponimia është studimi i emrave që njerëzit u japin vendeve që i rrethojnë. Si degë e onomastikës që është, ajo ka të bëjë me linguistikën. Siç e thotë edhe Jean-Claude Bouvier,[37] mund të insistojmë gjithsesi në pozicionin e saj në kryqëzim të shumë disiplinave. Marrëdhëniet midis toponimisë dhe historisë mbështeten mbi faktin se, duke qenë jetëgjatë, toponimet janë tregues të periudhave të kaluara,

37 J.-Cl. Bouvier, « Nommer l'espace » [Të emërtosh hapësirën], *Le Monde alpin et rhodanien* 2-4 (1997), fq. 7-11.

por gjithashtu, siç do ta shohim, edhe tregues sesi pritet të ndryshojnë praktikat toponimike. Përtej kësaj, toponimet na lënë të kuptojmë marrëdhëniet që shoqëritë vendosin me hapësirën në të cilën jetojnë. Bëhet fjalë për një "taban emrash"[38], i cili, përveçse orientues, është i nevojshëm për një praktikë sociale të hapësirës. Toponimet përshkruajnë territore që studiohen, midis të tjerëve, edhe nga gjeografët. Ato japin informacione mbi habitatin, mbi strukturat agrare dhe praktikat kulturore, por mbi të gjitha mbi mjedisin e grupit dhe përfytyrimet që ka ai për hapësirën në të cilën jeton ose që përshkon. Pikërisht aty qendron interesi studimor i etnogjeografëve[39] që kanë shumë për të thënë për praktikat hapësinore të grupeve të marra nën studim. Në të njëjtën mënyrë, për etnologët praktikat toponimike bëjnë pjesë në proceset e domestikimit ose të përvetësimit të hapësirës, me anën e të cilave, nëse rimarrim fjalët e Annie-Héléne Dufour,[40] "çdo grup i jep kuptim mënyrës së tij të të qenit në këtë botë, e praktikon dhe e koncepton".

Si objekt studimi, Ballkani shtron menjëherë disa çështje në lidhje me emërtimin e vendeve dhe me dimensionin ideologjik dhe simbolik të emrave të vendeve. Vetë emri "Ballkan" është kontestuar (ose rivendikuar) si emërtim i rajonit për arsye të origjinës së tij turke dhe për shkak se ai të kujton të kaluarën osmane të rajonit, kundër së cilës janë formësuar pjesa më e madhe e ideologjive kombëtare ballkanike gjatë shekujve të XIX dhe XX, si edhe për shkak të asociacionit që ndërton ky emër me proceset politike të dhunshme. Disa parapëlqejnë në vend të tij emrin e "Evropës Juglindore".[41] Luftrat dhe tranformimet politike të viteve 1990 në Ballkan ishin një rast për të parë se si zënkat toponimike vepronin në terren, qoftë kur bëhej fjalë për grindjet

38 P. Claval, *Epistémologie de la géographie* (2001) [Epistemologjia e gjeografisë], fq. 15.

39 Shih shembullin e B. Collignon, *L'orientation chez les Eskimo du Cuivre*, [Orientimi te eskimezët e Cuivre], temë doktorature, Universiteti Paris I (1994).

40 A.-H. Dufour, « Domestiquer l'espace. Quelques jalons et un exemple pour une approche ethnologique de la toponymie » [Të nënshtrosh hapësirën. Disa pika orientuese dhe një shembull për një qasje etnografike të toponimisë], *Le Monde alpin et rhodanien* 2-4 (1997), fq. 187-200, këtu fq. 187.

41 M. Todorova, *op. cit.* (supra, n. 3) et A. Drace-Francis, «The Prehistory of a Neologism : "South-Eastern Europe" » [Prehistoria e një neologjizmi: "Evropa juglindore"], *Balkanologie* III, 2 (1999), fq. 117-127.

midis Greqisë dhe "Republikës së Maqedonisë" (që doli në sipërfaqe në nëntor 1991 pas shpërbërjes së Jugosllavisë) në lidhje me emrin e kësaj të fundit[42] ose kur ishte puna e riemërtimit të rrugëve dhe fshatrave në Kosovën e pas 1999.[43]

Sigurisht që këto fenomene nuk kufizohen vetëm me Ballkanin. Punime dhe botime të fundit pohojnë rëndësinë dhe karakterin e përgjithshëm të proceseve që lidhen me emërtimin (dhe shpesh me riemërtimin) e vendeve dhe të territoreve, gjithkund e në çdo kohë.[44] Praktikat toponimike shfaqen gjithsesi si shumë të ndryshme, në varësi të kategorive të toponimeve që ato prekin (emra rrugësh, qytetesh, rajonesh, shtetesh), në varësi të motiveve përse kryhen (kolonizim dhe dekolonizim, ndërrim i regjimit politik, ndërtim i shtetit dhe konstruktim kombëtar, çështje të trashëgimisë ose problem turistike) dhe në varësi të faktit nëse kanë të bëjnë me një gjuhë apo kemi të bëjmë me një rast kur gjuhë të ndryshme vihen në konkurrencë mes tyre.

Tekstet e mbledhura këtu përdorin një qasje "politike" të emërtimit të vendeve, duke u nisur nga konstatimi se emrat e vendeve shumë shpesh në Ballkan kthehen në çështje politike. Siç mendon edhe Hervé Guillorel,[45] mund të merret në konsideratë se "ndërgjegjësimi për përdorimin politik të toponimeve ka shkuar duke u rritur së bashku me procesin e ndërtimit të shtetit dhe të kombit" dhe se kjo qasje duket të jetë e justifikuar në rastin e Ballkanit, ku proceset e ndërtimit të shtetit dhe të kombit janë relativisht të vonuara, nënkuptojnë rivendikime territoriale në konkurrencë me njëri tjetrin dhe kanë të bëjnë

42 L. M. Danforth, « Claims to Macedonian Identity » [Synime ndaj identitetit maqedonas], *Anthropology Today* 9, 4 (1993), fq. 3-10.

43 Në këtë rastin e fundit përdorimi nga ana e medias perëndimore e një terminolgjie të dyfishtë serbe dhe shqiptare: Kosovo/Kosova, Peć/Pejë, etc. gjë që ilustron ambiguitetin e statusit të krahinës që prej kohës së bombardimeve dhe pushtimit ndërkombëtar të 1999.

44 J.-Cl. Bouvier, *loc. cit.* (*supra*, n. 36) ; S. Wydmusch (éd.), *La toponymie, un patrimoine à préserver* [Toponimia, një trashëgimi që duhet ruajtur](1998) ; S. Akin (éd.), *Noms et re-noms : la dénomination des personnes, des populations, des langues et des territoires* [Emra dhe emra të rinj: emërtimi i personave, i popullsive, gjuhëve dhe territoreve](1999) ; H. Rivière d'Arc (éd.), *Nommer les nouveaux territoires urbains* [Të emërtosh territoret e reja urbane] (2001).

45 H. Guillorel, « Toponymie et politique » [Toponimia dhe politika], në S. Akin (éd.), *op. cit.*, fq. 61-91, këtu fq. 64-65.

me një rajon në të cilin konfliktet gjuhësore dhe fenomenet e diglosisë janë të shumtë, në atë pikë saqë ky rajon mund të konsiderohet si një "laborator i vërtetë eksperimental për atë që dëshiron të studiojë shtysat politike të praktikave toponimike.[46] Për më tepër kur toponimia, si disiplinë, shpesh herë ka shërbyer si mbështetëse e proceseve politike. Kësodore, ajo shërben për të provuar vazhdimësinë e pranisë së një popullsie në një territor ose mëparshmërinë e një popullsie ndaj një tjetre. Ajo jep lëndë dhe argumente për proceset e emërtimit dhe të riemërtimit, si në rastin kur krijohen emra të rinj, ashtu edhe kur rivihen në punë emrat e vjetër. Siç e nënvizon gjuhëtari shqiptar Eqrem Çabej në lidhje me etnogjenezën e shqiptarëve, "mesa duket për arsye të mungesës së burimeve mbi historinë e lashtë të popullit shqiptar, që prej shumë kohësh historianët ia kanë lënë këtë problem gjuhëtarëve, të cilëve u duhet ta zgjidhin atë me mjetet dhe metodat e tyre".[47] Kjo përfshin edhe toponiminë. Më parë edhe se vetë determinantja "politike", praktikat toponimike na duken se kanë të bëjnë, duke qenë shenjuese të hapësirës, me mënyrat e përvetësimit të hapësirës nga ana e grupeve njerëzore. Çështjet që shtrohen janë ato të ekzistencës dhe të njohjes së grupeve njerëzore, ato të përfshirjes së tyre me hapësirën, siç e tregon edhe Hervé Georgelin në lidhje me Trakën dhe Anadollin osman: "Aty moria e toponimeve" dëshmon për ndryshimet demografike dhe raportet e forcës që janë në ndryshim midis grupeve dhe gjuhëve, të cilat prekin po ashtu si dy gjuhë të mëdha që fliten aty, greqishtja dhe turqishtja, ashtu edhe gjuhë të tjera minoritare si armenishtja, ose edhe të huaja si italishtja.

Të gjithë autorët bien në një mendje duke thënë se toponimia nuk ka qenë gjithmonë një çështje politike dhe ideologjike, e tillë që pushteti politik ta gjykojë të nevojshme të ushtrojë autoritetin e tij mbi të. Në studimin e tij mbi qendrimet në lidhje me numrin e madh të toponimeve në Trakën lindore dhe në bregdetin egjean të Azisë së Vogël, Hervé Georgelin dallon kontekstin e Perandorisë Osmane, në të cilin gjuha turke ishte një *lingua franca* e hapur ndaj të gjithëve, nga situata aktua-

46 *Ibid.*, p. 81-82.

47 E. Çabej, « The Ancient Habitat of the Albanians in the Balkan Peninsula in the Light of the Albanian Language and Place Names » [Vendbanimi i vjetër i shqiptarëve në Gadishullin ballkanik në dritën e gjuhës shqipe dhe emrave të vendeve], në *The Albanians and their Territories* (1985), fq. 49-62, këtu fq. 49.

le, "ku turqishtja është faktor imponues i turqizmit të shtetit". I njëjti zhvillim vërehet edhe për gjuhët e tjera të rajonit, në veçanti për greqishten, me anën e së cilës kryhej, në radhë të parë me ndërmjetësinë e shkollave komunitare të fundit të shekullit XIX dhe fillimit të shekullit XX, "kapja verbale e territorit që duhej aneksuar", do të thotë Traka dhe Azia e Vogël: imponimi i toponimeve greke të Antikitetit, mohimi i ekzistencës së një toponimie sllave në Trakë dhe zhvlerësimi i toponimisë turke për shkak të karakterit të saj relativitisht të vonë.

Gjuhëtarët dhe studiuesit grekë të folklorit të cilët marrin pjesë në helenizimin e toponimisë së territoreve që duheshin aneksuar riprodhojnë praktikat që përdoreshin afërsisht një shekull më pare në territorin e mbretërisë së Greqisë të saposhpallur e pavarur. Anne Couderc tregon se si, në vitet 1830, përvetësimi dhe konstruktimi i një territori kombëtar nga ana e shtetit të ri grek kalojnë, midis të tjerash, përmes identifikimit të vendbanimeve aktuale (qytete dhe fshatra) me qendrat antike të njohura nga librat dhe gërmimet arkeologjike, dhe dhënies së qarqeve të krijuara rishtazi, *demet*, emra me origjinë të lashtë greke: "Fabrikimi i një territori dukej të ishte domosdoshmërisht i lidhur me shpikjen e një hapësire helene, të zhytur nën "kaosin" që kishte sjellë një pushtim që mbahej si i huaj dhe që i atribuohej atij që shihej si tjetri *par excellence*, dmth turku". Moderniteti i nacionalizmit është gjithashtu një vënie rregulli toponimike, të kërkosh ekuivalencën midis karakterit kombëtar të territorit dhe emërtimit të tij, duke e mbështetur këtë proces mbi kategori gjuhësore: një emër ose është grek ose nuk është fare.

Rasti i Shqipërisë së Jugut, i trajtuar nga Nathalie Clayer, shton një dimension të ri: edhe në këtë rast periudha është po ajo, e kalimit nga perandoria te kombi, me vullnetin për të ndarë dhe pastruar trupin e kombit nga e kaluara e tij perandorake. Megjithatë, konteksti është ai i një rajoni kufitar në të cilin i huaji nuk është edhe aq "turku" se sa fqinji grek, pretendimet territoriale të të cilit mbi "Epirin e Veriut" mbështeten midis të tjerash mbi toponiminë dhe pikërisht për këtë duhen luftuar po me toponomi. Komisionet, lokale dhe kombëtare, të ngritura në vitet 1920 dhe 1930, punimet e të cilëve janë këtu në qendër të analizës, kishin si objektiv që toponimet që konsideroheshin si të huaja- bëhet fjalë mbi të gjitha për emrat e qyteteve, fshatrave dhe të lagjeve- të zëvendësoheshin me toponime shqiptare.

Etienne Copeaux paraqet po ashtu rastin e një rajoni kufitar "ambivalent", atë të ishullit të Qipros që nga ndarja e tij në 1974. Duke

treguar se si, në mungesë të "nacionalizmit linguistik" deri në vitet 1950, toponimia e ishullit reflektonte njëherazi trashëgiminë e periudhave të ndryshme historike (franke, italiane, greke, osmane) dhe marrëdhëniet midis komuniteteve gjuhësore (emra të dyfishtë për të njëjtin fshat, shqiptim dialektor i toponimeve greke nga ana e turqve), ai përshkruan më tej etapat e politikave toponimike që ndiqeshin nga të dyja palët, gjatë viteve 1950, pastaj duke filluar nga viti 1974. Praktikat toponimike të fshatarëve të zhvendosur nga një pjesë e ishullit në pjesën tjetër, që ndodhi pas ndarjes së tij, "shumica e të cilëve nuk mundi të merrte gjë tjetër me vete përveç emrit të fshatit të tyre të origjinës", i lejojnë atij të fusë "vlerën afektive" të toponimit dhe "rëndësinë e emrit të vendit të origjinës për identitetin e popullsisë"[48]: që këtej vjen ekzistenca e toponimeve "binjakë" të brendshëm të ishullit, të cilët mbulojnë edhe toponimet më të hershme: "Popullsitë e këtyre fshatrave duhet të përdorin tre emra për të treguar vendet ku kanë jetuar: emrin grek të fshatit ku kanë jetuar para 1974; emrin e vjetër të fshatit ku janë rivendosur në Veri; dhe së fundi emrin turk që tregon në të njëjtën kohë të parin dhe të dytin."

Prandaj, së bashku me Jean-François Pérouse, do të na habiste fakti që valët e migrimit të popullsive ballkanike në drejtim të Stambollit, duke filluar nga vitet 1820, nuk paskan lënë asnjë gjurmë në toponiminë e qytetit. Në të vërtetë, kjo shpjegohet me varfërimin e diversitetit toponomik përgjatë shekullit të XX, rrjedhojë kjo e "përvetësimit të Stambollit nga ana e nacionalizmit turk", si edhe "varfërimi i spektrit gjuhësor dhe fetar i qytetit", e gjitha kjo në kontekstin e një rritje urbane që krijon një klimë të përshtatshme për arbitraritet dhe paqendrueshmëri në praktikat toponimike: si mund të ruhen në toponimi memoriet e shumëfishta lokale të emigrantëve dhe refugjatëve ballkanikë, në një kohë kur disa duzina njësish të reja, disa qindra lagje dhe mijra rrugë të reja janë krijuar gjatë pesëmbëdhjetë viteve të fundit?

48 Dimensioni afektiv i emrit të vendlindjes është po aq qendror në kumtesën e Miladina Monova (« La citoyenneté impossible : la question des toponymes dans les passeports des anciens réfugiés de la guerre civile grecque en République de Macédoine » [Qytetaria e pamundur: çështja e toponimeve në pasaportat e refugjatëve të vjetër të luftës civile greke në Republikën e Maqedonisë], të cilën fatkeqësisht nuk patëm mundësi ta përfshinim në këtë vëllim.

Kontributet e këtij libri nuk kufizohen me ilustrimin e çështjeve politike të toponimisë në kontekste të ndryshme të përvetësimit territorial nga ana e shteteve-kombe. Në të vërtetë ato tregojnë se në këto kontekste toponimet nuk përkufizohen vetëm nga ajo çka referojnë gjeografikisht, por më shumë nga pozicioni i tyre në një sistem klasifikimesh: ato janë "kombëtare" ose "të huaja", ideologjikisht korrekte ose turbulluese, shprehin thyerje ose vazhdimësi. Varieteti toponimik shndërrohet në alteritet. Kjo nuk do të thotë se klasifikimet përbëjnë horizontin e pakalueshëm të domethënieve toponimike: siç e tregon J-F. Pérouse, emërtimet "minoritar" janë në modë në Stamboll dhe emrat e ndaluar rishfaqen nën formën e një "toponimi të ndrydhur". Mënyrat e veprimit mbi toponimet janë po ashtu tregues të limiteve të synimeve klasifikuese që kanë politikat toponimike: jo vetëm se kategorizimi kombëtar/i huaj nuk është gjithmonë i qartë, në rajonet me një përzierje të fortë gjuhësore (siç e tregon N. Clayer në Shqipërinë e Jugut), por edhe pse thjesht një shpikje e pastër nuk duket se ka shumë mundësi të zerë vend me lehtësi: ndodh të hyjë në punë përkthimi nga një gjuhë në tjetrën, imitimi fonetik ose "toponimet binjake".

Politikat toponimike hasin gjithmonë në rezistencë; edhe kur ato ia arrijnë të imponohen, rezultatet e tyre janë të kufizuara dhe ato mund të jenë të prekshme dhe lenë shteg për t'u rivënë në pikëpyetje. Në këtë mënyrë, reforma e parë shqiptare, e analizuar nga N. Clayer, nuk gjeti zbatim për shkak të pushtimit të Shqipërisë nga Italia në 1939 dhe do të duhej të pritej epoka e komunizmit në mënyrë që ndryshimet të zbatoheshin në praktikë, duke ndjekur një parim kombëtar (eliminim i toponimeve të huaja), por gjithashtu dhe tashmë edhe një parim ideologjik (heqje e toponimeve fetare, referenca që kanë të bëjnë me komunizmin, etj). Këto rezistenca dhe rivënie në diskutim duket se rrjedhin nga nga procesi i negociatave të nevojshme midis "atyre që marrin vendime", të cilët janë bartësit e normave ideologjike, dhe "përdoruesve". Bëhet fjalë shpesh për një kundërshti midis nivelit kombëtar dhe atij lokal, në të cilën përparësia herë kalon në anën e njërit (si në rastin e Shqipërisë së periudhës së midis dy luftrave) dhe herë në anën e tjetrit (si në Stambollin e viteve 1990). Kategoritë e aktorëve të angazhuar në proceset e riemërtimit toponimik janë tregues të këtij negociimi të nevojshëm: komisione (Shqipëri, Qipro, Greqi e shekullit të XIX), mësues dhe studiues folklori (Shqipëri, Turqi), përfaqësues të pushtetit lokal (Stamboll), ose "rapsodë" (Qipro), secili përçues

konceptesh dhe interesash të ndryshme mbi të njëjtat territore. Ky pluralitet pikëpamjesh mbi mënyrat e përvetësimit toponimik nuk duhet megjithatë të maskojë një lloj konvergjence për sa i përket argumenteve të pashprehura haptazi dhe që janë në rrënjë të tyre. Midis tyre ai i autoktonisë duket si ka një vlerë të veçantë.

AUTOKTONIA, SHPREHJE DHE PËRDORIME

Grupi i fundit i teksteve të këtij vëllimi parashtron një studim të shprehjeve dhe përdorimeve të temës së autoktonisë përgjatë epokave të ndryshme. Kjo temë, si edhe të tjera që kanë të bëjnë me etnicitetin, ka njohur një interes në rritje në fushën e studimeve ballkanike për disa arsye që lidhen me historinë e afërt. Dalja e saj është një rrjedhojë e krizave të ndryshme që kanë tronditur gadishullin në vitet 1990. Me këtë rast, kërkuesit dhe publiku i gjerë janë përballur me ligjërime që justifikonin lëvizjet politike dhe sociale në këtë rajon duke bërë referenca të qarta ndaj logjikave të etnicitetit, përtej atyre të sferës ekonomike dhe politike. Vëzhguesit e ndryshëm morën shënim, dhe analizat që u janë bërë këtyre ligjërimeve dhe këtyre realiteteve janë rritur në numër në funksion të kërkesës së madhe sociale që i shoqëronte. Rrjedhimisht, disa autorë kapen pas shpjegimesh të mbrujtura me "frymën etnike" që synojnë të vlerësojnë ato lëvizje dhe aktorë legjitimiteti i të cilëve mbështetet mbi të tilla referenca. Këto vëzhgime nga bota ballkanike gjejnë çuditërisht jehonë te debatet që kanë lindur në Evropën Perëndimore mbi pashmangshmërinë e mënyrës multi-komunitare ose multi-etnike të administrimit të shoqërive.

Në secilën prej këtyre situatave, shpjegimi i problemit të origjinës duket të jetë një çështje qendrore që përfshin një hierarkizim të përbërësve të shoqërisë në raport me historinë e saj. Sipas kësaj logjike, të qenit autokton merret si një pikë referimi rreth së cilës oganizohet bota dhe kjo merret si konstatim i diçkaje që është evidente. Këtë dëshmojnë pikërisht tekstet e grupuara në këtë kapitull. Me anën e krahasimit të periudhave të ndryshme historike, ato lejojnë të ngrihen pyetje mbi vlerën ekskluzivisht aktuale të këtij fenomeni. Kjo përballje ofron një mundësi për të treguar se kur një nocion i tillë shfaqet në mënyrë të hapur, fuqia e shfaqjes së tij është shpesh e ngjashme nga periudha në periudhë ose nga rajoni në rajon.

Ligjërimet "autoktoniste" kryesisht karakterizohen si instrumente legjitimimi të një dominimi: ajo e një grupi mbi një tjetër, ajo e një pushteti mbi një territor. Kjo është ajo që del nga teksti i Thomas K. Schippers, i cili vendos lidhjen midis kërkimit të një identiteti historik "integral", i çliruar nga të gjitha "skoriet" e elementëve të huaj, dhe thirrjes në ndihmë të një autoktonie të imagjinuar dhe "primordiale" në Evropën e shekujve të XIX dhe XX. Duke u nisur nga këto zhvillime, bëhet e mundur të dallojmë dy variante: autoktonia e rivendikuar nga minoritetet, e përdorur për të theksuar të drejtat e tyre, duket në të vërtetë si kundërshtim ndaj autoktonisë së rivendikuar nga një shumicë që e përdor për të justifikuar diskriminimin e minoriteteve. Përveç kësaj, lidhja me kontekstin e shfaqjes së saj lejon të shpjegohet logjika e një ligjërimi të tillë. Autoktonia do të lindte brenda një dinamike konfrontimi. Ajo është një vlerë *absolute* që synon të nxjerrë një palë nën dritën e një pozicioni *relativ* në krahasim me palën tjetër, një theksim i mëtejshëm, në njëfarë mënyre, i të deklaruarit se "jam më autokton se dikush tjetër". Nëse kërkimi i saj është bërë sot një gjë e shpeshtë kjo ndodh pa më të voglin dyshim, sipas autorit, për shkak të lidhjes së saj me një gjendje të madhe paqëndrueshmërie, "kohë kur lëvizjet në rritje të njerëzve, të të mirave materiale dhe të ideve "çorientojnë" gjithnjë e më shumë - përmes shumëfishimit dhe fragmentimit- busullën e përkatësisë etnike". Po aty, janë karakteristikat e një mjedisi politik dhe social të veçantë që na vijnë në ndihmë për të shpjeguar daljen e këtij tipi emërtimi. Cilatdo qofshin shpjegimet e gjenezës së saj, efikasiteti social i autoktonisë duket megjithatë i disproporcionuar në krahasim me natyrën e saj reale, që është edhe një nga motivet e shumta që mbajnë në këmbë të kaluarën e mitizuar. Kjo e shtyn Hermann Bausinger të deklarojë se bëhet fjalë….për "një placebo me efekte sekondare", por është pikërisht edhe kjo perspektiva në të cilën do ta studiojmë.

Ky dimension mitik i ligjërimit të autoktonisë duket në një mënyrë më të qartë në dy kontributet vijuese. Për Stéphanie Maillot, si edhe për Richard Bouchon, mitet e autoktonisë nënkuptojnë gjithë një arsenal argumentesh që mund të ndryshojnë dhe që i shërbejnë legjitimimit,nga ana e një grupi ose fisi, të së drejtës së tyre për të banuar ose sunduar diku. Në këto dy tekste, ku secili merret me një situatë historike të Antikitetit, çështja e marrëdhënies me tokën del në pah nga një moment në tjetrin për të konsakruar praninë e një grupi në

territorin që ai ka zënë. Ajo pozicionohet në një tërësi mitologjike që synon të shpjegojë, por mbi të gjitha të justifikojë një lokalizim gjeografik dhe, duke u nisur nga kjo, një pushtet territorial. Sidoqoftë, në tekstin e fundit, autoktonia shfaqet në kontradiktë me karakteristika të tjera mitologjike që i atribuohen popullit të ainianëve. Sipas Richard Bouchon, është krijimi i rrethanave politike të reja që është shkaku i kthesës. Ky rilexim i së kaluarës, që daton fundin e shekullit I para Krishtit, u jep ainianëve argumente të padisktueshme rreth vendbanimit të tyre dhe mbi të gjitha mbështet njohjen politike të tyre. Nga kjo nevojë ka dalë edhe një ligjërim i ri, që fut në lojë në mënyrë të qartë autoktoninë, gjë që e sheh këtë popull si pasardhës të elementëve dhe heronjve të tokës ku ata janë vendosur. Ky ligjërim fiton përparësi ndaj versioneve të tjera të së njëjtës histori, që i shikonin ainianët si grup migrator, i vendosur vonë në tokat që tashmë kishin zënë.

Kjo është një lëvizje e ngjashme që e gjejmë te teksti i Paris Gounaridis, i cili paraqet ligjërimet e ndryshme mbi origjinat e subjekteve të Perandorisë Bizantine dhe mbi të gjitha për burimet nga rridhte pushteti perandorak. Si edhe në tekstin pararadhës, aty shihen dy qendrime të ndryshme të cilat lejojnë të lexohen mes rreshtash dy tipe legjitimiteti për perandorët bizantinë. Sovrani e paraqet pushtetin e tij si të lidhur tradicionalisht me një element të pastër alokton [që nuk është autokton]: Perandorinë Romake. Megjithatë, në vazhdën e periudhës në fjalë duket se disa cilësorë që i referohen një perandorie multietnike greke shfaqen në mënyrë më të shpeshtë. Edhe në këtë rast, do të ishte dalja e një pushteti konkurrues, ai i Romës në rastin tone, si kryeqytet fetar dhe politik, dhe mbi të gjitha vërshimi i ashpër i Perëndimit në gjirin e botës së krishterë të Lindjes, i cili do të na ndihmonte të shpjegonim nevojën e këtij dallimi të ri. Në një kohë të mëparshme ky dallim do të dukej si "i padobishëm", ose më mirë të themi "i papërshtatshëm".

Kontributet që paraqesin Ballkanin e shekullit të XX na krijojnë mundësinë të mbështesim këto hipoteza të para. Burimet më të shumta që ofron studimi i fushës bashkëkohore na lejon të kapim më me shumë nuancë përputhjen e logjikave të legjitimimit dhe energjinë e "identitetit autokton". Tekstet e Bianca Botea-s dhe Gilles de Rapper-it na zbulojnë në këtë mënyrë kushtet e shfaqjes së arsenalit të argumenteve të autoktonisë në një kontekst rivaliteti midis grupeve të shumta që banojnë mbi të njëjtat toka. Si në rastin kur bëhet fjalë për grupe

kombëtare (hungarezë dhe rumunë në Transilvani) ose për grupe fetare (ortodoksë dhe myslimanë në Shqipërinë e Jugut), argument i të qenit më i vjetër dhe të ardhurit më të parë, i cili kthehet më pas në një prani "gati të përjetshme", lejon të përjashtohen konkurrentët, duke u zhvlerësuar atyre rivendikimet, dhe duke i vënë ata në një pozicion social më inferior. Këto dy tekste na shtyjnë të arrijmë edhe një herë në përfundimin se ligjërimet për autoktoninë, edhe pse mund të interpretohen nën dritën e rileximit të së kaluarës, nuk e shprehin të plotë efikasitetin e tyre veçse në momentin e përballjes me një tjetër, me të huajin.

Nëse "të qenit më autokton se dikush tjetër" nuk jep gjithmonë shkas për të njëjtat shprehje, krahasimet na lejojnë të vemë në dukje disa elementë që përsëriten. Të gjithë përdorin natyrisht argumentin e lashtësisë. Ky kërkim i origjinave sa më largëta për një popull, një nga format e të cilit është autoktonia, cilësohet nga Ivan Čolović si "vrapim mbrapsht". Por, përtej kërkimit në të kaluarën, cilësimi si "me origjinë nga" ose "vendas" kthehet në diçka esenciale për popujt në fjalë. Ky kapërcim cilësor bëhet në kundërshtim me argumentat serioze. Këto të fundit bëhen të padobishme përballë përparësisë së asaj që është e dobishme. Vetëm në këtë mënyrë karakteri i tezave të tyre, që nuk ka nevojë për asnjë lloj mbrojtje, pranohet pa komplekse nga një numër i madh ndjekësish të zellshëm. Këto karakteristika shfaqen për shkak të një tërësie nevojash, për shkak të një logjike që është e veçantë nga logjika formale në të cilën zhvillohet ky ligjërim. Sado përjashtues që mund të duket *a priori*, karakteri i tij instrumental e bën ligjërimin e autoktonisë të aftë ta durojë këtë lloj paradoksi.

Gjithsesi, ndonjëherë "autoktonistët" përdorin metafora më konkrete për të provuar lidhjen midis kombit dhe tokës së tij. Kjo lidhje do të ushtrohej me ndërmjetësinë e të vdekurve dhe varrezave. Do të gjejmë këtu një figurë të evokuar ndërkohë nga autorë të ndryshëm të këtij kapitulli: rivarrimi i Akilit i përshkruar nga Richard Bouchon ose *rivarrimi* i heronjve hungarezë në tokat e Transilvanisë siç tregohet nga Bianca Botea. Këto pika takimi na bëjnë të mendojmë se kemi të bëjmë me një motiv të përsëritur të ligjërimit mbi autoktoninë: "Këto rite i transformojnë eshtrat e njerëzve të mëdhenj në relike kombëtare, dhe varret e tyre në vende të kujtesës kombëtare. Me anën e këtij operacioni, edhe vepra e tyre futet në dhé, do të thotë i kthehet tokës, "autoktonizohet".

Autoktonia duket këtu si një pikë reference që e bën të lexueshme botën. Gjatë këtij procesi, një kategori e tillë përkatësie, që shkrihet me marrëdhënien me vendin nëpërmjet logjikës së emërtimeve, na çon drejt formulimit të një lidhje të qartë dhe të fortë pas territorit, qoftë ky formulim i nxituar, joshkencor apo dhe esencialist. Por a është thjesht ballkanike një përpjekje e tillë? Siç e sugjeron autori i tekstit të fundit, a nuk e gjejmë një logjikë të ngjashme në disa direktiva evropiane në lidhje me të drejtat e minoriteteve ose në luftën kundër diskriminimeve, dhe më afër nesh akoma, te njohja e një kombi katalan? Në të vërtetë duket sikur kjo rrjedh nga lidhja e natyrshme e një grupi me një tokë e kulture të caktuar, të paraqitur këtu sikur vjen nga idealet e të drejtave të njeriut. Të njëjtat elemente janë përsëri në veprim, e njëjta logjikë, por "nënregjistra dhe formula më pak dramatike". A mos vallë kërkimet që synojnë të theksojnë përdorimin e kategorive etnike në disa rajone të globit (Ballkan, Kaukaz, Azi qendrore) nuk kanë edhe ato pjesën e tyre në stigmatizimin e një procesi i cili përndryshe është shumë më i përhapur nga sa duket?

PJESA E PARË

ARUMUNE, VLLEHË DHE SARAKASIANË:

TË EMËRTOSH DHE TË KLASIFIKOSH BARINJTË

ARUMUNË NË BALLKAN

BARINJ, HERONJ DHE ELITA[1]

Maria Couroucli

«Τσοπανάκος ήμουνα, προβατάκια φύλαγα» [*Unë isha një bari i vogël dhe ruaja disa desh të vegjël*]; kolona zanore e radios kombëtare greke është refreni i një kënge popullore, një melodi sëmbuese, e shoqëruar me tingëllimën e kumborëve të deshve, që paralajmëron programin vijues të lajmeve.

Në faqet që vijojnë, duke marrë shkas nga punimet antropologjike dhe studimet gjeografike mbi shoqëritë baritore në Ballkanin e Jugut, do të parashtroj një analizë të figurës së bariut përmes shembullit grek. Për sa u përket këtyre popullsive që sot janë të margjinalizuara, një seri studimesh të kohëve të fundit na kanë sjellë njohje të reja mbi pastoralizmin ballkanik, duke vënë në dukje disa lloje shumë të veçantë të organizimit social dhe ekonomik dhe zhvillime historike që ende nuk janë të njohura mirë.

---

1 Abréviations bibliographiques:
- Campbell 1964 = J. K. Campbell, Honour, Family and Patronage.[Nderi, familja dhe patronazhi]
- Mazower 2000 = M. Mazower, The Balkans, A short History. [Ballkani, një histori e shkurtër]
- Nitsiakos, Kasimis 2000 = V. Nitsiakos, H. Kasimis (dir.), Ο ορεινός χώρος της Βαλκανικής. Συγκρότηση και μετασχηματισμοί. [Hapësira alpine e Gadishullit ballkanik]

Në këtë rajon, bariu është një figurë komplekse dhe e rëndësishme në planin simbolik. Shumë specialistë kanë theksuar faktin se mitet kombëtare të vendeve ballkanike u referohen të gjitha një të kaluare të largët të lidhur me pastoralizmin[2] por, përballë studimeve të viteve të fundit mbi etnohistorinë dhe gjeografinë, këto mite duket se po mbahen gjithnjë e më pak në këmbë. Në të vërtetë, po duket gjithnjë e më qartësisht se jeta baritore nuk ka qenë një fenomen uniform, por ka qenë e përkthyer në shumë mënyra jetese që dallojnë nga njëra tjetra: variacione të rëndësishme janë konstatuar në lidhje me përbërjen e familjes, përbërjen e farefisnisë, rregullat e ekzogamisë dhe të vendbanimit, prania ose mosprania e transhumancës, hapje drejt tregut ose, në të kundërt, mbyllja në një ekonomi të vetëmjaftueshmërisë; këto faktorë ndryshojnë në mënyrë të rëndësishme nga një mikro-rajon ose mikro-shoqëri në tjetrën. Thënë ndryshe, pastoralizmi në Ballkan nuk i korrespondonte një mënyre jetese të pandryshueshme dhe homogjene, por mesa duket ka pësuar përshtatje dhe mutacione të shumta përgjatë shekujve të fundit.

Historia mbi fundin e barinjve e treguar në mënyrë kombëtare ka ushqyer mitet e origjinës të kombeve ballkanikë. Dihet se koha e artë e jetës baritore i korrespondonte periudhës së rënies finale të Perandorisë Osmane, gjatë së cilës popullsitë ose grupet sociale dikur besnike ndaj pushtetit qendror bëhen më autonome. Figura e bariut ballkanik, që njëherazi del si një muze i gjallë dhe si një paraardhës autokton, ekzistenca e të cilit kthehet në një provë për secilin prej kombeve i pranisë së vazhdueshme në territor, i ngjan një mirazhi, që sa më shumë i afrohesh aq më tepër të largohet.

2 Cf. U. Brunnbauer, R. Pichler, «Mountains as "lieux de mémoire" » [Malet si "vendet e kujtesës], Balkanologie VI, 1-2 (2002); M. Herzfeld, The Poetics of Manhood [Poetika e burrërisë](1985); M. Todorova, Imagining the Balkans [Ballkani imagjinar](1997).

BARIU, ALEGORI DHE AUTOKTONI

Bariu ballkanik ka qenë tradicionalisht një figurë mitike e pajisur me një kuptim kombëtar.[3] Që prej shumë kohësh, ai ka përfaqësuar epopetë e paraardhësve dhe të heronjve, duke u bërë pjesë e rrënjëve të gjenealogjisë së kombit. Ai është paraardhësi absolut: ai që jeton në vendet e egra dhe që kanë qenë gjithmonë të banuara, aty ku ruhen identitetet dhe traditat shekullore. Në rrëfimet nacionaliste të shekullit të XIX, *kleftët* grekë, si edhe *hajdukët* serbë ose më tej *hajdutët* bullgarë, janë luftëtarë të dalë nga radhët e barinjve autoktonë, banorë të malësisë së pastër, të afërt me natyrën dhe bartës të vlerave të lirisë. Bariu që endet maleve bëhet emblemë e çlirimit kombëtar.[4] Këngët popullore kremtojnë veprat dhe bëmat e *kleftëve*[5] të periudhës osmane, që jetonin të lirë në malësitë e paarritshme për autoritetet, të cilat nga ana e tyre ishin vendosur nëpër qytete. Në prag të çlirimit kombëtar, malësitë konsideroheshin si rezervate kulturore nga shumë udhëtarë, njerëz të shkencës dhe të letrave të ardhur nga Evropa Perëndimore për të përshkuar tokat osmane. Kështu, Choiseul-Gouffier, që udhëtoi nëpër këto treva në fund të shekullit të XVIII, mendonte se barinjtë përfaqësonin vazhdimësinë diakronike të kombit autokton, meqë ishin trashëgimtarët e grekëve të Antikitetit:

> "Ekzistojnë akoma në Greqi njerëz që kanë aftësinë të na kthejnë kujtesën e të parëve të tyre; vetëm te popullsitë që banojnë nëpër male ruhet ende shpirti i lirisë që u dha jetë grekëve të vjetër; ai gjallon ende në mesin e këtyre popullsive, nën strehën e shkëmbinjve që i shtyjnë tutje veset dhe tiranët. Në të gjitha kohërat dhe në të gjitha vendet, malësitë kanë qenë streha e lirisë; ato janë bedenat dhe kalatë, që Natyra ka ndërtuar kundër shtypësve të racës njerëzore, që ajo i ka mposhtur një herë e mirë".[6]

3 Campbell 1964; I. Sanders, Rainbow in the Rock [Ylberi mbi shkëmb] (1962); M. Herzfeld, op. cit. et Anthropology through the Looking-Glass [Antropologjia nëpërmjet pasqyrës](1987); M. Todorova, op. cit.; Mazower 2000; U. Brunnbauer, R. Pichler, loc. cit.

4 Cf. U. Brunnbauer, R. Pichler, loc. cit. (supra, n. 1).

5 Mbi mënyrën si shiheshin kleftët (fjalë për fjalë «hajdutë») në malësinë greke (atë imagjinare dhe atë të vërtetën), shih M. Herzfeld, op. cit. (supra, n. 1).

6 Voyage pittoresque de la Grèce de M. le Cte de Choiseul-Gouffier (1782), Discours préliminaire. [Udhëtim piktoresk në Greqinë e M. le Cte de Choiseul-Gouffier], Ligjërim hyrës.

Në të vërtetë, identiteti kombëtar kërkohej larg qyeteteve kozmopolite të Perandorisë Osmane ku jetonin elitat poliglote dhe multifetare, të hapura drejt botës. Malësitë e izoluara propozoheshin si konservuese të kombit, vende ku ruhej çdo gjë. Në këtë mënyrë, kontrasti qytet/fshat nënkuptonte refuzimin e urbanitetit kozmopolit si djep i kombit: megjithë lindjen e tij në qytete dhe në mesin e elitës, ndjenja kombëtare pas pavarësisë do t'i hynte një procesi auto-mohimi: do të ishte kombëtare vetëm ajo që do të ishte e pastër, që nuk vjen nga kultura urbane.

Historianët kanë nënvizuar rëndësinë e kontrastit qytet/fshat në shoqërinë osmane, gjë që strukturon fushën etnike, linguistike dhe fetare: qytetet janë të përziera dhe fshatrat janë homogjene. Si rregull i përgjithshëm dhe në rastin e Greqisë, si gjithkund në Ballkan, malësia e krishterë i kundërvihet fushës osmane.[7] Eshtë e lehtë të paraqiten disa kundërshti "strukturore": barinjtë e krishterë të fushës janë "të tjerë" nga komunitetet fshatare "të përziera" të fushës dhe më të largët akoma nga osmanët e qyteteve, vend i administratës, i turqve dhe i qytetarëve pak a shumë të "turqizuar". Kjo lloj analize e marrëdhënieve midis qytetit, fshatit dhe malësisë është bërë shkas për interpretime të historisë në terma etnike dhe fetare, gjithë duke paraqitur shoqëritë e Ballkanit si vende të tensioneve të vazhdueshme midis fshatarit, bariut dhe qytetarit.[8] Përveç kësaj, vështruar nga një pikëpamje tjetër, Herzfeld ka nënvizuar rëndësinë e rolit të komuniteteve margjinale në formimin e auto-stereotipeve kombëtare.[9]

Ky vizion që pak e merr parasysh karakterin nomad të jetës baritore nuk prek veçse një variant të mënyrës së jetesës së barinjve. Këtu është e udhës të theksohet se një pjesë e madhe e barinjve në pjesën perëndimore të Ballkanit zhvendosej përmes kufijve përpara se këta të bëheshin gjithnjë e më të vështirë për t'u kaluar, pas luftrave që pasuan

7 Cf. B. Lory, «Les Balkans, carrefour des peuples et des nations: pour une approche historique renouvelée » [Ballkani, udhëkryq i popujve dhe kombeve: për një qasje të re historike], në M. Couroucli (dir.), Les Balkans, carrefour d'ethnies et de cultures: les aspects éducatifs et culturels [Ballkani, udhëkryq i etnive dhe kulturave: aspekte edukative dhe kulturore] (1996); M. Todorova, op. cit. (supra, n. 1); Mazower 2000.

8 Cf. X. Bougarel, «La revanche des campagnes, entre réalité sociologique et mythe nationaliste » [Revanshi i fushës, midis realitetit sociologjik dhe mitit nacionalist], Balkanologie II, 1 (1998), fq. 17-35.

9 Cf. M. Herzfeld, op. cit. (supra, n. 1), fq. XVI.

njëra tjetrën në rajon dhe mbi të gjitha që prej fillimit të shekullit të XX.[10] Karakteri i pandryshueshëm, palëvizshmëria e tyre, që janë të gjitha karakteristika që të dalin përpara kur bëhet fjalë për këta pasardhës "të pastër" të të parëve (qofshin këta serbë, bullgarë, grekë apo shqiptarë), nuk i rezistojnë dot vëzhgimit sistematik: njerëzit e malësive zhvendosen, kalojnë nga një vend në tjetrin, nuk janë të lidhur me tokën, që prej shekullit të XVIII njerëzit e fshatrave malore niseshin për të punuar si artizanë ose punëtorë sezonalë, merreshin me tregti gjatë stinëve të ngrohta, dhe ktheheshin pastaj në fshatrat e tyre për të kaluar dimrin. Megjithë mobilitetin e spikatur, kjo nuk i ndalon popullsitë e lidhura me pastoralizmin të rivendikojnë autoktoninë: "Ne, vllehët, themi se jemi maqedonas, sepse jemi autoktonë. Ne kemi jetuar gjithmonë në këto troje.". A nuk do të ishte më mirë të ishe një grek se sa një vllah grek, më mirë serb se sa vllah serb, më mirë maqedonas se sa vllah maqedonas.[11]

NGA LEGJENDA E BARIUT GREK TE ZBULIMI I SARAKASIANËVE

Territori i parë i pavarur i shtetit grek, në 1830, përmbledh kryesisht Greqinë e Jugut dhe një pjesë të ishujve. Ky rajon që ishte djepi i shtetit të ri numëron shumë vende të Antikitetit klasik (Athina, Delfi, Olimpi, Sparta, Mikena, Epidauri, Delos) është një rajon pronarësh të vegjël, me disa pak prona të mëdha tokësore çifligje, që e rregullojnë jetën e tyre në bazë të organizimi social egalitar dhe fshatrash të krishtera, ku ka disa minoritete gjuhësore kryesisht shqipfolëse. Gjatë dekadave të para të shtetit të ri, elita kozmopolite që kërkonte t'i mvishte vetes imazhin e fisnikut autokton, nën shembullin e fisnikut të egër, kishte gjetur te figura e bariut personifikimin e greqizmit në pastërtinë e tij natyrore: duke banuar larg qyteteve të ndotur nga popullsitë barbare, bariu përfaqësonte vazhdimësinë e Greqisë së Antikitetit në ditët tona: të njëjtat vende, të njëjtat zakone, të njëjtat bëma. Ky imazh ka vazhduar deri në ditët tona, i ushqyer nga

10 Cf. J.-F. Gossiaux, Pouvoirs ethniques dans les Balkans [Pushtetet etnike në Ballkan] (2002).

11 Ibid., fq. 173.

udhëtarët e rinj që vizitojnë Greqinë dhe gjejnë gjurmët e Antikitetit në jetën e përditshme:

> "Dhe këtë bari që e takova rastësisht majë malit, doli drejtpërdrejt nga një kohë pothuajse mitike me fustanellën e tij, këmbët e tij të mbështjella nga leshi i bardhë i veshjes, opingat e tij të qepura dhe të riqepura por edhe fytyra kockore, e thellë, në të cilën dukeshin sikur kishin lënë shenjën e tyre dhe ishin mishëruar të gjitha aromat, punët e vështira dhe të gjitha kallot e tokës, a mos vallë është ai që një ditë, duke menduar se bënte mirë, shkëputi nga pema ku përpëlitej në pelena një foshnje gjiri që do të quhej Edip?"[12]

Kur Greqia aneksoi Thesalinë dhe Epirin në vitin 1881 dhe Maqedoninë në 1912, keleidoskopi gjuhësor dhe kulturor i Ballkanit doli edhe më shumë në dritë: popullsitë e krishtera, myslimane, çifute, greqishtfolëse, sllavishtfolëse, turqishtfolëse jetonin krah për krah në lagjet e qyteteve të Veriut. Në kryeqytet njihej pak gjendja në fshatra, por ajo që njihej vinte në forma shqetësuese: minoritetet gjuhësore vizitoheshin nga manipulatorë të huaj dhe popullsia, që në shumicën e saj dërrmuese ishte analfabete, nuk kishte ndonjë ndjenjë të vërtetë kombëtare.[13] Legjenda e barinjve grekë, si njerëz të maleve që kishin ruajtur gjuhën dhe zakonet që prej Antikitetit, bëhej tashmë e vështirë për të qendruar në këmbë në zonat e Greqisë së Veriut. Zbulimi i sarakasianëve, që ndodh disa vite pas Luftrave Ballkanike, në një klimë tensioni me fqinjët e Veriut, vjen si enkas e si me porosi në kohën e duhur. Bëhet fjalë për barinj transhumantë që flisnin greqisht habitati i të cilëve shtrihej në një pjesë të madhe të Greqisë veriore dhe madje deri në Peloponez. Sarakasianët janë një popullsi që jetonte sipas një mënyre tradicionale në malësitë e Greqisë veriperëndimore, që i vjen në ndihmë një ideologjie kombëtare të autoktonisë së popullsive që jetonin në Greqi. Në fakt, në 1925 do të dilte studimi gjuhësor mbi dialektin sarakasian kryer nga Höeg, i cili mendonte se barinjtë janë pasardhës të fiseve primitive autoktone. Kjo teori u prit mirë nga

12 J. Lacarrière, L'été grec [Vera greke] (1975), p. 238.

13 Cf. J.-F. Gossiaux, op. cit. (supra, n. 9); A. Karakasidou, Fields of Wheat, Hills of Blood. Passages to Nationhood in Greek Macedonia, 1870-1990 [Fushat e grurit, kodrat e gjakut. Kthimi në kombësi I Maqedonisë greke] (1997).

folkloristët rumunë, sepse i konsideronte sarakasianët si vllehë rumunë (arumunë) të helenizuar. Angeliki Chatzimihali, që i bashkohej tezës së karakterit helen të kësaj popullsie, kreu studime për një kohë të gjatë dhe punimi i saj u botua në vitet 1950.[14] Për këtë të fundit, uniteti gjuhësor dhe artistik i këtij populli ishte i padiskutueshëm, ashtu siç ishte edhe ai i kulturës së tyre materiale. Që nga koha e daljes së këtyre punimeve, në ligjërimin kombëtar grek, sarakasianët do të shndërroheshin në bartës të një kulture të pastër helene, duke dëshmuar për praninë e vazhdueshme të popullsive greke në gadishullin helenik nga Antikiteti e deri në ditët tona.

Pas Luftës së Dytë Botërore, sarakasianët ende ushqenin teorinë e autoktonisë së popullit grek. Deri në vitet 1960, kundërshtia qytet/fshat ishte ende e përligjur në analizat historike dhe sociologjike, në të cilat bota urbane përfaqësonte modernitetin dhe bota fshatare traditën. Në brendësi të kategorisë së fundit, barinjtë përfaqësonin bërthamën e një shoqërie të kohëve të kaluara, ruajtëse e traditave mijëvjeçare. Që nga shekulli i XIX, ky vizion do të vinte duke u përforcuar gjithnjë e më shumë, megjithëse ata ishin të paktë në numër. Për studiuesit e folklorit, ruajtës të kufijve kombëtarë, barinjtë nomadë që flisnin greqisht përbënin një ledh mbrojtës kundër propagandës së fqinjëve sllavë që e vinin në dyshim karakterin kombëtar të popullsive transhumante të Greqisë së Veriut. Ka shumë mundësi që frika nga armiku i kuq dhe rreziku tradicional nga Veriu të ketë ndikuar për të vonuar shfronësimin e pashmangshëm të barinjve nomadë si paraardhës kombëtarë, ashtu siç kremtoheshin në çdo përvjetor të luftës së pavarësisë.

John Campbell, i cili studioi një grup sarakasian që jetonte në rajonin e Zagorisë në Epir (në veriperëndim të Greqisë) në vitet 1950, merret me problemin e origjinës së tyre dhe në hyrjen e librit të tij arrin në këtë përfundim: "Nuk ka prova që sarakasianët të jenë pasardhës të grekëve të Antikitetit para-klasik, por duke përdorur një argument *ex ignorantia* arrihet në konkluzionin se sarakasianët, një popull pa histori, duhet të ketë jetuar pak a shumë në të njëjtat kushte dhe krahina ku i gjejmë edhe sot e gjithë ditën".[15]

14 A. Chatzimichali, Σαρακατσάνοι I (1957).
15 Campbell 1964, p. 6.

VLLEHE, ÇOBANË, APO POIMENË

Studiuesit e folklorit i kanë klasifikuar barinjtë e Greqisë sipas gjuhës dhe mënyrës së tyre të jetesës: Loukopoulos, i cili kishte ndërmarrë në vitet 1930 një studim të barinjve të Greqisë qendrore, dallon ata që ai i quan si barinjtë e vërtetë, vllehët, që zotëronin shtëpi në male, nga barinjët nomadë që jetonin në kasolle dhe që ishin sarakasianët[16]:

16 D. Loukopoulos, Poimenika tis Roumelis (Barinjtë e Rumelisë) (1930), p. 7. Këtu është e nevojshme të shqyrtojmë shkurtimisht fushën semantike të termave pastoral dhe nomad. Në fjalorin Petit Robert, nomade (1540) vjen nga latinishtja nomas, -adis, fjalë greke që do të thotë bari. Në fjalorin etimologjik të greqishtes të P. Chantraine, νομάς vjen nga folja νεμομαι, që sipas përdorimit do të thotë të japësh; νομη do të thotë kullotë, ushqim, shpërndarje ose ndarje ligjore. Νομός për Homerin ishte kullotë dhe «de νομός dhe νομη kanë prejardhje të ndryshme domethënia e të cilëve është shpesh baritore », si p.sh. Νομεύς, bari. Νομάς, në shumës νομαδες do të thotë bari, nomad. Në të njëjtën kohë rrënja e njëjtë νόμος, do të thotë ligj, rregull.
Folja βόσκω do të thotë të kullosësh, të ushqesh kafshët, por edhe njerëzit (Homeri), ndërsa βοσκός (bari) është e vonë (dmth. në kohët klasike) dhe shpesh e përbërë, për shembull αιγοβοσκος (bari dhish). Emri ποιμήν që do të thotë roje kopeje (dele dhe dhi) shfaqet te Homeri, tek i cili gjendet edhe shprehja ποιμενα λαων (bari i atdheut të tij) i përdorur nga Agamemnoni ose Akili. E njëjta fjalë gjendet më vonë edhe te Ungjilli I Ri. Rrënja e fjalës do të thotë të ruash, të mbrosh. Në greqishten moderne, përdorimi i fjalës βόσκος është shumë i përhapur, kurse ποιμήν është e rrallë (arkaizëm) siç është e rrallë edhe νομάς.
Fjalët e vona në përdorim janë emri τσοπάνος që vjen nga turqishtja dhe do të thotë çoban dhe po ashtu fjala βλάχος, që duhet të vijë nga sllavishtja vlah, edhe kjo e ardhur nga gjermanishtja Walh-Volk (ata që flasin një gjuhë latine). Ajo ka edhe kuptimin «njeri i pagdhendur, pa shkollë dhe malok» Cf. P. Dorbarakis, Λεξικό της Νεοελληνικής [Fjalori i greqishtes moderne] (1993). Campbell 1964 shpjegon se cilësori Koutsovlachos përdoret për të treguar barinjtë që flasin një dialekt të afërt me rumanishten, në dallim nga Arvanitovlachos, bari që flet shqipen (shih këtu më poshtë). Kjo fjalë, sipas A. J. B. Wace, M. S. Thompson, The Nomads of the Balkans. An Account of Life and Customs among the Vlachs of Northern Pindus [Nomadët e Ballkanit. Një tregim mbi jetën dhe zakonet në mesin e vllehëve të Pindit të veriut] (1914), fq. 3, duhet të vijë nga turqishtja kuçuk (i vogël) dhe përdorej për të treguar grupet "e vogla" të vllehëve të Ballkanit dhe për t'I dalluar ata nga vëllezërit e tyre më të shumtë në Veri të Danubit; ndërsa për "filologjinë politike" (greke) "vllah i vogël" duhet të thotë vllah grek, "ai që është më shumë grek").

"*Tsopanos* ose *tsopanis* është ai që zotëron bagëtitë e tij dhe merret vetë me to, do të thotë që është një bari professional. *Tsopanis* [çobani] është ai që merret me bagëtitë e të tjerëve. Në Agrafa[17] ky i fundit quhet *pistikos*, dhe kurrë *tsopanis*. *Vlachos* është *tsopanis* i vërtetë (*βλαχους λενε τους καθαυτο τσοπανηδες*) *që jeton nëpër kasolle.* Quhen gjithashtu *vlachous*, barinjtë e maleve, të cilët kur zbresin poshtë ngrejnë kolibe prej druri për të kaluar dimrin. Këta të fundit kanë shtëpitë e tyre në fshatrat e maleve dhe varrosen aty. Ata janë të ndryshëm nga *tsopanides* e tjerë që quhen *sarakatsanides* ose *sarakatsan vlachos* (*Σαρακατσαναιους* Βλαχους)."

Ky dallim i vllehëve nga *sarakasianët* do të na kujtojë atë që do të bëhej shtatëdhjetë vite më vonë në lidhje me komunitetin e njerëzve të Sarakini-t në Trakën greke: "ky term është përdorur për të emërtuar banorët e kasolleve të fushave, që jetojnë në periferi të fshatit, që zotërojnë një fermë të vogël dhe ca pak kafshë, por që nuk kanë të drejtë të futen as në kullotat e komunës dhe as në hapësirën e ndërtuar në brendësi të fshatit[18]."

Në lidhje me sarakasianët e Zagorisë, që janë temë e studimit të tij, Campbell përshkruan "ca grupe të vogla kasollesh me kubé rrethore, të bëra me dru dhe kashtë" të cilat shihen nëpër fusha; "tufa bagëti dhensh dhe dhish të ruajtura nga barinj të veshur me të zezë dhe që mbajnë guna të gjera të bëra nga leshi i dhive të tyre". Ai vlerëson se këto popullsi që praktikojnë transhumancën në masivet malore të Pindit dhe Rodopit, në Epir, në Maqedoninë greke dhe në Trakë, arri-

17 Mal në masivin e Pindit. Cilësori i tyre a-grafa («jo i shkruar », ndoshta jo i shkruar në sistemin e taksave) ndoshta do të thotë gjithashtu se ata ishin pjesë e fshatrave malësore gjysëmautonome, që gëzonin privilegjin e të përjashtuarit nga taksat përkundrejt ofrimit të një shërbimi qeverisë osmane, më konkretisht ruajtjes së sigurisë nëpër qafat e maleve. Duke qenë roje rrugësh malore, njerëzit e këtyre komuniteteve kishin po ashtu të drejtën të mbanin armë (Cf. Campbell 1964; U. Brunnbauer, R. Pichler, loc. cit. [supra, n. 1]).

18 F. Tsibiridou, «Πομάκος σημαίνει άνθρωπος του βουνού ! Εννοιολογήσεις και βιώματα του "τόπου" στις κατασκευές και τις πολιτικές μειονοτικών περιθωριακών ταυτοτήτων » ["Pomak do të thotë njeri i malësisë". Domethëniet dhe historia e "vendeve" në konstruksionet dhe politikat e identiteteve minoritare dhe ato të periferisë], në Nitsiakos, Kasimis 2000, p. 35-52, këtu fq. 41. Shih gjithashtu edhe monografinë e të njëjtit autor, F. Tsibiridou, Les Pomak dans la Thrace grecque [Pomakët në Trakën greke](2002).

jnë shifrën e 80.000 vetëve. Fshatarët grekë "quajnë sarakasianë vllehët, do të thotë barinjtë, të cilët, sipas stinëve të vitit, i kullosin kafshët e tyre herë në ultësirë dhe herë lart në male. Referenca profesionale (occupational reference) e emrit vllah është e vjetër, e përdorur tashmë gjatë periudhës bizantine. Por ajo mund të shërbejë për të përshkruar *koutsovalaques*, një minoritet etnik që flet një gjuhë romane të ngjashme me rumanishten, ose dhe grupe vllehësh shqiptarë, që janë trilingë, që flasin koutsovllahishten si gjuhë amtare dhe greqishten e shqipen për arsye politike dhe tregtare[19]."

Komuniteti i studiuar nga Campbell arrinte në 4.000 vetë, të cilët nga maji e deri në fillim të nëntorit jetonin në fshatrat e maleve të Zagorisë. Në secilin prej këtyre fshatrave vendoseshin grupe familjesh për të kullotur tufat e tyre të bagëtive në kullotat komunale. Nga 152.000 dhenë dhe dhi të rajonit, 98.000 u përkisnin *sarakasianëve*. Në fshatrat lindore të Zagorisë, gjendeshin ata që quheshin me emrin *koutsovalaques*, që nuk janë të gjithë transhumantë, kullotat e të cilëve zihen nga *sarakasianët*. Fshatrat e tjera gjenden më poshtë dhe është pikërisht atje ku ata ruajnë kafshët e tyre gjatë gjithë vitit. Në dimër, komuniteti i sarakasianëve është më i shpërndarë, duke u vendosur në lugina dhe ultësira midis Prevezës, Artës dhe kufirit me Shqipërinë. Në dallim nga kucovllehët dhe vllehët shqiptarë, sarakasianët flasin vetëm greqisht, dhe "vlerat, institucionet dhe arti i tyre ndahen qartësisht dhe në shumë aspekte nga ai i dy grupeve të tjera. Ata pretendojnë se heronjët kleftë Katsandonis dhe Karaiskakis ishin sarakasianë dhe besojnë se kontributi i tyre për çlirimin e Greqisë ishte i pakrahasueshëm në gjak dhe heroizëm. Përveç kësaj, ata venë në dyshim haptazi besnikërinë e kucovllehëve dhe vllehëve shqiptarë duke i akuzuar për lidhje komuniste.[…] Ata janë xhelozë për pasurinë e kucovllehëve dhe të fshtrave që kanë ndërtuar. Dhe janë armiqësorë ndaj vllehëve shqiptarë sepse janë në rivalitet me ta për kullotat dhe sepse këta të fundit janë myslimanë. Nuk dihet të ketë pasur martesa të përziera midis këtyre popullsive".[20]

Campbell dallon në këtë mënyrë tre grupe barinjsh: saraksianët dhe vllehët shqiptarë, që do të ishin barinj transhumantë, dhe ata që ai i quan kucovllehë, shumica e të cilëve ishte shndërruar në sedentare që jetonte me bujqësi dhe tregtinë e drurit në pjesën lindore të Zagorisë.

19 Campbell 1964, fq. 2-3.
20 Ibid.

Këta të fundit do të shfaqnin "pretendime kulturore, sepse gjatë disa brezave, fëmijët e familjeve të pasura kucovllehe ishin kultivuar për t'u marrë me tregti, politikë dhe profesione të lira."[21]

PARADIGMA E PASTORALIZMIT: SHUMËSI MODELESH

Që prej disa vitesh, sa më shumë që shtohen studimet mbi barinjtë nomadë të Greqisë dhe Ballkanit, aq më tepër paradigma etnografike e bariut po pasurohet dhe po bëhet më komplekse.[22] Disa studime të kohëve të fundit që merren me gjeografinë dhe etnohistorinë e popullsive baritore në Gadishullin Ballkanik na zbulojnë variacione të rëndësishme për sa u përket si strukturës sociale, ashtu edhe praktikave të mbarështrimit të bagëtive. Në këto punime, barinjtë sedentarë dalin si e kundërta e nomadëve dhe transhumantëve. Nga njëra anë vihen ata që ushtrojnë mbarështrimin e tipit alpin, do të thotë shfrytëzimi në gjirin e së njëjtës luginë i kullotave pak a shumë të larta malore, në varësi të stinës, gjithë duke ruajtur një vendbanim të qendrueshëm në një fshat malor. Nga ana tjetër, qendrojnë popullsitë nomade ose gjysëmnomade, të cilat ushtrojnë një mbarështrim transhumant, do të thotë që migrojnë së bashku me tufat e tyre të bagëtive nga kullotat verore, nëpër male, dhe ku gjenden vendbanimet e tyre kryesore, drejt lëndinave në këmbë të luginave ose afër detit, për të kaluar dimrin.[23] Kjo lloj

21 Ibid.

22 Studimeve të para mbi këto komunitete të kryera në Greqi nga Campbell, Dimen dhe Kavadias mund t'u shtojmë edhe ato të Alexakis, Pichler, Kaser, Nitsiakos, Brunnbauer. Sot mund të shtojmë R. Kaftantzoglou, [Farefisnia dhe organizimi i hapësirës familjare, Syrrako 1898-1930] (1970). E. Aleksakis [Cikli i rritjes së njësive familjare në komunën malore të Kastanianit në Konicë], në Nitsiakos, Kassimis 2000, fq. 119-148. U. Brunnbauer, R. Pichler, vep.cit; K. Kaser, vep.cit; V. Nitsiakos, vep.cit.

23 Këto livadhe, në greqishten e vjeter, quhen λειμών(ες), fjalë që ka lidhje me λιμήν, port, gjë që nënkupton një paralele midis aktiviteteve të rritësve të bagëtive dhe atyre të detarëve. Barinjtë strehohen në dimër në leimone, ndërsa detarët në limene. Të dyja këto grupe ndjekin dy data kyçe dhe ndjekin një ritëm verë/dimër të përcaktuara nga dita e Shën-Gjergjit në pranverë dhe ajo e Shën Dhimitrit në vjeshtë. Cf. A. J. B. Wace, M. S. Thompson, op. cit. (supra, n. 15), fq. 77 dhe 140 në botimin grek (1989). Lundrimi është i mundur gjatë gjysmës së vitit me klimë të butë, gjithë si jeta baritore në majë të malit, që bëhet e mundur vetëm gjatë verës.

mënyrë njihet me emrin *kalivia economy*, që fjalë për fjalë është *ekonomia e kolibeve*, sepse barinjtë zhvendosen së bashku me kafshët, gratë dhe fëmijët dhe gjatë stinës së dimrit jetojnë në fushime, ku çdo "kolibe" strehon një familje.[24]

Kështu për shembull, Robert Pichler[25] në një studim krahasues mbi komunitetet baritore në Shqipërinë e Veriut dhe të Jugut propozon dy modele të dallueshme nga njëri tjetri: në Jug, një ekonomi mikste, që bashkon mbarështrimin e bagëtive me ekonominë e tregut (tregti dhe emigrim stinor), një shoqëri e hapur kundrejt botës së jashtme, por që turbullohet nga luftrat dhe kufijtë e rinj politikë që janë vendosur në Ballkan. Në Veri, në të kundërt, ekonomia baritore është e vetëmjaftueshme, shoqëria është e mbyllur, organizimi fisnor dhe endogamia janë rregulla të përgjithshme. Nuk ka tepricë prodhimi, nuk ka tregti, nuk ka lidhje me tregun, burrat nuk lëvizin nga fshatrat e tyre dhe familjet e mëdha janë të shumta në numër. Në shekullin e XIX, Jugu njihte disa ndryshime të rëndësishme: emigrimi stinor ishte i shpeshtë për burrat, disa prej tyre u bënë të pasur dhe blenë kullota të përbashkëta, për të vendosur aty tufat e tyre të bagëtive që ruheshin nga barinj të punësuar.

Në Shqipërinë e Jugut dhe Greqinë e Veriut (Epiri) studimi i Vassilis Nistiakos na zbulon një skemë të ngjashme para viteve 1950: çiftet punonin nga një ngastër toke, rrisnin një numër të vogël kafshësh shtëpiake, por të ardhurat kryesore vinin nga jashtë: pjesa më e madhe e të rinjve të këtyre fshatrave shkoi në kurbet në të gjithë Perandorinë Osmane, për të punuar si muratorë, karpentierë apo bojaxhinj. Pas 1950, ekzodi rural bëhet masiv dhe tokat bujqësore u braktisën. Ata fshatarë të paktë që mbetën iu futën mbarështrimit, duke i kthyer tokat djerrë në kullota.

---

24 Cf. Nitsiakos, Kasimis 2000. Ky epitet mund të përafrohet me termin kolibari («ata të kolibeve/të kasolleve") I përdorur në Krushevë për të treguar barinjtë nomadë. (J.-F. Gossiaux, op. cit. [supra, n. 9], fq. 159).

25 R. Pichler, «Ανοικτές ή κλειστές; Το περιβάλλον, η οικονομία και η κοινωνική οργάνωση των ορεινών κοινοτήτων στη βόρεια και νότια Αλβανία κατά το πρώτο μισό του εικοστού αιώνα » [Të hapura apo të. mbyllura? Mjedisi, ekonomia dhe organizimi social i komunave të malësive të Veriut dhe të Jugut të Shqipërisë në gjysmën e parë të shekullit të XX] në Nitsiakos, Kasimis 2000, fq. 79-98.

Karl Kaser e gjen të njëjtin model mobiliteti, të lidhur me një pastoralizëm të zhvilluar në shkallë të gjerë, në malet e Rhodopit (Bullgari) gjatë shekullit të XIX dhe në fillim të shekullit të XX. Pjesa më e madhe e burrave iknin, ndërkohë që gratë merreshin me punët bujqësore. Në të njëjtën kohë, ushtrohej mbarështrimi i gjerë i kafshëve për nevojat e ushtrisë osmane (dy milione krerë në 1870 në Rhodope). Rënia filloi me vendosjen e kufijve të Bullgarisë: kalimi drejt livadheve në breg të detit Egje u bë i vështirë dhe i kushtueshëm, kurse në vitet 1920 refugjatët grekë nga Anadolli filluan t'i punonin livadhet që dikur u përkisnin pronarëve të mëdhenj osmanë, të cilët nga ana e tyre, ua jepnin me qira barinjve nomadë. Për anën greke, Fotini Tsibiridou[26] përshkruan mbetjet e komuniteteve agropastorale që jetonin nëpër kasolle në buzë të fshatrave dhe që nuk mund të përdornin tokat e bashkësisë.

Për sa u përket Shqipërisë së Veriut dhe Malit të Zi, Kaser[27] nënvizon se studimet e kohëve të fundit priren të tregojnë se organizimi fisnor është një fenomen që shfaqet gjatë periudhës osmane dhe se këtu nuk bëhet fjalë për struktura të vjetra. Sipas kësaj hipoteze, fiset zhvilloheshin duke nisur nga grupe barinjsh që bashkëpunonin midis tyre (*katunet*), të cilat ishin të vendosur nëpër lugina dhe që, pas hyrjes së osmanëve, u ringjitën nëpër male duke përvetësuar kullotat. Ai i kundërvë këtij organizimi fisnor organizimin mbi bazë farefisnie të Shqipërisë së Jugut dhe te Greqisë dhe pohon se, aktiviteti baritor, shumë i diversifikuar në Ballkan, nuk lidhet vetëm me një tip të organizimit shoqëror.

Të gjitha këto studime të kohëve të fundit nënvizojnë dy fenomene që pasojnë njëri tjetrin, të cilat i kemi përmendur në studimet e para, por që marrin dimensione të reja për popullsitë lokale për nga gjerësia dhe rëndësia e tyre. I pari është hovi që merr ekonomia e malit e cila fillon nga mesi i shekullit të XVIII dhe vazhdoi përgjatë gjithë shekullit të XIX, falë aktiviteteve tregtare të njerëzve të cilët, pasi ua linin tufat e bagëtive dhe tokat e tyre barinjve vendas, niseshin për të bërë tregti

26 F. Tsibiridou, loc. cit. (supra, n. 17).

27 K. Kaser, «Κτηνοτροφία, οικογένεια και οικολογία στον ορεινό χώρο της δυτικής Βαλκανικής (14ος-αρχής 20ου αιώνα) » [Pastoralizmi, farefisnia, familja dhe mjedisi natyror malësor në jugun e Ballkanit (shekulli xiv dhe fillimi I shekullit të xx)], në Nitsiakos, Kasimis 2000, fq. 97-118.

në qytetet e Perandorisë Osmane.[28] Familjariteti që kanë barinjtë me tregtinë është në lidhje të ngushtë me ekonominë baritore, që në një masë të madhe është e destinuar për tregun, por edhe me detyrimin e tyre për të paguar taksat me *pará në dorë*.[29] Fenomeni i dytë, që e ka zanafillën në fillim të shekullit të XX, është vendosja e kufijve, që i jep fund brutalisht nomadizmit dhe qarkullimit të njerëzve në Ballkan duke ngurtësuar territoret e shteteve-kombe. Pas Luftës Civile (1944-1949), në Greqi dhe në Shqipëri intensifikohet shkretimi i komunave malore, pasi banorët braktisin fshatrat e tyre për t'u vendosur në qytet ose jashtë vendit. Fushat e lëna djerrë pas tyre u rikthyen në kullota për ata pak barinj që mbetën në vendbanimet e tyre.[30]

MALËSORËT: BARINJ DHE TREGTARË

Lidhja midis blegtorisë dhe tregtisë është treguar qartë për sa u përket popullsive të fshatrave malore. Gossiaux vë në dukje gjendjen e mirë ekonomike të fshatrave të mëdhenj vllehë dhe veçanërisht të qytetit të Moskopolit (Voskopojës së Shqipërisë së sotme), i cili numëronte 30.000 banorë në shekullin e XVIII; ai nënvizon se vllenjtë kontrollonin pjesën më të madhe të tregtisë midis Vjenës dhe Konstantinopojës dhe që dinastitë e mëdha kapitaliste të Evropës Qendrore ishin me origjinë vllehe, shumë prej të cilave mbështetën luftën e Greqisë për pavarësi.[31] Campbell përshkruan të njëjtën mënyrë jetese për fshatrat e Zagorisë: këto të fundit u pasuruan aty nga fundi i shekullit të XVIII dhe gjatë gjithë shekullit të XIX, falë emigracionit të të rinjve që kërkonin fatin e tyre në qytete të ndryshme të Perandorisë dhe veçanërisht

28 Në fillim të shekullit të XIX Ballkani arrin nivelin e popullsisë që kishte në shekullin e XV. Cf. Mazower 2000 ; Nitsiakos, Kasimis 2000.

29 Mazower 2000, fq. 23. Ky i fundit nënvizon gjithashtu lidhjen midis pastoralizmit dhe industrisë së leshit; në shekullin e XIX, një e treta e banorëve të fshatrave të Agrafas në Epir jetonte me të ardhurat nga tregtia e cohrave.

30 V. Nitsiakos, «Η ιστορικότητα του τόπου. Χρήσεις και μεταμορφώσεις του φυσικού χώρου σε δύο ορεινές κοινότητες της Βαλκανικής: συγκριτική προσέγγιση » [Historicizmi i vendit. Përdorimet dhe transformimet e hapësirës natyrore në dy komuna malësore në Ballkan: një qasje krahasuese], në Nitsiakos, Kasimis 2000, fq. 201-216.

31 J.-F. Gossiaux, op. cit. (supra, n. 9), p. 142-143.

në Rumani: atje ata ngritën në këmbë tregti pak a shumë të rëndësishme, ndërkohë që të tjerët bëheshin mjekë apo mësues. Menjëherë sapo hidhnin rrënjë në këto vende, ata sillnin të afërmit për t'u vendosur pranë tyre. Këta emigrantë, shkruan Campbell, njiheshin të tërë si "udhëtarë" (ταξιδιώτες), sepse ata ktheheshin në fshatin e tyre. Këta burra largoheshin herët nga fshati i tyre dhe ktheheshin më vonë për t'u martuar me vajzat e vendit, të cilat mbeteshin në vendlindje dhe rrisnin fëmijët, ndërsa burrat vazhdonin të udhëtonin derisa akumulonin një pasuri të mjaftueshme për të ndërtuar një shtëpi të madhe me qilima të rëndë e të bukur, me tabllo dhe ikona, ku ktheheshin të kalonin pjesën tjetër të jetës si pjesë e parisë së fshatit.[32] Campbell nënvizon, gjithashtu, se kjo gjendje ekonomike u jepte banorëve të këtyre fshatrave një karakter më kozmopolit se sa thjesht fshatar.

E njëjta mënyrë jetese që ekzistonte midis fshatit ballkanik dhe qendrave urbane të Evropës Qendrore, ka qenë përshkruar nga Jacques Ancel në lidhje me komunitetet vllehe në 1930[33] dhe para tij nga A.J.B. Wace dhe M.S. Thompson në 1914. Këta të fundit theksojnë se pas shkatërrimit të Moskopolit/Voskopojës në shekullin e XVIII, aktivitetet tregtare të vllehëve u shtrinë në të gjithë Ballkanin dhe në kryeqytetet e Evropës Qendrore, si Venediku, Vjena, Budapesti, Lajpcigu, ku u vendosën shtëpitë e mëdha tregtare.[34] Kolonia greke e Vjenës në pjesën më të madhe do të përbëhej nga vllehë që vinin nga Moskopoli/Voskopoja, ose gjetiu, të cilët ushtronin një ndikim intelektual përmes ngritjes së shkollave dhe shtëpive botuese "për grekët e shtypur"

32 Campbell 1964, p. 12.

33 «Rreth fshatrave vllehe, një grumbull gurësh të palatuar në lartësinë e përrenjve, në 800, 1000 metra lartësi, nuk gjen një ngastër toke të punuar; pleq, fëmijë dhe gra, këta janë banorët e vetëm; burrat I mbajnë me bukë me paratë e fituara si punëtorë në qytetet e Ballkanit, ose edhe në Amerikë. Këto fshatra që nuk ndryshojnë në kohë dhe janë tashmë të vdekur kanë mbetur si kuriozitete. Fshati i vërtetë vllah është stani, fshati nomad" J. Ancel, Peuples et nations des Balkans (1930) [Popuj dhe kombe në Ballkan], fq. 112.

34 Shkatërrimi i Moscopolit/Voskopojës, në shekullin e xviii, e shtyn popullsinë të emigrojë përfundimisht; tregtarët e pasur drejt qyteteve të Frankëve (εν ταις Φραγκιαις), «klasat e varfëra si dhe artizanët nëpër të gjithë Turqinë», cf. A. Konstantakopoulou, «Η ελληνική γλώσσα στα Βαλκάνια, 1750-1850, το τετράγλωσσο λεξικό του Δανιήλ Μοσχοπολίτη », Επετηρίδα Φιλοσοφικής Σχολής Πανεπιστημίου Ιωαννίνων 39 (1988); I. Martinianou, Η Μοσχόπολις 1330-1930 (1957).

dhe duke përhapur idetë e reja të Iluminizmit.[35] Ata nënvizojnë se në mënyrën e jetesës së këtyre popullsive ndodhën ndryshime të rëndësishme përgjatë shekullit të XVIII, gjë që i bënë ato të ktheheshin përfundimisht drejt jetës tregtare duke braktisur pastoralizmin dhe nomadizmin dhe duke u vendosur përfundimisht në fshatrat malorë. Një klasë "e veçantë" shfaqet në atë kohë, me disa "karakteristika urbane" që e dallojnë nga barinjtë e tjerë vllehë. "Ata kanë bërë pasuri dhe ndërtojnë shtëpitë e tyre me dy ose tri kate të cilat i mobilojnë sipas modës perëndimore, themelojnë shkolla, akademi, shtypshkronja (Moskopoli) dhe dërgojnë fëmijët e tyre në universitet.[36]"

A kemi të bëjmë këtu me të njëjtin bari që, sipas mitologjisë së lindjes së kombit grek, merret njëkohësisht me tregti dhe me luftën kombëtare të shekullit të XIX? Mesa duket kombinimi i këtyre dy imazheve tregon diçka reale për secilin prej tyre: bariu fisnik, i egër, autokton, ka tashmë edhe dublantin e tij, tregtarin finok, që vjen nga mallet ballkanike, që fëmijëve u jep një arsimim grek dhe ortodoks dhe që ndihmon çështjen e çlirimit të vëllezërve të krishterë të cilët, duke fituar pavarësinë, krijojnë shtetet kombëtare.[37] A janë të dyja pamje të një të tëre? Punimet e Kaser dhe Brunnbauer priren të provojnë se këto mënyra jetese të ndryshme fillojnë e shpalosen më shumë në kuadrin e një fati të përbashkët në të gjithë Ballkanin; Gossiaux pohon nga ana tjetër se "vllehëria" në Maqedoni është më shumë një realitet se sa një identitet dhe se, në fund të fundit, kur flitet për vllehët bëhet fjalë për pastoralizmin.

---

35 N. Katsamis, hyrje për botimin grek nga A. J. B. Wace, M. S. Thompson, op. cit. (supra, n. 15), fq. 18.

36 Ibid., p. 214. «Voskopojarët, si edhe maqedonasit e tjerë, flasin gjuhën e tyre amtare në shtëpi dhe në punë, ndërsa kur zhvillojnë tregti dhe për shërbesat në kishë përdorin greqishten". Cf. I. Martinianou, op. cit., fq. 131. Në lidhje me përdorimin e greqishtes si gjuhë e përbashkët e një elite të caktuar ballkanike deri në fund të shekullit të XIX, shih, cf. Mazower 2000, fq. 43.

37 Një model i tretë, ai i malësorit-luftëtar, dominon gjithmonë në fushën e simbolikës në rastin e ish Jugosllavisë, i risjellë përsëri në vëmendje nga lufta dhe literatura sociologjike rreth kësaj të fundit (X. Bougarel, loc. cit., [supra, n. 7]).

VLLEHË, SARAKASIANË, E NJËJTA LUFTË

Të bëhesh urban pasi ke qenë më parë bari është një rrugëtim i vjetër: athinasit e shekullit të V i paraqisnin të parët e tyre si fise barinjsh.[38] Trajtimi i modelit pastoral si më i vjetër dhe pararendës, si edhe karakteri arkaik i këtyre shoqërive, janë elemente që i gjejmë te ideologjitë e shteteve evropiane në shekullin e XIX. Para se të vinte qytetërimi kishte njerëz të egër, që jetonin në pyje, që zhvendoseshin dhe nuk kishin lidhje me tokën. Në këtë lloj gjenealogjie mungon lidhja e përhershme me tokën që është në themel të shteteve-kombe; të parët barinj të një populli nuk mund të legjitimojnë të vetëm pretendimet territoriale të një kombi. Nga ana tjetër, ekzistenca e tyre në territorin kombëtar mund ta ndërlikojë me tej projektin e konstruktimit të shtetit-komb.

Në Greqi, sarakasianët i kishin ofruar klasës së re urbane, që vinte nga fushat dhe malet, një parardhës ideal. Nëse për maqedonasit e sotëm të qenit vllah është *nec plus ultra* e identitetit modern (Gossiaux), kjo ndodh për arsyen se lidhet në të njëjtën mënyrë me autoktoninë aq të dëshiruar, ndërkohë që ajo konsiderohet si e rëndësishme për formimin e një shteti-komb. Qëndrueshmëria në kohë e imazhit të bariut lidhet me origjinën e drejtpërdrejtë të borgjezisë së re të qyteteve ballkanike, e cila ende nuk ishte bërë vërtet urbane dhe akoma nuk kishte një kulturë kozmopolite. Nëse në greqisht fjala *vlachos* përdoret për të treguar njeriun e pagdhendur, kjo ndodh për t'ia kundërvënë atë një borgjezie më të vjetër, kozmopolite, të vendosur dikur në Konstantinopojë dhe në qytetet tregtare të Mesdheut lindor, e cila fliste si greqishten ashtu edhe frëngjishten. Kësisoj, figura e bariut simbolizon gjithashtu edhe mbylljen dhe përjashtimin: mbylljen e kufijve dhe identitetet përjashtuese (ekskluzive). Në shtetet kombe homogjene, banorët e rinj të qyteteve i ruanin lidhjet e përditshme me fshatrat. Ky model i ri i borgjezisë kombëtare nuk u referohej më elitave të shoqërisë osmane, por së tashmes dhe së ardhmes kombëtare: njëngjyrëshe, njëgjuhëshe dhe njëfetare.[39]

---

38 Cf. D. Roussel, Tribu et Cité, Annales littéraires de l'université de Besançon 193, [Fiset dhe qyteti, analet letrare të universitetit të Besançon] (1976)

39 Cf. B. Lory, loc. cit. (supra, n. 6).

Dy shekuj pas pavarësisë së Greqisë dhe pothuaj një shekull pas Luftrave Ballkanike, çështja e identitetit sigurisht që nuk shtrohet më në të njëjtën mënyrë. Kultura dominante në Greqinë e sotme është ajo urbane, helenofone dhe evropiane, e formësuar nga një popullsi që banon kryesisht nëpër qytete që nga koha e pas Luftës dhe që karakterizohet nga një mobilitet i madh: që nga fillimi i shekullit të XX, emigracioni drejt Evropës, Shteteve të Bashkuara dhe drejt Australisë e ka ndryshuar katërcipërisht gjendjen. Me futjen e saj në Bashkimin Evropian, Greqia është një vend që ka ndryshuar thellësisht, veçanërisht për sa i përket modernizimit të institucioneve dhe ekonomisë. Nga një vend eksportues emigrantësh, Greqia është bërë një vend pritës për një numër të madh emigrantësh nga Ballkani (në radhë të parë për shqiptarët) dhe nga vendet e tjera të ish Bllokut sovjetik.[40] Mund të shtrohet pyetja nëse në Greqi orgjinat baritore mbeten sinonime të anakronizmave dhe të një jete të mënjanuar nga shoqëria. Figura mitike e kleftit ose e brigandit vazhdon të jetë gjithmonë e pranishme në tekstet shkollore, edhe pasi i ka shërbyer revolucionit kombëtar, por tani ajo lidhet më tepër me folklorin se sa me një ideologji zyrtare. A kemi të bëjmë tani me figurën e bariut që jeton në një gjendje pothuaj para-sociale, e tillë siç paraqitet në avazin e radios kombëtare, apo është ajo e bariut-tregtar, që merr rrugët e shkon nga fshati i tij nëpër kryeqytetet e Evropës dhe kur kthehet ndërton shtëpi të bukura, kisha dhe shkolla? Le të marrim dy shembuj nga Athina: i pari është Tour Varsos, një ndërtesë e re e ngritur në qendrën tregtare të Kifisisë, periferia e pasur e Athinës, nga një pronar i një embëltoreje tradicionale; mbi çati një fluger në formën e bariut, me gunë hedhur krahëve dhe krrabë në dorë. I dyti ka të bëjë me një sukses të madh letrar, një triologji e shkruar nga një minister i qeverisë së fundit socialiste Nicos Thémélis. Bën fjalë për sagën e një familje malësorësh që u bënë tregtarë të mëdhenj ndërkombëtarë.[41] Këto dy shembuj nga vitet 2000 e marrin frymëzimin nga modeli i bariut-tregtar, i cili, pasi iku nga malësitë e tija, i eci puna mbarë në qytet dhe u bë pasunar në kryeqytet.

40 Punime të shumta antropologjike dhe gjeografike flasin për këtë. P. Sintes, G. de Rapper (në këtë vëllim); Grèce Ελλάδα, Figures d'altérité, [Greqia, Helada, pamjet e alteritetit] Ethnologie française 2, avril-juin, 2005.

41 N. Thémélis, La Quête. Le renversement. L'éclair (1998-2003)[Kërkimi. Përmbysja. Shkrepëtima].

Çfarë na kujton avazi i radios kombëtare? Si një vjershë fëmijësh, ai sjell muzikën e një kohe të kaluar: atë të shoqërisë urbane që ende ëndërronte figurën ambige të bariut që e kishte zgjedhur si paraardhës.

VLLEHËT E JUGUT TË SHQIPËRISË DHE GREQIA

Pierre Sintès

Marrëdhëniet midis vllehëve të Shqipërisë dhe Greqisë nuk kanë qenë objekt i ndonjë literature të bollshme. Megjithatë, studimet që merren me këtë temë zbulojnë sa aspektin e ndjeshëm të disa çështjeve që lidhen me të, po aq edhe dallimet e forta të pikëpameve të ndryshme mbi origjinën dhe përkatësinë e një grupi si vllehët, që shiheshin si një grup, përcaktimi i të cilit do të varej vetëm nga kriteri gjuhësor.[1] Kësisoj, titulli i mësipërm, megjithëse është zgjedhur me shumë kujdes, mund të nxisë shumë dyshime mbi tekstin vijues, dhe mendja mund të shkojë në fillim se ai mbështet hipotezën dhe mbron idenë shumë të përhapur në Greqi se këto grupe që jetojnë në tokën shqiptare janë në të vërtetë të përbërë nga njerëz të lidhur fort pas helenizmit, nëpërmjet gjakut apo lidhjeve politike. Arsyeja është se ata shihen si të prekur aq shumë nga ndjenja kombëtare greke saqë ajo merret si origjina e njerëzve që kanë qenë ndër më aktivët në ndërtimin e Greqisë moderne të shekujve XIX dhe XX. Me pak fjalë, a mundet që një titull i tillë të mbështesë idenë se të gjithë arumanishtfolësit e zonës janë në të vërtetë grekë, që ndajnë me banorët e tjerë të Helladës të njëjtën përkatësi etnike dhe të njëjtën ndërgjegje kombëtare?

1 Voir A.-G. Lazarou, « Καταγωγή και επίτομη ιστορία των βλάχων της Αλβανίας » [Origjina dhe historia e shkurtër e vllehëve të Shqipërisë], Ηπειρώτικο ημερολόγιο [Gazeta épirote] 1993-1994, fq. 1-74.

Edhe nëse pyetja do të ishte me vend, unë nuk do të futem në rrugën e kësaj polemike dhe do të bëja shumë kujdes të mos merrja asnjë krah në debatet mbi identitetin dhe origjinën e atyre që këtu do t'i quajmë si vllehët e Shqipërisë. Për sa më përket, përqasja ndaj këtyre grupeve do të ndjekë një kahje që nuk ka të bëjë me ndonjë interes historik të veçantë, meqënëse ajo që më intereson ka qenë vendi që zenë vllehët në lëvizjet migratore të popullsisë nga Shqipëria në drejtim të Greqisë.[2] Pas vitit 1990 dhe hapjes së kufijve, këta të fundit, njëlloj si një pjesë e mirë e qytetarëve shqiptarë, ikën nga vendi i tyre në kërkim të një jete më të mirë në vendet fqinje. Kjo lëvizje popullsie e bëri Greqinë një vend emigracioni masiv[3], një nga më të rëndësishmit në Evropë me rënien e regjimeve diktatoriale të Evropës lindore pas vitit 1990.

Studimi i këtij fenomeni na zbulon se emigracioni shqiptar riprodhonte në gjirin e tij dasitë që njihte shoqëria e origjinës, por edhe që këto ndarje shpreheshin të ndërthurura me paraqitjen, opinionet dhe praktikat në fuqi në vendin pritës, duke mos qenë gjithsesi e mundur të tregohet se cili nga këto dy ligjërime, ose cili nga këto dy realitete ishte mbizotërues mbi tjetrin. Kjo shprehje është veçanërisht evidente për vllehët e Shqipërisë, meqënëse imazhi që krijohet për ta në Greqi merr një rëndësi të madhe jo vetëm për termat që ata përdorin për t'u vetemërtuar, por edhe për ato që përdoren nga të tjerët për t'i treguar. Ky imazh ka peshën e tij edhe mbi rrjedhën objektive të emigrimit të tyre që kushtëzohet nga veçoritë e mësipërme dhe nga ndryshimet që ato pësojnë.

Nëse ky tekst synon të paraqesë këtë veçanësi, theksi do të vihet te ligjërimi mbizotërues në Greqi mbi identitetin dhe origjinën e kësaj popullsie, e cila dallohet menjëherë nga pjesa tjetër e emigrantëve të ardhur nga Shqipëria, dhe mbi ndikimin që ka ky ligjërim mbizotërues

2 Temë doktorature nën drejtimin e Robert Escallier në Universitetin e Nisës Sophia-Antipolis, mbrojtur në 2005 me titull "Shqiptarët e Greqisë, mobilitete, rrjete dhe territore".

3 Të huajt përfaqësonin aty 10 % të popullsisë, duke qenë kjo një nga shifrat më të mëdhaja të Bashkimit Evropian, pas Gjermanisë dhe Luksemburgut. Shqiptarët përbëjnë më shumë se gjysmën e këtij kontingjenti me një grup që i kalon të 500.000 personat. Le të vërejmë këtu se nëse kjo shifër krahasohet me popullsinë e Shqipërisë (rreth 3.5 milionë në fillim të viteve 1990) arrijmë në konkluzionin e një proporcioni shumë të lartë (mbi 14%), i cili nxjerr edhe rëndësinë e kësaj lëvizjeje në shkallë rajonale.

mbi mënyrat e vetidentifikimit të grupit në fjalë. Këto mënyra u japin atyre vetë një përkufizim jo fort të qendrueshëm, që vjen si rezultat i një kompromisi të ndryshueshëm dhe shpesh herë personal midis ligjërimeve të ndryshme, lidhja e të cilëve me kontekstet e shprehjes ose me përvojat individuale është po aq e dallueshme sa edhe lidhjet e mundshme me kontekstet e tjera që nuk varen nga këto trajektore personale.

Megjithatë, para se të përshkruajmë vllehët me veçoritë e tyre migruese dhe natyrat e ligjërimeve që i shoqërojnë në këtë rast, do të ishte e nevojshme të sjellim në kujtesë se çfarë domethënie kishte ky term në Shqipëri.

VLLEHET NË SHQIPËRI

Kur interesohesh për vllehët e Shqipërisë dhe statusin që ata kishin nën regjimin e Enver Hoxhës (1944-1985), befasohesh nga kontrasti që mesa duket ka ekzistuar midis pothuajse mungesës së njohjes së tyre zyrtare dhe vazhdimësisë së ekzistencës së tyre si grup i formuar. Në të vërtetë, tërësia e dëshmive që janë mbledhur në terren tregojnë se[4], gjatë atyre dyzetepesë viteve kur veçanësia vllahe nuk gëzonte asnjë bazë zyrtare, ky grup vazhdonte të ekzistonte dhe të njihej si i tillë në komunitetet fshatare të krahinave ku banonin.

NJË EKZISTENCË ZYRTARE POTHUAJ E PAQENË

Në kohën e Enver Hoxhës, vllehët nuk njiheshin si një nga minoritetet konstituivë të popullsisë së vendit. Kjo do të thotë se, duke filluar nga viti 1945, në dallim nga grekët, maqedonasit dhe çifutët, termi vllah nuk dukej kurrë në regjistrat e gjendjes civile të republikës së

4 Materiali i përdorur këtu vjen prej bisedave të përsëritura në jug dhe në juglindje të Shqipërisë, në zonën kufitare të Epirit (Gjirokastër, Pogon, Lunxhëri) dhe kërkimeve më të gjera të kryera si në Greqi (zona kufitare, Athinë) ashtu edhe në Shqipëri (rajoni i Korçës, Voskopoja, Tirana) me shoqata ose persona privatë. Këto ekspedita janë zhvilluar midis viteve 2000 dhe 2003 dhe janë zhvilluar së bashku me Gilles de Rapper.

Shqipërisë për të treguar ndonjë "kombësi".[5] Megjithatë, duke iu referuar disa burimeve, popullsitë që flasin arumanisht dalin si një entitet i formuar. Këtë duket se donte të tregonte ky pasazh i Ismail Kadaresë ku ata tregohen në mënyrë të qartë si një grup i veçantë brenda popullsisë shqiptare:

> "Të zgjedhur nga Kominterni ose nga Enver Hoxha "shulet" dhe vllehët ishin tepër të përshtatshëm për udhëheqjen komuniste për arsyen e vetme se ata duke mos patur lidhje me kombin s'kishin kurrëfarë dhimbsurie për të. Atyre mund t'u thoshje: goditni pa mëshirë! Dhe ata do të godisnin pa iu dridhur dora gjithçka: themelet e kombit, historinë, njerëzit. Ata do ta gjymtonin racën krenare të shqiptarëve me shumë zell, ngaqë, në këtë zell kishte pjesën e vet revanshi për fyerjet e dikurshme, hakmarrja dhe kompleksi i tyre i inferioritetit".[6]

Nuk është për t'u çuditur që, megjithë mohimin zyrtar, ngulmimi i një cilësimi të tillë i vllehëve në Shqipëri të ketë lënë ende gjurmë aty këtu. Në fakt, ata shfaqen në të dhënat e regjistrimit të përgjithshëm të popullsisë të vitit 1989, në tabelat që e klasifikonin popullsinë e Shqipërisë sipas kombësisë. Ka shumë mundësi që shifrat që jepen aty të jenë zvogëluar shumë dhe pjesën më të madhe ta zinin ato kombësi që njiheshin si elemente përbërëse të popullsisë shqiptare. Kështu, të bie në sy se vllehët nuk zinin veçse më pak se 1% të 64 816 qytetarëve shqiptarë të deklaruar si "joshqiptarë". Më e pakta që mund të thuhet është se kjo e dhënë mbetet enigmatike. Nëse vllehët nuk njiheshin si të tillë, si ka mundësi që qytetarë shqiptarë deklaroheshin ndërkohë se i përkisnin këtij grupi? Në të vërtetë, dëshmitë personale të mbledhura në disa fshatra të jugut të Shqipërisë kanë vërtetuar se kjo kategori, edhe në kohën e Enver Hoxhës dhe gjatë zhdukjes së saj zyrtare, ishte ende e gjallë në marrëdhëniet shoqërore.

---

5 Në shqip ajo quhet kombësi. Kjo përmendej kur përmendej gjendja civile, që në mënyrë të përgjithshme mund të përafrohej me nocionin e përkatësisë etnike. Para 1990, si edhe në Jugosllavinë e Titos, kombësia dallohej nga shtetësia. Sot kjo ka humbur në Shqipëri, por ajo gjendet në formularët që shërbejnë për rregullimin e të huajve që kanë status të parregullt në Greqi.

6 Ismail Kadare, Nga një dhjetor në tjetrin. Kronikë, këmbim letrash, përsiatje, Shtëpia Botuese Fayard 1991, fq. 59-60.

NJË DEKLASIM I ETNICIZUAR

Pjesa më e madhe e shembujve që vijojnë kanë për qëllim të nxjerrin në pah mënyrat që kanë bërë të mundur vazhdimësinë e këtij grupi në shoqëritë fshatare gjatë kohës hoxhiste. Ato mbështeten te vrojtime të kryera në krahinat kufitare të Epirit, në anën greke dhe në anën shqiptare. Në ato zona vllehët sot bëjnë një jetë sedentare. Gjithsesi, ata janë pasardhësit e barinjve gjysëm-nomadë që ndiqnin një logjikë transhumance të kundërt, do të thotë dimërim në bregdetin e krahinës së Ksmailit, përballë Korfuzit, ose në Thesproti, në krahinën aktuale greke të Epirit, dhe verim në lartësitë e masivit të Kolonjës midis Përmetit dhe Korçës. Gjatë zhvendosjeve të tyre, këto grupe kishin një pikë fikse: bëhet fjalë për fshatin e Kefalovrisos (dikur i quajtur Mexhidie), që sot gjendet në krahinën e Pogonit grek.[7] Veçanësia e tyre në këtë rajon është përvetësimi i hershëm i gjuhës greke. Nëse në të vërtetë gjuha që flitet në shtëpi ka mbetur arumanishtja, meqenëse territoret e lëvizjeve të tyre gjenden në krahina të populluara nga greqishtfolës, "vllehët e Kefalovrisos", siç vetëquhen ata, në më të shumtën e rasteve e kanë ditur dhe dinë ta flasin greqishten. Megjithatë, është roli i tyre i veçantë ekonomik që ka përcaktuar termat me të cilat ata quhen: nisur nga zanati i tyre i quajnë çobanë, që në turqisht dhe shqip do të thotë bari[8], ose me termat arumunë dhe rumunë që i referohen gjuhës së përdorur në shtëpi.

Në kohën e mbizotërimit të ekonomisë së planifikuar, të partisë-shtet dhe të kolektivizimit të mjeteve të prodhimit, mobiliteti i këtyre barinjve dhe lidhjet që ata kishin me Greqinë i bënin ata një grup problematik që nxiste dyshime. Kësisoj, këta pronarë të mëdhenj bagëtish u detyruan të futen në kooperativa dhe të sedentarizohen me forcë në tokat ku lëviznin, midis Korçës dhe Sarandës. Që nga ajo

7 Voir P. Sintès, « Les Albanais en Grèce, le rôle des réseaux préexistants » [Shqiptarët në Greqi, roli i rrjeteve të hershme], Balkanologie VII, 1 (2003), fq. 121.

8 Nënvizojmë këtu sinoniminë klasike midis zanatit që kryen dhe identifikimit të një grupi sipas etnogjuhësisë. Gjuhët ballkanike e kanë karikaturizuar marrëdhënien midis zanatit dhe kombësisë. Në 1836, gjermani Miller jep një pasqyrim të drejtë duke i ndarë ortodoksët e Maqedonisë në "grekë dhe fshatarë, çka do të thotë në tregtarë dhe slave" (O. Deslondes, Les fourreurs de Kastoria [1997] [Gëzoftarët e Kosturit], p. 29).

kohë, dhe meqenëse ata mund të përfaqësojnë më shumë se dy të tretat e popullsisë së fshatrave të zonës në fjalë, siç janë rastet e disa lokaliteteve, prania e tyre nuk kalon pa u vënë re.

Vllehët ndjeheshin kaq shumë të lidhur me Greqinë saqë ata vetëdeklaroheshin të kombësisë greke dhe frekuentonin shkollat e minoritetit derisa në vitin 1966, nën presionin e shtetit shqiptar, ata u shtrënguan ta ndryshonin këtë deklarim. Megjithë konvertimin në shqiptari, ata gjithmonë shiheshin si të ndryshëm, miq të Greqisë dhe dyshoheshin se ushqenin simpati për fqinjët imperialistë. Shumë familje çobanësh, në jug të Shqipërisë, ishin ndarë mes tyre për arsye të kufirit. Dyshimi i komunikimit me të afërm të vendosur në tokën armike ishte një pretekst për shumë persekutime. Internimet ishin sistematike në rast arratisjesh së një anëtari të familjes në Greqi. Ato bëheshin në qendrat e internimit që ndodheshin në veri dhe në qendër të vendit, ndërkohë që familje të tëra mund të transferoheshin në fshatra të humbur në fushën bregdetare të Myzeqesë. Atje të dëbuarit u nënshtroheshin punëve të rënda të hapjes së tokave bujqësore dhe kullimit të tyre.

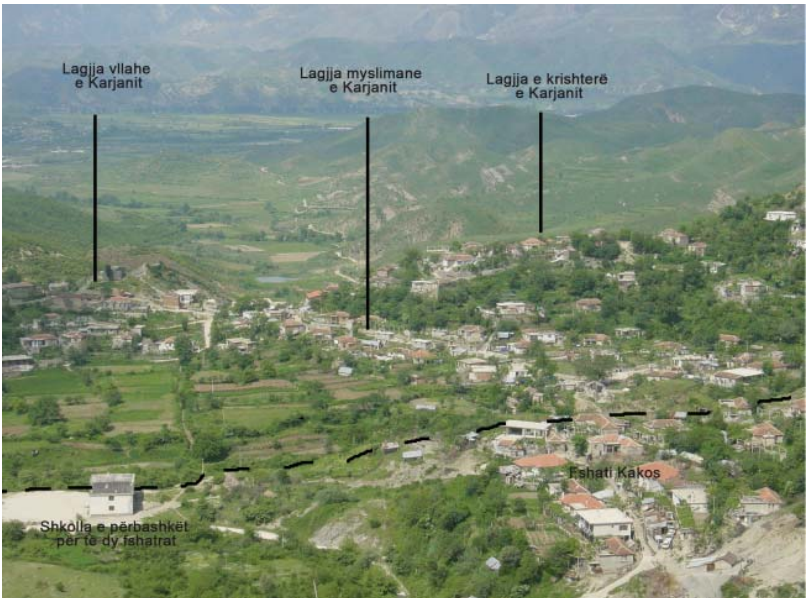


Figura 1. Lagjet e ndryshme të fshatit Karjan, (Lunxhëri).

Në këtë mënyrë vllehët mbetën një grup i dallueshëm i karakterizuar nga një status inferior dhe që iu nënshtrua një segregacioni, që shfaqej si për sa i përket shpërndarjes së tyre në territor dhe praktikave sociale, ashtu edhe përdorimit të gjuhës së tyre. Pjesa më e madhe e fshatrave të Lunxhërisë mbajnë vulën e këtij segregacioni hapsinor (fig.1) dhe vllehët ishin vendosur në lagje të veçanta: në pjesën më të madhe janë shtëpi të vogla dhe më rrallë banesa kolektive, siç është edhe rasti i Dhoksatit, fshatit më të madh.

Në të njëjtën logjikë, konstatohet endogamia e grupeve që jetojnë në këtë rajon. Kur ndodh që anëtarë të grupit e shkelin këtë rregull, flitet për martesë "të bërë me dashuri", sepse, për të shpjeguar një sjellje të tillë, duket se duhet thirrur në ndihmë një forcë irracionale. Përndryshe, rregulli është që martesat të bëhen brenda grupit. Ky segregacion nxjerr krye edhe në termat që përdoren për emërtim. Kështu, në fshatra, vllehët dallohen nga terma që lidhen me fjalorin fetar. Ata shikohen si të një feje të veçantë që e ndan komunitetin fshatar.[9]

Çdo gjë ndodh sikur kjo kategori është sedentarizuar për ta bërë më të dukshme kundërvënien e re midis grupeve që janë në një pozitë më të mirë dhe atyre të deklasuar, dhe kjo pavarësisht faktit se ligjërimi zyrtar, për hir të solidaritetit klasor, nuk i pranonte fare ndarjet etnike. Risjellim në vëmendje se ky kategorizim që rrjedh nga ndarje socio-profesionale është ende i gjallë sot. Në të vërtetë, sot e gjithë ditën barinjtë në këto rajone shihen me njëfarë përçmimi të përzier me frikë- ata gjithmonë janë çobanë, edhe pse në ditët e sotme nuk flasin arumanisht, por janë njerëz që vijnë nga krahina të tjera, popullsi labe të Kurveleshit ose malësorë të zbritur nga Veriu i Shqipërisë vitet e fundit të cilët në mënyrë fyese quhen *malokë*.[10] Vazhdimësia e ekzisten-

9 Banorët e kësaj krahine në Shqipëri ndahen sipas grupeve që e konsiderojnë veten si fe të ndryshme. Feja në Shqipëri tregon besimin fetar, por edhe, në një kuptim më të gjerë, grupin e personave anëtarë të komuniteve fetare që japin e marrin mes tyre. Kështu, shqiptarët e këtyre krahinave ndahen në tre grupe fetare ose fe: të krishterët ortodoksë (shqipfolës), myslimanët dhe vllehët, pavarësisht faktit që ky grup i fundit, edhe pse i besimit të krishterë ortodoks, dallohet nga të tjerët nisur nga një kriter gjuhësor.

10 Shih G. de Rapper, La frontière albanaise. Famille, société et identité collective en Albanie du Sud, [Kufiri shqiptar. Familja, shoqëria dhe identiteti kolektiv në Shqipërinë e Jugut, temë doktorature, Universiteti Paris X- Nanterre (1998), fq. 308-310.

cës së të njëjtës kategori, ndërkohë që përmbajtja njerëzore e grupit që mban këtë emër ka ndryshuar rrënjësisht, mbështet mendimin e Frederik Barth mbi evolucionin e grupeve etnike: "Në fund të fundit, materiali njerëzor që është i organizuar në një grup etnik nuk mbetet i pandryshueshëm dhe, ndonëse mekanizmat socialë të diskutuar deri tani priren të ruajnë dikotomitë dhe kufijtë, ato nuk nënkuptojnë se materiali njerëzor i organizuar prej tyre duhet të jetë statik: kufijtë mund të mbeten në këmbë, megjithëse ekziston edhe ajo që metaforikisht mund të quhet si "osmoza" e personave që i kapërcejnë ato."[11] Një evolucion i tillë vjen si rezultat i situatës së sotme në vend dhe, mbi të gjitha, si pasojë e kushteve të reja migratore. Me të vërtetë, duke filluar nga rënia e regjimit të Enver Hoxhës dhe pas hapjes së kufijve, siç ndodhi me shumë shqiptarë nga jugu i vendit, një pjesë e mirë e vllehëve të këtyre krahinave shkuan në Greqi për të gjetur punë dhe një jetë më të mirë. Kësisoj, në fshatrat e nisjes u çliruan një numër i madh vendesh pune dhe sot jemi përpara një migracioni zëvendësues, që rrjedh prej atyre zonave të Shqipërisë ku mbipopullimi dhe mungesa e punës nuk gjetën zgjidhje me migracionin ndërkombëtar. Për sa u përket vllehëve që u larguan, megjithëse ndanin të njëjtat shpresa me pjesën tjetër të "refugjatëve",[12] mënyrat që ata përdorën për t'i realizuar ishin pak a shumë të ndryshme.

NJË MIGRACION ORIGJINAL

Për t'u stabilizuar në Greqi vllehëve iu njohën disa lehtësira të cilat nuk i kishin shqiptarët. Këto përparësi vinin prej dy faktesh: ekzistenca e lidhjeve familjare më të hershme se sa mbyllja e kufijve në vitin 1945 dhe dashamirësia e administratës greke ndaj këtyre personave pas 1990.

11 F. Barth, « Les groupes ethniques et leurs frontières »[Grupet etnike dhe kufijtë e tyre], në P. Poutignat et J. Streiff-Fenart, Théories de l'ethnicité (1995) [Teoritë e etnicitetit], fq. 223.

12 Cilido qoftë statusi që emigrantët shqiptarë marrin në vendet pritëse, ata gjithmonë tregohen me të njëjtën mënyrë në Shqipëri, "refugjat".

MËNYRA TË VEÇANTA TË LËVIZJEVE NË TERREN

Duke marrë shkas nga shembulli i rajonit të Gjirokastrës, mesa duket migrimi i tyre ka qenë lehtësuar nga lidhjet e vjetra familjare ndërkufitare që filluan të riaktivizohen. Në fakt, sipas shoqatës së vllehëve "Kefalovriso" që e ka selinë e saj në Gjirokastër, farefisnia e tetë vllehëve nga dhjetë, të këtij rajoni, vjen prej fshatit të Kefalovrisos që ndodhet në Greqi. Historitë e familjeve të ndara nga kufiri janë kaq të shumta saqë ata duket se përfaqësojnë rregullin e përgjithshëm. Menjëherë pas hapjes së kufirit, kandidatët për të ikur u mbështetën shumë natyrshëm te kontaktet familjare për të lehtësuar migracionin e tyre. Kjo është arsyeja se përse një shumicë e madhe e atyre që niseshin nga krahina e Gjirokastrës kalonin përmes malit nga rruga që lidh Sopikun me Drimadhesin për të mbërritur në Kefalovriso me qëllim që të gjenin aty të afërmit e tyre që nuk i kishin parë prej dyzetepesë vitesh.

Mënyra e pritjes së këtyre të ardhurve në fshatrat greke ishte e ndryshme. Gjithsesi, të ardhurit rrinin disa kohë aty para se të lëviznin drejt destinacioneve të tjera. Puna mungon gjithmonë në këtë rajon periferik të Greqisë dhe të Evropës, i cili njeh treguesit më të ulët të mirëqenies në tërë Bashkimin Evropian. Por, siç e thotë edhe kryetari i Bashkisë së Kefalovrisos: "për vllehët e Gjirokastrës një gjë është e qartë, të gjithë prej tyre rrogën e parë (*μεροκάματο*) e kanë fituar në fshat". Prej andej, këta emigrantë u orientuan drejt destinacioneve ku ata me gjasë do të gjenin të njohurit ose të afërmit e tyre, duke ndjekur kësisoj gjurmët e personave të ikur nga Kefalovriso gjatë dekadave të kaluara. Emigrantët e rinj riprodhuan mënyrën e të sjellurit të fshatarëve epirotë të viteve 1950-1970 duke shkuar në pjesën dërrmuese drejt Athinës dhe Janinës, ndonjëherë edhe drejt destinacioneve të dorës së dytë, si Larisa, Sparta ose Vollos, të cilat ishin zgjedhur para njëzet ose tridhjetë vitesh nga kushërinjtë e tyre të largët. Në kësi rastesh, përkatësia në një rrjet vllah shndërrohet në një faktor të rëndësishëm që përcakton zgjedhjen e destinacionit.

Sjellim në vëmendje se rasti i Kefalovrisos nuk është i vetmi dhe se mënyra të tilla të sjelluri janë vërejtur edhe në pika të tjera si fshati i Dendrohorit në rajonin e Pellës dhe në atë të Kristalopigit në rajonin

e Kosturit[13], të cilët përmbushnin të njëjtin funksion, do të thotë atë të një vendi-stacion që shërbente për t'u rilidhur me një rrjet të vjetër familjar. Ky model mund të merret si i mirëqenë për të parë funksionimin territorial të rrjeteve migratore të vllehëve.

Të ndihmuar nga lehtësira të tilla, vllehët morrën rrugët në masë. Në fshatin Mingull të Lunxhërisë, ku ata përbënin shumicën e banorëve, më shumë se dy të tretat e tyre u larguan, ndërkohë që banorët që i përkisnin fesë tjetër në pjesën dërrmuese ngelën në fshat. Këta të deklasuar të vjetër kanë qenë emigrantë të suksesshëm, që në disa raste janë kthyer në fshat dhe kanë bërë xhelozë banorët e tjerë me shtëpitë e bukura që kanë ndërtuar dhe me bisneset e vogla që kanë ngritur, ose kur kanë blerë furgona udhëtarësh falë parave të bëra në Greqi.

NJË ADMINISTRATË DASHAMIRËSE

Lehtësirat që kishin vllehët e Shqipërisë në marrëdhëniet me administratën greke janë dëshmuar, duke u përqëndruar në juglindjen e vendit, nga Gilles de Rapper për periudhën 1994-1997. Kemi të bëjmë me solidaritete që vijnë si pasojë e gjuhës së njëjtë, siç edhe tregohet nga dëshmitë e njërit prej bashkëbiseduesve: "ata janë bërë për të ndihmuar njëri tjetrin. Disa prej rojeve greke të kufirit janë çobanë dhe i lenë çobanët shqiptarë të kalojnë pa problem, sapo shohin që kanë një pasaportë, qoftë kjo edhe false. Edhe në ambasadën e Greqisë në Tiranë, ajo që jep vizat është një çoban*e*. Nëse dikush thotë që është çoban, ajo e pyet në gjuhën e tyre dhe nëse ai di të flasë, ajo i jep një vizë 5 vjeçare".[14] Prania e grupeve arumune në rajonet e Epirit, Maqedonisë dhe në Greqinë Qendrore do t'u krijonte vllehëve të Shqipërisë një burim suplementar për të ndihmuar vendosjen e tyre në Greqi dhe ky realitet, falë edhe gjuhës së njëjtë që flisnin, u krijoi atyre mundësinë që të siguronin viza që në vitet e para të migracionit. Por, duke filluar nga viti 1995, gjendja administrative për vllehët e Shqipërisë u për-

13 Këto fshatra do të kishin një histori të ndryshme sepse ato do të krijoheshin pas ardhjes së vllehëve që iknin nga kolektivizimi i pasluftës. (A. I. Koukoudis, « Οι Μητροπόλεις και η Διασπορά των Βλάχων » [Metropole dhe diaspora], Études sur les Valaques 2 [2000], fq. 303).

14 G. de Rapper, op. cit. (supra, n. 12), fq. 222.

mirësua edhe më shumë, kur ata filluan të trajtoheshin si *omogeneis*[15] të vërtetë, gjë që u lejoi atyre të përfitonin nga të njëjtat lehtësira si edhe minoritarët grekë të Shqipërisë ose pontikët që vinin nga ish Bashkimi Sovjetik. Sidoqoftë, ky trajtim i favorshëm nuk ka qenë i lehtë të arrihej dhe janë dashur përpjekje të mëdha. Në të vërtetë, fitimi i këtyre përparësive nga ana e vllehëve, të njëjta me ato që u ishin njohur grekëve të Shqipërisë, nuk duket të ketë ndjekur kurdoherë një rrugë të paqtë. Nganjëherë, "letërnjoftimi"[16] i tyre kishte shënimin "kombësia shqiptare" dhe jo "greke", gjë që mund ta vështirësonte njohjen e tyre. Mbi të gjitha, disa grupe me ndikim nga radhët e minoritetit grek nuk do ta shikonin me sy të mirë asociacionin që bëhej midis tyre dhe vllehëve, sepse kjo donte të thoshte se do t'u duhej të ndanin me të tjerë ndihmat që destinoheshin vetëm për ta nga qeveria greke ose bamirës të çështjes së Vorio-Epirit.[17] Kjo është pikërisht situata që denoncon S. N. Sotiriou, autor i disa debateve të zjarrta mbi çështje gjeopolitike të rajonit, i cili në një prej punimeve që merret me gjendjen e "vllahofonëve" në Ballkan shkruan: "Sipas ligjit shqiptar njihen si *omogeneis* vetëm ata që jetojnë në rajonet e minoritetit (do të thotë në rajonet e Gjirokastrës dhe Sarandës). Ky ligj përjashton ata që kanë ruajtur ndjenjat e tyre të greqizmës, do të thotë ata të Përmetit, Elbasanit, Durrësit dhe Himarës dhe ata në Kuçovë, që siç do ta tregojnë edhe faqet e këtij libri janë grekë dhe përbëjnë një popullsi dyfish më të madhe se ajo e Gjirokastrës, por që nuk mund të marrin nga bashkia një çertifikatë dhe, kësisoj, atyre u mungojnë disa dokumenta për të marrë viza ose për të përfituar nga ndihmat. Në këtë mënyrë, ata nuk kanë mundur

15 Prej gjaku grek, çfarë çon në njëfarë njohje të llojit "e drejta e kthimit" ligjor në Greqi, në formën e disa avantazheve administrative dhe të marrjes preferenciale të shtetësisë greke. Shih kontributin e K. Tsitsélikis në këtë vëllim.

16 Pashaporta e vogël, siç quhej në shqip, ishte një dokument identiteti i kohës së Enver Hoxhës, i cili nuk të jepte të drejtën të udhëtoje jashtë shtetit, por shërbente për të kontrolluar mobilitetin e brendshëm. Ky dokument, përpos elementeve që lidheshin me identitetin dhe me adresën e shtëpisë, përmbante edhe informacione që lidheshin me përkatësinë kombëtare (në termat e kombësisë).

17 Ky rajon që ndodhet në territorin shqiptar, në zonën midis kufirit dhe lumit Shkumbin, pretendohet nga shteti grek. Në ditët tona ai revendikohet veçse nga disa nacionalistë të zjarrtë që shohin te ky rajon tokat irredente që padrejtësisht administrohen nga shqiptarët.

të marrin asnjë ndihmë që është dërguar nga Greqia deri tani…si traktorët e lazove që u ndanë mes miqve të Omonias[18] në rrethinat e Gjirokastrës".[19]

Për migrantët sfida nuk ishte e lehtë. Për pjesën më të madhe të tyre bëhej fjalë për të fituar të drejtën e një qendrimi të përhershëm në Greqi nëpërmjet marrjes së një karte identiteti si *omogeneis*, e rinovueshme çdo tre vjet, me synimin për të marrë pastaj një pashaportë greke. Duke i krahasuar me ekstrakomunitarët e tjerë të së njëjtës periudhë, këta të fundit u ishin nënshtruar në Greqi regjimit të kartave jeshile, që ishin më të vështira për t'u marrë, kishin një afat vlefshmërie më të shkurtër dhe ishin më të pasigurta. Për fëmijët e tyre, pasja e këtyre përparësive si *omogeneis* mundësonte përfitimin e nja dyzet bursave studimi në universitetet greke çdo vit. Këto programe ekzistojnë për të gjithë vorioepirotët dhe parashikojnë një praktikë të veçantë për përmirësimin e gjuhës përpara se të fillohet me kurset normale të programit universitar. Një politikë e tillë synon të përhapë ndikimin e Greqisë në rajon përmes shtimit të folësve të gjuhës së saj.[20] Por duket se ajo është një gjysëm dështim. Të paktë janë studentët nga Shqipëria, vllehë ose "minoritarë" nga komuniteti grekofon, të cilët kthehen në vend për të zhvilluar bashkëpunimin me Greqinë.

Kjo situatë administrative ka si rrjedhojë forcimin e mëtejshëm të tipareve të veçanta hapsinore të migrimit të vllehëve të Shqipërisë. Vendqendrimi i përkohshëm kthehet në vendqendrim referues me të cilin ata mburren për të dëshmuar origjinën e tyre greke dhe për të pasur kartat në rregull me qëllim marrjen e dokumenteve të nevojshme

18 Shoqata Omonia u krijua qysh pas rënies së regjimit komunist. Qëllimi i saj ishte të mblidhte rreth vetes grekofonët e Shqipërisë dhe të krijonte një grup presioni për të mbrojtur interesat e tyre. Në vitin 1994, katër prej drejtuesve të saj kryesorë morën dënime të rënda, sepse akuzoheshin të kishin lidhje me shërbimet sekrete greke dhe me elementët më nacionalistë të së djathtës greke. Sot, anëtarët e saj janë rigrupuar në Partinë e të Drejtave të Njeriut, e cila nuk e shfaq në statut karakterin e saj si parti e grekëve të Shqipërisë, por më tepër si parti që ka si shqetësim mbrojtjen e të drejtave kulturore të minoriteteve.

19 S. N. Sotiriou, Οι Βλαχόφωνοι του ευρωπαϊκού και βαλκανικού χώρου [Arumunët e hapësirës evropiane dhe ballkanike] (1998), fq. 15.

20 Kështu ndodh edhe me nxënësit e vendeve fqinje ballkanike, të cilët janë përfituesit kryesorë të bursave për kurset verore të gjuhës në universitet greke.

për t'u bërë *omogeneis*. A nuk ka ndodhur kështu me kryetarin e Shoqatës së vllehëve të Shqipërisë i cili vetë është regjistruar në regjistrat komunalë dhe listat elektorale si qytetar i Kefalovrisos?

Mund të shtrohet pyetja se cilat janë argumentat që mundësojnë justifikimin e tërë këtyre veçorive; me dy fjalë, duke u nisur nga pozita e tyre administrative, cili është ligjërimi në bazë të konceptit se "vllehët e Shqipërisë janë grekë"?

GREQIA, NJË ZGJIDHJE NGA HALLI APO MËMËDHE?

Teza e helenitetit të vllehëve të Shqipërisë është përhapur në mjediset politike dhe shkencore (ose parashkencore) dhe u transmetohet të interesuarve përmes një rrjeti asociativ aktiv. Por, duket se ajo rimerret në mënyra të ndryshme dhe origjinale nga vetë aktorët e migracionit.

BIJ TË HELENIZMIT

Ligjërimi mbi vllehët e Jugut të Shqipërisë duket se shtjellohet rreth shumë elementëve konvergjues, siç ishtë vizioni i përgjithshëm mbi vllehët e Ballkanit në Greqi dhe çështja e Vorioepirit, por ai mund të lidhet edhe me qendrimin e autoriteteve greke ndaj komuniteteve që flasin gjuhë të rralla.

Vllehë-grekë: kjo lidhje ka njohur kohët e fundit një shugurim zyrtar sepse, me rastin e daljes në qarkullim të një botimi kushtuar vllehëve, paraqitur nga Asterios I. Koukoudis, vetë presidenti i Republikës greke, Constantin Stephanopoulos, në hyrjen ditirambike që shkroi për librin, duke iu bashkuar plotësisht tezave të parashtruara nga autori, shprehej se: "Çdo gjë këtu, siç shprehet edhe Zoti Koukoudis, e bën edhe më të qartë faktin se vllehët nuk duhen marrë si një mbijetesë piktoreske e një jete baritore që sot i ka kaluar vafti, një lloj objekti muzeal ose si një minoritet lehtësisht i manipulueshëm nga tutorë të shkathët. Vllehët nuk janë minoritet, ata nuk janë veçse vllahofonë [në këtë rast merr kuptimin e një etnie më vete] ose mbajtës të fustanellës, në origjinë të tyre ata janë qytetarë të pranishëm në pothuajse gjithë Greqinë kontinentale, të cilët kanë sjellë një kontribut të rëndësishëm

në ndërtimin e mëmëdheut të tyre, Greqisë."[21] Gjithë vepra, si edhe shkrime të tjera të autorit militojnë në favor të helenitetit të padiskutueshëm të vllehëve, të cilët nuk janë gjë tjetër veçse grekë të vërtetë autoktonë. Kjo është pikërisht pikëpamja që sugjeron titulli i volumit të dytë të veprës së tij, *Metropoli dhe diaspora e vllehëve*, gjë që autori e shpreh hapur në një tekst tjetër të titulluar *Të gjitha gjërat e barabarta*, që mund të lexohet në faqen e tij të internetit ku ai pohon: "Duhet që të gjithë ta kenë të qartë në mendje se Greqia është metropoli i vërtetë i vllehëve dhe se vllehët e vendeve ballkanike fqinje janë në diasporë".[22] Në këtë pikë ai rimerr tezat më të vjetra të Achileas Lazarou. Ky i fundit, duke u nisur nga analiza linguistike, mbështet idenë se vllehët janë grekë të romanizuar, të krahasueshëm me ata të kolonive greke të Marsejës ose Aleksandrisë. Sipas tij, gjuha e tyre vjen nga krijimi i një idiome romane mbi një substrat grek. Ata kanë qenë gjithmonë bilingë. Arumanishtja nuk do të ishte në gjendje të shprehte të gjitha nuancat e nevojshme për komunikimin dituror, kështuqë ata përdorin greqishten.

> "A nuk ishin të shumtë edhe vetë helenët që përdornin latinishten. Për sa u përket helenëve të diasporës, ata padyshim që e përdornin. Në Perëndim të parët që e kanë folur dhe që kanë dhënë mësime të latinishtes kanë qenë helenët e Marsejës […] Në Lindje, në veri si edhe në jug të Danubit, helenët po ashtu e përdornin latinishten […] Si rrjedhojë, çështja që mbetet për t'u shqyrtuar lidhet me helenët e gadishullit helenik. Në lidhje me këtë profesor Poghirc na siguron se ata kishin filluar ta flisnin latinishten në fillim të shekullit të tretë, më saktësisht në vitin 229 para Krishtit, do të thotë para pushtimit romak. Poghirc shton se në Greqinë e Veriut, ku romakët kishin krijuar provincën e Maqedonisë, ata kishin zbatuar të gjitha mjetet e romanizimit, ose më mirë të përhapjes së gjuhës latine: ushtrinë, tregtinë dhe aktivitetet ekonomike, administratën romake, *viae publicae*, kristianizimin".[23]

---

21 C. Stéphanopoulos, in A. I. Koukoudis, op. cit. (supra, n. 15), p. 8.

22 A. I. Koukoudis, nxjerrë nga Τηρουμένων των αναλογιών [Gjithë gjërat e barabarta] (1998), mund të shikohet në faqen online të autorit, http://www.vlachs.gr/el/various.htm (konsultuar në janar 2006).

23 A. G. Lazarou, « Valaques de Grèce » [Vllehët e Greqisë], Cahiers balkaniques 25 (1998), fq. 73-74.

Në ndihmë të një mendimi të tillë mbi origjinën e vllehëve sillet shpesh herë e kaluara e pasur e qytetit të Voskopojës. Ky qytet, i ndodhur në perëndim të pellgut të Korçës në juglindje të Shqipërisë, deri në shkatërrimin e saj në 1769, ka qenë një pol kulturor i dorës së parë në shekujt XVII dhe XVIII dhe ishte i banuar nga vllehët. Qyteti kishte në fakt një nga shtypshkronjat e para në Gadishullin Ballkanik dhe gjuha që ata përdornin për të shtypur librat ishte greqishtja. Evokimi i shkëlqimit të dikurshëm të këtij qyteti është një argument që përdoret shpesh për të mbështetur hipotezën e greqizmit të vllehëve. Në të njëjtën mënyrë, suksesi në tregti i disa prej banorëve të saj, të cilët nuk ngurruan të mërgonin në të gjitha metropolet e mëdha evropiane, sillet gjithashtu si provë etologjike e përkatësisë së tyre në komunitetin e grekëve. Këto argumente përdoren për të kundërshtuar pretendimet rumune për njëfarë afrie me vllehët e Ballkanit:

> "Kjo mënyrë jetese e helenëve vllehë nuk u pëlqente rumunëve, të cilët nuk e kishin zakon të iknin nga vendi i tyre, ndërkohë që ajo kishte qenë gjithmonë e njëjtë me atë të grekëve njëgjuhësh, me të cilët, sipas Capitan, ata shpesh ngatërrohen."[24]

Nisur nga ky pikëvështrim, a nuk tingëllon si shumë logjike që në shkrimet e tij, ata që A. Koukoudis i quan si arvanito-vllehë, origjina e të cilëve supozohet të jetë rajoni i Frashërit në Shqipëri, të shihen si të lidhur me vllehët e Greqisë dhe të duken si një nga elementët e pranisë së moçme greke në këtë zonë? Lidhja vjen e merr formë pastaj me pohimin e pranisë së helenizmit në Vorio Epir, për të cilën vllehët do të përbënin një dëshmi suplementare po aq të fortë sa edhe komuniteti grekofon në jug të Shqipërisë.

Këto lloj ligjërimesh përputhen plotësisht me ato që dëgjohen në Greqi, që hedhin poshtë çdo mundësi për të njohur një minoritet vllah. Në këtë fushë, autoritetet greke kanë dëshmuar një mosbesim të thellë përkundrejt çdo orvatjeje për të *cënuar homogjenitetin* e popullsisë së vendit. Fjalimi i mbajtur nga prefekti i Larisës me rastin e një seminari mbi gjuhët minoritare në vitin 1998, i organizuar në kuadrin e një programi evropian mbi ruajtjen e gjuhëve të rralla, e përmbledh më së miri këtë pozicion: "Greqia ka vuajtur shumë dhe vllehët akoma më

24 Ibid., p. 98.

shumë. A besoni vërtet se shteti e trajton këtë çështje në mënyrë autoritare duke cënuar lirinë e vllehëve? Merruni me studimin e gjuhës por mos flisni për minoritet dhe as për shkollë vllahe. Kjo çështje nuk ekziston (τέτοιο θέμα δεν υπάρχει)."[25] Duket se ndjeshmëritë acarohen mjaft kur preken tema të tilla. Episodi i gjyqit kundër arkitektit Sotiris Bletsas është domethënës në këtë drejtim. Faji i tij i vetëm ishte se kishte shpërndarë në vitin 1995, gjatë takimit panhelenik të vllehëve, një broshurë të Byrosë evropiane të gjuhëve më pak të përhapura ku figuronte paraqitja mbi hartën e Greqisë e zonave në të cilat flitej arumanisht, bullgarisht, sllavo-maqedonisht, gjuha arvanitase dhe turqisht. Skandali dhe ankesat që vijuan përfunduan me dënimin e personit në fjalë me një gjobë të rëndë dhe pesëmbëdhjetë muaj burg, ndërkohë që dëgjoi nga kryetari i trupit gjykues të shqiptoheshin këto fjalë "Në rregull që u fol për këto gjëra. Por a duhej të flitej për to?"[26] Ky opinion i përhapur gjerësisht shprehet edhe në botimet e profesor Lazarou, i cili po ashtu, kundërshtoi fort faktin se në Greqi vllehët mund të trajtoheshin si minoritet:

> "Pa asnjë dyshim që vendimet e fundit që janë marrë sa nga Parlamenti Evropian aq edhe nga Këshilli i Evropës, sipas të cilave vllehët e Greqisë bëhen një minoritet në gjirin e vendit të tyre të përhershëm- në bazë të një preteksti fals- do të jenë përsëri një dështim. Duke u nisur nga fakti i mungesës së përfaqësuesve zyrtarë të Greqisë, dy vendimet e mësipërme nuk gëzojnë miratimin e popullsisë vllahe të Greqisë. Në të kundërt, bëhet fjalë për pretendimet e agjentëve të propagandës rumune të periudhës së paraluftës, që në të vërtetë kanë lindur jashtë Greqisë, më saktësisht në Bullgari (Dubruxhë) dhe në Rumani dhe për rrjedhojë nuk mund të përfaqësojnë veçse veten e tyre, apo ndoca shkollarë të disa shkollave rumune të së njëjtës periudhë ose pasardhësit e tyre që jetojnë në Greqi. Në të vërtetë bëhet fjalë për jo më shumë se njëzet persona që veprojnë me vetëdije të plotë përkundrejt dyqindmijë vllehëve, ndërgjegja e të cilëve është plotësisht helenike."[27]

25 Cituar nga Élefteros Typos, 9 qershor 1998.
26 Cituar nga Éleftérotypia, 10 mars 2001.
27 A. G. Lazarou, loc. cit. (supra, n. 25), fq. 95-96.

Këto teza i kanë bërë të tyret edhe disa shoqata vllehe të Shqipërisë. Kështu, kryetari i shoqatës "Kefalovriso" të vllehëve të Gjirokastrës nuk ngurron të deklarojë se "vllehët e Jugut të Shqipërisë kanë gjetur te Greqia mëmëdheun e tyre, atdheun e të parëve të tyre". Kryetari i Bashkimit të Vllehëve të Shqipërisë me seli në Korçë, Kristo Goçi shkon edhe më tej kur shkruan se: "Nuk ekzistojnë dallime, këto kohët e fundit kur thuhet Epiri i Veriut nënkuptohet helenizmi në Shqipëri, do të thotë vllahofonët e Shqipërisë, grekët e Shqipërisë, himariotët, narqiotët, zvërnecasit, grekët filohelenë (*ellines filogkrekoi*). Kuadri ynë kombëtar është shumë më i madh se sa ngushtësia e Epirit të Veriut të Gjirokastrës dhe Sarandës, siç e imagjinojnë ca njerez prej disa vitesh, sepse Epiri i Veriut është edhe Përmeti, Korça, etj".[28] Eshtë po Goçi që duke u nisur nga disa vlerësime të përafërta e llogarit komunitetin vllah në Shqipëri te 250.000 personat. Këto shifra kontrastojnë të paktën me rezultatet e regjistrimit të popullsisë të vitit 1989. Nuk mundet që këtu të mos të shkojë mendja te ndikimi që ka politika migratore e Greqisë në atë që mund të cilësohej si etnogjenezë administrative. Problemi i origjinës është një fushëbetejë ku ka përplasje edhe me konkurrencën rumune, gjë që e shtyn Goçin të ngulmojë edhe një herë mbi helenizmin e vllehëve:

> "Kemi hyrë në një luftë të ashpër, por që nuk duket. Ajo mbetet e nëndheshme dhe ka të bëjë me propagandën që bëjnë rumunët që prej njëqind vitesh në drejtim të vllehëve. Rumunët nuk kanë asnjë të drejtë ndaj vllehëve. Kjo është thjesht një propagandë politike sepse asnjë fakt nuk flet në të mirë të asaj që vllehët janë rumunë. Ata japin çdo vit pesëdhjetë bursa dhe te dera e ambasadës në Tiranë afishojnë lajmërime se japin bursa për shqiptarët e kombësisë rumune(!). Ne nga ana jonë e dimë shumë mirë se vllehët kanë zakone, doke dhe emra thjesht grekë dhe jo vllehë (sic). Emra grekë, doke dhe zakone greke."[29]

Ajo që konstatohet është se ligjërimi që i asocion vllehët e Jugut të Shqipërisë me helenizmin ka veprimtarë të shumtë të niveleve të ndryshme, por që janë gjithmonë me ndikim: profesorë, studiues, kryetarë

28 C. Goçi, parathënie në S. N. Sotiriou, op. cit. (supra, n. 21), fq. 9.
29 Ibid., fq. 11.

shoqatash[30] dhe, mbi të gjitha, administratën greke në personin e përfaqësuesit të saj më të lartë, një administratë kjo që ka shumë në dorë për sa i përket garantimit të një jetese të qetë për emigrantin. Bëhet fjalë për një ligjërim i cili, në Greqi, vihet në një pozitë force përballë emigrantëve vllehë që vijnë nga Shqipëria dhe nuk ka asgjë për t'u çuditur qe ai kthehet në temë mbizotëruese në ligjërimet vetëidentifikuese të të interesuarve.

CILI LIGJËRIM PËRDORET PËR VETIDENTIFIKIM?

Pas bisedave qe kam kryer për të arritur të kuptoja çështjet që më ishin shfaqur pas leximeve të mia mbi vllehët e jugut të Shqipërisë, përshtypja që m'u krijua ishte ajo se kisha grumbulluar një numër të madh elementesh plotësisht kontradiktore…Mësimi i parë që nxorra ishte se ligjërimi që kishte të bënte me këtë realitet mund të ndryshonte shumë në varësi të bashkëbiseduesit, madje edhe në vetë mendimet e të njëjtit bashkëbisedues.[31] Gjithsesi, disa tema të caktuara u shfaqën shpesh dhe përvijimi i tyre bënte të mundur daljen në pah të disa përputhshmërive.

Ligjërimi mbi origjinën është në të njëjtën linjë me atë që kemi përmendur më sipër, në kuptimin që vllehët e Shqipërisë që kemi takuar,

30 Kristo Goçi ka qenë deputet i Partisë së të Drejtave të Njeriut në parlamentin e Shqipërisë.

31 Nëse në vazhdën e anketimeve nuk do të kisha lexuar shkrimin e Sergio Della Bernardina, do të isha përfshirë nga dëshpërimi (S. della Bernardina, « Pourquoi les interlocuteurs se contredisent-ils, les Corses, les Alpins et le déclin du substantialisme dans les sciences de l'homme» [Përse bashkëbiseduesit bien në kundërshtim me vetveten, korsët, alpinët dhe rënia e substancializmin në shkencat humane], Le discours du géographe [1996], fq. 63-74) Në këtë tekst Della Bernardina paraqet përvojën e një anketimi që flet qartë në lidhje me këtë temë dhe ai nxjerr këtë përfundim « të paraqesësh identitetet, jo si një substancë e dhënë një herë e përgjithmonë, por si një sfidë e negociatave të vazhdueshme, na shtyn ta rishikojmë modelin tonë dhe të marrim parasysh, në njëfarë kuptimi, përgjegjësinë e aktorëve, motivet dhe interesat e vëzhguesit dhe të të vëzhguarve, do të thotë të atyre që ai i konsideron si bashkautorë (njëlloj si prodhuesit) të konstatimit identitar ». (fq. 41). « Në një rast të tillë, duket mirë, që stereotipi etnik, njëlloj si ajo balona, i shkëputet nga dora të zotit të saj dhe fluturon tutje, shumë lart, plotësisht e lirë, pa asnjë lidhje me referentin e saj » (fq. 47).

qoftë në një kafene të Athinës, e njohur si vendtakim i frekuentuar nga vllehët e Kefalovrisos të ardhur nga Shqipëria, ashtu edhe në fshatrat e Epirit, japin të njëjtin version: ata janë "prej aty", nga Greqia, janë *topioi*....do të thotë autoktonë. Në lidhje me helenizmin e Epirit të Veriut, kjo temë zë një vend të ndryshueshëm në biseda dhe varion shumë nga personi me të cilin flet. Megjithatë, ciladoqoftë shkalla e mbështetjes ndaj kauzës së Vorio- Epirit, të gjithë theksojnë origjinën "greke" të familjeve të tyre dhe përmendin persona nga farefisi i prindërve ose gjyshërve të tyre që kanë lindur në Greqi. Ata shkojnë deri aty sa të përdorin kategorinë e "heleno-vllehëve" për t'u vetemërtuar. Nga ana e tyre, hapësira e farefisnisë shihet me një sy tjetër për arsyen e qartë që ka të bëjë nga orientimi që I është dhënë anketës dhe për faktin që greqishtja është gjuha në të cilën ajo zhvillohet. nga ana tjetër, ky është lloji i ligjërimit që u është transmetuar atyre nga institucionet nga të cilat varet statusi i tyre i omogeneis dhe të pasurit e një leje qendrimi të rregullt në Greqi, ku pothuajse të gjithë punojnë dhe banojnë.

Shpjegimet duken më pak të qarta dhe më pak të strukturuara vetëm me vllehët e lindur në Greqi: kur flet me vllehët e Shqipërisë duket se nuk ka dilema rreth kombësisë, ndërgjegjes, racës....Në të kundërt pika e bashkimit është autenticiteti: të qënit grek dhe të jesh i tillë edhe më shumë se sa vetë grekët[32]:"Vllehët kanë ruajtur në malet e tyre vlerat e grekëve të vjetër duke mos u përzier me asnjë popull tjetër". Nëse ata flasin një gjuhë të ndryshme kjo ka ndodhur se ata u romanizuan në kohën e pushtimit romak. Ata janë "grekë vllahofonë" dhe jo një minoritet. Kjo ndërgjegje greke konfirmohet nga ekzistenca, përgjatë historisë së Greqisë moderne, e një numri të madh bamirësish vllehë, kujtesa ndaj të cilëve shërben për të treguar besnikërinë e tyre të madhe ndaj kombit grek dhe cilësitë që i karakterizojnë: ata janë

32 Ky proces theksohet edhe nga Stephanie Schwandner-Sievers : « Nga ana tjetër, shumë autorë kanë nënvizuar faktin se si "duke u shkrirë në kombin pritës", vllehët ose arumunët u bënë "grekë e shkuar grekut", "maqedonas shumë të mirë", por edhe "shqiptarë të vërtetë". Shih S. Schwandner-Sievers, The Albanian Aromanians' Awakening : Identity Politics and Conflicts in Post-Communist Albania, [Zgjimi i shqiptaro-arumunëve: politikat e identitetit dhe konlfiktet në Shqipërinë post-komuniste], në Working Papers, European Centre for Minority Issues (1999), fq. 5.

ekonomiqarë dhe kanë nuhatjen e tregtisë[33], por dinin të ishin bujarë dhe mirënjohës ndaj atdheut. "Këtu vetëm Akropoli është ndërtuar nga grekët, të gjitha të tjerat janë bërë nga dora e vllehëve". Ky ligjërim merr shpesh formën e një hiperhelenizmi…greku nuk është veçse një vllah i degraduar…i molepsur nga moderniteti, dhe stadi i fundit i degradimit ishte athinjoti: "Gjendja e athinjotëve nuk është edhe aq e mirë", thotë kryetari I bashkisë së Kefalovrisos. Përmes këtij helenizmi të tejskajshëm, shihet se grupi e paraqet veten në një mënyrë të ndryshme, e individualizon veten në raport me tërësinë e grekëve.

Në të vërtetë *të qenit vllah* nuk është pa domethënie. Në sheshin e lagjes Peristeri nuk është e vështirë të gjesh vllehë. Eshtë e qartë se kjo kategori është po aq operative si brenda për brenda bashkësisë, ashtu edhe jashtë saj. Për më tepër, nëse vllehët e parë të takuar në këtë vendtakim ishin të gjithë nga rajoni i Lunxhërisë ose nga rrethinat e Gjirokastrës, klientët e tjerë vinin nga rajoni i Korçës, çka dëshmon përdorimin e kësaj kategorie dhe aftësinë e saj për të strukturuar një praktikë, në rastin tonë, të takuarit në kafene. Ekzistenca e një ligjërimi të veçantë mbi "të qenit vllah" i detyrohet pikërisht vlerës që bart me vete përkatësia në këtë grup.

Por, sado që të tingëllojë si e çuditshme, nga bisedat dalin në pah ligjërime të tjera të përkatësisë: në kontekstin e anketës ai i *shqiptarisë* duket vërtetë paradoskal. Ishte vërtet e jashtëzakonshme ta dëgjoje këtë të shqiptuar qartë. Vetëm një person mundi të deklaronte se "mëmëdheu" ishte Shqipëria dhe se Ksamili ishte "në Shqipëri" dhe jo "në Epirin e Veriut", duke provokuar të nënqeshurat e personave të tjerë në tavolinë dhe më pas të detyrohej të fillonte me të shara kundër një klienti në bar që thirri "Rroftë Epiri i Veriut!". Vlerësimi që merr shqiptaria shfaqet më shumë kur evokohen kohërat e vjetra të Enver Hoxhës, koha e pastërtisë dhe e shkollave: "fëmijët tanë, edhe ne bashkë me ta, shkonin në shkolla të mira. Ne e dinim kush ishte Viktor Hygoi dhe Napoleoni. Këtu grekët as nuk ia kanë idenë". Ky ligjërim shfaqet më shumë si kundërshtim ndaj Greqisë- dhe ai ndjek pikë për pikë mendimet që kemi dëgjuar t'i hedhin edhe emigrantët e tjerë

33 Ky stereotip nënvizohet edhe nga Michel Sivignon : «Vllehët njihen të kenë veti të tyret: shpirtin e tregtisë, solidaritetit, janë punëtorë të lindur, të cilat ua lehtësojnë suksesin". Shih M. Sivignon, La Thessalie, analyse géographique d'une province grecque [Thesalia, analiza gjeografike e një province greke] (1975), fq. 326-327.

shqiptarë. Disa vllehë në Shqipëri kanë thënë edhe që: "ne, shqiptarët, e dimë se çfarë do të thotë familje, por po e humbasim këtë në Greqi", dhe pastaj heqin shenjën e barazisë midis Skënderbeut dhe Voskopojës për të treguar se vijnë nga një vend me kulturë të madhe. Një ligjërim i tillë nxjerr në dukje disa stereotipe që i tregojnë shqiptarët si garantë të traditave përballë një bote të molepsur nga paraja dhe dembelizmi… ajo e grekëve, e athinjotëve. Ai shfaqet më shumë si pasojë e reagimeve ndaj racizmit, viktima të së cilit ata kanë qenë në Greqi, si edhe i nxitur nga kushtet e jetesës së shqiptarëve në këtë vend. *Në cilësinë e të qenit emigrant, vllehët e shohin veten si shqiptarë.*

Së fundi, një tjetër ligjërim del në sipërfaqe, ai i *përkatësisë krahinore.* Ai duhet parë i lidhur me atë të shqiptarisë, për aq sa ai bashkon në të njëjtin qëndrim shqiptarë dhe vllehë, do të thotë, në disa prej aspekteve, anëtarë të bashkësisë helenofone nga Shqipëria që sot jeton në Greqi. Në fakt, si për njërën palë ashtu edhe për tjetrën, përkatësia krahinore sillet në ndihmë për të vendosur një distancë nga një grup që cilësohet në tërësinë e tij si i dhunshëm ose jo në rrugë të mbarë: ai i emigrantëve shqiptarë: "Ne në Korçë nuk jemi kështu. Ajo është një zonë ku njerëzit janë të qetë". Por regjistri në të cilin vepron ky grup është shumë më i ngushtë se sa ai i llojeve të tjera të përkatësisë.

Tensionet e ndryshme që bart ky ligjërim mund të përmblidhen me tabelën (tabela 1) që tregon për kalimet e mundshme nga një kategori në tjetrën. Edhe nëse "të qenit vllah" shfaqet i pajisur me karakteristikat e veta, gjithësesi huazohen njëri pas tjetrit elemente që u atribuohen grekëve, madje dhe shqiptarëve, do të thotë se ato bashkangjiten në varësi të *mënyrës së të deklaruarit* ose temave të prekura gjatë bisedës. A nuk mund të mendojmë se kjo lloj praktike është tipike për grupet minoritare? A nuk bëhet ajo e mundur nga prania e ligjërimeve jashtë bashkësisë që justifikojnë këto grupime karakteristikash, si në një rast, ashtu edhe në tjetrin, apo a nuk ndodh e njëjta gjë gjithkund në botë, kur një individi i kërkohet të përcaktojë vetveten në terma të përkatësisë në një bashkësi?

Tabela 1. Loja e stereotipeve ose vendosja e një distance jo të barabartë

Shqiptari		Vllahu		Greku
I shmanget punës	#	Punëtor	#	Përtac
Jo largpamës	#	Kursimtar	#	Mëndjemadh / dorëlëshuar
Bujar	=	Bujar	#	Racist
Autentik	=	Autentik	#	I shthurur
I pandershëm	#	I ndershëm	=	I ndershëm
I egër	#	I kulturuar	=	I kulturuar

Së fundi duhet shënuar se këto asosiacione nuk kanë as frekuencë të njëjtë, as edhe të njëjtën forcë. Ato që lidhen me performancën dhe që sjellin qetësi dhe siguri janë më të vlerësuara dhe paraqiten sikur janë *të vetëvetishme* në kushtet reale kur është kryer anketimi. Këto janë asosiacione që lidhen me helenizmin- qofshin të vërteta ose të rreme, ato instrumentalizohen qartazi dhe përshkruhen në termat e adezionit:" çfarë t'u them fëmijëve vallë, që janë shqiptarë? Ne nuk do të kthehemi asnjëherë atje. Unë kam marrë pashaportën greke sepse do të duhet edhe nja tridhjetë vjet kur Shqipëria të ngrihet në këmbë dhe unë në atë kohë do të jem 63 vjeç." Janë të rralla rastet kur dëgjon të shqiptohet në këtë mënyrë ky vizion i përkatësisë kombëtare. Ai doli nga goja e një personi që kishte patur një përvojë të veçantë, meqë ishte nisur për të kryer studimet në Rumani dhe më tej kishte shkuar në Greqi dhe, kësisoj, kishte njohur një ligjërim tjetër mbi vllehët, identitetin dhe origjinën e tyre. Për të tjerët, oportunizmi i përkatësisë së tyre në një bashkësi kombëtare mund të shfaqet me një ton jo kaq të prerë, jashtë bisedës formale, shprehur me qartësi dhe me një lloj mirëkuptimi: "vendi yt është ai ku ti gjen fatin tënd, njëlloj si për Karambeu".[34]

34 Christian Karembeu luan me ekipin e futbollit të Olympiakos të Pireut, që nga 17 korriku 2001. Ai është një ndër francezët më të përmendur gjatë bisedave që kam pasur këto vitet e fundit. ka mundësi që emigrantët ekonomikë të ardhur në Greqi ta shohin atë si një shok ekzili.

PËRFUNDIM

Të bën përshtypje se sa veçori mund të gjesh në mesin e vllehëve të Shqipërisë të ardhur në Greqi! Ata jo vetëm janë aktorë të një migrimi origjinal, por gjendja e tyre si grup minoritar në Shqipëri dhe në Greqi u lejon atyre të luajnë me regjistra të ndryshëm në lidhje me përkatësinë në kushtet reale ku jetojnë.

Edhe pse gjatë këtyre kërkimeve të krijohet bindja për rolin e madh që ka konteksti në shprehjen e përkatësisë identitare, gjithsesi konstatohet se aktorët në fjalë e emërtonin dhe klasifikonin realitetin mbi bazën e një ligjërimi të strukturuar. Nxjerrja në dukje e kësaj norme ishte një nga qëllimet e kërkimit në atë masë që ajo lejon të kuptohet sa kuadri në të cilin formulohen këto ligjërime, po aq edhe origjinaliteti i praktikave të lëvizjes në terren të një grupi të tillë.

Kështu në rastin e vllehëve të Shqipërisë, veçoria e migrimit të tyre nga njëra anë (vendet e përkohshme të qendrimit, identiteti i kultivuar, ligjërimet mbi të qenit grek) dhe, nga ana tjetër, pozicioni i tyre si minoritarë në Greqi dhe Shqipëri formojnë kuadrin e një ligjërimi që formësohet sa nga asociacioni, aq edhe nga disasociacioni ndaj një realiteti të strukturuar me tre pole: shqiptaria, të qenit vllah dhe të qenit grek. Aspekti kontekstual i ligjërimit mbi përkatësinë vërtetohej në çdo bisedë, duke i ngjarë copëzave të një të panjohure që lidhen mes tyre përmes kushteve në të cilat shprehet përkatësia, rrethanave, qëllimeve dhe objektivave që dëshirojnë të arrijnë bashkëbiseduesit.

Gjithsesi, a kemi të bëjmë këtu me një veçanësi ku ligjërime të ndryshme përdoren në bazë të mënyrës se si ndryshojnë rrethanat? A nuk duhen kuptuar këto kundërshti dhe lëkundje në mënyrën e shprehjes së identitetit njëherazi edhe si dëshmi e mënyrës së përbashkët se si funksionojnë grupet njerëzore?

VLLEHËT DHE/OSE ARUMUNËT NË BULLGARI: ETNONIM DHE POLITIKË

Jean- François Gossiaux

Mund të duket si paradoksale që një tërësi tekstesh mbi barinjtë e Ballkanit, dhe ato posaçërisht mbi vllehët (dhe/ose mbi arumunët), të na propozojnë një lloj shëtitje nëpër Ballkan, në Shqipëri, Greqi, Serbi, Bullgari…, duke i ardhur rrotull Maqedonisë, ose më saktësisht asaj që quhet si ish-Republika Jugosllave e Maqedonisë. Autori i këtyre rreshtave, i cili nga ana e vet e ka përqëndruar në këtë vend boshtin e studimeve të tij me temë nga vllehët[1], e merr sigurisht mbi vete përgjegjësinë për sa i përket kësaj mangësie, e cila mund të justifikohej vetëm nga një studim që e vendos këtë problematikë nën një perspektivë origjinale.

Në të vërtetë ekziston një lidhje e veçantë midis vllehëve- vllehëve arumunë- dhe Maqedonisë, në atë pikë saqë ata kanë marrë edhe një emërtim tjetër si "maqedo-rumunë", madje në Rumani ata quhen thjesht si "maqedonë". Për sa i përket më specifikisht ish-Republikës Jugosllave të Maqedonisë (e cila, le ta kujtojmë këtu, nuk përbën veçse një pjesë të Maqedonisë gjeografike), kjo lidhje kalon përmes Krushevës, qytetit më të madh vllah pas Moskopolit/Voskopojës (fjala *pas* këtu përdoret njëherazi si në kuptimin e hierarkisë ashtu edhe të

1 Cf. J.-F. Gossiaux, *Pouvoirs ethniques dans les Balkans* [Pushtetet etnike në Ballkan] (2002), sidomos kapitujt 7, 8 dhe 9.

kronologjisë[2]). Krusheva është në të njëjtën kohë qyteti emblematik i shtetit të ri maqedonas, "pamja e përgjithshme" e së cilës do të figurojë në kartëmonedhat e bankës, qyteti ku u ndërtua muzeu i madh historik, ndërkohë që pjesa hyrëse e Kushtetutës së 1992 i referohet haptazi republikës së Krushevës dhe trashëgimisë së saj "shtetërore-juridike".

Megjithatë, lidhja midis identiteve maqedonase dhe vllehe është sa ambige, aq edhe e pamohueshme. Në të njëjtën hyrje, Maqedonia është përcaktuar si "shtet kombëtar i popullit maqedonas që garanton një barazi të plotë të të drejtave të qytetarit [për] kombësitë që banojnë në Republikën e Maqedonisë", dhe në rangun e kombësive figurojnë edhe vllehët…Me këtë logjikë, dhe në konceptin etnonacionalist që mbizotëron aty, si kudo gjetiu në Ballkan, i bie që vllehët të mos jenë pjesë e popullit maqedonas. Por, në të njëjtën kohë, identiteti vllah është përdorur për të mbështetur legjitimitetin e këtij shteti maqedonas veçanërisht përballë Greqisë, e cila që në fillim ia kishte mohuar madje edhe vetë ekzistencën këtij shteti. Vllehët duhej të ishin autoktonët e Maqedonisë, gjë që dëshmohet nga mbishkrimet (në një gjuhë që shfaqet si proto-vllahe) që duken mbi varrin e Filipit II, të cilat u zbuluan në vitin 1977 në Vergjinë- në Maqedoninë greke. Ata dalin kështu si më të vjetrit ndër maqedonasit. Mbahen edhe sikur janë më të mirët. Në vitet 1990, politikanë, shkrimtarë, bisnesmenë zbulojnë origjinat e tyre vllehe, deri atëhere të padiktuara dhe të mbajtura të fshehura. Kësisoj, identiteti vllah del si kuintesenca e identitetit maqedonas.

Dhe e anasjella është po ashtu e vërtetë. Siç e kemi treguar më sipër, arumunët janë "maqedono-rumunë", domethënë "maqedonas". Dhe është në Maqedoni, pikërisht në Manastir, ku e kanë qendrën shoqatat vllehe ballkanike dhe ku organizohen manifestimet e mëdha ndërkombëtare vllehe. Megjithë kontradiktën që ekziston midis këtyre dy metaforave, hija e Maqedonisë do të vërtitet mbi çka do të shohim te vllehët e Bullgarisë, ndërkohë që Maqedonia do të na ndriçohet në njëfarë mënyre përmes Bullgarisë.

2 Shumica e banorëve që erdhën fillimisht në Krushevë ka qenë me origjinë nga Moskopoli/Voskopoja, pas plaçkitjes që pësoi ky qytet.

DISA MIJËRA ARUMUNË

Në territorin bullgar ka pak vllehë arumunë, vetëm disa mijra, ndërkohë që ata janë më shumë se njëqindmijë në ish-Republikën Jugosllave të Maqedonisë.[3] Ata janë të pranishëm kryesisht në Rodopet perëndimore, dhe aty do të jenë vendosur si pasardhësit e barinjve të ardhur nga Gramozi, një masiv malor i ndodhur në kufirin midis Greqisë dhe Shqipërisë. Për këtë origjinë dëshmon edhe një histori që tregohet ende nëpër këto fshatra:[4]

> "Vllehët jetonin në Gramoz, që nga koha e Aleksandrit të Maqedonisë. Në periudhën e Ali pashës, ishte një burrë që quhej Haxhi Sterjo. (Ai kishte qenë në Jeruzalem). Ky njeri kishte një vajzë shumë të bukur, që ishte edhe bija e tij e vetme. Një ditë, një turk e pikasi dhe deshte ta merrte për nuse. Por Haxhi Sterjo iu përgjigj se ai nuk do t'ia jepte kurrë për grua vajzën një turku. Atëhere turku iu përgjigj se: "Nëse nuk ma jep vajzën për grua do të plasë lufta". Dhe lufta ia nisi. Me të parë këtë vajza doli në ballkon dhe thirri: "Nuk do të shtini në dorë kurrë një grua, por vetëm një kufomë". Me pas ajo piu helmin. Pas kësaj, Ali pashës i hypi gjaku në kokë nga inati dhe filloi të masakronte të gjithë vllehët. Këta u fshehën në pyll. Kështu shpjegohet se përse që nga ajo kohë ata jetojnë me kafshët. Në pyll mund të kesh vetëm kafshë."

Në këtë ballafaqim periudhash të ndryshme kohore, kjo histori bën të takohen dy figura të mëdha, njëra negative dhe tjetra pozitive, Ali pasha dhe Aleksandri i Maqedonisë. Një këngë thotë se ky i fundit ishte mbreti i vllehëve[5] (tradita orale e dëshmuar në Bullgari i bashkohet në këtë rast "zbulimeve" shkencore me të cilat krenohen në ish-Republikën Jugosllave të Maqedonisë, cf. *supra*). Ai luftoi si trimat, por vdiq tepër i ri. "Nëse Aleksandri ynë do të kishte fituar, ne nuk do të ishim shpërndarë andej-këtej".

Barinjtë arumunë të Bullgarisë kanë vazhduar me zhvendosjet e tyre deri në shekullin e XX. Në dallim nga transhumantët e Jugosllavisë, ata kanë vazhduar të zhvendosen çdo vit në drejtim të Greqisë,

3 Vlerësimet janë të përafërta, sepse vllehët nuk deklarohen si të tillë kur bëhen regjistrimet e popullsisë.

4 Rrëfim i mbledhur në Velingrad, Bullgari, në 1997.

5 I njëjti burim informacioni.

megjithë pengesat e kufijve të ngritur pas Luftrave Ballkanike. Kolibet e përdorura gjatë verës në malet e Rodopit ishin habitati i qendrueshëm. Gjatë dimrit, ata zbrisnin "me kope të mëdha bagëtish"[6] në drejtim të fushave të Greqisë dhe Turqisë. Zhvendosjet mblidhnin në vetvete një total prej dhjetë, deri njëzet familje, të organizuara në grupe prej tre ose katër njësish shtëpiake (përgjithësisht, por jo domosdoshmërisht, në lidhje farefisnie midis tyre), duke pasur secila prej tyre në krye një *kikaja*, një garant të rendit të brendshëm dhe i ngarkuar të mbante lidhjet me botën jashtë grupit. Gratë kishin në ballë tatuazhin e një kryqi dhe vinin në dukje pasurinë e familjeve të tyre nëpërmjet monedhave të arit që shërbenin si stolisje. Prindërit dhe fëmijët (përfshirë këtu edhe ata të martuarit, duke qenë se mënyra e jetesës ishte e tipit patri-viri, kur gruaja vinte të jetonte në familjen e burrit) jetonin së bashku deri sa martohej edhe fëmija më i vogël (djalë ose vajzë). Atëhere bëhej edhe ndarja e pasurisë. Secili merrte nga një çadër, sasi ari dhe veshje. Kopeja e dhenve ndahej midis djemve, dhe babai merrte po të njëjtën pjesë si edhe djemtë. Por, zhvendosja kryhej duke qenë të tërë bashkë.

Burrat ishin poliglotë dhe flisnin vllahisht dhe greqisht, ndonjëherë edhe turqisht. Zhvendosja nëpërmjet kufijve të ndryshëm, pengesat administrative përkatëse, zhvillonin një lloj aftësie të veçantë, sensin e kontaktit dhe shkathtësinë në të sjellurit me njerëzit. Kjo gjendje lidhej edhe me faktin që të ishe bari nomad do të thoshte të ishe edhe tregtar, të paktën në familjet e mëdha. Blenin kafshë që pastaj i shisnin përsëri në Greqi ose në Turqi. Leshi i marrë prej dhenve i shitej drejtpërdrejt popullsisë ose çohej në fabrika në Bullgari. Përveç deleve, çdo familje zotëronte një numër të ndryshëm kuajsh. Këto kafshë pëdoreshin kryesisht për të mbajtur ngarkesat gjatë transhumancës, por disa iu liheshin djemve të rinj që specializoheshin në zanatin e karvanit, posaçërisht për trasportin e drunjve që priteshin në pyjet e Rodopit.[7] Vitet 1910 shënuan fillimin e sedentarizimit. Megjithatë, në vitet 1930 pati edhe shumë nga ata që ikën drejt Rumanisë. Një shkak ishte politika e pyllëzimit të kullotave që ndërmori shteti bullgar, ndërkohë që e kundërta ndodhi me shtetin rumun, i cili mori masa në favor të emigrantëve vllehë.

6 Shprehje e përdorur nga bashkëbiseduesit në Velingrad në 1997.

7 Malësorët e Rodopit ende edhe sot i kanë të gjalla këto kujtime dhe ende ka dëshmitarë që i kanë jetuar ato (anketë e kryer në Velingrad në 1997).

Përveç kësaj popullsie me traditë baritore, Bullgaria gjithashtu numëronte, dhe kjo kryesisht në Sofje, një numër të caktuar arumunësh urbanë, pasardhës të emigrantëve të ardhur në kapërcyell të shekujve XIX dhe XX. Këta ishin përgjithësisht qytetarë, që kishin ardhur veçanërisht nga Krusheva dhe, siç thuhet, në mënyrë më të largët nga Moskopoli/Voskopoja- sipas miteve familjare që ende tregohen sot e kësaj dite. Zanatçinj apo tregtarë, ata në disa raste u përfshinë edhe me kryengritjen e Ilidenit. Madje, disa prej tyreluajtën një rol të rëndësishëm në republikën e Krushevës[8] (cf. *supra*). Sot, pasardhësit e tyre janë inxhinierë, bankierë, intelektualë…

ARMENI DHE RUMENI

Numri i i popullsisë arumune në Bullgari mund të vlerësohet te rreth 3.000 persona. Por, është e pamundur të bëhet një vlerësim i saktë. Pra, a duhet apo jo që të fusim në këtë numërim edhe fëmijët nga martesat e përziera (d.m.th. midis arumunëve dhe bullgarëve jo arumunë) të cilët statistikisht janë mbizotërues[9]? Regjistrimet e popullsisë që janë bërë me këtë rast nuk na vijnë dot në ndihmë, për arsyen se pjesa më e madhe e vllehëve nuk deklarohen si të tillë.[10] Në çdo rast që ta marrësh, arumunët janë shumë më minoritarë në krahasim me të tërë vllehët e Bullgarisë, ata që quhen edhe si "vllehët e Danubit". Siç e tregon edhe emri i tyre, këta të fundit janë të vendosur në veri të vendit, përgjatë lumit, më veçanërisht në perëndim në drejtim të Serbisë.[11] Numri i tyre vlerësohet nga 50.000 deri në 60.000 vetë. Ata nuk e quajnë veten e tyre si *armeni* (arumunë), por si *rumeni* (term që mund të

8 Kemi mbledhur edhe dëshmi, sipas të cilave, disa prej tyre që ishin vendosur në Sofje më vonë u kthyen në Krushevë.

9 Kemi ndeshur personalisht në këtë pamundësi statistikore, kur një përgjegjës i shoqatës së arumunëve të Velingradit nuk ishte në gjendje të numëronte popullsinë arumune të lagjes së tij, duke u ngatërruar mes "gjysëm-arumunëve", "çerek-arumunëve", etj.

10 Këtu bëhet fjalë për një fenomen që nuk vërehet vetëm në Bullgari. Në Republikën e Maqedonisë, regjistrimet e popullsisë janë një shifër prej 8 000 vllehësh, ndërkohë që vlerësimet më bindëse janë ato që i vlerësojnë te 150.000 banorë.

11 Popullsia vllahe zgjatet edhe përtej kufirit, në krahinën e Negotinit dhe të lumit Timok.

përkthehet si rumunë, por që duhet dalluar nga *rumanci*- njëjës rumanac- që ka kuptimin e kombësisë rumune në sensin politik).

Rumeni kanë nën kontroll Lidhjen vllahe të Bullgarisë. Kjo e fundit, e themeluar në 1993, e ka selinë në Vidin, në brigjet e Danubit. Shoqata arumune e Sofjes nuk është veçse një degë e saj e dorës së dytë. Vetë ekzistenca e kësaj Lidhje përbën një shfaqje të asaj që mund të merrej edhe si dimensioni performativ i etnonimit. Në të vërtetë, ajo sjell së bashku dy grupe që praktikisht nuk kanë asgjë të përbashkët, përveç emrit të tyre "vllehë". Gjuha, historia, mënyrat tradicionale të jetesës, zakonet dhe praktika e tyre kulturore janë të ndryshme. Vllehët e Rodopit e ngrenë lart me krenari autonimin e tyre *armen*, që ata e mbajnë si emblemë të identitetit të tyre përballë "atyre të Danubit". Në këtë mënyrë ata mund të rivendikojnë veçanësinë e tyre: arumunët dalin si "më të zgjuar", vllehët e Danubit "më të romanizuar". Të parët nuk kanë asnjë kontakt me të dytët dhe ua mohojnë atyre ndonjëherë edhe vetë cilësinë e vllahut autentik, për t'i bërë ata "bullgarë të romanizuar". Në të kundërt, vllehët e Danubit nuk përpiqen të diferencohen nga ata të Rodopit, për të vetmen arsye se ata nuk i njohin si të tillë, ose në një mënyrë të vagullt, i njohin nën emrin grek të *kucovllahëve*.

Nëse ata ndajnë të njëjtin etnonim, të dyja grupet kanë me të një raport të ndryshëm. Për popullsinë danubiane, bëhet fjalë për një emërtim të njohur, të adoptuar dhe madje të rivendikuar. Nga ana e tyre, arumunët e paraqesin atë si një ekzonim, një emërtim që u është atribuar atyre nga jashtë dhe i përdorur në mënyrë të veçantë në marr\dhëniet jashtë komunitetit të tyre. "Vllah" është emri i tyre në gjuhën e mjedisit ku ndodhen, në rastin tonë atë bullgar. Megjithatë, përtej këyre dallimeve, emërtimi që ndajnë mes tyre, për të mirë ose për të keq, është e vetmja bazë e organizimit të përbashkët. Kjo është e njohur qartësisht nga vetë aktivistët. Dobësia numerike e arumunëve është arsyeja që nxirret më shumë për të justifikuar ekzistencën e një Lidhjeje të vetme, duke i përzier ata me vllehët e veriut. Në bazë të kësaj do të qendronte diskutimi mbi kolegjin rumun të Sofjes- ndonëse kolegji në fjalë i kishte mbyllur dyert e tij në 1948. Ideja për të doli gjatë mbledhjes që bënë ish-nxënësit e tij, në të cilën merrnin pjesë vllehë danubianë dhe arumunë.

NJË LIDHJE DHE SHUMË GRUPE VLLEHËSH

Lidhja u themelua dhe u zhvillua në një kontekst politik tejet të favorshëm. Kandidate për të hyrë në Bashkimin Evropian, Bullgaria nuk mund të shkojë kundër linjës së ndjekur nga institucionet e kësaj të fundit, siç veprojnë në përgjithësi organizatat ndërkombëtare, të cilat, nën mbulesën e të drejtave të minoriteteve, priren në fakt të promovojnë të drejtën e etnicitetit.[12] Por, aktivistët arumunë nuk ndihen mirë në gjirin e organizatës së Vidinit. Kjo e fundit, në të vërtetë, nuk u vjen atyre dhe aq shumë në ndihmë për atë që ata e mbajnë si luftën e tyre themelore (në të dyja kuptimet e fjalës), do të thotë për betejën linguistike, në funksion të rendit të ditës: "të shpëtojmë arumunët duke shpëtuar gjuhën e tyre". Drejtuesi i tyre kryesor, bir i një bankieri, është gjuhëtar me profesion. Sipas tij (dhe sipas shoqatës së tij, në të njëjtën linjë me shoqatat motra në nivel ballkanik dhe botëror), arumanishtja është një gjuhë plotësisht më vete, më e vjetër edhe se vetë rumanishtja. Veprimtaria kryesore e aktivistëve konsiston në radhë të parë në përgatitjen e teksteve, fjalorëve, në botimin e librave të vjetër. Por, në Bullgari, kjo luftë zhvillohet në vetmi. Për studiuesit zyrtarë (do të thotë për gjuhëtarët ose për ata që janë pranë Akademisë së Shkencave), arumanishtja nuk është një gjuhë më vete, por një dialekt i rumanishtes. Për sa i përket vetë Lidhjes vllahe, ajo nuk i ka dhënë ndonjë hapësirë arumanishtes në gazetën e saj *Timpul*, e botuar në dy gjuhë, në bullgarisht dhe në rumanisht.

Në fakt, organizata e ngritur në brigjet e Danubit i ka kthyer sytë drejt bregut tjetër të lumit. Shqetësimet e saj kryesore janë marrëdhëniet me Rumaninë dhe promovimin e gjuhës rumune. Ajo kërkon, po ashtu, dhe ka shpenzuar shumë energji për hapjen e emisioneve në gjuhën rumune në television. Ajo financoi ngritjen e një monumenti kushtuar lavdisë së çlirimtarëve rumunë. Por çështja me të cilën merret me shumë janë shkëmbimet midis studentëve rumunë (me origjinë bullgare) dhe studentëve vllehë. Në mënyrë të veçantë ajo mbikëqyr dhënien e bursave të studimit në Rumani. Kandidatët për këto bursa duhet të tregojnë që janë vllehë, do të thotë që flasin gjuhën- gjë që mund të zgjidhet nga një dëshmi e dhënë nga kryetari i bashkisë.

12 Cf. J.-F. Gossiaux, « La fin des Yougoslaves, ou l'ethnicité toujours recommencée » [Fundi i jugosllavëve, ose një etnicitet që rifillon vazhdimisht], *Anthropologie et sociétés* 26, 1 (2002), fq. 53-68.

Dosjet shqyrtohen nga një komision që mblidhet në Vidin. Ky komision përbëhet nga përfaqësues nga radhët e autoriteteve kulturore të Rumanisë dhe Bullgarisë dhe, po ashtu, nga një profesor i rumanishtes që është anëtar i Lidhjes. Dosjet përgatiten nga një komitet *ad hoc* i Lidhjes. Vendet në universitetet rumune janë shumë të kërkuara. Ato lejojnë të zbusin seleksionin e universiteteve bullgare, në mënyrë të veçantë në mjekësi. Shoqata vllahe ndodhet kështu në një pozitë me ndikim, një pozitë kjo që padyshim e shton joshjen ndaj saj, edhe pse nuk i përligj disa vokacione militante.

Lidhja zyrtarisht është apolitike, por ajo është e interesuar në gradën më të lartë për lojrat e politikës bullgare, duke u ndërfutur në të falë mbështetjes te Konventa evropiane për minoritetet e nënshkruar nga Bullgaria. Minoriteti turk, për shkak të ndikimit që ushtron me ndihmën e shoqatave të tij, në mënyrë të veçantë partisë së vet, shihet padyshim si një model që duhet ndjekur. "Letrat që I dërgohen Strasburgut" (d.m.th. ankimimet pranë instancave evropiane) përbëjnë një armë të privilegjuar të "minoritetit vllah" përballë pushtetit bullgar. Pjesëmarrja në një projekt të mbështetur nga fondacioni Soros (alias *Open Society*) prezantohet si një provë respektueshmërie dhe dëshmon para syve të aktivistëve (dhe në ligjërimin e tyre) normalitetin evropian dhe ndërkombëtar të shoqatës.

Kjo e fundit mburret që bën pjesë te Unioni federal i komuniteteve etnike evropiane. Përndryshe, ajo nuk ka lidhje me organizatat vllehe ndërkombëtare dhe ballkanike me qendër veçanërisht në Maqedoni (cf *supra*)- gjuha zyrtare e të cilave është arumanishtja. Në këtë drejtim, ajo është rrënjësisht e ndryshme nga dega e saj e Sofjes, shoqata e arumunëve, e cila nga ana e saj mban me oganizatat vllehe në Maqedoni marrëdhënie të qendrueshme. Marrëdhëniet e kësaj shoqate me Rumaninë, dhe me arumunët e Bullgarisë në përgjithësi, janë mjaft komplekse, në mos ambige. Siç e kemi parë më sipër, në vitet 1930 Rumania ka qenë një tokë mikpritëse për barinjtë e dëbuar nga Bullgaria për shkak të ripyllëzimit. Shumë intelektualë me origjinë arumune kanë bërë karrierë në Rumani. Në Konstancë, mbi të gjitha, ka shumë shoqata vllehësh. Dhe paratë e dhëna nga shteti rumun, sigurisht nën petkun e bursave të studimit, nuk janë për t'u nënvleftësuar.

RUMANI/MAQEDONI

Megjithatë ka një dyshim për sa i përket karakterit të painteresuar të kësaj bujarie. A nuk ka rrezik që studentët që shkojnë në Rumani të vendosen përfundimisht atje? Gjatë regjistrimit të fundit të popullsisë në Bullgari, ka pasur dëshmi për presionin që është ushtruar nga ana e të dërguarve rumunë nëpër fshatra në mënyrë që arumunët të deklarohen si rumunë. Dyfaqësia e marrëdhënieve midis arumunëve dhe Rumanisë nuk është vetëm e kohëve të fundit, as specifike për kontekstin bullgar. Në fillim të shekullit të XX, Rumania ishte pjesë e lojës së madhe që zhvillohej në Maqedoni, aso kohe ende zyrtarisht osmane, por e copëzuar nga rivalitetet e ndryshme kombëtare dhe ndërkombëtare. Si edhe fuqitë e tjera kundërshtare, prania e saj shfaqej aty, mbi të gjitha, nëpërmjet hapjes së shkollave rumune, të cilat përhapnin një mësim në gjuhën amtare (arumanisht) në klasat e ulëta dhe më tej në rumanisht. A kishte kjo politikë si qëllim final mbështetjen e një lëvizje hipotetike kulturore arumune, apo ajo ishte tregues thjesht dhe vetëm i një irredentizmi rumun? Sidoqoftë, në Maqedoninë e atëhershme nuk pati asnjë lëvizje të vërtetë arumune dhe, për arsye njëherazi diplomatike dhe të politikës së brendshme, Rumania në fund hoqi dorë nga rajoni.

Për arumunët e Bullgarisë, ideja për t'u deklaruar si rumunë në regjistrimin e popullsisë paraqitet po aq e papërshtatshme, saqë sa herë që zhvendosen nëpër Ballkan, dhe gjithëkund gjetkë, përfshirë këtu edhe Bukureshtin, ata identifikohen si vllehë, si *armeni*. Ata njihen dhe njohin njëri tjetrin vetëm në bazë të gjuhës që flasin. Në të gjitha kuptimet e fjalës, identiteti i tyre është gjuhësor. Gjithësecilit i pëlqen të tregojë anekdota për takimet e rastësishme, për aktet e solidaritetit- mbi të gjitha nga ana e vllehëve grekë. Një moment për t'u përmendur ka qenë udhëtimi në Maqedoni i organizuar nga shoqata, një lloj udhëtimi shugurues që shkoi deri në anën tjetër të kufirit shqiptar, deri në Moskopoli/Voskopojë, duke kaluar nga Ohri dhe Krushevo. Ish-Republika Jugosllave e Maqedonisë është shteti të cilit i referohen, territori vllah *par excellence*. Siç edhe e kemi parë, ajo është vendi i manifestimeve të mëdha dhe ajo strehon qendrat e shoqatave ndërkombëtare. Parë nga Bullgaria, vllehët janë aty në shtëpinë e tyre, ata janë aty praktikisht në pushtet. Republika ka më tepër ministra me origjinë vllahe se

sa maqedonase. Presidenti i republikës[13] duhet të jetë përgjysëm me origjinë vllahe dhe në kohën e tij kishte premtuar se do t'i ndihmonte vllehët e Bullgarisë. Një përzierje informacionesh të vërteta dhe të rreme formojnë portretin imagjinar të një Maqedonie arumune. Në television dhe në radio ka emisione në gjuhën vllahe (që është e vërtetë); ka shkolla vllahe (që është e rreme); vllehët aty numërojnë deri në 500.000 (vlerësimet e vetë arumunëve maqedonas shkojnë nga 120.000 deri në 150.000); ka shumë shkrimtarë dhe poetë që shprehen arumanisht; në Krushevë, disa fëmijë nuk flasin maqedonisht, por vetëm arumanisht (që është e rreme).

E rivalizuar fort nga ana e Maqedonisë, si shtet të cilit i referohen, Rumania vuan gjithashtu edhe nga krahasimi me Greqinë, mbrojtëse efikase e nomadëve të tjerë- dhe kundërshtarë të përhershëm të arumunëve- që janë sarakasianët (ose *karakaçani*). Me këtë rast, shteti grek i shton avantazhit të mjeteve ekonomike atë të konceptimit të bashkësisë kombëtare si një komunitet që mban në gjirin e vet këta ortodoksë helenofonë, pavarësisht kufijve që mund t'i ndajnë. Së fundi, që nuk përbën një element më të pakët joshjeje, Greqia shfaqet si porta e Evropës, gjë që nuk ngjet me Rumaninë.

Të tërhequr nga homonimët e tyre të Danubit, vllehët arumunë të Bullgarisë e shohin veten të ngecur, për shkak të etnonimit tyre dhe të shoqatës që rrjedh prej tij, në pozitën e një minoriteti kombëtar rumun. Mirëpo, pavarësisht tërheqjes që ushtron- ose mungesës së tërheqjesmëmëdheu i supozuar si i tillë, rivendikimi i arumunëve, bullgarëve ose të tjerëve, nuk ka asgjë të përbashkët me shtetin-komb. Lëvizja arumune mund të cilësohet si etniciste, në kuptimin që ajo është krijuar për t'i dhënë vlerë politike identitetit etnik, por ajo në asnjë rast nuk është etno-nacionaliste, do të thotë që asnjë strukurë shtetërore kombëtare, specifike ose jo, nuk gjykohet si e përshtatshme për këtë identitet. Në të kundërt, për nga vokacioni dhe interesi i saj, kjo lëvizje, nëse nuk është internacionaliste, është të paktën trans-nacionale.

Etnonimi që kushtëzon lëvizjen arumune në Bullgari, siç e kemi parë më lart, është një ekzonim (exonyme), një emër që u është atribuar nga jashtë komunitetit dhe që përdoret në mënyrë të veçantë në marrëdhëniet me botën jashtë bashkësisë së tyre. *Armen* është një emërtim i panjohur në Bullgari dhe disa mijrat e arumunëve e kanë

13 Në atë kohë Kiro Gligorov.

patur të pamundur politikisht dhe pikëpamja sociale që të imponojnë autonimin (autonyme) e tyre. Nga kjo histori nxirret një mësim i trefishtë- që nga ana tjetër nuk është veçse një konfirmim:

1) Etnonimi është ai që themelon identitetin etnik.
2) Etnonimi-ai efikasi- vjen gjithmonë nga jashtë.
3) Identeti etnik është para së gjithash një "askripsion" (ascription), një emërtim nga ana e të tjerëve, do të thotë një alteritet. Një lëvizje identitare nuk bën gjë jetër vetëm se pasuron më tej vështrimin e tjetrit mbi ne.

NJË KOMUNITET RUMANISHTFOLËS NË SERBI. NDËRLIKIMET E NJË IDENTITETI TË DISAFISHTË: NGA SHTRËNGESAT NACIONALISTE TË SHTRËNGESAT MONDIALISTE

Dejan Dimitrijevic

Rumanishtfolësit e Homoljes (në verilindje të Serbisë) karakterizohen nga shumëgjuhësia. Madje edhe fjalët me të cilat ata emërtojnë veten e tyre janë të shenjuara nga shumëgjuhësia: kur ata shprehen në rumanisht e quajnë veten "rumunë" dhe kur shprehen në serbisht e quajnë veten "serbë" dhe shumë rrallë "vllehë" (*vlasi*). Për rrjedhojë, identiteti i kësaj popullsie nuk mund të kuptohet veçse në shumëgjuhësinë e saj. Për këtë, është e nevojshme të kihen kompetencat gjuhësore që janë të tyret, sepse si do të mundet të kapet shumësia e identitetit të tyre nëse nuk je në gjendje të ndjekësh dhe të marrësh pjesë në bisedat spontane ku dalin në pah format e ndryshme të prezantimit të vetëvetes?

Nga ana tjetër, nuk është e lehtë t'i emërtosh, sepse duke bërë këtë gjë ne hedhim dritë vetëm mbi një prej përkatësive të tyre. Kjo popullsi rumanishtfolëse e veriut të gadishullit Ballkanik dallohet qartësisht nga rumunët e Rumanisë, por për t'u vetemërtuar ajo nuk ka term tjetër përveçse termit "rumun". Deri në rënien e Çausheskut, në dhjetor të vitit 1989, kjo situatë nuk paraqiste ndonjë problem, meqënëse kontaktet midis dy grupeve ishin shumë të rralla. Rumania nuk përbënte ndonjë joshje për banorët e Jugosllavisë (një eufemizëm ky), ndërkohë që rumunët me shumë vështirësi mund të dilnin jashtë vendit të tyre. Duke filluar nga 1990, rumunët erdhën në mënyrë masive në Jugosllavi për të gjetur punë. Në krahinën e Homoljes, shumica dërrmuese

e fshatarëve vendas merr në punë një ose dy rumunë çdo vit. Kjo është një krahinë e pasur, me një emigracion të fortë në Perëndim, por si rrjedhojë edhe një krahinë ku mungon krahu i punës, ndërkohë që popullsia e mbetur në fshat është e moshuar.

Takimi i këtyre dy popullsive ishte nga më instruktivët, sepse ato nuk e shihnin njëra-tjetrën si identike. Vetëm gjuhën e njihnin si të përbashkët.[1] Rumunët e Rumanisë janë të përçmuar si nga ana shoqërore, ashtu edhe nga ajo njerëzore. Mënjanimi i tyre është i një natyre shqetësuese: "të dhunshëm", "imoralë", "të paparishikueshëm" janë fjalët që dëgjohen rëndom për cilësimin e tyre. Në kontekstin lokal, ata perceptohen si një kategori sociale inferiore: njëfarësoji, dhe në një masë të caktuar, ata kanë ardhur për të mbushur boshllëkun e krijuar nga ikja e ciganëve, të cilët, edhe ata, u larguan nga fshati drejt Perëndimit. Në të vërtetë, deri në vitet 1970, nevoja për fuqi punëtore plotësohej nga ciganët. Krahu punëtor rumun ka trashëguar, si pa e kuptuar, rolin ekonomik dhe simbolik të ciganëve.[2]

Këtu kemi të bëjmë me një grup që është rumun, por i ndryshëm nga rumunët e tjerë, dhe serb, por që zë një vend të veçantë në krahasim me shumicën e serbëve.

Në funksion të kontekstit të ndërveprimit, anëtarët e këtij grupi mund të deklarohen "rumunë", "serbë", ose "jugosllavë".[3] Ata janë "rumunë" midis tyre dhe "serbë" me serbët. Në krahinë, veçanësia e tyre është e dukshme dhe kufiri që i ndan me të tjerët i shenjuar: sigurisht që ata janë anëtarë të kombit serb, por janë serbë të veçantë. Atëhere, ne që jemi vëzhgues, etnologë, si mund t'i emërtojmë ata?

---

1 Dallimet gjuhësore më të dukshme janë për shkak të futjes së neologjizmave serbë në rumanishten e Homoljes, dhe Italianë dhe francezë në atë të rumunëve të Rumanisë.

2 Këtë gjë duket se e ilustrojnë më së miri praktikat e martesës me rumunët e Rumanisë: ato janë të kundërta me ato me serbët. Rumunë e Homoljes praktikojnë një endogami të fortë etnike: 85% deri në 90% (përqindje që i përket një periudhe kohe prej 60 vitesh) e martesave kryhen midis rumunëve të të njëjtit fshat ose krahinë, por në ato raste të rralla të martesave me serbët, ata kryesisht preferojnë të japin vajzat për nuse dhe të marrin djem për dhëndurë. Ndërkohë që me rumunët e Rumanisë, tashmë prej 13/14 vitesh, kemi vërejtur të ndodhë e kundërta, gjë që ndodh edhe me ciganët.

3 Gjë që ndodh gjithnjë e më rrallë pas prishjes së Jugosllavisë, ndërkohë që në kohën e Jugosllavisë ishte gati një normë për ata që iknin jashtë.

"Rumun" të bën të mendosh për Rumaninë ose për statusin e minoritetit kombëtar, të cilin e gëzojnë vetëm rumunët e Banatit të Vojvodinës dhe që popullsia rumanishtfolëse e Homoljes nuk e rivendikon fare. "Vllah" është një emër që është imponuar nga jashtë, polimorf dhe tepër i pasaktë: në kontekstin ballkanik ai përdoret për të treguar "të tjerët"[4] me një konotacion pak a shumë pezhorativ. Përveç popullsive rumanishtfolëse të verilindjes së Serbisë dhe Bullgarisë, ky term përdoret edhe nga boshnjakët myslimanë dhe kroatët për të treguar serbët e Bosnjë-Hercegovinës dhe Kroacisë.

Nga ana ime, kam zgjedhur t'i quaj "rumunë", sepse kështu e quajnë ata veten në gjuhën e tyre amtare, por duke u kujdesur të kem mirë parasysh veçanësinë e tyre. Por edhe pse kjo është pika e nisjes e strukturimit të tyre identitar, i organizuar në bazë shkallësh hierarkike segmentare, ku çdo segment është më inkluziv dhe përmbledh grupe që kontrastojnë me ato të një shkalle më të ulët në hierarki. Të nisesh nga shkalla bazë identitare më duket më e përshtatshme për të vënë në dukje artikulimin e segmenteve identitare. Por, përpara se t'i kthehemi artikulimit të tyre, duhet të shqyrtojmë mënyrën e krijimit dhe sedimentimit të tyre historik.

HISTORIA E PRANISË SË RUMUNËVE NË HOMOLJE

Që nga Mesjeta, dokumentet senjoriale serbe bëjnë të ditur për një popullsi vllahe autoktone dhe, përgjatë gjithë periudhës osmane, vllehët shfaqen në regjistrimet e detyrueshme turke. Megjithatë, popullsia aktuale rumune e rajonit të Homoljes është rezultat i një migracioni rumun që, sipas etnologut serb Tihomir Gjorgjevic[5], do ta ketë pasur zanafillën në shekullin e XVIII; sipas Emile Petrovici[6], gjuhëtar rumun, ai do të ketë filluar një shekull më parë. Sipas këtyre autorëve, popullsia rumune e krahinës në shumicën e saj vjen nga Transilvania (Rumani). Këto pohime bazohen mbi kritere gjuhësore, sepse rumanishtja

4 Nuk ndodh asnjëherë që anëtarë e këtij grupi të quhen midis tyre si "vllehë".

5 T. Djordjevic, *Kroz nase Rumune. Srpski knjizevni glasnik* 16 (1906).

6 E. Petrovici, « Note de folclor de la Români din Valea Mlavei » [Shënime nga folklori i rumunëve të Luginës së Mlavas], *Anuarul arhivei de folclor* 6 (1942), fq. 41-71.

e praktikuar në krahinën e Homoljes zotëron karaktere linguistike të ngjashme me rumunët e Transilvanisë. Që një pjesë e mirë e popullsisë vjen nga Rumania aktuale kjo dëshmohet edhe nga kulti i të vdekurve, kur gjatë aktit të përkushtimit shpesh, ende edhe sot, kujtohet i pari i tyre që ka kapërcyer Danubin.[7]

Historian rumun Stefan Metes[8] e shikon këtë emigracion si rezultat të vazhdimit të jetës nën pushtimin austro-hungarez duke filluar nga shekulli XVII, por duke mos lënë mënjanë edhe hipotezën që kjo të ketë qenë rrjedhojë e politikës kolonizuese të shtetit austriak. Nëpërmjet shembullit të fshatit të Melnicës (në rumanisht Menita), mund të ndiqet evolucioni demografik i kësaj popullsie. Në 1733, Melnica ishte një fshat shumë i vogël. Dokumentat zyrtare austriake dëshmojnë ekzistencën e dhjetë shtëpive. Zhvillimin e vërtetë ai e mori nga fillimi i shekullit të XIX dhe vazhdoi deri nga mesi i shekullit të XX: që nga ajo kohë, për sa i përket numrit të popullsisë, Melnica ka qenë një nga fshatrat më të rëndësishme të komunës së Petrovacit (tabela 1).

Numri i shtëpive ka qenë në rritje konstante deri në vitin 1863 dhe, megjithëse shifrat që lidhen me numrin e banorëve mungojnë, ato padyshim që kanë pësuar të njëjtin evolucion. Për sa i përket viti 1868, i cili shënon rënien e parë të numrit të shtëpive, B. Peruncic-Perun[9] tregon se ajo ka qenë rrjedhojë e kthimit të një pjese të popullsisë në krahinën e origjinës, në mesin e viteve 1860, që me këtë rast ka rifituar qytetarinë austro-hungareze. Megjithatë, shkaku i këtyre ikjeve është i panjohur.

Për të kuptuar rritjen e fshatit, duhet që atë ta shohim të lidhur me emancipimin politik progresiv të Serbisë, duke u nisur nga fillimi i shekullit të XIX. Kushtet e jetesës së fshatarësisë fillojnë e përmirësohen dhe pushteti serb dëshmon vullnetin politik për të rritur prodhimin bujqësor me hapjen e tokave të kultivueshme; për t'ia arritur kësaj, autoritetet bëjnë thirrje për emigracion. Ky proces përshpejtohet duke nisur me pavarësinë serbe në 1878. Serbia e asaj kohe e bazon zhvillimin e saj te bujqësia.

---

7 D. Dimitrijevic, « La fête du Saint Patron de la maisnie (*slaua*), chez les Roumains de Homolje (Nord-Est de la Serbie) » [Festa e shenjtit mbrojtës të bashkësisë (slaua), në mesin e rumunëve të Homoljes (Verilindje e Serbisë)], *Zeitschrift für Balkanologie* 31/2 (1995), fq. 144.

8 S. Metes, *Emigràri românesti din Transilvania în secole XIII-XX* [*Emigracionet rumune të shekujve XIII-XX*] (1977).

9 B. Peruncic-Perun, *Petrovac na Mlavi* (1980).

Tabela 1. Ndryshimi i numrit të shtëpive dhe të banorëve[10]

Vitet	Numri i shtëpive	Numri i banorëve
1733	10	
1820	96	
1859	221	
1861	234	
1863	286	1531
1868	221	
1910		2547
1921	540	2097
1928	560	2700
1948	592	2214
1953	589	2210
1961	579	2129
1971	526	1921
1981	499	1742

Të gjitha të dhënat numerike të përdorura në këtë studim vijnë nga arkivat e Melnicës dhe të Petrovacit, nxjerrë nga monografia e B. Peruncic-Perun, Petrovac na Mlavi [Petrovaci mbi Mlava] (1980) dhe nga C. Constante, A. Golopentia, Români din Timoc [Rumunët e Timoc] (1923)

Pas kryengritjes së dytë serbe dhe fillimeve të autonomisë së Serbisë në 1815, në vend nisi të ngrihej gradualisht një administratë serbe, e cila futi patronimin si element të identifikimit individual. Ishte administrata ajo që vinte patronimet, në varësi të emrit të pagëzimit të kreut të shtëpisë (që më të shumtën e rasteve ishte babai) ose në varësi të patronimit të farefisnisë. Në këtë mënyrë, rumunët e këtij rajoni morën patronime serbe. Në mënyrë të ngjashme, disa krerë shtëpish (ata, emrat e pagëzimit të të cilëve janë në bazë të patronimit serb) u bënë themelues të farefisnisë: nëse kreu i një shtëpie quhej Trifu, fëmijët e tij dhe gjithë pasardhësit e tij do të kishin patronimin serb Trifunovic. Regjistrimi i popullsisë të vitit 1863[11] na jep disa shembuj të dhënies së patronimeve.

10 Të gjitha të dhënat numerike të përdorura në këtë studim vijnë nga arkivat e Melnicës dhe të Petrovacit, dhe mbështeten te monografia e B. Peruncic-Perun, *Petrovac na Mlavi* (1980) dhe te C. Constante, A. Golopentia, *Români din Timoc* (1923).

11 *Ibid.*

Që nga ajo kohë, çdo individ zotëron dy identitete "zyrtare", njërin në komunitetin e vet rumun- dhe një tjetër që përdoret jashtë tij- në botën serbe, në hapësirën e ish-Jugosllavisë, por edhe jashtë saj. Duke qenë se kjo shoqëri rumune ishte e traditës gojore (të paktën për sa i përket gjuhës amtare), rumanishtja nuk është shkruar kurrë dhe patronimi rumun nuk figuron në asnjë dokument të shkruar. Gjithkund ku identiteti është i lidhur me shkrimin, është identiteti serb ai që bën punë; në mënyrë më të përgjithshme, emrat dhe patronimët serbë përdoren në të gjitha marrëdhëniet me autoritetet, qofshin këto njerëzore apo hyjnore.[12] Në të dyja rastet, autoriteti është serb: shteti serb ose jugosllav dhe kisha ortodokse serbe.

Në hapësirën rumune, identiteti serb përdoret veçse për çështje administrative. Nga ana e tij, identiteti rumun është totalisht i injoruar nga serbët. Asnjë prej identiteteve nuk mohohet nga rumunët; në të kundërt, të dy rivendikohen, sepse ato nuk funksionojnë në të njëjtin kuadër dhe, kësisoj, nuk mund të ngatërrohen me njëri tjetrin: ato nuk konkurrojnë me njëri-tjetrin. Meilà Bechiariu është rumun në fshat dhe në gjithë hapësirën rumune; ai është Mihajlo Jovanovic dhe *vllah* serb për serbët e rajonit. Në pjesën tjetër të Serbisë, në hapësirën jugosllave dhe në të gjithë botën ai është serb.

Ky identitet i dyfishtë- Meilà Bechiariu dhe Mihajlo Jovanovic, duke marrë të njëjtin shembull- nuk paraqet ndonjë problem, sepse në shoqëritë fshatare tradicionale të së kaluarës, njësia sociale kolektive e referencës ishte fshati, ose më e shumta një bashkim fshatrash.[13] Në këtë nivel të organizimit social, rumunët e Homoljes ishin dhe kanë mbetur rumunë. Në të kundërt, ideja e përkatësisë në një njësi sociale kaq të gjerë sa shteti-komb është më e vonshme se migrimi i tyre; ajo është formuar në Serbi, me luftrat çlirimtare të 1804 dhe 1815, me autonominë zyrtare të Serbisë në 1830, pavarësinë e saj në 1878 dhe krijimin e mbretërisë së serbëve, kroatëve dhe sllovenëve në 1918,

12 Një burim informacioni nga Zinca më tregoi historinë e një zotërie të vjetër, që ajo e konsideronte si kushëri të sajin, i cili pasi vdiq dhe shkoi në qiell dhe u ridërgua përsëri në tokë sepse nuk kishte qenë radha e tij të vdiste: ëngjëjt në qiell e kishin ngatërruar Petar Miljkovic nga Melnica (Menita) me Petar Miljkovic nga Jeresnica (Ieresnita).

13 Shih P. H. Stahl, *Household, Village and Village Confederation in Southeastern Europe* [Ekonomia shtëpiake, fshati dhe bashkimet e fshatrave në Evropën Juglindore] (1986).

e kthyer në mbretëri të Jugosllavisë në 1929. Në gjuhën rumune të folur nga rumunët e krahinës, fjala "shtet" nuk ekziston: ajo që përdoret është fjala serbo-kroate *drzava*. Po kështu, për të treguar "kombin" përdoret fjala serbo-kroate *nacija*. Ndërkohë që për të gjitha njësitë sociale përbrenda grupit rumun, fjalët e përdorura janë rumanisht-*casa*, për shtëpi, *polícra*, për farefisni, *sat*, për fshat dhe *rumâni*, për gjithë rumunët e krahinës. Shumë faktorë kanë bërë të mundur mbizotërimin e identitetit serb:

— Ndarja nga masa rumune- Rumania
— Mosnjohja nga ana e serbëve e identitetit rumun të rumunëve të Homoljes
— Vëllazërimi me serbët në kohë luftrash: luftrat e pavarësisë serbe, Lufta e Parë Botërore dhe krijimi i Jugosllavisë, më pas Lufta e Dytë Botërore
— Shkëmbimet ekonomike me serbët

Për më tepër, nuk ka pasur asnjë antagonizëm midis këtyre dy komuniteteve gjatë jetës së tyre të përbashkët; në të kundërt, përgjatë historisë lidhjet e tyre janë forcuar dhe fatet e tyre, edhe vetë aktorëve, u dukën si të pandashme.

Në kontekstin e luftrave të viteve 1990, rumunët nuk u mjaftuan vetëm me përqafimin e kauzës serbe, por ata e konsideruan veten si serbë. Kur flasin për serbët e Bosnjës dhe Hercegovinës ose të Kroacisë në luftë, ata thonë "tanët" ose "ne". Qëndrimi i tyre përkundrejt luftës dhe krizës në ish- Jugosllavi nuk ndryshon fare nga ai i serbëve; zgjidhjet e ndryshme që mendohen për të dalë nga kjo situatë janë të pranishme në mesin e tyre në të njëjtën masë sa edhe mes serbëve. Në konfliktin që vë serbët kundër popujve të tjerë jugosllavë (sllavët e jugut, që bënin pjesë në federatën jugosllave) ose kundër shqiptarëve të Kosovës, rumunët e Homoljes janë serbë dhe në shumicën e tyre dërrmuese nuk shprehin asnjë rivendikim komunitar të veçantë.

RUAJTJA E IDENTITETIT ETNIK

Janë të shumtë faktorët që kanë bërë të mundur ruajtjen e strukturës sociale të tanishme që nga momenti i migracionit të tyre: pozita gjeografike, endogamia etnike, zhvillimi i rrjeteve bazuar mbi lidhjet shpirtërore brenda hapësirës rumune dhe feja.

FAKTORI GJEOGRAFIK

Në pjesën më të madhe fshatrat rumune gjenden në zona malore, ku toka nuk është e mirë, më pak pjellore se ajo e luginës së Mlava[14], ku kryesisht janë vendosur fshatrat serbë. Pozita e tyre gjeografike, pak tërheqëse, i ndan ato nga ngulimet serbe. Megjithatë, si rregull i përgjithshëm, fshatrat rumunë janë më të pasur se fshatrat serbë, falë një shumëllojshmërie aktivitetesh që kombinon në mënyrë të zhdërvjellët bujqësinë, blegtorinë dhe punën e paguar. Por "mbrojtja identitare" është gjithashtu, dhe mbi të gjitha, e një natyre sociale. Këtu martesa luan një rol të dorës së parë.

MARTESA

Lidhjet martesore në pjesën më të madhe kryhen midis rumunëve. Për periudhën 1947-1987, nga 796 martesa të regjistruara, 674 (84,7%) u lidhën midis rumunëve të krahinës, nga të cilat 331 (41,6%) midis personave të fshatit. Martesat e përziera, me bashkëshortë serbë nga krahina dhe me bashkëshortë të ardhur nga jashtë krahinës, përbënin vetëm 122 (15,3%) të rasteve.

Bashkëshortët serbë që vijnë nga një krahinë tjetër numërohen te martesat e përziera, edhe pse ndonjëherë bëhet fjalë për persona rumunë me origjinë nga krahina të tjera të Jugosllavisë. Gjithsesi, identifikimi i tyre në regjistrat e martesave është shumë i vështirë, por kjo nuk ndryshon ndonjë gjë të madhe për të treguar forcën e endogamisë etnike. Këto shifra nxjerrin në pah karakterin e përveçëm të lidhjeve martesore midis rumunëve dhe serbëve të krahinës; në këtë drejtim, nuk ka asnjë mundësi të perceptohet e anasjella [d.m.th. serbët të martohen me rumunë], edhe pse në periudhën e fundit në fjalë, atë midis viteve 1980-1987, nuk ka pasur lidhje të tilla martesore.

Përgjatë periudhës nën shqyrtim 1946-1987, vërejmë po ashtu që martesat mes njerëzve nga fshatra të ndryshëm, ndonëse mbeten më të shumta, njohin një rënie konstante dhe domethënëse: 54, 74% nga 1946 deri në 1949 dhe vetëm 32, 67 % nga 1980 deri në 1987. Por, kjo rënie nuk u dha dorë lidhjeve martesore me serbët e krahinës;

14 Lumë që përshkon krahinën.

bashkëshortët zgjidheshin jashtë krahinës. Në të kaluarën, zgjedhjet për të lidhur martesa kufizoheshin brenda fshatit dhe komunitetit rumun të krahinës; që prej fundit të viteve 1970, numri i martesave të lidhura me gra që vinin nga krahina të tjera të Jugosllavisë (por kryesisht nga Serbia) është po aq i rëndësishëm sa edhe ato që lidheshin me gra të fshatit ose të komunitetit rumun të krahinës. Në rrënjë të këtij ndryshimi qendron një mobilitet më i madh hapësinor, që vinte kryesisht nga migracionet e përkohshme në kërkim të një pune me rrogë (në Jugosllavi ose jashtë saj) dhe nga ikja e njerëzve për të ndjekur studimet e larta. Nuk kemi asnjë mundësi për të gjykuar me saktësi nëse vajzat e reja të fshatit e braktisin atë dhe komunitetin rumun në po të njëjtat proporcione me ardhjen në fshat të vajzave të reja nga krahina të ndryshme. Me shumë gjasë, po, sepse edhe vajzat emigrojnë po aq sa djemtë. Martesat me persona që vijnë nga jashtë krahinës, të takuar pikërisht jashtë saj, bëhen më të lehta edhe nga fakti që zhduket dikotomia midis rumunëve dhe serbëve, për sa u përket rumunëve, dhe ajo midis serbëve dhe vllehëve, në sytë e serbëve (sepse rumunët nuk njihen si të tillë nga serbët, por quhen si *vlasi*); një arsye tjetër është edhe se jashtë krahinës, rumunët (ose *vlasi*) janë serbë.

KUMBARAJA

Për sa i përket afërsisë shpirtërore, asnjë prej atyre që ekzistojnë nuk i lidh mes tyre rumunët dhe serbët e krahinës. Nga të gjitha, kumbaraja është më e rëndësishmja[15]. Kjo është një lidhje që ka rëndësinë e vet në zgjedhjet martesore. Kumbarët dhe fijanët shpesh vijnë nga fshatra të ndryshme; në çdo rast, ata nuk janë kurrë fqinjë [nga i njëjti grup shtëpish], gjë që paraqet interesin e vet, nisur nga madhësia e një fshati të tillë dhe nga zhdukja e grupeve të shtëpive. Ekziston një korrelacion midis kumbarasë dhe strategjisë martesore: kur nuk janë nga fshati, bashkëshorti ose burri që do të bëhet dhëndërr në më të shumtën e rasteve është nga fshati i kumbarit. Kumbari mund të ketë një rol të rëndësishëm në zgjedhjen e bashkëshortit: për të bërë këtë zgjedhje, që nuk është edhe aq e lehtë, bëhet e nevojshme të kihen disa dëshmi

15 Voir E. A. Hammel, *Alternative Social Structures and Relations in the Balkans* [Marrëdhëniet dhe strukturat sociale alternaive në Ballkan] (1968).

dhe garanci për personin mbi të cilin është vënë syri. Për ta mbyllur këtë çështje siç duhet, nisur nga autoriteti dhe vlerësimi që gëzon funksioni dhe statusi i tij, kumbari është personi tek i cili kihet më shumë besim. Kur njerëzit e shtëpisë vihen në kërkim të një nuseje ose dhëndri, kumbari është personi i parë të cilit i drejtohen në mënyrë të vetëvetishme. Ndonëse është veçse një prej detyrave të kumbarasë, ajo nuk është më pak e rëndësishmja.

Midis rumunëve dhe serbëve nuk ka lidhje kumbaraje: ato nuk do të kishin ndonjë vlerë në strategjinë martesore sepse kumbaraja ndikon në forcimin e kohezionit të brendshëm të grupit rumun të krahinës, që gjendet i izoluar në gjirin e botës serbe dhe që nuk njihet prej saj.

Në dhé të huaj, rumunët janë serbë; dallimi serbë/rumunë zhduket dhe vendin e tij e zë një dallim tjetër midis serbëve- ose jugosllavëdhe të tjerëve. Në kontekstin e botës së jashtme krijohen kushte për ekzistencën e lidhjeve shpirtërore midis rumunëve dhe serbëve; por, si edhe në rastin e martesës, këtu kemi të bëjmë me jugosllavë (kryesisht serbë), që nuk janë nga e njëjta krahinë[16].

FEJA

Njëlloj si identiteti, edhe feja është e dyfishtë. Nga njëra anë, kemi fenë zyrtare të Kishës ortodokse serbe dhe, nga ana tjetër, feja shtëpiake, shtylla e së cilës është nderimi i të vdekurve nga fisi i shtëpisë dhe farefisnia (*neam*, që përmbledh fisin e burrit dhe të gruas).

Kisha perceptohet si një autoritet administrativ (ajo e ka ushtruar këtë funksion deri në luftën e dytë botërore) dhe shpirtëror serb, hegjemonik dhe që imponon ligjet e veta shtrënguese. Kjo është arsyeja përse vendi që i lihet Kishës në jetën sociale dhe individuale është i dobët; ajo është e pranishme në ritet e kalimit (lindje, pagëzime, martesa dhe vdekje), por vendi i priftit, përfaqësuesi i saj, gjithmonë është i dorës së dytë në raport me personat që mishërojnë ritin tradicional: *moasa*, gruaja që ndihmon në lindjen e fëmijës, *nas* (kumbari) i

16 Voir D. Dimitrijevic, « Le rituel de la Slava et l'imaginaire communautaire de l'unité. Les Roumains de Homolje et les Serbes en France » [Riti i Slavës dhe imagjinata komunitare e unitetit. Rumunët e Homoljes dhe serbët në Francë], *Revue européenne des Migrations internationales* 16, 2 (2000), fq. 91-109.

pagëzimit dhe i martesës, *petrecàtoarli*, "vajtocat", të cilat bëjnë më të lehtë kalimin nga kjo botë në tjetrën duke kënduar këngë, dhe gratë e shtëpisë së të ndjerit gjatë kryerjes së riteve funerale dhe ato të pasvdekjes. Të gjithë këta persona që kryejnë këtë rite janë të legjitimuar nga/dhe për shoqërinë rumune; ata janë persona të brendshëm të komunitetit dhe të domosdoshëm për funksionimin e mirë të tij. Ritet e kalimit janë momentet kur formohen identitetet individuale dhe kur individët integrohen në njësitë e ndryshme sociale (shtëpi, farefisni, fshat dhe grup rumun). Për sa i përket priftit ai legjitimohet veçse nga Kisha, një fuqi që vjen nga jashtë bashkësisë dhe që shikohet si rrezik. Në fushën e shpirtërores dhe në moralin e jetës së përditshme, Kisha është e injoruar dhe besimi bën pjesë veçse në praktikat fetare. Për më tepër, dhe si rregull, priftërinjtë janë pak të vlerësuar dhe të respektuar: ata lehtësisht merren për hajdutë dhe gënjeshtarë. Ky nuk është një fenomen i ri, sepse në fillim të shekullit të XX, T. Gjorgjevic vërente se rumunët e Homoljes shkonin në kishë vetëm në ditët që përkonin me bestytnitë e tyre.[17]

Për sa u përket njësive sociale, prifti nuk ftohet në festën e shenjtit mbrojtës të shtëpisë (*Slaua*)[18] dhe rolin e priftit e luan i ftuari që mbërrin i pari; si rrjedhojë, Kisha është po ashtu munguese në nivelin e farefisnisë: meqenëse të gjitha shtëpitë e të njëjtës farefisni kanë të njëjtin shenjt mbrojtës, *Slaua* është shprehje e farefisnisë. Nga ana e tyre, serbët, i drejtohen priftit për të nderuar *Slauan* e tyre. Po ashtu, Kisha nuk merr pjesë në nivelin e fshatit, meqenëse festa e fshatit (Alecsîia) kryhet nëpër shtëpi, dhe më tej në mënyrë kolektive me një ballo të organizuar me këtë rast. Festimet e grupit rumun bëhen po ashtu në mungesë të priftit.[19]

17 T. Djordjevic, *op. cit.* (*supra*, n. 5), fq. 55.

18 Voir D. Dimitrijevic, *loc. cit.* (*supra*, n. 7), fq. 138-147.

19 Voir D. Dimitrijevic, « Rites de passage, identité ethnique, identité nationale. Le cas d'une communauté roumaine de Serbie » [Ritet e kalimit, identiteti etnik, identiteti kombëtar. Rasti i një bashkësie rumune të Serbisë], *Terrain* 22 (1994), fq. 119-134.

IDENTITETI, SHTETI DHE FEJA

Sidoqoftë, aderimi i komunitetit rumun në serbizëm, te shtetet serbe dhe jugosllave nuk është bërë përmes Kishës, e cila ndonëse e pranishme në nivel lokal, gjykohet si shumë e rrezikshme për praktikat fetare tradicionale, që pjesërisht janë garante të identitetit rumun të komunitetit. Ky aderim kryhet me ndërmjetësinë e pushtetit politik, të administratës që përfaqëson shtetin laik. Nga ana tjetër, janë gjithmonë simbolet e shtetit ato që dalin përpara si shprehje e këtij aderimi: gjatë dasmës, kortezhi i rumunëve mban në krye flamurin kombëtar jugosllav, ndërkohë që serbët mbajnë atë të Kishës. Për serbët, Kisha është e pandashme nga identiteti i tyre serb, sepse identiteti kombëtar u ngjiz nën dominimin osman, në kohën kur Kisha ortodokse serb, e cila kishte Patriarkatin e saj autonom (atë të Pejës, të suprimuar në vitin 1459, që u rivendos më vonë në 1537) ishte i vetmi përfaqësues i popullit serb.[20] Gjuha dhe Kisha ishin të vetmet pasuri të popujve ballkanikë në prag të pushtimit osman.[21]

Kisha serbe "shfaqte pak interes për teologjinë [...]. Kisha e gjeti rrugën e saj vetëm në fushën patriotike [...]."[22] Kisha dhe lufta për çlirim kombëtar ishin ngushtësisht të lidhura edhe në Bullgari. "Natyra e Rilindjes bullgare del në tre drejtime: lufta për arsimin publik kombëtar, lufta për një Kishë autonome dhe lufta për çlirim kombëtar".[23]

Kisha mban po ashtu një vend të dorës së parë në formimin e identitetit kombëtar të rumunëve dhe grekëve për shkak të rolit që kishat respektive kanë luajtur gjatë pushtimit osman dhe autoqefalisë. Në të njëjtën mënyrë, katolicizmi për kroatët, edhe më shumë islami për sllavët e islamizuar të Bosnjes dhe Hercegovinës, që u kthyen në një komb mysliman në vitet 1960, janë referencat kryesore të identitetit të tyre kombëtar.[24]

---

20 G. Castellan, *Histoire des Balkans* [Historia e Ballkanit](1993), fq. 243-244.

21 Y. Castellan, *La culture serbe au seuil de l'indépendance (1800-1840). Essai d'analyse psychologique d'une culture à distance temporelle* [Kultura serbe në prag të pavarësisë (1800-1840). Ese mbi analizën psikologjike të një culture në distancë kohore] (1967), fq. 127.

22 G. Castellan, *op. cit.*(*supra*, n. 19), fq. 227-228.

23 I. Dujcev, V. Velkov, I. Mitev, L. Panayotov, *Histoire de la Bulgarie des origines à nos jours* [Historia e Bullgarisë nga origjina në ditët tona] (1977), fq. 272.

24 Tashmë "mysliman" shkruhet me "M" të madhe.

Identiteti rumun nuk shprehet veçse brenda komunitetit rumun, ndërkohë që shteti në më të shpeshtën e rasteve e injoron. Kur rumunët kanë të bëjnë me shtetin ata janë vetëm serbë: përfaqësuesit e shtetit i shikojnë ata si serbë dhe, kur rumunët punojnë si nëpunës të shtetit (ndonjëherë në poste shumë të larta: prefektë, deputetë, diplomatë, oficerë në ushtri, etj) ata e bëjnë këtë si serbë. Identiteti rumun nuk është objekt rivendikimi dhe, kësisoj, nuk është faktor destabilizimi politik. Në të kundërt, fusha e veprimit e Kishës prek identitetin e brendshëm të komuniteti rumun (të gjitha ritet e lidhura me lindjen, pagëzimin, martesat dhe vdekjen, të cilat strukturojnë identitetin dhe oganizimin social të brendshëm të shoqërisë): ajo është një faktor destabiliteti për shoqërinë rumune. Në këtë kuptim, regjimi komunist u ka sjellë dobi rumunëve: duke luftuar Kishën ai ka forcuar fenë shtëpiake. Komunizmi nuk e dobësoi fenë shtëpiake sepse, duke qenë një shprehje e sferës private, ajo është e vështirë për t'u kontrolluar; për më tepër, partia komuniste nuk shikonte te ajo shprehjen e ndonjë kundër-pushteti që duhej hequr qafe ose të ndonjë ideologjie globalizuese që vinte në rrezik sistemin. Komunistët rumunë gjithmonë i kanë festuar kultet shtëpiake, por nuk shkonin në kishë dhe nuk bënin kryqin. Një nga burimet e mia të informacionit, me origjinë nga fshati rumun i Melnicës (Menita), por që jetonte në Petrovac, kishte pasur funksione të rëndësishme në gjirin e partisë komuniste serbe; midis të tjerash, ai kishte qenë kryetar bashkie në Petrovac. "Unë, thoshte ai, shkoja te babai im në Melnica për *Slava*; merrja pjesë në ritet e përkujtimit të emrave të të parëve (*pomană*), por, dilja nga dhoma kur ai bënte kryqin dhe kthehesha më vonë. Kurse në kishë nuk shkoja kurrë; nuk mundeshe të shkoje në kishë ndërkohë që ishe komunist".[25]

Ka edhe dëshmi të tjera rreth dallimit midis fesë zyrtare dhe kulteve shtëpiake:

> "Komunistët, kur *Slava* festohej në shtëpitë e tyre, sepse nuk kishte kurrë më shumë se një komunist për shtëpi, dilnin në fshat për të treguar se ata nuk merrnin pjesë në festë; bënin sikur nuk ishin në dijeni të asaj, ndërkohë të tërë e dinin. Kjo ka vazhduar katër ose pesë vite dhe, më pas, edhe ata e bënin *Slava* normalisht. A e di si është puna, kjo gjë është shumë e

25 Burimi i informacionit me emrin Ianos.

thellë dhe nuk mund të çrrënjoset kaq kollaj. Por, deri nga vitet 1957-58, ata nuk shkonin në Kishë dhe pengonin dhe të tjerët të shkonin".[26]

E njëjta gjë ndodhte edhe me ritet që lidheshin me ciklet e jetës: të gjithë komunistët ose bijtë e komunistëve kishin një *moassa* dhe një kumbar që u rrinte mbi kokë riteve të lindjes, të pagëzimit dhe të martesës, por gjithçka që kishte të bënte me Kishën refuzohej.

IDENTITETI ËSHTË NJË TËRËSI

Identiteti i dyfishtë serb dhe rumun shfaqet si element strukturues i grupit rumun, i cili, në marrëdhëniet e tij me tjetrin dhe me botën jashtë komunitetit, e mohon këtë kundërshti për të ruajtur veçanësinë. Në lidhje me ndryshimet e emrit dhe të identitetit në funksion të shoqërisë në të cilën individi ndodhet, një burim informacioni shpjegon se: "Ndryshimi i emrit mua nuk më bezdis fare. Unë jam i fisit të *Càtràniesci*, ndërsa patronimi im serb është *Markovic* dhe, kur mora kombësinë franceze, kërkova të marr patronimin Marc; kur jam me francezë unë prezantohem gjithmonë si Marc."[27]

Siç e tregon edhe ky zhvillim, identitetet mund të jenë të shumëfishta, në funksion të kontekstit relacional. Një individ mund të jetë djali i filanit, babai i fistekut, burri i aksh gruaje (gjë që merr tërë rëndësinë e saj në rastet e martesave me dhëndër brenda), nga kjo shtëpi (nga ai fis), nga ajo farefisni, nga ai fshat, nga ajo etni, nga ajo kombësi dhe nga ajo shtetësi. Ja një shembull konkret që e ilustron më së miri: *Stànisa*, që lexohet *Toma* (e klasifikon individin në një shtëpi), *Dràjilan* (farefisni), *Meniseanu* (fshati), *Rumân* (etni), *Stevanovic* (patronim serb), *Srbin* (kombësi) dhe, deri në një të shkuar të afërt, *jugosloven* (shtetësi). Elementet e identifikimit që e klasifikojnë individin në një shtëpi, në një farefisni, në një fshat dhe në etni janë të shprehura në rumanisht, sepse ajo është gjuha e sferës përkatëse. Në të kundërt, kombësia dhe shtetësia shprehen në serbo-kroatisht dhe kurrë nuk shprehen në rumanisht; identiteti serb funksionon në sferën serbe, ose jugosllave, në të cilën përdoret edhe gjuha serbo-kroate.

26 Burimi i informacionit me emrin Liubomir.
27 Burimi i informacionit me emrin Svieta.

Këto identitete zgjedhohen në planin sintagmatik dhe është ky lloj ndërtimi që përcakton domethënien e identitetit në tërësinë dhe ekskluvitetin e tij, sepse është ai që përbën dallimin nga të tjerët. Kjo i përgjigjet kontradiktës së dukshme midis identitetit dhe shumësisë: identiteti tregon qartë një qenie unike (biologjike dhe sociale), por kjo qenie unike përbëhet nga shumë elemente. Identiteti i grupit rumun të krahinës, në tërësinë e tij, është njëherazi rumun, *vllah*, serb dhe jugosllav.

Soliditeti i kësaj historie të shtresëzuar dhe të përftuar duket po ashtu në faktin se, gjatë luftrave të viteve 1990, në shumicën e tyre dërrmuese, këta rumunë të Serbisë mbetën serbë. Megjithatë, procesi i çorganizimit dhe riorganizimit të botës nuk mbeti pa ushtruar ndikimin e tij mbi këtë komunitet.

MONDIALIZIMI I NORMAVE DHE PËRSHTATJA IDENTITARE

Në vitet 1990 dolën në skenë shoqata kulturore dhe parti politike. Tre organizatat më të rëndësishme ishin Forumi për kulturën e vllehëve të Bor-it, partia e pavarur e vllehëve të Kladovo-s dhe lëvizja e rumunëve të Zajecar-it. Këto organizata luftojnë për "të drejtat kulturore dhe politike të vllehëve/rumunëve" të cilat, sipas tyre, kalojnë përmes njohjes së statusit të minoritetit rumun. Ndikimi i tyre mbi popullsinë është pothuajse inekzistent, sepse ajo nuk e sheh veten e saj si minoritet. Nocioni i minoritetit përqendrohet vetëm te një nga përkatësitë që kanë individët dhe, për këtë arsye, ai maskon realitetin e shumësisë së identiteteve.

Veprimtaria e aktorëve të këtyre organizatave mund të gjente shprehjen e saj vetëm në kontekstin e veçantë të zhdukjes së Jugosllavisë, të dobësimit të ndjeshëm të strukturave sociale të shoqërisë serbe dhe të rivlerësimit që mori lokalja në procesin e mondializimit. Ratomir Markovic, një nga zëdhënësit e këtyre rivendikimeve, i cili shprehet rregullisht në shtypin serb, vendos një lidhje të qartë midis mënyrës së vjetër të jetesës së arumunëve, që në këtë rast konsiderohen si rumunë, dhe ndërtimit të ri evropian:

> "Arumunët kalonin kufijtë e shteteve ballkanike me kopetë e tyre dhe secili prej këtyre shteteve, në njëfarë mënyre, ishte i tyri. Në kohën tonë, koncepti i shtetit kombëtar gradualisht po zëvendësohet me konceptin e shtetit të themeluar mbi qytetarinë dhe ekonominë e tregut. Për rrjedhojë, nëse shihet pas, ne shikojmë se arumunët jetonin ashtu siç do të jetojnë në të ardhmen popujt ballkanikë dhe ata evropianë".[28]

Kjo deklaratë është qartësisht kontradiktore me rivendikimin e njohjes së statusit të minoritetit, sepse statusi i minoritetit rumun nuk favorizon aspak "nomadizmin modern" për të cilin ata ëndërrojnë, por ajo tregon për futjen e saj në debatet që zhvillohen sot. Kjo kontradiktë e shprehur zbulon në realitet dy potencialitete të vlerësimit të lokales që shoqëron procesin e mondializimit ose të globalizimit.

Të ndërtosh njësi më të vogla mund të çojë drejt një refleksi difensiv izolues dhe të pastërtisë [etnike] nën petkun e një nacionalizmi të ri, siç e ka treguar Jean-François Gossiaux,[29] por për lëvizjet antinacionaliste, dhe altermondialiste, lokalja është lidhja e re me universalen.

> "Kremtimet që i bëhen sot lokales mund të jenë retrograde, por mund të kenë një forcë të madhe joshëse në rastet kur ato u kundërvihen qarkullimeve dhe përzierjes [të vlerave, identiteteve] dhe kur njëkohësisht forcojnë bedenat e kombit, të etnicitetit, të racës, të popullit, etj. E megjithatë, koncepti i lokales nuk ka asfare nevojë të përcaktohet nga izolimi dhe pastërtia. Në të vërtetë, nëse rrëzohen muret që rrethojnë lokalen, ajo mund të lidhet direkt me universalen. Universalja konkrete është ajo që lejon shumësinë të kalojë nga një vend në tjetrin dhe të përshtatet. Eshtë e përbashkëta e nomadizmit dhe metisazhit. Specia njerëzore e zakonshme përbëhet nga qarkullimi".[30]

---

28 Pjesë nga letra dërguar gazetës së njohur serbe *Politika*, në 9 prill 2002, e cila kërkonte që arumunët të njiheshin tashmë si rumunë. Kjo letër nuk u botua, por të tjera po. Ratomir Markovic është profesor i rumanishtes dhe e ka origjinën nga komuniteti rumun në lindje të Serbisë. Ai jeton në Beograd.

29 J.-F. Gossiaux, *Pouvoirs ethniques dans les Balkans* [Pushtetet entike në Ballkan] (2002).

30 M. Hardt, A. Negri, *Empire* [Perandoria] (2000), p. 437.

"Vllehët" na flasin po ashtu për këto procese, që përfaqësojnë rrethanat e reja ndaj të cilave ata duhet të përshtaten.

Identiteti nuk mund të përmblidhet vetëm te zgjedhja pragmatiste, ndonëse pragmatizmi është pranishëm. Në rastin tonë, këmbëngulja nga ana e një numri të kufizuar aktivistësh për të fituar statusin e minoritetit, por që mbështeten te promovimi i të drejtës së minoriteteve nga ana e Bashkimit Evropian dhe Shteteve të Bashkuara dhe konsiderimin e saj si e drejtë themelore, ka për pasojë paradoksale të provokojë serbizimin që shfaqet nën formën e një asimilimi të vullnetshëm. Edhe pse kjo nuk i përgjigjet realitetit të kësaj bashkësie, debati mbi identitetin është i vendosur në një mënyrë të tillë që provokon përgjigje tejet kategorike. Por, midis perspektivës për t'u bërë minoritet, gjë që pashmangshmërisht do të krijojë një gjendje konflikti me serbët, dhe asaj për t'u quajtur pak më tepër serb, zgjedhja që bën shumica dërrmuese anon nga kjo mundësi e dytë. Shndërrimi në një minoritet me status është një zgjidhje që përjetohet me shqetësim: është shumë e lehtë të masësh koston, ndërkohë që përfitimet janë shumë të paqarta.[31]

31 Sigurisht që fenomenet e identitetit dhe përkatësisë nuk drejtohen tërësisht nga një qasje racionale, por ky dimension nuk është mungues aty.

GRATË VLLEHE DHE MODERNIZIMI: NJË REFERENCË NDAJ PROGRESIT [1]

Nick Balamaci

Ndonëse dallimi midis shoqërive "tradicionale" dhe "moderne" duket i dobishëm (dhe me të vërtetë përbën bazën e periodizimit të 1000 viteve të fundit të Historisë së Evropës)[2], të paktën një aspekt i teorive të ndryshme mbi modernizimin është vënë nën shenjestër me të drejtë: besimi liberal se rritja e komercializimit, industrializimit, urbanizimit dhe centralizimit, të gjitha këto sillnin "progresin". Pionieri i teorisë së modernizimit, C. E. Black shprehej kështu:

> "Me të vërtetë që shpesh pohohet se ka mbërritur era e "progresit", në të cilën përfitimet që vijnë nga dijet e reja të njeriut mund të vihen në shër-

1 Shënim: kjo kumtesë është shkruar në maj të 1988 dhe nuk është rishkruar për botimin në fjalë.Shkurtime bibliografike:
- Dubisch 1986 = J. Dubisch (ed.), Gender & Power in Rural Greece. [Gjinia dhe pushteti në Greqinë rurale]
- Du Boulay 1974 = J. Du Boulay, Portrait of a Greek Mountain Village. [Portreti i një fshati grek malor]
- Wace & Thompson 1913 = A. Wace, M. Thompson, Nomads of the Balkans: An Account of Life and Customs among the Vlachs of Northern Pindus. [Nomadët e Ballkanit: një analyze e jetës dhe zakoneve të vllehëve të Pindit verior]

2 C. E. Black, The Dynamics of Modernization [Dinamikat e midernizimit] (1966), fq. 5-6.

> bim të gjithëkujt…Megjithatë, është shumë mirë e ditur se modernizimi ka qenë I shoqëruar nga katastrofat më të mëdha që ka njohur ndonjëherë njerëzimi".[3]

Gjithsesi, është shumë e njohur se ka qenë e vështirë që nocioni i "progresit" të ndahej nga koncepti i modernizimit. Kjo madje haset edhe në shkrimet historike që kanë pasur si qëllim ta zhbënin këtë nocion. Kjo e pirje e "progresit" që sapo nxirret jashtë derës së shtëpisë së modernizimit hypën përsëri nga dritarja është evidente kur diskutimi fillon të merret me ndikimin që ka ky proces te gratë. Për shembull, Black në lidhje me këtë proces thotë se:

> "Marrëdhëniet midis burrave dhe grave kanë pësuar ndryshime të ndjeshme, sepse deri në fillimin e periudhës moderne statusi i gruas bazohej në rrethanën se jeta e njerëzve varej nga puna e rëndë fizike, për të cilën burrat ishin më shumë të përgatitur. Zëvendësimi gradual i punës fizike me atë të mekanizuar dhe me punën e burokratit dhe të intelektualit, reduktoi shumë këtë pabarazi të moçme funksionale, duke sfiduar gjithashtu edhe normën e marrëdhënieve të pranuara për shekuj të tërë…arsimimi ka qenë mjeti kryesor për emancipimin e grave, duke bërë që edhe ato të hynin në vende pune profesionale, menaxheriale dhe burokratike. Në të njëjtën kohë, statusi ligjor dhe social i grave pësoi një transformim që kishte si qëllim t'u jepte atyre mundësi dhe përgjegjësi të njëjta me ato të burrave".[4]

Përkundër kësaj, studime historike të kohëve të fundit e kanë parë periudhën moderne si të tillë kur gratë humbën shkallën e barazisë me burrat që ato kishin gëzuar kur ekonomia e familjes varej nga prodhimi shtëpiak, dhe si një periudhë kur gruaja humbi autonominë e saj, duke qenë e detyruar të rrijë në shtëpi, ndërsa burrat merrnin pjesë ekonominë e re industriale.[5]

---

3 Ibid., fq. 26-27.

4 Ibid., fq. 22.

5 See, for example, J. Scott, L. Tilly, Women, Work, and Family [Gratë, puna dhe familja] (1978); J. Nash, "A Critique of Social Science Roles in Latin America," [Një kritikë e rolit të shkencave sociale në Amerikën Latine] in J. Nash, H. Safa (eds.), Sex and Class in Latin America [Seksi dhe klasat në Amerikën Latine] (1976), fq. 1-21.

Në lidhje me gratë, një kundërargument më specifik ndaj këtij nocioni mund të gjendet në librin e Joan Kelly. Në studimin e saj *Women, History, and Theory* [Gratë, historia dhe teoria], Kelly tregon se si historia e grave është një korrektues i rëndësishëm i historiografisë perëndimore; duke folur për perceptimin tipik historik të ndryshimeve të mëdha sociale gjatë Antikitetit klasik, Rilindjes, dhe Revolucionit Frëng, Kelly vëren se:

> "Pavarësisht nga mënyra se si kanë qenë vlerësuar këto periudha, vlerësimi i tyre është bërë nga pikëpamja e përparësive të burrave. Në veçanti historiografia liberale, e cila i konsideron këto tre periudha si faza në realizimin progresiv të një rendi individualist social dhe kulturor, në mënyrë të qartë mendon se…gratë i ndanë këto arritje së bashku me burrat…Të merresh me këtë problem është të bëhesh i ndërgjegjshëm se nuk ka pasur 'rilindje' për gratë- të paktën jo gjatë Rilindjes. Në të kundërt, ka pasur një pakësim të ndjeshëm të mundësive dhe fuqive të grave. Për më tepër, ky ngushtim vjen si rrjedhojë e zhvillimeve për të cilat shquhet kjo periudhë. Ajo që ka bërë historiografia feministe ka qenë zhbërja e këtyre vlerësimeve mbi periudhat historike të cilat ishin të çimentuara me kohë. Kjo historiografi na ka çliruar nga nocioni se historia e grave është e njëjtë me historinë e burrave, dhe se kthesat e mëdha në histori kanë pasur të njëjtin ndikim si mbi njërën gjini, ashtu edhe mbi tjetrën."[6]

Jo vetëm që ato nuk kanë pasur të njëjtin impakt, "por ajo që del në sipërfaqe është një normë mjaftueshmërisht rigoroze e humbjes relative të statusit të gruas pikërisht në ato periudha të ashtuquajtura të ndryshimeve progresive".[7]

Disa aspekte të ndryshimeve sociale që kanë ndodhur përgjatë historisë së Evropës të kohëve moderne janë të dukshme edhe në ditët tona në përvojat e Botës së Tretë;[8] në këtë rast, fjala "zhvillim" përdo-

---

6 J. Kelly, Women, History, and Theory [Gratë, historia dhe teoria] (1984), fq. 3.

7 J. Kelly, op. cit., fq. 2. Faktori-shkak këtu është parë te rritja e hendekut midis sferës shtëpiake dhe asaj publike në kapitalizëm; ndërkohë që prodhimi dikur ishte një aktivitet i familjes-shtëpi, ai më vonë u bë një aktivitet publik për meshkujt, ndërsa gratë u zhvendosën drejt sferës private në shtëpi. (fq. 10-11)

8 J. Gillis, The Development of European Society [Zhvillimi i shoqërisë evropiane], 1770-1870 (1983), fq. xi-xvi.

ret shpesh në vend të "modernizim".[9] Libri i Esther Boserup, *Woman's Role in Economic Development* [Roli i grave në zhvillimin ekonomik],[10] vepra klasike që trajton problemin e gruas dhe zhvillimin, ishte ndoshta studimi i parë që përshkruante gjendjen e përkeqësuar të gruas në periudhën e modernizimit, edhe pse e shikonte rënien jo si diçka të nevojshme për procesin [e zhvillimit], por si një anomali që mund të përmirësohej nëpërmjet arsimimit. Ky qendrim i saj është kritikuar si vijon:

> "Për fat të keq, përvoja e këtyre dy dekadave të fundit ka dështuar të vërtetojë këtë pikëpamje optimiste. Në të kundërt, studime të kohëve të fundit nuk tregojnë vetëm një rritje të hendekut midis përfitimeve të burrave dhe të grave në mbarë botën, por flasin edhe për një përkeqësim të të mirave që gratë mund të merrnin nga arsimimi."[11]

Literatura mbi zhvillimin është veçanërisht e vlefshme sepse në të gjejmë më shumë se një arsye për të shpjeguar *pse* pozita e gruas është përkeqësuar. Më shpesh citohet[12] sistemi ekonomik (p.sh. kapitaliz-

9 Shih p.sh., S. N. Eisenstadt, Tradition, Change, and Modernity [Tradita, ndryshimi dhe moderniteti] (1973), në veçanti seksioni "Modernization and Development—The New Paradigm," [Modernizimi dhe zhvillimi-një paradigmë e re] fq. 11ff.

10 E. Boserup, Woman's Role in Economic Development [Roli i grave në zhvillimin ekonomik] (1970).

11 M. P. Fernandez Kelly, "Development and the Sexual Division of Labor: An Introduction," [Zhvillimi dhe ndarje gjinore e punës: hyrje] Signs: Journal of Women in Culture and Society 7, 2 (1981), fq. 268-278. Kritika e plotë e librit të Boseurp, të cilën e sjell të përmbledhur ky artikull ka dalë në të njëjtin numër të revistës Signs, fq. 279-298: L. Beneria, G. Sen, "Accumulation, Reproduction, and Women's Role in Economic Development: Boserup Revisited." [Akumulimi, riprodhimi dhe roli I grave në zhvillimin ekonomik: Boserup e rishikuar]

12 Shih përshembull, C. M. Elliot, "Theories of Development: An Assessment," [Teoritë e zhvillimit: një vlerësim] Signs 3, 1 (1977), fq. 1-8. Nisur, të paktën, nga mënyra se si ato aplikohen te çështjet që lidhen me gruan dhe zhvillimin, nga të katër traditat e diskutuara nga Elliot (dualizmi kulturor, mendimi mbi evolucionin social, teoria mbi zhvillimin dhe teoria e dipendencës), njëra është kulturore dhe tre të tjerat janë kryesisht ekonomike. Ndërsa Elliot thekson mangësitë e një qasjeje ekonomike të ndarë nga kultura, studiues të tjerë janë shumë të bindur për shkaqet ekonomike të problemeve të gruas; shih artikullin nga Beneria dhe Sen të cituar më sipër.

mi) që të jetë shkaku i këtij përkeqësimi, në kundërshtim me arsyet që e lidhin atë me kulturën. Megjithatë, "ecja përpara e kapitalizmit" nuk është e vetmja qasje në studimin e Evropës moderne dhe proceset ekonomike nuk janë të vetmet procese që ndikojnë në zhvillimin e Evropës; një qasje e rëndësishme ndaj Evropës moderne është ajo që Charles Tilly e quan "ngritja e shtetit" [state-making][13]. Midis të tjerash, ky proces dëshmoi për asimilimin e shoqërive lokale, tradicionale nga ana e kulturave të reja kombëtare të bazuara dhe të dala nga qytetet. Në librin e tij të mirënjohur, i cili përshkruan procesin e ndërtimit të shtetit në Francë, Eugen Weber thotë

> "Këtu po flasim për procesin e akulturimit: të qytetërimit të francezëve nga Franca urbane, dezintegrimin e kulturave lokale nga moderniteti dhe përthithja e tyre nga civilizimi dominant i Parisit dhe i shkollave…Ajo që ndodhi ishte e afërt me kolonizimin, dhe do të ishte më e lehtë për ta kuptuar procesin nëse kemi pikërisht këtë në mendje".[14]

Weber vazhdon të këmbëngulë te analogjia midis "kolonizimit të brendshëm" që ndjek pas integrimin politik dhe argumenton se mund të hiqet një paralele midis zhvillimeve në Evropë dhe asaj që ndodh në pjesën tjetër të botës (në të cilën kolonializmi luajti po ashtu një rol kyç- dhe në thelb, Weber vë në pikëpyetje madje edhe dallimet midis dy tipeve të kolonizimit, atij të brendshëm dhe atij të jashtëm).[15] Interesante është të shihet se ai i shmanget dhënies së një gjykimi mbi këtë

13 C. Tilly, "Retrieving European Lives," [Të rigjesh jetët evropiane] në O. Zunz (ed.), Reliving the Past: The Worlds of Social History [Të rijetosh të kaluarën: botët e historisë sociale] (1985), fq. 11-52. Sigurisht që procesi i ndërtimit të shtetit modern dhe kapitalizmi janë procese të ndërlidhura ngushtë, por kjo nuk duhet të na shtyjë të themi se njëra është "shkak" për tjetrën. Shumë shpesh kapitalizmi konsiderohet si një faktor më vete, që qendron veçmas nga të tjerët, por ai ndërvepron me proceset e tjera, të cilat janë të rëndësishme, ndonëse jo dhe aq qartazi me bazë ekonomike.

14 E. Weber, Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914 [Fshatarët që u kthyen në francezë: modernizimi i Francës rurale] (1984), fq. 486.

15 Ibid., fq. 486-492.

proces; në vend të tij, ai thotë "Mbi të gjitha ky nuk është as mirë dhe as keq. Thjesht është. Ai ndodhi".[16]

Natyrisht që çdo studim që përpiqet të tregojë se gjendja ka ndryshuar për mirë, ose për keq, përmban në vetëvete një vlerësim kualitativ. Mendimtarët liberalë që përpiqen të provojnë se ka "progres" kanë nevojë për një pikë referimi; për këtë kanë nevojë edhe historianët feministë që duan të tregojnë "përkeqësim". Cilat janë kriteret me anën e të cilave ne do të gjykojmë nëse një ndryshim social është përmirësim apo jo, për burrat ose për gratë? Kelly dhe të tjerë përpiqen të përqëndrohen në ngushtimin ose zgjerimin e pushteteve dhe të zgjedhjeve personale dhe sociale: Më shumë janë më mirë, më pak janë më keq.[17] Ajo që na jep ne arsye për të vënë në pikëpyetje konotacionin shpesh pozitiv që i mvishet "modernizimit" është fakti se pjesa më e madhe e zgjedhjeve dhe e pushteteve për gratë duket se kanë pësuar rënie, ndërsa ato për burrat kanë njohur ngritje.

Sot në gadishullin Ballkanik, duke u përqëndruar në rajonin e Maqedonisë, ekziston një popullsi e vogël që flet *romançe*, herë e njohur si vllahe, arumune, kucovllahe, maqedono-rumune, apo cincarë. Ata vetëquhen si arumani ose "romanë" dhe mendohet të jenë pasardhësit e romakëve ose popullsive indigjene ilire, trake, maqedonase dhe greke të romanizuara, të cilat u krijuan në Ballkan pas pushtimit të rajonit nga Roma në shekullin e dytë para Krishtit. Për arsye të rëndësisë që ka brenda kësaj popullsie ai segment që merret me blegtori dhe për shkak të cikleve të tyre migratore midis maleve dhe luginave, vllehët shpesh përshkruhen si "nomadë" ose si "transhumantë", por etiketime të tilla janë çorientuese: jo të gjitha ngulimet vllehe janë sezonale- disa janë të përhershme. Madje edhe kur një fshat i tërë migron sipas stinëve, jo të gjithë fshatarët bëjnë punën e bariut. Në fakt, vllehët janë po ashtu të mirënjohur për aktivitetet e tyre tregtare dhe ata kanë luajtur një rol

16 Ibid., fq. 484.

17 J. Kelly, op. cit. (supra, n. 5), fq. 20; Nash, loc. cit. (supra, n. 4), p. 4-5; C. M. Elliot, loc. cit. (supra, n. 11), fq. 3; M. P. Fernandez Kelly, loc. cit. (supra n. 10), fq. 269, 271; L. Beneria, G. Sen, loc. cit. (supra, n. 9), fq. 288, 290.

kyç në zhvillimet ekonomike, sociale dhe politike në Ballkan gjatë periudhës së historisë së hershme dhe asaj moderne.[18]

Një aspekt i kulturës vllahe është erozioni i saj i vazhdueshëm në të mirë të kulturave fqinje. Dikur një grup i vogël, por mjaft kompakt nën dominimin e vetëm të Perandorisë Osmane, vllehët në 1914 e panë veten të ndahen midis atyre që sot janë shtetet moderne të Greqisë, Bullgarisë, Shqipërisë dhe Maqedonisë, dhe që nga ajo kohë ata janë asimiluar në mënyrë të ndjeshme nga këto katër kultura. Në kapërcyell të shekullit mendohej se ishin nga 375.000 deri në 500.000 vllehë;[19] një vlerësim i vitit 1961 e jepte këtë numër te rreth 130.000 të mbetur;[20] ndërsa studiuesit e ditëve tona në 1985 kanë gjetur vetëm 50.000 syresh.[21] Përpara se të krijoheshin shtetet kombëtare, fuqia më e madhe kulturore në Gadishullin Ballkanik me të cilën duheshin matur forcat ishte Kisha Ortodokse greke, e cila ia doli mbanë të mbante nën zap konkurrentët e saj sllavë gjatë gjithë shekullit të tetëmbëdhjetë. Që nga ajo kohë, shumica e popullsisë vllahe ka qenë nën ndikimin e fortë të kulturës greke dhe në fakt vllehët luajtën një rol kyç në lindjen dhe

18 Një vepër e rendësishme në anglisht mbi mënyrën e jetesës, kulturën, gjuhën dhe historinë e vllehëve është libri i Wace & Thompson 1913. Një libër i vonshëm që trajton vetëm historinë e tyre është T. J. Winnifrith, The Vlachs: The History of a Balkan People [Vllehët: historia e një populli ballkanik](1987). Mbi rolin e vllehëve në zhvllimin e Ballkanit, shih T. Stoianovich, "The Conquering Balkan Orthodox Merchant," [Tregtarët fitimitarë ortodoksë të Ballkanit] Journal of Economic History XX (1960), fq. 234-313, dhe V. Murvar, "The Balkan Vlachs: A Typological Study," [Vllehët ballkanikë: një studim tipologjik] Ph.D., University of Wisconsin (1956).

19 Wace & Thompson 1913, fq. 10 (vlerësimi për ta është rreth 500,000; ata u referohen shifrave të studiuesit gjerman Weigand që I vendos te rreth 373,520).

20 Shih shifrat në librin e Z. Golab, The Arumanian Dialect of Krusevo in S.R. Macedonia S.F.R. Yugoslavia [Dialekti arumun I Krushevës në Republikën socialiste të Maqedonisë në Republikën socialiste federative të Jugosllavisë (1984), fq. 16.

21 T. J. Winnifrith, op. cit. (supra, n. 17), fq. 1-8.

zhvillimin e shtetit modern grek.[22] Pikërisht ky fenomen, helenizimi i vllehëve na intereson këtu. Fuqia e jashtëzakonshme e helenizmit për të asimiluar vllehët zakonisht i atribuohet idesë se për vllehët ka pasur përfitime të mëdha të helenizoheshin. Për shembull, Arnold Toynbee ka thënë se "helenizmi është për ta një mjet që i çon në një fazë më të lartë sociale".[23] Në librin e tij *Nearer East* [Lindja e Afërme], D.G. Hogarth e shikonte tërheqjen që ushtronte helenizmi për vllehët te fakti që ai përfaqësonte një "qytetërim më të lartë".[24] Për H.N. Brailsford lidhja që ekzistonte midis vllehëve dhe Greqisë ishte e natyrës oportuniste dhe kishte të bënte me interesat e vllehëve, që vinte nga "përparësia e padiskutueshme" e grekëve (dhe e greqishtes si gjuhë e tregtisë) në Ballkan në shekujt e tetëmbëdhjetë e nëntëmbëdhjetë;[25] përsëri, ajo që është në lojë është diçka funksionale, d.m.th. se përmes helenizimit vllehët përfitonin disa avantazhe. Edhe historiani i mëvonshëm Tom Winnifrih, gjithashtu u mëshon përparësive dhe prestigjit që vinin nga gjuha dhe kultura greke, si faktorë për të shpjeguar helenizimin e vllehëve.[26]

Komercializmi, përhapja e alfabetizimit dhe krijimi i kulturave të reja kombëtare janë të tëra aspekte të procesit që quhet "modernizim".[27] Duket se helenizmi ka qenë për vllehët një agjent i modernizmit- një mjet mobiliteti, një mënyrë për të lënë pas jetën e tyre primitive të maleve dhe të hynin në botën moderne të përhapjes së arsimit, të shoqërisë së tregut dhe të shteteve-kombe që po lindnin. Vllehëve u duhej vetëm që të pranonin identitetin grek; me t'u bërë kjo, ata kalonin nga një shoqëri tradicionale që nuk po modernizohej (shoqëria vllehe) në një tjetër shoqëri tradicionale që po modernizohej (shoqëria

22 Shih, për shembull, J. K. Campbell, Honour, Family and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community [Nderi, familja dhe patronazhi: një studim mbi institucionet dhe vlerat morale të një bashkësie malore greke] (1964), fq. 3, n. 4; V. Murvar, op. cit. (supra, n. 17), fq. 158, arrin në të njëjtin përfundim, ndonëse shqetësimi i tij është të tregojë shkallën e asimilimit të vllehëve në kulturën serbe.

23 N. Forbes, A. J. Toynbee, D. Mitrany, D. G. Hogarth, The Balkans: A History (1970)[Ballkani: një histori e shkurtër], fq. 242.

24 D. G. Hogarth, Nearer East [Lindja e Afërme] (1902), fq. 149, 170.

25 H. N. Brailsford, Macedonia: Its Races and their Future [Maqedonia: racat e saj dhe e ardhmja e tyre] (1906), fq. 185.

26 T. J. Winnifrith, op. cit. (supra, n. 20), fq. 136-7.

27 S. N. Eisenstadt, op. cit. (supra, n. 8), fq. 23-25.

greke)[28], sepse shoqëria greke ofronte shumë më tepër përfitime- të paktën sipas këtyre hipotezave. Duket se ato e shohin helenizmin si një mundësi që u ka ofruar vllehëve një jetë më të mirë, dhe kjo është njëlloj me kuptimin që njeriu perëndimor ka për fazat e historisë, do të thotë se kalimin nga shoqëria tradicionale në atë moderne ai e sheh në funksion të arritjes së një jete më të mirë.

Marrja në shqyrtim e gjendjes së vështirë të grave ka qenë një korrigjim i fortë që i është bërë nocionit perëndimor të progresit përmes modernizimit. Çështja që ngrihet është, a ndodh e njëjta gjë edhe në historinë e Ballkanit? A sollën ndryshimet sociale të njëjtat përfitime si për burrat ashtu edhe për gratë, ose a e reduktuan ato pushtetin e gruas si në Evropën Perëndimore?

Kur ne e bëjmë pyetjen në këtë mënyrë- dhe kur është fjala për gratë, nëse helenizimi vërtet përfaqësoi diçka si "progres" për vllehët - ne arrijmë te një përgjigje kryekëput e ndryshme. Helenizimi duket se ka qenë një lloj fatkeqësie për gratë vllehe nga çdo këndvështrim objektiv që ta marrësh, një fatkeqësi që ka kaluar pothuaj tërësisht e

28 Homogjeniteti i shoqërive tradicionale greke dhe vllahe është një temë e hapur për diskutim; asnjë studiues nuk e ka bërë ende për Greqinë atë që ka bërë Weber për Francën me librin e tij Peasants into Frenchmen, ndonëse M. Herzfeld e ka hapur në mënyrë të shkëlqyer këtë çështje me librin e tij Ours Once More: Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece [Ajo është përsëri e jona: folklori, ideologjia dhe bërja e Greqisë moderne] (1986). Me shumë gjasë, terma të tillë si "shoqëria greke" as që mund të përdoren kur bëhet fjalë për periudha kohe para shekullit të nëntëmbëdhetë, kur ideologjitë kombëtare filluan të zhvillohen në Evropë dhe filluan të krijojnë kultura të reja kombëtare, që zëvendësuan ato idiosinkratike të secilës krahinë (pays ose patridha), të cilat u përfshinë në atë të "kombeve" të reja. Që nga ajo kohë, burimet tona kanë folur vazhdimisht me terminologjinë e nacionalizmit, dhe grekët e vllehët po ashtu, si edhe antropologët që i kanë studiuar ata, i kanë bërë të tyret nocione të reja si "shoqëria greke" dhe "shoqëria vllahe", të bazuara këto mbi kritere nga më të ndryshmet dhe më kontradiktoret (psh., gjuha, ndërgjegjja ose kufijtë e shtetit- asnjëri prej tyre nuk ka përkuar kurrë mes vedi). Meqenëse sot pjesa më e madhe e burimeve tona flet në terma të tillë, ne jemi të detyruar të mendojmë se në shekullin e nëntëmbëdhjetë ka pasur të tilla gjëra që racionalisht mund t'i quajmë si "kultura greke" dhe "kultura vllahe", bazuar në dallimet që studiuesit perceptonin midis tyre kur i analizonin ato. Edhe pse mund t'u besojmë deri në njëfarë mase perceptimeve të këtyre studiuesve, megjithatë ne nuk mund t'i marrim si të mirëqëna përgjithësimet e tyre për vllehët dhe grekët.

padiktuar thjesht sepse askush nuk ka marrë mundimin ta shtrojë këtë pyetje. Ne mund ta ilustrojmë fare mirë këtë duke krahasuar pozitën e gruas në kulturën vllahe me pozitën e saj në kulturën greke.[29]

Wace dhe Thompson, dy studiues anglezë që udhëtuan në Ballkan pikërisht në fillim të këtij shekulli [shek.XX] u befasuan nga dallimi që ekzistonte midis pozitës së gruas në këto dy kultura; ne do t'i citojmë këtu gjerësisht. Duke disktuar mbi sistemin e se si kryhen vizitat nëpër shtëpitë e njëri tjetrit në fshatrat vllehe, ata vërejtën se

> "Tipari që bie më tepër në sy për sa i përket këtyre vizitave është roli që ka gruaja. Gratë vllehe, në ndryshim nga gratë në fshatrat greke, trajtohen nga burrat me një respekt shumë më të madh dhe në disa raste janë pothuaj të barabarta. Gratë shkojnë për vizita njësoj si burrat dhe midis tyre bisedojnë lirshëm. Nga ana tjetër, gratë shumë rrallë dhe, mesa duket, kurrë nuk e kanë si zakon të hanë me burrat e familjes. Kjo ndoshta është kryesisht një çështje përshtatshmërie, sepse gratë merren me gatimin dhe kjo jo domosdoshmërisht nënkupton ndonjë ide për inferioritetin e saj… Gjithë familja shkon për piknik së bashku dhe përgjithësisht të dyja gjinitë takohen si të barabartë. Statusi superior i grave…të bën menjëherë përshtypje kur vjen nga një fshat grek në një fshat vllah…Në dijeninë tonë, sistemi i tyre social tepër i zhvilluar në lidhje me ndarjen e punëve (profesioneve) që është karakteristik për vllehët, është tërësisht i panjohur në Greqi. Më tej akoma, ne mendojmë se zakoni i vllehëve, sipas të cilit një fshat i tërë, ose famulli, shkojnë e vijnë nëpër shtëpitë e gjithësecilit gjatë festës së kishës është i veçantë vetëm për ta. Jeta sociale më e lirë e vllehëve, pjesërisht për shkak të udhëtimeve të shpeshta, u jep atyre

29 Këtu duhet patur parasysh se për kulturën greke, një kulturë e fushës që ka bërë një tranzicion të suksesshëm për në botën moderne, ka shumë më tepër informacion se sa për kulturën vllahe, që është një kulturë e maleve të thella dhe që nuk i ka mbijetuar modernitetit. Ende më tej, studimet mbi kulturën greke i kanë tejkaluar me kohë vëzhgimet dhe përshkrimet etnografike dhe kanë kaluar te rindërtimi i sofistikuar i një kozmologjie; thjesht nuk ka studime të një niveli të tillë për vllehët (dhe, nuk do të ketë kurrë tilla, duke patur parasysh gjendjen e sotme të tyre të asimilimit). Kjo mund të krijojë një disbalancim në argumentin që vijon, sepse ndërsa ideologjia greke mbi gjininë ka qenë temë diskutimesh, asgjë e tillë nuk ka ndodhur me vllehët. Në analizë të fundit, tani për tani jemi në gjendje vetëm të krahasojmë vëzhgimet mbi trajtimin që dy kulturat në fjalë u bëjnë grave, sepse deri më sot kemi shpjegime vetëm për kulturën greke.

> mundësi më të mira dhe u krijon një botëkuptim më të gjerë për jetën. Për rrjedhojë, gratë vllehe nuk bëhen kurrë ajo çfarë janë zakonisht gratë fshatare greke, shërbëtore në shtëpitë e burrave të tyre, të cilët shpesh i shohin ato si pak më tepër se sa një gatuese që ka në ngarkim dhe kujdestarinë e shtëpisë".[30]

Një tjetër "liri" e pazakontë që gëzonin gratë vllehe ishte zakoni i vizitës që u bënin njëra tjetrës dhe që ndonjëherë rrinin për gjithë natën, kryesisht të shtunave dhe të djelave; qëndrimi për të fjetur natën (i njohur si *azboru*, "fluturim") ishte më i zakonshëm për gratë e pamartuara se sa ato të martuarat.[31] Gratë e martuara, menjëherë sapo hynin të shtëpia e burrit, gëzonin zakonin të njohur si *merinde*, sipas të cilit, aty nga mesdita, ato mund të vizitonin kushërinjtë dhe miqtë e fshatit për të ngrënë diçka të vogël dhe për të shkëmbyer ndonjë bisedë.

Në dallim nga kjo më sipër, marrëdhëniet midis sekseve në kulturën greke janë përshkruar nga Ernestine Friedl, një pioniere e antropologjisë në Greqi, si diçka që mund të quhej "atmosfera e një mospëlqimi të fshehur reciprok".[32] Friedl bënte kujdes të madh- në fakt siç duhet të bëjmë dhe ne- në theksimin e faktorëve që "zbusnin…ashpërsinë e marrëdhënieve"; në fakt, në një ese të mëvonshme, ajo ecte më tej në këtë linjë duke pohuar se dukja e prestigjit te burrat grekë mbulonte realitetin e pushtetit që kishin gratë greke- pushtet ky që i bënte ato të afta të kishin nën kontroll plaçkën e tyre të prikës, gjithashtu edhe prestigjin e burrit (d.m.th. duke e dëmtuar atë me anën e ndonjë sjellje

30 Wace & Thompson 1913, fq. 49-50 (Në një rajon aq të larmishëm si Ballkani është e vështirë të përgjithësosh; zakoni që me rastin e festës së kishës lokale njerëzit shkojnë për vizita te njëri-tjetri ka mundësi të mos jetë i veçantë për vllehët); dhe krahaso seksionin për mënyrën se si serviret ushqimi me përvojën e George F. Abbott gjatë një darke të shtruar në një familje vllahe një dekadë më parë: "U ulëm mbi jastëkë, si burrat ashtu edhe gratë e shtëpisë- një mënyrë kjo që më bëri përshtypje të madhe si shenjë e një elegance jo të zakonshme. Kur je mes fshatarëve të Maqedonisë, gratë e kanë zakon të presin mysafirët, por nuk ulen të darkojnë me ta." G. F. Abbott, The Tale of a Tour in Macedonia [Tregimi për një udhëtim në Maqedoni] (1903), fq. 254.

31 Wace & Thompson 1913, fq. 52. Mund të pritej që vajzat e pamartuara të ishin më të frenuara në lëvizjet e tyre se sa ato të martuarat.

32 E. Friedl, Vasilika: A Village in Modern Greece [Vasilika: një fshat në Greqinë modern] (1962), fq. 90-91.

të pahijshme). Kjo ese në fakt ishte shtysa që bëri të mundur vëllimin e titulluar *Gender&Power in Rural Greece*,[33] [Gjinia&Pushteti në Greqinë rurale] i cili, mes të tjerash, kërkonte të korrigjonte mendimin se gratë greke janë plotësisht pa asnjë pushtet. Ndërsa të gjitha esetë e përfshira në volum bashkoheshin në thelb me pohimin origjinal të Friedl se burrat dhe gratë greke munden në të vërtetë "t'i tejkalojnë modelet e hapura kulturore të mosnderimit [të njëri tjetrit] dhe modelin e fshehur të mosbesimit gjinor"[34], më shumë se sa mënyrat si tejkalohen, ato që na interesojnë ne këtu, janë pikërisht këto modele kulturore dhe sjelljet bashkangjitur atyre.

Juliet Du Boulay, një antropologe që është marrë me fshatin malor grek në Euboea, e ka përshkruar në këtë mënyrë dallimin themelor që vërehet midis sekseve[35]: burrat shihen si logjikë, hyjnorë, superiorë, seksualisht të pastër dhe të fortë, në kontrast me ta gratë janë irracionale, djallëzore, inferiore, seksualisht jo të pastra dhe të dobëta. Atributet e tjera vijojnë si më poshtë,

> "dhe shihen sikur në parim rrjedhin nga superioriteti që natyrshëm ka burri…Burrat mendohen të jenë të përgjegjshëm, mendjeftohtë dhe trima; vetëm ata mbajnë barrën e ekonomisë së shtëpisë, përpiqen që familjet e tyre mos vuajnë për bukën e gojës, shkojnë në luftë dhe mbrojnë nderin e grave. Gratë mendohen të jenë joshëse, mëndjelehta dhe të rrezikshme,

33 Dubisch 1986. Eseja e Friedl e përfshirë titullohet: "The Position of Women: Appearance and Reality," [Gjendja e grave: dukja dhe realiteti], fq. 42-52.

34 E. Friedl, op. cit. (supra, n. 31), fq. 90-91.

35 Du Boulay 1974. Ky studim është veçanërisht i vlefshëm për atë që merret me një fshat malor. Fshatrat malorë kanë prirjen të kenë disa ngjashmëri midis tyre, edhe pse mund të jenë të kulturave të ndryshme, ashtu siç ndodh edhe me fshatrat fushorë. Nëse krahasojmë një fshat vllah malor me një fshat fushor grek dallimet që mund të vërehen janë thjesht rezultat i dallimeve midis kulturave të malit dhe të fushës; dallimet mund të dalin më mirë nëse krahasohen dy kultura malore mes tyre dhe në këtë rast dallimet janë më tepër kulturore.

> që mund të dëmtojnë shtëpinë me dobësinë e tyre seksuale dhe me papërgjegjshmërinë e tyre të brendshme kur vjen fjala te thashethemet".[36]

Janë këto role ideale, plus rolet fizike që luajnë burrat dhe gratë, ato që kontrollojnë në mënyrë kaq të plotë marrëdhëniet e tyre saqë jashtë këtyre roleve "përjashtohet çdo mundësi për të patur ndonjë marrëdhënie personale".[37]

Për arsye komplekse që kanë kuptim në kuadrin e kulturës greke, për rolin e gruas është themelore që ajo të qendrojë në shtëpi, në të vërtetë "ajo është shtëpia…mungesa e gruas në shtëpi është në kundërshtim me rolin e saj."[38]

Nuk ka dëshmi për ekzistencën e ndonjë sistemi të funksioneve sociale që t'i përkasë vetë gruas[39] dhe, në të vërtetë, bazuar në atë

---

36 Du Boulay 1974, fq. 102. Në esenë e saj Gender & Power [Gjinia dhe pushteti] (fq. 139-167) me nëntitull "Women—Images of Their Nature and Destiny in Rural Greece," [Gratë- imazhet e fatit dhe natyrës së tyre në Greqinë rurale] Du Boulay qendron më shumë në faktin se gratë mund ta "ngrenë kokën" dhe të shpëtojnë nga natyra e tyre "e nënshtruar" përmes institucionit të martesës dhe thekson se "dy janë faktorët, të qenit nënë dhe mosha, të cilët me kalimin e viteve bëjnë të mundur të mos shtohet ashpërsia e kodit të sjelljes, në kuadrin e të cilit grave u ka rënë për pjesë të jetojnë, por të rritet respekti për to." (fq. 158-159). Me fjalë të tjera, "ndërsa superioriteti i burrit, me gjithë implikimet që sjell me vete, është në mënyrë të padiskutueshme një vlerë mbizotëruese, ringritja e gruas brenda kuadrit të përcaktuar nga superioriteti i burrit është edhe ajo një vlerë po aq e rëndësishme".(fq. 167)

37 Du Boulay 1974, fq. 118. Cf. R. Kennedy, "Women's Friendships on Crete: A Psychological Perspective," [Miqësitë mes grave në Kretë: një këndvështrim psikologjik] në Dubisch 1986, fq. 121-138: "Burrat dhe gratë kalojnë fare pak kohë me njëri tjetrin, njohin shumë pak për njëri tjetrin dhe, në përgjithësi, grinden shumë mes tyre." (fq. 122)

38 Du Boulay 1974, fq. 131-133.

39 Ibid., fq. 26-27, 208-209. Cf. R. Kennedy, loc. cit. (supra, n. 36), fq. 129: "Të jesh jashtë rrethinës së shtëpisë tënde për një qëllim që nuk pranohet nga kultura mbizotëruese konsiderohet si një sjellje sociale jokorrekte dhe vizitat e grave te mikeshat e tyre nuk pranohen nga kjo kulturë. Një ndalim i tillë do të thotë se vizitat duhet të bëhen në njëfarë fshehtësie…Për më tepër, në ndryshim nga burrat, të cilët gëzojnë funksionin social të kafeneion [të ulesh në kafe], gratë nuk kanë hapësirë ose kohë të veçantë që t'u njihet për të pasur marrëdhënie shoqërore apo për t'u çlodhur".

që kam gjetur është e kundërta që priret të shfaqet; për shembull, Dr. Henry Holland, një udhëtar anglez, në vitin 1815 vërente se

> "Eshtë shumë e vështirë të thuhet se ka një shoqëri femërore këtu [në ishullin Zante]. Zakonet e vjetra të vendit ende, dhe në një masë të madhe, e lënë gruan brenda mureve të shtëpisë…"[40]

> "Megjithatë, këtu [në Janinë], si edhe në pjesë të tjera të Greqisë, do të shihet një pabarazi e madhe midis sekseve…[Gratë] vetëm rrallë dalin nga pragu i derës së shtëpive të tyre, dhe këtë e bëjnë kur duhet të shkojnë në kishë, ose kur shkojnë të shijojnë luksin e banjove të ngrohta…Ndonëse nuk përjashtohet të takohen me burrat që vizitojnë shtëpinë e tyre, grekë apo të huaj qofshin ata, ato shumë rrallë shkojnë për vizita te familjet e tjera, ose po aq rrallë marrin pjesë në argëtimet publike. Ato takohen me shoqet e tyre kryesisht kur shkojnë në banja…"[41]

Ndoshta pika kyçe e kontrastit midis kulturës greke dhe asaj vllahe, për sa u përket grave, është prika; sërish, do të ishte me interes t'u drejtoheshim drejtpërdrejt burimeve tona:

> "Jeta sociale e vllehëve, në të cilën të dyja sekset shihen si pothuaj të barabartë, si dhe fakti që vajza vllahe nuk ka prikë, teorikisht do të thotë se si gjatë fejesës, ashtu edhe në martesë, ka njëfarë lirie zgjedhjeje nga të dyja palët. Se sa është kjo e vërtetë në praktikë, këtë nuk mund ta thotë dot një i jashtëm. Në mesin e grekëve, asnjë vajzë nuk mund të shpresojë te një martesë përderisa prindërit e saj të japin një prikë mjaftueshmërisht të madhe, e cila do të ishte tërheqëse për ndonjë djalë të përshtatshëm… Vllehët e dënojnë këtë sistem duke thënë se ai pengon zgjedhjen e lirë…

40 H. Holland, Travels in the Ionian Isles, Albania, Thessaly, Macedonia, &c. [Udhëtime në ishujt jonianë, Shqipëri, Thesali, Maqedoni, &c] (1815), fq. 24.

41 Ibid., fq. 153-155.

> [Pozicioni] i grave te vllehët është më i mirë se sa në fshatrat greke, ku vajza as nuk pyetet fare në zgjedhjen që bëhet."[42]

Vllehët nga ana e tyre kanë zakonin e veçantë që në kohën e martesës nusja sjell si *pajë* prodhime leshi dhe pajisje për shtëpi. Me gjasë, vllehët në Greqi e kanë pranuar zakonin e prikës,[43] i cili vazhdon ende sot, megjithë ligjet kundër tij.

Edhe grekët, nga ana e tyre, kanë zakonin për të sjellë *pajë* (rukha), por ata i shtojnë kësaj edhe *prikën* (proika). E para zakonisht konsiston në një copë tokë, ndërsa *prika* është më tepër në para të thata.[44] Duhet vërejtur këtu se prika, njëlloj si nënshtrimi i gruas, duket se ka një rol funksional të qartë brenda kuadrit të kësaj kulture të veçantë[45] dhe ne nuk mund të kritikojmë sistemin brenda kontekstit të tij. Ne mundet vetëm të përvijojmë tiparet e tij dhe ato të një sistemi tjetër alternativ dhe pastaj të përpiqemi të krahasojmë pozitën e gruas në secilin

42 Wace & Thompson 1913, fq. 104-105; shih edhe fq. 201. Një tjetër studim citon ankesën e një kreu fshati vlleh, në 1953, që është me vlerë sepse tregon natyrën graduale të asimilimit të zakoneve të reja si edhe drejtimin se nga vinin këto zakone të reja: "Dhjetë vite më parë vajzat merrnin si prikë vetëm pajisjet e tyre të shtëpisë; tani ato kanë filluar të marrin me vete edhe kope me dhenë si prikë. Ky zakon i mallkuar na ka ardhur nga qyteti." Në I. T. Sanders, Rainbow in the Rock: The People of Rural Greece [Ylberi në shkëmb: njerëzit e Greqisë rurale] (1962), fq. 115. Ankesat e vllehëve për prikën padyshim që vijnë për shkak të shpenzimeve, por shkojnë edhe përtej asaj; siç e tha edhe një vajzë kohët e fundit: easti canda s-ti vinda, "të duket sikur ata të shesin."

43 Shih, për shembull, A. Foss, Epirus (1978), fq. 104.

44 ShihE. Friedl, op. cit. (supra, n. 31), fq. 41-59, i cili vëren se (fq. 56): "Në fakt, dhëndurët nuk janë të interesuar te paja (rukha). Siç shprehet një fshatar, "këtu e kanë mendjen vetëm te toka dhe paratë.""

45 Ibid., fq. 64ff.

prej tyre.[46] Nëse do të përdornim kriteret e historianëve feministë, do të dukej sikur sistemi i prikës (siç e kanë vërejtur Wace dhe Thompson) vepron vetëm për të pakësuar numrin e zgjedhjeve që kanë gratë. Në një kohë kur në kulturën vllahe parakushtet ekonomike për martesë mund të arrihen nga çdo nuse e re, në kulturën greke kjo nuk është e mundur dhe disa gra në mënyrë të pashmangshme nuk mund të mbledhin gjithfarë duhet për t'u martuar ose për t'u martuar mirë (d.m.th. që dikush të mos marrë një burrë të vjetër ose ndonjë sakat). Ndonëse disa argumentojnë se prika i jep gruas siguri, sepse sipas ligjit grek ajo mban disa të drejta mbi prikën edhe pas martesës, në praktikë ka shumë arsye që kjo të vihet në diskutim: "Pushteti material dhe autoriteti….pavarësisht nga dispozitat ekonomike në kodin civil grek, i përkasin burrit."[47]

Në fakt, konceptet e ndryshme gjinore në të dyja kulturat janë të dukshme, në njëfarë mase, madje edhe në dy gjuhët respektive: foljarrënjë në greqishten e folur që tregon martesë, si për burrat dhe për grate, është *pantrevo*, e cila rrjedh nga klasikja *hyp-andros*,[48] që do të thotë

46 Në fakt, "zakoni grek" nuk është monolitik. Ekziston një dallim i dukshëm në mesin e refugjatëve të ardhur nga Azia e Vogël, që u vendosën në Greqinë kontinentale pas dështimit katastrofik të pushtimit grek në Anadoll në 1922; I. T. Sanders, op. cit. (supra, n. 41), fq. 127 thotë se ata "sollën shumë zakone të tjera familjare të ndryshme nga ato të paraardhësve të tyre që kishin jetuar në Greqi. Për shembull, gratë në fshatrat e refugjatëve në Maqedoni kanë më tepër pavarësi në vendimmarrje se sa ato në fshatrat e vendalinjve." Ky zakon familjar është përshkruar bukur në S. D. Salamone, J. B. Stanton, "Introducing the Nikokyra: Identity and Reality in Social Process," [Të njohësh Nikokyra: identiteti dhe realiteti në proceset sociale] në Dubisch 1986, fq. 97-120. Ka edhe paralele të tjera midis refugjatëve të ardhur nga Azia e Vogël dhe vllehëve: zakoni i prikës nuk ishte edhe aq rigoroz dhe shpesh konsistonte vetëm te paja (rukha); edhe burri kishte zakon të sillte pasuri, ashtu si edhe në rastin e grave; dhe kishin një sistem të hapur të funksioneve sociale (S. D. Salamone, J. B. Stanton, loc. cit., p. 102, 106-115). Në pjesën më të madhe refugjatët i rivendosën në Maqedoni, që tradicionalisht kishte qenë një zonë vllahe; është interesante të vërehet se ndërsa grekët kishin prirje t'i shihnin me përbuzje të dyja grupet, vllehët dhe refugjatët dukej se shkonin mirë mes tyre dhe shpesh martoheshin me njëri-tjetrin.

47 Du Boulay 1974, fq. 128; shih edhe fq. 104. Cf. E. Friedl, op. cit. (supra, n. 31), fq. 59, 64-70.

48 N. P. Andriotis, Etymologiko Lexiko tis Koinis Neohellinikis (1971), fq. 262.

"nën burrin, e burrit, e martuar".[49] Kurse gjuha vllahe ka folje të ndryshme për secilin seks: kur një burrë martohet përdoret *nsurare*; për një grua, *maritare*. E para vjen nga latinishtja *in+uxor*,[50] që do të thotë "i lidhur me" + "një grua".[51] Kjo e fundit vjen nga latinishtja *maritare*,[52] e cila në origjinal do të thotë "të bashkohesh ose 'martohesh' (vreshta dhe pemë që rriteshin për t'i mbajtur ato), që në Romën perandorake kishte kuptimin e "të gjesh burrë ose grua, të martohesh".[53] Imazhi i nënshtrimit të gruas ndaj burrit që duket në greqishte, thjesht nuk duket në gjuhën vllahe, e cila, në mos për gjë tjetër, duket se përmban në vetëvete një nocion pothuaj egalitar, si për sa i përket burrit, ashtu edhe gruas. Duke përdorur dy folje të ndryshme, vllehët duket se njohin një përvojë dhe kanë një botëkuptim tjetër për burrat dhe gratë, ndërsa greqishtja duket se nuk ka vend për realitet tjetër përveç atij të burrit që nënshtron gruan.

Dallimet ndërmjet këtyre dy kulturave fqinje e gjejnë shpjegimin e mundshëm po të hedhim vështrimin te pararendësit e tyre; ndonëse të dy qytetërimet klasike të Greqisë dhe të Romës ishin patriarkalë në karakter, dhe njihnin sistemin e prikës, një studim mbi pozitën e gruas në secilën shoqëri ka arritur në përfundimin se gruaja në shtresat e larta romake, të paktën, "kishte shumë më tepër liri se sa gruaja me të njëjtin status në Athinën klasike. Gruaja romake kishte zgjedhje, kurse gruaja athinjote nuk kishte fare".[54] Anglezi Henry Holland i gjente në Antikitet rrënjët e pabarazisë midis sekseve në kulturën greke moderne: "Kjo pabarazi ka ekzistuar në vend edhe gjatë kohëve të vjetra".[55] Por më tepër studime duhet të kryhen mbi këtë temë, përpara se të

---

49 H. G. Liddell, R. Scott, A Greek-English Lexicon (1940), fq. 1852.

50 T. Papahagi, Dictionarul Dialectului Aromân, general si etymologic² (1974), fq. 907.

51 P. G. W. Glare (ed.), Oxford Latin Dictionary (1983), fq. 2123.

52 T. Papahagi, op. cit. (supra, n. 49), fq. 782.

53 Përkufizimet janë marrë nga P. G. W. Glare (ed), op. cit. (supra, n. 50), fq. 1079. Historia e ndryshimit të kuptimit të fjalës maritare është marrë nga A. Ernout, A. Meillet, Dictionnaire étymologique de la langue latine: Histoire des mots4 [Fjalor etimologjik i gjuhës latine: historia e fjalëve] (1967), fq. 387.

54 S. B. Pomeroy, Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity [Perëndesha, kurva, gra dhe skllave: gratë në Antikitet] (1975), fq. 188.

55 H. Holland, op. cit. (supra, n. 39), fq. 153.

arrihet te një përfundim mbi njerëzit e zakonshëm të të dyja shoqërive klasike.[56] Ajo që vihet përpara si një shpjegim më i pranueshëm është fakti i thjeshtë i mobilitetit, i cili është guri i themelit i mënyrës së jetesës së vllehëve- ata janë vazhdimisht në lëvizje dhe kjo në mënyrë të pashmangshme ka zgjeruar botëkuptimin e tyre dhe përvojat e tye sociale. Wace&Thompson, siç e kemi thënë edhe më sipër, citojnë "udhëtimet e shpeshta të vllehëve"[57] si një fakor që ndikon në lirinë relative të grave vllehe, ndërsa Henry Holland, duke shpjeguar pozitën e grave greke, thotë se "Ato nuk kanë asnjë prej avantazheve që burrat i kanë nga të udhëtuarit, në një masë të madhe ato janë të penguara që të përzihen me botën."[58] Megjithatë, vetëm mobiliteti nuk do të ishte një përgjigje e kënaqshme; Wace&Thompson i kanë bazuar vrojtimet e tyre si mbi fshatrat vllehe nomade, ashtu edhe mbi ato sedentare. Më tej, kultura islame për shembull, ndonëse shumë e ndikuar nga pararendësit nomadë arabë, është e njohur për kufizimet që i vë jetës së gruas. Prandaj, çështja se përse ekziston një dallim i tillë midis kulturave greke dhe vllahe në lidhje me gratë ndoshta do të mbetet ende pa një përgjigje të plotë; sidoqoftë, për aq sa është qëllimi ynë, na mjafton që thjesht të vemë në dukje se ekziston (ka ekzistuar) një dallim i tillë.

Nëse do t'u përmbaheshim kritereve të thjeshta të Joan Kelly në lidhje me atë që "progres" do të thotë të kesh më tepër zgjedhje dhe pushtet dhe gratë të kenë një pozitë të mirë, atëhere ne shumë lehtë e shohim se gratë vllehe kanë qenë në një pozitë më të mirë përpara se të helenizoheshin. Kështu, kur studiuesit i janë referuar tërheqjes që kishte kultura greke për vllehët, avantazheve që ajo ofronte dhe përfitimeve që ajo sillte, ata kanë bërë të njëjtin gabim me atë të historiografisë perëndimore: ata i referohen vetëm pozitës së burrave dhe jo asaj të grave. Helenizimi donte të thoshte "progres" dhe mobilitet vetëm

56 Mundet që e tashmja të ndihmojë të hedhë dritë mbi të shkuarën, e cila për njerëzit e zakonshëm mbetet ende e errët. Citojmë vetëm një shembull, emrin i zakonit të merinde vjen nga latinishtja merenda, "të hash zemër". A ka mundësi që ky zakon të jetë një vazhdim nga kohët romake dhe se gratë e zakonshme romake gëzonin të njëjtin privilegj? Gjithsesi, këto çështje duhet të përqasen me kujdes të madh, sepse pararendësit klasikë janë çështje krenarie për të dyja grupet e mëdha ballkanike, grekët dhe vllehët (këtu përfshihen edhe rumunët), që kanë secili rivendikimet e tyre mbi këto zakone të vjetra.

57 Wace & Thompson 1913, fq. 50.

58 H. Holland, op. cit. (supra, n. 39), fq. 154.

për burrat vllehë; gratë vllehe vuajtën humbjen e prestigjit, të pushtetit dhe të zgjedhjeve. Pavarësisht faktit se ky ndryshim i madh social ka prekur po aq negativisht gratë vllehe, sa ka prekur pozitivisht burrat vllehë, paragjykimet mashkullore të ngritura në metodë historiografike i kanë bërë historianët të shohin si të rëndësishme vetëm efektet që ky process ka patur mbi burrat. Gratë vllehe humbën jetën e tyre më të lirë sociale, duruan rënien e statusit të tyre në krahasim me burrat, vuajtën faktin që "shiteshin" ose që mbeteshin të pamartuara dhe, përtej kësaj, ato vuajtën në heshtje-askujt nuk i shkoi në mendje t'i pyeste ato nëse u pëlqente mënyra se si po hynin në botën moderne.

Më tepër akoma, sanksionet kulturore greke punonin në të kundërt me arsimimin e grave[59] dhe vetëm nga fundi i shekullit të nëntëmbëdhjetë këto gra filluan të gëzonin disa nga përfitimet e modernizimit në formën e arsimimit; e megjithatë edhe në atë kohë, arsimi kryhej në greqisht dhe pjesërisht përfaqësonte përpjekjet e shtetit-komb grek për t'i asimiluar plotësisht vllehët dhe grupet e tjera etnike jogreke.[60] Ndoshta do të duket sikur gratë vllehe më së fundi kanë fituar diçka në

59 Shih për shembull, E. Pavlides, J. Hesser, "Women's Roles and House Form and Decoration in Eressos, Greece," [Rolet e grave, format e shtëpive dhe dekorimet në Eresos], në Dubisch 1986, fq. 68-96, në mënyrë të veçantë diskutimi (fq. 93) mbi mundësitë e ndryshme për t'u arsimuar në shoqëritë moderne, si ajo që autorët kanë studiuar në Greqi.

60 Shih diskutimin mjaft të mprehtë të H. N. Brailsford, op. cit. (supra, n. 24), fq. 181-184, për forcën e riprodhimit kulturor nga ana e grave në Perandorinë Osmane dhe përpjekjet e mëvonshme të sistemit arsimor grek për të përfshirë vajzat brenda tij dhe, kësisoj, për të eliminuar kulturat jogreke. Diskutimi më i plotë mbi rolin e ideologjisë nacionaliste moderne greke mbi arsimimin e grave është te M. Herzfeld, "Within and Without: The Category of 'Female' in the Ethnography of Modern Greece," [Nga brenda dhe pa të: kategoria e "femrës" në etnografinë e Greqisë moderne] në Dubisch 1986, fq. 215-233.

atë kohë, por pyetja është me çfarë kostoje?[61] Më e rëndësishme, çfarë do të kishte qenë jeta e gruas në një shoqëri vllahe të organizuar politikisht, e cila do të mishëronte vlerat kulturore vllehe? Hamëndja ime është se, në luftën e kohëve moderne për barazinë e gruas, grate vllehe do të kishin pasur një fillim me këmbë më të mbarë se sa simotrat e tyre në Greqi.

Ajo çfarë duam të themi nuk duhet të merret sikur shoqëria vllahe ishte disi ideale për gratë, ose jo patriarkale, ose madje "çliruese" në një kuptim domethënës- nuk është ky mendimi ynë. Kjo thjesht do të thotë se modernizimi nuk është një seri hapash linearë, por në të kundërt mund të jenë edhe hapa që konsiderohen si "prapa" përgjatë rrugës; ajo histori që nuk është holistike, do të thotë një histori që nuk merr parasysh të gjithë faktorët, mund të jetë tmerrësisht e gabuar në përfundimet që do të arrijë; dhe se ndërtimi i shtetit, si çdo proces tjetër që përfshihet në kuadrin e modernizimit, nuk është domosdoshmërisht "progres" dhe në të vërtetë mund t'u sjellë dëm njerëzve dhe shoqërisë.

A ishte Rilindja vërtet një rilindje për gratë? Kelly beson se jo, dhe duke u nisur nga kriteret objektive që ajo përcakton duket se ka të drejtë: "si grup, gratë përjetuan një ngushtim të zgjedhjeve të tyre personale dhe sociale".[62] Duke u nisur nga të njëjtat standarde, gratë vllehe, me përfshirjen e tyre në kulturën seksuale më restriktive të shtetit modern grek, vuajtën pakësimin e zgjedhjeve të tyre. Studimi ynë përpiqet të konfirmojë tezën e Joan Kelly se ndryshimet e mëdha sociale që janë parë si dobiprurëse mund të kenë qenë të tilla vetëm për burrat dhe se arsyeja kryesore për një histori të grave është se duke

61 Nuk është fare e qartë nëse grate vllehe kanë "fituar" ndonjë gjë gjatë këtij procesi dhe pasi ato kanë marrë identitetin grek; në të vërtetë, statusi i grave greke ka pësuar rënie "kur shoqëria e tyre është shndërruar nga një ekonomi i mbijetesës në një ekonomi të tregut, ndërkohë që janë ruajtur si zakoni i prikës, ashtu edhe kufizimet tradicionale për gratë". Gratë duket se fitojnë vetëm "nëse ikin nga fshati dhe shkojnë në qendrat urbane ku ka më shumë mundësi për arsimim dhe për punë të paguar". E. Pavlides, J. Hesser, loc. cit. (supra, n. 58), fq. 94. Edhe kur gratë janë të arsimuara dhe të punësuara, ato kanë një disavantazh të dukshëm në krahasim me burrat; shih diskutimin për faktorët që detyrojnë gratë të marrin paga më të ulta në sektorin e mësimdhënies në I. T. Sanders, op. cit. (supra, n. 41), fq. 247.

62 J. Kelly, op. cit. (supra, n. 5), fq. 20.

marrë atë parasysh ajo ka përparësinë të na bëjë ne ta shohim historinë tonë në një mënyrë thelbësisht të re, më objektive, të plotë dhe më të saktë. Gjithsesi, mbetet ende një çështje e cila mund të jetë më shqetësuesja nga të gjitha: A i kanë parë vetë gratë vllehe ndryshimet që solli me vete helenizimi si diçka që ka qenë për më keq apo për më mirë? Me fjalë të tjera, si do të ishin përgjigjur ato nëqoftëse ato do të pyeteshin- që ne mendojmë se nuk janë pyetur- nëse helenizimi do të thoshte përmirësim apo fatkeqësi për to? Siç kemi thënë edhe më sipër, kriteri i "të pasurit më tepër ose më pak zgjedhje", ndonëse arbitrar, ka të mirën se është objektiv; por a mundet dikush të përdorë një standard objektiv për të gjykuar diçka si subjektive dhe të tregojë nëse jetët në të vërtetë u përmirësuan apo jo? Ndërsa Joan Kelly mund ta marrë këtë evidencë si *querelle des femmes*[63] [grindje grash] për të treguar pakënaqësitë e grave ndaj ndryshimeve që erdhën në fillim të kohëve moderne në Evropë, kjo evidencë është vetëm e një pakice të vogël dhe të arsimuar të grave të elitës, jo ajo e masave, mendimet e të cilave në atë kohë do të mbeten të panjohura për ne. Duhet të kemi në mendje studimet e ndryshme që janë përpjekur të provojnë "rritjen e standardeve të jetesës" gjatë ditëve më të mira të Revolucionit Industrial; për fat të mirë, ka shumë tregues subjektivë që tregojnë se një numër i madh njerëzish jetonin më mirë përpara industrializimit. A ka këtu ndonjë ngjashmëri për mendimin që kishte mbi ato zhvilli-

63 "Tradita e grave që mendojnë për gratë dhe politikat gjinore në shoqërinë evropiane para Revolucionit Frëng është rreth katërqind vjeçare. Teoritë feministe u shfaqën në shekullin e pesëmbëdhjetë në lidhje të ngushtë dhe si reagim ndaj kulturës së re shekullare të shtetit të ri modern evropian. Gratë e arsimuara ishin ato që ngritën zërin për veten e tyre dhe për të gjitha gratë që ndiheshin të fyera dhe të shtypura nga ajo kulturë, por që njëherazi pikërisht nga ajo kulturë kishin fituar fuqinë të flisnin hapur në mbrojtje të vetes së tyre." Ibid., fq. 66.

me shumica e grave, si në Evropë dhe në Greqinë moderne?[64] Nëse po, atëhere ne duhet të zhbirilojmë më thellë para se të jemi vërtet të bindur në pohimet tona rreth përfitimeve dhe humbjeve të grave.

Ndonëse nuk është ende e provuar se gjendja e grave ka qenë e përkeqësuar, këndvështrimi feminist na jep në dorë dy arritje të forta: së pari, na ka zgjuar ndaj faktit se pothuaj askush, deri në ditët tona, nuk i ka shkuar në mendje të marrë parasysh pikëpamjet e grave mbi zhvillimet e shoqërisë moderne; dhe së dyti, ideja se, derisa këto mendime të përcaktohen, nuk mund të merret si diçka e dhënë, siç ka qenë për shumë kohë, se zhvillimi ka sjellë vetëm të mira. Nëse nuk kemi arritur dot ende të provojmë "përkeqësimin", ne nuk kemi qenë në gjendje të tregojmë qartë as "përmirësimin".

64 I. T. Sanders, op. cit. (supra, n. 41), fq. 154, e kundërshton idenë se gratë greke "nuk janë të pakënaqura me marrëdhëniet e tyre sociale." Argumenti gramshian i "ndërgjegjes false" se këto gra janë disi të zhgënjyera është trajtuar më parë dhe i është dhënë një përgjigje (për mendimin tim e paplotë) nga Du Boulay 1974, fq. 153-158. Në mënyrë kuptimplotë, nëse nuk ka evidencë historike mbi reagimet e vetë grave ndaj modernizimit kjo në një masë të madhe vjen ngaqë, përpara se historia sociale dhe historia e grave t'u hapte studimeve një vizion më të gjerë, historia ka pasur kryesisht një orientim mashkullor dhe nisej nga këndvështrimi i klasave të larta. Në këtë mënyrë, historia e grave është e justifikuar dyfish, si për rastin kur gratë mund t'i jenë kundërvënë, ashtu edhe kur ato mund t'i kenë mbështetur zhvillimet modernizuese në Evropë, sepse në të dyja rastet ne nuk jemi në gjendje të japim një përgjigje derisa mos të përfshijmë gratë në histori- dhe kjo është më e pakta- ose, akoma më mirë, nëse nuk u japim grave vendin e tyre në histori.

PJESA E DYTË

TERMAT E DIFERENCËS NË GREQI

E DREJTA E DIFERENCËS: MINORITETET DHE TË HUAJT NË GREQI

Konstantinos Tsitselikis

E drejta e diferencës e njohur ndërkombëtarisht nënkupton, në nivelin e shteteve, një arsenal juridik që rregullon alteritetin etno-linguistik, kombëtar apo fetar. Këto rregulla kanë të bëjnë me marrëdhëniet e individëve mes tyre dhe marrëdhëniet që ata kanë me shtetin. Minoritete, refugjatë, të huaj dhe emigrantë janë grupe që dallohen *de facto* dhe *de jure* mbi bazën e përkatësisë fetare, gjuhësore, kombëtare apo etnike. Sidoqoftë, asnjë tipologji juridike nuk e kategorizon në këtë mënyrë të drejtën e diferencës. E drejta ndërkombëtare, si edhe legjislacioni grek, krijojnë një barrierë juridike me efekte të rëndësishme, sepse është nocioni i shtetësisë (ose, sipas termit të zgjedhur, ai i kombësisë) që përcakton lidhjet juridike midis individit dhe shtetit. Nuk është pra shprehja e alteritetit ajo që i nënshtrohet drejtpërdrejt një rregullimi juridik. Kjo barrierë formale shpesh herë nuk i përfill realitetet socio-ekonomike të lidhura me alteritetin etnolinguistik ose atë fetar, duke ndikuar edhe vetë ai në mekanizmat e përjashtimit dhe të përfshirjes, në kontradiktë me parimet e përgjithshme të së drejtës për të mos u diskriminuar, të përparësisë së ligjit dhe të shtetit të së drejtës. Por, edhe në rastet kur diferenca njihet një problematikë tjetër shfaqet: si mundet të pajtohen midis tyre parimi i barazisë dhe ai i mbrojtjes së diferencës?

MINORITETET

Ekzistenca e një minoriteti është një fenomen social, kurse mbrojtja e minoriteteve është një problem politik dhe rregullimi i tyre një procedurë juridike. Nëse ky konstatim mund të duket semplist, ai nga ana e tij na çon drejt një përfundimi shumë të rëndësishëm: njohja zyrtare e faktit minoritar nuk është veçse konfirmimi në nivel shtetëror i ekzistencës së këtij fenomeni. Kjo njohje mund të konsiderohet gjithashtu si etapa e parë në formimin e një kuadri ligjor që do të merrej me shprehjen e alteritetit (gjuhë, fe, ndërgjegje kombëtare apo ndjenjë e përkatësisë etnike). Në Greqi, këto elemente objektivë apo subjektivë janë nën rregullim juridik që nga koha e krijimit të shtetit grek. Sigurisht, e drejta greke ka qenë ngritur mbi shtyllat ideologjike që përcaktojnë "të qenit grek" si anëtar i kombit dhe qytetar. Transgresioni i rregullës që "grekun-tip" e bën ortodoks, grekofon, me origjinë dhe kulturë greke përcakton bazën e fenomenit minoritar.[1] Megjithatë, sipas qasjes juridike tradicionale, nocioni i "minoritetit" lidhet vetëm me qytetarët grekë. Ky diferencim i alteritetit në terma juridike midis qytetarëve minoritarë dhe emigrantëve nuk përfill një fakt social i cili, në fund të fundit, është vetë diferenca.

Për sa i përket minoriteteve tradicionale, e drejta greke ka një histori të gjatë. Që nga viti 1833, ndonëse në një masë të kufizuar, në Greqi ka pasur dispozita mbrojtjeje për myslimanët dhe katolikët e atyshëm. Një sistem i vërtetë juridik i mbrojtjes së diferencës minoritare është ai që ka të bëjë me myslimanët, të cilët, pas ankesimit të Thesalisë (1881) dhe Territoreve të reja (1913), u bënë minoriteti më i rëndësishëm. Ndonëse prania minoritare në Greqi, si ajo e myslimanëve, komuniteti i gjuhës vllahe apo bashkësitë çifute, ka qenë e rregulluar juridikisht që prej 1913, projekti kombëtar i shtetit grek synonte ta bënte homogjen territorin dhe banorët e tij. Në këtë kuadër, shkëmbimi i popullsive, midis Greqisë dhe Bullgarisë (1919), apo ai midis Greqisë dhe Turqisë (1923) ishin një "zgjidhje" e qartë për t'i dhënë fund problemeve që

1 K. Tsitsélikis, D. Christopoulos, «Ο εντοπισμός του μειονοτικού φαινομένου στην Ελλάδα από τη νομική επιστήμη και το δίκαιο» [Lokalizimi i fenomenit minoritar në Greqi sipas shkencës juridike dhe së drejtës], në K. Tsitsélikis, D. Christopoulos (drej.), Το μειονοτικό φαινόμενο στην Ελλάδα [Fenomeni minoritar në Greqi] (1997), fq. 415 deri në 451.

minoritetet bullgare, greke, të krishterët dhe myslimanët përfaqësonin në sytë e shteteve-kombe. Në këtë mënyrë, fenomeni minoritar nuk u mbrojt me rregullime ligjore, por thjesht dhe qartë ai vetëm u eliminua.

Shkëmbimi i detyruar i popullsive përbënte një dhunim të të drejtave të njeriut dhe të së drejtës ndërkombëtare. Sipas C. Ténékidès, shkëmbimi i detyruar përbën shkeljen më serioze të së drejtës së individit dhe të së drejtës së pronës, po aq sa edhe një regres të vajtueshëm të së drejtës ndërkombëtare. Kjo gjendje mund të çojë drejt një kuptimi të egër dhe primitiv për luftën, sipas të cilit humbja në fushën e betejës duhet të shoqërohet me shkatërrimin e popullsisë së mundur.[2]

Shkëmbimi i detyruar i popullsive e prek në mënyrë të thellë fenomenin minoritar. Kjo zgjidhje ka qenë konceptuar historikisht nga shtetet ballkanike të nesërmen e luftrave me qëllim të konsolidonin hapësirën kombëtare dhe t'i bënin etnikisht homogjene shtetet respektive. Dëbimi i minoriteteve është prova më e qartë e paaftësisë së shoqërive multikulturore për të toleruar diversitetin etnik.[3] Në historinë e gjatë të Evropës, dëbimet dhe zhvendosjet e popullsive kanë ndodhur me synimin e spastrimit etnik. Nuk duhet ende të harrojmë se praktika të tilla janë zbatuar edhe në kohët tona nga disa shtete ballkanike kundrejt popujve të tyre.

Të nesërmen e shkëmbimeve të popullsive midis Greqisë, Turqisë dhe Bullgarisë, myslimanët e Greqisë nuk përfaqësonin veçse diçka më shumë se 2% të qytetarëve grekë.[4] Sipas regjistrimit të popullsisë të vitit 1928, kishte 134.722 myslimanë të përqendruar në Trakë (turkofonë dhe pomakofonë) dhe në Epir (shqipfolës), të cilët përbënin edhe

2 C. Ténékidès, «Le statut des minorités et l'échange obligatoire des minorités gréco-turques» [Statuti i minoriteteve dhe shkëmbimi i detyrueshëm i minoriteteve greko-turke], Revue générale de droit international public XXXI (1924), fq. 86.

3 K. Tsitselikis, «Exchange of Population: A Paradigm of Legal Perversion» [Shkëmbimi i popullsisë: një paradigmë e perversionit ligjor], në The Protection of National Minorities by their Kin-State, European Commission for Democracy through Law, Council of Europe [Mbrojtja e minoriteteve kombëtare nga shtetet e tyre amtare, Komisioni evropian për demokracinë përmes ligjit, Këshilli i Evropës] (2002) fq. 144.

4 Refugee Settlement Commission, Ethnographical Map of Greek Macedonia, League of Nations [Komisioni për vendosjen e refugjatëve, Harta etnografike e Maqedonisë greke, Lidhja e Kombeve] (1926), Archives de Phillipos Dragoumis, F.11.8, Gennadius Library.

kontributin më të madh të diversitetit etnik, gjuhësor dhe kulturor në Greqi.

Gjatë zhvillimeve të vrullshme të dekadës së 1940, fenomeni i minoriteteve u modifikua rrënjësisht nëpërmjet shfarosjes fizike të komuniteteve çifute nga ana e nazistëve dhe nga ekzodi me forcë i çamëve shqipfolës nga Epiri dhe e një pjese të sllavofonëve komunistë. Në fillim të viteve 1950, vetëm një minoritet i rëndësishëm njihej ende juridikisht,[5] myslimanët/turqit e Trakës. Këtij fenomeni minoritar i shtohej edhe ai i alteritetit fetar dhe këtu fjala është për bashkësitë më të vogla në numër, siç janë grekët katolikë, protestantët, kalendaristët e vjetër (*palaioimerologites*) apo dëshmitarët e Jehovahit, statusi juridik i të cilëve është rregulluar mjaft vonë.[6]

Të arrish të kuptosh lojën midis rregullave juridike dhe rivendikimit politik është shumë e rëndësishme për të ndjekur diskutimin mbi alteritetin.[7] E drejta, dhe veçanërisht ajo që rregullon diferencën, është ngushtësisht e lidhur me marrëdhënien politike midis atyre që kanë interes të futen në këtë tip jurisdiksioni dhe atyre që kanë pushtetin për ta legjitimuar atë.

Minoriteti mysliman i Trakës perëndimore[8] ka në Greqi një status juridik që frymëzohet nga sistemi osman i *miletit*, që ka për rrjedhojë përkufizimin e këtij komuniteti në varësi të përkatësisë së tij fetare. Të drejtat e veçanta kanë të bëjnë me gjuhën dhe arsimimin,[9] lirinë fetare,

5 Me përjashtim të komuniteteve të vogla çifute dhe armene të shpërndara nëpër qytetet greke.

6 Shih kumtesat mbi minoritetet fetare në Greqi, R. Clogg (drej.), Minorities in Greece [Minoritetet në Greqi] (2003) dhe K. Beis (drej.), Η θρησκευτική ελευθερία [Liria fetare] (1997).

7 D. Christopoulos, Η ετερότητα ως σχέση εξουσίας [Alteriteti si marrëdhënie pushteti] (2002), fq. 65.

8 V. Aarbake, The Muslim minority of Thrace [Minoriteti mysliman i Trakës], tezë doktorature, universiteti I Bergenit (2000)

9 L. Baltsiotis, K. Tsitsélikis, Η μειονοτική εκπαίδευση της Θράκης. Συλλογή νομοθεσίας-σχόλια [Arsimi minoritar në Trakë. Përmbledhje e legjislacionit-komentar] (2001) ; A. N. Sakkoulas, G. Mavrommatis, C. Tsitsélikis, Turkish. The Turkish Language in Education in Greece [Turqishtja. Gjuha turke në sistemin arsimor në Turqi] (2003).

pozitën e krerëve të fesë (muftinjtë[10]) dhe një kuadër ligjor të jashtëzakonshëm që lidhet me të drejtën e familjes si edhe me ruajtjen e pronave të bamirësisë (vakëfet). Të gjitha rregullimet juridike përkatëse rrjedhin nga Traktati i Lozanës (1923).

Duke qenë i vetmi i njohur zyrtarisht, ky minoritet është edhe i vetmi i cili është në gjendje të kërkojë, pak a shumë lehtësisht, të drejtat e tij në nivel ndërkombëtar. Turqia, e cila konsiderohet si vendi i origjinës së këtij minoriteti, drejton rivendikimet e tij, gjë që më të shpeshtën e rasteve krijon probleme më shumë se sa zgjidhje. Në këtë mënyrë, minoriteti ka qenë gjithmonë viktimë e zhvillimeve në kontekstin e grindjeve greko-turke. Kjo mund të shpjegojë, gjithsesi pa e justifikuar aspak, qendrimin e autoriteteve greke, veçanërisht pas mizorive të vitit 1955 dhe dëbimit të pjesshëm të minoritetit grek të Turqisë në 1964.[11]

Represioni që vuajti minoriteti grek i Turqisë në të kaluarën dhe, në përgjithësi, marrëdhëniet e tendosura midis dy vendeve, mbi të gjitha në lidhje me problemin e Qipros, nuk duhet në asnjë rast të justifikojnë ushtrimin e një politike diskriminuese kundrejt minoritetit në Trakë. Në çdo rast, parimi i reciprocitetit nuk duhet të shërbejë si referim në kontekstin juridik në lidhje me mbrojtjen e të drejtave të njeriut. Vetëm nga fillimi i viteve 1990 autoritetet greke ndërmorrën një hap të parë në nivelin politik për të siguruar barazinë midis të gjithë qytetarëve grekë dhe në 2007 u deklarua se klauzola e reciprocitetit ishte "jo kompatibël me vlerat evropiane".[12]

Gjithsesi, opinioni publik grek, veçanërisht ai i shtetasve grekë të Trakës ende është larg së pranuari idenë e barazisë midis qytetarëve. Atëhere i takon shtetit që dora-dorës të ndryshojë jo vetëm ligjet, por edhe qendrimet "anti-minoritare". Nëse në rastin e turqve të Trakës autoritetet greke e kanë marrë përsipër këtë përgjegjësi, gjendja është larg së qeni identike në lidhje me minoritetet e tjera dhe më veçanërisht

10 K. Tsitsélikis, «Η θέση του Μουφτή στην ελληνική έννομη τάξη. Η νομική απροσδιοριστία ως παράγοντας της θρησκευτικής ελευθερίας των μουσουλμάνων της Θράκης» [Pozita e myftiut në rendin juridik grek. Paqartësia juridike si kondicion i lirisë fetare të myslimanëve të Trakës], në D. Christopoulos (drej.), Νομικά ζητήματα θρησκευτικής ετερότητας στην Ελλάδα [Çështje juridike të alteritetit fetar] (1999), fq. nga 271 deri 330.

11 Ch. Christidis, Τα Σεπτεμβριανά [Ngjarjet e shtatorit] (2000).

12 Raport shpjegues I ligjit 3554/2007

kundrejt sllavo-maqedonasve, sidomos atyre që rivendikojnë një identitet kombëtar maqedonas.

Çështja e njohjes së statusit juridik të një shoqate minoritare nxjerr në pah reflekset nacionaliste që përcaktojnë përmbajtjen si edhe formulimin e ligjit. Që nga viti 1984, midis të tjerash, gjykatat i kanë hedhur poshtë "Unionit turk të Ksanthit", të drejtën për të mbajtur një emër që mund të bëjë aluzion ndaj kombit turk. Pas gati 20 vitesh procesesh gjyqësore, Gjykata greke e Kasacionit ende këmbëngul mbi faktin se fjala "turk" e përdorur në emrin e shoqatës së qytetarëve grekë mund të kërcënojë rendin publik. Kësisoj, çështja u dërgua para Gjykatës evropiane të të drejtave të njeriut. Ky shembull është domethënës për rrugën pa krye ideologjike të legjislacionit grek, por edhe të instancave legjislative të vendit.

Rasti tjetër është ai i një shoqate të krijuar nga një grup sllavo-maqedonas që rivendikon statusin e minoritetit: "Stegi Makedonikou Plitismou" [Shtëpia e qytetërimit maqedonas] nuk mundi të regjistrohej zyrtarisht sepse gjykatat greke nuk njohin madje as ekzistencën e një kulture dhe gjuhe maqedonase. Çështja u shqyrtua nga Gjykata evropiane e të drejtave të njeriut që nënvizoi se e drejta për t'u organizuar në shoqata, e stipuluar nga Konventa evropiane e të drejtave të njeriut, mund të kufizohej vetëm për arsye të përcaktuara nga vetë kjo Gjykatë. Cilido rivendikim për statusin e minoritetit nuk duhet të justifikojë kufizimin e kësaj të drejte. Për rrjedhojë, vendimet e gjykatave greke nuk janë në përputhje me të drejtën për të krijuar shoqata, qofshin këto edhe me karakter minoritar.[13] Megjithatë, gjykata e shkallës së parë të Follorinës e hodhi poshtë sërish njohjen e statusit të kësaj shoqate me arsyetimin e konfuzionit që emri i kësaj shoqate mund të krijonte në shoqërinë greke.[14]

Nëse veçojmë rastet e turqve dhe të sllavo-maqedonasve, të gjithë grupet e tjera etnike apo fetare janë asimiluar mirë në trungun kombëtar grek. Marrë në tërësi, këto grupe janë shumë larg nga çdo rivendikim që ka lidhje me qenien e tyre si minoritarë. Pjesa më e madhe e sllavofonëve, arvanitasve, vllehëve, ciganëve të krishterë dhe minoriteteve fetare, si dëshmitarët e Jehovahit, kalendaristët e vjetër

13 D. Christopoulos, «Υπόθεση Σιδηρόπουλου κατά Ελλάδας» [Çështja Sidiropoulos kundër Greqisë], Syntagma 3-4 (1999), fq. 307.

14 Shiko gjithashtu çështjen e partisë politike "Ouranio Toxo", Gjykata e të drejtave të njeriut, vendimi i 20.10.2005.

apo protestantët, e evitojnë madje fjalën "minoritet" për t'u cilësuar. Më tej akoma, qendrimi i tyre negativ kundrejt përdorimit të kësaj fjale nuk do të thotë se në gjirin e këtyre komuniteteve nuk ka një lloj specifike gjuhësore apo fetare që objektivisht të mund të dallohet. Po ashtu, duhet vërejtur se vetëm grupet fetare i kanë rivendikuar të drejtat e tyre. Deri në vitin 2007, Gjykata e Strasburgut ka gjykuar me sukses dymbëdhjetë çështje nga kërkuesit, gjë që ka kontribuar në mbrojtjen e lirisë fetare në Greqi.

Mbrojtja dhe transmetimi i gjuhëve minoritare u takon në radhë të parë folësve të tyre. Nëse, me vullnetin e tyre të lirë, ata e konsiderojnë si të nevojshme të mbrojnë përdorimin e saj për arsye të dobisë që ajo mund të sjellë në jetën e tyre sociale, shteti grek duhet të marrë një vendim dhe ka përgjegjësinë ta ndihmojë këtë gjuhë, ose, të paktën, të mos pengojë përhapjen e saj, siç mund të ketë bërë në të kaluarën.[15] Detyrimi i autoriteteve ndaj këtyre gjuhëve minoritare është para së gjithash i natyrës kulturore. Por, politika greke i ka asimiluar gjithmonë dhe në mënyrë abuzive alteritetin gjuhësor dhe gjuhët minoritare të folura nga të krishterët (gjuhën arvanitase, sllavo-maqedonase, dhe atë vllahe) me argumente të karakterit kombëtar, sipas të cilave këto gjuhë mund të ishin në thelbin e tyre një kërcënim për unitetin kombëtar.

Sigurisht, të drejtat e minoriteteve, ashtu siç kuptohen ato në ligjërimin juridik ndërkombëtar, përbëjnë një nocion që nënkupton ruajtjen e sovranitetit dhe integritetin territorial të shteteve. E parë në tërësinë e vet, e drejta ndërkombëtare- në mënyrë të veçantë detyrimet juridike dhe angazhimet politike që rrjedhin nga procesi i ndërtimit evropian- dhe të drejtat e minoriteteve u japin vlerë, nga njëra anë, unitetit kombëtar dhe integritetit territorial të shteteve dhe, nga ana tjetër, promovimit dhe mbrojtjes së minoriteteve. Në këtë kuadër duhen vendosur edhe përpjekjet e shteteve evropiane që nga viti 1991 me qëllim për të konsoliduar politikat e përbashkëta dhe për të përpunuar norma juridike që merren me format e ndryshme të alteritetit minoritar. Angazhimet politike të dokumenteve finale të Konferencës mbi Sigurimin dhe Bashkëpunimin në Evropë, si edhe punimet

15 T. Kostopoulos, Η απαγορευμένη γλώσσα [Gjuha e humbur] (2000) dhe L. Empeirikos dhe al., Η γλωσσική ετερότητα στην Ελλάδα [Alteriteti linguistik në Greqi] (2001).

normative të Këshillit të Evropës kanë krijuar një hapësirë të re[16] për mbrojtjen e fenomenit minoritar në lidhje me qytetarët e shteteve në fjalë. Emigrantët janë përjashtuar nga kjo procedurë. Konventa-kuadër mbi minoritetet kombëtare dhe Karta evropiane mbi gjuhët rajonale ose minoritare janë dy tekste konvencionale që janë bërë pika referimi që prej 1997. Megjithë firmën e hedhur në Konventën-kuadër, Greqia ka zgjedhur të mos marrë pjesë në diskutimin e bërë në nivel evropian dhe të mos marrë angazhime juridike.

QYTETARËT JOGREKË

Megjithë tipologjinë tradicionale juridike që bën dallimin midis qytetarëve dhe të huajve, fenomeni i diferencës etnolinguistike ose fetare nuk kufizohet te qytetarët e një vendi. Kjo tipologji ka disa shpjegime historike që nuk do të ndalemi t'i prekim këtu në detaje. Sipas të drejtës tradicionale, fenomeni i alteritetit rregullohet në bazë të së drejtës së minoriteteve, por ai ka lidhje vetëm me qytetarët grekë. Këtu duhet të bëjmë një dallim metodologjik që prek një çështje bazike. Sipas origjinës së tyre etnike emigrantët ndahen në dy kategori- grekë dhe jogrekë. Si rrjedhim, legjislacioni grek e trajton alteritetin e emigrantëve vetëm përmes kategorive juridike të ngritura mbi kritere raciale, një dallim ky që do të ishte në kontradiktë me parimin e përgjithshëm të mosdiskriminimit.

E DREJTA E TË HUAJVE ME "RRËNJË GREKE"

Greqia njeh lidhjet e racës dhe të gjakut për të përcaktuar vazhdimësinë e helenizmit përmes historisë. Krijimi i një komuniteti grek përtej lidhjeve juridike të qytetarisë ka për efekt të ndajë përfituesit e të drejtave në varësi të këtij kriteri, i cili bëhet përcaktues në vendosjen e lidhjeve juridike midis shtetit, qytetarëve të tij dhe emigrantëve. Kështu, lidhjet ideologjike kombëtare u futën nëpërmjet ligjit grek me qëllim për të siguruar në mënyrë juridike disa privilegje për gjithë ata që bëjnë

16 Për më shumë shih, G. Pentassuglia, Minorities in International Law, ECMI/Council of Europe publications [Minoritetet në të drejtën ndërkombëtare, ECMI/botimet e Këshillit të Evropës] (2002) fq. 119 - 145.

pjesë në "familjen e grekëve" (*omogeneia*), ciladoqoftë shtetësia e tyre. Nëse gjatë periudhës së pasluftës kategoritë e favorizuara lidheshin me të huajt me rrënjë greke të Egjyptit dhe Turqisë, me fillimin e viteve 1990 masat speciale që u ndërmorrën favorizuan *omogeneis* ("me rrënjë greke") të ish-Bashkimit Sovjetik dhe minoritarët e Shqipërisë.

Fjala *omogeneia* bazohet mbi kritere parapolitike imagjinare dhe që i referohen racës ose *fyli*. Gjithsesi, ky kriter nuk është gjithmonë i mjaftueshëm për të dalluar përfituesit e të drejtave të veçanta: cila do të ishte prova e "greqizmit" për ata që nuk e flasin gjuhën greke dhe që jetojnë në vende të largëta dhe të afërta, ose për ata që rivendikojnë në një mënyrë të paqartë identitetin e tyre grek? Po ashtu, si mundet të sigurohemi për "ndërgjegjen kombëtare greke", meqënëse kjo e fundit mbështetet te "bashkësia e gjuhës, fesë dhe traditave[17]"? Në dhënien e shtetësisë greke të huajve, *jus sanguinis* zë një vend të dorës së parë në legjislacionin grek. Ajo që na intereson këtu është fakti se e drejta greke favorizon ata që marrin statusin e *omogeneis* ose shtetësinë greke.[18] *Omogeneis* janë ata që vijnë nga grupet që vijojnë[19]:

a) komunitetet greke të Mesdheut lindor dhe veçanërisht ato të Egjyptit;
b) minoritetet greke (ortodokse) të Turqisë, Shqipërisë dhe madje Bullgarisë;

---

17 Z. Papasiopi-Pasia, «Δίκαιο της ιθαγένειας [E drejta e kombësisë]», në A. N. Sakkoulas, G. Mavrommatis, C. Tsitsélikis, op. cit. (supra, n. 8), fq. 45 dhe 93.

18 Sipas vlerësimeve personale që nga 1989 janë natyralizuar rreth 150 000 palinnostountes. Vendet nga vijnë palinnostountes janë : Gjeorgjia (52 %), Kazakistani (20 %), Rusia (15 %), Armenia (6 %), Ukraina (3 %) dhe Uzbekistani (2 %). The Identity of the Home-Comers Homogeneis from ex-USSR Ministry of Macedonia/Thrace [Identiteti i homogjenëve që kthehen në shtëpi nga ish BRSSS Ministria e Maqedonisë/Trakës] (2000), fq. 51 dhe D. Christopoulos, Dual Citizenship in the Era of Migration/ Repatriation to Greece, [Shtetësia e dyfishtë në periudhën e migracionit/ riatdhesimit në Greqi], studim i përgatitur për programin evropian «Dual Citizenship, Governance and Education: A Challenge to the European Nation-State [Shtetësia e dyfishtë dhe arsimimi: një sfidë ndaj shteteve-kombe evropiane]» (2003).

19 D. Christopoulos, K. Tsitsélikis, «Impasses of Treatment Regarding Minorities and Omogeneis in Greece» [Pengesat në trajtimin e minoriteteve dhe homogjenëve në Greqi], Jahrbücher für Geschichte und Kultur Südosteuropas 5 (2003-2004).

c) personat nga emigracioni grek, kryesisht në Shtetet e Bashkuara, në Australi, në Kanada dhe në Gjermani;
d) komunitetet greke të ish-Bashkimit Sovjetik, përfshirë këtu grekët ortodoksë rusofonë dhe turqishtfolës të rajonit të Detit të Zi;
e) refugjatët politikë të vendeve të Lindjes që kishin ikur nga Greqia në fund të luftës civile (1949).

Mes këtyre kategorive, *palinnostountes* formojnë një grup përfituesish më vete. Këtu kemi të bëjmë me të huaj "me rrënjë greke" që në këtë mënyrë "kthehen" në tokën e "mëmëdheut" të lënë nga të parët e tyre. *Palinnostountes* përbëjnë një kategori imagjinare, sepse as ata dhe as të parët e tyre nuk kanë qenë ndonjëherë realisht qytetarë greke dhe as kanë qenë banorë të vendit. Për shembull, bëhet fjalë për diasporën greke ortodokse të vendeve të ish-Bashkimit Sovjetik, me origjinë nga Deti i Zi. Konstruktimi i një kategorie juridike me të drejta specifike ka ndikuar mbi shprehjen e identitetit të të huajve të cilët tundohen mjaft për të treguar greqizmin e tyre, të afërt ose të largët, fals ose të vërtetë. I njëjti konstatim vlen edhe për *omogeneis* me prejardhje nga Shqipëria. Mesa duket kjo duzinë mijra shqiptarësh e kanë shpikur origjinën e tyre greke me qëllim për të përfituar statusin e avantazhuar të *omogeneis.*[20]

Legjislacioni grek bën një dallim midis të huajve mbi bazën e prejardhjes së tyre: ata që janë me origjinë greke, *omogeneis,* gëzojnë një status të privilegjuar në krahasim me të huajt me origjinë jogreke, *allogeneis.* Pas konstatimit të kësaj origjine greke nga ana e autoriteteve kompetente, përfituesit pajisen me një kartë identiteti të veçantë, "karta e identitetit të veçantë e *omogenis*" *(Eidiko deltio taftotitas omogenous)* për sa i përket *vorio-epirotëve*, të cilët praktikisht nuk e merrnin dot kombësinë greke deri në 2006. Për sa u përket *palinnostountes* me prejardhje nga vendet e ish-Bashkimit Sovjetik, mund të dallohen dy kategori: ata që kërkojnë dhe marrin shtetësinë greke duke ndjekur procedurën e konstatimit të prejardhjes së tyre greke dhe ata që vijnë nga vendet që nuk pranojnë shtetësinë e dyfishtë (si Gjeorgjia dhe Ukraina), të cilët mund të kërkojnë kartën speciale të *omogeneis* ose kombësinë greke, gjë që do të çonte drejt humbjes së kombësisë së origjinës. Duhet nënvizuar se karta speciale nuk merret si provë e kombësisë greke dhe nuk

20 M. Pavlou, «Οι Ελληνες της Αλβανίας στην Ελλάδα» [Grekët e Shqipërisë në Greqi] në K. Tsitsélikis, D. Christopoulos (drej.), Η ελληνική μειονότητα της Αλβανίας [Minoriteti grek i Shqipërisë] (2003) fq. 265.

jep të drejtën për të votuar. Në të vërtetë, statusi i *omogenis* i afrohet më tepër një gjysmë-kombësie që herë-herë nxit ose shpresa të kota ose zhgënjime, sepse ajo nuk është e barazvlefshme me një status juridik të plotë.

Diskriminimi pozitiv në favor të *omogeneis* prek fusha të tilla të ndryshme si arsimi, marrja e kombësisë, sigurimi i punës dhe sigurimi social.[21]

Sipas ligjit grek, prerogativat që u njihen *omogeneis* mund të përshkruhen si më poshtë:

— të favorshme (ligji 3284/2004);
— karta e *omogeneis*, e cila është edhe një leje pune, lehtëson gjetjen e punës në sektorin privat;
— e drejta për t'u bërë funksionarë publikë për të gjithë qytetarët grekë, grekët e Turqisë, si edhe *vorio-epirotët* (anëtarët e minoritetit grek në Shqipëri) (dekreti legjislativ 3832/1958);
— e drejta për t'u emëruar funksionar pranë Këshillit juridik të Shtetit [*Nomiko symvoulio tou kratous*] (dekreti presidencial 282/1996);
— e drejta për t'u bërë noter që u sigurohet të gjithë të huajve "me rrënjë greke" (ligji 2830/2000);
— marrja e masave favorizuese (kuota ose provime të veçanta) për pranimin në shkollat e universitetit të Trakës (ligji 1966/1991) dhe në shkollat me profil teknik (IEK) (vendimi ministror D. 538/2002);
— *Vorio-epirotëve* u garantohet marrja e një karte speciale të sigurimit social (vendim ministror i 10.6ë12.7.1994). Për *palinnostountes* nga Rumania të drejtat e sigurimit social mund të transferohen nga vendi i ardhjes në Greqi (ligji 2467/1997).

---

21 M. Pavlou, «Greek State Policy from «Irredentism» to Home-Coming/ Immigration : The Case of two Repatriated Kin-Minority Groups» [Politika shtetërore greke nga "irredentizmi" deri te emigracioni që kthehet në shtëpi: rasti i dy grupeve të afërta minoritare që riatdhesohen], në The Protection of National Minorities by their Kin-State, European Commission for Democracy through Law, Council of Europe Publications [Mbrojtja e minoriteteve kombëtare nga shtetet e tyre amtare, Komisioni evropian për demokracinë përmes ligjit, Botimet e Këshillit të Evropës] (2003), fq. 202.

— "kthimi i banesës": *omogeneis* me prejardhje nga vendet e ish-Bashkimit Sovjetik kanë të drejtë të marrin me qira banesa me një çmim shumë të arsyeshëm edhe kur ato janë të indeksuara sipas çmimeve në fuqi për qytetarët grekë (vendim ministror, ministria e Ekonomisë, 6645/23.2.2002).

Diskriminimi pozitiv në favor të *omogeneis* i vë në një pozitë inferioriteti ata që nuk janë "me rrënjë greke". Madje edhe për *allogeneis* e huaj që kërkojnë kombësinë greke përmes procedurës së natyralizimit, zotërimi i disa tipareve të dukshëm të greqizmit të tyre (feja, gjuha) do të ishin një kusht shumë i dobishëm. Në të vërtetë ndodh që shumë pak njerëz me tipare që janë larg së qeni "gjenetikisht" greke të kenë mundësi reale për të marrë kombësinë greke. Termat juridikë në lidhje me marrjen e kombësisë greke tregojnë qartë se këtu kemi të bëjmë me një fushë që favorizon ata që konsiderohen si anëtarë të kombit grek.

Në fund të rregullimeve juridike të lartpërmendura gjendet trajtimi i refugjatëve politikë që nuk janë "me rrënjë greke". Sipas vendimit ministror të 29.12.1982[22], kthimi në Greqi i refugjatëve politikë në cilësinë e *omogeneis*, që ka pak mundësi të ndodhë pas pajtimit kombëtar në fillim të dekadës 1980, u refuzohet refugjatëve politikë që nuk janë me prejardhje greke. Ky rregullim u refuzohet refugjatëve me origjinë sllavo-maqedonase, identitet ky që është zyrtarisht i panjohur për shtetin grek. Një vendim i tillë ilustron më së miri paradoksin e ideologjisë kombëtare: nga njëra anë, ajo mohon ekzistencën e sllavo-maqedonasve në Greqi pasi këta nuk janë "me rrënjë greke" dhe, nga ana tjetër, ajo mund të vendosë për ta kur ata janë jashtë vendit me qëllim të mos kthehen më aty.

22 Φύλλο Εφημερίδας της Κυβερνήσεως e 5.1.1983, T. Kostopoulos, Citizenship Deprivation in Greece, 1926-2003[Mungesa e shtetësisë në Greqi], studim i përgatiur për programin evropian "Shtetësia e dyfishtë, qeverisja dhe arsimimi: një sfidë për shtetet kombe evropiane» (2003).

TË DREJTAT E EMIGRANTËVE

Më shumë se 500.000 shqiptarë dhe një duzinë mijrash bullgarë, gjeorgjianë, rumunë, polakë, ukrainas, pakistanezësh, etj., në total rreth një milion emigrantë, formojnë një mozaik gjuhësh dhe fesh, i cili ndonëse i toleruar në sferën private, nuk është i njohur në sferën publike.

Kemi përmendur ndërkohë fushat në të cilat rregullimi juridik bën që të huajt "me rrënjë jogreke" të trajtohen në mënyrë të ndryshme nga emigrantët me rrënjë greke. Sigurisht që anëtarët e vendeve anëtare të Bashkimit Evropian nuk u nënshtrohen këtyre kufizimeve, sepse e drejta evropiane i autorizon për të bërë një zgjedhje të lirë për vendbanimin dhe punën në të gjitha vendet anëtare.

Rregullat që fusin një diskriminim pozitiv, do të thotë masa të veçanta në lidhje me alteritetin gjuhësor ose fetar të emigrantëve, janë shumë të limituara, në mos inekzistente. Arsimimi në një gjuhë të ndryshme nga ajo greke dhe shprehjet fetare të tjera nga ato ortodokse nuk përbëjnë asnjë objekt për masa të veçanta. Këtu duhet të shtojmë që nëse e para do të kishte nevojë për masa të veçanta të ndërmarra nga shteti, e dyta bën pjesë në kuadrin e përgjithshëm të lirisë fetare.

Arsimi. Sipas së drejtës ndërkombëtare në fuqi dhe legjislacionit grek[23], shkollimi i fëmijëve u garantohet të gjithë fëmijëve që banojnë në Greqi, madje edhe atyre, prindërit e të cilëve janë ende të paregjistruar. Përveç kësaj, ligji 2910/2001 fut edhe një përjashtim të rëndësishëm: fëmijët e emigrantëve që nuk kanë leje të rregullt qendrimi, kërkuesit e azilit dhe ata që kanë ikur nga vende që janë në konflikt të armatosur, nuk kanë nevojë të paraqesin të gjitha dokumentet e kërkuara.[24] Sipas të njëjtit legjislacion, universiteti është i hapur për fëmijët e kombësisë greke dhe të huaj me të njëjtin kusht, që të kenë ndjekur një gjimnaz grek.

Megjithë ekzistencën e këtyre rregullave, ka pasur një prirje nga ana e disa autoriteteve greke për të vështirësuar kushtet e hyrjes në shkollë, veçanërisht për sa u përket grupeve të emigrantëve më vulnerabël. Nëse do të ndiqeshin direktivat e ministrit të Brendshëm grek, fëmi-

23 Konventa evropiane e të drejtave të njeriut (Protokolli i parë, neni 1), Konventa ndërkombëtare për të drejtat e fëmijës (neni 28), Pakti ndërkombëtar për të drejtat sociale, ekonomike dhe kulturore (neni 13).

24 S. Vrellis, Δίκαιο των αλλοδαπών [Të drejtat e të huajve] (2003), fq. 142.

jët në gjendje ligjore të parregulluar do të duhej të përjashtoheshin nga shkollat publike. Përballë këtyre vendimeve, reagimi imediat i Mediatorit të Republikës greke [*Synigoros tou Politi*] dhe i opinionit publik garantuan shkollimin e të gjithë fëmijëve pas asnjë përjashtim.

Një problem i dytë lidhet me përmbajtjen e arsimit që marrin fëmijët e emigrantëve të gjeneratës së parë, të cilët nuk e flasin detyrimisht greqishten në shtëpi, që ndjekin rregullat e një feje tjetër dhe që vijnë nga një kulturë tjetër. Sipas ligjit grek, fëmijët që nuk janë ortodoksë nuk janë të detyruar të ndjekin kurset e fesë. Po anasjellas, shkollat publike nuk janë të detyruara të sigurojnë mësimin e feve të tjera,[25] edhe në ato raste kur bëhet një kërkesë të rëndësishme. Mësimi i gjuhëve të tjera nga greqishtja, i gjuhëve të huaja si anglishtja, frëngjishtja, gjermanishtja apo italishtja, që parashikohet nga programi shkollor i ministrisë së Arsimit kombëtar, nuk ka ndonjë rregullore konkrete. Megjithatë, mbërritja masive e fëmijëve të emigrantëve në shkollat greke ka nxitur një diskutim mbi temën e marrëdhënieve midis kulturave të ndryshme gjatë procesit mësimor, çka rezultoi, mjaft vonë, në formulimin e ligjit 2413/1996 mbi arsimin ndërkulturor. Ai parashikon integrimin progresiv të fëmijëve *palinnostountes,* të huaj dhe ciganë,[26] në sistemin arsimor grek nëpërmjet krijimit të shkollave ndërkulturore. Për fat të keq, dispozitat që parashikojnë kurse speciale për fëmijët u vunë në zbatim pa pasur paraprakisht një debat mbi mënyrën se si do të përshtatej programi shkollor atje ku një pjesë e mirë e fëmijëve janë të kulturës jogreke. Duke qenë se dispozitat nuk bëjnë dallimin midis qytetarëve grekë dhe të huaj, mund të supozohet se shkollat ndërkulturore u përshtaten po aq mirë si nxënësve me kombësi greke, ashtu edhe fëmijëve që flasin gjuhë minoritare.[27]

Nga ana tjetër, ligji 2910/2001 parashikon që minsitri i Arsimit vendos mbi çështje që kanë të bëjnë me mësimin alternativ në gjuhën amtare dhe me kurset që lidhen me një kulturë tjetër në ato shkolla ku ekziston një numër i rëndësishëm nxënësish të cilët i dëshirojnë ato. Po i njëjti ministër i Arsimit ka të drejtën për të përcaktuar statusin

25 Me përjashtim të shkollave të minoritetit mysliman të Trakës dhe shkollave të frekuentuara nga katolikët e ishujve Ciklades.

26 Vendim ministror i F4/155/G1/237 i datës 11.9.1999.

27 Sipas raportit shpjegues të ligjit në fjalë, Parlamenti i grekëve, Εκθέσεις επί των ψηφισθέντων νομοσχεδίων [Raporte mbi projektet e ligjit të miratuar], vëll. VII-VIII (1997), fq. 444.

dhe kualifikimet e mësuesve që do të japin kurset e gjuhës amtare dhe ato të kulturës së vendit nga vijnë.[28] Të gjitha këto rregullime deri më sot kanë mbetur një letër e vdekur. Vendimet duhej të merreshin në kuadrin e një politike emigracioni që do të synonte integrimin social dhe krijimin e shanseve të barabarta për të gjithë nxënësit pa dallim kombësie ose origjine.

Një arsimim ndërkulturor, që do të respektonte këtë parim, do të duhej të formonte instruktorë dhe mësues, të hartonte tekste dhe një material edukativ të përshtatshëm, të promovonte gjuhën greke, por edhe të forconte lidhjet e fëmijëve me gjuhën e tyre dhe kulturën amtare. Legjislacioni grek do të duhej t'i jepte vlerën e duhur fenomenit multikulturor dhe pasojave të tij mbi shkollën, duke pasur parasysh shkëmbimin e eksperiencave midis fëmijëve me prejardhje të ndryshme, greke dhe të huaja. Që nga ajo kohë, planifikimi i një politike të tillë dhe rregullimet juridike do të duhej të ishin fryt i dialogut midis palëve të interesuara.[29] Në këtë mënyrë, mundësia për të hapur kurse të veçanta për gjuhën e emigrantëve sipas ligjit 3386/2005 ka mbetur përsëri një letër e vdekur.

Pas trembëdhjetë vitesh përvoje, që tashmë administrata greke ka në pritjen e emigrantëve, ajo do të duhej të ishte e aftë të ripërcaktonte qëllimet dhe mjetet e saj në raport me fenomenin e alteritetit në fushën e arsimit dhe të fesë. Politika dhe legjislacioni që kanë të bëjnë me diferencën gjuhësore, kulturore dhe fetare do të duheshin të ngriheshin mbi analizën e nevojave kulturore të personave të interesuar.

Për *palinnostountes* jogrekofonë, ekzistojnë "klasat e pritjes" në gjuhën greke.[30] Megjithë dispozitat e ligjit, mësuesit e gjuhës nuk janë gjithmonë të përgatitur për të siguruar këtë lloj mësimi dhe kurset nuk janë në gjendje të forcojnë aftësitë gjuhësore të fëmijëve (ose të adultëve) që i ndjekin ato. Duke vazhduar që t'i ndajë emigrantët dhe refugjatët politikë në kategoritë e *palinnostountes* apo të *omogeneis,* nga njëra anë, dhe të huajve jogrekë, *allogeneis,* nga ana tjetër, legjislacioni krijon

28 S. Vrellis, op. cit. (supra, n. 25), fq. 143.

29 G. Mavrommatis, K. Tsitsélikis, « Η εκπαίδευση των μεταναστών στην Ελλάδα 1990-2003 » [Arsimimi i emigrantëve në Greqi, 1990-2003], në D. Christopoulos, M. Pavlou (drej.) Μετανάστες στην Ελλάδα [Emigrantët në Greqi] (2001).

30 Vendim ministrore Φ10/20/G1/708 i 7.9.1999 dhe F2/378/G1/1124 i 8.12.1994 dhe vendim ministror F.361.23/159/D1.5271 i 26.6.1997.

dy lloje statusesh juridikë jo të barabartë,[31] të cilët nuk u korrespondojnë nevojave gjuhësore dhe kulturore.

Feja. Alteriteti fetar në mesin e emigrantëve ka lidhje mbi të gjitha me myslimanët,[32] sepse të krishterët e besimeve të tjera, siç janë katolikët dhe protestantët, kanë mundësi të kenë vendet e tyre të kultit në Athinë ose në qytetet e tjera të mëdha greke. Ajo që përbën problemin më të madh është armiqësia tradicionale kundrejt Islamit, e pranishme në institucionet e shtetit grek që prej 1830. Ardhja në rajonin e Athinës të emigrantëve myslimanë, duke filluar nga 1980, nuk ka qenë e mjaftueshme për qeveritë greke të mëvonshme që të lejonin ndërtimin e një xhamije në Atikë.

Sot funksionojnë rreth 35 xhami (*mescit*) në rrethinat e Athinës, ende të panjohura zyrtarisht, të cilat përdorin lokale të papërshtatshme, garazhe, magazina ose apartamente të vogla, të modifikuara për të kënaqur nevojat fetare; që nga qershori 2007, falë iniciativës së një sipërmarrësi saudit, funksionon një *mescit* i bollshëm. Autoritetet greke i kanë toleruar, por nuk i njohin këto vende kulti që shumëfishohen në varësi të rritjes së emigracionit mysliman. Nëse autoritetet hezitojnë të rregullojnë statusin e këtyre xhamive, gjysma e të cilave janë klandestine, Kisha ortodokse e Greqisë, nga ana e saj, i kundërvihet kategorikisht çdo mundësie për të parë një ditë një xhami të vërtetë në mes të Athinës. Ndërtimi i një xhamie dhe një qendre të studimeve islamike afër aeroportit të Athinës, të parashikuar nga ligji 2833/2000, nuk u realizua kurrë. Gjashtë vjet më vonë, sipas ligjit 3512/2006, do të ngrihej një xhami me shpenzimet e shtetit grek, e cila do të vendosej nën kontrollin e ministrit të Arsimit dhe të Kulteve.

---

31 K. Tsitsélikis, «Διαμόρφωση και εφαρμογή του δικαιώματος στην διδασκαλία της μειονοτικής-μητρικής γλώσσας : Από το μειονοτικό στο διαπολιτισμικό σχολείο» [Hartimi dhe zbatimi i të drejtës së arsimimit në gjuhën amtare minoritare: nga shkolla minoritare në shkollën ndërkulturore], në S. Mitakidou, E. Tressou (drej.), Η διδασκαλία της γλώσσας και των μαθηματικών : Εκπαίδευση γλωσσικών μειονοτήτων [Mësimi i gjuhës dhe matematikës : arsimimi i minoriteteve gjuhësore] (2002) fq. 446 - 455.

32 Numri i myslimanëve të huaj varion nga 250 000deri në 600 000, sipas vlerësimit të fetarisë te shqiptarët që janë te 500 000 veta. Hindutë (25 000 ?), si edhe sikhët (1 000 ?) mund të konsiderohen si komunitete fetare pa n jë vend kulti zyrtar.

Funksionimi i xhamisë së Athinës ngre edhe çështjen e krijimit të kushteve qe aktet e administruara nga klerikët myslimanë të gëzojnë njohje ligjore. Statusi juridik i martesave është më i rëndësishmi. Të drejtat e veçanta që u janë njohur myslimanëve të Trakës nuk janë shtrirë përtej këtij rajoni dhe nuk prekin myslimanët e huaj. Megjithatë, në praktikë, ka disa raste të martesave të emigrantëve myslimanë që janë lidhur para myftiut të Trakës dhe të regjistruara zyrtarisht nga autoritetet.[33] Ata që janë martuar në këtë mënyrë kanë të drejtën të divorcohen përmes një akti të Myftiut duke marrë njohjen nga administrata greke. Procedurat e varrimit shtrojnë një problem edhe më të madh. Emigrantët myslimanë, por edhe myslimanët e kombësisë greke që jetojnë jashtë Trakës dhe Dodekanezit,[34] nuk kanë në dispozicion ndonjë vend ku të varrosin të afërmit e tyre. Mungesa e një varreze myslimane në Athinë dhe refuzimi i komunave të tjera të Atikës për t'u vënë komuniteteve myslimane një varrezë në dispozicion krijojnë vështirësi të mëdha për ata që nuk kanë mundësi të riatdhesojnë trupin e të ndjerit dhe ta varrosin në vendin e origjinës. Edhe një herë, infrastruktura institucionale myslimane e instaluar në Trakë luan një rol social për tërë emigrantët myslimanë.

Në të vërtetë, në lidhje me statusin juridik të Islamit, legjislacioni grek ka krijuar rrjedhimisht tre kategori, që trajtohen në mënyra të ndryshme: myslimanët e Trakës, ata të Dodekanezit dhe emigrantët myslimanë (por edhe të kombësisë greke) që jetojnë në rajonin e Athinës ose gjetiu.[35] Një gjendje e tillë ka shpjegime të natyrës ideolo-

33 Megjithatë, sipas vendimit të zëvëndësministrit të brendshëm (F. 97920 /20138/31.10.2003), martesat e lidhura para myftiut të Trakës, të myslimanëve të kombësisë greke që jetojnë jashtë Trakës dhe të myslimanëve të huaj nuk nuk janë juridikisht të vlefshme. Katër muaj më vonë, i njëjti ministër i linjës e dërgoi për shqyrtim zbatimin e vendimit të tij (F.99960/375/20.2.2004) në mënyrë që brendia juridike e vendimit të tij të shqyrtohej nga mbledhja plenare e Këshillit juridik të shtetit.

34 Pas bashkimit të Dodekanezit me shtetin grek në 1947, popullsia myslimane që banonte në Rodos dhe Kos u kthye në minoritet, pa iu nënshtruar regjimit juridik të Traktatit të Lozanës. Sot rreth 2.000 myslimanë jetojnë në secilin prej këtyre dy ishujve.

35 Pjesa më e madhe e myslimanëve praktikantë banojnë në rajonin metropolitan të Athinës. Në dallim nga myslimanët e tjerë, shqiptarët e kulturës myslimane nuk shprehin ndonjë ndjenjë fetare; ka mundësi që një pjesë syresh të mos shprehet në favor të Islamit për arsye të mbijetesës sociale.

gjike dhe politike: të unifikojë të drejtën e myslimanëve dhe veçanërisht të institucionalizojë një status juridik në favor të myslimanëve të Athinës, duke përfaqësuar në një nivel simbolik një koncesion që kultura greke i bën një feje që tradicionalisht ka qenë konceptuar si armike.

PËRFUNDIM

Që nga vitet 1920, trajtimi i minoriteteve ka marrë trajtë sipas karakterit politik të qeverive, përmbajtjes së angazhimeve ndërkombëtare, marrëdhënieve me shtetin e origjinës të komuniteteve të ndryshme dhe organizimit të brendshëm të grupit minoritar dhe rivendikimeve të tij. Rregullat respektive që janë zhvilluar janë përftuar si rezultat i procedurave komplekse. Ideologjia kombëtare shfaqet mbi të gjitha si një sfond mbi të cilin formohet legjislacioni në varësi të koniukturave historike. Si rrjedhim, ndarja e qytetarëve grekë dhe të huaj në *alogjenë* (me rrënjë jogreke) dhe *homogjenë* (me rrënjë greke) është në bazë të trajtimit juridik të favorshëm për këta të fundit dhe sjell një shembull kuptimplotë të ndikimit të ideologjisë mbi të drejtën. Ky është kuadri ideologjik mbi të cilin vendoset perceptimi i diferencës në lidhje me të huajt në Greqi,[36] duke shtuar këtu edhe emigracionin masiv që njohu vendi që nga vitet 1990 dhe i cili iu mbivendos pranisë së minoriteteve historike. Sot pothuaj një e dhjeta e popullsisë së vendit paraqet diferenca të gjuhës, të fesë, të kulturës ose të ndërgjegjes kombëtare dhe, në të njëjtën kohë, nuk zotëron kombësinë greke. Përballë këtyre "problemeve të reja", legjislacioni ka ruajtur një pozicion konservator dhe ka riprodhuar skemat e tij ideologjike. Hendeku midis *"homogjenë"* dhe *"alogjenë"* vazhdon ende të ekzistojë në dëm të shtetit të së drejtës. Në çdo rast, diferenca e emigrantit nuk merret parasysh nga legjislacioni grek, ndërkohë që diferenca etnolinguistike dhe fetare e minoriteteve historike, si minoriteti turk/mysliman i Trakës, çifutët, katolikët dhe besimet e tjera minoritare, mbeten të rregulluar nga e drejta greke, madje në një mënyrë rudimentare.

Kjo gjendje nuk thotë asgjë për faktin se një diferencë etnolinguistike ose fetare mund njihej në rast se do të merrte formën e statu-

36 L. Ventoura, Μετανάστευση και έθνος [Emigracioni dhe kombi] (1994), fq. 89.

sit juridik. Rregullat dhe praktikat administrative për dhënien e statusit të refugjatit, të kombësisë greke ose *alogjene,* si edhe njohja e alteritetit linguistik midis folësve të gjuhëve minoritare janë shumë shtrënguese. E drejta e diferencës në Greqi është e copëzuar dhe madje armiqësore ndaj një të drejte të vërtetë të diferencës. Për këtë arsye, do të duhej të zhvillohej një teori e re juridike në lidhje me trajtimin e alteritetit etnik/fetar/linguistik me synimin për ta rregulluar këtë fenomen sipas parimeve analoge pa ngritur barriera ligjore artificiale. Kësisoj, legjislacioni do të mund të kontribuonte në luftën kundër padrejtësive dhe përjashtimeve sociale. Përndryshe, ai rrezikon të thellojë më tepër hendeqet socio-ekonomike dhe të krijojë një mjedis të favorshëm për tensione për shkak të përkatësive etnike.

NOCIONET E POLITIKËS DHE ALTERITETI SEKSUAL

Konstantinos Yannakopoulos

Ky artikull merret me homofobinë dhe heteroseksizmin në shoqërinë e sotme greke. Duke përdorur këto dy terma nuk kam ndërmend assesi të tregoj modalitetet e konstruktimit të një alteriteti në lidhje me sjelljet që perceptohen si të devijuara dhe/ose diskriminimet që nxjerrin krye në përballje me minoritetin e homoseksualëve. Duke u nisur nga konstruktimi i një alteriteti (homo)seksual, ideja ime është të shqyrtoj në një mënyrë më të përgjithshme se si seksualiteti strukturon nocionet e të drejtave të njeriut, të greqizmit, të qytetarit grek dhe të fushës politike në tërësinë e saj. Kështu, ky studim mund të vendoset në një perspektivë *queer*[1], që nuk kënaqet vetëm me studimin e konstruktimit social të homoseksualitetit dhe krijimin e një minoriteti seksual, por të shqyrtojë gjithashtu edhe modalitetet e heteronormativitetit. Sipas kësaj qasjeje, dhe duke parë që privilegji heteroseksual përbën "një tregues qendror, ndonëse të heshtur, të organizimit të anëtarësisë sociale"[2], heteronormativiteti nuk lidhet vetëm me fushën e seksualitetit. Sipas mendimit tim, kjo problematikë mund të rezultojë si tepër e frytshme

1 Teoritë queer janë atë teori që i kundërvihen politikave që i konsiderojnë si normative qendrimet heteroseksuale në dallim me ato homoseksuale që merren si "jashtë" normës [shën.përkth].

2 L. Berlant, M. Warner, «Sex in Public» [Seksi në publik], Intimacy (2000), fq. 319.

për qasje të reja antropologjie të politikës që ve në pikëpyetje dallimin perëndimor modern midis publikes dhe privates dhe të ashtuquajturës autonomi të politikës ndaj pjesës tjetër të shoqërisë.[3]

Ky tekst sjell një kontribut të parë në studimin e homofobisë në kuadrin e një projekti kërkimor më të gjerë në lidhje me frikën ndaj Tjetrit dhe nocionet e rrezikut që ajo sjell me vete. Përvoja ime në terren mbi seksualitetin dhe homosocialitetin mashkullor[4] ka qenë një mundësi për t'u familjarizuar me këtë tematikë. Megjithatë, duke qenë se homofobia nuk ishte objekti kryesor i tezës time, zhvillimet e paraqitura në këtë artikull janë nxjerrë nga reagimet dhe bisedat që kanë shkaktuar prezantimet e para të këtij studimi në mjedisin universitar grek, në mënyrë të veçantë në mesin e studentëve/eve. Ky artikull mbështetet gjithashtu mbi analizën e ngjarjeve homofobe që kanë ndodhur kohët e fundit, siç ka qenë arrestimi nga ana e policisë të njëmbëdhjetë personave në klubin "gay" "Spices" në Athinë në muajin shkurt 2002 ose gjoba që iu vu televizionit privat *Mega* për transmetimin e pamjeve të një puthjeje midis dy burrave në serinë televizive "Mbylli sytë".

Së fundi, do të skicoja një refleksion mbi marrëdhëniet midis tipeve të ndryshme të alteritetit. Në të vërtetë, bisedat me studentë(e), po aq sa ngjarjet homofobe dhe ligjërimet që ato kanë ngjallur, kanë treguar se homoseksualiteti mund të krahasohej me reagimet që janë vërejtur kundrejt të huajve, veçanërisht ato ndaj shqiptarëve.[5] Mund

---

3 Voir J. Gledhill, Power and its Disguises, Anthropological Perspectives on Politics [Pushteti dhe shfaqjet e tij të fshehta, perspektiva antropologjie mbi politikën](1994) ; M. Abélès, «Anthropologie politique de la modernité» [Antropologjia politike e modernitetit] L'Homme 121 (1992) fq. 15-30 ; M. Herzfeld, The Social Production of Indifference. Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy [Prodhimi social i indiferencës. Duke eksploruar rrënjët simbolike të burokracisë perëndimore] (1992).

4 K. Yannacopoulos, Jeux du désir, jeux du pouvoir : corps, émotions et identité sexuelle des hommes au Pirée et à Athènes, [Lojrat e dëshirës, lojrat e pushtetit: trupi, emocionet dhe identiteti seksual i njerëzve në Pire dhe Athinë], tezë doktorature, Shkolla e studimeve të larta në shkencat sociale (1995).

5 Voir A. Bakalaki, «Locked into Security, Keyed into Modernity: The Selection of Burglaries as Source of Risk in Greece», Ethnos 68,2 (2003), [Të mbërthyer pas sigurisë, të kyçur në modernitet: përzgjedhja e dhunuesve si burim rreziku në Greqi], fq. 209-229.

të mendohet se këto janë dy alteritetet më të mëdha dhe se janë ato për të cilat grekët shprehin frikën më të thellë. Një frikë e tillë do të shpjegohej nga fakti se ato fusin në lojë personazhe që janë brenda shoqërisë greke dhe se përjashtimi i tyre do të shërbente si bazë konstituive për identitetin kolektiv[6].

UNIVERSALIZMI LIBERAL DHE PËRJASHTIMI: DIKOTOMIA PUBLIK/PRIVAT

Para zgjedhjeve legjislative të 2 qershorit 1985, lëvizja homoseksuale greke (AKOE) u kishte shpërndarë të gjitha partive politike, me përjashtim të neofashistëve, një anketë që përmbante pesë pyetje.[7] Katër të parat lidheshin me pozicionet që kishin partitë mbi barazinë e të drejtave midis heteroseksualëve dhe homoseksualëve, si edhe diskriminimet që pësonin këta të fundit. Të gjitha partitë, përveç Partisë komuniste që refuzoi të përgjigjej pa e shpjeguar asnjëherë refuzimin e saj, u përgjigjën sipas ideologjisë liberale që mund ta përmbledhim me anën e kësaj formule:"Të gjithë qytetarët kanë të njëjtat të drejta". Madje edhe Partia e Demokracisë së Re (e djathta konservatore), e cila kishte mbajtur pozicione armiqësore ndaj homoseksualitetit në një anketë të mëparshme të AKOE, kësaj radhe paraqitej nën një dritë liberale. Barazia e dëshiruar e të drejtave të të gjithë qytetarëve, që gjente shprehje te përgjigjet e dhëna, i kishte rrënjët në ekzaltimin liberal të jetës private si vendi i mbyllur ku individi është i lirë të sillet siç ka dëshirë. Kushti për këtë shprehje të lirë nuk i kalonte në asnjë rast kufijtë e sferës private dhe nuk mund të shfaqej në atë publike. Përgjigja e Partisë komuniste nga brenda, e cila kishte mbajtur gjithmonë pozicionet më të hapura mbi këto çështje, e përmbledh e vetme këtë mënyrë të menduari: "Gjithkush është i lirë ta rregullojë si të dojë jetën e tij private".

6 Për një analizë të mënyrës me anën e së cilës stereotipet negative të emigrantëve shqiptarë shërbejnë si bazë konstituive për identitetin grek «modern», shih artikullin e A. Bakalaki, loc. cit.

7 Shih numrin 20 të Amfi, pranverë 1986, fq. 20-29.

Pyetja e fundit ishte edhe më e vështria sepse pyeste: "A do të pranonit te partia juaj individë që do të deklaronin hapur homoseksualitetin e tyre?" madje edhe militantët e AKOE/AMFI kishin hezituar ta bënin këtë pyetje "nga frika se mos kjo pyetje do t'i frikësonte drejtuesit e partisë". Arsyeja e këtij hezitimi ishte se ajo vinte në pikëpyetje themelin e ideologjisë së ndarjes se jetës private/personale nga ajo publike/politike. Përgjigjet e partive, gjithsesi, mbetën neutrale, përgjithësisht "liberale", me qëllim që mos ta ndiznin debatin. Përsëri përgjigja e Partisë komuniste e përmblidhte më së miri thelbin e çështjes:

> "jeta private e atyre që dëshirojnë të bashkohen me rininë tonë ose me partinë është absolutisht e respektuar dhe në cilësinë e organizatës politike ajo nuk na intereson".

Në këtë përgjigje, pjesa e fundit është thelbësore. Në pamje të parë, kjo përgjigje mund të duket si një marrje pozicioni kundër diskriminimeve që synojnë homoseksualët në parti. Megjithatë, kjo nuk thuhet kaq hapur meqenëse është shmangur çdo gjykim negativ ose pozitiv mbi zgjedhjet që bëjnë anëtarët e organizatës në jetën e tyre private. "Si parti politike, nuk na përket neve ajo që është personale". A nuk është i çuditshëm një pozicion i tillë, do të thotë refuzimi i një partie që ka mbështetur lëvizjen feministe greke, një nga pikat më të rëndësishme të së cilës ishte se jeta personale është politike? Partia që mund të dyshohej të ishte "më pak tolerantja" në këtë drejtim, për shkak të pozicioneve që ajo ka mbajtur më parë, Partia konservatore e Demokracisë së Re, ka sjellë një mbështetje më të hapur se sa e majta për apolitizimin e privates:

> "Për ne, të gjithë qytetarët janë të barabartë dhe kanë të njëjtat të drejta me kusht që ato të mos ndalohen nga ligji. Megjithatë ne nuk e kuptojmë se përse do të duhej të bëheshin publike aspekte të jetës private që janë të një natyre absolutisht personale. Askush nuk ka të drejtë të ndërhyjë në jetën personale të të tjerëve dhe, për të njëjtën arsye, ne mendojmë se nuk duhet t'i provokojmë të tjerët me qëllim".

Barazia e pretenduar universale e të drejtave politike të mbështetura mbi ndarjen e jetës publike dhe asaj private, si për homoseksualët ashtu

edhe për heteroseksualët, nuk është veçse një mit në sensin barthezian të termit, sepse "funksioni i mitit është të shmanget realja".[8] Me të njëjtën mënyrë, kjo gjuhë mitike e partive politike fsheh faktin se heteroseksualët e bëjnë publike pa u shqetësuar jetën e tyre private, ndërkohë që homoseksualët janë në të vërtetë të detyruar ta fshehin. Një burrë ose një grua heteroseksual (e) mund të flasë për gruan/burrin e tij/saj ose për të dashurën/të dashurin e tij/saj, madje edhe për vetminë (hetero)seksuale. Ai (ajo) mund të tregojë skena të jetës private para kolegëve, shokëve të punës ose shokëve të partisë, me pak fjalë, në shumë sektorë të jetës publike.

Anasjellas, një homoseksual (e) praktikisht nuk e zbulon kurrë këtë aspekt të jetës private. Madje edhe në mjediset më të hapura mbi këto çështje (si ato intelektuale), ai (ajo) është në pamundësi të flasë për detajet e jetës së përditshme, për shembull për një ekskursion që ka bërë me shokun e tij ose shoqen e saj, përveçse mes personave simpatizantë dhe miqve më të ngushtë, të cilëve ai (ajo) fillimisht u ka pohuar homseksualitetin e tij (të saj). Një burrë dhe mbi të gjitha një grua heteroseksuale, politikan (e) i/e martuar, edhe nga partitë e majta, shpesh flasin për familjen e tyre në intervista ose në biografi të botuara nëpër gazeta, që përgjithësisht përhapen në publik. Deklaratat dhe imazhet publike të jetës së tij/saj private përbëjnë shpesh një kriter jo të neglizhueshëm në karrierën e tij/saj politike, siç e dëshmon edhe kujdesi me të cilin kryetari i Partisë së Demokracisë së Re, Kostas Karamanlis bëri njoftimin mbi lindjen dhe pagëzimin e dy fëmijve të tij. Për një politikan (e) homoseksual (e), të bëjë të njohur një marrëdhënie të qendrueshme, pothuaj martesore, qoftë kjo edhe me një person të famshëm, do ta vinte padiskutim në rrezik të ardhmen e tij/saj politike. Jeta private/personale, siç shihet, është një element shumë i pranishëm në fushën publike, politike dhe hyn në lojë në procesin e hypjes në *pushtet me kusht të jetë në përputhje me normat në fuqi*. Në këtë fushë, është e pamundur të mos vësh në diskutim se, pas kësaj fasade universalizmi liberal, fshihet një homofobi e thellë. Edhe më keq akoma, ajo kontribuon në fshehjen e homofobisë, madje edhe të legjitimimit të kësaj fshehje dhe të riprodhimit të pashmang-

8 R. Barthes, Mythologies [Mitologjitë](1957), fq. 230.

shëm të diferencimit. Ky aspekt i liberalizmit, në dukje egalitar[9], duke mos qenë në gjendje të fshijë dallimin hierarkik midis heteroseksualizmit dhe homoseksualitetit, promovon heteroseksualitetin- *pa e përmendur atë*[10]- si një normë të pretenduar universale në këtë fushë dhe mbyt alteritetin me anën e heshtjes.

Ky denominim i përparësisë heteroseksuale dhe, më përgjithësisht, i grupeve mazhoritare ose dominante, po aq sa edhe vënia mes parantezash e pabarazive, bëjnë të duken si të parakohshme fitimi i të drejtave nga ana e grupeve minoritare. Në këtë mënyrë një studente pohonte se nuk kishte shtypje për homoseksualët në Greqi, përderisa këta të fundit gëzonin liri, d.m.th. privilegje në disa profesione, si ato me frymëzim artistik (moda, teatri, kinemaja, arkitektura). Kjo lloj vërejtjeje është e ngjashme me ligjërimet e shpeshta që dëgjohen mbi

9 Në kritikën e saj ndaj tezave të Habermasit mbi sferën publike (J. Habermas, Αλλαγή δομής της δημοσιότητας [Ndryshimi strukturor i sferës publike](1997), Nancy Fraser («Rethinking the Public Sphere. A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy» [Të rimendosh sferën publike. Një kontribut ndaj kritikës së demokracisë aktuale ekzistuese], në S. During, The Cultural Studies Reader [Manuali i studimeve kulturore] [1993], fq. 518-536) vë në dyshim këtë "vënie në parantezë të pabarazive" dhe analizon paragjykimet mbi të cilat bazohet perceptimi borgjez dhe mashkullor («masculinist») i sferës publike : «Kjo sferë publike duhej të ishte një arenë në të cilën bashkëbiseduesit duhej të linin mënjanë karakteristika të tilla si dallimet nga lindja dhe pasuria dhe t'i flsinin njëri-tjetrit sikur të ishin të barabartë nga pikëpamja sociale dhe ekonomike. Fraza operative këtu është "sikur të ishin". Në fakt, pabarazitë sociale në mesin e bashkëbiseduesve nuk ishin eliminuar, por vetëm futur mes parantezash. […] zakonisht paranteza të tilla janë në avantazhin e grupeve që dominojnë në shoqëri dhe në disavantazh të atyre të varur. Në shumicën e rasteve, do të ishte më e përshtatshme të çlirohen pabarazitë nga parantezat në sensin e tematizimit të tyre të qartë- një pikë kjo që është në përputhje me shpirtin e etikës komunikative të mëvonshme të Habermasit" (fq. 524-525).

10 Mbi denominimin ose anonimatin e borgjezisë Roland Barthes shkruan: «Ky fenomen i ish-nominimit është i rëndësishëm dhe duhet shqyrtuar pak në detaje. Politikisht, hemorragjia e emrit borgjez bëhet përmes idesë së kombit.» (R. Barthes, op. cit. [supra, n. 7], fq. 225). «Mangësia e emrit borgjez nuk është pra një fenomen iluzor, aksidental, i dorës së dytë, i natyrshëm apo i pavlerë: ai është vetë ideologjia borgjeze, lëvizja mbi të cilën borgjezia transformon realitetin e botës dhe e kthen atë në një imazh të botës, Historinë e kthen në Natyrë» (ibid., fq. 229).

Trakën ku, me rastin e disa kërkimeve mbi arsimin e fëmijëve myslimanë[11], burimet e mija të krishtera të informacionit më vinin në dukje "privilegjet e shumta" që u ishin njohur myslimanëve si një diskriminim pozitiv, të cilin ata e kishin ngritur si problem në universitet.[12]

Kjo homofobi liberale e ngritur mbi dikotominë publik/privat nuk është tipike vetëm për shoqërinë greke moderne[13] dhe ky përjashtim liberal nuk zbatohet vetëm për homoseksualët. Siç shkruan Geneviève Fraisse, në lidhje me përjashtimin e grave, këtu kemi të bëjmë me një tipar karakteristik të demokracisë moderne:

> "E tillë është demokracia moderne: ajo nuk e shpall përjashtimin, ajo e fabrikon, ajo e krijon në një mënyrë të tillë që bëhet pa e thënë, [...] Demokracia moderne është harraqe. Midis asaj që ajo thotë për të gjithë dhe asaj që ajo bën për disa, ajo humbet fillin e koherencës së saj".[14]

Transgresioni i dikotomisë publik/privat, i limiteve të *compulsory privacy*/ privatësi e detyrueshme[15] çon në fakt drejt një ndëshkimi të ashpër. Çështja e klubit "Spices", por edhe ajo e emisionit televiziv "Mbylli sytë" janë në këtë drejtim shembuj që flasin shumë. Të njëmbëdhjetë personat e arrestuar në rastin e parë u akuzuan, në mënyrë abuzive, për përdorimin e drogave, për prostitucion dhe pederasti (edhe pse mosha e personave nën akuzë ishte më e madhe se sa njëzetepesë vjeç). Prostitucion dhe pederasti na çojnë në shkallën më të ulët

---

11 K. Yannakopoulos, Η εκπαίδευση της μειονότητας. Κοινωνικοπολιτισμικά χαρακτηριστικά και μορφωτικές πρακτικές της μουσουλμανικής κοινότητας στην Θράκη [Arsimimi i minoritetit. Karakteristikat socio-politike dhe praktikat edukative të komunitetit mysliman në Trakë], Raport për Ministrinë e Arsimit dhe të Kulteve në kuadrin e programit «Arsimi i fëmijëve myslimanë», Departamenti pedagogjik i Arsimit në moshën parashkollore, Universiteti i Athinës dhe Sekretariati për personat me origjinë greke dhe arsimi bi-kulturor, Ministria e Arsimit dhe e Kulteve, janar 1998).

12 Në Greqi, minoriteti mysliman i Trakës ka të drejtën të ketë disa kuota për të hyrë në universitet në nivelin e 3%.

13 Voir D. Borillo, L'Homophobie [Homofobia](2000) ; M. Bunzl, «Outing as Performance/Outing as Resistance : A Queer Reading of Austrian (Homo) Sexualities», Cultural Anthropology 12, 1 (1997) fq. 129-151.

14 G. Fraisse, Les femmes et leur histoire [Gratë dhe historia e tyre](1998), fq. 580.

15 Voir Bunzl, op. cit. (supra, n. 12).

të stratifikimit seksual.[16] Në këtë kontekst, këto dy kategori, dhe mbi të gjitha e fundit, veprojnë si një metonimi për të treguar seksualitetet që nuk përputhen me normën e heteroseksualitetit monogam dhe riprodhues.[17] Nuk ka asnjë dyshim se arsyeja kryesore e arrestimit të këtyre njëmbëdhjetë personave ishte transgresioni i kufirit publik/privat dhe kjo u duk në titullin e njërës prej gazetave që u mor me këtë çështje: "Disa homoseksualë bëjnë seks në publik" («Ομοφυλόφιλοι έκαναν sex μπροστά στον κόσμο»)[18]. Vërejmë se mediat, gazetat dhe emisionet e televizioneve sensacionale (në kuptimin e gjerë të fjalës)[19], përbëjnë sot një arsenal gjyqësor të sprovuar në çështjet e zakoneve. Që prej shumë vitesh, kompozitori dhe këngëtari Stefanos Korkolis ka qenë akuzuar se ka pasur marrëdhënie seksuale me një vazjë të mitur katërmbëdhjetëvjeçare. Megjithë çlirimin e tij prej akuzave nga ana e drejtësisë, sulmet shpifëse, objekt i të cilave ai u bë gjatë emisioneve televizive, mjaftuan t'i jepnin fund karrierës së tij.

16 G. Rubin, «Thinking Sex : Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality»[Të mendosh mbi seksin: shënime për një teori radikale të politikave të seksualitetit], në C. Vance (ed.) Pleasure and Danger : exploring female sexuality [Kënaqësia dhe rreziku: të eksplorosh seksualitetin femëror](1984), fq. 267-319.

17 Një nga arsyet që u soll për të justifikuar dënimin e emisionit "Mbylli sytë" ishte ora e dëgjimit të lartë nga ana e publikut. Në njëmbëdhjetë të natës "fëmijët" mund të influencoheshin nga skena e puthjes midis dy burrave (επηρεασθούν). Në shkallën ku fëmijët janë konsideruar si të pafajshëm, seksualisht të pastër (shih mbi këtë temë E. Plexoussaki, K. Yannakopoulos, «Le mal purifié : manipulation du sida en Grèce»[E keqja e pastruar : manipulimi i sida-s në Greqi], L'Homme 139 (1996), fq. 125-135), ata rrezikojnë të molepsen nga homoseksualiteti i kësaj skene. Mirëpo, për të rimarrë analizën e Mary Douglas (M. Douglas, «La pureté du corps» [Pastërtia e trupit], Terrain 31 [1998], fq. 5-12.), përjashtimi i homoseksualitetit realizohet nëpërmjet asimilimit të tij me ndyrësinë dhe/ose shfaqja e tij si burim infektimi.

18 Espresso e 24 shkurtit 2003.

19 Po huazoj këtë term për analizën që Jeanne Favret-Saada (J. Favret-Saada, «Le blasphème et sa mise en affaire» [Blasfemia dhe trajtimi i saj si çështje], Gradhiva 15 [1994], fq. 27-33) i bën blasfemisë dhe që mund të zbatohet në këtë rast.

BIOPOLITIKA, SHTETËSIA DHE TË DREJTAT E NJERIUT

Në të njëjtën kohë, jemi dëshmitarë të një rritje të madhe të kuriozitetit që vjen nga debatimi që u bën, mbi të gjitha, media seksualiteteve periferike. Mendoj që kjo mund të ketë pasoja të rënda. Në të vërtetë, njëri nga të ndaluarit e çështjes së klubit «Spices» vrau veten gjatë kohës që ishte në ndalim. Siç e ka treguar edhe Michel Foucault[20], nxjerrja e një teme për diskutim është një nga mekanizmat modernë të mbajtjes nën mbikqyrje dhe të kontrollit. Kjo mënyrë shmang nevojën për të shfaqur anën shtrënguese, që në mënyrë të pashmangshme merr formën e përçmimit, të pushtetit mbi atë që ai e konsideron si një gjë të ndaluar dhe për të cilën ai të ndëshkon. Sipas Foucault, kalojmë nga një mënyrë ku pushteti ushtrohet me anën e shtrëngimit në një tjetër e cila mjaftohet me kontrollin dhe nënshtrimin. Megjithatë, siç na e tregon edhe çështja e klubit «Spices», ndonjëherë asistojmë në ndërthurjen e këtyre dy formave të ushtrimit të pushtetit. Në këtë rast, ndëshkimi nuk është rezultat imediat i ligjit. Ai zbatohet më shumë nëpërmjet mbikqyrjes ekstreme, mosbesimit ose mbjelljes së dyshimit ndaj homoseksualizmit dhe përmes zbulimit të jetës private.

Vetëvrasja e një prej personave të arrestuar në klubin «Spices», gjithë si edhe shkatërrimi i karrierës së Stefanos Korkolis vërtetojnë tezën e Giorgio Agamben[21], sipas së cilës bio-pushteti që bën të mundur të jetosh, *biopolitika*, në këtë rast përzihet me pushtetin sovran të çuarjes drejt vdekjes, një lloj *thanatopolitike*.[22] Duke marrë shkas nga

---

20 M. Foucault, Surveiller et punir [Mbikqyrje dhe ndërshkim] (1975) dhe Histoire de la sexualité. La volonté de savoir [Historia e seksualitetit. Vullneti për të njohur](1976).

21 G. Agamben, Ce qui reste d'Auschwitz [Ajo që mbetet nga Auschwitz] (1999).

22 Kjo tezë e AGAMBEN rimerr dhe zhvillon analizën e Foucault mbi transformimin e pushtetit në gjirin e shtetit modern: «Kur në shekullin e XVII lindën shkencat që merreshin me ruajtjen e rendit, kujdesi për jetën dhe shëndetin e subjekteve filloi të merrte një vend gjithnjë e më të madh në mekanizmat dhe llogaritë e shteteve, pushteti sovran filloi të transformohej pak nga pak në atë që Foucault e quan «bio-pushtet». Ligji i vjetër që të bënte të vdisje dhe të linte të jetoje i le vendin një figure të anasjellë që e përkufizon biopolitikën moderne dhe e përmbledh atë në formulën: të bësh të jetosh dhe të lësh të vdesësh.», ibid., fq. 89-90.

një kurs leksionesh të mbajtur nga Foucault në *Collège de France* në 1976[23], Agamben tregon se biopolitika raciste e shtetit nazist vinte në punë disa dallime, më themelori ndër të cilët ishte ai midis *popullit* dhe *popullsisë*.

> «Në fakt, cezurat biopolitike janë në thelbin e tyre mobile ; çdo herë ato izolojnë në *kontinuum*-in e jetës një zonë mbetjesh, e cila i përgjigjet një procesi *Entwurdigung*, do të thotë degradimit më të egër. Në këtë mënyrë, ai që nuk është arian kthehet në çifut, çifuti në i deportuar (*umgesiedelt, ausgesiedelt*), i deportuari në i internuar (*Haftling*), deri në pikën ku, në kamp, cezurat arrijnë kufirin e tyre të fundit. Ky limit është myslimani. Kjo është pika ku *Haftling* kthehet në mysliman, kur biopolitika shkon, si të themi, përtej racës ; ajo arrin një prag ku nuk është më e mundur të zbatohen cezura. Aty, lidhja e lëkundshme midis popullit dhe popullsisë thyhet përfundimisht dhe shihet të dalë diçka si një substancë biopolitike absolute, e pakapshme, e pandashme. Atëhere kuptohet funksioni vendimtar i kampeve [të shfarosjes] në sistemin e biopolitikës naziste. Ato nuk janë vetëm vendi i vdekjes dhe i shfarosjes, por edhe dhe mbi të gjitha vendi i prodhimit të myslimanit, të substancës së fundit biopolitike që mund të izolohet në *kontinuum*-in biologjik. Përtej kësaj nuk ekziston gjë tjetër përveçse dhoma me gaz. Dhe këtu mund të kuptojmë nga pikëpamja konceptuale diferencën- dhe në të njëjtën kohë lidhjen- midis kampit të përqendrimit dhe kampit të shfarosjes. Kampi i përqendrimit është i destinuar për prodhimin e myslimanit ; kampi i shfarosjes, thjesht dhe qartë, për prodhimin e vdekjes. Nuk është, pra, rastësi që Auschwitz i bashkon të dyja kampet.»

Sipas këtij këndvështrimi, vdekja e njeriut që vrau veten në dhomat e ndalimit, pasi u dënua «të çonte përpara një jetë të zhveshur»[24] dhe i shtyrë në kufijtë e humanes dhe johumanes, nuk është veçse një epifenomen. Me fjalë të tjera, arrestimi i tij është baraz me ekspozimin publik të seksualitetit të tij që çon drejt një forme të shfarosjes. Kjo e fundit ndodh pasi nuk mund të ketë as ndihmë e as edhe ndonjë mbështetje të mundshme. Në ndryshim nga minoritetet e tjera kulturo-

23 M. Foucault, Για την υπεράσπιση της κοινωνίας [Duhet mbrojtur shoqëria] (2002), fq. 293-324.

24 G. Agamben, Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue [Homo sacer. Pushteti sovran dhe jeta e zhveshur](1997).

re apo etnike, këta persona janë të privuar nga çdo mbrojtje edhe nga ana e grupeve që mund të konsideroheshin si ndër më progresivët në këtë fushë, siç janë partitë ose organizatat e majta. Jeta e tyre është «një jetë e zhveshur që nuk mund të dëshmohet[25]»: *homoseksuali është tjetri i Tjetrit.*[26]

Së fundi, pjesa më e madhe e gazetave dhe emisioneve televizive që kanë prezantuar çështjen e klubit «Spices» janë të njohura për joseriozitetin e tyre dhe mungesën e besimit. Ato janë më të prirurat për të përhapur thashetheme dhe historira provokuese që prekin jetën private. Ky apolitizim dhe ky privatizim i çështjes «Spices» kontribuojnë në «banalizimin e një të keqeje politike»[27], në degradimin dhe kthimin e saj në një gjë të rëndomtë. Duhet shënuar këtu se të vetmet grupe që reaguan ishin organizatat homoseksuale. Të privuar nga e drejta e shprehjes në komunitetin politik grek, këta homoseksualë kanë shpallur në broshurën e tyre se janë qytetarë transnacionalë, do të thotë evropianë dhe se kërkojnë të drejtat që rrjedhin nga ky status[28], njëlloj si ajo që kërkojnë grupe të tjera në vend të privuara nga të drejtat civile siç janë myslimanët e Trakës.[29]

Për këto grupe minoritare, Evropa vepron si një «hapësirë e re e përfaqësimit politik»[30]. Dallimi këtu bëhet midis një Evrope perëndimore, liberale, moderne dhe një Greqie të prapambetur, e krahasuar me vendet me praktika obskurantiste në këtë fushë si Afganistani, i varfër («ψωροκώσταινα») dhe homofob. Kundërshtinë midis Greqisë/ greqizmit dhe «Evropës» në lidhje me homoseksualitetin e gjejmë

25 Ibid.

26 Për homoseksualët e konsideruar si «tjetri i Tjetrit» nga nazistët, shih A. Athanasiou, «Technologies of Humanness, Aporias of Biopolitics, and the Cut Body of Humanity», Differences 14, 1 (2003), fq. 156.

27 H. Arendt, Eichmann à Jérusalem [Eichmann në Jeruzalem](2002).

28 Në broshurën e dymbëdhjetë grupeve homoseksuale dhe lesbike të dates 14 prill 2003, titulli i së cilës është kuptimplotë për nevojën për të dëshmuar («Homoseksualët kanë një zë» / «Οι ομοφυλόφιλοι/ες έχουν φωνή»), këta homoseksualë rivendikojnë përkatësinë e tyre në komunitetin grek. Po kështu, broshura përfundon me frazën : «Në Greqinë e së ardhmes ne do të jemi»/ «Στην Ελλάδα που έρχεται είμαστε παρόντες».

29 Shih K. Yannakopoulos, loc. cit. (supra, n. 16).

30 M. Pandolfi, M. Abélès, «Présentation. Politiques jeux d'espaces.» [Paraqitje. Politika lojra të hapësirës], Anthropologie et Sociétés 26, 1 (2002), fq. 5-11.

edhe një tipe të tjerë të ligjërimeve siç është ai i Kishës, i militantëve të së majtës dhe të grekëve anti-perëndimorë apo anti-amerikanë. Me rastin e një fjale që mbajti në publik, arqipeshkvi Christodoulos, duke u mbajtur si mbrojtës i traditave greke dhe ortodokse, vinte përballë njëri tjetrit grekët virilë dhe evropianët e feminizuar. Në të njëjtin rend idesh, gjatë manifestimeve kundër luftës në Irak, disa karikatura që mbaheshin në duar nga manifestuesit paraqesnin një puthje midis Tony Blair dhe Georges Bush, duke nënkuptuar me këtë, përtej mesazhit politik, se bëhej fjalë për një praktikë degraduese. Anasjellas, në bisedat e zakonshme, nuk është e rrallë të dëgjosh të evokohen imazhe ku Greqia e «oksidentalizuar» del si «e penetruar» nga shqiptarët e pandehur njëherazi si virilë (të fortë), sepse primitivë dhe të prapambetur, do të thotë një Greqi e pervertuar dhe e dobësuar nga modernideti i saj. Në këtë logjikë, është e zakonshme të shikosh të flitet në mënyrë stereotipe mbi marrëdhëniet seksuale midis emigrantëve shqiptarë dhe grave greke të martuara në një shkallë të tillë saqë kjo skemë ka qenë objekt edhe i një serie televizive të suksesshme, gjë që na bën të kujtohemi për lidhjen shumë klasike që bëhet midis grave dhe territorit kombëtar.[31] Me anën e këtij imazhi, shqiptarët akuzohen se kanë fëlliqur, po njësoj si gratë, edhe kombin grek.

Në këtë mënyrë vërehet se megjithë ideologjinë liberale të dallimit të sferave publike/private, seksualiteti hyn në lojë kur duhen përkufizuar nocione si moderniteti apo identiteti grek dhe ai evropian.

31 C. Delaney, «Father State, Motherland, and the Birth of Modern Turkey» [Atdheu, mëmëdheu dhe lindja e Turqisë moderne], në S. Yanagisako, C. Delaney (éds), Naturalizing Power. Essays in Feminist Cultural Analysis [Natyralizimi i pushtetit. Ese në analizën kulturore feministe](1995), fq. 177-199 ; R. Ivekovic, «Γυναίκες, ιδιότητα του πολίτη και δημοκρατία» [Gratë, karakteret e qytetarit dhe të demokracisë], Το φύλο των δικαιωμάτων. Εξουσία, γυναίκες και ιδιότητα του πολίτη [Gjinia e të drejtave. Pushteti, gratë dhe karakteret e qytetarit](1999), fq. 293-309.

NGA POZICIONI SI MINORITET I POMAKËVE TE NJOHJA E IDENTITETIT POMAK NË KONTEKSTIN GREK

Katérina Markou

Kalimi nga sistemi osman në atë të shteteve kombëtare kontribuoi mbi të gjitha në ndërlikimin e problemeve që lidhen me praninë e pomakëve në Greqi, sepse nëse një rrjedhojë ishte shkëmbimi i popullsive në 1923, ai shënoi edhe instalimin e statusit të minoritetit për popullsitë që nuk shkëmbeheshin: myslimanët e Trakës, nga njëra anë, dhe të krishterët grekë të Stambollit, Imvros dhe Tenedos, nga ana tjetër. Traktati i Lozanës, teksti rregullator i statusit të popullsive që nuk u shkëmbyen, njihte natyrën fetare të minoritetit (i përbërë nga turqit, pomakët dhe ciganët), i përshtatej modelit kombëtar ballkanik që po merrte shtat, sipas të cilit çdo shtet ka një fé dhe një gjuhë, duke margjinalizuar kështu grupe të tëra, feja dhe gjuha e të cilëve nuk mundeshin të përfshiheshin në ansamblin kombëtar-fetar të njohur zyrtarisht. Në këtë mënyrë, tiparet identitare të pomakëve nuk i korrespondonin asnjë modeli shtetëror ekzistues, gjë që e bënte përkatësinë e tyre kombëtare të dyshimtë në sytë e shteteve dominuese në rajon (Greqia, Bullgaria, Turqia) dhe, për rrjedhojë, i bënte ata vulnerabël për sa u përket ambicieve të tyre kombëtare. Vetëm grupi i turqve të Trakës mund t'i referohej një ansambli kombëtar-fetar, i cili nga ana e tij përbënte një kërcënim për integritetin territorial në imagjinatën greke.

Kjo do të thotë se perceptimi i pomakëve u bë, në radhë të parë, mbi një bazë thelbësisht fetare pa dalluar origjinën e tyre etnike.[1] Që nga ai moment ata u njohën si minoritarë të së drejtës, duke u varur nga klauzolat e Traktatit të Lozanës. Në këtë mënyrë fillon historia e pomakëve në cilësinë e tyre si qytetarë grekë.

Duke vërejtur evolucionin e politikës së brendshme greke dhe, mbi të gjitha, marrëdhëniet e saj me vendet fqinje, mund të kapet mospajtimi që filloi të duket midis identitetit fetar të këtij minoriteti, përcaktuar nga statusi i tij juridik, dhe shpërndarja e re e identiteteve të imponuar nga realiteti politik dhe ideologjik (projekti i homogjenizimit të popullsisë greke).[2]

Duke filluar nga periudha e parë e pushtimit bullgar (1941-1944), veçanësia gjuhësore e pomakëve filloi të ngrejë një problem të madh që shënoi edhe asimilimin e parë të pomakëve me pushtuesin. Për fat të keq, dijet mbi këtë periudhë kufizohen te elementët që lidhen me politikën e bullgarizimit të pomakëve që ndoqën autoritetet bullgare dhe me episodet e shkatërrimit në disa fshatra trakë.

Sipas disa njoftimeve fragmentare, një valë e parë e myslimanëve trakë (turq dhe pomakë) ka emigruar drejt Turqisë qysh në fillim të pushtimit bullgar. Megjithatë, emigracioni më masiv ndodhi midis viteve 1945 dhe 1954.[3] Duhet theksuar këtu fakti se Bullgaria, midis viteve 1948 dhe 1954, duke vënë në zbatim një politikë të zhvendosjes së

1 Këtu duhet saktësuar se koncepti i identitetit të pomakëve ka qenë rrethuar me një konfuzion, sepse emri i tyre etnik nuk figuron në asnjë vend, madje as në Traktatin e Lozanës. Ata janë konsideruar vetëm dhe thjesht si myslimanë, si pjesë përbërëse e "grupit të madh mysliman", në shumicën e tij turq.

2 Ky studim bazohet mbi një kërkim të ndërmarrë në terren dhe të realizuar në Trakë (Ksanthi dhe Komotini) gjatë viteve 1993-1997 në mesin e popullsive pomake dhe turke. Për më tepër detaje shih E. Markou, La question identitaire et l'éducation chez les Pomaques de Thrace grecque, [Çështja identitare dhe arsimimi te pomakët e Trakës greke], tezë doktorature, Paris, Shkolla e studimeve të larta në shkencat sociale (2001).

3 Mbi çështjen e emigrantëve myslimanë, shih S. Akgönül, « L'émigration des musulmans de Thrace occidentale » [Emigracioni i myslimanëve të Trakës perëndimore], Mésogeios / Méditerranée 3 (1999), fq. 31-49.

popullsive pomake nga rajonet kufitare në brendësi të vendit[4], e transformoi këtë rajon në një lloj *no man's land* [toka e askujt]. Evakuimi i fshatrave pomake nga zona kufitare bullgare ua hoqi atyre çdo mundësi komunikimi me pomakët e Trakës greke, të cilët e panë veten të izoluar jo vetëm në raport me kufirin e jashtëm, por edhe për shkak të ngritjes në atë kohë të një kufiri të brendshëm.[5] Transformimi i rajonit pomak në një geto të vërtetë dhe kontrolli që u vu mbi të nga autoritetet greke u konsideruan si masa të nevojshme për të luftuar kundër kërcënimit bullgar. Për këtë arsye, pomakët e Trakës greke e jetuan identitetin pomak në atë periudhë si një vuajtje. Traumat e luftrave (Lufta e Dytë Botërore dhe Lufta Civile greke) dhe politika e getoizimit detyruan shumë pomakë që të emigronin drejt Turqisë, i vetmi vend që, duke qenë i një feje të njëjtë me pomakët, e merrte parasysh ekzistencën e tyre. Për sa i përket politikës së jashtme greke, që prej shpalljes së doktrinës Truman (11 mars 1947), ajo filloi të ortientohej drejt Perëndimit dhe u largua edhe më shumë nga Bullgaria komuniste, gjithë duke u afruar me Turqinë, për aq sa e lejonin mundësitë.

Në fillim të viteve 1950, filloi të shfaqej një shpirt bashkëpunimi midis Greqisë dhe Turqisë në lidhje me minoritetet e tyre respektive (myslimanët e Greqisë dhe grekët ortodoksë të Turqisë), i cila i dha jetë një periudhe të njohur me emrin e "periudhës së miqësisë greko-turke" (1952-1955).[6] Gjithsesi, incidentet e para të 1955[7] krijuan një klimë tensioni midis popullsive, duke futur edhe minoritetet e të dyja vendeve në lojën e forcës që po zhvillohej midis Greqisë dhe Turqisë në lidhje

4 Pomakët e zhvendosur me force u instaluan në rajonin e Veliko Târnovo dhe rreth Kazanlâk. Për më tepër, gjatë verës së 1948, 1 000 banorë të rajonit kufitar u burgosën në minierat e Pernik-ut si kundërshtarë të regjimit komunist. Shih Y. Konstantinov, « An Account of Pomak Conversions in Bulgaria (1912-1990) » [Një vlerësim mbi konvertimet e pomakëve në Bullgari (1912-1990] dhe G. Seewann (éd.), Minderheitenfragen in Südosteuropa (1992), fq. 343-357.

5 Këtu bëhet fjalë për stabilizimin e një zone "të ndaluar" në rajonin pomak të Ksanthi-it dhe Rhodopi-t dhe ndalimin në rajon të qarkullimit të lire të personave për arsye të sigurisë kombëtare.

6 Në planin arsimor, në vitin 1951 midis Greqisë dhe Turqisë u nënshkrua një marrëveshje kulturore. Një vit më vonë, qeveria greke hapi liceun Celal-Bayar, shkollë tetëvjeçare për fëmijët myslimanë.

7 Ngjarjet antigreke të 6 shtatorit 1955 në Stamboll përbëjnë pikën e nisjes së rritjes së nacionalizmave në të dyja anët.

me Qipron. Nga ajo kohë, dhe siç e dëshmojnë edhe ndryshimet e tonit të politikës së Athinës kundrejt denominimit të minoritetit, identiteti i përbërësve të ndryshëm të minoritetit mysliman, dhe veçanërisht ai i pomakëve, filloi të merrte njëfarë rëndësie për qeverinë greke.[8] Ana zyrtare greke, do të thotë anëtarët e qeverisë si edhe disa intelektualë pranë pushtetit politik, duke iu frikësuar rrezikut të turqizimit të pomakëve, iu vunë punës me këmbëngulje të theksonin diferencën që ekzistonte midis këtyre të fundit dhe turqve, ndërkohë që deri atëhere ata nuk kishin rreshtur së dalluari pomakët nga bullgarët.

Që nga momenti i shfaqjes së problemit minoritar në marrëdhëniet greko-turke në vitet 1950, politika e dy shteteve ka kontribuar në forcimin e polarizimit mes elementit të krishterë dhe atij mysliman, i cili përftoi një dimension kombëtar nga fakti i identifikimit të të krishterëve me grekët dhe të myslimanëve me turqit. Në një mjedis të tillë dikotomik pomakët e kishin të vështirë të gjenin një vend të përshtatshëm. "Çpomakizimi" i tyre gradual, që u shpreh përmes braktisjes së vullnetshme të gjuhës së tyre dhe turqizimit të një pjese të kësaj popullsie, mund të konsiderohet si një strategji e normalizimit të çështjes minoritare. Identiteti pomak, i perceptuar si "anormal", meqenëse i pamundur të futej brenda skemës ekskluzive të antagonzimit grek/turk, duke u kthyer në turk gjente më së fundi një vend "normal".

Gjatë diktaturës së kolonelëve (1967-1974), ideali greko-i krishterë dhe kulti i së shkuarës antike e kishin shenjuar me një vulë të fortë doktrinën politike. Në kuadrin e politikës "Greqia e grekëve të krishterë", myslimanët e kishin të vështirë të gjenin një hapësirë. Në atë kohë filluan të zbatoheshin një seri masash të përgjithshme që ishin ndërmarrë që gjatë diktaturës së Metaxas[9], ashtu edhe të tjera që kishin

8 Më në detaje shih K. Markou, «La terminologie adoptée à propos des musulmans de Thrace grecque» [Terminolgjia e adoptuar në lidhje me myslimanët e Trakës greke], në Mésogeios / Méditerranée 20-21 (2003), fq. 43-55.

9 Mund të citohet si shembull, censura e shtypit, kontrolli i qytetarëve të dyshuar për aktivitete "antikombëtare" dhe dëshmitë për bindjet politike dhe sociale, që preknin si të krishterët ashtu edhe myslimanët. Duke qenë një rajon kufitar, rajoni pomak iu nënshtrua kontrollit ushtarak. Për shkak të nenit 19 të Kodit të kombësisë greke, në atë kohë ishte shumë e shpeshtë humbja e shtetësisë. Sipas këtij neni « një person me origjinë jogreke që ikën nga territori grek pa pasur si qëllim të kthehet do të deklarohet sikur e ka humbur kombësinë greke ». Neni 19 u hoq vetëm në vitin 1998.

vënë në shënjestër ekskluzivisht myslimanët. Nga njëra anë, kjo politikë kontribuoi për forcimin në mesin e myslimanëve të ndjenjës së ekzistencës së një trajtimi të padrejtë diskriminues që kryhej kundër tyre nga të krishterët dhe, nga ana tjetër, ajo e bëri më të fortë emigrimin e fshatarëve myslimanë drejt Turqisë, gjë që mund të ishte edhe qëllimi i pashpallur i kolonelëve. Vënia në jetë e këtyre vendimeve preku si turqit ashtu edhe pomakët. Në këto kushte, prania greke ishte sinonim i kufizimeve, që merrte përmasat e një përpjekje helenizimi që ishte e papajtueshme me besimin islamik. Për këta pomakë të lidhur pas fesë së tyre, turqit shfaqeshin natyrshëm si më të afërt me ta.

Deri në vitet 1980, në gjirin e minoriteteve shfaqen disa kushte të reja, që rrjedhin nga një proces i filluar para ngjarjeve të Qipros në 1974. Shpronësimi i tokave që u përkisnin myslimanëve, ndryshimi i administratës dhe drejtimit të *vakëfeve*[10] dhe pasurive të tyre, si edhe rritja dhe politizimi i rolit të *myftinjve*[11] nuk bënë gjë tjetër veçse shpejtuan ndryshimet e filluara ndërkohë dhe, mbi të gjitha, përzien edhe Turqinë në çështjen minoritare në Trakë. Ky ndikim u ushtrua me anën e politikanëve shumë të ndjeshëm të minoritetit, por edhe për shkak të ambicieve personale të deputetëve të pavarur të dekadës së viteve 1980. Nga ana tjetër, nuk duhet harruar se kjo gjendje e ngatërruar i jepte dorë Greqisë të akuzonte Turqinë se po luante një rol të mbrapshtë në rajon duke e përdorur atë si kundërargument ndaj kërkesave të minoritetit.

Që nga 1985, do të thotë shumë më parë se ngjarjet 1989-1990 (rënies së murit të Berlinit dhe ndryshimit të regjimit në vendet ish

10 Vakf, vakif ose waqf : fjalë për fjalë « pasuri e dorës së vdekur» ; dhurata nga individë, të cilat marrin një karakter fetar dhe përfituesit e të cilave janë anëtarët e komunitetit mysliman.

11 Myfti: dinjitar fetar, interpret zyrtar i ligjit mysliman. Gjatë një kohe të gjatë, çështja e administrimit të pasurive myslimane që lidhet direkt me statusin e muftiut nuk ka qenë e qartë nga ana juridike, gjë që ka u ka dhënë shkas si autoriteteve greke, ashtu edhe përfaqësuesve të minoritetit ta paraqesin dhe ta justifikojnë situatën në mënyra të ndryshme. Reagimi më i fortë nga ana e minoritetit ndodhi në fillim të viteve 1990, pas hyrjes në fuqi të ligjit 1920 /1991 sipas të cilit myftiu emërohet si funksionar i shtetit grek për një afat prej dhjetë vitesh, pas propozimit të bërë nga ministri i Arsimit kombëtar dhe Kulteve. Për një analizë të detajuar dhe serioze mbi këtë çështje shih V. Aarbakke, The Muslim Minority of Greek Thrace, [Minoriteti mysliman i Trakës], Phd (2000).

komuniste), të cilat shënuan fillimin e një epoke të re për popullsitë e rajonit, veçanërisht për myslimanët e Ballkanit[12], vërehet dalja e deputetëve të pavarur turq në Trakë, të cilët rivendikonin identitetin turk në emër të gjithë minoritetit. Kjo risi e vuri në alarm qeverinë greke ndaj rrezikut të asimilimit të të gjitha grupeve të myslimanëve (pomakë dhe ciganë) në grupin më të gjerë të turqve, zyrtarisht të quajtur "grekë myslimanë", ose "myslimanë turqishtfolës". Refuzimi për të përdorur emërtimin "turq" lidhej me frikën e një identifikimi të mundshëm kombëtar të turqve të Trakës me shtetin turk të konsideruar që prej kohësh si armiku historik i shtetit grek. Por, aty nga fundi i viteve 1980, megjithë shenjat gjithnjë e më të qarta të turqizimit të pomakëve dhe ciganëve të Trakës, qeveria greke këmbëngulte të mohonte ekzistencën e problemeve në gjirin e minoritetit mysliman të Trakës. Sipas pozitës zyrtare të Greqisë, minoriteti mysliman ishte plotësisht i mbrojtur nga Traktati i Lozanës. Sa më shumë rriteshin presionet nga ana e minoritetit, aq më shumë qeveria greke futej në llogoren e vet dhe anasjellas.

Zhgënjimi i shumicës dërrmuese të myslimanëve të Trakës (turq, pomakë, ciganë) përballë politikave greke shtynë anëtarët e saj të përpiqeshin të gjenin përfaqësues të aftë që të luftonin kundër diskriminimeve që ata pësonin. Personat që deshën të luajnë këtë rol, duke u paraqitur si "mesia" të vërtetë e të zotët të shpëtonin interesat e minoritetit, shfrytëzuan këtë nevojë duke u mbështetur shpesh te prestigji i madh që gëzonte Turqia, ende e konsideruar nga anëtarët e minoritetit si një "vend-vëlla" që mund të jepte një mbrojtje efikase. Duhet sqaruar këtu se arsyet që e shtynë Ankaranë të tregonte një lloj përkrahje ndaj disa anëtarëve të minoritetit kishte të bënte më shumë me ruajtjen e këtij imazhi prestigjioz, se sa me një vullnet të hapur për të qenë drejtpërdrejt e përfshirë në çështjet minoritare të Trakës greke.

Politika greke nga ana e saj, e karakterizuar nga frika e një turqizimi të minoritetit, e ka theksuar edhe më tej ndjenjën antiturke të grekëve duke rritur ndjenjën e pasigurisë së anëtarëve të minoritetit që, më shumë në vazhdën e një traditë të së kaluarës, kanë kërkuar mbështetjen e Turqisë. Vizioni nacionalist që dominonte në Greqi dhe më veçanërisht në Trakë ka çuar në shkrirjen e të gjithë myslimanëve dhe trajtimin e tyre si turq. Në këtë logjikë, grekët i konsiderojnë pomakët

12 Mbi rikompozimet identitare në mesin e myslimanëve të Ballkanit gjatë dekadës 1990-2000, shih X. Bougarel, N. Clayer, Le Nouvel islam balkanique [Islami i ri ballkanik](2001).

e Trakës si të pozicionuar në krah të turqve. Si rrjedhim, për pomakët nuk ka pasur ndonjë zgjedhje të vërtetë. Përkatësia e tyre ka qenë parashkruar në kuadrin e një modeli alternativ: duhej të ishe ose me grekët/të krishterët, ose me turqit/myslimanët. Aderimi i tyre te grupi turk, përtej afrisë fetare që i lidh, u jepte atyre një shpresë për të ngritur pozitën e tyre sociale, e cila do të ishte pothuaj e pamundur nëse konsideroheshin grekë/të krishterë. Pomakët e konsideruar nga grekët si fshatarë të prapambetur përpiqen në këtë mënyrë të integrohen te grupi turk i cili përbën një komunitet koherent dhe kulturalisht të fortë në hapësirën trake.

Në një përpjekje për të dalë nga klima e tensionit që mbizotëronte midis Greqisë dhe partnerëve evropianë e atyre ndërkombëtarë në lidhje me akuzat e formuluara nga anëtarët e minoritetit kundër shtypjes që ushtrohej ndaj myslimanëve, për të cilën fajësohej qeveria greke, do të ishte e paevitueshme që politika greke ndaj minoriteteve do të ndryshonte duke filluar nga vitit 1991[13]. Deputetët e pavarur turq shpërndanin mesazhe proteste në forumet ndërkombëtare.

Vendimet e shtetit grek në lidhje me ekonominë dhe statusin minoritar (masa të menduara se do të siguronin heqjen e diskriminimit midis të krishterëve dhe myslimanëve) në Trakë dhe, nga ana tjetër, ndryshimet në vendet fqinje dhe rikompozimet identitare në mesin e myslimanëve të rajonit, hapnin mundësi të shumta për sa u përket të ardhmes se identiteteve dhe politikave të ngritura, në të vërtetë, mbi reformën e marrëdhënieve midis kombit dhe qytetarit. Në kontekstin e përgjithshëm të zhvillimeve të vrullshme politiko-ekonomike (luftrat në Jugosllavi, destabilizimi i madh ekonomik i vendeve ish-komuniste, roli politik i lëvizjes islamike në Turqi, kriza greko-turke e janarit 1996 në lidhje me ishullin e Imia-s, përkeqësimi i marrëdhënieve greko-shqiptare…), kuptohet mirë se sa natyrshëm pomakët mund të kaploheshin nga ndjenja e pasigurisë dhe mosbesimit ndaj çdo ndryshimi.

---

13 Mbi marrëdhëniet e vështira midis shtetit grek dhe minoritetit mysliman në Trakë gjatë dhjetëvjeçarit 1990-2000, shih J. Dalègre, « Grèce: comment peut-on être musulman? » [Greqia: si mund të jesh mysliman ?], në X. Bougarel, N. Clayer, op. cit. (supra, n. 13), fq. 289-314 ; R. Meinardus, « Muslims : Turks, Pomaks and Gypsies » [Myslimanë : turq, pomakë dhe ciganë], në R. Clogg (éd.), Minorities in Greece. Aspects of a Plural Society [Minoritetet në Greqi. Aspekte të një shoqërie plurale] (2002) fq. 43-55.

Por, në përgjithësi në Trakë po asistojmë në një "pomakëzim" të çështjes minoritare. Zgjidhja e çështjes pomake u duk shpejt si çelësi i artë për problemin minoritar duke nënvleftësuar çështjen turke. Në fakt, qëllimi i qeverisë greke ishte të dallonte pomakët nga turqit për të evituar daljen e një çështje të një minoriteti kombëtar (turk) në Trakë. Gjatë këtyre viteve të fundit u duk se çështja identitare pomake mbeti e varur pezull pa gjetur zgjidhje: ajo mbetet pika e dobët e çështjes minoritare trake në masën që grekët dhe turqit vazhdojnë ta trajtojnë këtë të fundit në termat e rivalitetit dhe të pushtimeve kombëtare. Në lidhje me qendrimin e vetë pomakëve (në çdo rast, deri në fund të dekadës) që iu nënshtruan një procesi të dyfishtë minoritetëzimi, në gjirin e shoqërisë kombëtare dhe të vetë minoritetit, shumica prej tyre zgjodhi të identifikohet me turqit për të fituar një pozitë sociale më të vlefshme në shoqërinë trake. Por, është gjithashtu edhe dëshira për të promovuar një status social që ka çuar disa të afirmojnë më me vendosmëri identitetin e tyre pomak duke marrë pjesë në aktivitetet kulturore (botime fjalorësh, organizime festash). Me fjalë të tjera, afirmimi i idenitetit pomak sot, i legjitimuar si nga politika evropiane, ashtu edhe nga ajo greke, shfaqet si një mjet i ngritjes së pozitës sociale, po aq sa edhe një rivendikim i identitetit pomak.

GRINDJA PËR EMRAT: IDENTITETI I DISKUTUESHËM I SLLAVOFONËVE NË MAQEDONINË GREKE[1]

Athéna Skoulariki

"Në radhë të parë të shenjuesve të identitetit […] vjen emri"

— Jean-François Gossiaux[2]

A mundet që një emër të përbëjë kërcënim? Nga 1992 deri në 1995 politika e jashtme e Greqisë u përqëndrua mbi një çështje emërtimi. Mosmarrëveshja diplomatike lidhej me cilësimin e ish-Republikës Jugosllave të Maqedonisë të shpallur si shtet i pavarur dhe në vazhdim të kësaj me etnonimin e banorëve të saj. Zënka ishte e paparë. Instancat ndërkombëtare u thirrën të vendosnin mbi një çështje identiteti.[3]

---

1 Shkurtime bibliografike:
Kostopoulos 2000 = T. Kostopoulos, Η απαγορευμένη γλώσσα. Κρατική καταστολή των σλαβικών διαλέκτων στην ελληνική Μακεδονία [Gjuha e ndaluar. Represioni shtetëror i dialekteve sllave në Maqedoninë greke].

2 J.-F. Gossiaux, Pouvoirs ethniques dans les Balkans [Pushtetet etnike në Ballkan](2002) fq. 23.

3 Për arsye të vërejtjeve greke, mbledhja e nivelit të lartë evropian në Lisbonë, në 27 qershor 1992, vuri si kusht për njohjen e ish-Republikës jugosllave mospërdorimin e termit Maqedoni. Pranimi i shtetit të ri në OKB në prill 1993 u pranua vetëm nën emrin e përkohshëm FYROM (Former Yugoslav Republic of Macedonia). Me këtë emër e njohën këtë vend në 1994 edhe SHBA dhe BE. Megjithë marrëveshjen e përkohshme, të shtatorit 1995, e cila bëri të mundur normalizimin e marrëdhënieve midis Athinës dhe Shkupit, deri në ditët tona çështja e emërtimit ende nuk ka gjetur një zgjidhje (qershor 2005).

Pas zënkës simbolike rreth historisë dhe pasurisë kulturore të Antikitetit maqedonas, sfida nuk ishte gjë tjetër veçse legjitimiteti i kufinjve kombëtarë bashkëkohorë. Çështja prekte një temë-tabu për shtetin grek: atë të popullsive sllavofone të Maqedonisë greke.

Do të tregojmë më poshtë se si shprehet diferenca përmes zgjedhjes së një emri, si negociohet ky emër sipas situatave të ndryshme dhe se si ai mund të përçojë një ideologji. Mbi të gjitha, se si një emër mund të rivendikohet, t'i jepet dikujt ose të hidhet poshtë në varësi të implikimeve të tij politike.

Përgjatë këtij procesi dinamik, identitetet formohen dhe transformohen duke rimodeluar memorien kolektive sipas prioriteteve të së tashmes. Nga ku rrjedh edhe rreziku i anakronizmit. Ndërgjegjja nacionaliste ngrihet sa mbi kultin e kujtesës, aq edhe mbi gjithçka për të cilën bihet në një mendje se duhet harruar.[4] Kombi, një bashkësi në thelbin e saj "e imagjinuar"[5], imponohet si referenca kryesore për individin. Po të duhet, lidhja pas identitetit etnolinguistik lokal mund të transformohet në një nacionalizëm minoritar.[6] Në çdo rast, zhvillimi i lëvizjeve kombëtare ka në zanafillë të tij një mutacion të thellë të perceptimit identitar të popullsive. Duhet pra të jemi të kujdesshëm për kuptimin që kishte një emër apo një identitet para përhapjes së doktrinave kombëtare.

Ky studim ndalet te sllavofonët maqedonas të Greqisë, përkatësia etnike si edhe emërtimi i të cilëve kanë qenë burime polemikash qysh prej më shumë se një shekulli. Në pjesën e parë, tema do të trajtohet nga pikëpamja historike dhe antropologjike, duke theksuar posaçërisht evolucionin e identiteteve, poliseminë e emrave dhe konfliktin rreth etnonimeve. Në pjesën e dytë, duke marrë shkas nga një analizë

4 Voir E. Renan, « Qu'est-ce qu'une nation? » [Ç'është kombi?], në œuvres complètes [Veprat e plota] (1947), fq. 892.

5 B. Anderson, Imagined Communities [Komunitetet e imagjinuara] (1983).

6 Më shumë se sa një çështje "diference" kulturore, "minoritetëzimi" i një popullsie para së gjithash vjen si rezultat i një integrimi të munguar në shtetin kombëtar, gjë që shprehet në marrëdhëniet e pabarabarta në nivel social dhe politik. Shih D. Christopoulos, Η ετερότητα ως σχέση εξουσίας [Alteriteti si raport me pushtetin] (2002).

e shtypit grek të kryer gjatë shkrimit të tezës së doktoraturës[7], do të përpiqemi të ndriçojmë kushtet politike dhe kuadrin e informacionit që nxitën një negociim të ri të identitetit të sllavofonëve gjatë krizës së viteve 1990.[8]

Nga pikëpamja metodologjike, diskutimi i termave dhe emërtimeve ka nevojë për një sqarim paraprak. Në këtë tekst ne përdorim termin "sllavofonë" si një përcaktor përshkrues dhe në asnjë rast si etnonim. Termi "sllavo-maqedonas" po ashtu përdoret për të vënë në pah dy tipare kryesore të specifikës etnike të qytetarëve në fjalë: vendin e tyre të origjinës- rajoni i Maqedonisë- dhe kulturën e tyre sllave. Kur bëhet fjalë për emërtesën "sllavo-maqedonas", e përdorur si emër etnik në periudha të ndryshme dhe me konotacione që variojnë, vija ndarëse mes dy fjalëve hiqet.

POPULLSIA

Para krijimit të shteteve kombëtare në Ballkan, sllavofonia përfaqësonte një kontinuum gjuhësor në rajonet e Maqedonisë dhe të Trakës. Aktualisht, për shkak të luftrave dhe të shkëmbimeve të popullsisë, nuk mbetet gjë tjetër vetëm disa "xhepa" sllavofonësh të krishterë në Maqedoninë e krishterë dhe perëndimore, si edhe pomakët myslimanë në Trakë.[9] Greqia e Veriut është e banuar nga shumë grupe etnolinguistike; megjithatë dialektet greke janë dominuese. Si rrjedhojë, sllavofonët në Maqedoni nuk formojnë një komunitet kompakt dhe as të izoluar. Kemi të bëjmë me qytetarë grekë të integruar plotësisht, të

7 Shih A. Skoulariki, Au nom de la nation. Le discours public en Grèce sur la question macédonienne et le rôle des médias [Në emër të kombit. Ligjërimi publik në Greqi mbi çështjen maqedonase dhe roli i mediave] (1991-1995), temë doktorature në Shkencat e Informacionit, universiteti Paris II (2005).

8 Mbi këtë çështje, mes të tjerash shih edhe A. Skoulariki, « La crise macédonienne (1991-1995) et la question des slavophones en Grèce » [Kriza maqedonase (1991-1995) dhe çështja e sllavofonëve në Greqi], Balkanologie VII, 1 (2003), fq. 147-158.

9 Mbi dialektet sllave në Maqedoninë greke, klasifikimin dhe emërtimin e tyre, shih A. Ioannidou, « Τα σλαβικά ιδιώματα στην Ελλάδα » [Idiomat sllave në Greqi], në V. Gounaris et al. (dir.), Ταυτότητες στη Μακεδονία [Identitetet në Maqedoni] (1997), fq. 89-101.

cilët, në pjesën e tyre më të madhe, nuk e venë në diskutim përkatësinë e tyre kombëtare greke.

Gjuha e tyre- në ditët tona bëhet fjalë praktikisht për dygjuhësi- dhe disa tipare kulturore të veçanta janë shenjuesit e një origjine etnike sllavo-maqedonase. Që prej të paktën dhjetë shekujsh ata janë autoktonë dhe e mbajnë veten për të tillë. Megjithatë, politika e asimilimit dhe e stigmatizimit të alteritetit gjuhësor, gjatë shekullit paraardhës, nga ana e shtetit grek, kanë kontribuar në vazhdimin e një ndjenje frustracioni karshi shumicës grekofone.[10]

Shkaqet e kësaj marrëdhënie të tendosur janë komplekse. Shqetësimi për homogjenizimin kombëtar, karakteristik për çdo shtet-komb, forcohej më tej nga preokupimet për garantimin e sigurisë; prania e sllavofonëve në një rajon të lakmuar nga Bullgaria dhe Jugosllavia fqinje shihej si potencialisht destabilizuese. Armiqësia e autoriteteve, në mënyrë të pashmangshme, ushqente edhe më shumë aspiratat separatiste të një pjese të sllavofonëve.

Gjatë katër dekadave, pas luftës civile greke (1946-1949), vetë ekzistenca e tyre nuk dukej në ligjërimet publike. Ndonëse popullsia sllavofone u pakësua në mënyrë të konsiderueshme nga ekzili politik dhe emigracioni ekonomik, ajo nuk u zhduk. Personat që vinin nga familje sllavo-maqedonase, që kishin një aftësi gjuhësore që varionte nga zotërimi i gjuhës së folur deri te kuptimi i thjeshtë i një fjalori elementar, vlerësohen të jenë disa dhjetra mijra.[11]

Folësit aktualë të gjuhës sllavo-maqedonase janë përqendruar në departamentet e Follorinës, Kosturit dhe Pellas. Gjatë këtyre njëzet viteve të fundit, megjithëse ata janë shumicë mes popullsisë agrare, ndarja e punës sipas kriterit etnik ka prirjen të zbehet. Gjithsesi,

10 Shih A. Karakasidou, « Politicizing Culture : Negating Ethnic Identity in Greek Macedonia » [Kultura e politizimit: mohimi i identitetit etnik në Maqedoninë greke], Journal of Modern Greek Studies 11 (1993) fq. 1-28.

11 Duke qenë se regjistrimet e popullsisë nuk përfshijnë çështjet mbi gjuhën, është e pamundur të vendoset një shifër e saktë. Për një paraqitje krahasuese të rezultateve të regjistrimeve zyrtare të 1928 dhe 1951, si edhe të statistikave konfidenciale të administratës publike dhe të Shërbimeve speciale, shih Kostopoulos 2000, fq. 23-33, 222-224. Për një analizë të thelluar të të dhënave statistike deri në 1930, shih I. Michailidis, Μετακινήσεις σλαβόφωνων πληθυσμών (1912-1930). Ο πόλεμος των στατιστικών [Zhvendosja e popullsive sllavofone (1912-1930). Lufta e statistikave] (2003).

gjatë shumë dekadave, përqindja e papërfillshme e sllavofonëve midis nëpunësve të sektorit publik dëshmon për praktika diskriminuese që kanë shenjuar fatin e popullsisë në fjalë.[12]

SFIDA

Grindja në lidhje me Maqedoninë ka riaktualizuar çështjen e identitetit të sllavofonëve. Kriza e viteve 1990 ka provokuar në hapësirën publike greke konfrontimin e dy paradigmave në lidhje me modelin e legjitimitetit të shtetit: nga njëra anë, paradigma e integrimit etno-nacional, ku besnikëria ndaj shtetit varet nga identifikimi me kombin, i konceptuar në terma etnike; nga ana tjetër, paradigma liberale-shoqërore, ku integrimi bazohet mbi konsensusin politik dhe solidaritetin qytetar, pavarësisht nga diferencat gjuhësore ose fetare. Koncepti i parë, fryt i ideologjisë kombëtare të gjysmës së dytë të shekullit të XIX, gjatë shumë dhjetëvjeçarësh ka diktuar mohimin e alteritetit në gjirin e popullsisë greke.[13]

Midis minoriteteve linguistike që vuajtën pasojat e hegjemonisë së gjuhës zyrtare, sllavofonët ishin të vetmit gjuha e të cilëve u ndalua

---

12 Mbi "ndarjen kulturore të punës" dhe mobilitetin social në Maqedoninë perëndimore, shih R. Van Boeschoten, «When Difference Matters: Sociopolitical Dimensions of Ethnicity in the District of Florina» [Kur diferenca bëhet e rëndësishme: dimensionet sociopolitike të enticitetit në distriktin e Follorinës], në J. Cowan (dir.), Macedonia. The Politics of Identity and Difference [Maqedonia. Politikat e identitetit dhe të diferencës] (2000), fq. 28-46.

13 Në fakt, pozicioni i nacionalistëve grekë në lidhje me gjuhën është më kontradiktor. Për shkak të aderimit të grupeve të shumta jogrekofone me kauzën greke, lëvizja kombëtare greke nuk ka këmbëngulur shumë te kriteri gjuhësor. Karakteristikë është se kushtetutat revolucionare nuk e përmendnin fare gjuhën e qytetarëve që përcaktoheshin si grekë. Përkundër kësaj, nacionalizmi bullgar i ka pasur bazat e tij te gjuha. Në këtë mënyrë, argumenti grek për rivendikimin e këtyre popullsive mbështetej te besnikëria e tyre te Patriarkati i Stambollit dhe lidhja e tyre me kulturën greke. Në teori të paktën, dallohej gjuha e folur e ndërgjegjes kombëtare. Ky koncept idealist, i afërt me atë të Renanit, u tradhëtua nga fakti se shteti grek u bë më vonë mosbesues ndaj besnikërisë së qytetarëve jogreqishtfolës dhe vepronte aktivisht për asimilimin e tyre.

plotësisht.[14] Më shumë se sa tregues i një origjine etnike jogreke, e folmja sllave i afronte banorët e rajoneve kufitare të Maqedonisë greke me kombet sllave të jugut të Ballkanit që aspironin për një ekspansion territorial. Rivaliteti i lëvizjeve kombëtare nën Perandorinë Osmane dhe luftrat e mëvonshme të shekullit XX midis grekëve dhe bullgarëve e kthyen "sllavin" në armikun e ngulitur të imagjinatës kombëtare greke. Njohja e kombit maqedonas nga Jugosllavia e Titos u mor si një dinakëri, si një "mutacion" i së njëjtës strategji ekspansioniste që synonte të joshte sllavofonët grekë. Metafora e "kalit të Trojës" përdorej për të përshkruar rolin që u rezervohej minoriteteve, si nga njëra palë, ashtu edhe nga tjetra.

Në një kontekst të tillë, emërtimi i popullsisë sllavofone ishte një sfidë e dorës së parë. Rëndësia strategjike e emërtesave ishte ndërkohë e njohur nga lëvizjet nacionaliste të shekullit të XIX. Që nga 1870, sllavofonët e krishterë që banonin në Maqedoninë osmane ishin objekt i një propagande të shfrenuar dhe identifikoheshin me grekët, bullgarët ose serbët.[15]

Vlera simbolike e emërtesave kombëtare kishte një jehonë të dyfishtë: duke prekur shpirtrat e popullsive ai lajmëronte një formë të re të solidaritetit social të bazuar mbi origjinën e përbashkët; në nivelin politik, ajo i referohej "të drejtave historike të kombit" për të justifikuar rivendikimin e territoreve.[16] Duke shërbyer si një lidhje midis historisë dhe përvojës së jetuar, etnonimi parafytyronte identitetin kulturor të grupit dhe i paraprinte orientimit të tij kombëtar. Por, kur kombe të

14 Shih Kostopoulos 2000, fq. 162-180.

15 Mbi propagandat kombëtare në Maqedoninë osmane, shih S. Vouri, Εκπαίδευση και εθνικισμός στα Βαλκάνια. Η περίπτωση της Βορειοδυτικής Μακεδονίας, 1870-1904 [Arsimi dhe nacionalizmi në Ballkan. Rasti i Maqedonisë veriperëndimore, 1870-1904] (1992) ; E. Kofos, « National Heritage and National Identity in Nineteenth- and Twentieth-Century Macedonia » [Trashëgimia kombëtare dhe identiteti kombëtar në Maqedoninë e shekullit të nëntëmbëdhjetë dhe njëzetë], European History Quarterly 19 (1989), fq. 229-267.

16 Mbi themelin teorik të irredentizmit grek, shih E. Skopetea, Το « πρότυπο Βασίλειο » και η Μεγάλη Ιδέα ["Mbretëria shembullore" dhe Idea e Madhe] (1988) ; N. Sigalas, « "Ελληνισμός" και εξελληνισμός : ο σχηματισμός της νεοελληνικής έννοιας ελληνισμός » [«Helenizimi» dhe helenizimi: krijimi i konceptit grek modern të helenizmit], Τα Ιστορικά vol. 18, no 34 (2001), fq. 3-70.

ndryshme grinden për përkatësinë në një grup etnik, përcaktimi i identitetit të tij kthehej në objekt të përfaqësimeve historike antagoniste. Emri, që në këtë mënyrë kthehej në një ekuivok, nuk shërbente më për ta identifikuar.

Rrjedhimisht, Maqedonia duke qenë mollë sherri për nacionalizmat ballkanikë gjatë më shumë se një shekulli, përfundoi së paraqituri si një realitet i pakapshëm, pothuajse trashendental. Termi "maqedonas" është një përcaktor problematik, sepse ai ka shumë kuptime: së pari gjeografik, ai përkufizon tërësinë e banorëve të rajonit; së dyti historik, ai lidhet me maqedonasit e vjetër dhe eventualisht me ata që e mendojnë veten e tyre si pasardhës; në një kuptim të tretë kombëtar, ai mund t'u atribuohet të gjithë qytetarëve të ish-Republikës Jugosllave të Maqedonisë; dhe së fundi, në një kuptim të katërt, atë etnik, ai përfshin veçse banorët sllavofonë të Maqedonisë në tërësinë e saj.[17] Çdo argument që do të linte mënjanë këtë fenomen kompleks është e qartë se do t'i kontribuonte thjesht polemikës.

EMËRTIMET

Identiteti është një nocion esencialist. Ai i referohet esencës së qenies, asaj që e përbën dhe që e përcakton. Por, identiteti është edhe subjektiv *par excellence*, ai varet nga ndërgjegjja individuale. Identifikimi i një grupi, aderimi te një identitet kolektiv, supozon edhe ajo një negociim të përhershëm midis karakteristikave objektive të grupit dhe lirisë së individit për të tejkaluar këto limite dhe për të afirmuar subjektivitetin e tij.[18] Në kundërshtim me fluiditetin e identiteteve kolektive, praktika sociale imponon emërtime që synojnë t'i vendosë kufij variacioneve ekstreme të perceptimeve identitare.

---

17 Për një analizë të kuptimeve të ndryshme (autori nuk njeh veçse tre: kombëtar, rajonal dhe etnik), shih L. Danforth, The Macedonian Conflict: Ethnic Nationalism in a Transnational World [Konflikti maqedonas: nacionalizmi etnik në një botë transnacionale] (1995). Sipas shprehjes së Danforth, në thelbin e tij konflikti është "një grindje mbi një domethënie", ibid.,fq. 6.

18 Shih F. Barth, « Les groupes ethniques et leurs frontières », [Grupet etnike dhe kufijtë e tyre] në Ph. Poutignat, J. Streiff-Fenart, Théories de l'ethnicité [Teoritë e etnicitetit](1995) fq. 203-249.

Nga pikëpamja kognitive emrat janë mënyra të organizimit të përvojës. Ato i shërbejnë ekonomisë së komunikimit duke u vënë një emër të përgjithshëm realiteteve komplekse. Dhënia e një emërtimi, *askripsion*[19] është një konstrukt historik. Ideologjia nacionaliste, e mbështetur mbi natyralizimin e kulturës, sugjeron ekzistencën e një identiteti kombëtar të pandryshueshëm dhe të palëvizshëm në kohë. Mirëpo në fakt, si shenja ashtu edhe i referuari, emri po aq sa edhe grupi të cilin ajo [shenja] tregon evoluojnë dhe i adaptohen kushteve historike.

Rasti i sllavofonëve maqedonas është ekzemplar nga kjo pikëpamje. Përgjatë një shekulli e gjysëm, më shumë se dhjetë emërtime janë ndërruar për të treguar të njëjtin grup. Paralelisht evoluonte edhe vetidentifikimi i tyre në lidhje me përcaktimin që vinte nga jashtë grupit dhe në varësi të sfidave politike dhe identitare të kohës.

ENDONIMET

Para zhvillimeve të lëvizjeve kombëtare në Ballkan, të krishterët sllavofonë të Maqedonisë nuk kishin një identitet kolektiv tjetër përveçse atij të *rumëve* ortodoksë. Në fillim të shekullit të XIX lidhjet komunitare shpreheshin përmes rrjeteve të solidaritetit mbi bazë familjare apo lokale. Ish-rajoni i Maqedonisë, i ndarë nga administrata osmane në tre *vilajete*, nuk përbënte një entitet administrativ. Në fakt, emri i Maqedonisë u rifut në përdorim me anën e klasicizmit perëndimor dhe të nacionalizmit grek.

Megjithatë, aty nga fundi i shekullit, banorët e rajonit e quanin veten *maqedonas* duke iu referuar vendit të tyre të origjinës. Termi nuk kishte ende një kuptim etnik. Lufta propagandistike midis Patriarkatit grek ortodoks dhe Ekzarhatit bullgar kishte si objektiv pikërisht popullsitë sllavofone që lëkundeshin midis dy kampeve antago-

19 Për termat e askripsion [ascription], endonime [endonyme] (kur emri jepet nga brenda grupit) dhe exonim [exonyme] (kur emri jepet nga jashtë), shih J.-F. Gossiaux, op. cit. (supra, n. 1), fq. 13, 23-25.

niste në varësi të raporteve të forcës.[20] Pa asnjë dyshim, angazhimi në konfliktin e armatosur të 1903-1908 ka qenë një përvojë që i ka dhënë jetë konsolidimit në mesin e shumë sllavofonëve të identitetit grek apo atij bullgar.

Megjithatë, brenda lëvizjes ekzarhiste, objektivi i integrimit të Maqedonisë në Bullgari nuk kishte mbështetje unanime. Ideologjia e emancipimit kombëtar i kishte drejtuar disa intelektualë dhe një fraksion të *Organizatës revolucionare të brendshme maqedonase* të parapëlqente një rrugë autonomiste.[21] Dora-dorës kjo rrymë filloi të fitonte terren. Në Maqedoninë e ashtuquajtur të Vardarit, politika e asimilimit të detyruar nga ana e Serbisë në vitet 1920-1940 dhe brutalitetet e pushtuesve bullgarë gjatë Luftës së Dytë Botërore e larguan përfundimisht popullsinë nga këto dy kombe fqinje. Themelimi i një republike të Maqedonisë në gjirin e Federatës Jugosllave konsolidoi gjatë 5 dekadave një identitet kombëtar maqedonas.

---

20 Zgjedhja i korrespondonte një opcioni politik, në lidhje me një projekt për shoqërinë dhe shpesh kryhej nën kërcënimin direkt të grupeve të armatosura. Shprehja që dëgjohej në atë kohë ishte "të bëhesh grek" apo "të bëhesh bullgar"; shih, për shembull, mesazhin e njoftimit të lëshuar nga Apostoli, kryetari i bandës bullgare, banorëve të Igumenicës, korrespondenca e datës 4 tetor 1904, no 632, Arkivat e ministrisë së Punëve të Jashtme greke, dosje 1904/AAK. Mbi krijimin e identiteteve kombëtare në Maqedoni, shih E. Kofos, loc. cit. (supra, n. 14) ; V. Gounaris, « Social Cleavages and National "Awakening" in Ottoman Macedonia » [Thyerjet sociale dhe "zgjimi" kombëtar në Maqedoninë osmane], East European Quarterly 29 (1995), fq. 409-426 ; Y. Angélopoulos, « Από τον Έλληνα ως πρόσωπο στο πρόσωπο ως Έλληνα. Μια ανθρωπολογική ανάγνωση της συγκρότησης εθνικών ταυτοτήτων στην αγροτική Μακεδονία του τέλους του 19ου – αρχές του 20ου αιώνα » [Nga greku si person, te personi si grek. Një lexim antropologjik i krijimit të identiteteve kombëtare në Maqedoninë rurale të fundit të shekullit të XIX], Ελληνική επιθεώρηση πολιτικής επιστήμης 9 (1997), fq. 42-64.

21 Për themelimin, evolucionin dhe skizmat e ORIM [VMRO] midis centralistëve pro-bullgarë dhe tendencave maqedoniste, shih N. Lange, « L'ORIM et la question macédonienne 1893-1912 » [ORIM dhe çështja maqedonase 1893-1912], në Chr. Chiclet, B. Lory (dir.), La République de Macédoine (1998) [Republika e Maqedonisë] fq. 39-64 ; D. Perry, The Politics of Terror. The Macedonian Liberation Movement 1893-1903 (1988) [Politikat e terrorit. Lëvizja çlirimtare maqedonase] ; V. Vlassidis, «Η αυτονόμηση της Μακεδονίας» [Maqedonia në rrugën e autonomisë], in V. Gounaris et al. (dir.), op.cit. (supra, n. 8), fq. 63-87.

Duke ndjekur nga afër këto zhvillime, sllavofonët në Maqedoninë greke zhvilluan po ashtu një identitet lokal maqedonas dhe kjo ndodhi pavarësisht përkatësisë së tyre kombëtare. Konstruktimi i identitetit shpesh herë ndodh në mënyrë negative; bëhet fjalë për një proces të diferencimit karshi Tjetrit, ose më shumë akoma, të përjashtimit reciprok.[22] Kësisoj, identiteti i veçantë i sllavofonëve në një pjesë të mirë është fryt i një diskriminimi të dyfishtë; ndjenja e tyre e dështimit në lidhje me normën kombëtare, e nxitur nga mosbesimi ekstrem i autoriteteve, është theksuar edhe më shumë nga vendosja e refugjatëve greqishtfolës të ardhur nga rajonet e Detit të Zi pas vitit 1923. Këta të fundit kanë pasur marrëdhënie të privilegjuara me administratën për arsye të "greqizmit" të tyre të pamohueshëm. Sllavofonët kanë ndërtuar identitetin e tyre etnik mbi këtë pabarazi, të ushqyer edhe nga antagonizma lokale, gjë që pati implikime të forta socio-politike.[23]

Në rastin e sllavofonëve, represioni i alteritetit linguistik nga ana e shtetit grek ka qenë veçanërisht i ashpër. Përqëndrimi i këtyre popullsive në rajonet kufitare, aspiratat secesioniste të njësive sllavo-maqedonase gjatë luftës civile dhe nacionalizmi irredentist i maqedonasve jugosllavë- në republikën fqinje dhe më tepër akoma në diasporë- shërbyen si argument për ngushtimin e lirive demokratike të qytetarëve sllavofonë në emër të sigurimit kombëtar.[24] Rivendikimi i njohjes së një minoriteti maqedonas në Greqi nga ana e Jugosllavisë, gjatë periudhës së pasluftës, bënte të rritej presioni mbi sllavofonët që ftoheshin të provonin besnikërinë e tyre ndaj shtetit grek.

Megjithë ndryshimet e mëdha demografike dhe eksperiencën traumatike të politikës së asimilimit, një pjesë e popullsisë së Maqedonisë qendrore dhe perëndimore vazhdoi të fliste dialektin sllavo-maqedonas. Në rajonet e Follorinës, Kosturit dhe Aridaias, sllavofonët përcaktohe-

22 Voir Barth, loc. cit. (supra, n. 17).

23 Voir I. Michailidis, « Σλαβόφωνοι και πρόσφυγες » [Sllavofonë dhe refugjatë], në V. Gounaris et al. (dir.), op.cit. (supra, n. 8), fq. 123-141.

24 Mbi politikën e represionit, shih Ph. Carabott, « The Politics of Integration and Assimilation vis-à-vis the Slavo-Macedonian Minority of Inter-War Greece : From Parliamentary Inertia to Metaxist Repression » [Politikat e integrimit dhe asimilimit vis-à-vis minoritetit sllavo-maqedonas në Greqinë e periudhës së midis dy luftrave: nga inercia parlamentare te represioni i Mataxas], në P. Mackridge, E. Yannakakis (éds), Ourselves and Others [Vetja jonë dhe të tjerët] (1997) ; Kostopoulos 2000, fq. 162-283.

shin në gjuhën e tyre si "*makedonci*", kurse më në Lindje, në rajonet e Langadas, të Serres dhe të Drama-s, ende mund të takohen persona që e përcaktojnë gjuhën e tyre si "bullgare".[25]

Përkundër kësaj, duke u shprehur në greqisht, sllavofonët në përgjithësi tregohen si "ντόπιοι" (*dopjoi*), do të thotë "lokalë, indigjenë" dhe gjuhën e tyre si "ντόπια" ose "ντόπικα". Ky emërtim kurioz rezulton nga identifikimi i sllavofonëve në funksion të atyre që ata i shohin së të "futur mes nesh", do të thotë refugjatët. Përdorimi i një mbiemri në formën e një emri të vërtetë, duke e anashkaluar fjalën-tabu "maqedonas", dëshmon për bezdinë që nxit diferenca etno-linguistike në gjirin e popullsisë greke.[26]

Kriza rreth emrit të Maqedonisë midis viteve 1991 dhe 1995 çoi drejt polarizimit të qendrimeve në nivel lokal midis mbrojtësve të nacionalizmit grek dhe atyre, shumë të paktë në numër, që militonin për njohjen e të drejtave minoritare. Një term i ri u fut në atë kohë, ai i "maqedonasve etnikë", që donte të shprehte afirmimin e një identiteti të dallueshëm.[27] Por, jashtë grupit të aktivistëve, lidhja pas kulturës sllavofone lokale në më të shumtën e rasteve përputhet shumë mirë me imagjinatën kombëtare greke.[28]

---

25 Falënderoj kërkuesin L. Embeirikos, njohës i shkëlqyer i terrenit, për këtë saktësim.

26 Sipas antropologes Maria Yannisopoulou, përdorimi i emërtimit « ντόπιοι » [lokalë, indigjenë] tregon vështirësinë e një afirmimi të lirë të identitetit etno-linguistik të sllavofonëve; megjithatë, ai përbën një strategji mbrojtjeje të veçanësisë së tyre përballë pushtetit qendror, i cili "u hoqi atyre fjalët, "gjuhën amtare"; M. Yannisopoulou, « Η ανθρωπολογική προσέγγιση. Αλμωπία : παρελθόν, παρόν και μέλλον » [Qasje antropologjike. Almopia: e kaluara, e tashmja dhe e ardhmja], në Μακεδονία και Βαλκάνια [Maqedonia dhe Ballkani], EKKE (1998) fq. 359-360 dhe më përgjithësisht mbi të njëjtën temë, fq. 330-426.

27 Shih deklaratën e parimeve të partisë Ouranio Toxo / Vinozito, në « Πολιτικές θέσεις του μακεδονικού κινήματος » [Tezat politike të lëvizjes maqedonase], Zora 7 (1995), fq. 4-5.

28 Për një shembull ndriçues të konstruktimit identitar të një "greku maqedonas", shih P. Véréni, « Os Ellin Makedonas: Autobiography, Memory and National Identity in Western Greek Macedonia » [Os Ellin Makedonas: autobiografi, kujtesa dhe identiteti kombëtar në Maqedoninë greke perëndimore], në J. Cowan (dir.), op. cit. (supra, n. 11), fq. 47-67.

Identiteti kolektiv ka të bëjë me një ndjenjë përkatësie dhe krijohet nga dallimi në raport me Tjetrin. Mirëpo loja e diferencës luhet njëkohësisht në shumë nivele: në atë lokal, rajonal, kombëtar dhe madje ndërkombëtar. Fjalët të cilat njerëzit përdorin për t'u identifikuar nuk janë të njëjtat në të gjitha rastet dhe nuk kanë të njëjtin kuptim. Një person mund të thotë "ne maqedonasit" për t'u dalluar nga një person me origjinë nga Greqia e Jugut, por ndoshta ai thotë "ne grekët" kur flet me evropianë. Ai mund të thotë *"neντόπιοι"* për t'u dalluar nga refugjatët pontikë, kurse këta të fundit mund të tallen me dialektin e tij sllav duke e ironizuar atë se flet…"frëngjisht". Të bësh insinuata është një strategji që ndodh rëndom: një bashkëbisedues i rajonit të Prespës pohonte "Ne këtu jemi ballkanikë" për të evokuar një lloj diference në raport me grekët e tjerë.[29]

Heshtja që ka mbizotëruar për një kohë të gjatë në Maqedoninë greke në lidhje me sllavofoninë ka lënë gjurmët e veta: njerëzit ngurrojnë të flasin në gjuhën e tyre amtare para të huajve dhe nuk i thonë hapur mendimet e tyre për çështje "të ndjeshme", në lidhje me ndjenjën e identitetit ose për marrëdhëniet e tyre me maqedonasit e anës tjetër të kufirit- aq më tepër kur ndonjëherë bëhet fjalë për të afërm. Përkatësia politike është një faktor tjetër i rëndësishëm që sjell me vete mbajtjen e një ligjërimi të ndryshëm; ndërsa ata që politikisht janë me të majtën përgjithësisht nuk e mohojnë veçanësinë e tyre kulturore, nacionalistët e së djathtës deklarohen "krenarë që janë grekë, pasardhës të Aleksandrit të Madh" dhe refuzojnë të thonë se e njohin gjuhën e tyre lokale.

EKZONIMET

Deri këtu kemi ekspozuar termat me anën e të cilave grupi që na interesон përcaktohet ndaj shumicës grekofone. E rëndësishme është të shikohen më tej termat që shteti dhe funksionarët e tij kanë përdorur për të treguar këtë popullsi. Zgjedhja e emërtimeve të mëvonshme

29 Shprehjet e cituara janë nxjerrë nga bisedat informale me banorët e fshatrave sllavofone të departamentit të Follorinës, në korrik të 1998. Përdorimi i termit "francez" shërbente për të treguar gjuhën lokale që përdoret në mesin e grekofonëve të rajonit të Ptolemaidas.

është e qartë që u përgjigjej prioriteteve me karakter politik, veçanërisht shqetësimit për të integruar sllavofonët në trupin kombëtar grek dhe për të larguar ndikimet e nacionalizmave kundërshtare. Funksioni i një emri që i vihet grupit ishte ta bënte përkufizimin identitar të grupit kompatibël me ideologjinë kombëtare dhe me interesin e sigurisë së shtetit.

Në burimet greke të fillimit të shekullit të XIX, sllavofonët e krishterë të Jugut ballkanik quheshin pa dallim "bullgarë". Ky term, i asociuar fshatarit sllavofon të varfër dhe analfabet, ngjyrosej me një nuancë përçmuese. Zhvillimi i lëvizjes kombëtare bullgare, që përfundoi me skizmën e kishave dhe më tej me krijimin e shtetit bullgar autonom, e ndau popullsinë lokale, sipas terminologjisë greke, në "të greqizuar" dhe në "të bullgarizuar", ose ndryshe në "greko-bullgarë" kundër "bullgaro-sllavë". Në fillim të shekullit të XX, siç na mëson Tasos Kostopoulos, gjatë luftës së përgjakshme maqedonase, në korrespondencën diplomatike greke shfaqen emërtimet "maqedonas", "maqedonofonë" ose "sllavofonë". Termi "maqedonas" përdorej për të shmangur referencën bullgare.[30]

Pas Luftrave Ballkanike dhe bashkimit të 51% të territorit maqedonas me Greqinë, bashkekzistonin shumë terma: "bullgarofonë", "maqedonofonë", "sllavofonë grekë", por edhe "maqedono-sllavë" ose "sllavo-maqedonas". Sipas Evangelos Kofos, emërtimi "sllavo-maqedonas" u fut në përdorim nga ministria e Punëve të Jashtme, me qëllim që të evitohej perceptimi i sllavofonëve si një minoritet bullgar ose serb.[31] Ky term u mor edhe nga Partia komuniste greke. Në vitin 1925 qeveria botoi një abetare të dialektit "maqedonas", që përdorte karaktere latine dhe e destinuar për arsimimin e sllavofonëve, ndërkohë që marrëveshja që parashikonte njohjen e një "minoriteti bullgar" në

30 T. Kostopoulos, « Το όνομα του Άλλου : από τους "Ελληνοβούλγαρους" στους "ντόπιους Μακεδόνες" » [Emri i tjetrit: nga "grekobullgarë" në "maqedonas lokalë"], në Μειονότητες στην Ελλάδα [Minoritetet në Greqi] (2004) fq. 367-403.

31 E. Kofos, Nationalism and Communism in Macedonia [Nacionalizmi dhe komunizmi në Maqedoni](1964), fq. 49.

Greqi u anullua.[32] Kjo përpjekje e dështuar i përgjigjej shqetësimit për të kundërbalancuar presionet bullgare dhe serbe.

Gjatë diktaturës së Metaxas-it, midis viteve 1936 dhe 1940, gjuha sllavo-maqedonase u ndalua dhe fajtorët rrezikonin dënime që shkonin nga burgosja deri në internim. Gjatë pushtimit bullgar (1941-1944) gjendja u përmbys me krijimin e shkollave bullgare në të gjithë Maqedoninë greke. Ndërkohë që disa sllavofonë përshëndetën autoritetet e reja, të tjerë u bashkuan me forcat e rezistencës, duke krijuar madje edhe njësi të veçanta "sllavo-maqedonase".[33]

Rekrutimi masiv i sllavofonëve në radhët e komunistëve gjatë Luftës Civile, duke lëshuar sllogane si "vetëvendosja e popullit maqedonas" dhe "rehabilitimi i tij kombëtar" i revoltoi në kulm autoritetet greke.[34] Për më tepër, themelimi i republikës së Maqedonisë e zhvendosi problemin. Rreziku nuk vinte më nga Bullgaria, se sa nga kombi maqedonas, i njohur si një nga kombet konstituivë të Federatës Jugosllave. Përdorimi termit "sllavo-maqedonas" u braktis në të mirë të for-

32 Shih I. Michailidis, « Minority Rights and Educational Problems in Greek Interwar Macedonia : The Case of the Primer "Abecedar" » [Të drejtat e minoritetit dhe problemet e arsimit në Maqedoninë greke të periudhës së midis dy luftrave], Journal of Modern Greek Studies 14, 2 (1996), fq. 329-343 ; A. Ioannidou, « Das Abecedar von 1925. Philologisch Betrachtet »[Abetarja e vitit 1925. Veshtrim filologjik], Die Slawischen Sprachen 46 (1995), fq. 39-53. Për marrëveshjen greko-bullgare të paratifikuar, shih A. Tounda-Fergadi, Ελληνο-βουλγαρικές μειονότητες. Πρωτόκολλο Πολίτη-Καλφώφ, 1924-1925 [Minoritetet greko-bullgare. Protokolli Politis-Kalfov] (1986).

33 Bëhet fjalë për Frontin sllavo-maqedonas të çlirimit popullor [Slavjamakedonski Narodno Osloboditelen Front – SNOF], i krijuar nga partia komuniste greke (KKE) gjatë pushtimit dhe të Frontit të çlirimit popullor (NOF), të krijuar nga Partia komuniste maqedonase gjatë luftës civile greke. Organizatat e refugjatëve sllavofonë përdornin ende në vitet 1950 emërtimin "sllavo-maqedonas"; shih broshurën e Kongresit të parë të Ilinden-it, Οι αγώνες του Σλαβομακεδονικού Λαού για Απελευθέρωση: Εισήγηση – Απόφαση – Διακήρυξη [Luftrat e popullit sllavomaqedonas për çlirim], prill 1952, cituar nga P. Koufis, Λαογραφικά Φλώρινας-Καστοριάς (1996).

34 Mbi marrëdhëniet antagoniste dhe proklamatat kontradiktore të KKE dhe të NOF, shih E. Kofos, « The Impact of the Macedonian Question on Civil Conflict in Greece (1943-1949) » [Ndikimi i çështjes maqedonase mbi konfliktin civil në Greqi], ELIAMEP Occasional Papers 3 (1989), fq. 17-33.

mulës "sllavofonët grekë" dhe "*mixoglossoi*", do të thotë "me gjuhë të përzier".[35]

Që prej viteve 1950, politika zyrtare e shtetit synonte të mohonte ekzistencën e një minoriteti dhe evitonte çdo referencë publike ndaj sllavofonëve.[36] Deklaratave jugosllave në lidhje me "minoritetin maqedonas në Greqi", qeveritë greke i përgjigjeshin se "bilinguizmi" në rajonet kufitare nuk është provë e mjaftueshme e ekzistencës së një minoriteti kombëtar.

Gjithsesi, në raste të tjera shteti grek mbante një gjuhë që kontrastonte me këtë besim retorik për "patriotizmin" e popullsisë në fjalë. Interesante është të vërehet se në 1991 diplomacia greke i quajti sllavofonët që lanë vendin pas disfatës komuniste si "element sllav i huaj".[37]

Në 1982, qeveria socialiste autorizoi kthimin e të gjithë refugjatëve politikë me kusht të ishin "grekë me origjinë".[38] Përjashtimi që iu bë sllavofonëve, duke ndjekur disa kritere të papërcaktuara mirë, përbën një njohje indirekte të një minoriteti "me origjinë jogreke". Ky referim preku familjet e refugjatëve që mbetën në Greqi, identiteti i të cilëve u mohua edhe një herë tjetër.

Pavarësisht këtij vendimi kontradiktor, politika e Partisë Socialiste ka qenë më shumë tolerante ndaj sllavofonëve. Masat e represionit dhe politika e izolimit të popullsisë "së dyshimtë" u ndërpre.[39] Në vitet 1980 termi "sllavo-maqedonas" përdorej sërish nga diplomacia dhe

---

35 Për vendimet zyrtare në lidhje me terminologjinë, shih Kostopoulos 2000, fq. 216-218, 261.

36 Shih diskutimet parlamentare të 17 shtatorit 1959, cituar nga Kostopoulos 2000, fq. 225 ; dhe të 14 prill 1980, cituar nga Ο Ιος, « Η τελευταία πληγή του Εμφυλίου » [Plaga e fundit e luftës civile], Κυριακάτικη Ελευθεροτυπία – Ε, 21 nëntor 1999, fq. 7.

37 « Statement by the Head of the Greek Delegation in Reply of the Yugoslav Intervention at the Plenary Session of June 22, 1990 » [Deklaratë e kryetarit të delegacionit grek dhe përgjigja jugosllave në seancën plenare të 22 qershorit 1990], në C.S.C.E., Conference on Human Dimension, Copenhagen, June 5-29, 1990, ELIAMEP, Year Book 1990 – Europe du Sud-Est (1991), [Konferenca mbi dimensionin njerëzor] fq. 355.

38 Dekreti 106841/1982 i 29 dhjetorit 1982. Mbi pasojat e kësaj mase për perceptimin e identitetit kolektiv të sllavofonëve, shih M. Yannisopoulou, loc. cit. (supra, n. 25), fq. 418-419.

39 Shih Kostopoulos 2000, fq. 284-285 ; T. Michas, « Μια άλλη άποψη από το ΠΑΣΟΚ για το Μακεδονικό » [Një opinion tjetër i PASOK për çështjen maqedonase], Οικονομικός Ταχυδρόμος, 4 shkurt 1993.

autoritetet greke.[40] Ndonëse që nga ajo kohë dialekti sllavo-maqedonas filloi të flitej lirisht nëpër fshatra, përsëri frikësimet sporadike, me iniciativën e anëtarëve të policisë apo të funksionarëve të administratës lokale, shkaktonin një ndjenjë shqetësimi.

Pavarësia e ish-Republikës Jugosllave të Maqedonisë në 1991, mosmarrëveshjet diplomatike dhe forcimi gjithnjë e më shumë i pozitave të të zgjedhurve nacionalistë shënuan një kthesë të re në këtë çështje. Nën presionin e një ligjërimi publik alarmist, agresiv dhe ekstremisht populist, emrat "Maqedoni" dhe "maqedonas" u konsideruan sikur ishin pjesë e trashëgimisë greke, për të cilën Greqia gëzonte të drejtën e përdorimit ekskluziv. Sllavofonët përmendeshin veçse nën eufemizmin "bilingë". Termi "sllavo-maqedonas" u la mënjanë.[41]

Kriza e viteve 1990 ringjalli mosbesimin e autoriteteve kundrejt popullsisë lokale. Aty nga vitet 1991 dhe 1992, disa festa fshati u pezulluan ose u ndaluan zyrtarisht me qëllim të shmangeshin shfaqjet e këngëve dhe valleve sllave.[42] Mediat e rëndësishme të vendit, duke bërë të tyrin ligjërimin zyrtar, i paraqisnin si shpifje kritikat që vinin nga

40 Një dokument i ministrisë së Punëve të Jashtme i datës 26 korrik 1983, nën mandatin ministror të Y. Charalambopoulos, tregon se për Greqinë janë të pranueshëm emrat "Sllavomaqedoni" dhe "sllavo-maqedonas". Në këtë tekst, të destinuar për informacion për përfaqësuesit diplomatikë grekë, në lidhje me emrin shkruhet: « [Greqia] këmbëngul mbi përdorimin e emrit "Maqedoni" në një kuptim vetëm gjeografik […] Në rastin kur Jugosllavia do ta braktiste taktikën e saj të monopolizimit të termit "maqedonas" dhe do të adoptonte për shembull emërtimin "sllavo-maqedonas" ose "maqedono-sllavë" për përkufizimin ekskluziv të banorëve sllavë të Maqedonisë jugosllave dhe atyre që jetojnë jashtë saj dhe eventualisht ndajnë të njëjtat ide, atëhere nga ana greke nuk do të kishte asnjë reagim"; cituar nga Th. Skylakakis, Στο όνομα της Μακεδονίας [Në emër të Maqedonisë] (1995), fq. 25.

41 Sipas analizës që u kemi bërë përmbajtjes së 550 artikujve të shtypit grek në lidhje me çështjen e Maqedonisë midis viteve 1991-1995 (gjashtë gazeta kombëtare, në tetë periudha kyçe të krizës): vetëm (2) redaktorë kishin përmendur termin sllavo-maqedonas (dy artikuj ishin të shtatorit të 1995), kurse në nëntë (9) raste të tjera i njëjti term përmëndej duke cituar burime të huaja ose vendosej midis thonjëzash; termi maqedonas përdorej vetëm nga burime të huaja ose vihej midis thonjëzash (në total 24 artikuj); së fundi termi sllavofon ishte përmendur (2) herë në citim dhe tre herë (3) nga redaktorët grekë, dy nga të cilët në 1995.

42 Shih kapitullin mbi festat "e dyshimta", në Kostopoulos 2000, fq. 355-375.

burime të huaja informacioni në lidhje me shkeljen e të drejtave të sllavofonëve. Kryeministri foli për "një minoritet fantazmë"[43] dhe mediat përsërisnin formulën e "minoritetit inekzistent". Qeveria e minimizonte problemin duke pranuar gjithë-gjithë ekzistencën e 20.000 bilingëve mbi një popullsi prej dy milionësh në Maqedoninë greke.[44] Kur në janar 1992, sekretarja e përgjithshme e Partisë komuniste Aleka Papariga mbrojti "të drejtat e minoritetit mysliman dhe sllavofon", ajo u sulmua ashpërsisht nga mediat dhe këshilli bashkiak i Selanikut.[45]

Sllavofonët u ndodhën në një gjendje të paparë më herët. Ndërkohë që të gjithë grekët e Veriut mburreshin se ishin "maqedonas", nëse kjo vihej në gojën e një bilingu atëhere tingëllonte si domethënie dykuptimëshe. Në një kohë kur mijra shoqata krijoheshin anembanë vendit duke huazuar emrat "Maqedoni/maqedonas", krijimi nga ana e sllavofonëve i një shoqate me emrin *Vatra e Kulturës maqedonase* u ndalua.[46] I njëjti term shkaktonte interpretime të ndryshme sipas identitetit të prezumuar të bashkëbiseduesit. Të njëjtës fjalë i gjegjeshin dy përmbajtje rrënjësisht të ndryshme.

43 K. Mitsotakis, proces-verbalet e Asamblesë Kombëtare, seanca e 12/2/1991.

44 Deklarata e ministrit të Drejtësisë dhe ministrit të ardhshëm të Punëve të jashtme, M. Papakonstantinou në emisionin e gazetares A. Panayotarea, ET2, në 11/9/1991.

45 Shih Ριζοσπάστης, Ελεύθερος, 30/1/1992 ; Ελευθεροτυπία, Ελεύθερος Τύπος, 31/1/1992 ; Αυριανή, 4/2/1992.

46 Mbi vendimet e drejtësisë greke dhe vendimin e Gjykatës evropiane të të Drejtave të Njeriut në Strasbourg që u dha të drejtë themeluesve të shoqatës, shih O Ios, « Δίχως "στέγη" δίχως νόμο ; » [Pa "çati", pa ligj?], Ελευθεροτυπία, 23/3/2002 ; Greek Helsinki Monitor & Minority Rights Group, Greece, Greece Against its Macedonian Minority. The "Rainbow" Trial (1998) [Monitori grek i Helsinkit&Grupi i të drejtave të minoriteteve, Greqia kundër minoritetit të saj maqedonas. Gjyqi i "Ylberit" (1998)].

DEBATI

Në këtë kuadër konfliktual, një numër në rritje i sllavofonëve reagoi ndaj përpjekjeve të reja për frikësim duke rivendikuar njohjen e gjuhës dhe të kulturës lokale. Kjo prirje mori një formë më dinamike me krijimin e një lëvizje të të drejtave minoritare.[47] Për diplomacinë greke këta persona "u shërbenin interesave armiqësore" dhe nuk përbënin veçse disa raste "të izoluara". Qëndrimet e tyre u injoruan nga publiku i gjerë. Nëpër media aktivistët trajtoheshin si "pro Shkupit"[48] ose thjesht si "agjentë të Shkupit"[49]. Ata u përjashtuan *a priori* nga hapësira publike. Radikalizmi i ligjërimit të tyre dhe vendosmëria për të denoncuar Greqinë pranë instancave ndërkombëtare i përforconin paragjykimet ekzistuese ndaj tyre.

Në këtë pikë duhet shtuar se shumica e grekëve e injoronte deri edhe vetë ekzistencën e qytetarëve sllavofonë. Vetë gazetarët ishin të keqinformuar; në rastet e rralla kur ata preknin këtë temë, ata përçonin informacione të pasakta dhe të paragjykuara, të frymëzuar nga personat e vetëm që e paraqesnin veten si "kompetentë" të fushës, por që nuk ishin gjë tjetër veçse nacionalistë të angazhuar. Gazetat që anonin nga sensacionalizmi dhe merreshin me tematikën alarmiste të "provoki-

47 Lëvizja maqedonase e prosperitetit ballkanik (MA.KI.V.E.), themeluar në 1991, u ndoq nga partia Ylberi (Ouranio Toxo / Vinozito), krijuar në 1994. Në zgjedhjet evropiane të qershorit 1994 ajo mori 7 263 vota (0,10 % në të gjithë vendin, 5,7 % në Follorinë], që është rezultati i saj më i mirë që nga ajo kohë.

48 Ελεύθερος Τύπος, 20/2/1993, 8/9/1995, 12/9/1995, 14/9/1995, 15/9/1995 ; Αδέσμευτος Τύπος, 13/9/1995, 15/9/995 ; Απογευματινή, 17/9/1995 ; Ελευθεροτυπία, 15/9/1995. Shih po ashtu rezolutën e Komitetit prefektoral të Follorinës të partisë konservatore (Demokracia e Re) në shtator 1995, në Greek Helsinki Monitor & Minority Rights Group, Greece [Monitori grek i helsinkit&grupi i të drejtave të minoriteteve], op. cit., fq. 43.

49 Μεσημβρινή, 18/3/1991 ; Απογευματινή, 8/9/1991 ; Ελεύθερος Τύπος, 23/9/1991, 19/2/1993, 8/9/1995, 13/9/1995. Shih gjithashtu deklaratën e deputetit të parties konservatore (Demokracia e Re) Chr. Vyzovitis, sipas të cilës emërtimi « Maqedonia e Veriut" përbënte «legjitimimin e agjentëve të paguar nga propaganda e Shkupit"; Το Βήμα της Κυριακής, 28/3/1993. Për aktivistët u përdorën cilësorë me tone edhe më imagjinare, si « energumenë të Gligorov" dhe «provokatorë të telekomanduar"; Ελεύθερος Τύπος, 12/9/1995, Αδέσμευτος Τύπος, 16/9/1995.

meve", pré e së cilës ishte Greqia, flisnin më tepër për militantët e të drejtave të minoritetit, se sa për popullsinë në fjalë. Sllavofonët dhe historia e tyre paraqiste një temë të komplikuar dhe të rrezikshme, që duhej prekur me kujdes, pa dhënë shumë detaje dhe shpjegime. Rezultati nuk mund të ishte veçse një informacion i cunguar, i mjegullt dhe së fundi i deformuar, madje edhe i manipuluar.

Duke marrë një shembull të saktë, le të krahasojmë katër versione të të njëjtit informacion. Në 16 shtator 1995, korrespondenti i gazetës *Ethnos* në Shkup, Hristos Telidis, duke cituar të përditshmen *Nova Makedonija*, shkruante se pala greke në negociatat për marrëveshjen paraprake kishte kërkuar që qeveria e ish- Republikës Jugosllave të Maqedonisë të nënshkruante braktisjen e rivendikimeve mbi "pasuritë e sllavo-maqedonasve që kanë ikur nga Greqia dhe sot ndodhen në ish-Republikën Jugosllave të Maqedonisë".[50] Këtu bëhej fjalë sigurisht për refugjatët e Luftës Civile greke, që kishin kaluar në Jugosllavi pas humbjes së Ushtrisë demokratike në 1949, pasuritë e të cilëve u shpronësuan dhe u shpërndanë. Me një ton më direkt dhe më të politizuar, e përditshmja konservatore *Kathimerini* kujton se bëhet fjalë për "sllavofonë komunistë të guerriljes që kanë luftuar për ndarjen e Maqedonisë".[51] Gazeta e së djathtës *Eleftheros Typos,* nga ana e saj, zgjidhte një formulim më aluziv: "Shkupi" duhet të heqë dorë nga mbikqyrja që u bën pasurive të "të ikurve" nga Lufta Civile". Këtu duhet vërejtur se nuk përmendet fare identiteti etnik i këtyre "të ikurve". Së fundi, gazeta *Apogevmatini* e përmbys plotësisht kuptimin kur bën fjalë për "një klauzolë për zhdëmtimin e grekëve që kanë jetuar në Shkup pas Luftës së Dytë Botërore".[52] Lexuesi i painformuar sigurisht që priret të besojë se kemi të bëjmë me një minoritet grek që kërkon reparacione nga ish-Republika Jugosllave e Maqedonisë dhe jo e kundërta.

Ky shembull nuk është një rast i izoluar. Shumica e shtypit nacionalist luan me ambiguitetin e disa termave për të devijuar akuzat që rëndonin mbi Greqinë në lidhje me minoritetin sllavofon të vendit. Në 1992, disa politikanë, midis të cilëve Virginia Tsouderou, sekretare e Shtetit për Punët e jashtme, pretendonte se "në republikën e Shku-

50 Έθνος, 16/9/1995. Klauzola u hodh poshtë nga pala tjetër.
51 Καθημερινή, 16/9/1995.
52 Απογευματινή, 15/9/1995.

pit"[53] jetonte gjithmonë një "minoritet grek" i rëndësishëm. Duke iu përshtatur kësaj linje që synonte të kundërbalanconte presionet irredentiste maqedonase, disa gazetarë ndërmorrën detyrën të jepnin disa prova[54]: në reportazhet e tyre, vllehët e Manastirit, të ndarë dikur në "të greqizuar" dhe "të rumanizuar", paraqiteshin në mënyrë të pandryshueshme si "helenizmi i Manastirit"; ndërkohë që refugjatët politikënë pjesën e tyre më të madhe sllavofonë, që urrehej nga e djathta si "tradhëtarë të kombit", kthimi i të cilëve në Greqi ishte gjithnjë i ndaluar- megjithatë numëroheshin si "grekë të Shkupit".[55]

Gjatë kësaj krize që inkurajoi shprehjen e zërave nacionalo-populistë në hapësirën publike, qendrimi i botës politike nuk ishte uniform. E majta dhe liberalët e paktë të së djathtës paraqiteshin si mbrojtës të

53 Në nëntor 1991, Virginia Tsoudérou kishte përmendur për herë të pare ekzistencën e 150 000 vllehëve «me ndërgjegje shprehimisht greke»; Απογευματινή, 23/11/1991. Disa muaj më vonë, V. Tsouderou dha një intervistë për të treguar se grekët në Republikën fqinje ishin në total 400 000; aty përfshiheshin tre "kategori grekësh": grekët, manastiriotët [me origjinë nga Bitola/Manastiri] dhe familje të tjera të vjetra që nuk ikën nga vendi pas luftrave ballkanike, si edhe ata që u vendosën në Shkup pas luftës civile greke. "Ata janë të gjithë me ndërgjegje greke", pohoi Tsouderou; « Dhe në letrat që na dërgojnë, shumica e tyre kanë frikë të dalin hapur sepse aty ka diktaturë. Dhe kësaj gjëje nuk ia vë veshin njeri jashtë". Edhe pse shteti grek nuk inkurajon aspak diskutimet mbi ekzistencën e minoriteteve kombëtare në territorin e tij, sekretarja e Shtetit nuk e kishte fare për gjë të pohonte se në Shkup "ka një minoritet grek të harruar dhe të shtypur"; T. Athanasiadis, bisedë me V. Tsoudérou, Απογευματινή, 19/5/1992.

54 Shih artikujt e R. Stamou, « "Είναι Έλληνας… εξοντώστε τον" » [ai është grek…eliminojeni], Νίκη, 12/12/1992 ; E. Kalogéropoulou, « Οι Σκοπιανοί τρομοκρατούν την ελληνική μειονότητα » [Shkupjanët terrorizojnë minoritetin grek], Έθνος της Κυριακής, 13/12/1992 ; A. Dinopoulos, « Η "Α" κοντά στους Έλληνες των Σκοπίων » ["A" (Apogevmatini) në mesin e grekëve të Shkupit], Απογευματινή, 14/2/1992 ; D. Zannidis, « Οι ωμότητες εις βάρος του Ελληνισμού » [Brutalitetet kundër helenizmit], Απογευματινή της Κυριακής, 16/2/1992 ; N. Rizos, « Το χρονικό ενός προαναγγελθέντος επεκτατισμού » [Kronikë e një ekspansionizmi të paralajmëruar], Ελεύθερος Τύπος, 18/6/1992.

55 Shih për shembull, A. Dinopoulos, loc. cit. Gazeta e së djathtës, që gjithmonë ishte shprehur kundër të drejtave të refugjatëve "renegatë" për t'u kthyer, këtë herë pretendonte se refugjatët "kanë ruajtur greqizmin e tyre dhe në të vërtetë ëndërrojnë veçse të kthehen në Greqi". Shih po ashtu, N. Rizos, loc. cit.

së drejtave të grupeve minoritare. Ndikimi i tyre elektoral ishte gjithsesi i kufizuar. Partia Socialiste ishte e ndarë midis parimeve të së majtës dhe profilit të saj "patriotik". Tkurrja nacionaliste e bazës u reflektua së fundmi edhe në kreun e saj. Për sa i përket shumicës së asaj kohe, megjithë realizmin politik të udhëheqësit të saj, partia konservatore mbante një ligjërim ultra-nacionalist, afektiv dhe alarmist. Polarizimi i debatit i kishte detyruar të moderuarit të kyçnin gojën.

Nga viti 1992 e deri në 1994, ligjërimi publik mbi të ashtuquajturat "çështje kombëtare" karakterizohej nga një konsensus i pashembullt. Të vlerësuar lart si kampionë të luftës për "helenizmin e Maqedonisë", nacionalistët e shmangnin njohjen e ekzistencës së çdo lloj forme alteriteti dhe këmbëngulnin mbi unitetin e brendshëm të kombit grek. Dëshira e disa grupeve për të kultivuar veçanësitë e tyre kulturore u lejohej vetëm popullsive që nuk i vinin në diskutim themelet e mitit kombëtar grek, siç ishin vllehët ose pontikët. Ish-ministri i Punëve të Jashtme Antonis Samaras i kishte përcaktuar kështu limitet: "Po të drejtave të Njeriut, jo fshirjes së identitetit kombëtar".[56]

Madje edhe te personat thellësisht demokratë, ndjenja patriotike diktonte varësinë e të drejtave të njeriut ndaj interesit kombëtar. Melina Merkouri, deputete socialiste dhe anëtare e rezistencës nën regjimin e kolonelëve, në lidhje me temën mbi sllavofonët, gjatë një bisedë në një televizion belg kishte pohuar se: "Do ta ngrija shumë fort zërin tim për të drejtat e minoriteteve dhe për ndryshimin e gjendjes në lidhje me këtë problem. Nuk ka asnjë dyshim për këtë. Por kur tërë Greqia është në rrezik, zëri im flet greqisht."[57]

Në fund të 1992, Konstantinos Tsoukalas, profesor i sociologjisë dhe intelektual i dëgjuar, mori guximin dhe denoncoi në shtyp qendrimin grek në lidhje me minoritetet. Në një tekst të shkurtër plot me ironi, duke përgëzuar unanimitetin kombëtar, ai konstatoi se: "Ne jemi të gjithë dakord: grekëve nuk u lejohet t'u përkasin minoriteteve". Autori bënte sikur ngrinte lart të drejtën e shumicës për të vendosur se çfarë duhej të mendonin pakicat për veten e tyre. Nga ana tjetër, "si pasardhës origjinalë të Aleksandrit të Madh (dhe të Roksanës?) ne

56 A. Samaras, fjalim i mbajtur në Selanik, 19/3/1993, cituar nga Ελεύθερος Τύπος, 20/3/1993.

57 M. Merkouri, cituar nga Ελευθεροτυπία, 23/2/1993.

të gjithë kemi lindur patriotë, robustë, virilë dhe pushtues."[58] Kësisoj, problemi gjen një zgjidhje të thjeshtë: mjafton, ironizoi Tsoukalas, të deklarosh që nuk ka grekë sllavofonë. Dhe po kështu më tej: nuk ka ciganë, as çifutë, as ateistë dhe as homoseksualë. Mirëpo mohimi i "të tjerëve" anulon edhe ekzistencën e grupit "ne". Vetëm nëse, shkruan Tsoukalas, është pikërisht që "ne" nuk ekziston dhe kështu nuk duhet të ekzistojnë edhe "të tjerët".[59]

PËRFUNDIM

Etnonimët përbëjnë fushën ku nacionalizmat rivalë grinden për legjitimitetin e tyre historik. Për sa kohë identitetet do të përfaqësojnë një sfidë politike, emërtimet do të instrumentalizohen, si nga njëra anë, ashtu edhe nga tjetra.[60] Gjithsesi, historia rezervon edhe të papritura.

Paradoksalisht, atribuimi i emërtesave në varësi të interesit kombëtar mund të rezultojë edhe një thikë me dy presa. Le të marrim vetëm një shembull, ajo që mund të ishte në të mirë të nacionalizmit grek aty nga fundi i shekullit të XIX mund të mos jetë më në fund të shekullit të XX. Ka qenë e dëshmuar se ishin grekët ata që e privilegjuan etnonimin "maqedonasit" për sllavofonët e juglindjes Ballkanike me qëllim t'i largonin këta nga ndikimi bullgar.[61] Në sytë e tyre, ai që identifikohej si maqedonas automatikisht do të identifikohej si

58 K. Tsoukalas, « Πλειονότητες και μειονότητες » [Shumica dhe pakica], Τα Νέα, 12/12/1992.

59 Ibid.

60 Sipas ideologjisë kombëtare maqedonase, Maqedonia gjeografike, thënë ndryshe si "Maqedonia e madhe" konsiderohet si një hapësirë etnikisht homogjene, e cila ka qenë ndarë midis tre shtetesh. Emërtimet Maqedonia e Vardarit, Maqedonia e Pirinit dhe Maqedonia e Egjeut hidhen poshtë nga Greqia, e cila e cilëson këtë terminologji si irredentiste. Në të njëjtën kohë, nacionalistët në Republikën e Maqedonisë nxisin ambiguitetin në lidhje me identitetin kombëtar të disa qindra mijra personave në Greqi që i thonë vetes "maqedonas", që në shumicën e tyre janë grekofonë.

61 Propaganda greke kishte botuar dhe shpërndarë një dokument fals, të titulluar Profecia e Aleksandrit të Madh, në sllavo-maqedonisht, por duke përdorur alfabetin grek (Προσκάζανιε να Γκόλεμ Αλεξάντρ). Përveç kësaj, përgjatë konfliktit të armatosur, Komiteti heleno-maqedonas u drejtonte një thirrje në dialektin lokal "vëllezërve tanë maqedonas"; shih Kostopoulos 2000, fq. 379 dhe n. 55-56.

grek. Një shekull më vonë, Greqia nuk e pranonte përkatësinë e termit maqedonas për ata që i thoshin vetes maqedonas dhe nuk pranonin të identifikoheshin si grekë.

Perceptimi i sllavofonëve në ligjërimin publik varej gjithmonë nga ndryshimet politike dhe, në mënyrë të veçantë, nga marrëdhëniet mes vendeve ballkanike fqinje. Normalizimi i marrëdhënieve midis Greqisë dhe ish-Republikës Jugosllave të Maqedonisë, dhe fundi i tensioneve të brendshme mbi këtë temë, i kanë qetësuar në mënyrë të ndjeshme shpirtrat në Maqedoninë greke. Falë mobilizimit të shumë intelektualëve, maksimalizmi në fushën e politikës së jashtme është zbrapsur dhe në hapësirën publike ka bërë përpara pluralizmi. Pas vitit 1996, liberalizimi në lidhje me problemin e minoriteteve linguistike ka ndikuar në ndryshimin e termave të debatit. Në media, përcaktori "sllavo-maqedonasit" është bërë diçka e zakontë dhe përmendja e sllavofonëve të Maqedonisë perëndimore nuk është më një tabu. Paralelisht, kërkimi shkencor duket se më në fund është çliruar nga zgjedha e autocensurës.[62]

Që këtej e tutje, shteti grek e njeh të drejtën individuale për t'u vetidentifikuar dhe respekton lirinë e shprehjes për grupet minoritare.

---

62 Në 1997, Qendra greke e Kërkimeve sociale ka drejtuar një anketë mbi emigracionin, ksenofobinë dhe marrëdhëniet ndëretnike në rajonin e Maqedonisë: Μακεδονία και Βαλκάνια, op. cit. (supra, n. 25). Për herë të parë kushtet sociale të sllavofonëve u studiuan nga një fondacion publik: ndjenja e tyre identitare, marrëdhëniet e tendosura me pontikët, problemet e tyre të emigracionit. Sipas kësaj ankete, shumica e të intervistuarve në Maqedoninë perëndimore vlerësonin se politika represive e shtetit kundrejt sllavofonëve, e cila megjithë njëfarë zbutjeje pas vitit 1974 nuk kishte ndryshuar kurs, nuk kishte zgjidhur asnjë problem, por në të kundërt kishte forcuar më shumë kohezionin e brendshëm të komunitetit në fjalë; shih E. Manologlou, « Η έρευνα σε πληροφορητές-κλειδιά » [Anketa në mesin e informatorëve-kyç], ibid., fq. 314-315. Nga ana tjetër, moszhvillimi i fshatrave sllavofone që ka ardhur si rezultat i kësaj politike të mosbesimit dhe izolimit, i ka thelluar diferencat sociale dhe kanë përforcuar më tej përshtypjen e diskriminimit dhe të viktimizimit të sllavofonëve.

Mbi këto tema-tabu dhe vështirësitë e kërkimeve, shih Γλωσσική ετερότητα στην Ελλάδα. Αρβανίτικα – Βλάχικα – Γλώσσες της μειονότητας της Δ. Θράκης – Σλαβικές διάλεκτοι της Μακεδονίας [Alteriteti linguistik në Greqi. Gjuha arvanite – gjuha vllahe – Gjuhët e minoritetit në Trakën perëndimore – Dialektet slave në Maqedoni] KEMO (2001).

Gjithsesi, vendimet politike duket se i kanë paraprirë shoqërisë, e cila mbetet pak e informuar për ndryshimet dhe për themelet e tyre teorike dhe juridike.

Pa dyshim, klima e krijuar sot lejon të kihet një qasje më e qetë dhe racionale ndaj këtyre temave. Besimi që tanimë ka Greqia në të ardhmen e saj evropiane ia ka larguar, mesa duket, makthet ballkanike. Por, në mungesë të një debati të hapur mbi çështjet e alteritetit dhe mbi historinë e trazuar të grupeve minoritare në Greqi, publiku i gjerë mbetet tejet mosbesues kundrejt asaj që ai e percepton si një devijim nga norma kombëtare. Kthimi sërish i retorikës nacionaliste pas 2004, nën efektin e rritjes së ndikimit të së djathtës populiste, tregon vazhdimësinë e stereotipeve kombëtare. Për sa kohë çështja e emrit të mbetet pezull, nuk mund të përjashtohen kriza të reja.

ANALIZA E NJË PËRBALLJEJE TË PARË: TË BËSH PUNË STUDIMORE NË TERREN NË MESIN E GRUPEVE ROME NË GREQI

Nadina Christopoulou

Kjo ese bazohet mbi punën e kryer në terren mes grupeve rome në Greqi, midis viteve 1997 dhe 1999, si pjesë e punës mbi një temë diplome mbi mënyrën rome të të treguarit të historive. Kjo është një analizë e imazheve dhe përshtypjeve të para, të kujtimeve personale, nga burime gojore dhe të shkruara, që u bënë pjesë e bagazhit tim kur u ktheva të bëja punë në terren në vendlindjen time, në fakt paksa jashtë saj. Kontakti im i parë me temën e studimeve të mia nuk ndodhi në bibliotekë apo arkiva, por më erdhi nga besimet popullore. Duke qenë e lindur dhe e rritur vetë në Greqi (jo shumë larg nga vendet ku do të gjurmoja historitë e treguara nga romët) kisha ndërkaq në mendje disa histori rreth tyre.

Karvanet e ciganëve kanë përshkuar prej shekujsh Greqinë, duke filluar nga rrugët e qyteteve më të zhurmshme e deri te shtigjet e maleve më të largëta. Udhëtimi i tyre kishte domethënien e kalimit të kohës: nga një stinë në tjetrën, karvanet kalonin bashkë me ndryshimin e motit. Si punëtorët me mëditje, ata ecnin poshtë e përpjetë në kërkim të punëve sezonale. Kalendari bujqësor diktonte lëvizjet e tyre, po aq sa edhe kalendari fetar, i cili përcaktonte nderimet për secilin shenjt,

πανηγύρι[1] e radhës që do të festohej. Në shumë herë, romët në Greqi kanë qenë dëshmitarë të kalimit nga një periudhë në tjetrën. Ata kanë qenë pjesë e jetës së shoqërisë greke, duke jetuar brenda, po aq sa edhe duke qendruar jashtë saj.

Në sytë e fshatarëve ose të banorëve të qyteteve të vogla, për të cilët distanca nga qendrat urbane siguronte një shkëputje të ngjashme nga realitetet kombëtare dhe transformimet e përditshme, këto karvane plot ngjyra sillnin plot të reja dhe një ajër ndryshimi. Ritmi i rregullt, ndonjëherë i ndenjur, i jetës rurale ndërpritej nga këta të ardhur të paftuar, të cilët shiheshin me kuriozitet të përzier me njëfarë frike.

Imazhet e mija të para të romëve vijnë nga vende të tilla. Në një qytet të vogël bregdetar në jugperëndim të Greqisë, nga dritarja e shtëpisë ku u rrita, shikoja nga largësia karvanet që përshkonin rrugën e madhe. Turma shumëngjyrëshe, bashkë me karrocat, kuajt dhe gomerët, kalonte para nesh tërë krenari, këmbëzbathur, në një vorbull fustanesh me lule shoqëruar me tinguj të padëgjuar më parë. Një imazh i tillë ushtronte një tërheqje të parezistueshme për sytë e mij prej fëmije, e mbyllur brenda mureve të shtëpisë duke respektuar orarin e pasdites. Zakonisht ata ktheheshin nga fundi i dimrit, duke sjellë me vete paralajmërimin se po vinte vera. Shfaqja e tyre ishte mjaftueshmërisht e rrallë për t'i mbështjellë ata me një re misteri, por po aq e rregullt sa për të qenë në gjendje t'i dallonim.

"Do të hash, apo të të çoj te ciganët!", ky ishte kërcënimi i patëkeq, por ende i hidhur i sime gjysheje, e ndoshta edhe hera e parë që ky emër erdhi te veshët e mij. Por, në të vërtetë ishte një kërcënim i fortë, një riprodhim dinak dhe i fuqishëm stereotipi dhe në të njëjtën kohë një ngacmim për imagjinatën e çdo fëmije. Ishte si një turmë e panjohur, për të cilën flitej si në kalim e sipër, por që askush nuk e njihte nga afër. Çdokush mësohej që nga fëmijëria e hershme të dallonte pamjen e tyre të pazakontë me lëkurën e errët dhe me kodin e tyre të çuditshëm të veshjeve. Së bashku me to vinin edhe duzina me histo-

1 Festa të tilla ndodhnin çdo vit në të gjitha qytetet dhe fshatrat e Greqisë, më shumë në ditën e shenjtit të tyre mbrojtës. Prania e romëve në këto festime ishte e dukshme, sepse ata ishin zbavitësit kryesorë. Muzika dhe këngët për të cilat ata ishin të njohur kombinoheshin me shitje të vogla, parashikimi i fatit dhe lojra me kuaj, të cilat i shtonin një ngjyrë të veçantë këtyre rasteve festive.

ri, proverba, thënie, zhurma ose madje edhe legjenda të krijuara rreth tyre.

Çfarë ishte kjo turmë e veçantë? Nga vinin ata? Pse ishin të ndryshëm nga ne? Askush nuk dinte dhe askush nuk pyeste më tepër. Njerëzit thonin se ata ishin hajdutë dhe mashtruesa, bestytë që bënin gjëra djallëzore, praktikues të pabesë të shtriganisë dhe veprave të tjera të ulëta dhe shpesh akuzoheshin se grabisnin fëmijë. Në të vërtetë, shpesh herë, ata që i kryenin këto krime ishin fqinjët e tyre që mbaheshin për shumë më të respektueshëm. Megjithatë, kur burri i shtëpisë ishte jashtë duke punuar tokën ose në pazar, shumë zonja shtëpie ftonin gratë cigane që t'u lexonin filxhanin e kafesë. Unë vetë si fëmijë jam dëshmitare e sa e sa rasteve kur fqinjët e mij prisnin me ankth verdiktin për dashuritë dhe pasionet e grave të reja dhe jo aq të reja. Në shumë raste ishte një grua cigane që jepte disa versione të *εἰδη προϊκως*,[2] të prikës, që ajo vetë e kishte parashikuar një herë. Ishte ose jo një largpamëse apo një marifetçeshë e shkathët, karakteri i asaj që parashikonte fatin shfaqej dhe rishfaqej në bahçet dhe rrugicat e qyteteve të vogla, duke futur një lloj frike dhe respekti.

Figura e saj dilte edhe në vargjet letrare:

"Gruaja cigane me gjoksin me ngjyra si të fazanit,
ti moj shtrigë, ti që i flet në mesnatë yjeve
në një gjuhë që vetëm ti e kupton."[3]

Për Kostis Palamas në 1907, gruaja cigane është një përzierje e bukurisë së pakontrolluar dhe e fuqive të panjohura. Me të njëjtat fjalë Grypparis i drejtohet Zuhraes, Papadiamantis "Ciganes së vogël" dhe Drosinis "barit të dashurisë".

Jo të gjitha poezitë krijojnë imazhe të tilla dashamirëse, të bukura dhe romantike. Duke u mbështetur te besimet popullore, të cilat i shohin ciganët si ata që bënë gozhdët që vranë Jezu Krishtin, Aristotle Valaoritis shkruan rreth ciganëve si krijesa të mallkuara, tradhëtarë, xhelatë dhe vrasës, shpikës të torturave, vrasës të heronjve të revolucionit grek që masakruan Athanasios Diakos dhe bënë copash eshtrat

2 Prikë, pajë e nuseve.

3 Këto vargje janë nga poema e titulluar Ο δωδεκάλογος του Γύφτου [Dymbëdhjetë fjalët e ciganit], shkruar nga Kostis Palamas në 1907, K. Palamas, Ο δωδεκάλογος του Γύφτου (1967).

e Katsantonis. Krishtërimi dhe ndjenjat nacionaliste u radhitën në të njëjtin front kundër romëve.

Në raste të tjera, ata nuk shihen si kërcënues, por thjesht si të varfër, të mjerë dhe inferiorë.

Kostas Biris[4], historian dhe etnograf në 1954 shkruante:

> "Mallkimet dhe sharjet janë të vetmet shfaqje letrare dhe muzikore të ciganëve. Ata nuk kanë këngë, nuk kanë as valle, dhe as dinë të luajnë në ndonjë instrument. Ata nuk kanë ndonjë stil veshjeje, përveç rreckave me të cilat mbështillen. Ata nuk kanë as tradita të tyret perveç zanatit të punimit të metaleve dhe atë të supersticioneve të magjisë. Përveç kësaj, bota e tyre intelektuale është inekzistente. Jo sepse janë budallenj ose mëndjengushtë, por falë një lloj prirje të veçantë intelektuale që i karakterizon: ata nuk interesohen për gjë tjetër përtej asaj që është cikli i jetës së tyre cigane *(Δεν ενδιαφέρονται για τίποτα άλλο πέρα από τον κύκλο της ζωής του γυφταριού τους)."*

Kjo mbështetet mbi një traditë të gjatë në studimet e folklorit.

Në 1857, A. Paspatis shkruante[5]:

> "Lexuesi nuk duhet të habitet nga kjo harresë e plotë dhe absolute për të parët dhe vendlindjen. Migrimet e tyre nga India dhe bredhjet e pafundme nëpër Rusi dhe Ballkan e kanë fshirë nga kujtesa e këtyre njerëzve analfabetë çdo kujtim për prejardhjen dhe vendin e tyre të origjinës. E kush i pyet për ato që mendojnë, e çfarë të presësh nga njerëz kaq injorantë që s'janë veçse mashtrues dhe gënjeshtarë?"

Krijimi i stereotipit të "tjetrës ekzotike", i veshur edhe me stereotipin e njerëzve që nuk kanë rrënjë dhe kujtesë, i dha dorë margjinalizimit dhe justifikonte përjashtimin e tyre. Në një kuptim, romët janë shembulli perfekt i "orientalit", siç e ka përshkruar i ndjeri E. Said:

---

4 K. Biris, Ρομ και Γύφτοι: Εθνογραφία και Ιστορία των Τσιγγάνων [Romët dhe Ciganët: etnografia dhe historia e Tsingannoi] (1954) fq. 7.

5 A. Paspatis, "Μελέτη περί των Ατσίγγανων και της γλώσσης αυτών" [Studim mbi ciganët dhe gjuhën e tyre], Πανδώρα 8.

> "Orientali lidhej me disa elemente në shoqëritë perëndimore (kriminelë, të luajtur mendsh, gra, të varfër) që kishin të përbashkët një identitet që mund të përshkruhej më mirë si një gjë e huaj e vajtueshme. Orientalët rrallë vështroheshin apo shiheshin në sy, ata vështroheshin përmes, analizoheshin jo si qytetarë, apo madje njerëz, por si probleme që duheshin zgjidhur, ose izoluar, apo edhe zhbërë fare. Thelbi është se pikërisht emërtimi i diçkaje si orientale nënkuptonte paraprakisht një gjykim vlerësues të theksuar."[6]

Ajo që në fillim të duket si një imazh dashamirës dhe romantik, është pikërisht ana tjetër e një kërcënimi që të rri mbi kokë. Çudi ta thuash, i njëjti stereotip riprodhohej shpesh dhe fshehtazi nga vetë romët, si një mënyrë për të ruajtur dhe mbrojtur autonominë e tyre, strukturën sociale dhe identitetin e tyre kulturor nga presionet e asimilimit.

Kur isha pesë vjeç, mbaj mend që më çuan në një grua tjetër cigane, që të më shëronte nga shytat. Ajo ishte një magjistare me emër dhe halla ime e madhe, që ishte besimtare e madhe, më mbështolli me një shall më çoi te gruaja në një natë me shi. Ajo pështpëriti disa fjalë të pakuptueshme dhe me një copë karbon më vizatoi në fyt Yllin e Davidit. Disa vite më vonë, kur më ndodhi një aksident në shkollë, ishte përsëri një burrë cigan që mjekoi këmbën time të ndrydhur. Zoti Yiftos[7], një kovaç që jetonte në fshat, i cili kishte aftësi të dyfishta si "doktor praktikant" dhe fizioterapist, si fillim më vuri mbi vendin e enjtur një si brumë qepe për "të hequr dhimbjen". Të nesermën në mëngjes, ai erdhi përsëri dhe këtë herë më hodhi të bardhën e vezës të rrahur në një cope leshi dhe e mbështolli këmbin me të. Plaga u shërua dhe shytat ikën, po aq shpejt sa ç'ndodh me çdo fëmijë. Por habia mbeti, së bashku me një çoroditje të zgjatur në kohë rreth njerëzve të cilët i kisha parë shpesh, por që i njihja pak, dhe ajo çfarë dëgjoja për ta ishte një përzierje e mjegullt e frikës dhe ankthit, e kërcënimeve dhe fatit.

Kjo ishte hera e parë kur pashë romët dhe kur dëgjova për ta. Kjo ishte në vitet shtatëdhjetë, periudha kur Greqia rurale, disa kohë më vonë se qytetet, filloi t'u vinte shulin dyerve. *Së bashku me edukimin* tim

---

6 E. Said, Orientalism: Western Conceptions of the Orient (1991) [Orientalizmi: Konceptet perëndimore të Orientit], fq. 207 [1978 për botimin e parë].

7 Cigan [në greqisht].

informal nëpër rrugët e lagjes dhe oborret përreth, erdhi edhe edukimi im në shkollën e fshatit. Aty na *mësuan* se vendi ynë kishte një të kaluar të lavdishme, se ishte vendlindja jo vetëm e heronjve dhe filozofëve, por edhe e gjithë qytetërimit. Aty mësuam se kushdo që nuk ishte grek ishte "barbar" dhe se armiku ynë më i madh, ai që pillte djaj, burimi i të gjitha gjëmave kombëtare, ishin turqit.[8] Ata ishin përgjegjës për të këqiat tona, si edhe për dështimin e vendit tonë të lavdishëm që të ecte në një hap me qytetërimin modern, megjithëse, siç na thonin, ne ishim djepi i tij. Ah, sikur mos të ishin ata katërqind vjet të pushtimit osman, apo, siç e quanim ne, të zgjedhës turke. Ne nuk kishim parë ndonjë turk me sy, por kur pyesnim se si ishin ata, përgjigja që na jepej ishte "tamam si ciganët". Vlerat për të cilat ne nderonim rrënjët, vendin, fenë dhe familjen tonë, shpesh viheshin në kontrast, *exemplarum gratis,* me ciganët e mjerë, të mallkuar dhe rrënjëshkulur. Nëse ndodhte që nuk përdoreshin si shembuj të këqinj, të gjitha problemet, përfshirë këtu edhe ciganët, injoroheshin fare.

Pastaj, ishte ana tjetër e konstruktimit të Vetes sonë: ne asnjëherë nuk ishim të poshtër por, në këtë rast, as edhe viktimë. Në një vend të mbushur dënga me site dhe monumente arkeologjike të famshme, i parë nga të tjerët si vendlindja e hershme e qytetërimit, përçuesi dhe i vetmi trashëgimtar i vlerave antike, ne u mësuam të na thonin se na mjaftonin "hardhitë dhe vargjet e Homerit". Në ato vargje, së bashku me shumë të tjera, ne mësuam për lavditë dhe fitoret tona të vjetra dhe, kësaj radhe, edhe për dominimin tonë antik. Por ky i yni, na mësuan, nuk ishte skllavërues por një sundim qytetërues dhe "iluminues", meqë të parët tanë kishin ndërmarrë barrën e rëndë të qytetëronin botën barbare. Dhe në ato momente bujarie dhe ringjalljeje

8 Herzfeld i referohet tensionit që përjetohet sot nga grekët midis ngjashmërisë dhe diferencës, përfshirjes dhe përjashtimit, nga njëra anë, duke krijuar një nocion abstrakt për Greqinë e Lashtë, si parardhësja e idealizuar intelektuale dhe shpirtërore e Evropës, ndërsa nga ana tjetër, duke kaluar përmes një periudhe rënieje kulturore e shkaktuar nga sundimi osman. M. Herzfeld, Anthropology through the looking glass: critical ethnography in the margins of Europe [Antropologjia përmes syzeve: një etnografi kritike në zonat periferike të Evropës] (1987) dhe "History in the making: national and international politics in a rural Cretan community" [Historia në bërje e sipër: politikat kombëtare dhe ndërkombëtare në një komunitet rural të Kretës], në J. Pina Cabral, J. Cambell (eds.), Europe observed (1992), fq. 93-122.

kolektive, ne e ndërtuam Tjetrin në terma shumë të ndryshëm: ciganët ishin pasardhësit e Apollos, ata që kishin mbetur nga ushtria e Aleksandrit dhe që ishin në kërkim të atdheut të tyre të humbur kohë më parë, fise trake, ose madje pellazgët e vjetër[9], paflagonianët, skithët, lydët[10], apo fenikasit[11], fise bredharake që vinin rrotull botës si zogj shtegëtarë në kërkim të folesë së tyre.

Costantine Faltaits, një studiues folklori i njohur, i quan ata *parahelenë*, banorë të vjetër të Ballkanit. Ai pretendon se i ka takuar për herë të parë pasardhësit e Apollonit në 1929 në Trikalla. Në grupe të tjera romësh, që jetojnë rreth e rrotull Greqisë, ai ka njohur trashëgimtarët e Hefaestus, ose të Orfeut, apo madje edhe centaurët. Ai ndjek etimologjinë e emrave (*Brahides*-Βραγχίδαι*:* hyjnorët e quajtur sipas Βραγχος, djalit të Apollonit). Ai ndjek edhe praktikat e ngjashme: muzikën, hyjnëzimin, mjekësinë dhe përpunimin e hekurit. Ai madje gjen ngjashmëri edhe në ngjyrën e flokëve: "Në të vërtetë ka disa ciganë *Brahides* të cilët janë në fakt shumë leshverdhë, po aq bjondë sa edhe Apolloni vetë"[12]. Dhe vazhdon më tej me hamendësimin e tij:

> "Të njëjtët emra personash me emrat e vjetër mitologjikë dhe historikë, të fiseve, familjeve, njerëzve dhe klasave. Të njëjtat attribute. Të njejtat vende. Asnjë digresion. Përse jo i njëjti klan, i njëjti fis, e njëjta vazhdimësi familjare?"[13]

---

9 Nga Homeri, te Iliada, ata vendoseshin në Thesali, kurse te Odiseja në Kretë. Sipas Hesiodit, Strabonit dhe Dionisit të Halikarnasit, ata shfaqeshin rreth Dodonës. Shih H. G. Liddell, R. Scott, A Greek-English Lexicon (1883) [Fjalor greqisht-anglisht] fq. 1109.

10 Banorët e Lidias, mbretëria e Kroesusit në Azinë e Vogël, që më vonë u kthye në një dominion pers.

11 Këto teori kryesisht janë paraqitur nga S.N. Liakos, Η καταγωγή των Αρμονίων-τουπίκλην Βλάχων [Origjina e vllehëve armonianë] (1965) fq. 34-83 dhe nga C. Faltaits, Τσίγγανοι και Ορφεύς [Ciganët dhe Orpheus] (1930) fq. 2-12; Το πρόβλημα του δημοτικού τραγουδιού:Ελληνικό ή Γύφτικ; [Problemi i këngës greke: greke apo ciganë?] (1927) fq. 9-16.

12 C. Faltaits, Οι Μπράχιδες τσιγγάνοι της Θεσσαλίας απόγονοι του Απόλλωνος [Ciganët brahides në Thesali, pasardhës të Apollonit] (1935), fq. 1- 2.

13 Ibid. [Përkthimi i autorit].

Pohime të tilla kaq mëshirëplota, dashamirëse, romantike nga studiues me qëllime të mira, apo madje edhe më tinzarë, nënkuptojnë, me shumë takt dhe qetë-qetë se me qëllim që "Tjetri" ta justifikojë vendin e tij brenda shoqërisë, ai duhet të provojë një lidhje me veten, një lidhje me të kaluarën, ndoshta një e kaluar utopike, por gjithsesi diçka më familjare dhe më e afërt. Dhe përmes këtij rindërtimi bujar dhe mirëkuptues të Tjetrit, edhe një herë më shumë, ne riimagjinuam, rishpikëm, rivlerësuam dhe shpëtuam Veten tonë të handakosur. Për sa i përket Tjetrit brenda gjeografisë sonë simbolike, ai gjithsesi do të ishte më mirë të mbetej i injoruar.

Pas gjithë sa thamë më sipër, kush janë ciganët? Nga kanë ardhur? Përse janë këtu? Si ia dalin të jetojnë? Përse janë kaq të ndryshëm? Këto pyetje na kalojnë gjithnjë nëpër mend; këto janë pyetje që bëjnë njerëzit, që bëjnë studiuesit, që unë ia bëj vetes sime. Tjetri si kërcënim përkundër tjetrit si zgjidhje, tjetri si i poshtër përkundër tjetrit si viktimë. Tjetri të cilin e kemi mallkuar dhe ia kemi hequr vizën si i huaj dhe inferior përkundër tjetrit të pranuar si shprehja arketipike e Vetes sonë.

Megjithatë, përgjigjet që u jepen këtyre pyetjeve nuk shërbejnë vetëm për t'u përgjigjur atyre. Ato tregojnë diçka edhe për pyetjet që nuk kanë marrë përgjigje, mbi ata që i bëjnë këto pyetje dhe për motivet që i shtyjnë: Përse ne dimë kaq pak për romët, ndonëse jetojmë kaq pranë me ta dhe prej kaq shumë kohësh? Përse neve na mjafton vetëm t'i kemi frikë, t'i përjashtojmë dhe t'i injorojmë? Përse ne e shtyjmë atë që është e ndryshme nga ne drejt një hapësire të margjinalizuar? Përse ne e kemi frikë dhe e shtypim atë që është tjetër nga ne?

Në fund të fundit, ai që është tjetër nga ne qendron para nesh si një pasqyrë, si një kujtesë, si një reflektim i "dobësisë sonë që e kemi zgjedhur vetë".[14]

14 E. Said, op.cit. (supra, n. 6), fq. 209.

ALTERITETI NË SHTYPIN LOKAL: SHEMBULLI I DEPARTAMENTIT TË IMATHIAS

Alexandra Nestoropoulou

Në fund të viteve tetëdhjetë, ndryshimet politike, ekonomike dhe sociale në atë pjesë të Evropës, që dikur formonte bllokun komunist, sollën me vete edhe emigrimet masive drejt Greqisë dhe vendeve të tjera të Evropës jugore. Këto katërmbëdhjetë vitet e fundit, disa qindra mijra shqiptarë dhe pontikë emigruan në Greqi. Pjesa më e madhe e tyre gjendet tani në rrethinat e Athinës dhe të Selanikut. Maqedonia greke ka një histori të gjatë të traditës së pritjes së emigrantëve, meqenëse ishte pikërisht atje ku mbërriti vala e fundit e madhe e refugjatëve pas disfatës greke në Azinë e Vogël në 1922. Midis popullsive të pritura në atë kohë në tokën maqedonase [greke] figuronte një numër i madh pontikësh. Sot rajoni mbetet një destinacion i rëndësishëm për refugjatët e rinj pontikë dhe punëtorët shqiptarë.[1]

Shqiptarët përbëjnë shumicën dërrmuese të kësaj popullsie. Sipas regjistrimit të fundit të popullsisë, në departamentin e Imathias sot ata numërojnë 1.903, nga të cilët 1.509 burra dhe 394 gra.[2] Duhet të

1 Në këtë mënyrë Greqia u bë një vend pritës ku, sipas regjistrimit të fundit të popullsisë në 2001, jetojnë 762 191 të huaj, nga të cilët 438 038 shqiptarë. Në lidhje me popullsinë pontike mundemi vetëm të japim një vlerësim që shkon nga 100.000 deri në 150.000 persona. Sot në Greqi emigrantët përfaqësojnë rreth 10 % të popullsisë së vendit.

2 www.statistics.gr

shtojmë këtu se një numër i madh i tyre nuk shfaqet në këto shifra meqë disa vijnë të punojnë në këtë department vetëm për disa muaj, në pranverë dhe verë, ndërsa të tjerë nuk kanë ndjekur procedurat e marrjes së dokumentave ose të regjistrimit. Këtu duhen përfshirë edhe shqiptarët me origjinë greke (vorio-epirotët)[3], të cilët përbëjnë një kategori më vete dhe janë të pajisur me një identitet të veçantë që dëshmon "prejardhjen" e tyre greke. Shteti grek *de facto* njeh kategori të ndryshme të qytetarëve që dëshmojnë shkallë të ndryshme të "greqizmit" të tyre.

Situata që është krijuar në Greqi në lidhje me emigrantët shqiptarë është komplikuar nga fakti se qeveria dhe shoqëria greke e identifikon dhe e ka identifikuar shumicën e popullsisë së Jugut të Shqipërisë me kombin grek. Shumë shpesh ky lloj identifikimi merr përmasat e një strategjie personale integrimi pas mbërritjes në Greqi. Në gjirin e minoritetit grek të Shqipërisë dominon ortodoksia, në dallim nga pjesa tjetër e vendit që në shumicën e saj është myslimane.[4] Kjo origjinë greke, reale apo e supozuar, do të luajë një rol të rëndësishëm si në procedurën e marrjes së dokumentave të rregullta ashtu edhe në imazhin social që lidhet me emigrantët dhe që ushqen ose ushqehet nga stereotipe etno-raciale.

---

3 Këtu bëhet fjalë për minoritetin grek të Shqipërisë, i përqendruar mbi të gjitha në Jug të vendit, në rajonin që grekët e quajnë « Vorios Ipiros », do të thotë Epiri i Veriut. Sipas autoriteteve shqiptare, grekët që jetojnë vend janë 58.758. Kjo shifër kundërshtohet nga shoqatat greke (për shembull Omonia, organizata politike më e njohur greke) që flasin për 300.000 deri në 500.000 grekë. Shumë studiues grekë e vlerësojnë praninë greke nga 100.000 deri në 150.000 persona. Shih B. Kondis, E Manda, The Greek Minority in Albania : a Documentary Record (1921-1993) (1994), [Minoriteti grek në Shqipëri: të dhëna dokumentare (1921-1993) (1994)] fq. 119, dhe L. Kallivrétakis, « La communauté grecque d'Albanie du côté de la géographie historique et de la démographie » [Komuniteti grek i Shqipërisë nga pikëpamja e gjeografisë historike dhe demografisë], në Ο Ελληνισμός της Αλβανίας [Helenizmi i Shqipërisë] (1995), fq. 43.

4 C. Papadopoulos, në librin e tij Ο αλβανικός εθνικισμός και ο ελληνικός οικουμενισμός [Nacionalizmi shqiptar dhe ekumenizmi grek] (1994), fq. 144 vlerëson se 70 % e popullsisë janë myslimanë, 10-12% janë katolikë dhe 20% janë ortodoksë (110 000-120 000 grekë, 200 000 vllehë dhe 350 000 shqiptarë). Megjithë faktin që të gjithë ortodoksët nuk identifikohen me Greqinë, në Greqi të gjithë ortodoksët identifikohen me kombin grek.

Nga ana e tyre, pontikët përbëjnë një pjesë të rëndësishme të diasporës greke nga ish BRSS, e njohur si e tillë nga shteti grek. Pas shqiptarëve ata janë grupi më i madh dhe janë po ashtu një kategori krejt e veçantë që i jep ligjërimit mbi alteritetin një dimension suplementar.[5] Pas ardhjes së tyre nga Pont- Euxin në ish-BRSS, këto komunitete vazhduan të organizohen rreth një vatre kombëtare në largësi, e cila i dha jetë krijimit të një komuniteti imagjinar të helenizmit dhe u krijoi pontikëve një motiv që do të forconte vullnetin e tyre për "t'u kthyer" në Greqi. Departamenti i Imathias ishte midis destinacioneve të para sepse aty ishin vendosur komunitete më të vjetra pontike që prej viteve 1920.

Si nga vetë emigrantët, ashtu edhe nga autoritetet greke, emigracioni pontik është parë si kthim në "atdheun historik". Endërra e kthimit në "atdhe", e mbajtur gjallë dhe e kultivuar prej dekadash, është në thelb pritshmëria që ka emigracioni drejt një vendi që është i mbështjellë "me madhështinë e tokës së të parëve". Shteti grek e trajton emigracionin pontik si një kthim dhe pontikët i sheh si të riatdhesuar.

Legjislacioni kundrejt këtyre dy grupeve është i ndryshëm. Ai konsiston në një politikë represive ndaj shqiptarëve dhe të integrimit dhe shpërblimit për pontikët. Kjo politikë selektive, e ngritur mbi baza etno-raciale, është etapa e parë e kategorizimit në gjirin e shoqërisë greke, etapë që ndiqet nga shumë të tjera përgjatë procesit të konstruktimit të alteritetit.

5 Pontikët janë një kategori më vete, sepse të gjitha procedurat që u vunë në Greqi, mbi të gjitha pas 1989, dhe që kishin të bënin si me marrjen e kombësisë, ashtu edhe me integrimin e mundshëm bazoheshin mbi origjinën "etnike" dhe kulturore greke. Për shqiptarët nga Jugu i Shqipërisë që janë anëtarë të minoritetit grek dhe që do të duhej të përfitonin të njëjtat të drejta si edhe pontikët dhe të vlerësoheshin nga të njëjtat kritere të "greqizmit", ligjet e aplikuara ishin shumë më strikte.

SHTYPI LOKAL

Shtypi lokal ka për mision të tijin të depërtojë në jetën publike lokale dhe të kuptojë aspektet e saj të ndryshme.[6] Në këtë pike, ajo shërben për të bërë një analizë shteruese të përcaktimit të problemeve publike në nivelin rajonal.

Studimi që kemi kryer në departamentin e Imathias lidhet me tre gazeta të rajonit nga viti 1992 dhe deri në 2002 dhe ka për qëllim të paraqesë mënyrat e ndryshme të paraqitjes së popullsive të huaja dhe të nxjerrim nga to mekanizmat e prodhimit dhe të riprodhimit të alteritetit që u mvishet atyre. Sipas redaktorëve të këtyre gazetave, emigracioni nuk është një temë që i intereson publikut dhe në to botohen vetëm komunikatat e policisë. Megjithatë, gjatë studimit tonë, kemi mundur të numërojnë 98 artikuj të ndarë në 557 numra gazetash që merreshin drejtpërdrejt me emigrantët ose me emigracionin[7], si edhe artikuj që u referoheshin direkt emigrantëve në rastin e ekspozimit të rreziqeve që kërcënonin kombin, kohezionin kombëtar, identitetin etnik apo racën. Në këto rastet e fundit, bëhet fjalë mbi të gjitha për artikuj që flasin për Kishën ose për ligjërimet e hierarkisë kishtare.

Qëllimi i studimit ishte po ashtu nxjerrja në pah e mënyrave të paraqitjes së të huajve dhe të *omogeneis*,[8] procedura që ndiqej për t'i "emërtuar dhe klasifikuar" ata, konstruksioni i kategorive ose i kategorisë së Tjetrit përmes përdorimit të gjuhës në gazetat e zgjedhura për këtë hulumtim. Duke cituar Colette Guillaumin "është fjala ajo që i kthen veprimet në një sistem shenjash dhe domethëniesh".[9] Të kesh si

6 Çështjet në lidhje me ekipet shkollore, shoqatat, ndërmarrjet dhe aktivitetet tregtare lokale, manifestimet kulturore dhe sportive, problemet e fermerëve, janë po ashtu tema që dalin në faqet e shtypit si artikuj editorialë dhe që kontribuojnë për të kuptuar misionin e gazetarisë lokale. Shih C. Rinaudo, L'ethnicité dans la cité [Etniciteti në qytet] (1999).

7 Në departamentin e Imathias, shqiptarët dhe pontikët nuk janë popullsitë e vetme të huaja ose të ardhura kohët e fundit në vend.

8 Në greqisht, Omogeneis do të thotë i të njëjtit lloj, nga e njëjta racë. Sipas ligjit 2790/2000 të huajt me origjinë greke të ardhur nga ish BRSS, omogeneis, mund ta marrin kombësinë greke në kushte shumë më të favorshme se sa ato që aplikohen për emigrantët e tjerë. Megjithë faktin se marrja e kombësisë mbetet e vështirë edhe për omogeneis, shteti ka ngritur një numër të madh strukturash për të lehtësuar pritjen dhe integrimin e tyre.

9 C. Guillaumin, L'idéologie raciste (2002) [Ideologjia raciste] fq. 190

pikënisje fjalorin e përdorur për të kuptuar konstruktimin e alteritetit dhe racizmit të lejon gjithashtu të kuptosh, pjesërisht, arsyet që motivojnë këtë konstruktim dhe funksionimin e tij. Duke bërë krahasimin midis mënyrave të emërtimit dhe klasifikimit të "kategorive" të ndryshme të të huajve, është e mundur të nxirren në sipërfaqe burimet dhe shfaqjet e sotme të racizmit në Greqi.

Tre gazetat *O Politis, I Aichmi* dhe *Ta nea tou Roumloukiou* [*Qytetari, Maja dhe Lajmet e Roumloukë*] i përcjellin në mënyrë shumë direkte problemet e jetës së përditshme të lexuesve dhe pretendojnë se u japin atyre edhe shpjegimet mbi to, do të thotë zgjidhjet, që në fakt propozojnë autoritetet dhe elitat lokale (në radhë të parë kryetari i bashkisë dhe këshilli bashkiak). Duke vepruar kështu, këto gazeta zënë një vend prej mediatori midis popullsisë dhe pushteteve publike dhe mundet të shkojnë deri atje sa të imponohen gati-gati si aktorë me të drejta të plota në jetën publike lokale.

Shtypi lokal ka veçorinë që është javor në ndryshim nga shtypi me përhapje kombëtare. Kjo mund ta bëjë censurën më rigoroze. Shpërndarja e shtypit lokal është e kufizuar dhe ajo është tepër e ndikuar politikisht, por mbetet shumë pak e ndikuar nga pikëpamja sociale. Tirazhi i tij nuk është i lartë dhe shpërndarja realizohet nëpërmjet pikave të shitjes dhe abonimeve vjetore. Sipas një praktike të zakonshme, këto gazeta shpërndahen falas nëpër shkollat e rajonit, qendrave mjekësore [κέντρα υγείας και αγροτικά ιατρεία] dhe shoqatave të zonës. Numri i tirazhit është gjithsesi i ulët, përmbajtja e tij ka një interes ngushtësisht lokal dhe niveli i gjuhës i përgjigjet atij të shumicës së lexuesve. Të gjitha këto cilësi të mbledhura së bashku e bëjnë shtypin lokal të ketë një audiencë të gjerë.

Interesi i një studimi të tillë qendron edhe te shqyrtimi i marrëdhënies direkte që botuesit-redaktorët mbajnë me shoqërinë ku jetojnë dhe shqetësimi që rrjedh prej aty për t'iu përgjigjur pritshmërive dhe interesave të përditshme të lexuesve në një mënyrë më të shpejtë dhe të qartë se sa e bëjnë gazetat me shpërndarje kombëtare. Paralelisht, shtypi lokal e reflekton shpesh në mënyrë direkte opinionin dhe trysninë e elitave dhe të publikut. Të gjitha këto hyjnë në logjikat e shërbimit, të kundërshtimit që dominojnë marrëdhëniet midis botuesve, komunitetit lokal dhe elitave. Këto të fundit, me anën e subvencioneve ushtrojnë kontrollin e tyre mbi zgjedhjen e informacionit dhe mënyrën me të cilën ai paraqitet. Shprehje e gjallë e këtij sistemi, shtypi

lokal është një nga lidhjet ku shihet logjika e brendshme e një rajoni, kontradiktat dhe prioritetet e tij.

ANALIZA E LIGJËRIMIT

Metoda që po përdorim këtu për të rikrijuar argumentet dhe qendrimet ndaj emigrantëve është ajo e analizës kritike të ligjërimit, e tillë siç e ka zhvilluar Van Dijk.[10] Ajo e konsideron ligjërimin si një lloj strukture sociale që zhvillohet duke u nisur nga disa praktika sociale e që, nga ana e saj, u jep formë atyre. Koncepti i jetës sociale si një amalgamë e "praktikave sociale" na çon drejt konceptimit të ligjërimit si një tërësi praktikash të lidhura mes tyre mbi bazën e një marrëdhënie dialektike.[11]

Në këtë lloj analize, ligjërimi konceptohet si një gjuhë dhe si një formë e veprimit social.

Nisur nga ky pikëvështrim, ligjërimi i medias, si lloj veprimi social, shoqërisht dhe historikisht i përkufizuar, është në një marrëdhënie të përhershme dialektike me fushat e tjera të sociales.[12] Kjo marrëdhënie ndërtohet në realitetin social, pjesë përbërëse e të cilit ai [ligjërimi i medias] është. Ky funksion i dytë që karakterizon ligjërimin e medias, krijimi i realitetit social, lidhet me identitetet sociale dhe rolet, marrëdhëniet sociale dhe sistemet ideologjike.[13] Marrëdhënia midis shtypit dhe publikut të tij nuk është automatike dhe direkte apo alienuese. Ajo nuk është as rezultat vetëm i luftës së klasave, por është e lidhur edhe me diferencën e moshës, rolet gjinore, të profesionit, të rajonit, etj. Kjo

10 T. A. Van Dijk, Communicating Racism. Ethnic Prejudice in Thought and Talk (1987) [Të komunikosh racizmin. Paragjykimet raciste në mendim dhe në të folur]; id., Racism and the Press (1991) [Racizmi dhe shtypi] dhe Elite Discourse and Racism (1993) [Ligjërimi i elitave dhe racizmi].

11 Shih po ashtu M. Pavlou, « Ρατσιστικός λόγος και μετανάστες στον τύπο μιας υποψήφιας μητρόπολης » [Ligjërimi racist dhe emigrantët në shtypin e një metropoli], në A. Marvakis, D. Parsanoglou, M. Pavlou (dir.), Μετανάστες στην Ελλάδα [Emigrantët në Greqi] (2001).

12 Këtu ideologjitë merren në kuptimin e sistemeve të vlerave, të qendrimeve, të përfaqësimeve dhe sjelljeve dhe jo vetëm si strategji për të joshur ata që bien në kurthin e tyre. Shih E. Maigret, Sociologie de la communication et des médias (2003) [Sociologjia e komunikimit dhe mediat].

13 Shih M. Pavlou, loc. cit. (supra, n. 11).

marrëdhënie mbështetet vazhdimisht mbi një raport të negociuar që sigurisht mbetet në favor të mjediseve dominante në shoqëri.

Mediat luajnë një rol të veçantë në komunikimin midis grupeve të ndryshme të elitës, "publikut të gjerë" dhe institucioneve, por mesa duket janë vendimtare në lidhje me komunikimin e ideologjive etnike në mbarë shoqërinë.[14] Minoritetet etnike dhe emigrantët paraqiten nga televizioni, radio dhe shtypi, pak a shumë rregullisht, në mënyrë negative.[15] Teksti dhe gjuha e mbajtur nga shtypi jo vetëm normalizojnë jetën e përditshme, por në parim veprojnë edhe si riprodhues të kushteve ku mund të ushtrohet pushteti kombëtar, "etnik" dhe, në rastin e shtypit lokal të Imathias, shumë shpesh edhe ai racial. Në këtë lloj shtypi është një gjë e rrallë të shfaqen mendime të kundërta. Përgjatë gjithë periudhës nën hulumtim asnjë prej tre gazetave nuk i bëri jehonë asgjëje tjetër përveçse ligjërimit dominant.

Objektivat e ndryshëm të grupeve, interesat e tyre, pushteti institucional dhe ideologjitë etnike nuk shfaqen në mënyrë të qartë nëpër tekste dhe nuk mund të përhapen, ndahen dhe justifikohen vetëm me ndërmjetësinë e medias. Në nivelin mikrostrukturor, individët nuk mund të përfshihen thjesht si persona, por më tepër si anëtarë të grupeve të veçanta që kanë vendin e tyre në një strukturë politike dhe sociale të hierarkizuar. Kjo do të thotë se ligjërimi dhe strukturat e tij duhet të ndodhen në një kontekst ndërveprimi shumë më të gjerë. Shtypi, sigurisht, nuk do të kishte asnjë funksion dhe asnjë pushtet pa konsumatorët e tij. Roli i tij në prodhimin e alteritetit dhe në riprodhimin e racizmit mbështetet mbi ndërveprimin e grupeve, mbi funksionet sociale të ligjërimit, pa menduar me këtë gjë se mediat "reflektojnë" thjesht realitetin.

14 Shih T. A. Van Dijk, op. cit. (supra, n. 10).

15 Shih P. Hartmann, C. Husband, Racism and Mass Media (1974) [Racizmi dhe mass media].

Mediat dhe, në rastin tonë shtypi, i japin një sens këtij realiteti, sepse përtej një kuadri kuptimor të realitetit, ato paraqesin ato vlera dhe ide që "duhet" të vijnë para gjithë të tjerave.[16]

Sipas Stuart Hall, mediat nuk krijojnë një përfaqësim konkret të realitetit, por janë më shumë një gamë interpretimesh që varet nga strukturat e pushtetit dhe përpiqet të favorizojë riprodhimin e tyre. Receptuesi e merr në mënyrë pasive kuptimin e përçuar nga mesazhi, por e adapton atë në një kuadër lokal, duke ia kufizuar në njëfarë mënyre sferën e ndikimit, do të thotë duke iu kundërvënë pjesërisht atij.[17] Mesazhet e përçuara nga mediat dhe informacionet që ato japin nuk ekzistojnë si një realitet i jashtëm që gazetat e shfaqin në mënyrë objektive mbi bazën e një ngjarje të mirëdokumentuar: ngjarjet, informacionet duhet të seleksionohen, rikompozohen dhe integrohen në një kuadër të lexueshëm. Kjo procedurë e seleksionimit dhe interpretimit është e koduar, nga pikëpamja kulturore, dhe e përcaktuar, nga pikëpamja sociale.[18]

---

16 Në analizën e tij të famshme mbi shtypin "Kodimi/Dekodimi", Stuart Hall, përballë kodimit të mediave propozon tre lloje receptimi të dekodimit: mënyra hegjemonike, ku dekodimi i receptuesit është i barazvlefshëm me atë të emetuesit; mënyra e negociuar, në të cilën receptuesi modifikon mesazhin; mënyra opozicionale, ku receptuesi i kundërvë mesazhit të përçuar ideologjinë e tij. Megjithë rëndësinë e kësaj teorie në lidhje me analizën e shtypit, aftësinë e tij për të treguar orkestrimin e prodhimit të kërcënimit "të huaj", "të devijimit të emigrantëve" dhe të shpikjes së tipologjive të reja që do të shpjegonin kriminalitetin dhe "integrimin e dështuar" të emigrantëve, Hall dhe Shkolla e Birmingham-it mbeten shumë "të përqendruara rreth tekstit". Receptimet nuk vihen në dyshim. Realiteti social është shumë kompleks, po ashtu edhe autoritetet që prodhojnë kategori të ndryshme analize. Që nga koha e studimit të Hall, shumë pak studiues kanë punuar mbi efektet që shtypi mund të ketë dhe mbi sjelljet mbi të cilat ai mund të ushtrojë ndikimin e tij. Shih në lidhje me këtë S. Hall, « The Rediscovery of Ideology : Return of the Repressed in Media Studies » [Rizbulimi i ideologjisë: kthimi i të shtypurve në studimet e medias], në G. Gurvitch et al. (dir.) Culture, Society and the Media [Kultura, shoqëria dhe media] (1982); S. Hall et al., Policing the Crisis : Mugging, the State, and Low and Order [Të administrosh krizën: agresioni, shteti, ligji dhe rendi] (1978) ; A. Mattelart, E. Neveu (dir.), Introduction aux Cultural Studies [Hyrje në studimet kulturore] (2003).

17 E. Maigret, op. cit. (supra, n. 12), fq. 150.

18 C. Constantinidou, Κοινώνικες αναπαραστάσεις του εγκλήματος [Përfaqësimet sociale të krimit] (2001).

KATEGORIZIMI DHE PËRFAQËSIMET SOCIALE

Çdo përzgjedhje informacioni i bindet disa kritereve dhe kategorive perceptimi dhe analize që ripërcaktohen vazhdimisht në varësi të kontekstit social, ekonomik dhe politik, raporteve të forcës që e karakterizojnë. Procesi i konstruktimit të alteritetit nëpërmjet, dhe nga ana e shtypit, fillon gjithmonë nga të përcaktuarit dhe kategorizimi i atyre që nuk bëjnë pjesë në grupin e shumicës. Sipas Colette Guillaumin, kategorizimi dhe alteriteti lindin së bashku, sepse kategorizimi është akti social që i përgjigjet alteritetit si faktor pjesëmarrës në përpunimin e identitetit personal. Ai është konstituimi në grupe të mbyllura dhe të përcaktuara mirë i asaj që, nga pikëpamja e cultures, kodifikohet si e ndryshme. Ai tregon atë që nuk është e njëjtë me ne. Nuk ka asnjë përkufizim mbi grupin e shumicës, kësisoj "egoja" e shoqërisë nuk përmendet qartazi. Kjo "ego" mbetet e heshtur, ndërkohë ai që "emërtohet" dhe kategorizohet është Tjetri. Kulturat e shumicës së shoqërisë janë pikat e referencës ndaj të cilave shenjohen diferencat dhe justifikohen diskriminimet.

Në shtypin lokal, censura nuk ushtrohet edhe aq nga ana e botuesve, që në të njëjtën kohë janë edhe gazetarë, se sa nga vetë shoqëria lokale duke ndjekur një mënyrë pothuajse primitive: marrëdhëniet midis gazetarëve dhe publikut të tyre janë të përditshme, direkte dhe personale. Asnjë botim nuk mund t'i shpëtojë normave dhe ligjeve sociale apo rajonale. Eshtë opinioni publik ai që, në këtë nivel [lokal] është më i fortë se gjetiu, që edhe dikton se çfarë është mirë të botohet dhe çfarë nuk duhet. Për më tepër, për të plotësuar nevojat e tyre të jetesës, botuesit e gazetave rajonale detyrimisht merren edhe me një profesion tjetër. Ata në të vërtetë nuk kanë as lirinë dhe as vullnetin për të shprehur një ligjërim të ndryshëm mbi emigrantët, kryesisht mbi shqiptarët, pontikët dhe "identitetin grek". Ata përdorin skema të vendosura nga shoqëria dhe gazetat me shpërndarje kombëtare, që janë po ashtu një burim tematik i rëndësishëm. Përmes analizës së shtypit lokal, në mënyrë jo të drejtëpërdrejtë, ne shqyrtojmë shtyllat kryesore dhe aftësinë e shtypit grek për të raportuar. Informacionet, emërtimet etnike dhe kategoritë janë riprodhuar dhe riformuluar për t'i bërë më të qarta përkatësitë, stereotipet, direkte apo indirekte qofshin ato. Karakteristikat e një alteriteti radikal janë "mbyllja" e minoriteteve brenda

kufijve të qartë, mungesa e plotë e veçorive njerëzore, e variacioneve dhe nuancave individuale dhe historike.

Në kundërshtim me shtypin kombëtar, ku një lloj forme censure ushtrohet me anën e dëshirës për të fshehur shprehjet e racizmit, të cilat kanë çuar në futjen e një mënyre emërtimi që mbështetet mbi përdorimin e treguesve konvergjentë, të stereotipeve të thjeshtë apo të anasjellë, një shtypin rajonal kjo mënyrë e tërthortë vërehet rrallë. Një formë censure shumë e limituar është përdorur në vitet 2001-2002 dhe ajo lidhej me llojin e fjalorit që përdorej, i cili nga ana e tij u bë më pak i ngurtë, gjithë duke ruajtur domethënien dhe pushtetin e tij. Stereotipet që emërtojnë shqiptarët janë kaq të njohura dhe të pranuara gjithaq në Greqi saqë *në këtë grup futet diçka që tashmë e njohim dhe nuk duhet të shohim gjë tjetër përveçse asaj.*[19] Kjo është arsyeja se përse stereotipet tradicionale (shqiptari-hajdut, shqiptari-përdhunues, vrasës, i poshtër, etj) shpesh e humbasin formën e tyre klasike. Shqiptari është kaq i lidhur me këto "cilësi" saqë nuk është më e nevojshme t'i përmendësh, sepse ato janë cilësi "specifike të grupit dhe individi që është objekt i informacionit nuk është veçse një refleks i grupit ku bën pjesë dhe karakteristikat e tij janë ato të grupit, të cilat individi i mishëron në vetvete".[20]

Një pjesë e popullsisë shqiptare të departamentit, që sot është ende lëvizëse dhe zhvendoset në kërkim të punës, i konfirmon më tej fantazmat e shumicës së popullsisë duke bërë të mundur riprodhimin e stereotipeve. Varfëria e këtyre shqiptarëve, në pjesën më të madhe djem të rinj, që bien në sy më shumë se emigrantët e tjerë, shumë shpejt shkrihet me tiparet e një kulture "të prapambetur" dhe me paaftësinë *e lindur të shqiptarëve* për të mësuar të jetojnë në modernitet. Këtu varfëria funksionon si një cilësi kulturore që ngërthen në vetëvete origjina etnike dhe që i përshtatet një modeli analize dikotomik midis botës së

19 C. Guillaumin, op. cit. (supra, n. 9), fq. 258.
20 Ibid., fq. 261.

zhvilluar dhe asaj të pazhvilluar. Ajo që kthehet në një gjë bezdisëse është varfëria e lindur e shqiptarëve që është diçka e dukshme.[21]

METODOLOGJIA

Analiza e artikujve është kryer duke hulumtuar fjalët dhe tematikat: nga artikujt kemi zgjedhur ata që përcillnin ngjarje që kishin të bënin me shqiptarët dhe me pontikët. Analiza ndalet te tërësia e artikullit, titulli dhe teksti. Në fokusin e analizës janë informacionet "bruto", si edhe gjykimet dhe frazat me përmbajtje aksiologjike. Qëllimi ishte të studiohej se si konceptohen dhe riprodhohen përfaqësimet e shqiptarëve dhe pontikëve. Informacionet dhe gjykimet ishin kaq të lidhura saqë nuk ishte e mundur të bëhej asnjë dallim mes tyre. Nga leximi i këtyre artikujve dolën në sipërfaqe tre tematika të mëdha:

1. Kriminaliteti i shqiptarëve dhe pasiguria.
2. Origjina "etnike" e pontikëve dhe ligjërimi rreth identitetit "etnik" grek.
3. Roli i Kishës greke në cilësinë e saj si element qendror i unitetit kombëtar.

Lidhjet e drejtpërdrejta që redaktorët mbajnë me policinë, elitat politike dhe ato sportive lokale janë kaq të ngushta saqë ato luajnë rolin e burimit për pothuajse çdo artikull. Informacionet që lidhen me manifestimet kulturore dhe sportive, problemet e qytetit dhe kërkesat e ndryshme rrjedhin direkt nga bashkia dhe anëtarët e këshillit bashkiak. Artikujt që trajtojnë problemet që hasen në qytet dhe nëpër fshatra bëjnë pjesë në logjikën e denoncimeve dhe të ankesave që e marrin frymëzimin sa herë policia lëshon komunikatat e saj.

---

21 Megjithë faktin se kushtet e jetesës së emigrantëve shqiptarë janë përmirësuar shumë këto vitet e fundit, stereotipet vazhdojnë të mbeten shumë më të forta se realiteti: në imagjinatën sociale në Maqedoni, por edhe gjetiu në Greqi, shqiptari mbetet gjithmonë i ri, burrë, i pisët dhe pa një vendbanim të qendrueshëm…Persona që zhvendosen shpesh në varësi të ofertës për punë, që janë të rinj, të seksit mashkullor dhe që jetojnë gjatë verës nëpër depo, por në fakt numri i tyre është shumë më i ulët se sa ai që jepet zakonisht. Shih L. Lambrianidis, A. Lybéraki, Αλβανοί μετανάστες στη Θεσσαλονίκη [Emigrantët shqiptarë në Selanik] (2001).

Një befasi tjetër ishte ngjashmëria e papritur midis artikujve të tre gazetave, si për sa i përket mënyrës me anën e të cilës përshkruheshin shqiptarët dhe pontikët, ashtu edhe në lidhje me mënyrën e të ndërtuarit dhe strukturës së vetë artikujve. Fenomeni migrator, shqiptarët, pontikët, "greqizmi", kombi, ortodoksia dhe simbolet e lidhura me kombin janë paraqitur në një mënyrë gati identike. Kur bëhet fjalë për konstruktimin dhe riprodhimin e alteritetit, dikotomia klasike midis shtypit konservator dhe atij progresist nuk është më operative. Në shtypin lokal, edhe pse ndikimi politik është shumë i theksuar, ky identitet [shtyp konservator apo progresist] nuk luan ndonjë rol diferencues në trajtimin e këtyre temave në kundërshtim me atë që ka prodhuar shtypi kombëtar.[22]

KRIMINALITETI I SHQIPTARËVE

Në paraqitjet në shtypin lokal, për aq sa kjo është e mundur, ngjarjet e dhunshme shpesh lexohen në terma të partikularizmave. Vrasja, një akt i pazakontë dhe i papranuar, duhet të lidhet me një veçanësi që tregon diferencën dhe distancën me ansamblin kombëtar. Akti i dhunshëm mund të prodhohet veçse në një kategori *alter*.

Analiza e Colette Guillaumin[23] mbi konstruksionin e alteritetit mund të zbatohet edhe për shembullin vijues. Fakte të ndryshëm jepen si lajme në këto terma "një qytetar shqiptar, në 21.11.2000, […] bëri një vjedhje në një supermarket…." (*O Politis*, 24.11.2000) ose më tej "larje hesapesh midis shqiptarëve […] një i ri shqiptar i vrarë" (*I Aichmi*, 14.5.1999) zbulojnë një referencë të nënkuptuar ndaj një veçanësie që karakterizon shqiptarët në tërësinë e tyre (kurrë nuk mund të jepet një lajm si ky "një qytetar grek […] ka bërë një vjedhje" ose "larje hesapesh midis grekëve"). Diferenca në trajtimin e informacionit shtron pyetjen e forcës së tiparit të cituar më lart dhe të fjalëve të përdorura: sa është tregues i ngjarjes së përshkruar më sipër përme-

22 Për shembull, C. Constantinidou op cit. (supra, n. 18), është marrë me mënyrat e ndryshme të trajtimit dhe të pasqyruarit të kriminalitetit në pesë gazeta; përfaqësimet sociale të kriminalitetit të shqiptarëve në shtyp ishin ngushtësisht të ndikuara nga karakteri "progresist" ose "konservator" i këtyre gazetave.

23 C. Guillaumin, op. cit. (supra, n. 9).

ndja e emrit "shqiptar"? Vjedhja nuk është një karakteristikë shqiptare, as edhe larja e hesapeve. Nëse citohet kombësia kjo bëhet për të shpjeguar, për të treguar distancë midis grupit mazhoritar dhe shqiptarëve. Në trajtimin e *Alter*-it shqiptar "nuk ka asnjë veçanësi të vetë personit, sepse ai përkufizohet nga përkatësia e tij në një kategori të caktuar".[24]

Shumë artikuj u shkruan në lidhje me lirimin e disa pengjeve në vitin 1999[25]:

> "...lirimi i pengjeve nga krimineli shqiptar [...] policët grekë reaguan me vendosmëri dhe profesionalizëm [...] Pengjet grekë qendruan të qetë gjatë kësaj sprove [...] Qeveria duhet të marrë urgjentisht masa për të parandaluar [...] dhe për të mbrojtur jetën e qytetarëve grekë...Për të risjellë ndjenjën e sigurisë te qytetarët" (*O Politis*, 14.07.99). "[...]shqiptarët sillen si në shtëpinë e tyre [...]" (*Ta nea tou Roumloukiou* 14.07.99).

Gjithçka duket sikur është thënë sapo përmendet fjala "shqiptar", sepse në këtë rast ky term funksionon përsëri si një stereotip absolut. Vetë kombësia mjafton për të shpjeguar veprimin e kryer. Protagonisti i aktit, qoftë ky autori apo viktima, duhet të shihet vetëm nëpërmjet atij roli që i njeh imagjinarja kolektive.[26] Gjëja më e rëndësishme këtu është imperativi rigoroz që e ngrin perceptimin e Tjetrit. "Me këtë rast, tiparet e atribuara personit janë të njëjta me ato që atribuohen grupit dhe mes tyre nuk ka vend për tipare të tjera."[27]

---

24 Ibid,fq. 267.

25 Në 14 korrik 1999, një autobus që bënte rrugën midis Kilkis dhe Selanikut u rrëmbye nga Arden Sufa, një qytetar shqiptar. Ai kërkoi 250 milionë dhrami dhe dy pistoleta. Pasi liroi pjesën më të madhe të udhëtarëve, ai mori 7 persona si pengje dhe i kërkoi shoferit të merrte rrugën për në Shqipëri. Një ditë më vonë, 15/07/1999, jo larg Follorinës, pas ndërhyrjes së policisë, Arden Sufa u arrestua dhe pengjet u liruan. Këtu duhet të shtojmë se 45 ditë më parë, ndodhi një ngjarje identike, me një tjetër qytetar shqiptar, që kishte marrë një autobus dhe e çoi në Elbasan. Në atë rast ndërhyrja e policisë shkaktoi dy të vdekur.

26 G. Auclair, Le Mana quotidien. Structures et fonctions de la chronique des faits divers (1982), [Mana e përditshme. Struktura dhe funksionet e fakteve të ndryshëm], cituar nga C. Constandinidou op. cit. (supra, n. 18), fq. 22.

27 C. Guillaumin, op. cit. (supra, n. 9), fq. 257.

Anëtarët e grupit mazhoritar nga veçoritë e tyre personale; në rastin e tyre, përkatësia në grup është një ndër cilësorët e individit dhe jo karakteristika e tij e vetme. Megjithatë, disa muaj pas episodit të autobusit lexojmë nëpërë gazeta se:

> "Medalja e kryqit të policisë iu dha qytetarëve (dhe lexojmë emrat me radhë) […] të cilët me një ndjenjë sakrifice, vetëmohimi dhe vendosmërie ia arritën me sukses të ndalonin autorin shqiptar […]" (*O Politis*, 30.12.1999).

Ligjërimi i shtypit mbi karakteristikat e shqiptarëve si "vjedhës, përdhunues, kriminelë, mafia shqiptare, por edhe përshkrimi i tyre si të varfër, lypës, të pisët…" është në funksion të akteve "joligjore" dhe gjendjes sociale (varfëria) që shihet si bazë e kombësisë së tyre, meqenëse janë këto që i shquajnë shqiptarët nga të tjerët për sa u përket karakteristikave kombëtare dhe "etnoraciale", gjë që, nga ana e saj, nxjerr në dukje edhe "diferencën" me grekët (të ndershëm, të vendosur, njerëz familjarë të ndershëm) të cilët, me pak fjalë, dalin si përfaqësues të së përgjithshmes dhe pikë reference për atë që mendohet si normale.

Shumë shpejt pas ardhjes në Greqi, emigranti shqiptar u shndërrua në Tjetri "domethënës", ai që me ekzistencën, gjuhën dhe fenë e tij kërcënon pastërtinë etnike dhe kulturore të vendit.[28] Specifika e emigracionit shqiptar dhe përçmimi që shtypi dhe shoqëria greke ushqejnë kundrejt tij kanë të bëjnë edhe me afërsinë gjeografike të Shqipërisë dhe me ekzistencën e minoritetit grek në jug të vendit, gjë që i mëshon më tej ligjërimit mbi tokat "e humbura" të helenizmit dhe mbi rreziqet e një dyndje shqiptare drejt Greqisë. Qendrimi i shtetit, shoqërisë dhe shtypit grek ndaj anëtarëve realë, ose të supozuar, të minoritetit grek në Shqipëri është i ngarkuar me ambiguitete: para rënies së regjimit komunist ligjërimi nacionalist dhe irredentist mbi "vëllezërit tanë" në Shqipëri mbështetej me forcë dhe justifikonte një pjesë të politikës që ndiqte Greqia kundrejt fqinjit të saj. Ky ligjërim vazhdoi edhe për disa vite pas ardhjes së emigrantëve, por gjendja ndryshoi shumë shpejt, njësoj si edhe gjendja e emigrantëve dhe ky

28 A. Triandafyllidou, « National identity and the "other" » [Identiteti kombëtar dhe "tjetri"], Ethnic and Racial Studies 21, 4 (1998), fq. 601.

ligjërim e humbi forcën e tij. Duke filluar nga viti 1998 në shtypin e Imathias nuk flitet më për ta. Ata përshkruhen se i përkasin komunitetit të madh të emigrantëve shqiptarë. Disproporcioni me mënyrën si shfaqen pontikët është tepër flagrant dhe ndjek nga shumë afër hendekun që ekziston në politikën migratore ndaj këtyre dy grupeve respektivisht.

Megjithatë, artikujt në shtypin kombëtar dhe lokal që i paraqesin si zbulime rivendikimet e pretenduara shqiptare mbi territorin grek[29], në më të shumtën e rasteve të shoqëruar me harta që tregojnë kufijtë e një "Shqipërie të madhe", që shkon deri në Thesproti, gjithmonë ndiqen nga artikuj që flasin për shtypjen që ka pësuar minoriteti grek i Shqipërisë gjatë 50 viteve të regjimit komunist:

> "Sa për shqiptarët, ata vetëm tani kujtohen për të drejtat e njeriut. Grekët, atje te ata, nuk guxonin as të flisnin" (*I Aichmi*, 29.03.2002).

Shqiptari, Tjetri *par excellence*, nuk kënaqet duke kërcënuar kufijtë kombëtarë, ai, sipas shtypit, e ka filluar tashmë invazionin publik, "shqiptarët duan të zbresin deri në Thesproti […]kjo është ajo që ata e quajnë Çamëri" (*I Aichmi*, 29.03.2002).

Paralelisht, reportazhe gazetash mbështesin tezën se në Greqi sot jetojnë miliona shqiptarë dhe hapur i akuzojnë ata që në shumicën e tyre janë kriminelë dhe ish-të dënuar. Në këtë mënyrë ato e transformojnë emigracionin në invazion. Pohime të tilla nuk munden veçse të provokojnë reagime paniku nga ana e qytetarëve të cilët shkojnë deri atje sa të kërkojnë "ta marrin ata ligjin në dorë". Vendi ndodhet në një situatë rreziku ekstrem, sepse prania e shqiptarëve shpesh shihet e lidhur me "kërcënimin" turk dhe me vullnetin për të ngritur një "aks ose hark mysliman" në Ballkan.

29 Numri i emigrantëve shqiptarë me origjinë greke (vorioepirotët) që sot jetojnë në Greqi vlerësohet nga 100.000 deri në 150.000.

PASIGURIA

Një numër i madh artikujsh prekin ndjenjën e pasigurisë të "qytetarëve grekë", të njerëzve të moshuar, të grave, të atyre që konsiderohen si "të dobët", vulnerabël dhe pa mbrojtje. Greqia, si edhe pjesa tjetër e Evropës, duhet të shndërrohet në një fortesë sepse, sipas ministrit të Rendit Publik M. Chrisochoidis, "situata me klandestinët tanimë është jashtë kontrollit" (*O Politis*, 30.06.1999):

"Qytetarët grekë janë prioriteti ynë…" (*O Politis*, 30.06.1999), "disa qindra mijra, do të thotë një milion shqiptarë jetojnë në vend" (*O Politis*, 30.06.1999). Ndjenja e vulnerabilitetit është kaq e ndjerë sepse "Greqia dhe qyteti ynë janë kaq të pafortifikuar (*ανοχύρωτες*), jo të mbrojtur saqë lloj-lloj elementësh kriminalë mund të hyjnë aty dhe të bëjnë krime" (*O Politis*, 1.7.2000).

Kjo situatë u shkon për shtat "bandave të shqiptarëve që të kryejnë sulme kundër shtëpive greke, t'i grabisin dhe të terrorizojnë qytetarët" (*I Aichmi*, 22.08.2001). mundet të lexosh edhe gjykime absolute si "kriminaliteti është një produkt importi dhe ai është bërë makthi i qytetarëve grekë" (*O Politis*, 11.08.1999) dhe që "elementët kriminalë, mbi të gjitha shqiptarët klandestinë, mbjellin frikën dhe pasigurinë te fermerët që punojnë tokat e tyre dhe te personat që banojnë në shtëpi të veçuara" (*Ta nea tou Roumloukiou*, 22.11.2001).

Në shkallë lokale, argumentat janë edhe më të fortë: "qyteti ynë është një qytet i hapur […] qytetarët tanë janë të ekspozuar ndaj kriminelëve" (*O Politis*, 30.07.1999). Fjalori, fotografitë, statistikat që kanë të gjitha për qëllim të dramatizojnë situatën krijojnë një klimë paniku, kërcënimi dhe pasigurie që kapet pas stereotipit të shqiptarit "klandestin", i cili justifikon ligjërimin mediatik dhe politik.

"Kriminaliteti në Greqi është një produkt importi" sepse, siç e nënvizon edhe Karydis[30], "vetëm të huajt bëjnë krime". Në rastin kur përgjegjësi i krimit është me origjinë greke (vorioepirot apo pontik), kjo gjë nuk përmendet fare. Në artikujt e gazetave, ai gjithmonë do të shfaqet si shqiptar ose rus. Lidhja midis emigracionit shqiptar, kriminalitetit dhe ndjenjës së pasigurisë është pothuajse automatike. Kur ky ligjërim mbi kriminalitetin dhe shkaqet e tij del nga goja e policisë, burimi krye-

30 B. Karydis, Η εγκληματικότητα των μεταναστών στην Ελλάδα [Kriminaliteti i emigrantëve në Greqi](1996), fq. 126.

sor i gazetave rajonale në këtë fushë, informacioni gëzon prestigjin e autoritetit. Eshtë shumë e vështirë të vihet në dyshim.

Shqiptarët në përfaqësimet sociale nuk janë vetëm fajtorë dhe përgjegjës të krimeve, ata shfaqen edhe si i vetmi shkak i papunësisë së lartë që ka prekur rajonin, i imazhit negativ të Greqisë në botën e jashtme, i rreziqeve që kërcënojnë identitetin dhe "pastërtinë" greke, madje edhe… i vetë racizmit. "Grekët "normalisht" nuk janë racistë […] dhe nëse ndonjëherë janë të tillë kjo vjen për faj të atyre […] shqiptarëve", kjo është një frazë që thuhet shpesh nga qytetarët dhe politikanët.

PONTIKET[31]

Përcaktimi dhe kategorizimi përftohen edhe nga përdorimi i stereotipeve "pozitive" që karakterizojnë grupet e tjera, të cilat duke kontrastuar me ato që aplikohen për shqiptarët, synojnë të tregojnë diferencën thelbësore që ekziston midis grupeve. Meqenëse në ligjërimin zyrtar grek dhe në përfaqësimet kolektive pontikët shfaqen sikur janë pothuajse grekë, kur pontikët krahasohen me shqiptarët diferenca është "etnike".

Popullsia pontike shihet me një sy më pozitiv se sa popullsitë e tjera të huaja. Kjo simpati "spontane" e shoqërisë lokale për këtë grup u jep pontikëve një vend të ndërmjetëm në shoqërinë greke: as brenda, as jashtë, ose edhe anasjella "brenda" ndonjëherë, "jashtë" në varësi të situatave dhe të nevojave të shoqërisë kombëtare,[32] siç e dëshmojnë ekstraktet këtu poshtë:

> "19 maji, dita e memories së genocidit të grekëve të Pontit […] kjo ditë ka për qëllim të sjellë në kujtesë periudhën e çrrënjosjes, të genocidit dhe të perskeutimeve të grekëve të Pontit […] që solli atë që pontikët u bënë një popull në diasporë" (*O Politis*, 18.5.2000).

---

31 Analiza e përfaqësimit të pontikëve në shtypin lokal kryhet përmes termave të krahasimit për të nënvizuar diferencën midis tyre dhe shqiptarëve. Integrimi i pontikëve në shoqërinë greke, ende sot e gjithë ditën, është shumë i vështirë dhe stereotipet që i karakterizojnë janë shumë negativë.

32 Shih E. Manologlou, « Η έρευνα σε πληροφοριόδιτες κλείδια : η πρόσληψη της ανάπτυχης » [Studimi me informatorë-kyç. Perceptimi i progresit], në Μακεδονία και Βαλκάνια. Ξενοφοβία και ανάπτυξη [Maqedonia dhe Ballkani. Ksenofobia dhe zhvillimi] (1998) fq. 273 - 330.

> "Shoqatat pontike të departamentit u shprehën dje se ato kanë luftuar gjatë në tokat e ekzilit për të ruajtur në shpirtin e tyre flakën e helenizmit [...] ata akuzojnë gazetarin M. Triandafyllopoulos, sepse ai mendon se pjesa më e madhe e pontikëve janë çeçenë" (*Ta nea tou Roumloukiou*, 19.1.2000).

> "Ish-prefekti i Imathias u shpreh se autoritetet kanë vepruar mirë kur pranuan në departamentin e tyre vëllezërit tanë nga ish-BRSS" (*O Politis*, 26.1.2000).

> "Demokracia e Re ka bërë të pamundurën për të sjellë në mëmëdhe vëllezërit tanë pontikë" (*O Politis*, 26.1.2000).

Në logjikën esencialiste greke, pontikët përbëjnë një element që "provon" vazhdimësinë e helenizmit në kohë. Gjithsesi, realiteti social varion sipas ngjarjeve që prodhohen në zonën gjeopolitike ballkanike. Duke ndjekur të njëjtën logjikë, prania e lartë e të huajve në rajon i pozicionon pontikët, si edhe çdo popullsi tjetër emigrantësh, në një seri "kategorish" veçanërisht të hierarkizuara njerëzish dhe popujsh. Në këtë mënyrë, duket se krijohet shkalla e grupeve "të prapambetura" ose "armike", të cilët, në përmasa të ndryshme, nxisin reagimet ksenofobe. "Tjetri" konceptohet sikur është i ndryshëm në thelbin e tij; kjo diferencë shfaqet si "e natyrshme" dhe kështu realizohet "kalimi nga ksenofobia në racizëm".[33] Kjo "skemë" analize dhe hierarkizimi rimerret dhe shfaqet fare qartazi në shtyp. Në artikujt e zgjedhur, informacionet mbi pontikët lidhen me greqizmin e grupit të tyre dhe origjinën etnike të përbashkët me grekët, që nuk justifikojnë vetëm diferencën në trajtimin që u bëhet atyre, por, po ashtu,

33 P.-A. Taguieff (dir.), Face au racisme [Përballë racizmit] (1991), fq. 28. Shih po ashtu: id., La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles [Forca e paragjykimit. Ese mbi racizmin dhe kopjet e tij] (1987).

përforcojnë në imagjinatën kombëtare praninë dhe ekzistencën e helenizmit në një kohë "atemporale".[34]

LIGJËRIMI KISHTAR

Alteriteti si nocion dhe ide krijohet dhe përhapet edhe nëpërmjet ligjërimit etnocentrik fetar radikal, i cili përjashton të gjithë ata që nuk bëjnë pjesë në kombin "e shenjtëruar" dhe që, në të kundërt, e kërcënojnë atë duke qenë se janë të ndryshëm dhe "të papërshtatshëm" me "karakterin", kulturën dhe "racën" e grekëve. Në Greqi ky ligjërim krijon dy botë simbolike me rrjedhoja gjithsesi reale: atë të grekëve dhe atë të të "Tjerëve" që karakterizohen gjithnjë nga mungesa e tyre totale.

Kur ata bëhen objekt i ndonjë botimi, kjo ndodh për të nënvizuar edhe një herë më shumë "madhështinë" e helenizmit dhe të ortodoksisë dhe prandaj edhe diferencën: rasti i shembujve të "Pagëzimit të një vajze të vogël shqiptare" (*O Politis*, 01.07.2000) ose i "Pagëzimit të një shqiptari" (*O Politis*, 02.03.2000). në të njëjtën mënyrë, në lidhje me parakalimin për festën e 28 tetorit, "…nxënësi shqiptar, që ende nuk është pagëzuar ortodoks…" (*O Politis*, 31.11.2000).[35]

---

34 Në rastin e shtetit grek, proceset e krijimit të ndjenjës së komunitetit kombëtar në imagjinatën kolektive kanë qenë jashtëzakonisht të suksesshëm. Ai është kthyer në qendrën kombëtare të një diaspore të madhe. Kur rrjeti i shkollave greke u shtri në rajonet e Pontit, pontikët kultivuan një ndjenjë shumë të fortë të lidhjes me mëmëdheun. Shih P. Kitromilidès, « Νοερές κοινότητες και οι απαρχές του εθνικού ζητήματος στα Βαλκάνια » [Komunitetet e imagjinuara dhe fillimi i çështjes kombëtare në Ballkan] në T. Vérémis (éd.), Εθνική ταυτότητα και εθνικισμός στη νεότερη Ελλάδα [Identiteti kombëtar dhe nacionalizmi në Greqinë moderne] (1999) fq. 53 - 129. Integrimi i të kaluarës byzantine në ndërgjegjen dhe historinë kombëtare greke i lejuan popullsisë të identifikohej me etnosin. Shih A. Triandafyllidou, Immigrants and National Identity in Europe [Emigrantët dhe identiteti kombëtar në Evropë] (2001) fq. 41.

35 Kur ka festa kombëtare në Greqi, shkollat dhe ushtria parakalojnë (përpara krerëve fetarë, politikë dhe ushtarakë). Në rastin e këtij parakalimi, nxënësi më i mirë i shkollës duhet të mbajë flamurin. Në 2000 në një komunitet jo larg Selanikut, nxënësi më i mirë ishte shqiptar. Drejtori i shkollës ia dha atij flamurin që ta mbante; kjo gjë shkaktoi reagime shumë të ashpra dhe armiqësore të një pjese të komunitetit lokal dhe të mbarë shoqërisë në të gjithë vendin, sepse kjo temë u mediatizua shumë shpejt. Në lidhje me këtë, shih këtu më poshtë tekstin e G. Kapllani.

Hierarkia kishte duket se është indiferente ndaj faktit se Greqia nuk është një shoqëri homogjene dhe e mbyllur, që kufijtë kulturorë nuk ekzistojnë më, që homogjeniteti nuk është më qëllimi i kërkuar dhe që qindra mijra të huaj të kulturave dhe besimeve të ndryshme jetojnë tashmë në vend. Ligjërimi kishtar sot, i tillë siç shqiptohet ai në kishë apo si shfaqet përmes shtypit të shkruar dhe mediat në përgjithësi, paraqet tre karakteristika themelore: ai është *etnocentrik*, *dominator* dhe *etatist*.[36]

Shtypi lokal boton shpesh fjalimet e Christodoulos[37] por edhe ekstrakte nga librat e tij, artikuj mbi ortodoksinë, kombin ose etninë. Të gjitha rastet janë të mira për t'ia dhënë fjalën përfaqësuesve të Kishës: një festë kombëtare, fetare, një problem kombëtar, një rrezik real, por më shumë i imagjinuar, për kombin dhe më shpesh për "racën". Ky madje është një lloj rrethimi që shfaqet, sepse aty thuhet që "Kisha ortodokse është tabela e qitjes e planeve të huaja […] ky është një moment i vështirë për vendin dhe popullin…" (*O Politis*, 02.05.2000). Në këtë luftë, anëtarët e partive politike shpesh nuk e mbështesin Kishën: "Kryeministri dhe ministri i Drejtësisë duan ta zhveshin Kombin nga elementet që identifikohen me ortodoksinë greke dhe traditën e saj" (*O Politis*, 22.05.2000). Edhe më keq akoma, "qeveria udhëhiqet nga qarqet e huaja […] Populli grek […] besimtarët ortodoksë […] Përpara këtij rreziku për Kishën […] beteja […]" (*O Politis*, 08.06.2000) ose më tej "ata (qeveria) duan të krijojnë një minoritet "etnik" dhe fetar […] 1.000.000 shqiptarë jetojnë në Greqi, nga të cilët 95% janë myslimanë" (*I Aichmi*, 07.12.2000).

Dramaticiteti gjeti shprehjen e tij më të mirë gjatë konfliktit midis Shtetit dhe Kishës në lidhje me përmendjen e fesë në kartën e identitetit: fjalë të tilla si "antagonizmi", "mospërputhje", "thyerje", "konflikt", "luftë e shenjtë", "lufta për mbijetesën" e kombit, "gjërat e shenjta të races", "kriza", "kërcënimi", "forcat e djallit" që synokeshin të krijonin

36 A. Manitakis, Σχέσεις εκκλησίας και κράτους (2000) [Marrëdhëniet midis Kishës dhe shtetit-komb] fq. 164.

37 Mandati i Kristodoulos, arqipeshkvi i Athinës dhe gjithë vendit, filloi në 1998 dhe mbaroi me vdekjen e tij në 2008. Para se të emërohej në arqipeshkëvinë e Athinës ai ishte arqipeshkv i Dimitriados-it, në departamentin e Magnesie-së. Shih librin e tij Από γη και ουρανό [Nga toka dhe nga qielli] (1999).

një Shtet "laik", përdoreshin me një frekuencë të hatashme, si në titujt e gazetave ashtu edhe në artikujt dhe reportazhet.[38]

Ligjërimi dhe mënyra me të cilën shprehej gjendja e mësipërme të japin përshtypjen e një invazioni të kryer tashmë në shoqëri, të një lufte të deklaruar kundër helenizmit dhe identitetit kombëtar që kanë si qëllim eleminimin e *greqizmit* dhe të *veçanësisë* greke. Mënyra me anën e së cilës politika kishtare është orkestruar, si edhe masat e marra nga Kisha për të mbrojtur grekët në Greqi, prodhojnë po ashtu një ndjenjë paniku për identitetin dhe shpjegojnë një seri sjelljesh ksenofobe dhe agresive kundrejt të huajve.

Megjithatë, duhet thënë se në marrëdhënien midis Kishës dhe shoqërisë greke, individët nuk reagojnë të gjithë në të njëjtën mënyrë dhe nuk janë të gjithë po njësoj të ndjeshëm ndaj ligjërimeve nacionaliste, do të thotë atyre me karakter racist të arqipeshkvit.[39] Por, duhet të konstatojmë se ortodoksia ka një forcë të jashtëzakonshme në shoqërinë dhe imagjinatën kolektive greke. Në rast të mosmiratimit të mendimeve të arqipeshkvit, mënyrës me të cilën ai përdor pozitën dhe statusin e tij në hierarkinë kishtare të vendit, vënia në diskutim e Kishës Ortodokse greke, që do të vinte si pasojë e kësaj, do të ishte një praktikë shumë anësore dhe, për më tepër, shumë e stigmatizuar.

Miti kombëtar grek është ngritur mbi pranimin e homogjenitetit kulturor, etnik, fetar dhe gjuhësor të vendit. Bindja se Greqia është një vend *etnikisht homogjen* sundon ende sot ligjërimin politik dhe mbi të gjitha atë fetar. Versionet më radikale të këtij pozicioni mbi homogjeni-

38 N. Demertzis, « Politique et communication : Aspects de la sécularisation de l'orthodoxie » [Politika dhe komunikimi: aspekte të shekullarizimit të ortodoksisë], në Th. Lipovats, N. Demertzis, V. Georgiadou (dir.), Θρησκείες και πολιτική στη νεοτερικότητα [Fetë dhe politika në post-modernizëm](2002), fq. 159. Shih gjithashtu M. Hovanessian, « Les enjeux identitaires du religieux : le lien "nation et religion" » [Sfidat identitare të sferës fetare: lidhja "komb dhe fe"], Journal des anthropologues 63 (1996).

39 Sigurisht që këtu kemi të bëjmë me racizmin "kulturor". Megjithatë ndodh shumë shpesh të jemi përpara "racializimit" të kulturës dhe në këtë rast kultura lidhet me genos, me karakteristikat e tij "etnike" që vazhdojnë të jetojnë në një kohë "helenike" dhe janë tipike për genos-in (racën) greke.

tetin kombëtar bazohen mbi "racën",[40] që pastaj kthehet në një formë urrejtjeje. Rezultati i kësaj karakteristike të identitetit kolektiv grek është se ligjërimi ksenofob përshkon gjithë spektrin e opinionit politik në Greqi.

Karakteristika më e rëndësishme e miteve, dhe më saktësisht e miteve kombëtare, është se individët janë të prirur t'u besojnë, edhe kur përmbajtja e tyre është haptazi shumë e pabesueshme.[41] Disa aspekte të mitit kombëtar grek janë tërësisht imagjinare, siç është ai i "homogjenitetit" kombëtar. Sidoqoftë, ky mit ka marrë një vlerë aksiologjike në ndërgjegjen e shumicës së grekëve, gjë që e bën të ndërlikuar ndërmarrjen e studimeve kritike ndaj tij. Kisha Ortodokse greke përfiton nga kjo marrëveshje e pothuajse të gjithë shoqërisë greke mbi homogjenitetin e vendit dhe identifikimin absolut midis helenizmit, kombit dhe ortodoksisë. Pas ardhjes së qindra mijra të huajve, ky mit ka humbur plotësisht besueshmërinë e tij. Roli i Kishës në këtë rast është shumë i rëndësishëm për ta mbajtur atë ende në këmbë. Jo vetëm që ajo vazhdimisht e ushqen, por ajo shkon deri atje sa të nxisë te grekët një gjendje ankthi përballë një katastrofe kombëtare që po ndodh, të provokuar si nga grekët ashtu edhe nga të huajt.[42]

> "Për çfarë arsye Greqia duhej të ishte një vend shumëetnik dhe një shoqëri shumëfetare? Pikërisht aty qendron rreziku. Kur nesër të përmbytemi nga mijra evropianë që do të vijnë të banojnë dhe punojnë te ne, kur ata të sjellin me vete traditat dhe mënyrën e tyre të jetesës, kur ata të ndërtojnë shkollat dhe kishat e tyre […] atëhere grekët do të kenë dy zgjedhje […]të zhduken ose të ruajmë atë çfarë jemi dhe çfarë kemi".[43]

---

40 Në greqisht, fjala φυλή përdoret në vendin e "racës" për të përshkruar karakteristikat etnike, kulturore dhe biologjike të etnisë greke. Personalisht, këtë fjalë e shikoj si më të rrezikshme se sa fjala racë, sepse kjo e fundit e kalon paksa lehtazi dallimin e hamendësuar biologjik dhe kulturor midis grekëve dhe të tjerëve.

41 D. Christopoulos, Η ετερότητα ως σχέση εξουσιάς [Alteriteti si marrëdhënie me pushtetin](2002) fq. 147.

42 Përgjigja e Christodoulos ndaj atyre që guxuan të kritikojnë mendimet e tij, dhe zgjedhjet që bën Kisha në përgjithësi, ishte si vijon "dora e të gjithë atyre që luftojnë kundër Kishës do të paralizohet", përgjigje kjo që u mediatizua gjerësisht.

43 Archêveque Christodoulos, Ο Τέταρτος Πυλώνας [Porta e katërt] (1997).

Sipas E. Hobsbawm[44], epoka jonë karakterizohet nga adhurimi, nga "kulti i politikave të identitetit". Megjithë progresin e bërë mbi teoritë e "konstruktimit" të identitetit, kundër teorive esencialiste të lidhjeve *etnike* shumë të hershme dhe të pandryshueshme, nocioni qendror në diskutimin e identitetit mbetet ai i kulturës. "Emfaza mbi kulturën si përbërëse kryesore e besimit te origjina etnike e përbashkët dhe si parametër pothuajse ekskluziv i ndërveprimit social karakterizon dialogun bashkëkohor mbi identitetin".[45] Sot, Kisha greke e shtyn përpara këtë diskutim mbi identitetin kombëtar duke këmbëngulur mbi parametrat etno-racialë dhe duke luajtur rolin e gardianit të unitetit kombëtar.

Por, mbetet ende shumë për të bërë në studimin e prodhimit të alteritetit në Greqi nëpërmjet shtypit dhe ndikimi që këto përfaqësime të *Tjetrit* mund të kenë mbi sjelljet e grekëve. Mbetet ende për t'u studiuar receptimi i mesazheve të shtypit dhe analiza e sjelljeve që mund të provokohen nga ligjërimi i shtypit. Në Evropë, po ashtu, janë bërë shumë pak studime të cilat mund të ndihmonin në *dekodimin* e ideve të përçuara përmes shtypit. Këtu kemi të bëjmë me një fushë që mund të sjellë refleksione të reja mbi riprodhimin dhe përhapjen e ligjërimit dominant në gjirin e shoqërisë.

44 E. Hobsbawn, « The Cult of Identity Politics » [Kulti i politikave të identitetit], New Left Review no 217 (1997).

45 Voir M. Véikou, « La construction opérationnelle de l'identité ethnique: Albanais d'origine grecque » [Konstruktimi operacional i identitetit etnik: shqiptar me origjinë greke] në A. Marvakis, D. Parsanoglou, M. Pavlou (dir.), op. cit. (supra, n. 11), fq. 305 - 312.

FLAMURI GREK NË DUART E NJË NXËNËSI SHQIPTAR

Gazmend Kapllani

Në Greqi 28 tetori është festë kombëtare, që përkujton disfatën e agresionit të Italisë fashiste në Luftën e Dytë Botërore. Atë ditë, të gjitha shkollat e shtetit organizojnë një paradë ku nxënësi më i mirë i shkollës mban flamurin grek. Në tetor të vitit 2000, nxënësi më i mirë në një shkollë në rajonin e Selanikut ishte shqiptar: emri i tij ishte Odise Cenaj dhe kishte emigruar me prindërit e tij në Greqi në vitin 1998.

Megjithatë, idea që një shqiptar do të mbante flamurin grek shkaktoi reagime të ashpra nga ana e prindërve grekë. Falë medias, ky problem shumë shpejt u kthye në një "çështje kombëtare". Vendi u nda më dysh: disa mendonin se një shqiptar, nëse dëshiron, mundet ta mbajë flamurin grek, ndërsa të tjerët këmbëngulnin se një gjë e tillë ishte një kërcënim i rrezikshëm ndaj "kombit" dhe "historisë". Si përfundim, nxënësi shqiptar nuk pranoi të zgjidhej dhe nuk e mbajti flamurin grek.

Argumenti kryesor që u paraqit se përse një nxënës shqiptar nuk duhej ta mbante flamurin grek, siç u paraqit në shtyp, ishte si vijon:

> "Nxënësi shqiptar nuk mund ta mbajë flamurin grek sepse ai i përket një vendi tradicionalisht armik. Përveç kësaj, në rast lufte, për cilin vend do të luftonte ai- për Shqipërinë apo për Greqinë?"

"Shqiptarët shtypin grekët e Shqipërisë (vorioepirotët)"

"Shqiptarët paraqesin rrezik për kohezionin kombëtar. Ata janë një minoritet potencial…"

"Çdo komb ka flamurin e tij…askush nuk mund të fusë hundën në festën kombëtare të tjetrit; ata nuk kanë punë me këtë gjë…" (*To Vima*, 30.10.2000). [Ndonjëherë edhe antiracistët e mbajnë këtë qendrim]

"…nacionalizmi shqiptar po ndryshon kufijtë në Ballkan dhe kërcënon dhunshëm vorioepirotët […] ndërsa në Greqi tregu i punës është çrregulluar dhe probleme të mëdha sociale janë krijuar për shkak të emigracionit ilegal, masiv dhe të pakontrolluar" (Éleftheros Typos, 30.10.2000)

Së fundi, dhe jo rastësisht, po e mbyllim me mitropolitin Ambrosios:

"A mos vallë nuk ka mjaft grekë që të mbrojnë nderin e flamurit grek? A mos vallë po na qeverisin shqiptarët, ashtu si pa kuptuar?" (*Ta Nea*, 01/11/2000)

Që nga koha e incidentit me nxënësin Cenaj në vitin 2000, një anketë e zhvilluar nga *Qendra kombëtare greke për studimet sociale* (EKKE) mes 2.000 nxënësve dhe mësuesve të shkollave të mesme tregonte se, në lidhje me shkallën e simpatisë që ata gëzonin, shqiptarët janë të dytët nga fundi - pikërisht para turqve. Në vija të përgjithshme, nxënësit dhe mësuesit grekë të këtyre shkollave i konsideronin nxënësit shqiptarë si të dëmshëm për të ardhmen e vendit. Duhet shënuar këtu se shqiptarët përbëjnë pothuajse 65% të nxënësve emigrantë, të cilët në vazhdim përfaqësojnë 10% të të gjithë popullsisë studentore në Greqi. Nga këto pak referenca të mësipërme nuk është e vështirë të arrihet në përfundimin se imazhi i shqiptarëve në Greqi është një imazh problematik dhe tejet negativ.

Qëllimi i këtij studimi është të shpjegohet pakënaqësia sociale që u shkaktua në Greqi nga imazhi i një nxënësi shqiptar që mbante në duar flamurin grek. Për këtë arsye, do të japim një përmbledhje të shkurtër të mënyrës si e paraqet ligjërimi i medias greke emigracionin shqiptar. Qëllimi nuk është as thjesht të bëjmë një përshkrim të imazhit të "shqiptarit" dhe as të theksojmë tezën se një imazh i "shpikur"

prodhon sjellje të ndryshme të përjashtimit social dhe stigmatizimit. Ajo që na intereson më shumë është "kuptimi" i këtij imazhi dhe mënyra se si ai ndërfutet në "imagjinatën" sociale. Dhe më e rëndësishme është pyetja: a kanë këto imazhe funksione sociale dhe kulturore në rivalitet me njëra tjetrën?

Në kuadrin e këtij studimi është e rëndësishme të shikohet se si modelet e vjetra të etiketimit dhe të vetëcilësimit përdoren në ditët tona, gjithë duke përftuar domethënie të reja, të cilat kushtëzohen nga "kërkesa" të reja. Shqiptarët nuk janë të panjohur për grekët dhe marrëdhëniet e tyre, që vijnë nga prania e emigrantëve shqiptarë në Greqi, kanë një sfond ballkanik më të hershëm. Nga kjo pikëpamje mund të themi se prania e shqiptarëve është në të njëjtën kohë e vjetër dhe e re për grekët. Për këtë arsye, mendoj se do të ishte e rëndësishme të ndalemi te një ngjarje e tillë, si incidenti i mbajtjes e flamurit, sepse nga njëra anë dhe për shkak të pranisë së emigracionit shqiptar ai është tregues i një situate të pandodhur më parë në Greqi. Nga ana tjetër, ai na tregon reagimin e shoqërisë greke ndaj kësaj pranie (e cila është edhe e vjetër dhe e re), së bashku me skemat e reja të përfshirjes dhe përjashtimit, me mënyrat e reja të klasifikimit të të qenit tjetër, mënyrave dhe strategjive të reja të etiketimit "të të qenit tjetër" mbështetur mbi kombësinë. Kjo "qenie tjetër" nuk është më jashtë, por tanimë është brenda kufijve kombëtarë të vendit.

MEDIA, PUBLIKU DHE TË QENIT TJETËR

Së pari, meqenëse në i referohemi medias dhe mënyrës se si media reflekton dhe projekton identitetin vetjak dhe të qenit Tjetër do të ishte e udhës të paraqesnim mënyrën se si kjo medie vepron. Kemi fillimisht nga ata, si Patrick Champagne, që mendojnë se:

> "…njerëzit pandehin se mësojnë çfarë ndodh nëpër botë. Në të vërtetë […] ata thjesht mësojnë se çfarë ndodh në gazetë".[1]

1 M. Wieviorka, Le racisme. Une introduction [Racizmi. Hyrje] (1998) fq. 115-116.

Afër kësaj qasje qendron teoria që niset nga ideja e mungesës totale të publikut. Në këtë kuptim, publiku trajtohet si një dhomë e boshatisur e cila mbushet me imazhe dhe realitet, ashtu siç paraqiten ata nga media.[2] Qasja e dytë i përmbahet një roli më dinamik të publikut. Sipas kësaj të dytës, publiku ka një gamë zgjedhjesh se si të reagojë ndaj imazheve që e rrethojnë. Në këtë pikë, ndikimi i TV nuk varet nga programet, por nga rezultati i marrëdhënies kreative midis shikuesit dhe asaj çfarë ai shikon.[3] Gjithsesi, në të dyja rastet, çështja kryesore ka të bëjë me ndikimin e masmedias. Duke qenë se zona e ndikimit është më e vështira për t'u përkufizuar, cila nga të dyja qasjet do të pranohet si më e afërta ndaj "realitetit"? Meqenëse e gjitha situata është shumë më komplekse dhe nuk i bindet logjikës shpjeguese të një modeli të vetëm, ndoshta ne nuk mundemi të pranojmë asnjërën prej të dyja teorive në versionet e tyre ekstreme. Siç e nënvizon edhe Demertzis:

> "Traktati (kushtet) që rregullon ndikimin e medias është jashtëzakonisht kompleks dhe dinamik. Ky traktat (kushtet) është i një natyre relacionale dominuese: publiku nuk është pasiv dhe i gatshëm ndaj manipulimit të pakushtëzuar. Megjithatë, media ka fuqi të imponojë çështje që sjellin konfrontime publike dhe të ndikojë në mënyrë vendimtare marrësit [e mesazheve të medias] në lidhje me probleme për të cilat ata nuk kanë asnjë lloj përvoje ose ndaj të cilave ata nuk kanë një përfytyrim konkret".[4]

Sidoqoftë, në rastin tonë marrëdhënia midis masmedias dhe identitetit kombëtar paraqet një interes të madh. Nuk ka asnjë dyshim se marrëdhënia e mësipërme është reale dhe me peshë të madhe. Nuk mundet të jetë ndryshe përderisa një pjesë e rëndësishme e popullsisë së planetit tonë pyetjeve të tilla si "Kush jemi? Kujt i përkasim?" u përgjigjet në terma kombëtarë. Këtu sërish përballemi me çështjen e ndikimit reciprok midis publikut dhe medias. Megjithatë, mundemi të përcaktojmë disa kritere "minimale" për sa u përket shtrirjes dhe intensitetit me të cilin media sot prek proceset e konstruktimit, rikonstruktimit, dhe/ose të dekonstruktimit të identiteteve kombëtare, në varësi edhe të ndërveprimit të disa faktorëve vitalë:

---

2 N. Demertzis, Ο λόγος του εθνικισμού [Ligjërimi i nacionalizmit] (1999) fq. 382.

3 P. Willies, Common Culture [Kultura e përditshme] (1990) fq. 36-37.

4 N. Demertzis, op. cit. (supra, n. 2), fq. 383.

1. *Konteksti i incidenteve kombëtare.* Në kushte "normale", media transmeton ose diskuton probleme të interesit kombëtar të cilat janë shumë të ndryshme nga çështjet e diskutuara në kushte emergjence, kur shpesh ligjërimi publik përmbytet nga stereotipet negative të "Tjetrit Kombëtar", fantazitë e supremacisë kombëtare dhe propaganda e qeverisë.

2. *Karakteri i hapur ose i mbyllur i sistemit të komunikimit.* Në shoqëritë ku sistemi i komunikimit është i përqendruar rreth shtetit dhe autonomia institucionale e mediave nuk është e siguruar plotësisht, për të informuar publikun për probleme me karakter kombëtar media shpesh herë mbështetet në burime zyrtare, ndërsa ideologjitë zyrtare që i referohen "nderit kombëtar" ose "turpit kombëtar" pothuajse e monopolizojnë ligjërimin publik. Në të kundërt, në një sistem të komunikimit më të hapur dhe më pluralist ka gjithmonë hapësirë për argumenta më racionale dhe më pak etnocentrike.

3. *Shtrirja e kompeticionit të medias.* Lajmet e radio-televizioneve private priren të jenë dramatike në stil, duke synuar në radhë të parë të tërheqin vëmendjen e dëgjuesve/spektatorëve…Në këtë mënyrë, veçanërisht gjatë periudhave kur ndodhin ngjarje të rëndësishme kombëtare, kanalet televizive janë ato që kryesisht përpiqen t'i paraqesin lajmet në mënyrë të tillë që të bëjnë përshtypje dhe të zgjojnë emocione. Në të njëjtën kohë, meqenëse ato mbajnë qendrime armiqësore, ato përdorin të njëjtin material për lajmet e tyre- duke i lënë në këtë mënyrë shikuesit pa një alternativë serioze informacioni (edhe kur radio/televizioni "çlirohet" nga kontrolli qeveritar).

4. *Roli i nacionalizmit.* Pozicioni që nacionalizmi zë në kulturën politike të vendit luan një rol vendimtar: nëse janë stereotipet kombëtare pozitive apo negative ato që përcaktojnë mënyrën se si paraqiten lajmet kjo varet nga lloji i nacionalizmit që mbizotëron në vendin në fjalë… Në kontekstin e kulturës politike të tolerancës dhe moderacionit, ndikimi që kanë stereotipet e lartpërmendura mbi stilin dhe analizën e paraqitjes së lajmeve është i reduktuar. Në kushte të ndryshme, ato përbëjnë mënyrën kryesore (dhe shpesh herë të vetme) të paraqitjes së "Tjetrit".[5]

5 Ibid, fq., 377-379.

IMAZHI I SHQIPTARËVE NË MEDIAN GREKE: NJË PËRMBLEDHJE E SHKURTËR

Për herë të parë emigracioni shqiptar u shfaq në Greqi në fillim të viteve 1990. Për herë të parë në shekullin e 20-të medias dhe ligjërimit publik në Greqi iu desh të merrej me problemin e "alienëve" në territorin grek. Në ligjërimin e medias, shfaqja e emigrantëve shqiptarë u kombinua me shumëfishimin e shfaqjeve të "të qenit tjetër" në shtypin grek. Megjithë diferencat midis shtypit populist dhe atij jopopulist, në përgjithësi "shqiptari" përfaqësohej dhe stigmatizohej shumë rëndë. Imazhet më të "zakonshme"- shpesh të përziera- të emigrantëve shqiptarë janë:

— "Shqiptari" si përfaqësuesi kryesor i krimit. Ai kryen krime të padëgjuara. Egërsia e krimeve të kryera është në proporcion të zhdrejtë me "përfitimin" që ai nxjerr prej tyre. Ai vret për një grusht parash. Për të, vlera e jetës njerëzore është minimale. Shpesh herë, kriminaliteti i shqiptarëve paraqitet si një "ngjarje" e shkaktuar nga rrethana të veçanta- kushte sociale- por kryesisht si një "trashëgimi" kulturore. Kryesisht gjatë periudhës së parë, shqiptarët janë shumë të dukshëm në skenën urbane (si prani e egër dhe ekzotike) por jo në vendin e punës. Për mendimin tonë, kjo nuk vjen vetëm se ata janë "punëtorë të paligjshëm" por, siç e ka nënvizuar Stephane Hessel kur i referohet Francës, edhe për arsyen se "emigracioni nuk shihet më si një problem i punës, por i popullsisë".[6]

— Shqiptari si një "pushtues" dhe një "armik tradicional". Zakonisht ai paraqitet si një agjent i vetëdijshëm që synon të shkatërrojë kombësinë dhe sovranitetin grek (nëpërmjet krijimit të një minoriteti) dhe kohezionin social. Një rol të rëndësishëm në ngurtësimin e imazhit të shqiptarit si "armik tradicional" dhe "pushtues" luajti edhe rritja e tensionit në Greqi rreth çështjes së Vorio Epirit, veçanërisht pas 1995, ndonëse ai ka qenë pjesë e imagjinatës kombëtare përpara se emigrantët shqiptarë të vinin në Greqi. Megjithatë, një rol të rëndësishëm luajti edhe gjendja e tensionuar e marrëdhënieve politike midis Shqipërisë dhe Greqisë. Kriza e Kosovës dhe ndërhyrja e NATO-s në Kosovë ishte një rast për të

6 M. Wieviorka, op. cit. (supra, n. 1), fq. 95.

"zbuluar" "natyrën" e vërtetë të shqiptarëve si një rrezik i jashtëm dhe i brendshëm edhe si armiq. Nuk duhet assesi të harrojmë atë që kemi vërejtur më sipër: mënyrën se si masmedia portretizon "identitetin kombëtar" varet nga një sërë faktorësh dhe kryesisht nga *koniuktura e ngjarjeve kombëtare*: në kushte "normale" media fokusohet mbi probleme të tjera me interes kombëtar nga ato me të cilat ajo merret në kushtet e emergjencës. Në rastin e dytë zakonisht, ligjërimi publik përshkohet nga stereotipe negative të "Tjetrit kombëtar" dhe nga fantazitë e superioritetit kombëtar dhe të propagandës së shtetit.

— Shqiptari është përfaqësimi i "të qenit tjetër absolut/i diferencës" dhe i atij që nuk asimilohet dot. Që nga fillimi, një vijë ndarëse shumë rigoroze, në mos absolute, u hoq midis "shqiptarit" dhe "grekut". Përveç çiftëzimit *shqiptarët kriminelë dhe mosmirënjohës kundrejt grekëve të ndershëm dhe mikpritës*, kemi edhe çiftin tjetër *persekutuesit shqiptarë kundrejt vorioepirotëve viktima*. Rëndom krimet e shqiptarëve vishen me veshje kombëtare: objektivat e tyre janë Vorio Epiri. Në Greqi, shqiptarët vrasin vorioepirotë ndërsa në Shqipëri i shtypin ata brutalisht, sepse duan t'i zbojnë nga tokat e të parëve. Në këtë mënyrë vorioepirotët kthehen në përfaqësuesit e homogjenizuar dhe të idolizuar "të qenies greke". Kriteri me të cilin hiqet vija ndarëse midis "shqiptarëve" dhe "grekëve" nuk janë edhe aq racialë/biologjikë se sa etnikë/kombëtarë, ku një rol të rëndësishëm luajnë konceptet e "historisë" dhe të "qytetërimit". Këtu gjejmë atë fenomen që Etienne Balibar e quan si "racizmi pa raca"[7]. Sipas Balibar-it, në rastet e "racizmit pa raca" thelbi i ligjërimeve nuk i referohet trashëgimisë biologjike, por diferencave kulturore të papajtueshme. Me një shikim të parë, nënvizon Balibar,

> "Ligjërimi nuk predikon superioritetin e disa grupeve apo njerëzve mbi të tjerët, por "vetëm" nënvizon dëmin që shkaktohet kur kufijtë midis [grupeve humane] fshihen. Ai e vë theksin te papajtueshmëria e mënyrave (të ndryshme?) të jetesës dhe traditave".[8]

---

7 E. Balibar, I. Wallerstein, Φυλή, Έθνος, Τάξη. Οι δοφορούμενες ταυτότητες [Raca, Kombi, Klasa. Identitetet ambige (1988)] (1991), p. 35.

8 Ibid, p. 36-37.

Kështu e përshkruan Balibar atë që P.A. Taguieff e quan si "racizmi diferencialist" (*racisme différentialiste*).[9]

RASTI CENAJ: "QYTETËRIMI" SI "NATYRË"

Gjithsesi, në rastin tonë ne dëgjojmë arsyetimin vijues: ka kategori njerëzish që dallojnë nga njëra-tjetra në mënyrë absolute. Këto kategori janë të papajtueshme dhe të pakrahasueshme. Megjithatë, problemi nuk kufizohet te diferenca ose papajtueshmëria e "Tjetrit", ai ndalet edhe te mënyrat e këqija me të cilat ai dallon. Në një shkallë të dytë, njerëzit që i përkasin kësaj kategorie të veçantë dhe dallojnë përmes *mënyrash të këqija* nuk janë *të përshtatshëm për t'u asimiluar*. Dhe në fund të fundit ata janë "*të papërshtatshëm për qytetërim*".

Në të gjitha "proceset" e sipërme- po ashtu edhe në rastin Cenaj- strategjia e stigmatizimit dhe përjashtimit arrihet nëpërmjet asaj që Taguieff-i e quan si "derealizimi i individit", që do të thotë procesi i

> "shkrirjes së individit në një enitet kolektiv, i vetmi entitet ekzistenca reale e të cilit mund të karakterizohet si permanente: 'raca', 'kombi', 'kultura/ qytetërimi', 'mentaliteti', 'njerëzit' etj […]Lloji është një fat që të bie për pjesë […] Individi nuk ka zgjedhje tjetër veçse të jetë dukja e llojit…"[10]

Në fjalët e Balibar-it: "sjellja e individëve dhe "cilësitë" e tyre nuk mund të shpjegohen nga gjaku i tyre ose genet, por nga fakti se ata u përkasin qytetërimeve historike."[11] "Historia" dhe "qytetërimi" shërbejnë si "mënyra *a priori* për t'i futur individët dhe grupet në një gjenealogji, që përkufizon një prejadhje të pandryshueshme dhe të pakundërshtueshme."[12]

---

9 P.-A. Taguieff, La force du préjugé. Essais sur le racisme et ses doubles [Forca e paragjykimit. Ese mbi racizmin dhe kopjet e tij] (1987) fq. 13.

10 Ibid, fq. 316.

11 E. Balibar, I. Wallerstein, op. cit. (supra, n. 7), fq. 36.

12 Në të njëjtën kohë, "stigmat somatike"/"shenjat" e jashtme të Tjetrit- siç i përcakton Balibar- luajnë një rol të rëndësishëm në imagjinatën sociale. Por, edhe në këtë rast, këto "stigma somatike" projektohen "kryesisht si shenja të psikologjisë së thellë, si shenja të trashëgimisë mendore dhe më pak si shenja të trashëgimisë biologjike", shih, ibid., fq. 38-40.

Gjithsesi, nën qasjen e diferencës absolute ne gjejmë konceptin dhe praktikën e hierarkisë. Në një anë, qytetërimet trajtohen si të ndryshëm njëri nga tjetri, dhe nga ana tjetër, qytetërimet historike klasifikohen në dy kategori kryesore: "disa janë universalë dhe progresivë, ndërsa të tjerë janë në mënyrë të pakorrigjueshme të veçantë dhe primitivë".[13] *Les jeux sont faits*! [*Loja mbaroi*!][14]

TË PRODHOSH DIFERENCËN ABSOLUTE, TË FSHISH NGJASHMËRITË

Në këtë pikë do të desha të shkoj me analizën time një hap më tej. Në një shikim më të kujdesshëm të gazetave greke të gjysmës së parë të viteve 1990, mund të vërehet se fjalët në greqisht të "emigrantëve" dhe "të ardhurve" kanë një peshë të veçantë sentimentale, e cila nuk kalon edhe aq lehtë në ligjërimin e medias. Kur një artikull që i referohej së kaluarës të emigrantëve grekë në Amerikë u botua në shtypin grek, ku krahasohej situata e tyre me atë të shqiptarëve në Greqinë e sotme (Grekët ishin viktima të pogromeve sepse ata akuzoheshin kolektivisht si kriminelë) ("Grekët mbjellin frikë në Nju Jork" 23.03.1998 & 11.04.1998) ai shkaktoi një pakënaqësi të përgjithshme. Gazetarët që shkruajnë artikuj të kësaj natyre etiketohen si "antikombëtarë dhe elemente antisociale" (*Eleftheros Typos*, 28/04/1998)

Ka analiza që pretendojnë se shfaqja e shqiptarëve në Greqi shkaktoi më shumë se sa një krizë identiteti- e kuptueshme në momentin kur homogjeniteti del përpara si virtyti kombëtar më i madh- ajo shkaktoi një çekuilibrim të identitetit.[15] Kjo gjendje vinte si rezultat jo i dife-

13 Ibid, fq. 42.

14 Siç nënvizon Jean Hersch "Ata që janë në pushtet nuk kanë ndjenjën e përkatësisë në një 'racë' të veçantë, madje edhe në një 'racë' superiore. Ata mendojnë se i përkasin njerëzimit. Janë të tjerët ata që e kanë atë veçanti, që është shenjë e refuzimit, të pjesshëm ose të plotë, të natyrës njerëzore. Pastaj janë të tjerët që mbajnë mbi vete shenjat e ndonjë race, të cilat pikasen (projektohen) në trupat e tyre, në mënyrë të atillë saqë çdokush mund t'i shohë". J. Hersch, "Sur la notion de race", [Mbi nocionin e racës] Diogene 59 (1967), fq. 127, në P.-A. Taguieff, Ο Ρατσισμός [Racizmi (1997)] (1998), fq.164.

15 A. Frangoudaki, Τι είναι η πατρίδα μας; Εθνοκεντρισμός στην εκπαίδευση [Çfarë është atdheu ynë? Etnocentrizmi në arsim] (1997).

rencës "thelbësore", por nga ngjashmëria. Historiani Alexis Heraklides theksonte se

> "urrejtja ndaj shqiptarëve dhe ndaj çdo gjëje shqiptare vjen (ndoshta) nga marrëdhëniet e shpeshta dhe nga ndërveprimi historik mes dy popujve, të cilët kanë jetuar si grupe të përziera kulturalisht prej shekujsh […]Këtu është pikërisht e kundërta e tezës së Huntigton-it mbi konfliktet e civilizimit ajo që është e vërtetë…" (*Ta Nea*, 16/11/2000)

Siç shkruan Vasilis Bambakas,

> "pozicioni i negativitetit absolut që i rezervohet shqiptarëve në ligjërimin e medias është sigurisht i lidhur me faktin se mes tyre nuk mund të dallohet asnjë tipar fiziognomik i dallueshëm nga grekët […] Në asnjë rast ata nuk janë Tjetri perfekt…
>
> Së fundi, "krimi" i shqiptarëve, siç është theksuar tej mase në përfaqësimet në media, është se ata jetojnë mes grekëve, irritojnë kujtesën e tyre të fshehur dhe u kujtojnë momente të së kaluarës nga jeta e tyre [emigrimi i brendshëm dhe jashtë, puna e rëndë e fshatarit/puna e krahut, rendi social]."[16]

Këtu është e rëndësishme t'i referohemi Taguieff-it, i cili shkruan se "barbar" nuk është ai që dallohet si totalisht i ndryshëm, por ai tek i cili përzihen karakteristikat që dallojnë një grup nga tjetri, ai që mishëron

16 V. Bambakas, "Η συγκρότηση της ετερότητας από τη δημόσια σφαίρα κατά την περίοδο της μεταπολίτευσης" [Konstruktimit i të qenit tjetër në ligjërimin publik nga vitet 1980], Ph.D, Universiteti i Athinës (2000).

mungesën kërcënuese të diferencimit, një diferencë kjo që nuk mund të përfshihet në sistem."[17]

Në këtë kontekst, perceptimi i flamurit grek në duart e një nxënësi shqiptar mund të interpretohet, siç e ka përshkruar Max Weber, si "frika nga degradimi". Një rol të rëndësishëm luan këtu inati, kombinimi i etnocentrizmit dhe përçmimit klasor. Kemi të bëjmë me fobinë nga degradimi etnik dhe klasor. Në këtë rast, degradimi merr kuptimin e humbjes së nderit etnik, fshirjes së diferencave të dukshme sociale midis grupit "superior" (atij që nënshtron) dhe grupit "inferior" (atij që nënshtrohet).[18] Këtu kemi të bëjmë me racizëm populist ose me fobi "popullore" ndaj tjetrit.[19]

Këtu veprojnë dy logjika/strategji kryesore që përfaqësojnë dy grupe:

17 P.-A. Taguieff, op. cit. (supra, n. 9), fq. 77. Duke vazhduar në këtë drejtim është interesante të vëzhgosh hipotezën e Rene Girard-it, sipas të cilit "përplasja" shkaktohet jo nga ekzistenca e diferencës (kulturore), por nga "fshirja e diferencës". Kjo do të thotë se "përplasja" vjen jo nga dëshira për të qenë i ndryshëm, por nga "dëshira mimetike". Në rastin Cenaj, ne kemi atë që Girard-i i quan "krizat e diferencës". Siç e thotë Girard, "ajo që shkakton kundërshtimet e ashpra… në mesin e anëtarëve të shoqërisë nuk janë diferencat, por humbja e diferencave". Cenaj përfaqëson shqiptarin që nuk është më "aksesorial" ["accessorial"], por është kthyer tanimë në "rival" ["antagonist"]. Girard i referohet Victor Turner-it, i cili shkruan se: "Diferencimi struktural, si në dimensionin vertikal ashtu edhe në atë horizontal, është në bazë të fërkimeve dhe ndarjeve, dhe të përplasjeve në marrëdhëniet simbiotike midis atyre që kanë një pozitë dhe atyre që rivalizojnë për ta arritur atë pozitë". R. Girard, Το εξιλαστήριο θύμα [Dhuna dhe e shenjta (1972)] (1991), p. 88-93.

18 "Nderi etnik, shkruan Weber, ndeshet kryesisht në mesin e masave, sepse ai mund të bëhet i të gjithë atyre që i përkasin një bashkësie në vlerat e të cilës ata besojnë. Klasa e "llumit të bardhë e të varfër" në shtetet e Jugut të SHBA, që nuk kishte asgjë dhe shumë shpesh çonte një jetë pa mundësi për punë të lirë, ishte në kohën e skllavërisë bartësja e vërtetë e antipatisë raciale- e cila ishte tërësisht e huaj për pronarët e plantacioneve të mëdhasepse nderi i saj social varej direkt nga degradimi i të zinjve". M. Weber, Εθνοτικές σχέσεις και πολιτικές κοινότητες [Përmbledhje artikujsh për sociologjinë dhe politikën sociale (1924)] (1997), fq. 51,.

19 P.-A. Taguieff, op. cit. (supra, n. 9), fq. 71-73.

1) Frika nga degradimi, e shprehur nga anëtarët e grupit dominues, të cilët janë po ashtu viktima të ndryshimit, humbja që vjen nga deindustrializimi.
2) Përpjekja për të mbajtur "të qenit Tjetër" në distancë të largët duke prodhuar barriera konkrete dhe simbolike të diskriminimit, që janë karakteristike për të pasurit, që shprehen nga klasat e mesme dhe ato të larta sociale.[20]

Cenaj konsiderohet si një *i Paftuar* që fshin distancën dhe tejkalon barrierat. Siç e thotë edhe Max Frisch: gjithmonë dhe për çdokënd në botën e shqetësuar dhe të lëvizshme të modernitetit "identiteti do të thotë të refuzosh atë çka të tjerët na duan ne të jemi."[21] Në rastin e Cenajt, ne përballemi me *refuzimin e të drejtës për të refuzuar* (ajo çka të tjerët na duan ne të jemi).[22] Dhe refuzimi i të drejtës për të refuzuar do të thotë abrogimi i autonomisë individuale. Refuzimi i autonomisë individuale ka një funksion praktik: nuk lejon të humbasë *diferenca/distanca. Diferenca/distanca duhet të përforcohet dhe të jetë e vazhdueshme.*

Në këtë pikë është e dobishme të citojmë atë që thotë Bauman në lidhje me të *Ardhurin e paftuar*. Sipas Bauman, *i Ardhuri i paftuar* është një *parvenu*, një arrivist:

> "dikush që kap një vend, por që nuk është pjesë e tij…Dikush që u kujton zotëruesve [të territorit, shën.përkth.] më të vjetër të kaluarën që ata duan të harrojnë…I Ardhuri i paftuar sjell me vete etiketën e atij që "mbërrin së fundmi", në mënyrë që të tjerët të besojnë se çadra e tij është përjetësisht e gdhendur në shkëmb. Qendrimi i të paftuarit duhet të deklarohet i përkohshëm, në mënyrë që të tjerët ta ndjejnë se ai i tyre është i përjetshëm."[23]

---

20 M. Wieviorka, op. cit. (supra, n. 1), p. 96.
21 Z. Bauman, Η μετανατεωρικότητα και τα δεινα της [Postmoderniteti dhe të pakënaqurit e tij (1997)] (2002), fq. 148,.
22 Siç e ka shkruar shumë qartë Arendt "të paftuarve u refuzohet e drejta të jenë vetëvetja në çdo gjë dhe në çdo kohë". H. Arendt, Rahel Varnhagen. La Vie d'une juive allemande à l'époque du Romantisme [Rahel Varnhagen. Jeta e një çifuteje gjermane në epokën e Romantizmit] (1986), fq. 247, në Z. Bauman, op. cit., fq. 145.
23 Ibid, fq. 142-143.

Në të njëjtën kohë, duke peripfrazuar Bauman, i Ardhuri i paftuar është *alter ego* e banorëve të vjetër të vendit sepse

> "i varfri është *alter ego* e të pasurit, i paqytetëruari është alter ego e të qytetëruarit dhe i huaji është alter ego e vendasit. Të jesh *alter ego* do të thotë të veprosh si një buqetë gjërash pa vlerë për të gjitha parandjenjat e këqija, frikërat e patreguara, vetënënçmimin e mbajtur fshehur dhe ndjenjat e fajita për të cilat nuk duam as të mendojmë. Të jesh *alter ego* do të thotë të veprosh si …një djall i brendshëm që duhet eksorcizuar publikisht, një idol të cilit duhet t'i vëmë zjarrin së bashku me të gjitha gjërat e tjera që nuk mund t'i mbajmë të shtypura."[24]

Në këtë kuptim, "shqiptari" është i "Ardhuri i paftuar" *par excellence*.

SHQIPTARËT JANË DHE DUHET TË PËRFAQËSOHEN SI "TË QENIT TJETËR" I PANDRYSHUESHËM

Duke vazhduar silogjizmin tonë duhet të mbajnë parasysh se midis stigmave që karakterizojnë shqiptarin, stigma e varfërisë është ajo që ka një peshë të veçantë. Varfëria nuk është vetëm një stigmë e trupit. Edhe në kriminalitetin e kryer prej tij, shqiptari karakterizohet nga "sindroma" e varfërisë, skamjes dhe mjerimit, nga të cilat ai "nuk shpëton dot". Si rrjedhim, shqiptarët "zakonisht preferojnë të vjedhin objekte të pavlera që kriminelët grekë nuk marrin mundimin t'i vjedhin…" (*Eleftheros Typos*, 03/06/99)

> Ose, "Derra! Kjo është pamja e parë që kap syri i vizitorit kur hyn në Gjirokastër. Derrat janë gjithandej…" (*Eleftheros Typos*, 03/07/1994)

> "Shqiptarët bëjnë lesh e li edhe kishat. Ata vjedhin rrobat e palara...Vendin ku jetojnë e kthejnë në stallë derrash. Ata flenë në dhomat e zhveshjeve të stadiumeve, burra dhe gra së bashku, disa dergjen në pellgje ujrash,

24 Ajo që do të transmetojë Bauman-i në këtë kontekst nuk i referohet të Ardhurit të paftuar, por Nomadit. Sipas Bauman-it dallimi më i rëndësishëm në botën postmoderne është ai midis Nomadëve dhe Turistëve. Shih ibid, fq. 140-143

> të tjerë rrinë në këmbë dhe të ngjeshur pas njëri tjetrit" (*Eleftheros Typos*, 22/01/1991)

Edhe kur trajtohen në mënyrë pozitive, shqiptarët "luftojnë vetëm për një copë bukë" dhe asgjë tjetër. Në këtë mënyrë, varfëria është për shqiptarët diçka si fati dhe natyra e tyre. Ndokush mund të thoshte se ata janë pjesë e "Qytetërimit të Varfërisë". "Shqiptari" jo vetëm që thjesht ekziston, por duhet të ekzistojë në "Qytetërimin e Varfërisë". Kësisoj, shqiptarëve dhe të gjithë emigrantëve në përgjithësi u imponohen disa limite për ngritjen sociale. Nëse këto limite tejkalohen, atëhere anëtarët që bëjnë pjesë në kategorinë "shqiptari" duhet të kthehen mbrapsht në klasën nga e cila kanë ikur. Ky aspekt ka një funksion social të qartë që është edhe pjesë- dhe jo vetëm një fasadë- e funksionit kulturor të ruajtjes së homogjenitetit dhe pastërtisë etnike.

PËRFUNDIM: NGA HETEROFOBIA TE "HETEROFILIA"

Nga njëra anë, si reagim kundër Odisesë, kemi "tjetrin e pandreqshëm" dhe, nga ana tjetër, "inferioritetin". Këto dy stigma absolute dhe të pandryshueshme të "Tjetrit", heqin çdo mundësi për ngritje sociale dhe përzierje kulturore. Përkundrazi, njëra riprodhon dhe mbështet tjetrën dhe është e vështirë apo madje e pamundur të hidhet poshtë njëra dhe të ruhet tjetra.

Shfaqja e rastit Cenaj ishte fillimi për të testuar dhe thyer këtë model të trajtimit të "Tjetrit". Megjithatë, siç e dimë mirë, e ardhmja ka rrugë të gjatë për të bërë...Dhe do të gjykohet shumë më pak në nivelin e masmedias dhe shumë më tepër në nivelin e proceseve sociale dhe të ndërhyrjeve politike.

Por, ajo që është më e rendësishme në kontekstin e tematikës së etiketimit dhe të klasifikimit në Ballkan, është ndryshimi në lidhje me modelet e vjetra të trajtimit "të të qenit tjetër" në Greqi. Rasti Cenaj tregon se modeli i ri i nacionalizmit nuk është në radhë të parë asimilues, siç ka qenë në të shkuarën, por ai është kthyer në "diferencialist", që është më tepër një formë e re e qasjes dhe e klasifikimit të "Tjetrit". Këtu heterofobia është shprehur në radhë të parë përmes strategjive dhe gjuhës së heterofilisë. Do të ishte me interes të shikohej se si këto

strategji do të zhvillohen në të ardhmen, se si do të gjenin ato shprehje në kontekstin e modelit individualist, apo se si do t'i përshtaten ato kërkesave të një shoqërie konsumi në të cilën mbizotërojnë vlerat individualiste. Në këtë kuadër është me interes qasja e Gilroy-it në lidhje me racizmin e ri, i cili "është i lidhur në krye të herës me mekanizmat e përfshirjes [inclusion] dhe të përjashtimit [exclusion]". "Ai përcakton se kush ka të drejtën legjitime t'i përkasë bashkësisë kombëtare dhe njëkohësisht paraqet arsyet për segregacion dhe ndalimin e atyre, "origjina, ndjenjat ose shtetësia" e të cilëve i cakton ata diku tjetër".[25] Mendoj se ky është edhe rasti që kemi analizuar më sipër.

25 P. Gilroy, There Ain't no Black in the Union Jack (1987), fq. 45-46.

PJESA E TRETË

TË EMËRTOSH VENDET NË BALLKAN

TRAKA ORIENTALE DHE ANADOLLI: TERRITORE PËR T'U EMËRTUAR DHE PËR T'U KAPUR, FUNDI I SHEKULLIT XIX DHE GJATË SHEKULLIT XX[1]

Hervé Georgelin

Në kujtim të Leônidas Embirikos

Numri i madh i toponimeve në Ballkan nuk është një fenomen që haset vetëm në Juglindjen evropiane. Ekspozeja në vijim merr në shqyrtim rastin e hapësirës territoriale që shkon nga Izmiri/Smyrne deri në Edrene/Andrinople, do të thotë rajoni i Egjeut i Republikës turke (Ege Bölgesi) deri në Trakën orientale (Doğu Trakya). Megjithë ndarjet shtetërore (midis Greqisë, Turqisë dhe Bullgarisë) dhe atyre gjeografike (midis Evropës dhe Azisë së Vogël), deri në vitin 1922 rajoni shpaloste karakteristika të forta të përbashkëta: një bregdet i pikëzuar nga tre porte të mëdhenj kozmopolitë, shumë të lidhur me Perëndimin: Selaniku, Stambolli dhe Izmiri, një prani greke gjatë gjithë gjatësisë së bregdetit dhe me një prapatokë jogreke.

Në një moment të parë, sadoqë kjo çështje të tingëllojë si retorike, do të ngremë disa pyetje mbi origjinën e kësaj pasurie toponimike. A

1 Transkriptimet nga greqishtja dhe armenishtja- në variantet e tyre perëndimore- janë përdorur këtu për arsye thjeshtësie. Për sa i përket greqishtes, jemi përpjekur të mbetemi sa më afër ortografisë së kuptueshme për perëndimorët. Të gjitha përkthimet nga greqishtja dhe armenishtja janë tonat.

ka në fakt ndonjë vend mbi tokë që të ketë pasur gjithnjë një emër të vetëm?[2]

Më tej, në një moment të dytë, do të kalojmë nën shqyrtim qendrimet e mundshme, dhe të dëshmuara në historinë e shekujve XIX dhe XX, në lidhje me këtë shumicë toponimike. Duhet të tregojmë gjithashtu këtu se emërtimi i vendeve është i një rëndësie të dorës së parë në një shoqëri ku shkrimi është ende pak i përhapur dhe ku nuk ekzistojnë sistemet e njohjes administrative të territorit (kadastra), me qëllim për ta pasur territorin nën kontroll dhe për t'i hequr atij kufij.

Në kuadrin e kësaj ekspozeje, përveç bibliografisë ekzistente, mbi të gjitha asaj greke, janë përdorur arkivat e traditës orale të *Qendrës së studimeve të Azisë së Vogël* (ATO, CEAM), me shpresën se do të arrijmë të kuptojmë përdorimet e ndryshme lokale.

SHUMICA TOPONIMIKE

Toponimia e shumtë e rajonit të zgjedhur për t'u studiuar duhet të lidhet me dyndjet e ndryshme të popullimit dhe gjuhët e ndryshme (greqishtja, armenishtja, sllavishtja, turqishtja, etj) që i kanë shoqëruar, për aq sa ato të mos jenë zëvendësuar ose fshirë tërësisht nga njëra-tjetra, ndonëse ky rast i fundit mund të jetë i mundshëm, si për shembull në Bursë, ku turqishtja u dha fund përdorimeve gjuhësore paraardhëse, si në qytet ashtu edhe në rrethinat e tij.[3] Në çdo rast,

2 A. Dauzat, La toponymie française [Toponimia franceze] (1971). Toponimia e Francës është një agregat heterogjen burimesh linguistike, të mbivendosura gjatë peirudhave të ndryshme historike, Introduction, La toponymie, son but, ses méthodes, ses résultats, [Hyrje, toponimia, qëllimi, metodat dhe rezultatet e saj], fq. 13 : « Emrat e vendeve kanë marrë edhe emrin e fosileve të gjeografisë njerëzore: një metaforë aq mirë e justifikuar përderisa toponimet na shfaqen si burime historike të mbivendosura mbi njëra tjetrën, aq të ngjashme me sedimentet e mbivendosura historike të njëpasnjëshme të gjeologjisë.»

3 Qyteti i Bursës u pushtua nga arabët në vitin 950, në vitin 1097 nga selxhukët, u rimor nga bizantinët dhe u rrethua pa sukses nga Kryqëzatat në 1204 dhe pas dhjetë vitesh, u pushtua nga Osmani në 1326. Ai u bë kryeqyteti i shtetit të ri osman deri në vitin 1365 kur u zëvendësua nga Edreneja. Bursa qendroi 2 vjet nën pushtimin e trupave helene nga 1920 deri në gusht të vitit 1922. Sot Bursa ndodhet në Turqi.

këto mbishtresa të njëpasnjëshme nuk kanë qenë të një natyre paqësore, por shprehje e ndryshimeve demografike dhe marrëdhënieve të reja të pushteteve vijuese, do të thotë të raporteve të forcës që janë krijuar. Realiteti historik të cilit po përpiqemi t'i qasemi nuk është një mozaik postmodern paqësor, por një tërësi në një proces të vazhdueshëm hierarkizimi.[4]

Midis të tjerash, është e udhës këtu të kujtojmë se shtetet-kombe perëndimore, të ashtuquajtura homogjene, njohin më tepër diversitet toponimik nga ajo çfarë pranojnë. Gjuhët e ndryshme kombëtare nuk marrin detyrimisht toponimet e vendeve fqinje, edhe kur vendet që duam të tregojmë janë rrënjësisht të huaja dhe të njohura si të tilla, siç është për shembull çifti: Paris/Parigi. Disa rajone kufitare kanë qenë mollë sherri deri vonë në kohë, duke lënë gjurmë të një toponimie të dyfishtë, ose edhe një shqiptim të dyfishtë, ende të mbrujtur politikisht: Strasbourg/Straßburg ; Nizza/Nice ; Gdansk/Danzig, etj. Disa krahina kanë një gjuhë të tyren, paralelisht me atë që njihet si kombëtare, por që, të paktën duke u nisur nga vitet 1970, kanë njohur një popullaritet të ri: Rennes/Roazhon ; Nantes/Naoned ; Quimper/Kemper.[5] Situatat mund të jenë më komplekse, siç është rasti për Alzasën në Francë, ku dialektet alzasiane, që janë transkriptuar kohët e fundit, të vihen në konkurrencë me *Hochdeutsch*, në veçanti për sa i përket toponimisë. Në rast se homogjenitetin toponimik do ta konsideronim si një përjashtim, ndryshe nga pandehma jonë që e merr si normë, atëhere kuptim i ynë për fenomenin do të lehtësohej dhe mund të pohonim se disa situata politike do të çtensionoheshin në Ballkan dhe gjetiu.

Le të kthehemi te rajoni i Bursës/Brousse, një qytet që ekzistonte në Antikitet dhe në Perandorinë Bizantine.[6] Në fund të Perandorisë

4 Duhet kritikuar vizioni shumë naiv i kozmopolitizmit të Belle Epoque i qyteteve multikulturore të Mesdheut lindor. Cf. H. Georgelin, « Smyrne à la fin de l'Empire ottoman: un cosmopolitisme si voyant » [Izmiri në periudhën e fundit të Perandorisë Osmane: një kozmopolitizëm kaq i dukshëm], Cahiers de la Méditerranée 67: http://revel.unice.fr/cmedi/document.html?id=127.

5 Shih sitin për një shembull të vizionit Breton për këtë krahinë: http://www.rv1.de/frfaqb.htm#intro.

6 R. Bondoux, « Les villes » [Qytetet], në B. Geyer, J. Lefort (dir.), La Bithynie au Moyen Âge [Bitinia në Mesjetë], Réalités Byzantines 9 (2003), fq. 377-409. Në veçanti « Introduction » [Hyrje], fq. 377-380, « Brousse / Bursa », fq. 384-386.

Osmane, prania turke ishte aq e shumtësaqë ia dilte ta emërtonte qytetin. Edhe sipas bashkëkohësve, të cilët nuk ishin detyrimisht të gjithë të prirur ta pranonin këtë gjendje faktike, qyteti nga ana e tij kishte një karakter turk të dallueshëm. Lagjet e banuara nga grekët ortodoksë kishin të gjitha nga një emër turk. Sipas burimeve të *Qendrës së studimeve të Azisë së Vogël*, duhet besuar se kjo gjendje në terren nuk shqetësonte askënd në jetën e përditshme: "në Bursa, lagjet greke ishin: Balık Pazar, Çatal Furun, Araba Yatak, Alti Parmak, Kaya Başı, Kuş Başı ("Kouzbazika" siç e themi ne), Muradiye, Soğuk Çeşme dhe Demir Kapı".[7] Rasti i të krishterëve të tjerë në qytet nuk e kundërshton rregullin, por konfirmon praninë e turqishtes në peisazhin mendor: "Set Başı, vendi më i ngritur në Bursë, ku ndodhej Xhamia e Blertë, ishte lagjja armeneaty-këtu kishte edhe ndonjë shtëpi greke".[8] Në një situatë ku prania si e njërit, ashtu edhe e tjetrit, nuk kërkon me çdo kusht të jetë ajo legjitimja, toponimia nuk është një sfidë. Së fundi, kategoritë pak a shumë të ngritura të banorëve nuk ndikojnë në gjuhën që përdoret për të emërtuar lagjet: "Lagjet e krishtera Balık Pazarı dhe Kaya Başı ishin ato më aristokratiket."[9] Madje edhe njerëzit në gjendje të mirë ekonomike në jetën e tyre të përditshme përdornin turqishten dhe, në veçanti, për të emërtuar hapësirën e tyre, siç është rasti i shumicës së vendeve në Azinë e Vogël. Kjo ndodhte derisa filloi të zhvillohej një politikë linguistike voluntariste.[10] Kur flasim për Bursën, hapësira e qytetit është kaq e turqizuar saqë përdorimi i emrit të zakonshëm "*acropolis*" nuk figu-

7 CEAM, ATO, Brousse, Bith 136, intervistë e Angéliki Kabanou marë nga B. Nikiphoridis, 30 mars 1959 në Athinë, Ch. « Quartiers », fq. 17.

8 Ibid.

9 CEAM, ATO, Brousse, Bith 136, intervistë e Sophia Spanou marë nga B. Nikiphoridis, 19 dhjetor 1957 në Athinë, Ch. « Quartiers », fq. 15-16.

10 Bafra, në Pontin perëndimor të Turqisë, kishte në fund të periudhës osmane një popullsi turqishtfolëse, ndërkohë që Ponti lindor flishte gjuhën ponte. Për më tepër, nja njëzet fshatra rreth Kayseri flisnin disa forma të greqishtes autoktone, me shumë gjasë të ardhura drejtpërdrejt nga Antikiteti, cf. R. M. Dawkins, Modern Greek in Asia Minor (1916) [Greqishtja modern në Azinë e Vogël].

ronte te grekët e fillimit të shekullit të XX.[11] Autori duhet ta vërë midis thonjzash emrin turk *hisar* për të saktësuar atë për të cilën flet.[12]

Meqenëse gjuha turke është përdorur për të treguar vende dhe emra, duke i përshtatur ata ndaj rregullave fonetike të turqishtes, toponimitë e ndryshme nuk janë të pavarura njëra nga tjetra.[13] Ky është një fenomen i vjetër, zanafilla e të cilit shkon prapa deri në kohën e pushtimeve selxhuke dhe periudhave të para osmane. Ky është rasti i vendeve të rëndësishme: si Stambolli [*is tin polin*][14], Gelibolu [*Kallipoli*], Edrene [*Adrianoupoli*], Selanik [*Thessaloniki, Saloniki*], Bursa [*Prousa*], Izmir [*Zmyrni*], Kayseri [*Kaisaria*], Sıvas [*Sevastia*], etj.[15] Për këto vende, lidhja është evidente. Përshtatja ndaj fonetikës turke nuk është perfekte, në veçanti harmonia zanore nuk është respektuar gjithmonë, si për Selanikun dhe Manisën, e cila vjen sigurisht nga Magnisia. Rregulli i harmonisë zanore nuk ka ndjekur gjuhën e folur dhe është standardizuar mjaft vonë. Deri në çfarë mase kjo gjë e çuditshme perceptohet nga folësit e sotëm ose, në çdo rast, nga disa prej tyre? Ne këtu ndodhemi përpara daljes së vazhdueshme në sipërfaqe të së kaluarës joturke të Anadollit, për të cilën flet aq mirë Étienne Copeaux.[16] Nga ana tjetër, qyteti i Bursës është i njohur për fetarinë e banorëve të tijnë fillim të shekullit të XX kemi 33 xhami për 42.000 turq dhe 60.000 banorë[17]- dhe, sipas historianit Hamit Bozarslan, turqizmin e tij në

---

11 Fjala « akropolis » ishte zhdukur nga përdorimi i greqishtes moderne para periudhës së neoklasicizmit. Sipas historianit Léonidas Embirikos, termi « kastro » me origjinë latine, vinte në mënyrë më të vetëvetishme, gjë që na rikujton për thyerje të tjera në kontinuitetin historik të greqishtes dhe që shteti grek mundohet po ashtu t'i fshijë.

12 V. Adamantiadis, « Σελίδες τινές εκ του κοινωνικού βίου των τελευταίων δεκαετηρίδων της Προύσης » [Faqe nga jeta sociale e dekadave të fundit të Bursës], fq. 292-318 në Μικρασιατικά χρονικά [Kronika mikro-aziatike] (1939), këtu fq. 297.

13 A. Dauzat, op. cit. (supra, n. 1), fq. 24 : « Fonetika luan një rol të dorës së parë. Çdo emër vend u bindet ligjeve fonetike të gjithës së folur në rajon. »

14 Cilat ishin përdorimet reale dhe përdoruesit konkretë të termit «Konstantiniyye»?

15 W. C. Brice, « The Turkish Colonization of Anatolia » [Kolonizimi turk në Anadoll], Bulletin of the John Rylands Library 38, 1 (1955), fq. 18-44.

16 É. Copeaux, Espaces et Temps de la nation turque [Hapësirat dhe koha e kombit turk] (1998).

17 P. M. Kondoyiannis, Γεωγραφία της Μικρασίας [Gjeografia e Azisë së Vogël] (1921), fq. 324.

forma tradicionale që vinin shenjën e barazisë midis *umma* [nocionit fetar] dhe kombit turk.[18] Në fund të fundit, etimologjia greke e toponimisë së sotme nuk na thotë asgjë për sa i përket realitetit social të qytetit të shekullit të XIX dhe XX. Duke marrë shembullin e Kondoyannis, jo të gjithë autorëve të asaj kohe ky përfundim i parë u dukej si i parëndësishëm.

Njëkohësisht, pushtimi turk i bën disa drejtues të riemërtojnë hapësirën mbi të cilën sundojnë, në veçanti kur vendet themelohen rishtazi ose kur zhvendosen: ky është rasti për shembull i Aydin-it, që mban emrin e një komandanti ushtarak turk, i cili nuk ndodhet saktësisht aty ku ka qenë Tralles-i i vjetër.[19] Ngulimet në rritje të fshatarëve turq në fushat e Azisë së Vogël, islamizimi dhe turqizimi i banorëve të vjetër, rikonfigurimi i vendeve të banimit sedentar, të gjitha këto sollën pas një turqizim rrënjësor të emrave të vendeve në ato krahina ku zbatica demografike e grekëve dhe e armenëve ishte pothuajse tërësore.[20] Për shembull, rajoni i Izmirit gëlon nga toponimet turke, të cilat ishte e vështirë të eliminoheshin edhe kur ra ora e *Megali Idesë*, projektit irredentist modern grek: Mersinli, Sevdiköy, Karataş, Buca, Burnova…Fenomeni është pak a shumë i njëjtë si në Izmir ashtu edhe në Bursë, por ndoshta në rastin e dytë më pak duke qenë se pushtimi turk i qytetit ndodhi më vonë. Në Anadollin perëndimor, vazhdimësia e popullsisë greke ortodokse në harkun kohor që shtrihet midis kohës së Bizantit dhe fundit të shekullit të XX është një rikonstruksion ideologjik i vonë. Ngulimet selxhuke dhe osmane kanë për pasojë vdekjen, konvertimin ose ikjen e popullsive greke ortodokse.[21]

---

18 H. Bozarslan, Histoire de la Turquie contemporaine [Historia e Turqisë bashkëkohore] (2004), fq. 35 : « Pushteti kemalist e përjashtoi Islamin nga hapësira e dukjes publike pasi e konsideroi fillimisht si fe në mungesë të kombit, do të thotë pasi e konsideroi si element tjetër thelbësor të tij. » (Nënvizimi është i autorit të artikullit.)

19 Bëhet fjalë për një lokalitet të ndodhur 80 km në lindje të Izmirit.

20 S. Vryonis, The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century [Rënia e helenizmit mesjetar dhe procesi i islamizimit nga shekulli i njëmbëdhjetë deri në shekullin e pesëmbëdhjetë] (1971).

21 Për Izmirin cf. D. Goffman, Izmir and the Levantine World 1550-1650 [Izmiri dhe bota levantine 1550-1650] (1990) ; për Bursën cf. I. Beldiceanu-Steinherr, « L'installation des Ottomans » [Vendosja e osmanëve], në B. Geyer, J. Lefort (dir.), op. cit. (supra, n. 5), fq. 351-374.

TOPONIME TË PAPRITURA

Prania e gjuhëve me një numër të kufizuar folësish: rasti i armenishtes[22]

Gjuhët e vogla, ato që fliten nga grupet e popullsive që nuk janë kryesore në territoret në fjalë, nuk mungojnë në toponimet lokale. Nëse do të ndiqnim një lexim nacionalist të hapësirës, do të na dalin toponime armene, për shembull, në disa vende të papritura: "Bardizag" është patjetër një emër standard në armenisht për të treguar Bahçecik, qyteti i sanxhakut të Izmit-it, ku armenët, përpara 1915, siç e pohon edhe Kondoyannis,[23] ishin të shumtë në numër, në mos banorët e vetëm të qytetit. Atëhere, kush, përveç armenëve, e përdorte këtë toponim? Mirëpo, pikat e forta të ngulimeve të popullsive nuk korrespondojnë detyrimisht me territorin që ligjërimi i tyre nacionalist ka zgjedhur si vatra kombëtare nga kohët e lashta. Kjo vërejtje është e vlefshme edhe për vetë armenët.

Sot flitet shumë për përpjekjet urbanistike të Perandorisë [Osmane] si një shtet në modernizim e sipër,[24] por, në nivelin e provincës, iniciativa private mbetet thelbësore. Qyteti i Izmirit nuk ka nevojë të përfaqësohet, prandaj ndërmarrja shtetërore aty mbi indin urban është në një shkallë më të ulët se sa në Stamboll. Për këtë arsye, gjenden toponime armene siç është shëtitorja Spartalian në Izmir, fusha e Papazian-it afër Burnova-s[25], ose madje edhe në Stambollin e sotëm, shëtitorja Aznavour mbi İstiklal Caddesi-n. Lloji i zhvillimit që marrin këto qytete nënkupton edhe krijimin e mikrotoponimeve, shpesh duke

22 Këtu kihet parasysh numri i kufizuar i folësve dhe jo cilësitë e brendshme të këtyre gjuhëve.

23 Op. cit. (supra, n. 16), fq. 204 : « Bakçecik, (do të thotë Kiparion) Banorë armenë 10 000. Qendra e një nahiye dhe afër malit Menekse Dağı. »

24 H. Georgelin, La fin de Smyrne : du cosmopolitisme aux nationalismes [Fundi i Izmirit: nga kozmopolitanizmi në lëvizjet kombëtare] (2005), fq. 44.

25 CEAM, ATO, Burnova, ION, intervistë bërë me Nikolaos Hiliopoulos, lindur në 1906, nga Zoi Kyritsopoulou, në 22 korrik 1968 në Athinë, Ch. "Elemente të gjeografisë", "Fushat", fq. 19: "Jashtë Burnovës, duke u ngjitur drejt Tsamaki nëpërmjet rrugës së Magnesisë, hapej një fushë që quhej Papazian. Ajo ishte e mbjellë me mijra pemë, ullishte. Para shumë kohësh, ajo i përkiste një banori armen të Burnovës, që quhej Papazian".

marrë emrin e ndonjë pronari, bamirësi ose ndonjë personaliteti tjetër. Mirëpo, dihet se mikrotoponimet e ruajnë motivin e tyre të fortë gjuhësor, do të thotë që ato kuptohen për atë që thonë dhe nuk shërbejnë vetëm si etiketë treguese, pra këtu bartin në vetvete edhe vlerën e komunitetit[26] [që flet gjuhën përkatëse]. Në lidhje me armenët, do të ishte e udhës të përmendim që zotërimi nga ana e tyre i turqishtes, në veçanti në qytetet e mëdha të Perëndimit dhe në qendër të Anadollit, i bën toponimet turke lokale krejt të natyrshme në gjuhën armene. Në revistën e Izmirit *Arevelian Mamoul* [Shtypi oriental], përdoren pa dallim dy forma për të treguar qytetin ku botohet revista. Në brendi të teksteve, megjithatë, parapëlqehet "Izmir", ndërkohë që forma "Zmournia" shfaqet në kopertinë. Në ditët tona, dhe në më të shumtën e rasteve, folësit e armenishtes perëndimore nuk e kuptojnë "Zmournia" dhe kur duan thjesht të emërtojnë përdorin në mënyrë pothajse ekskluzive "Izmir". Në të vërtetë, i larguar siç është nga territoret që njihen si armene dhe duke patur një pamje të jashtme mjaft evropiane, ky qytet nuk ka investime identitare armene.

Ndonëse prania e tyre kishte qenë e rëndësishme në disa qendra, si Rodosto, ku në fillim të shekullit të XIX gjysma e popullsisë ishte armene, në lidhje me toponimet e Trakës, armenëve nuk iu desh të kontribuonin në mënyrë origjinale në toponiminë lokale. Popullsia armene e Trakës, edhe pse zhvilloi qendra arsimore të rëndësishme, në thelbin e saj ishte turkofone. Mund të themi që aty toponimet në gjuhën armene ishin të rralla, por pa pohuar me siguri që prania e popullsisë aty ishte memece, të paktën jo në formën minimale të emërtimit të identitetit fetar të lagjes: "Ermeni Mahalesi".

Gjuhët e njohura si "perëndimore"

Pas rënies së Perandorisë Osmane, fenomenet linguistike të natyrës sociale ndikuan po ashtu emërtimin e vendeve. Frëngjishtja ose italishtja dhe më tej anglishtja, gjuhë të rëndësishme, mund të shërbenin për të emërtuar vende nga dhe për vetë banorët. (Nëse këtu sjellim në mend emrat e *plages* dhe *beaches* të Greqisë së sotme, del se ky

26 J-C. Bouvier, "Désignations onomastiques et identité culturelle" [Emërtimet onomastike dhe identiteti kulturor], në Espaces du langage (2003), fq. 164-171, këtu fq. 165.

fenomen nuk është karakteristik vetëm për periudhën e vonë osmane. Nga ana tjetër, fjala greke "ammoudia" vazhdon dhe ekziston, ose siç është rasti me përdorimin e emrave me tingëllim anglo-sakson në Francë, të zgjedhur nga zyrat imobiliare që kërkojnë klientelën e tyre pranë klasave të mesme të etura për status.) Në një shoqëri të mësuar me kulturën orale, hotele ose magazina mund të shërbejnë si shenja orientuese kryesore në indin urban, ndërkohë që përdorimi i emrave zyrtarë për rrugët dhe vënia e numrave të rrugëve janë pak të përhapura: si për shembull Péra Palace në Konstantinopol, *Hôtel Belle-Vue* në Bursë (që u përkasin grekëve ortodoksë: Pavilidis dhe Thômidis)[27] ose Hôtel Kræmer në shëtitoren mbi portin e Izmirit. Italishtja është po ashtu e pranishme aty ku e pret më pak, si një gjurmë e *lingua franca* e vjetër mesdhetare e imponuar nga fuqia tregtare e republikave tregtare, siç ndodh me lagjet e Izmirit, *Bella Vista* ose *Punta*[28], fshati *Cordélio* ose edhe *Pasaport*, vend afër shëtitores së portit të Izmirit. Këto toponime të reja shprehin gjithashtu rëndësinë e kapitalit evropianoperëndimor që ndërton modernitetin e Perandorisë, duke e futur atë në rrjetin e ekonomisë botërore dhe që shpaloset në toponiminë lokale. Tërë bota, ose pothuajse, aspiron të arrijë këtë lloj statusi, këtë përfshirje simbolike në modernitet, këtë familjaritet me Oksidentin.

TOPONIMIA DHE NACIONALIZMI

Këto fenomene të përshtatjes toponimike nuk paraqiten si tejet problematikë në periudhën kur ndodhin, përpara erës së nacionalizmave të konsoliduar, do të thotë aty nga fundi i shekullit të XVIII, por më me siguri nga gjysma e dytë e shekullit të XIX. Ato mund të bëhen të tilla më vonë, kur dalja në sipërfaqe e së shkuarës së padëshiruar, dhe që del si e nevojshme të refuzohet, duhet të fshihet nga shteti-komb, një dukuri kjo që nuk lidhet vetëm me Greqinë moderne dhe as me Repu-

27 V. Adamantiadis, loc. cit. (supra, n. 11), fq. 314.

28 Sipas historianit Léonidas Embirikos, kjo fjalë ka hyrë në greqishten demotike, për shtrirjen tokësore në det, qoftë gadishull ose istëm.

blikën turke, por që është shumë mirë e dëshmuar në këto dy shtete.[29] Por, problemi është fatal, sepse e tashmja është gjithmonë heterogjene: në kundërshtim nga konstruksionet *a posteriori* të historive kombëtare, që u ngjajnë shpesh ligjërimeve epike, e kaluara nuk është as unike dhe as drejtvizore. Toponimia e kohës para normalizimeve centraliste [e politikave të qeverisë qendrore të shtetit-komb], ajo që do të na shfaqej pas hulumtimeve në terren, duke respektuar legjitimitetin e përdorimit lokal, si edhe studimi i saj historik, do të na nxirrte para syve shtresëzimin e së kaluarës, me gjithçka që nuk do të ishte edhe aq mikluese për shtetin-komb në formin e sipër: "[Toponimia] është para së gjithash historia e transformimeve të emrit të vendit, evolucioni fonetik, alterimet e natyrave të ndryshme, së fundi zhdukja e tij, në momentin kur një zevendësues e fshin atë. Por nuk mbaron këtu: toponimia është e lidhur me emigrimet e popujve, pushtimet, kolonizimet, ndryshimet e gjuhës, po aq sa edhe me vlerën që merr toka dhe me etapat e njëpasnjëshme nëpër të cilat kalon qytetërimi. Së fundi, duke u nisur nga rrënojat, ajo nxjerr në shesh gjuhët e folura dikur në territoret në fjalë, ajo na lejon të zhytemi në të kaluarën dhe të shkojmë prapa më larg në kohë se sa me ndihmën e materialeve që na jep gjuha e përgjithshme."[30]

Nacionalizmi, që është në themel të kombeve moderne, ka si karakteristikë të tijën përzgjedhjen e një vendi gjeografik dhe shenjtërimin e tij si territor kombëtar, duke e kthyer këtë hapësirë në një pronë të patundshme, sigurisht kolektive, por mbi të gjitha ekskluzive dhe të pandashme. Territoret e perandorisë janë objektivi i parapëlqyer i nacionalizmave dhe kjo është ajo që ka ndodhur në Ballkan me tërheqjen e Austro-Hungarisë dhe të Perandorisë Osmane. Të zëvendësuar nga shteti kombëtar, nacionalizmi koncepton, institucionalizon dhe normalizon territorin në mënyrë të tillë për të zhdukur gjurmët e një të kaluare të papastër, jo në përputhje me identitetin që ai projekton për vetëveten në hapësirë, por gjithashtu edhe duke shikuar pas në kohë përmes shekujve. Një fenomen i tillë mund të ndodhë edhe jashtë kufi-

29 H.-U. Wehler, Nationalismus, Geschichte, Formen, Folgen (2001), p. 40 : « Die Nation wird auf einem historischen Territorium konstituiert, das aber als angestammtes 'heiliges' Land überhöht wird. » [Nacionalizimi, Historia, Format, Pasojat (2001) fq. 40: "Kombi konstituohet (ngjizet, krijohet) ne nje territor historik, i cili stilizohet (hiperbolizohet, shpallet me buje, proklamohet me force) si vendi "i shenjte" i prejardhjes.]

30 A. Dauzat, op. cit. (supra, n. 1), fq. 9-11.

jve të njohur ndërkombëtarisht. Ky ishte rasti i Azisë së Vogël, madje edhe më tej drejt Lindjes deri në Kapadoki, rajon që kishte shumë pak mundësi t'i bashkohej Greqisë.[31] Ka gjithmonë shumë mundësi që në bashkësitë rurale, që i rezistuan për një kohë të gjatë përfshirjes në një tërësi më të gjerë kombëtare, e cila shkonte përtej kuadrit të solidariteteve të fshatit, ndikimi i fortë gjuhësor i administratës qendrore të shtetit kombëtar në jetën e përditshme të jetë i kufizuar, qoftë kjo në nivelin e gjuhës së folur mes njerëzve, ashtu edhe në toponiminë e fshatit, e cila ka një përdorim më të gjallë vetëm nga ana e popullsisë lokale. Kështu fshatin e "Makrit" mbi bregun në Egje në jug të Anadollit, hartat turke e kthyen ekskluzivisht në Fethiye, edhe pse përdorimi i këtij emri nga ana e popullsisë lokale është më pak i pushtuar nga ideja e pastërtisë kombëtare se sa administrata qendrore e shtetit kombëtar.[32]

Madje edhe në Stamboll, pushteti kemalist kishte si shqetësim eleminimin e gjurmëve të greqishtes ose të frëngjishtes: Ta Tatavla, u kthye në Kurtuluş, dhe Grand'rue de Péra në İstiklal Caddesi. Ky veprim ka kuptimin e krijimit të diçkaje të re dhe shënon thyerjen historike në toponimi. Thyerja është edhe kombëtare: kemi kalimin nga emrat me tingëllim të krishterë në emra turq, kemi po ashtu kalimin nga toponimia perandorake në evokimin e Republikës kemaliste dhe të bëmave të saj. Në rrethinat e Stambollit, nëpërmjet të njëjtit proces, fshatrat Makri dhe Haghios Stéphanos kthehen në Bakır Köy dhe Yeşil Köy. Pushteti kemalist tregoi një kujdes të veçantë për Stambollin, simboli i Turqisë së vjetër, ku joturqit dhe jomyslimanët ishin shumica e popullsisë dhe kishin një rol të rëndësishëm dhe ku Fuqitë evropiane kishin mjaft ndikim. Konstantinopoja ishte objektivi i parapëlqyer për korrigjime toponimike. Ekskluziviteti i toponimeve turke rimerrte emra vendesh që ishin në përdorim në kohët e mëparshme. Ky është, për shembull, rasti i Beyoğlu që zëvendëson tashmë plotësisht Péra, ose Karaköy që zëvendëson Galata. Duke filluar nga vitet 1930, letrat e dërguara, që mbanin të shkruar sipër Konstantino-

31 I. Petropoulou, « Ο εξελληνισμός-εξαρχαϊσμός των ονομάτων στην Καππαδοκία τον δεκάτο ενάτο αιώνα » [Helenizimi-arkaizimi i emrave në Kapadokia në shekullin e nëntëmbëdhjetë], Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών [Bulentini i Qendrës së studimeve të Azisë së Vogël] VIII (1988-1989), fq. 141-200.

32 Bisedë me Alp Yüçel Kaya, doktorant në Shkollën e studimeve të larta në shkenca sociale, me origjinë nga ky fshat.

pojë, nuk shpërndaheshin më nga posta turke. Të kesh pushtetin për të emërtuar vendet do të thotë të ushtrosh një pushtet mjaft të prekshëm për banorët dhe për të gjithë ata njerëz që kanë lidhje me territorin në fjalë. Në të njëjtin rend idesh, Traka e ashtuquajtur orientale kishte një popullsi të konsiderueshme greke ortodokse dhe toponimia trake osmane linte të dukej në sipërfaqe prania e krishtërimit. Marrim për shembull qytetin e Kirk Kilise, ose në greqisht Saranda Ekklisies, lokalitet emri i të cilit nuk i përshtatet Turqisë së re. Ky shtet është laik, por duket se qenia e tij e tillë bëhet e mundur vetëm kur të gjithë, ose pothuajse, të jenë myslimanë sunitë.[33] Në 20 dhjetor të vitit 1924 ajo u quajt Kırklareli nga Asambleja e Madhe kombëtare turke. Ndryshimi i emrit do të thotë edhe ikja e të krishterëve, një shprehje kjo edhe e marrjes nën zotërim.[34] Ndryshimet mund të prekin madje edhe malet, siç ka ndodhur me malin e Olympit të Mysie, në afërsi të Bursës, emri turk i të cilit në fund të Perandorisë Osmane ishte Keşiş Dağı, do të thotë Mali i murgjëve, i bënte qartësisht referencë jetës monakale në shpatet e tij në periudhën byzantine dhe tanimë quhet Ulu Dağ, do të thotë Mali i Madh.[35]

Toponimi *par excellence* i rajonit, Qyteti [Stambolli], i rezistoi edhe për pak kohë normalizimit kombëtar tërësor. Megjithë ndalimin që iu bë përdorimit të këtij toponimi në vitet 1930, me një origjinë të qartë greke, në armenisht ai është quajtur gjithmonë "Bolis". Në librat e botuar në armenisht sot në Stamboll, gjejmë emrin më të kujdesshëm "Istamboul", por edhe atë më dinak "Stamboul", i cili shquhet fare pak nga përdorimi i imponuar dhe të kujton toponiminë e vjetër, duke qenë se qyteti i vjetër i Konstantinopojës në fund të shekullit të XIX quhej Stamboul. Faqja e internetit e të përditshmes stambollite në gjuhën armene, *Nor Marmara*[36]*,* tregon në fakt temperaturën në Bolis dhe jo në Stamboll, gjë që tregon fare mirë vazhdimësinë e këtij emërtimi në përdorimin e përditshëm. Duhet thënë se kryeqyteti kulturor, fetar

33 H. Bozarslan, op. cit. (supra, n. 17), fq. 32 : « laicizmi […] i deklaronte individët të lirë të mbanin besimet e tyre- megjithatë me kushtin që myslimanët mos të konvertoheshin në një fe tjetër."

34 Shih faqen zyrtare të internetit: http://www.kultur.gov.tr/portal/tarih_en.asp?belgeno=5314.

35 S. Triantaphyllidis, « Εις Προύσαν » [Drejt Bursës], Ελληνικός Βορράς, 10 gusht 1960.

36 Faqja e internetit e gazetës së përditshme www.normarmara.com.

dhe politik i pakundërshtueshëm i armenëve osmanë ishte Bolis dhe jo ndonjë fshat i humbur i Armenisë perëndimore apo lindore. Këtu bëhej fjalë për një pothuaj kryeqytet jashtë territorit, gjë që në jetën e përditshme nuk përjetohej si ndonjë anomali konstante.[37] Që nga koha e themelimit të republikës së Turqisë, moderniteti armen i Qytetit filloi të tkurrej dora dorës.[38]

Krahasimi me përdorimin në greqisht të emërtimit të Qytetit duket se është ndriçues. Në Greqi, nuk je i sigurtë nëse të kuptojnë kur për të treguar Stambollin përdoret emri i dikurshëm *i Poli*, i cili në jetën bashkëkohore greke mund të marrë një tingëllim anekdotik, ndërkohë që, para krijimit të mbretërisë së Greqisë dhe, ndoshta, deri në vitet 1920,[39] ai ishte qyteti të cilit i referohej sa kultura popullore, aq edhe kultura e kultivuar letrare greke. Në greqishten e sotme, jashtë bashkësisë së vogël *rume* të Stambollit, duhet që fillimisht të ekspozohet konteksti duke përdorur toponimin e plotë të Kônstantinoupoli. Le të vërejmë gjithashtu se në mjediset intelektuale greke, jonacionaliste, përdorimi i emrit Stamboll priret të fitojë terren. Ky përdorim është gjithsesi anekdotik, ndërkohë që në aeroportet e Athinës dhe të Selanikut, si edhe në tabelat e rrugëve përgjatë Trakës greke, përdoret termi Kônstantinoupoli. Zhvlerësimi është më i ngadaltë nga ana armene. Por, është e vërtetë që domethënia e parë e Bolis, ajo e emrit të zakonshëm të qytetit në greqisht, nuk ekziston në armenisht dhe ajo nuk

37 Shkrimtarja armene, Zabel Yessayian, pas revolucionit xhonturk vendosi të kthehej nga ekzili i saj parizian duke dëshiruar të vinte në shtëpi. Sigurisht në mendjen e saj shtëpia ishte Konstantinopoja dhe asnjë vend tjetër. Çdo habi përse ajo ndihej aq e lidhur me Qytetin tingëllon e pakuptueshme sot. Disa dekada më vonë romancierja e paguan shtrenjtë tërheqjen pas sirenave të « mëmëdheut » të sovjetizuar. Ajo gjeti vdekjen në detin Kaspik, gjatë udhëtimit të dëbimit.

38 M. Bilal, The Lost Lullaby and other Stories about Being an Armenian in Turkey, [Ninulla e humbur dhe histori të tjera rreth që qënit armen në Turqi], kujtimet e një studiuesi Master of Arts në sociologji, universiteti i Bosforit, Stamboll (2004), fq. 66 : « …mjetet për të riprodhuar kulturën armene sot janë duke u zhdukur. »

39 Shumë botime të sotme mbi muzikën popullore priren të vërtetojnë rolin qendror të Orientit grek dhe në veçanti të Konstantinopojës në jetën greke të kohëve tona, p.sh. : Εργαστήρι παλιάς Μουσικής [Atelieja e muzikës së vjetër], Εάλω η Πόλις. Θρήνη για άλωση της Κωνσταντινούπολης [Qyteti ra. Vajtime mbi rënien e Konstantinopojës], Athinë, FM Records, Vol. 1 (1998).

konkurron dot emrin e përveçëm. Përdorimi i termit grek në toponimi tregon se sa rol qendror ka pasur Qyteti në të kaluarën dhe se për të arritur te kuptimi plotë i tij duhet ndërtuar më parë dekori i një kohe të dikurshme.

Mutacione ideologjike në periudhën e fundit të Perandorisë Osmane

Shkollat komunitare filluan gjithnjë e më shumë të funksiononin si shkolla kombëtare. Në rastin e Bursës, shkollat ortodokse lokale greke kontribuan në ndryshimin gjuhësor në mesin e popullsisë, duke e ngritur greqishten në një normë sociale të pranuar. Vetë vendi ku ishte krijuar kompleksi shkollor identifikoheshe si i tillë: *Εκπαιδευτήρια Ευγενίδια* [Shkolla Evgenidia].[40] Por më parë terreni nuk ishte bosh, sepse aty ngrihej një fabrikë mëndafshi. Eshtë interesante të vërehet se burimet e informacionit të *Qendrës së studimeve të Azisë së Vogël* nuk i kishin ruajtur kujtimet për fabrikën dhe se në kohën e tyre ky vend shihej si ngushtësisht i lidhur me shkollën e komunitetit. Toponimia, emërtimi i vendeve funksionon në po të njëjtën mënyrë me harresat në histori.

Të emërtosh vendet dhe hapësirën, dhe t'i kombëtarizosh ato, do të thotë të sillesh si pronar i ligjshëm i tyre dhe mbi të gjitha pronar ekskluziv.[41] Mirëpo shkolla greke në Izmir, njësoj si gjetiu në Perandori, është një makinë që helenizon hapësirën dhe kohën. *A posteriori*, mund ta konsiderojmë si një makinë të luftës ideologjike. Kjo është përshtypja e forte që përftohet nga studimi i programeve analitike të të gjitha tipeve të shkollave në Izmir.[42] Kjo është edhe përshtypja e fortë që të vjen nga romani i Kosmas Politis *Stou Chatziphrangou,* në një skenë që përshkruan një ekskursion të nxënësve, ku mësuesit i marrin fëmijët të ngjiten në malin Pagos, ose Kadifekale, vend i mbushur me histori dhe jo vetëm me histori greke.[43] Duke hedhur vështrimin tej në panoramën që shtrihej para dhe në kushtet kur nxënësit e njihnin krahinën sipas toponimisë turke, mësuesit përpiqen të nxjerrin nga goja

40 V. Adamantiadis, loc. cit. (supra, n. 11).
41 H. Georgelin, op. cit. (supra, n. 23).
42 Ibid.
43 K. Politis, Στου Χατζηφραγγού [Në lagjen e Chatzifrangos] në formën e një broshure në Tachydromos (1962-1963).

emërtime greke të vjetra. Ata më dinakët nga nxënësit bëjnë sikur u pëlqejnë fjalët e mësuesve të tyre, por e gjitha nuk ndodhi aspak ashtu si rastësisht.

1919-1922 ose periudha e ekspansionizmit helenik triumfues

Dy studime janë standarde për të llogaritur dorëvënien verbale mbi territorin që synohet të aneksohet. Bëhet fjalë për rastin e Trakës të St. V. Psaltis, *La Thrace et la force de l'élément grec là-bas. Informations statistiques à propos de la population hellénique*, Athènes (1919) [Traka dhe forca e elementit grek të atjeshëm. Informacione statistikore në lidhje me popullsinë helenike, Athinë (1919)] dhe për Azinë e Vogël studimi i Pant. M. Kondoyiannis, *Géographie de l'Asie Mineure,* Association pour la Diffusion des livres utiles, Athènes (1921)[Gjeografia e Azisë së Vogël. Shoqata për përhapjen e librave të dobishëm, Athinë (1921)]. Vërejmë se aktiviteti shkencor ose erudit është në sinkronë dhe madje në funksion të zhvillimeve politike, gjë që na lë pak hezitues për sa u përket funksioneve sociale të këtij aktiviteti. Kondoyiannis është shumë i ndërgjegjshëm për historicitetin e helenizimit të Azisë së Vogël, por për të kjo është një etapë në ecjen drejt progresit.[44] Toni është i njëjtë si te Psaltis që pranon procesin e helenizimit të tribuve të vjetra trake, por bën kujdes që ta paraqesë atë në një mënyrë pozitive. Nga ana tjetër, që nga faqja 4, Psaltis e kundërshton ekzistencën e çfarëdo toponimi bullgar apo sllav në Trakë, përveç atij të Maritza (Hévros): "Eshtë e pamundur të gjendet ndonjë toponim sllav apo bullgar mes emrave të fshatrave, të lumenjve, maleve dhe qyteteve të Trakës aktuale". Një pohim i tillë i prerë është patjetër i gabuar nga pikëpamja antropologjike.[45] Prania sllave është më problematike për shtetin grek se sa prania turke, një alteritet ky i fundit fillimisht i pranuar përpara se të greqizohej. (Turqia e sotme i ka kërkuar Greqisë të mbrojë popullsinë

44 P. M. Kondoyiannis, op. cit. (supra, n. 16), p. 1.

45 Sipas autorit nacionalist, K. Vakalopoulos, Σύγχρονα εθνολογικά όρια του Ελληνισμού στα Βαλκάνια (1994) [Limitet etnografike bashkëkohore të helenizmit në Ballkan], në vilajetin e Adrianopojës në fillim të shekullit të XX kishte 1 000 000 banorë, nga të cilët 510 000 turq, 365 000 grekë, 110 000 bullgarë… Si ka mundësi që këta 110 000 bullgarë të kishin qendruar gojëkyçur përballë hapësirave territoriale ku ata banonin?

e saj sllave[46]). Në të kundërt, Psaltis njeh praninë toponimike turke, por duke e reduktuar atë në disa krijime të vona, pra për ta bërë sa më pak legjitime. Në praktikë, prania e Greqisë në Trakën orientale (qershor 1920- tetor 1922), konfirmura nga traktati i Sèvres (10 gusht 1920), që parashikonte aneksimin e drejtpërdrejtë të territorit u përkthye në zyrtarizimin e toponimisë greke, duke shkaktuar nganjëherë nxjerrje në pah të rrënojave të së kaluarës ose krijime të habitshme: për shembull Demirköy u kthye në Sidirochori, ndërkohë, mesa duket, banorët vetë kanë përdorur edhe emrin bullgar Samakov.[47] Toponimia e dyfishtë mund të shikohet në faqet e internetit të disa shoqatave të personave me origjinë nga i njëjti vend, të quajtura shoqata bashkatdhetarësh, që janë ndoshta më të respektueshme ndaj përdorimeve të emrave të grekëve ortodoksë të vendit se sa ndaj standardizimeve të përkohshme që ndodhën midis viteve 1920 dhe 1922.[48] (Pas 1922, midis 1927 dhe 1928, toponimia greke standardizohet në gjithë territorin nga një *Epitropi Metanomasion,* që ishte veçanërisht e ndjeshme ndaj emrave sllavë. Gjuhëtarë dhe studiues të folklorit vënë të gjithë dorën e tyre).[49]

Te Kondoyiannis, paraqitja e gadishullit ndjek ndarjet administrative osmane por, në vend t'i sqarojë, vilajetet vendosen në raport me krahinat e vjetra[50], që edhe ato u përkasin periudhave historike të ndryshme dhe të gjitha kanë veçorinë të jenë greke. Në këtë mënyrë krijohet përshtypja se gjendemi në territor grek: "Vilajeti i [Bursës ose Hüdavendikâr] përfshin Misinë, pjesën më të madhe të Bitinisë dhe një pjesë të Frigjisë. Eshtë një nga vilajetet më pjellorë dhe më të pasur të Azisë

46 Kjo popullsi vazhdon të ekzistojë, por duket si e pakapshme. Shih faqen e internetit të Organizatës për minoritetet evropiane: http://www.eurominority.org/version/fra/minority-state2.asp?id_pays=50.

47 K. Vakalopoulos, Ιστορία του Βορείου Ελληνισμού. Θράκη (1993) [Historia e helenizmit verior. Traka], fq. 309 : « Vënies së emrave grekë vendeve të Trakës lindore iu dha një rëndësi e veçantë dhe për ta bërë mirë këtë punë u mblodh një komision i posaçëm që kryesohej nga dijetari trakas G. Lampoussiadis.»

48 Shih sitin e shoqatës kompatriotike: « Vatra trake e Serrès » : http://www.thrakiki.gr.

49 Sipas historianit Leônidas Embirikos.

50 P. M. Kondoyiannis, op. cit. (supra, n. 16), p. 3 : « Në kohët e lashta, Azia e Vogël përfshinte tre vende në veri: Ponti, Paflagonia, Bitinia, tre në perëndim: Misia, Lidia dhe Karia, katër në jug: Lisia, Pisidia, Pamfiliaylie dhe Silisia dhe pesë në qendër: Frigjia, Kabalidia (në kohët romake), Isauria, Likaonia, Galatia dhe Kapadokia. »

së Vogël."[51] Kjo lloj paraqitje presupozon se lexuesi është më i familjarizuar me gjeografinë e lashtë se sa me gjeografinë moderne, ose që ai do të duhej ta njihte më mirë atë, njëlloj sikur gjeografia e lashtë të ishte gjeografia e vërtetë, sepse gjeografia aktuale nuk është veçse zgjimi i kombit grek të robëruar, tokat irredente të të cilit do të dalin nga gjumi së shpejti.

PËRFUNDIM

Në radhë të parë, duhet të konstatojmë se, si rrjedhim i së kaluarës së tij të pasur, rajoni është plot e përplot me toponime. Në radhë të dytë, do duhej të hiqnim një vijë dalluese midis përdorimit të vjetër të toponimeve turke (dhe të gjuhës turke) nga të gjitha popullsitë e Perandorisë Osmane dhe përdorimit të detyrueshëm të toponimeve turke sot në Turqinë republikane. Turqishtja si *lingua franca* e Perandorisë ishte një gjuhë së cilës mund t'i besoje, në masën që ajo ishte bujare ndaj historisë joturke të vendeve: e kemi treguar me ekzistencën e dikurshme të toponimeve si Kirk Kilise ose Keşiş Dağ. Ky është një dallim i madh me gjendjen e tanishme, kur turqishtja është një faktor imponues që përçon turqizmin e shtetit.

Cila do të ishte një gjendje toponimike e qetë në zonën gjeografike të marrë nën shqyrtim në këtë ekspoze? Duhet që pluraliteti i të shkuarës dhe i përdorimeve toponimike të pranohet dhe që afishet shumëgjuhëshe, edhe pse kjo prakitkë nuk është sistematike për shkak të arsyeve ekonomike, nuk duhet të ndalohet, por të jetë i pranishëm në tabelat më kryesore të rrugëve. Do të duhej që shteti të hiqte pak dorë nga territori i tij për të mirën e të gjithë qytetarëve të tij. Kemi frikë se Greqia, Bullgaria dhe Turqia janë ende larg kësaj. Megjithatë, nuk do të ishte korrekte të mendohej se kjo shumësi toponimesh është e vështirë të administrohet. Val d'Aosta dhe Alto Adige[52] janë shembuj të pluri-linguizmit të administruar gjithnjë e më mirë dhe që përjetohet me thjeshtësi nga shumica e banorëve të tyre.

---

51 Ibid., fq. 217.

52 Krahina në veri të Italisë ku jetojnë së bashku popullsia italiane dhe ajo me origjinë austriake. Shënim i përkthyesit.

KOMBI DHE RRETHET TERRITORIALE: TË NDËRTOSH DHE TË EMËRTOSH TERRITORIN GREK, 1832-1837

Anne Couderc

Si mund të fabrikohet një territor kombëtar në Ballkan? Megjithëse në kohën e saj nuk u formulua në këtë mënyrë, pyetja u shtrua në mënyrë konkrete për herë të parë në momentin e pavarësisë greke dhe të kufijve që duheshin hequr në territorin e saj. Ajo ka qenë në themel të negociatave që kanë vazhduar vite me radhë midis Fuqive të Mëdha duke filluar nga viti 1827 dhe ka zënë një vend qendror në veprën e organizimit të shtetit pas njohjes së tij ndërkombëtare në vitin 1832.

Ajo do të studiohet këtu përmes ligjeve, të cilat midis viteve 1833 dhe 1837, i paraprinë krijimit të ndarjeve territoriale që i dhanë formë territorit të ri dhe kufijve të tij dhe që do të duhej të kontribuonin në përcaktimin e identitetit, që simbolikisht u shfaq përmes vënies së emrave të vendeve helenike. Këto ligje që kishin për objektiv të organizonin dhe të klasifikonin hapësirën, në kuadrin e ri territorial, synonin në fakt të institucionalizonin raportet midis qendrës dhe shoqërive lokale dhe të rregullonin marrëdhëniet sociale mbi bazën e të cilave do të ngrihej integrimi kombëtar.

Përtej kronologjisë kombëtare greke, historia e kësaj vepre themeluese nënshkruhet brenda kursit më të përgjithshëm të historisë së Evropës, në shpirtin ende të ndjeshëm të Aleancës së Shenjtë dhe të ngurtësimit të kancelerive [të Fuqive të Mëdha] të provokuar nga revo-

lucioni i korrikut i 1830 në Francë.[1] Ky organizim i shtetit të ri territorial u çua përpara në emër të një mbreti me staturë të vogël, i vendosur në fron nga Konferenca e Londrës: Otoni, mbreti i Greqisë, "me hirin e Zotit", pushteti i të cilit nuk mbështetej nga asnjë kushtetutë; një këshill regjence, i përbërë nga funksionarë të lartë bavarezë të ardhur me të nga Mynihu, përgatiste ligjet dhe hartonte kuadrin e monarkisë, ndërkohë një këshill ministrash që kishte rangun e sekretarëve të shtetit siguronte zbatimin e tyre dhe kryente rolin e ndërmjetësit të regjencës në Greqi: këta të fundit ishin politikanët grekë që kishin udhëhequr luftën për pavarësi. Marrëdhëniet midis grupeve të ndryshme që mbanin pushtetin, midis përfaqësuesve të një të kaluare revolucionare dhe atyre të regjimit monarkik, do të kenë një vend të veçantë kur studiohet legjislacioni në fjalë, detyra e të cilit ishte të përcaktonte shtetin dhe të përkufizonte territorin e tij.

Mbi të gjitha, kjo histori e ndërtimit të territorit ka të bëjë me një kohë më të gjatë, me atë të historisë së marrëdhënieve midis njerëzve dhe vendeve, të zënies së një hapësire toke ku llojet e ekonomisë, të zakoneve, të jetës së përditshme, të marrëdhënieve sociale dhe familjare, të marrëdhënieve të pushtetit u binden ende mënyrave të jetesës dhe kodeve të trashëguara nga e kaluara osmane.

Një pyetje shtrohet që nga ajo kohë. Mbi çfarë substrati, politik, social- dhe identitar- do të ndërtohej territori grek, i njohur nga Evropa Perëndimore në cilësinë e vlerave filohelenike, ndërkohë që kufiri i tij i njohur nuk ishte veçse një parcelë e thjeshtë e shkëputur nga territori osman dhe që, për shkak të shumë aspekteve të organizimit të tij, ende bënte pjesë në hapësirën osmane? Kësisoj, a do të mundej të studiohej tërësia e problemeve që dilnin nga mënyra e organizimit të territorit grek- centralizim apo ruajtje e autonomive lokale, monarki e bazuar te e drejta hyjnore apo edhe njohje e disa formave të jetës demokratike, sedentarizim përkundrejt nomadizmit, ndërhyrje masive në emrat e vendeve- si një administrim problematik i trashëgimisë osmane në ndërtimin e rendit të ri, do të thotë si një konflikt midis dy hapësirave rivale, asaj osmane perandorake dhe asaj kombëtare helene.

---

1 Cf. Për kuadrin e përgjithshëm të krijimit dhe të organizimit të shtetit grek, J. Petropulos, *Politics and Statecraft in the Kingdom of Greece, 1833-1843* [Politikat dhe ndërtimi i shtetit në mbretërinë e Greqisë, 1833-1843] (1968); versioni i përdorur këtu është përkthimi i tij në greqisht (1985).

Arkivat e mbretit Oton të ruajtura në Athinë në Arkivat e Përgjithshme të Shtetit, na përcjellin një panoramë të dendur dhe komplekse të veprës së organizimit të shtetit në tërësinë e tij nga ana e regjencës bavareze dhe personelit grek, vepër kjo që mori shtat në dhjetëvjeçarin 1830. Në këto arkiva, fondet e ministrisë së Brendshme na lejojnë të kuptojmë frymën në të cilën u përpiluan ligjet që lidheshin me organizimin e territorit, si edhe kushtet në të cilat ato filluan të zbatohen. Ato na lejojnë të studiojmë përmbajtjen dhe etapat fillimisht përmes një analize të teksteve të ligjeve që lidheshin me ndarjen territoriale të mbretërisë dhe të kushteve të përcaktimit të kufijve të rinj, më tej të klasifikimit të hierarkizuar të hapësirave tokësore të përftuara dhe, në fund, të rolit të luajtur nga arkeologjia në emërtimin e një territori, të cilit i nxirret në pah lidhja me historinë e lashtë.

TERRITOR I RI DHE KUFIJ TË LASHTË

Urdhëresa *Mbi ndarjen territoriale të mbretërisë dhe administrimin e saj* të 3/15 prill 1833[2] përcaktoi themelet e organizimit territorial të shtetit grek. Ajo shpallte tre nivele të kësaj ndarje, *nomet*, qendra të prefekturave, *eparhitë* për nënprefekturat dhe *demet*, të cilat përbënin komunat e reja. Këto të fundit, të përmendura vetëm në urdhëresën e prillit, u bënë objekt i një ligji të veçantë, i hartuar gjatë vitit 1833. Konceptimi i tij iu besua njërit prej regjentëve, Karl von Abel[3]; në shtator teksti

2 Εφημερις της Κυβερνήσεως του Βασιλείου της Ελλάδος / *Regierungsblatt des Koenigreichs Griechenland* [Gazeta e Qeverisë e Mbretërisë së Greqisë] 1833 n° 12, 6/18 prill, fq. 75-80.

3 Cf. G. L. von MAURER, *Das Griechische Volk in öffentlicher, kirchlicher und privatrechtlicher Beziehung vor und nach dem Freiheitskampfe bis zum 31 Juli 1834* [Populli grek në marrëdhëniet publike, fetare dhe sipas të drejtës private përpara dhe pas luftrave për liri deri më 31 korrik 1834] (1835), vol. 2, p. 113 ; mbi Abel, formimin e tij dhe funksionet e tija në Bavari, cf. H. GOLLWITZER, *Ein Staatsmann des Vormärz : Karl von Abel, 1788-1859* [Një burrë shteti i periudhës së revolucionit 1848: Karl von Abel 1788-1859] (1993) ; cf. aussi D. GÖTSCHMANN, *Das Bayerische Innenministerium, 1825-1864. Organisation und Funktion, Beamtenschaft und politischer Einfluß einer Zentralbehörde in der Konstitutionellen Monarchie* [Ministria e brendshme e Bavarisë, 1825-1864, organizimi dhe funksioni, nëpunësit e shtetit dhe ndikimi politik i një institucioni qendror në Monarkinë Konstitucionale] (1993), fq. 227-235.

iu nënshtrua mendimit të një komisioni prej katër anëtarësh grekë të emëruar nga Këshilli i Regjencës, tre ministra dhe një prefekt[4]; adaptimet e propozuara u rishqyrtuan pjesërisht nga Këshilli i Ministrave[5]; në fund ky tekst u miratua nga mbreti dhe u botua në *Gazetën e qeverisë* në janar 1834.[6] Regjenca, në veçanti Abel dhe Georg Ludwig von Maurer, të cilit i ishte ngarkuar ministria e Drejtësisë, e Çështjeve fetare dhe të Arsimit, u përfshi po ashtu në përcaktimin e zonave administrative[7], organizoi ndarjen territoriale në ngjashmëri të drejtpërdrejtë me atë të Bavarisë; mirëpo në kohën e reorganizimit të centralizuar të shtetit pas ngritjes së Bavarisë në nivelin e mbretërisë nga ana e Napoleonit në 1805, duhet që kjo ndarje ishte konceptuar sipas modelit francez.[8] Emërtimi grek i *nomeve*, *eparhive* dhe *demeve* nuk ishte gjë tjetër veçse përkthimi i emërtimeve gjermane në botimin dygjuhësh të *Gazetës së qeverisë*: *Kreise, Bezirke, Gemeinde*, ishin kopjet e sakta të ndarjeve bavareze. Ky importim i modelit gjerman, pa ndonjë adaptim të mundshëm, në atë kohë u vu re nga të gjithë. Vetë mbreti i Bavarisë, kur për shkak të mosmarrëveshjeve të dala në gjirin e Këshillit të Regjencës thirri në 1834 Abel-in dhe Maurer-in, duke qortuar që nga Mynihu "karakterin e organizimit të Abel-it, i cili donte t'i jepte natyrë franko-bavare-

4 G. L. von Maurer, *op. cit.*; për punimet e komisionit cf. Arkivat e përgjithshme të Shtetit (GAK), Athinë, fondi i Othon (OA), ministria e Brendshme (MI), dosja 99, faqja 14 dhe 15, Raport i komisionit të ngarkuar me shqyrtimin e ligjit mbi organizimin e komunave dërguar sekretarit të Shtetit në ministrinë e Brendshme, Nauplion, 6/18 tetor 1833, dhe procesverbali i seancave, 15-22 shtator 1833.

5 *Ibid.*, faqja 13, Raport i sekretarit të Shtetit në ministrinë e Brendshme për Këshillin e Ministrave, Nauplion, 1/13 dhjetor 1833.

6 *Νόμος Περι συστάσεως των Δήμων/Gemeinde-Gesetz* [Ligji mbi formimin e demave], Εφημεριις της Κυβερνήσεως του Βασιλείου της Ελλάδος /*Regierungsblatt des Koenigreichs Griechenland* [Gazeta e Qeverisë së Mbretërisë së Greqisë]1834, n° 3, 10/22 janar, fq. 13-32.

7 G. L. von Maurer, *op. cit*, (*supra*, n. 3), fq. 97.

8 Cf. M. Dunan, *Napoléon et l'Allemagne. Le système continental et les débuts du royaume de Bavière, 1806-1810*[4] (1943), [Napoleoni dhe Gjermania. Sistemi continental dhe fillimet e mbretërisë së Bavarisë, 1806-1810] fq. 81-86 ; W. Demel, *Der bayerische Staatsabsolutismus, 1806/08-1817. Staats- und Gesellschaftspolitische Motivationen und Hintergründe des Reformära in der ersten Phase des Königsreichs Bayern* [Absolutizmi shtetëror bavarez, 1806/08- 1817. Motivet shtetërore dhe politiko-shoqërore dhe sfondi i reformave në fazën e parë të mbretërisë së Bavarisë] (1983), fq. 116-123.

ze gjithçkaje në Helladë".[9] Për sa i përket Maurer-it, ai nuk e vinte në dyshim këtë lidhje direkte; në kujtimet e tija që ai i shkruajti pas kthimit në Bavari, ai shprehej në këtë mënyrë: "Na[…]u bë qortimi që plani i administrimit territorial grek në tërësinë e tij kishte gjetur një model shumë të papërshtatshëm te ndarja administrative bavareze, njëlloj sikur të qenit bavarez dhe i keq ishin sinonime!"[10]

Nga ana tjetër, ndarja administrative ishte larg së qeni një risi e plotë. Kuadri administrativ i përcaktuar nga regjenca ripërdorte disa ndarje më të vjetra, së bashku më emërtimet e tyre, e shtyrë edhe nga familjariteti që ato mund të kishin në mesin e popullsisë që do të administrohej nga kjo skemë. Në mënyrë të veçantë *eparhia*, term i huazuar nga fjalori administrative bizantin, por i zbatuar për një ndarje më të vogël, ishte shfaqur që në kohën e revolucionit grek si njësi territorial bazë. Ishte pikërisht ajo që shërbente për të përcaktuar shtetin grek në Kushtetutën e tij:

> "Shteti grek është një dhe i pandashëm.
> Ai përbëhet nga eparhitë.
> Eparhi të Greqisë janë të gjitha ato që kanë marrë dhe do të marrin armët kundër sundimit osman."[11]

Padyshim që njësia e përfaqësuar nga *eparhia* ishte themeli ku mbështeteshin përfaqësimet me bazë territoriale para periudhës otoniane. Pavarësisht nga emri që i jepej, duke u nisur nga madhësia e saj dhe kufijtë relativisht të qendrueshëm, ajo i korrespondonte ndarjeve që kishin njohur në epokat paraardhëse rajonet që përbënin shtetin e ri,

---

9 « […] das Abelsche Organisationswesen, das alles französisch-bayerisch in Hellas machen will », Louis de Bavière à Armansperg, Schloßberg, 27 juin 1834, *in* J. M. von Söltl, *Ludwig I König von Bayern und Graf von Armansperg* [Ludoviku I, mbreti i Bavarisë dhe princi i Armansbergut] (1886), fq. 52.

10 « Man hat […] den Vorwurf vernommen, dass der ganze Plan der Griechischen Landesverwaltung in der Bayrischen Kreiseintheilung […] ein sehr unpassendes Vorbild gehabt habe, gerade als wenn Bayrisch seyn und schlecht seyn synonym sey ! » G. L. von Maurer, *op. cit.* (*supra*, n. 3), fq. 109.

11 Kushtetuta e përkohshme e Greqisë e votuar nga Asambleja e tretë kombëtare e Trezenës, 1 maj 1827, në Τα Ελληνικὰ Συντάγματα [Kushtetutat greke] (1998), fq. 135.

veçanërisht Peloponezi, territori i parë i çliruar dhe vendi ku u hartuan kushtetutat e përkohshme të Greqisë. Në të vërtetë, shpesh herë dhe pa u ndryshuar, ajo zinte vendin e *kazave* të periudhës osmane dhe, më tej akoma, të *territorio*-ve të epokës veneciane.[12]

Emri në vetëvete, edhe nëse i afrohej *sanxhakut* osman në Greqinë qendrore, në shumë rajone të tjera nuk i korrespondonte asnjë ndarjeje territoriale të vjetër, si në Peloponez, i cili kishte ngritur, me përjashtim të Manjëse, një qeveri të vetën pa u mbështetur në ndonjë nëndarje tjetër përveç asaj të *kazasë*. Megjithatë, ai rimerrte skemat e organizimit të përpunuara në fund të periudhës revolucionare dhe nën qeverisjen e Jan Capodistria-s, midis viteve 1827 dhe 1831, i cili në Kushtetutën e Trezenës së 1837, me qëllimin e ri për të centralizuar pushtetet, parashikonte të rigruponte *eparhit*ë në provinca të quajtura *tema* (θέματα), nga emri i ndarjeve të vjetra bizantine, më vonë në *departamente* (τμήματα) në projektin e rregulluar nga Capodistria në 1828.[13]

Gjithsesi, ishte në nivelin e komunave që monarkia u tregua më tepër novatore, duke menaxhuar format më të vjetra të jetës komunale. Në kohën e Perandorisë Osmane, nëpër fshatra, qyteza dhe qytete kishin ekzistuar disa bashki (κοινότητες). *Ligji mbi krijimin e demeve* nuk urdhëronte heqjen e tyre, por i përfshinte në fakt në komuna të reja më të mëdha[14], të cilat nga ana e tyre duhej të përbënin një ndarje rrënjësisht të re, sepse shtriheshin në të gjithë territorin dhe nuk kufizoheshin vetëm me qendra urbane. Duhet të vërejmë këtu shkathtësinë me të cilën hartuesit e ligjeve menaxhuan, të paktën formalisht, kuadrin e vjetër të vetadministrimit të fshatrave që vinte nga koha osmane, me të cilin ishin të lidhur shumë interesa të veçanta. Komisioni që shqyrtoi projektin erdhi në përfundimin se ndryshimet e parashikuara ishin

12 Cf. Th. Théodorou, Η Ελληνική τοπική αυτοδιοίκηση [Vetadministrimi lokal grek] (1995), dhe B. Panayotopoulos, Πληθυσμός και οικισμοί της Πελοπόννησου, *13*ος-*18*ος αιώνας [Popullsia dhe vendbanimet e Peloponezit, shekujt *xiiie-xviii*] (1985) ; në lidhje me shembullin e *eparhis*ë së Gortinësne, që nga 1700 e deri në fund të shekullit të XIX, cf. fq. 207-215.

13 Mbi këto projekte të ndryshme, cf. përmbledhja e burimeve të M. Chouliarakis, Γεωγραφική, διοικητική και πληθυσμιακή εξέλιξις της Ελλάδος, *1821-1971* [Evolucioni gjeografik, administrative dhe demografik i Greqisë, *1821-1971*], EKKE (1973), libri I, vëll.1, fq. 82-85.

14 Mbi përfshirjen jo të drejtpërdrejtë të bashkive të vjetra në kuadrin e ri komunal cf. E. Skiadas, *Ιστορικό διάγραμμα των δήμων της Ελλάδος, 1833-1912* [Tabllo historike e *demeve* të Greqisë, *1833-1912*] (1993), fq. 87-94.

të një natyre "thjesht teorike".[15] Ligji mbi *demet* parashikonte krijimin, e paraqitur si *ex nihilo*, të ndarjeve, madhësia e të cilave do të ishte ajo e kantonit. Kjo madhësi i korrespondonte pak a shumë asaj të *nahijes* osmane, nëndarja e *kazas*ë. Burimet nuk i referohen asaj, por studimi i vazhdimësisë së kufijve të *nahijes* në kuadrin e ri të bashkive mbetet ende për t'u bërë. Ligji mbi bashkitë stipulonte që një *dem*ë mund të krijohej duke filluar nga një bashkësi prej të paktën treqind banorësh; mirëpo, situata demografike e Greqisë pas dhjetë vite luftrash dhe luftrash civile, dobësia dhe ikja e popullsisë e bënte shumë të rrallë rastin kur kishte fshatra me treqind banorë. Në këtë mënyrë, në krah të "*demeve* natyrore"[16], të krijuara nga qytezat dhe qytetet tashmë ekzistues, "fshatrat më të vegjël, shtëpitë e izoluara, mullinjtë dhe vendbanimet e tjera do të duhej të bashkoheshin ose midis tyre ose me një fshat tjetër më të madh për të krijuar një komunë […]".[17] Ky krijim *demesh* përmes bashkimeve të fshatrave dhe grupeve të shtëpive do të sillte në jetë, sipas ligjit, tre lloje komunash, në varësi të popullsisë së tyre: grupi i parë i komunave do të kishte të paktën dhjetëmijë banorë, grupi i dytë i komunave do të kishte të paktën dymijë dhe i treti do të kishte më pak se dymijë.[18]

Në këtë mënyrë, pavarësisht ruajtjes së formave të vjetra të organizimit territorial, e gjithë risia, e gjithë sfida e ligjit mbi *demet* mbeste te kombinimet që mund të bëheshin në caktimin e kufijve të këtyre komunave të reja. Shtetit dhe përfaqësuesve të tij u mbeti të propozonin këto bashkime dhe kufij të rinj, ndërsa popullsive lokale, të konsultuara në një kohë të dytë, të reagonin ndaj tyre duke kërkuar, kur e kërkonte rasti, edhe rregullime. Ministri i Brendshëm dhe prefektët e tij kishin përparësinë e marrjes së iniciativës. Pas një periudhe turbullirash, ligji u lejonte atyre të përpiqeshin të vulosnin mbi hapësirën territoriale zgjedhjet e monarkisë për të riekuilibruar në varësi të kritereve të tij [të ligjit] raportet e forcës midis partive të ndryshme, grupeve të ndryshme sociale dhe midis popullsive lokale dhe qendrës. Konceptimi deri në detaje i ndarjeve territoriale në klasa të ndryshme krijonte në të vërtetë

15 Raporti i komisionit…, *op. cit.* (*supra*, n. 4).

16 Ky term përdoret shpesh nga ana e sekretarit të shtetit në ministrinë e Brendshme.

17 *Loi sur la formation des dèmes*, [Ligji mbi krijimin e demeve] *op. cit.* (*supra*, n. 6), neni 4 .

18 *Ibid.*, nenet 4, 6 dhe 7.

mundësinë për të themeluar një territor të ri, njëherazi i organizuar dhe i hierarkizuar: hierarki urbane, por që kushtëzohej gjithashtu edhe nga rëndësia që përfaqësonin aktorët qeveritarë, nga hierarkia e aktiviteteve, nga mënyrat e jetesës, nga pejsazhet, me një fjalë, një hierarki e re e hapësirës territoriale.

HIERARKIA E RE E HAPËSIRËS

Arkivat e sekretariatit të shtetit për Punët e Brendshme na japin një panoramë relativisht të plotë të vënies në zbatim të ligjit mbi komunat. Megjithë pozicionin kyç të sekretarit të shtetit Colettis gjatë gjithë kësaj periudhe, kryetar i *partisë franceze*, i cili mbështeste Abel-in dhe Maurer-in, burimet na zbulojnë edhe veprimtarinë që ka të bëjë me aktorët e tjerë, duke filluar nga Regjenca, *nomarkët*, *eparkët* dhe duke mbaruar me nëpunësit e tyre.

Parimet që duhej të udhëhiqnin krijimin e komunave u shpjeguan në tekstet që shoqëruan ligjin, të cilat tregonin rrugën e zbatimit e tij: *Instruksionet për krijimin e komunave* nga njëra anë, të hartuara në gjermanisht nga Regjenca, të cilat iu dërguan sekretarit të shtetit për Punët e Brendshme[19]; *Qarkore për nomarkët20*, nga ana tjetër, e shkruar nga ky i fundit [sekretari i Shtetit] në vazhdim të *Instruksioneve*, të cilat qartësonin kompetencat e *nomarkëve* dhe të *eparkëve* për përkufizimin e demeve.

Instruksionet e Regjencës njoftonin që në hyrje se ndarja territoriale e mbretërisë duhej të kishte si funksion të parë organizimin racional të qeverisë së saj:

> "Qëllimi i kësaj ndarje rajonale ishte krijimi organik i trupit të Shtetit dhe pjesëve të tij, si edhe ngritja e një administrate të thjeshtë dhe të lehtë, e cila, duke u nisur nga një pikë kyçe e përbashkët, ka për mision të zbatojë ligjet […] në *nomarkitë* nga ana e autoriteteve të departamenteve, në *eparhitë*

19 GAK, OA, MI, dosja 6, faqja 136, *Instructions pour la formation des communes,* [Instruksione për krijimin e komunave] Nauplion, 15/27 mars 1834, 17 p. *in fo.*

20 GAK, OA, MI, dosje 99, faqja 23, *Circulaire aux nomarques*, [Qarkore për nomarkët], 20 mars 1834.

nga ana e autoriteteve të qarkut dhe në komuna nga ana e autoriteteve të bashkive[21]."

Këtu shihet shprehja klasike e një shteti të centralizuar, i cili detyrimisht kërkon të thurë lidhje të drejtpërdrejta dhe të përditshme me secilën pjesë të terriorit të tij. Gjithsesi, marrëdhënia midis qendrës dhe periferisë lokale që bie në sy në këtë tekst, do të thotë ajo midis shtetit dhe individit, paraqet një interes të caktuar; këtu kemi të bëjmë me përpjekjen për të gjetur një kompromis midis unitetit të shtetit, i përshkruar në tërësinë e tij në formën e zakonshme për traditën monarkike, do të thotë si ajo e trupit dhe gjymtyrëve të tij të ndryshme[22], dhe e veçorisë që paraqet shkalla komunale e ndarjes administrative. Në të kundërt nga departamentet dhe qarqet, komuna duhej të ishte e pajisur me një autonomi relative[23]; në vazhdim të tekstit, ajo konsiderohej jo vetëm si "gjymtyrë ekstreme" në të cilën "përfundonte degëzimi i administratës së shtetit", por gjithashtu edhe si "një trup i konstituar në vetëvete".[24] Konstituimi i këtij trupi autonom, por të artikuluar përbrenda atij të shtetit, merrte një rëndësi thelbësore në ndërtesën e re administrative. Ekzistenca e lidhjeve midis banorëve të komunave dhe vullneti i tyre për të jetuar së bashku në këtë kuadër ishin, në fund të fundit, kushti i integrimit të tyre kolektiv në shtetin që po

21 «Der Zweck dieser Gebiets-Eintheilung ist die organische Ausbildung des Staatskörpers und seiner Theile und die Herstellung einer leichten und einfachen Staatsverwaltung, die von einem gemeinsamen Mittelpunkte ausgehend, in der Nomarchie durch die Kreisbehörden, in der Eparchie durch die Bezirkbehörden, in der Gemeinde durch die Gemeindebehörden den Vollzug der Gesetze […] zu erreichen strebt », *Instructions…*, *op. cit.* (*supra*, n. 19), fq. 2.

22 Vërejmë se termi "komb", që përdorej rregullisht nga ministri grek i punëve të Brendshme nuk përdorej asnjëherë nga ligjvënësit bavarezë.

23 *Loi sur la formation des dèmes*, [Ligji mbi krijimin e demeve] *op. cit.* (*supra*, n. 6), veçanërisht pjesa e III, neni. 15 deri te 17, « *Mbi të drejtat dhe detyrat e demeve* » dhe pjesa e IV, neni 19 deri te 27 « Mbi pasuritë dhe të ardhurat e demave » ; tre nivelet e ndarjeve administrative ishin të pajisura me këshilla të zgjedhur me votim censitar; me sa duket vetëm këshillat bashkiakë kishin një pushtet relativ; cf. analizat e J. Petropulos, *op. cit.* (*supra*, n. 1), fq. 205-208.

24 « In der Gemeinde enden demnach, als in dem aussersten Gliede, sämtliche Zweige der Staatsverwaltung; jede derselben soll einen für sich bestehenden Körper bilden », *ibid.*, fq. 4.

themelohej: "Nëse, vinte në dijeni ligjvënësi, midis banorëve [të komunave] mungon lidhja që lind nga interesat e ngjashme, nga marrëdhëniet e jetës së përditshme ose lidhjet e natyrshme, atëhere administrata publike do të ishte e privuar nga themeli i saj kryesor […]".[25]

Kësisoj, ligji mbi *demet* përmbante në vetëvete një projekt politik dhe social të përgjithshëm; kjo përpjekje për të arritur një kompromis midis centralizimit dhe autonomive lokale na sjell në mendje "atë përballje të sfidave hapësinore dhe sfidave sociale" që Marie-Vic Ozouf nënvizon dhe vë në dukje kur ishte fjala për debatin që zhvillohej mbi centralizimin në Francën e gjysmës së parë të shekullit të XIX[26]; nëse një nga sfidat specifike për Francën ishte krijimi i një fryme departamentale, të lindur nga njëjtësia e praktikave [të jetës së përditshme] në të njëjtën hapësirë, përpjekja për të krijuar në Greqi një frymë komunale formulohej në terma të afërt dhe kishte për qëllim fundor aderimin në një kuadër kombëtar duke kaluar përmes përkatësisë te lokalja; ndryshimi në modelin e ndjekur është pa dyshim domethënës për politikën e monarkisë në Greqi, vendosje e përkohshme e elitave të dala nga zgjedhjet lokale në nivelin më të ulët të administratës dhe, mbi të gjitha, zëvendësim i "përfshirjes komunale"[27] të individit me integrimin "e banorëve" në shtet.

Për ta vënë në zbatim këtë projekt, regjenca futi një parim që deri në atë moment ishte i nënkuptuar: të dërguarit me caktimin e kufijve të komunave "duhej ta konsideronin veçse si të përkohshëm" ndarjen

25 « Fehlt unter diesen Bewohner das Band gleichartiger Interessen, und werden dieselben nicht durch gewöhnte oder natürliche Verhältnisse und Verbindungen zusammengehalten, so ist der gemeinsammen Verwaltung die wesentliche Unterlage benommen […] », *ibid.*

26 M.-V. Ozouf-Marignier, « Centralisation et lien social : le débat de la première moitié du XIX[e] siècle en France » [Centralizimi dhe lidhja sociale: debati në gjysmën e pare të shekullit të XIX në Francë], në *Per un atlante storico del mezzogiorno e della Sicilia in età moderna* (1998) [Për një atlas historik të Jugut dhe të Siçilisë në periudhën moderne], fq. 75-91.

27 « Gemeinde-Corporation », term i përdorur në ligjin mbi krijimin e demave, neni 49. Mbi këtë aspekt politik dhe social të krijimit të komunave, shih gjithashtu A. Couderc, « Structuration du territoire et formation des élites municipales en Grèce (1833-1843) » [Strukturimi i territorit dhe krijimi i elitave bashkiake në Greqi (1833-1843], në P. Aubert, G. Chastagnaret dhe O. Raveux, *Construire des mondes. Élites et espaces en Méditerranée, xvie-xxe siècle* [Të ndërtosh botët. Elitat dhe hapësirat në Mesdhe, shekujt XVI-XX] (2005), fq. 163-184.

e deriatëhershme të popullsisë, me arsyetimin se ajo përmbante "gjurmët e vuajtjeve që kishte hequr populli grek"; ajo ndarje duhej që "pak nga pak të zhdukej", "me ndihmën hyjnore" dhe "nën drejtimin atëror të një mbreti që nuk lodhej së shqetësuari për mirëqenien e popullit". Instruktimet rekomandonin që caktimi i kufijve të komunave të vendosej "më pak në varësi të vendosjes së popullsisë siç ishte trashëguar nga e kaluara" dhe më shumë në funksion të "aftësisë së territorit të tyre për të nxjerrë një numër të caktuar popullsie dhe të mundësive që pozicioni i saj i natyrshëm do të mund të ofronte në të mirë të zhvillimit të shkëmbimeve dhe komunikimeve të shpeshta."[28] Në vijim të kësaj mund të vihej në zbatim një shfrytëzim i ri i hapësirës thjesht nëpërmjet caktimit të kufijve komunalë.

Colettis u bë zëdhënës i kësaj vije duke shqiptuar një fjalë kyçe, *përqendrimin e popullsisë*:

> "Të ngremë më lart mirëqenien e banorëve nëpërmjet përqendrimit të aftësive të tyre fizike dhe mendore dhe themelimit të institucioneve të ndryshme që do të ndriçonin shpirtin ose do ta bënin jetesën më të lehtë, në vend që insociabiliteti [*sic*] ta çojë njeriun drejt kësaj gjendje të egër që e shëmton duke mos e bërë më human ."[29]

Në terren këto parime u përkthyen me vendosjen sa më sistematike të mundshme të kryeqendrave të komunave në fusha dhe në thellësi të luginave; afirmimi i superioritetit të fushave, "si djep i qytetërimit" përkundër malësisë, "sterile", do të thotë "e pashëndetshme", ishte një konstante e qarkoreve që nxirrte qeveria.[30]

Objektivi i këtij vullneti të riorganizimit hapësinor ishte i trefishtë: t'i gjendej zgjidhja problemit të shpërhapjes së popullsive nëpër male,

---

28 «nicht blos die gegenwartige Bevölkerung eines bestimmtes Flächenraumes, sondern auch dessen Fähichkeit zur ernährung eines bestimmten Volkszahl, und dessen natürliche Anlagen zu gemeinsamen und frequenten Verkehre beachten », *Instructions…*, *op. cit.* (*supra*, n. 19), fq. 10.

29 *Circulaire aux nomarques*,[Qarkore drejtuar nomarkëve] *op. cit.* (*supra*, n. 20).

30 Cf. midis të tjerave *Raporti i komisionit…*, *op. cit.* (*supra*, n. 4), GAK, OA, MI, dosje 155, faqja 3, *Raport mbi krijimin e komunave të Arkadis*ë, Colettis për mbretin, Nauplie, 20 tetor/1 nëntor. 1834, pjesa e 3.

që merrej si "gjendje e egër", e nomadizmit dhe kaçakllëkut;[31] t'i jepej shtysë bujqësisë, e cila, duke bërë të mundur "ushqyerjen e banorëve", duhej të kthehej në mbështetjen kryesore të ekonomisë greke; së fundi, të inkurajohej tregtia lokale, gjë që mund të bëhej e mundur nga krijimi i kryqendrave në këto vendbanime, që kishte si qëllim zhvillimin e shkëmbimeve dhe komunikimeve.

Të klasifikosh aktivitetet dhe njerëzit, të klasifikosh hapësirat që kanë qenë të tyret: kujtesa mbi krijimin e *demeve* në Arkadi lë të mendosh që këto parime u zbatuan një për një në praktikë. Colettis e shpreh kështu mendimin e tij duke shtuar se "*nomoset* e Arkadisë, pa llogariur këtu kullotat, kanë dy klasa njerëzish, atë të bujqve dhe të punëtorëve dhe atë të ndërmjetësve dhe sipërmarrësve; dhe autori, pa shprehur ndonjë merak për kullotat dhe blegtorinë dhe pa u ndalur te marrëdhëniet aktive të shkëmbimit midis produkteve bujqësore dhe artizanatit të vogël urban në mbarë departamentin, vazhdon se "çdo qytezë shërben si qendër për tregtinë e brendshme."[32]

Kjo zgjedhje ekonomike, zgjedhja e shoqërisë, e cila implikonte edhe përcaktimin kombëtar, formulohej nga ana tjetër në mënyrë të qartë nga ai që mbahej si një nga autoritetet më kompetente të Greqisë, Friedrich Thiersch. Kështilltar mbretëror, profesor në universitetin e Mynihut, ai u dërgua në Greqi në vitin 1830 nga mbreti i bavarisë Louis I, në kohën kur djali i tij Othon po diskutohej në Konferencën e Londrës se do të bëhej sovrani i parë i Greqisë. Në vitin 1833 botoi një libër drejtuar të gjithë atyre që mund t'u interesonin fatet e shtetit të ri, në veçanti qeveritarëve të saj: *De l'état actuel de la Grèce et des moyens d'arriver à sa restauration* [Mbi gjendjen aktuale të Greqisë dhe mënyrat për të arritur te ringritja e saj].[33] Mirëpo, në lidhje me popullsinë e Peloponezit, ai vëren ekzistencën e një "klase të tregtarëve të vegjël dhe të artizanëve të shpërndarë në fusha dhe të përqendruar nëpër qytete", të

31 Mbi politikën e ngulimit të popullsiëve gjysëm-nomade me rastin e krijimit të komunave cf. W. W. McGrew, *Land and Revolution in Modern Greece, 1800-1881* [Toka dhe revolucioni në Greqinë moderne, 1800-1881] (1985), fq. 190-194.

32 *Raport mbi krijimin e komunave të Arkadisë*, *op. cit.* (*supra*, n. 30).

33 Fr. Thiersch, *De l'*état actuel de la Grèce et des moyens d'*arriver à sa restauration* (1833) [Mbi gjendjen aktuale të Greqisë dhe mënyrat për të arritur në ringritjen e saj (1833)], 2 vëllime. Ky punim citohet shpesh nga Maurer në kujtimet e tij.

cilët "bënin tregti mallrash me pakicë dhe që magazinat e tyre i kishin në qytetet bregdetare, si Nauplion, Patras, Kallamata dhe degëzimet e të cilëve shtriheshin nëpër të gjithë prapatokën"; dhe ishte pikërisht ky lloj aktiviteti, që siç shikohet mbështetej te shkëmbimet e vogla të mallrave që krijonin degëzime nëpër të gjithë territorin, i lidhur edhe me bujqësinë, që këshilltari i mbretit e propozonte pa asnjë mëdyshje:

> "Duke qenë shumë të afërt me klasën e fshatarëve, këta njerëz ndajnë së bashku me ta shumë cilësi të mira dhe formojnë së bashku me bujqit atë që mund ta quajmë populli grek, në kuptimin e ngushtë të fjalës popull, që konsiderohet me të drejtë si i mirë, i ndershëm, i gjallë, i zgjuar, i matur dhe një nga më të mirët që mund të gjesh."[34]

Këtu, si edhe në raportin mbi Arkadinë, është e rëndësishme përmendja e dimensionit të vogël të mallrave, modestia e shkëmbimeve dhe në të njëjtën kohë shtrirja në tërë territorin, në këtë territor që ato janë të afta ta strukturojnë dora-dorës.

Shembulli i krijimit të *demës* së Spartës dhe të tregut të saj të *eparhisë* është emblematik për konceptet mbi të cilat bazohej kjo vepër bashkiake:

> "Komuna e parë [e Lakonisë] është ajo e Spartës. Asaj iu dha një popull-si prej 3.493 banorësh, si për të lehtësuar themelimin e qytetit të Spartës, ashtu edhe për t'i dhënë rëndësi një komune që do të ishte kryeqendra e *nomosit*."[35]

Mirëpo, Sparta nuk ekzistonte para botimit në *Gazetën e Qeverisë* të njoftimit të krijimit të *demës* së re. Populllsia e lajmëruar se do të përbënte këtë njësi administrative të re do të përftohej nga bashkimi brenda kufijve komunalë të dyzetëenjë vendbanimeve dhe fshatrave rreth e rrotull kryqendrës.[36] Dhe ky i fundit, vendi ku shtrihej dikur Sparta e lashtë, i quajtur Magoula, që gjendej në luginën e Eurotas, ishte fare i pabanuar. Pas qytezës së Mistra-s, e cila përmblidhte e

34 *Ibid.*, vëll. 1, fq. 224.

35 GAK, OA, MI, dosje 122, faqe 72, *Mbi krijimin dhe caktimin e kufijve të eparhive dhe komunave të nomosit të Lakonis*, Colettis për mbretin, Athinë, 6/18 shkurt 1835.

36 *Ibid.* Cf. gjithashtu E. SKIADAS, *op.cit.* (*supra*, n. 14), fq. 373.

vetme njëqind frymë, kishte disa fshatra, që nga ana e tyre, numëronin disa qindra banorë. Në atë kohë Mistra figuronte si qendër krahinore, vendi ku mbahej një Pazar javor, por që gjendej në lartësi, përgjatë shpateve të Tajgetës. Ngritja e tregut të Spartës, i vendosur me urdhëresë të mbretit, do të duhej të mundësonte jo vetëm zhvillimin e kryeqendrës, por gjithashtu të tërhiqte drejt fushës, duke ia hequr Mistras, këto populli bujqish, për të cilat flasin tekstet zyrtare, të cilat nuk mund të largoheshin më shumë se një herë në javë nga punërat e tyre dhe nuk kishin mundësi të frekuentonin të dyja qytetet.[37]

Zgjedhja që bënë regjentët bavarezë, të ardhur nga një shtet kryesisht agrar që e bazonte zhvillimin industrial mbi përpunimin e produkteve bujqësore[38], për të pasur një zhvillim të Greqisë të mbështetur mbi bujqësinë nuk ka asgjë që mund të çudisë. Përveç të tjerash, ky qendrim bashkohet me konceptet që ishin të përhapura zakonisht te filohelenët, që përgjithësisht mbështeteshin te burimet franceze, siç ishte Pouqueville. Marie-Noëlle Bourguet ka treguar afërsinë e koncepteve të administratës territoriale franceze me atë të shteteve gjermane[39]; mirëpo, raportet e konsujve si Pouqueville, të dërguar në Gadishullin Ballkanik nga Napoleoni, u përshtateshin në fakt instruksioneve të afërta me ato të prefektëve francezë dhe dëshmonin koncepte konvergjente me ato të traditës tregtare gjermane, që kishte ende ndikimin e saj të fortë në monarkinë bavareze në prag të aderimit të saj në *Zollverein* në 1834.[40] Dhe, në fakt, kjo traditë po linte gjithashtu vulën e saj edhe në legjislacionin e një monarkie otoniane, i cili në tërësinë e tij, po përpiqej të organizonte,jetën dhe mirëqenien e banorëve.

37 GAK, OA, MI, dosje 48, faqe 1 deri 20 (maj-gusht 1837).

38 Cf. I. Burckhardt, *Das Verhältnis von Wirtschaft und Verwaltung in Bayern während der Anfänge der Industrialisierung (1834-1868)* [Lidhja mes ekonomisë dhe administratës në Bavari gjatë fillimeve të industrializimit (1834-1868)] (2001), fq. 73.

39 M.-N. Bourguet, *Déchiffrer la France. La statistique départementale à l'époque napoléonienne* [Të deshifrosh Francën. Statistika departamentale të periudhës napoleoniane] (1989), fq. 91 dhe 117, dhe në lidhje me postulatin sipas të cilit ekonomia rurale është në themel të ekonomisë publike, fq. 87 *sq.*

40 I. Burckhardt, *op. cit.* (*supra*, n. 37), p. 73.

Konceptet e ekonomisë politike që qarkullonin në Bavari në fillim të viteve 1830, të shprehura nga ekonomistët Alexander Lip dhe disheplli i tij Karl Heinrich Rau, i vijnë shumë për shtat, nga ana tjetër, imazhit të një territori kombëtar të strukturuar nga shkëmbimet tregtare brenda një rrezeje të shkurtër. Sipas tyre, tregtia duhej të ruante "natyrën e saj të vërtetë, shkëmbimin"; nëse ushtrohej në një shkallë të moderuar dhe që mund të arrihej nga të gjithë, tregtia mund të ishte garante e paqes sociale, sepse do të sillte një mirëqenie të përhapur materiale në shoqëri. Para së gjithash, bëhej fjalë të krijohej një treg i brendshëm që do të bënte bashkë tërësinë e anëtarëve të kombit, pa favorizuar në mënyrë të veçantë borgjezinë.[41] Vullneti për të nxitur tregtinë e brendshme, por në një kuadër hapësinor të kufizuar mirë dhe të kontrolluar, siç ishin *demet* dhe *eparhitë*, ishte tregues i qartë i koncepteve të tilla të zhvillimit të vendit.

Mesa shihet, këto zgjedhje, me theks të qartë kontinental, kishin si synim të gjenin një administrim që t'i vinte për shtat një territori kombëtar të ngushtë, siç ishte ai i përkufizuar në vitin 1832; ato mbështeteshin pak mbi zhvillimin detar, ndërkombëtar, të aftë për të integruar në tërësinë e saj forcën tregtare dhe ekonomike të diasporës greke, borgjezia e madhe e së cilës vepronte që nga Konstantinopoja dhe në shkallë mesdhetare.[42] Themelet politike dhe ideologjike të këtij legjislacioni, ende tejet të shenjuar nga tradita monarkike, konfirmohen përmes rreshtash, edhe nga rezervat e filohelenit George Finlay, kur shkruan për Ludwig von Maurer:

> "M. de Maurer dukej të ishte një njeri i talentuar në departamentin e tij […], ai ishte profesor i së drejtës në Universitetin e Mynihut. E megjithatë, më vjen të mendoj se nuk ishte edhe aq i thellë në shkencën e ekonomisë politike dhe se ishte sigurisht më i prirur të ndiqte këtë system të legjislacionit, i cili krijonte pengesa në rrugën e progresit social në monarkitë

41 Mbi mendimin e Lip-it dhe Rau-t dhe jehonën e tyre në Gjermaninë e Jugut, *ibid.*, fq. 43-50.

42 Cf. për problemin e përgjithshëm të marrëhënieve ekonomike midis shtetit grek dhe diasporës, G. Dertilis, *Banquiers, usuriers et paysans. Réseaux de crédit et stratégies du capital en Grèce (1780-1930)* [Bankierë, fajdexhinj dhe fshatarë. Rrjeti i kreditit dhe strategjitë e kapitalit në Greqi] (1988), fq. 11-32.

> evropiane, se sa atë që bëri Amerikën dhe Hollandën e Re të afta për t'u zhvilluar, në fakt ashtu edhe siç janë bërë."[43]

Nga ana tjetër, në bashkëpunimin e saj me Colettis dhe mbështetjen që pati nga *partia franceze*, regjenca gjeti një vullnet për t'u hapur më shumë nga Evropa perëndimore, që ishte edhe një lëvizje për t'iu kundërvënë rrymës *konstantinopolite* të Alexandre Mavrocordatos, e afërt me *partinë angleze*.[44] Interesat politike greke lidheshin në këtë mënyrë me themelet e veprimit të regjencës bavareze.

Botimi zyrtar i ndarjeve të reja territoriale është edhe ai tregues i këtij vullneti për një territorializim të fortë të një shoqërie në riklasifikim e sipër dhe në procesin e integrimit të saj përmes kuadrit lokal. Bilanci i krijimit të tyre, i paraqitur sipas departamenteve, iu paraqit mbretit nga ana e ministrit të Brendshëm, i cili bënte sintezën e raporteve të *eparhëve* dhe të *nomarkëve*, shpjegonte zgjedhjen e tyre dhe, në formë narrative, paraqeste statistikat e mbledhura gjatë operacioneve të caktimit të kufijve: përshkrim i popullsive eparhi për eparhi, i aktiviteteve dhe karaktereve të tyre dhe regjistrim i çdo nomi. Pjesa e fundit e memorandumit, një listë e eparhive dhe komunave, shoqëruar me numrin e banorëve për çdo fshat dhe ndarje administrative, u botua më vonë në *Gazetën e Qeverisë*. Popullsia, për të cilën deri në atë moment nuk kishte njohuri të mjaftueshme, zbulohej përmes kuadrit të ri administrativ dhe klasifikimit që rridhte prej tij. Për sa i përket formës, gjendemi në mes të rrugës, midis asaj të anketave statistike departamentale të zhvilluara në Francë në epokën napoleoniane, metoda e së cilës ishte në bazë të procesit njohës të Greqisë që u ndërmorr në kohën e ekspeditës së Moresë, dhe asaj në formë të shifruar, organizuar sipas tabelash të njëjta dhe të mbledhura në fund të anketës, e cila u përgjithësua në po atë kohë.[45] Në fakt, kjo vepër, e çuar përpara nga autoriteti mbretëror, sido që synonte ta nënshkruante popullsinë në një kuadër lokal dhe rajonal, pak ia vinte veshin rrezikut të copëzimit të imazhit të territorit kombëtar. Afirmimi i unitetit të tij, i nënshkrimit

---

43 G. Finlay, *Journal 3* (janar 1833- qershor 1848), 23 maj 1833, fq. 19, *në The Journals and Letters of George Finlay*, [Gazetat dhe letrat e Goerge Finlay] (botim i letrave të Finlay nga British School of Archeology e Athinës, 1995), vëll. 1, fq. 68.

44 Cf. J. Petropulos, *op. cit.* (*supra*, n. 1), fq. 494-514.

45 Cf. M.-N. Bourguet, *op. cit.* (*supra*, n. 38), fq. 309-313.

të tij në histori ishte po ashtu një aspekt i rëndësishëm i organizimit të territorit të ri: "helenizimi" i tij zyrtar do të kryhej bashkarisht nga përfaqësuesit e shtetit dhe nga arkeologët.

ARKEOLOGJIA DHE "EMËRTIMET HELENIKE"

"Emërtimet helenike"[46] zunë në fakt një vend qendror në organizimin e territorit grek. Për këtë qëllim, në ekipet e *eparhëve* u atashuan arkeologë, në të njëjtën cilësi si edhe gjeometrat, që ishin të ngarkuar të caktonin kufijtë e ndarjeve administrative[47]. Bilancet e punëve të tyre zënë një volum të madh në raportet e ministrisë në lidhje me krijimin e *demeve*.

Arkeologjia në shërbim të konstruksionit të territorit kishte për funksion të parë të mundësonte identifikimin e siteve të qyteteve antike dhe t'i sillte ata përsëri në jetë duke vendosur mbi këto site qendrat e *demeve* të reja. Nga kjo pikëpamje, duhet vënë re ngjashmëria e këtij përdorimi të arkeologjisë nga ana e shtetit me rolin që kishin arkeologët francezë të ekspeditës së Algjerisë në 1840, të cilët, në kontekstin e pushtimit dhe në perspektivën e administrimit të mëvonshëm të territorit, kërkonin të gjenin "ngulimet" dhe "mënyrat e kolonizimit të përdorura me aq sukses nga romakët".[48]

Në ato kohë, arkeologjia ishte në fazën e saj të foshnjërisë, por gjatë ekspeditës së Moresë ajo kishte bërë të mundur të identifikoheshin monumentet antike[49]; krahasimi i metodave të arkeologëve grekë me ato të ekspeditës franceze është i vështirë për t'u bërë, sepse burimet e konsultuara na japin pak të dhëna për të kuptuar profilin e "arkeologëve" të caktuar në shërbim të *eparhëve*. Në thelb, puna e tyre dukej se

46 Ky është termi i përdorur nga ligji mbi demet dhe një kapitull i titulluar në këtë mënyrë shfaqet në çdo raport mbi krijimin e demeve nëpër departamente.

47 *Circulaire aux nomarques,*[Qarkore për nomarkët] *op. cit.* (*supra*, n. 20).

48 Cf. N. Oulebsir, « La définition du paysage architectural dans les expéditions scientifiques de Morée et d'Algérie » [Përcaktimi i pejsazhit arkitektural në ekspeditat shkencore të Moresë dhe Algjerisë], në M. N. Bourguet, D. Nordman, V. Panayotopoulos et M. Sinarellis, *Enquêtes en Méditerranée* (1999), në Mesdhe] fq. 293-314, fq. 310.

49 Cf. E. Gran-Aymerich, *Naissance de l'archéologie moderne, 1798-1945* [Lindja e arkeologjisë moderne 1798-1945] (1998), fq. 108-137.

kishte të bënte me përpilimin e burimeve të lashta të shkruara dhe me regjistrimin e të gjitha qyteteve që përmendeshin në to; më tej lokalizimi i tyre kishte të bënte përgjithësisht me identifikimin e tyre me fshatrat ekzistuese. Për këtë qëllim përdoreshin të dhënat gjeografike që mund të jepnin tekstet e lashta, ndonjëherë krahasimi i tyre me toponimet moderne dhe, në terren, kërkimi për gjetjen e rrënojave të vjetra. Me sa duket, gërmimet që përmendeshin shpesh nuk përmbanin asnjë analizë të materialit të gjetur. Ato duket se nuk e përligjnin ndërmarrjen që kishte marrë përsipër ekspedita e Moresë, e cila ishte përpjekur të interpretonte monumentet dhe rindërtimin e tyre në letër[50]: objektivi i vetëm i gërmimeve të kryera nën kujdesin e qeverisë ishte sjellja e provave se vendi i përzgjedhur kishte qenë siti i një vendbanimi antik, cilido qoftë ai. Etapa e fundit e kësaj pune të çuar përpara me urgjencë, dhënia e emrave të vjetër komunave të krijuara rishtazi, duket të jetë kryer në ujdi me *eparhun*, i cili ishte ai që vendoste në fund se cili prej emrave antikë do të përdorej për të emërtuar *demet* e reja.[51]

Në këtë mënyrë, rezultati që u bë i dukshëm menjëherë i këtyre "kërkimeve arkeologjike" në harkun kohor të një viti, midis 1834 dhe 1835, ishte një helenizim i përgjithshëm i emrave të vendeve. Ajo që u vu re ishte zëvendësimi i emrave të qyteteve me ato që qyteteve antike më të afërta: Karvassara u bë Amfiloki, Salone u kthye në Amfisa, Zeitoun u riemërtua Lamia, Navarin-Pilos, Tripolitza-Tripoli, etj. Mbi të gjitha, pavarësisht ndryshimit të emrave ekzistues, krijimi së bashku me demet i ndarjeve administrative të reja, të cilat morrën nga një emër të ri, bëri të mundur që i gjithë territori të mbulohej nga emrat me origjinë greke të lashtë, pa i ndryshuar ndërkohë toponimet e vendbanimeve të vogla dhe fshatrave, ndaj të cilave popullsitë lokale ishin shumë të lidhura dhe për të cilat ministria mendoi se do të ishte

50 F.-L. Lucarelli, «Les modes de prospection des architectes et des archéologues de l'expédition de Morée » [Mënyrat e kërkimit të arkitektëve dhe arkeologëve në ekspeditat e Moresë], *në Mani, témoignages sur l'espace et la société. Voyageurs et expéditions scientifiques* [Mani, dëshmi mbi hapësirën dhe shoqërinë. Udhëtarë dhe ekspedita shkencore] (1996), fq. 503-524.

51 Cf. roli i rëndësishëm i eparhut të Calidromi (Karpénissi), *në* GAK, OA, MI, dosje 122, faqe 62, *Raport mbi krijimin e komunave në eparhinë Calidromi*, sekretari shtetit në ministrinë e Brendshme Drossos Mansolas për mbretin, 6 maj 1836.

më e dobishme t'u kthehej në një kohë më të vonshme.[52] Colettis e raportoi këtë helenizim të përgjithshëm si një formë të përmbushjes së punës për konstruktimin e territorit:

> "Zotërinj! Kaosi që ekziston në brendësi të vendit shumë shpejt do t'i lerë vendin një sistemi të pasur me rezultate të kënaqshme. Kemi mbledhur të gjitha statistikat mbi vendin; kërkimet arkeologjike e kanë pastruar pothuajse të tërë mbretërinë nga emrat turko-venecianë dhe shqiptarë."[53]

Statistikat, që ishin imazhi i shtetit në konfigurimin e tij të ri, riemërtonin dhe në të njëjtën edhe klasifikonin sipas kritereve të vendosura: kësisoj, fabrikimi i territorit dukej se kishte domosdoshmërisht për detyrë të nxirrte në dritë një hapësirë helene, e cila ishte futur thellë nën "kaosin" e shkaktuar nga pushtimi që mbahej si i huaj dhe më tej e asimiluar nga Tjetri *par excellence*, do të thotë nga turku. Rastaurimi i hapësirës helene, individualizimi i saj në raport me hapësirën osmane që e përfshinte deri atëhere, ishin procese që mbështeteshin mbi seleksionimin dhe përjashtimin. Para së gjithash, kjo përpjekje rridhte nga paraqitja filohelene e hapësirës osmane nga ana e Perëndimit; ajo çfarë ka thënë Thiersch-i na lejon të kuptojmë themelin e saj ideologjik:

> "Që nga kohët heroike dhe deri në Revolucionin francez, çdo komb ka lënë gjatë kohërave gjurmët e tij dhe çdo shekull zakonet e tij; mesjeta dhe kohët moderne ekzistojnë së bashku me zakonet e antikitetit helen dhe me institucionet bizantine, sepse pushtuesit e njëpasnjëshëm që kanë ardhur nuk e kanë ndryshuar dot tabanin e shoqërisë dhe asnjë katastrofë, njëkohësisht morale dhe politike, nuk ka qenë në gjendje të veprojë aq fuqishëm sa të zhbëjë veprat e dikurshme të kohëve të vjetra dhe t'ua përshtasë ato nevojave dhe ligjeve të reja."[54]

Paraqitja që i bëhet hapësirës osmane këtu është ajo klasikja: ajo është pjesë *e Orientit të palëvizshëm*, me një shpirt konservator që vërehet në të gjitha kohërat sepse ajo e tillë është, qendron gjithmonë jashtë histo-

---

52 *Sur la formation des communes du Nomos de la Laconie*, [Mbi krijimin e komunave në nomosin e Lakonisë] *op. cit.* (*supra*, n. 35).

53 *Ibid.*

54 Fr. Thiersch, *op. cit.* (*supra*, n. 33), vëll. 1, fq. 217 *sq.*

risë;[55] ndërtimi i territorit grek mori pamjen e një zgjedhjeje në mes të relikeve të shekujve, përzgjedhja e asaj që ishte helene në mesin e veprave të dikurshme të kohëve të mëparshme, që e kishin mbuluar këtë hapësirë helene pa e shkatërruar dot.

Që nga ajo kohë, sapo kryhej seleksionimi i gjetjes së siteve të vjetra, funksioni i dytë i arkeologjisë ishte ai i dëshmimit të përputhjes midis territorit të ri dhe hapësirës së vjetër helene. Roli kryesor i arkeologjisë ishte të siguronte shtetin për zgjedhjet e tija dhe të konfirmonte vlefshmërinë e tyre.

Dy shembuj të tillë na vijnë nga raporti mbi krijimin e *demeve* të Lakonisë. Colettis i referohet konfirmimit që Pausanias dhe gërmimi arkeologjik mundën të sjellin për përcaktimin e ri të kufijve të Lakonisë dhe Arkadisë:

> "Pausanias na raporton se arkadianët grindeshin që në kohët e mëparshme me lakedemonienët për zotërimin e Veleminas, e cila ishte një qytet kufitar dhe u përkiste lakedemonienëve; më tej ai flet me shumë admirim për tempujt dhe zbukurimet e tyre.
> Kurioze është se ministria i ka hequr të njëjtin kufi Lakonisë nga ana e Arkadisë; ministria ka zbuluar madje edhe rrënojat e Veleminës, të cilat gjenden në një vend të quajtur Shën Herenë. Në tokë gjendeshin të mbuluara një numër i madh kollonash."[56]

Në këtë rast, puna e arkeologëve fillon *a posteriori*, njëlloj sikur të shpikin një territor të ri: konstatimi i përputhjes midis kufijve të caktuar nga ministria me ato të Antikitetit e vendos zgjedhjen e kësaj të fundit [ministrisë,] në vazhdimësinë dhe logjikën e njëjtë me atë të popullsive të lashta; në mënyrë të nënkuptuar, vepra e saj del se është e vlefshme. Por, përtej kësaj vazhdimësie që haset te veprat që kanë lënë pas njerëzit, është edhe vetë toka ajo që na zbulon, jo vetëm qytetin antik, por legjitimon gjithashtu edhe krijimin e qytetit të ri: në lidhje me krijimin

55 Cf. analiza e teksteve të ngjashme më këtë nga D. Nicolaïdis *në D'une Grèce à l'autre, représentation des Grecs modernes par la France révolutionnaire* [Nga një Greqi në tjetrën, paraqitja e Greqisë moderne nga Franca rvolucionare](1992), fq. 18 *sqq*.

56 *Sur la formation des communes du Nomos de la Laconie*, [Mbi krijimin e komunave të nomosit të Lakonisë] *op. cit.* (*supra*, n. 35).

e *demës* së Spartës, Colettis e përfundon ekspozenë e tij me konstatimin vijues:

> "Në kohët e lashta, vera më e mirë e Lakedemonisë bëhej në rrethinat e saj, shtatë stade larg nga Sparta; sipas fjalëve të poetit Alimon, ajo kishte një aromë kaq të butë sa ngjasonte me atë të luleve. Edhe sot, shtatë stade larg nga Sparta po në të njëjtin vend prodhohet vera më e mirë e këtij nomosi."[57]

Kuptohet qartë se këtu kërkohet të thuhet se hapësira helene i ka mbijetuar zhdukjes së rrethinës së Lakedemonisë, sepse ajo është në qenie, është brenda aktiviteteve njerëzore, është në prodhimet që jep toka, në shije dhe në aromë. Këtu, në sytë e lexuesit, ndodh më së fundi shkrirja e re midis hapësirës dhe territorit, e pritur prej shekujsh, kur vera më e mirë e Spartës, ajo të cilës i këndonte poeti i lashtë, është edhe vera më e mirë e departamentit.

Së fundi, arkeologjia, zbuluesja e hapësirës helene, dëshmitare e realitetit të territorit grek, siç e kujtonte edhe Colettis kur u drejtohej nomarkëve, "nuk vepronte pa një qëllim politik dhe moral": "ringjall Antikitetin [...] lidh të tashmen e Greqisë me të kaluarën e saj të lavdishme dhe na rrit krenarinë përmes kujtimit të kohëve të lashta". Vepra e helenizimit të territorit duhej të kishte cilësi pedagogjike, të formësonte imagjinatën kolektive, të realizonte bashkimin dhe pjesëmarrjen e të gjithëve në jetën e vendit, në kuadrin institucional dhe territorial tashmë të përcaktuar. Mirëpo ky kuadër, që synonte integrimin kolektiv të individëve në nivelin më lokal, e gjeti unitetin e vet te referenca ndaj Antikitetit: në ligjërimin zyrtar Greqia e lashtë merrte pamjen e një entiteti pa thellësi, krejtësisht uniform. Të gjitha dëshmitë e lashta mund të hynin në punë pa asnjë dallim, ato të Strabonit dhe Pausanias, Homerit, Virgjilit, Plinit, Ptolemeut, pa dallime kronologjike dhe kulturore; ato marrin pamjen sikur vijnë nga një burim i vetëm dhe janë reflektim një gjeografie të vetme dhe të njëjtë.

Sigurisht që raportet e Colettis, mesazhet e të cilave po i analizojmë këtu nuk ishin të destinuara për publikun dhe ato mbetën të kyçura në arkivat e qeverisë otoniane. Por ky ligjërim dilte nga goja e atij që diti, më shumë se kushdo tjetër në Greqinë e Otonit, të ndizte zjarrminë

57 *Ibid.*

kombëtare; këtij ligjërimi iu bë jehonë gjerësisht dhe u përhap në Greqi nëpërmjet mësimit të historisë dhe gjeografisë. Christina Koulouri në studimin e saj mbi programet dhe tekstet shkollore greke na sjell në vëmendje se të gjithë këto libra mbështeteshin "mbi aktivitetin normativ të qeverisë qendrore" dhe vëren se, duke filluar nga viti 1834, në pjesën më të madhe të tyre ato e trajtonin Greqinë antike në mënyrë paralele me Greqinë moderne, duke këmbëngulur posaçërisht mbi përputhjen e emrave të vendeve të lashta me ato moderne.[58]

Së fundi, pedagogjia që kishte të bënte me organizimin territorial grek gjeti një mënyrë të përmbushjes së misionit të vet edhe te përjashtimet që iu bënë helenizimit të emrave të vendeve. Në një rast ndodhi që ministria rivendosi një emër që eparhu e kishte zëvendësuar, siç ishte Valtetsi ose Doliana, vende betejash ku disa qindra grekë kishin shpartalluar mijra turq.[59] Rehabilitimi i këtyre emrave "të shndërruar në historikë në luftën e pavarësisë" kontribuonte gjithashtu në riintegrimin e hapësirës greke në histori dhe nëpërmjet saj jepte provën e rilindjes politike të territorit. Një shembull ekstrem është mbajtja e emrit të vendit të quajtur Polyaravon, që fjalë për fjalë do të thotë "qytet i populluar nga shumë arabë", me arsyetimin se ai kishte qenë teatër i masakrës së shumë arabëve- egjyptianëve të Ibrahim Pashës.[60] Konflikti midis këtyre dy hapësirave që ngatërroheshin me njëra-tjetrën u zgjidh më tej në mënyrë përfundimtare me heqjen e atij emri që bartte vlerat e Orientit dhe të Perandorisë Osmane, heqje që në territor u përkthye si riinterpretim i toponimit.

Dhe pa dyshim që përfundimi duhet ngritur mbi këtë pedagogji në shërbim të kombit. Qarkorja e nomarkëve të Colettis mbaron në të vërtetë me fjalë që japin porositë e mëposhtme:

---

58 Chr. Koulouri, *Dimensions idéologiques de l'historicité en Grèce (1834-1914). Les manuels scolaires d'histoire et de géographie* [Dimensionet ideologjike dhe historiciteti në Greqi (1834-1914). Tekstet shkollore të histories dhe të gjeografisë] (1991), fq. 402. Projekti mbi ligjin mbi arsimin u përgatit midis viteve 1833 dhe 1834 nga ana e një komisioni greko-bavarez, anëtar i të cilit ishte Konstantin Schinas, sekretar i shtetit për Arsimin Publik, i afërt me Colettis, i cili ishte edhe një nga anëtarët e komisionit të ngarkuar me shqyrtimin e ligjit mbi oganizimin e komunave në shtator 1833.

59 *Raport mbi krijimin e demave të Arkadisë*, *op. cit.* (*supra*, n. 30).

60 *Raport mbi krijimin e demave të Lakonisë, op. cit.* (*supra*, n. 35).

"Zotërinj! Një rend i ri i gjërave duhet të zëvendësojë tjetrin. Gjatë gjithë këtyre kohëve çështja kryesore të cilës i jemi kushtuar të gjithë ka qenë ringritja e Greqisë; për këtë kemi vuajtur shumë; për këtë kemi bërë kaq sakrifica. Ligji komunal ka për detyrë të realizojë këtë *ide të madhe*; duhet që kombi të bëhet gati të japë ndihmesën e tij në këtë vepër të madhe: Ligji Komunal do të krijojë lidhjet e para të shoqërizimit tonë. Duhet që ai të shndërrohet në patriotizëm lokal, që të sjellë përmirësime të gjithanshme; Ligji komunal do të japë një shtysë të shëndetshme dhe do ta bëjë Greqinë të ketë një qendrim që i përshtatet më mirë mbretit të saj, sakrificave të kohëve tona dhe lavdisë së kohëve të vjetra."[61]

Në këtë mënyrë, kuadri bashkiak duhej të krijonte mundësinë për t'u familjarizuar me jetën e përbashkët mbi baza të reja, që i shkonin për shtat kërkesave të monarkisë: rendi social ishte i siguruar, gjithë duke lejuar në nivelin më lokal forma të caktuara të jetës qytetare që duhej, në fund të fundit, të çonin në aderimin e popullsisë në kombin grek, që merrej si besnikëri ndaj mbretit. Në këtë pikë nuk mundemi veçse të bashkohemi me analizat e Kostas Kostis, i cili hedh poshtë drejtësinë e pohimeve, që bëhen shpesh, mbi dështimin e organizimit të një shteti modern në Greqi nën mbretin Othon dhe, rrjedhimisht, të një mungese vullneti nga ana e monarkisë për të ecur në këtë drejtim; në të kundërt, ai arrin në përfundimin se monarkia arriti plotësisht objektivat e saj, posaçërisht "krijimin e një aparati shtetëror, i cili, me mjete shumë të kufizuara, ia doli mbanë të integronte elitat politike lokale dhe popullsitë fshatare […] dhe të imponohej si i vetmi burim i legjitimitetit në jetën politike."[62]

Ky familjarizim nga ana e popullsisë lokale [me integrimin kombëtar] kishte si qëllim të fundmë "rigjenerimin e Greqisë" në tërësinë e saj, "vepra e madhe" e "kombit", që shkrinte në mënyrë të shkathët personin e mbretit me lavdinë e lashtë të Greqisë: kjo ishte ajo që Colettis i vuri emrin, në një mënyrë thellësisht domethënëse, e "realizimit të kësaj ideje të madhe". Dihet fati që pati kjo shprehje në dekadën

61 *Qarkore drejtuar nomarkëve*, *op. cit.* (*supra*, n. 20).

62 K. Kostis, « The Formation of the State in Greece, 1830-1914 » [Krijimi i shtetit në Greqi, 1830-1914], *në* M. Dogo dhe G. Franzinetti (ed), *Disrupting and Reshaping. Early Stages of Nation-building in the Balkans* [Të shkatërrosh dhe të rikrijosh. Periudhat e hershme të procesit të ndërtimit të shtetit në Ballkan] (2002), fq. 47-64, këtu fq. 47-57.

pasardhëse, kur vetë Colettis në 1844 e lajmëroi si idenë që rivendikonte bashkimin me Greqinë të të gjitha krahinave osmane të banuara nga grekë, përfshirë këtu edhe Konstantinopojën.[63] Pa dyshim që kjo rrethanë që do të krijohej më tej nuk do të ishte një rastësi; ajo përmbledh shumë qartë etapat dhe modalitetet e formimit të ndërgjegjes kombëtare në Greqinë monarkike, të organizuar nga lart dhe pa asnjë debat. Gjatë kohës së Revolucionit francez, por edhe gjatë revolucionit grek, referenca ndaj Antikitetit grek kishte paraqitur mundësinë "për të minuar autoritetin monarkik duke nxjerrë në dritë një tjetër hapësirë"[64]; por tashmë, në kuadrin e një monarkie dhe brenda limiteve të një shteti territorial, ideja e Antikitetit ishte vënë në shërbim të kritereve ekskluzive të përcaktimit kombëtar dhe përmbante në vetëvete farën e nacionalizmit të *Idesë së Madhe*.

63 Cf. mbi formulimin e Idesë së Madhe, E. Skopetea, *Το «Πρότυπο Βασίλειο» και η Μεγάλη Ιδέα. Όψεις του εθνικού προβλήματος στην Ελλάδα (1830-1880)* [*"Mbretëria model" dhe Ideja e Madhe. Mendime mbi problemin kombëtar në Greqi (1830-1880)*]; autori që merret me analizat e C. Dimaras, e vë datën e formulimit për herë të parë të kësaj shprehje në 14 janar 1844, gjatë një seance të Asamblesë kombëtare greke.

64 F. Hartog, « Faire le voyage d'Athènes : et sa réception française » [Të bësh një udhëtim nëpër Athinë: J. J. Winckelman dhe mënyra se si u prit në Francë], cituar nga N. Oulebsir, *loc. cit.* (*supra*, n. 47), fq. 295 *sq.*

SHQIPTARIZIMI I TOPONIMEVE NË SHQIPËRINË E MIDIS DY LUFTRAVE OSE ULJE NGRITJET E NJË KONSTRUKSIONI TË NGADALTË SHTETËROR

Nathalie Clayer

Në arsenalin e shteteve-kombe, modifikimi i toponimisë e ka treguar veten si një mjet i dobishëm për vënien nën kontroll dhe nacionalizimin e territorit. Veçanërisht në Ballkan (Jugosllavi, Greqi, Bullgari, etj) periudha midis dy luftrave ishte një periudhë intensive e "inxhenierisë toponimike"[1], edhe pse në disa vende apo rajone, procesi i ndryshimit të toponimeve i zbatuar nga ana e autoriteteve kishte filluar edhe më herët dhe shpesh vazhdoi edhe pas Luftës së Dytë Botërore.[2] Ky proces është në rend të ditës sot në Kosovë, një entitet që sapo ka hyrë në fazën e parë të konstruktimit shtetëror. Në lidhje me Shqipërinë,

1 Në lidhje me rastin e Armenisë sovjetike në të njëjtën kohë, shih A. Saparov, «The Alteration of Place Names and the Construction of National Identity in Soviet Armenia» [Ndryshimi i emrave të vendeve dhe konstruktimi i identitetit kombëtar në Armeninë sovjetike], *Cahiers du monde russe* 44/1 (2003).

2 Në Turqi, autoritetet filluan të ndryshonin toponiminë që prej 1915. Ato vazhduan me këto ndryshime gjatë periudhës midis dy luftrave, por ato vepruan në një mënyrë më sistematike në këtë fushë vetëm duke filluar nga vitet 1950 (shih K. Öktem, « Creating the Turk's Homeland: Modernization, Nationalism and Geography in Southeast Turkey in the Late 19th and 20th Centuries » [Duke krijuar atdheun turk: modernizimi, nacionalizmi dhe gjeografia në Turqinë Juglindore në fund të shekullit të 19 dhe në fillim të shekullit 20] http://www.ksg.harvard.edu/kokkalis).

vend krijimi i të cilit u njoh zyrtarisht në 1913 nga Fuqitë e Mëdha, organizimi i vërtetë i shtetit filloi të zbatohej në praktikë vetëm nga viti 1920 e në vazhdim. Prandaj, periudha kohore e midis dy luftrave paraqet fazën e parë të një konstruktimi shtetëror, që sidoqoftë mbeti relativisht i ngadaltë. Procesi i shqiptarizimit të toponimeve i ndërmarrë nga drejtuesit shqiptarë të kohës është tregues i kësaj.

Studimet e kryera mbi çështjet e pushtetit, konstruktimit shtetëror dhe të fesë në zonën e Jugut të Shqipërisë, kufitare me Greqinë, më kanë bërë të përqëndrohem mbi politikën e shqiptarizimit të ndërmarrë në atë kohë në atë rajon, ku kultura greke mbeti mbizotëruese deri në fund të Perandorisë Osmane, përkrah kulturës osmane. Kjo politikë e shqiptarizimit u zbatua kryesisht nëpërmjet shkollave dhe "kishave".[3] Siç kam patur rastin ta konstatoj gjatë zbulimit të shumë dokumentave në Arkivin Qendror të Shtetit, që kanë lidhje me këtë çështje, shqiptarizimi i toponimeve ishte një kapitull i rëndësishëm. Fillimisht bëhet fjaë për raportet e dy komisioneve lokale të krijuara për të ndryshuar emrat e vendeve- ato të nënprefekturës së Gjirokastrës dhe të Himarës - dhe të raportit të komisionit kombëtar që veproi nga viti 1928 deri në 1932. Megjithatë, burimet e mia mbeten të mangëta, sepse nuk kam mundur të shoh, për shembull, raportin e komisionit kombëtar që pati një rol përcaktues në vitet 1937-1938 dhe se nuk kam mundur të bëj kërkime për raportet e komisoneve krahinore. Nga ana tjetër, nuk kam studiuar çështen e përdorimit toponimik, gjë e cila do të kërkonte kërkime specifike në terren.

Fillimisht, do të studioj zhvillimin e procesit të riemërtimit dhe aktorët e përfshirë në nivelin lokal dhe kombëtar. Më tej, do të analizoj logjikat që kanë drejtuar zgjedhjet e këtyre të fundit. Së fundi, do të rikthehem te konteksti me qëllim të kuptoj arsyen e dështimit të procesit, gjë që i detyroi autoritetet shqiptare të ndiqnin një mënyrë tjetër të shqiptarizimit të toponimeve.

---

3 Cf. N. Clayer, «Frontière politique, frontière ethnique et État-nation. L'exemple de la région-frontière albano-grecque dans l'entre-deux-guerres» [Kufiri politik, kufiri etnik dhe shteti-komb. Shembulli i krahinës në kufirin shqiptaro-grek në periudhën midis dy luftrave], në D. Necak (dir.), Borders in Southeastern Europe : Culture and Politics between the 18th and 21th Century, [Kufijë në Evropën Juglindore: Kultura dhe politika midis shekujve 18 dhe 21] Historia 7 (2004), fq. 159-175.

KOMBËTARIZIMI I HAPËSIRËS: NGA PROJEKTET TE ZBATIMI AFATSHKURTËR

Sfida toponimike në konstruksionet kombëtare ballkanike

Kohë më parë se shteti shqiptar të vendoste të fillonte, në vitet 1926-1927, procesin e kombëtarizimit të emrave të lokaliteteve që ishin në përdorim në territorin e tij, toponimia u shfaq si një sfidë e rëndësishme në sytë e veprimtarëve të shqiptarizmit, do të thotë e atyre që, për arsye të ndryshme politike dhe sociale, përpiqeshin të çonin përpara idenë e një kombi shqiptar. Të ndodhur përballë grekëve, të cilët, duke ndjekur udhëtarët perëndimorë, rivendosnin në hartën e Jugut të Ballkanit toponiminë e Antikitetit, edhe shqiptarët filluan të merren, që nga fundi i periudhës osmane, me emërtimin e vendeve për të dëshmuar karakterin shqiptar të disa territoreve. Në vëllimin e parë të enciklopedisë së tij të famshme të shkruar në osmanisht, Shemseddin Sami Frashëri e trajtonte "Epiri/Epirus" si një emër shqiptar, ndërkohë që ai përdorej nga grekët për të treguar dhe rivendikuar territoret që sot ndodhen në jug të Shqipërisë dhe në verilindje të Greqisë.[4]

Të nesërmen e Luftës së Parë Botërore, në kuadrin e një shteti shqiptar ende të brishtë, disa intelektualë filluan të merren me një sfidë të madhe simbolike, atë të emrit të Gjirokastrës, qytetit kryesor të Jugut të vendit. Sfida ishte e rëndësishme, sepse ky qytet në 1913 kishte qenë qendra e lëvizjes për autonominë e Epirit të Veriut (ose autonomia vorio-epirote), e cila ishte kundër sovranitetit shqiptar. Që në numrin e parë të gazetës së parë lokale në shqip, i datës 27 mars 1920, botuesi Veli Harshova, shpjegonte se qyteti quhej "Gjinokastër" (dhe jo "Gjirokastër"), sepse bëhej fjalë për kështjellën e një shqiptari me emrin Gjin, në rastin tonë Gjin Shpata, dhe jo një "kështjellë prej argjendi" sipas etimologjisë greko-latine "Argyro kastro".[5] Gjatë periudhës së midis dy luftrave, si në shtyp ashtu edhe në tekstet që prodhonte administrata, ishte e zakonshme të shkruhej "Gjinokastër" dhe jo "Gjirokastër", ndoshta nga fakti i përdorimit zyrtar të dialektit

4 Sipas tij, termi «Epir» vinte nga epër. Cf. «Epir», Kamus al-alam, t. 1 (1889), s.v.

5 Drita, n°1, 27 mars 1920.

të Elbasanit, në të cilin "r" e dialektit jugor zëvendësohej nga "n".[6] Për sa i përket termit "Epir", shumë i lidhur me rivendikimet greke ose vorio-epirote, autoritetet politike dhe administrative të shtetit të ri shqiptar kërkuan në 1921 që posta të mos pranonte më letra që e kishin këtë emërtim të shkruar sipër zarfit.[7]

Shenjat e para të një vullneti për të vepruar pikërisht mbi toponiminë duket se janë shfaqur te autoritetet shqiptare qysh nga gjysma e parë e viteve 1920, kohë kur pushteti politik ishte ende larg së qeni i stabilizuar. Në vitin 1923, kemi për shembull një korrespondencë midis ministrit të Brendshëm, kryeministrit dhe disa prefekturave mbi "ndryshimet e emrave në krahinën e Gollobërdës[8] dhe të disa fshatrave."[9] Vitin në vazhdim, në kohën e qeverisë së Fan Nolit që erdhi në fuqi pas një minirevolucioni, me propozim të kryetarit të organizatës së shqiptarëve të Shteteve të Bashkuara (*Vatra*) të bërë në Asamblenë Kushtetuese, Këshilli i Ministrave mori vendimin të ndryshojë emrin e një porti të vogël mbi Adriatik, Shëngjinit (në Veri të vendit) dha ta ripagëzonte me emrin "Wilson", sipas emrit të presidentit të Shteteve të bashkuara, i cili kishte vdekur në fillim të vitit 1924 dhe kishte dhënë një kontribut të shquar në njohjen e pavarësisë së Shqipërisë pas Luftës së Parë Botërore.[10] Në të vërtetë, sipas materialeve që kam mundur të shoh, përdorimi i emrit të ri nuk u vu asnjëherë në jetë, madje as në aktet administrative. Arsyeja kryesore është se disa muaj më vonë, në fund të vitit 1924, vendi kaloi përmes një ndryshimi të ri pushteti me kthimin e Ahmet Zogut. Mund të mendohet se administrata e re nuk dëshironte ndryshimin e këtij emri.

---

6 Shih për shembull T. Selenica, Shqipria më 1927. L'Albanie en 1927 (1928), fq. 273. Autori i këtij libri është i mendimit se legjenda të pavërtetuara thonë se qyteti ka qenë një vendbanim shumë vjetër, i pagëzuar me këtë emër nga mbretëresha Argjiro, e cila kishte ndërtuar edhe kështjellën. (cf. fq. 277).

7 Arkivi Qendror i Shtetit (këtej e tutje AQSh), Tiranë, F. 252 (Ministria e Brendshme), v. 1921, d. 286.

8 Bëhej fjalë për një rajon të ndodhur në Lindje të vendit, përgjatë kufirit jugosllav, i banuar pjesërisht nga myslimanë sllavofonë ose bilingë.

9 AQSh, F. 252, v. 1923, d. 742 (nuk e kam konsultuar këtë dosje).

10 AQSh, F. 252, v. 1924, d. 167, fl. 98 dhe d. 888. Në lidhje me rolin e presidentit Wilson, shih A. Simonard, L'indépendance albanaise [Pavarësia shqiptare] (1942), fq. 330-338.

Autoritetet kombëtare dhe rajonale në procesin e riemërtimit në nivelin e shtetit-komb

Pasi u bë president i Republikës shqiptare, Ahmet Zogu filloi në vitet 1926-1927 një proces të riemërtimit dhe shqiptarizimit të toponimeve në shkallë kombëtare. Për t'ia arritur këtij qëllimi ai përdori dy rrugë administrative: në njërën anë, atë të ministrisë së Brendshme dhe prefekturave dhe, nga ana tjetër, atë të drejtorisë së përgjithshme të Arsimit.[11] Në një fazë të parë duket se ideja e presidentit dhe e rrethit të tij ishte të angazhonin administratën lokale me qëllim vendosjen e toponimeve të reja. Për këtë qëllim, me kërkesën e prefektëve dhe të nënprefektëve, u krijuan dhe u mblodhën komisione në nivelin e prefekturave dhe të nënprefekturave. Duke u nisur nga dy shembujt e studiuar (Gjirokastër dhe Himarë), kemi vënë re se rregullat mbi përbërjen e komisioneve ndryshonin. Prandaj, në varësi edhe të konfigurimeve lokale, nuk ishin gjithnjë të njëjtët aktorë që ndërhynë në këtë proces.

Komisioni i Gjirokastrës, që u mblodh, përpara se t'i dorëzonte raportin e tij prefektit, nga data 8 mars deri në 14 prill 1927, kryesohej nga inspektori i Arsimit.[12] Komisioni përmbante në radhët e tij edhe tre funksionarë të tjerë, drejtorin e financave, komandantin e rrethit dhe drejtorin e liceut, si edhe gazetarin Jorgo Meksi. Dy nga këta personazhe ishin me origjinë nga krahina vetë (drejtori i liceut dhe gazetari). Inspektori i Arsimit ishte me origjinë nga Vlora, qytet që ndodhet pak më në verilindje. Bëhej fjalë për një veprimtar të zellshëm të shqiptarizmit, një kontribues aktiv i ndërtimit kombëtar dhe i shqiptarizimit të sistemit shkollor në krahinë.[13] Komandanti i rrethit, nga ana e tij, vinte nga veriu i Shqipërisë. Për sa i përket drejtorit të financave, ai ishte i krishterë ortodoks, origjina gjeografike e të cilit mbeti e

11 Sipas raportit të komisionit të Himarës, ministri i Brendshëm u dërgoi prefekturave, në 26 mars 1926, një qarkore në lidhje me këtë. Nga ana e saj, drejtoria e Arsimit, në 15 shkurt 1927, dërgoi një qarkore tjetër (AQSh, F. 252, v. 1927, d. 554, fl. 13).

12 Cf. Në raport, AQSh, F. 494 (Prefektura e Gjirokastrës), v. 1932, d. 519, fl. 1-4.

13 Ai quhej Jani Minga. Mbi veprimtarinë e tij në fushën e arsimit, shih N. Clayer, loc.cit. (supra, n. 3).

panjohur për mua. Me shumë gjasë, këto personazhe ishin partizanë besnikë të regjimit dhe veprimtarë të bindur të shqiptarizmit.

Nga ana e tij, komisioni i Himarës, që u mblodh nën drejtimin e nënprefektit në 16 mars 1927, përbëhej vetëm nga mësuesit e zonës. Ky ishte në të vërtetë mendimi i nënprefektit, i cili gjykonte se vetëm mësuesit ishin kompetentë të kësaj fushe. Megjithatë, kur mësuesit u thirrën ditën e caktuar, gjashtë prej tyre e lanë mbledhjen, me pretekstin se nuk ndjeheshin të aftë të përmbushnin këtë detyrë.[14] Kjo tërheqje mund të interpretohet si një ngurrim, ose një rezistencë ndaj procesit riemërtues ose, më gjerësisht, kundrejt politikës së autoriteteve shqiptare në këtë krahinë shumë të veçantë, e cila, deri në fillim të viteve 1920, kishte gëzuar një autonomi ndaj qeverisë qendrore (asaj osmane dhe më pas asaj shqiptare). Grupi tjetër, që pranoi të merrte pjesë në punimet e komisionit, sigurisht që kishte mbledhur në radhët e tij ata mësues që, në mesin e himariotëve, i përkisnin anës proqeveritare dhe "proshqiptare".[15]

Nëse do të zhvendosemi në një nivel kombëtar, do të ishte me vend të besohej se procesi i riemërtimit i filluar nga kryetari i shtetit nuk ishte i njëkohshëm në të gjitha krahinat e vendit dhe se ai u zvarrit në kohë, saqë dukej se nuk do t'ia arrinte qëllimit. Në këtë mënyrë, korrespondenca midis ministrisë së Brendshme, ministrisë së Arsimit, kryesisë së Këshillit të Ministrave dhe prefekturës së Shkodrës "për formimin e një komisioni me qëllim ndërrimin e emrave të fshatrave që mbajnë emra të huaj", i ruajtur në arkivat e shtetit shqiptar, nuk daton përpara 1928.[16] Ndërkohë që, në prill 1932, do të thotë pesë vjet pas mbledhjes së Komisionit lokal, prefekti i Gjirokastrës i dërgoi ministrit raportin e komisionit, i cili iu nënshtrua sërish kontrollit.[17]

14 AQSh, F. 252, v. 1927, d. 554, fl. 13-16.

15 Mbi ekzistencën e dy grupimeve në Himarë, njëri pro dhe tjetri kundër qeverisë, cf. N. Clayer, loc.cit. (supra, n. 3).

16 AQSh, F. 252, v. 1928, d. 626 (nuk e kam konsultuar këtë dosje).

17 AQSh, F. 494, v. 1932, d. 519, fl. 1-4.

Përparësia e kombëtares mbi lokalen në procesin e riemërtimit

Raportet e komisioneve lokale përfaqësonin veçse indirekt bazën e procesit të riemërtimit. Me kërkesën e ministrit të Brendshëm, u krijua një komision kombëtar, qëllimi i punës së të cilit ishte shqyrtimi i listave të dërguara nga krahinat dhe përpunimi i një liste të përgjithshme të toponimeve të reja. Ky komision përmbante tre persona (Mehdi Frashëri, Karl Gurakuqi dhe Mati Logoreci[18]), të cilët u mblodhën vetëm në një faze të parë dhe më tej, në tetor 1928, i ndërprenë punimet e tyre, përpara se të rifillonin vetëm tre vjet më vonë, me kërkesën e ministrit të Brendshëm dhe pas urdhërit të kryeministrit.[19] Pas gjashtëdhjetë seancave që u zhvilluan rregullisht midis dhjetorit 1931 dhe korrikut 1932, lista dhe raporti i komisionit iu dërguan ministrit të Brendshëm dhe Këshillit të Ministrave.[20] Por qeveria nga ana e saj nuk veproi menjëherë. Procesi i riemërtimit të toponimeve u ringjall vetëm në 1936, por këtë herë u drejtua prej qendrës. Në atë kohë, filloi një korrespondencë, në lidhje me ndërrimin e emrave të fshatrave dhe të lagjeve, midis kabinetit të kryeministrit dhe prefekturës së Gjirokastrës, si edhe me komandantin e përgjithshëm të xhandarmërisë.[21] Por vitin në vazhdim, autoritetet e Tiranës ndërhynë në një mënyrë më energjike dhe e përshpjetuan procesin duke nxjerrë ligje në lidhje me këtë çështje.

Në 22 prill parlamenti votoi një ligj, që u nënshkrua nga mbreti në 5 maj të 1937.[22] Ky ligj autorizonte qeverinë të ndryshonte toponimet. Ndryshimet duhej të bëheshin me vendim të Këshillit të Ministrave, pastaj do të botoheshin në Fletoren Zyrtare. Ligji udhëronte se

---

18 I pari, i emëruar kryetar i komisionit, ishte një nga intelektualët dhe drejtuesit më të rendësishëm të vendit, i cili ka qenë shpesh herë ministër; dy të tjerët ishin nëpunës së ministrisë së Arsimit. Mati Logoreci kishte qenë ndër veprimtarët e shqiptarizmit që nga fundi i periudhës osmane. Një person i katërt, Salih Vuçiterni, Drejtor i përgjithshëm i reformës agrare, mori pjesë në një ose dy seanca.

19 AQSh, F. 252, v. 1931, d. 516.

20 AQSh, F. 252, v. 1932, d. 222.

21 AQSh, F. 252, v. 1936, d. 341. Nuk e kam parë ende këtë korrespondencë që po ashtu ka lidhje me prefekturën e Kosovës (ky ishte emri që iu dha prefekturës së Verilindjes së Shqipërisë).

22 Cf. Fletorja zyrtare [Journal officiel] 34, 11 mai 1937, fq. 5-6. Ndërkohë, në vitin 1928, Ahmet Zogu u bë mbret dhe mori emrin Zog.

katër muaj pas botimit të tekstit, përdorimet e vjetra të emrave do të ndaloheshin. Megjithatë, përgjatë tre vjetëve, këto të fundit do të mund të përmendeshin midis kllapash përkrah emrave të rinj. Teksti i ligjit na tregon po ashtu se qeveria shqiptare shpresonte të imponontе emrat e rinj të paktën në komunikimet mes qytetarëve dhe shtetit dhe synonte në mënyrë të veçantë funksionarët civilë dhe ata ushtarakë. Në fakt ligji parashikonte se nuk do të pranoheshin akte noteriale të zyrave publike, në të cilat nuk do të përdoreshin toponimet e reja,. Kundravajtësit do të merrnin një gjobë të lehtë nga 5 deri në 500 franga ar. Në rast përsëritje, ligji parashikonte transferimin ose edhe pezullimin nga detyra. Në një kuadër më të gjerë, zyrtarët e gjendjes civile, ushtarakët dhe nëpunësit nuk ishin të autorizuar të pranonin nga ana e komunave, entitetet parashtetërore apo qytetarët letra në të cilat do të figuronin vetëm toponimet e vjetra.

Pesë muaj pas ratifikimit të ligjit, Këshilli i Ministrave vendosi të formonte një komision, i kryesuar nga Ajet Libohova (kryetari i Këshillit të Shtetit) dhe i ngarkuar me përpilimin e listave të toponimeve të reja. Dy javë më vonë, në 6 nëntor 1937, kryetari i komisionit i dërgoi një letër Këshillit të Ministrave duke paraqitur listat në fjalë. Në 6 korrik 1938, Këshilli i Ministrave, në zbatim të ligjit të 5 majit 1937, shqyrtoi dosjen në lidhje me "ndryshimet e emrave të disa fshatrave dhe lagjeve" dhe miratoi listën e toponimeve të reja, duke autorizuar ministrin e Brendshëm që ta vinte në jetë ligjin. Në 26 gusht 1938, më në fund, vendimi i Këshillit të Ministrave, i shoqëruar nga listat,[23] u botua në gazetën zyrtare

Duke qenë se nuk kam arritur të konsultoj raportet e komisionit të ngritur në Tiranë në 1937, nuk e kam të mundur të saktësoj mënyrat e funksionimit dhe as të përcaktoj se deri në çfarë shkalle janë marrë parasysh punimet e zhvilluara nga komisionte lokale të mbledhura disa vite më parë. Listat e botuara në Fletoren Zyrtare nxjerrin në dukje se komisioni i dytë kombëtar, ashtu si edhe i pari (madje edhe më pak se ky i fundit) nuk ndoqi, ose nuk ndoqi krejtësisht propozimet e bëra nga komisionet e Gjirokastrës dhe të Himarës, raportet e të cilave kam arritur t'i studioj. Në procesin e riemërtimit, pavarësisht thirrjes për përfshirje që i ishte bërë nivelit lokal në fazën e parë, më tej do të ishte niveli kombëtar ai që do të mbizotëronte mbi atë lokal. Në fund

23 Fletorja zyrtare 64, 26 gusht 1938.

të fundit, logjikat që udhëhoqën procesin e ndryshimit dhe të zgjedhjes së toponimeve të reja nuk duket të kenë qenë të njëjtat në të dyja nivelet [në atë kombëtar dhe lokal], edhe pse në to bëhej fjalë për të njëjtin proces të shqiptarizimit të "tabanit të emrave".[24]

REFUZIMI I EMRAVE TË HUAJ, ADOPTIMI I EMRAVE SHQIPTARË

Kombëtarizimi i hapësirës

Në këtë fazë të parë të konstruktimit shtetëror shqiptar, shumë prej intelektualëve dhe nëpunësve të shtetit kishin një koncept organik për kombin, i përcaktuar nga gjuha, kultura dhe terriori i tij. Ata e shikonin atë si një qenie të gjallë, të cilin, prania e një gjuhe apo kulture tjetër i sillte sëmundje apo e kërcënonte me vdekje. Sipas tyre, mbijetesa e kombit kalonte kështu përmes "kombëtarizimit të shoqërisë", por edhe nga "kombëtarizimi i hapësirës" dhe toponimeve që e shenjonin. Qysh në krye të herës, logjika bazë e procesit të emërtimit ishte eleminimi i të gjitha toponimeve të konsideruara si të "huaja", do të thotë ato joshqiptare dhe zëvendësimi i tyre me toponime shqiptare.

Kur në mars të vitit 1927, gazeta lokale lajmëroi krijimin e një komisioni nga ana e prefektit të Gjirokastrës, redaktorët e tij shpjeguan se qëllimi ishte të ndryshoheshin emrat e fshatrave që ishin "të huaj".[25] Në korrespondencat administrative, bëhej fjalë për "vënien e emrave shqiptarë fshatrave që kishin emra të huaj". Komisionet lokale paraqiteshin si komisione "për pagëzimin e fshatrave që vazhdonin të quheshin me emra të huaj ose në gjuhë të huaj".[26] Logjika e eliminimit të emrave "të huaj" u saktësua në tekstin e ligjit të vitit 1937, i quajtur "Ligji mbi ndryshimin e emrave të disa qyteteve, fshatrave, lagjeve, lumenjve, etj". Ideja që dilte prej tij ishte se këta "emra të huaj" nuk ishin të ligjshëm, sepse ata nuk ishin emrat e origjinës dhe se ata ishin imponuar nga të huajt, gjatë periudhave të errëta. Në nenin 1, shkruhej se: "Qeveria është e autorizuar të zëvendësojë me emra të përshtat-

24 Këtu kam përdorur shprehjen e P. Claval "tabani i emrave", Épistémologie de la géographie [Epistemologjia e gjeografisë] (2001), fq. 15.

25 Demokratia 95, 26 mars 1927, fq. 3.

26 Shih raportet e cituara në n. 12 dhe 14.

shëm ato të disa qyteteve, fshatrave, lagjeve, lumenjve të Mbretërisë, të cilët humbën emrat e tyre të origjinës gjatë pushtimeve të huaja, duke marrë emra të imponuar prej tyre."[27]

Fluiditeti i klasifikimit shqiptarë/të huaj

Natyrisht që puna e parë e komisioneve lokale, përpara se të propozonte emrat e rinj në vend të atyre "të huaj", do të konsistonte në klasifikimin e toponimeve në dy kategori: "të huaj" dhe "shqiptarë". Nëse logjika e klasifikimit dhe e përjashtimit dukej të ishte e qartë, raportet e komisioneve na zbulojnë megjithatë se kategorizimi shqiptar/i huaj ishte shumë subjektiv dhe, ndonjëherë, madje jo shumë i qartë për anëtarët e këtyre instancave. Për shembull, disa toponime u gjykuan nga ana e komisionit të Gjirokastrës si "shqiptare", ndërkohë që etimologjia e tyre ishte qartësisht e huaj. Emri i metropolit krahinor, "Gjirokastër", ishte marrë në konsideratë si "Gjinokastër", i cili ishte gjithsesi i huaj për dialektin lokal. Siç e kemi pare më sipër, në këtë formë tashmë të "shqiptarizuar" nga intelektualët lokalë„ emri i qytetit shihej si "plotësisht shqiptar". Shpjegimi ishte se pjesa e parë "Gjino" vinte nga "Gjini" (emër i përveçëm shqiptar), se prapashtesa "kastra" vinte nga latinishtja (pra,në kundërshtim me greqishten dhe sllavishten, origjina latine nuk paraqiste ndonjë problem) dhe se kishim të bënim me një emër të vjetër dhe historik.[28] Po ashtu, për komisionin, Zenelaj ishte një "emër shqiptar", i cili nuk kishte "asnjë lidhje me gjuhët e huaja", sepse mbaresa "aj" gjendej gjithashtu në gjuhën shqipe. Fakti që rrënja e toponimit "Zenel" ishte një emër i përveçëm mysliman me origjinë arabe nuk e bënte atë një "emër të huaj". Shembull tjetër" "Gorica", e cila në gjuhët sllave do të thotë "mal i vogël" u konsiderua nga anëtarët e komisionit të Gjirokastrës si një "emër shqiptar". Në të vërtetë ai barazohej me fjalën *gorricë* që në shqip do të thotë "dardhë e egër". Megjithatë, në një *addendum* të vënë në fund të raportit, saktësohej se "nëse ky emër do të konsiderohej si i huaj, atëhere do të propozohej ndryshimi i tij".

27 Fletorja zyrtare 34, 11 maj 1937, fq. 5-6.

28 Në të njëjtën kohë, komisioni e konsideronte emrin e fshatit Palokastër/Palokastra si një « emër i huaj, grek» dhe për këtë arsye sugjeronte që ta ndryshonte.

Në gjirin e komisionit të Himarës u kthye pothuajse në një rregull hezitimi në kategorizimin e toponimeve si shqiptare apo të huaja, i cili shkaktohej nga vënia përballë njëra-tjetrës e etimologjive rivale. Anëtarët e tij, që ishin mësues nga zona, për shumicën e toponimeve të fshatrave të kësaj krahine që synohej nga Greqia, gjenin si një origjinë greke, ashtu edhe një tjetër shqiptare. Kështu, Piluri mund të vinte si nga greqishtja *pyloros*, "rojtar", ashtu edhe nga fjala shqipe *pyllnajë*, ose *pjellor*, sepse dikur aty duhej të kishte ekzistuar një *pyll*. Qeparoi mund ta kishte origjinën e emrit nga greqishtja qypon-oro, "kopshte të varura" ose nga shqipja *qepem epër*. Palasa mund të vinte si nga greqishtja e vjetër *palesti*, "palestër", nga greqishtja e re *paleon asty*, "qytet i vjetër", ashtu edhe nga shqipja *pallat*, nisur nga prania e shkollave ku studionin fëmijët e perandorëve romakë. Vunoi vinte nga greqishtja *vouno*, "mal", por në kohën e Ali pashës, sipër fshatit, kishte një burim që quhej *Bunon* dhe që propaganda e huaj e kishte helenizuar në *Vuno*. Komisioni, anëtarët e të cilit duket se kishin pranuar politikën e kombëtarizimit të nxitur nga qeveria, propozoi në fakt modifikimin e atyre toponimeve, karakteri i të cilave do të ishte bërë "ambig" për shkak të zhvillimeve historike dhe mbi të gjitha për shkak të ndikimit grek.

Nëse do të krahasojmë, në fund, punën e komisioneve kombëtare të krijuara në vitet 1928-1932 dhe në vitin 1937 me atë të komisioneve lokale të Gjirokastrës dhe Himarës, të cilët kishin filluar veprimtarinë e tyre dhjetë vjet më herët, qartazi do të konstatohet se kategorizimi i emrave të vendeve në "të huaj/shqiptarë", i ngritur si bazë për modifikimet, shfaqet edhe aty po aq subjektiv dhe i ndyshueshëm. Përtej diferencave në propozimet për emrat e rinj, disa toponime, modifikimi i të cilave ishte propozuar nga komisionet lokale, u lanë në fakt të pandryshuara nga komisionet kombëtare. Anasjellas, siç edhe mund të shikohet në tabelat e paraqitura në aneks, disa emra të fshatrave të konsideruar si shqiptarë nga komisionet lokale u modifikuan nga komisionet kombëtare. Por, divergjenca u shfaqën edhe midis komisioneve kombëtare.[29]

29 Anëtarët e komisionit të parë kombëtar shpjegojnë në raportin e tyre se ato janë mbështetur mbi listat e hartuara nga komisionet lokale, por se ato nuk ishin të plota dhe, mbi të gjitha, përveç atyre të Dibrës dhe Himarës, të tjerat nuk ishin të besueshme për sa i përket origjinës së toponimeve (AQSh, F. 252, v. 1931, d. 516, fl. 88).

Mënyrat e krijimit të toponimeve të reja

Raportet e komisioneve rajonale na japin po ashtu disa elemente në lidhje me mënyrat e riemërtimit, siç mendoheshin ato në nivelin lokal. Anëtarët e komisionit të Gjirokastrës saktësonin se emrat e rinj ishin propozuar duke u mbështetur te historia, tradita orale, te emratdo të thotë mikrotoponime- që ekzistonin rreth fshatrave, si edhe mbi karakteristika natyrore. Në të vërtetë, në më të shumtën e rasteve, emërtimet e reja u korrespondonin emrave të fshatrave të vjetër të shkatërruar ose të kthyer në lagje. Ata mund t'i referoheshin topografisë së fshatit ose disa elementëve natyrorë që karakterizonin fshatin ose rrethinat e tij. Megjithëse ky nuk ishte kurrësesi rregulli që ndiqej, shqetësimi për të gjetur një emër që të mos largohej shumë nga toponimi i origjinës e hasim në dy raste në raport (për Kardhiq - Gardhiq ; për Goranxi - Gurrëzi).[30]

Në lidhje me rajonin e Himarës, në propozimet e tij për toponimet e reja, komisioni lokal shfrytëzoi kryesisht emrat e maleve aty pranë ose kishave të ndodhura nëpër fshatra. Vetëm fshati i Dhërmiut duhet të ripagëzohej *Gjilekë*, sipas emrit të një lagjeje të quajtur "Gjin-Lekë", i cili vinte nga emri i një familjeje me origjinë nga Kruja (qyteti i Skënderbeut, heroit kombëtar).[31] Në raport thuhej se kjo zgjedhje ishte bërë "me qëllim që të zgjohej ndjenja kombëtare në mesin e popullsisë dhe t'i tregohej [kësaj të fundit] se [banorët e rajonit] ishin shqiptarë dhe jo grekë, siç thonin disa".[32]

Procedurat e ndjekura nga komisioni i parë kombëtar njihen më saktësisht, meqënëse ai i pasqyroi në raport parimet që kishte ndjekur për të kryer riemërtimin e vendeve. Fillimisht, komisioni kishte gjykuar se emrat që kishin një konotacion fetar nuk duhej të ndryshoheshin, me përjashtim të rasteve kur do të ishte e nevojshme që ortografia e tyre t'u përshtatej rregullave gramatikore të shqipes. Tre zgjidhje u ndoqën për krijimin e toponimeve të reja që do të zëvendësonin emrat sllavë, por edhe ata turq, latinë, venedikas apo grekë: do të përkthehej kuptimi i emrit, do të merrej parasysh karakteristika e fshatit ose do të gjendej një emër shqiptar, i cili do të ishte morfologjikisht i afërt me emrin me prejardhje të huaj. Për emrat, prejardhja e të cilëve ishte e pasigurtë, komisioni vendosi të merrej parasysh shqiptimi dhe,

30 Shih tabelën 2 në shtojcë.
31 Shih tabelën 1 në shtojcë.
32 AQSh, F. 252, v. 1927, d. 534, fl. 15.

kur etimologjia do të dukej si trako-ilire, emrat do të konsideroheshin si shqiptarë. Toponimet e përbëra, që përmbanin fjalë të tilla si "çiftlik", "aga", "pasha", "bej", do të ndryshoheshin duke u hequr fjalët e gjykuara si "të padobishme dhe anakronike" (meqënëse lidheshin me hierarkinë sociale të bazuar mbi pronësinë tokësore). Kur vinte rasti për të bërë dallimin midis fshatrave që mbanin të njëjtin emër, këto emra shoqëroheshin me cilësorët "*i epërm*" ose "*i poshtëm*". Së fundi, anëtarët e komisionit gjykuan se disa emra qytetesh, ndonëse me prejardhje të huaj, duhej të mbesnin ashtu siç ishin, sepse forma e tyre ishte shqiptarizuar dhe se ata përfaqësonin elemente të rëndësishme të historisë shqiptare.[33]

Nëse nuk do të kesh mundësinë të konsultosh raportin e komisionit kombëtar të 1937, do të jetë e vështirë të njohësh mënyrën se si e vazhdoi punën e riemërtimit të vendeve ky komision dhe që nuk pati të njëjtat rezultate me ato të komisionit të mëparshëm. Gjithsesi, mund të bëhen disa vrojtime pas leximit të listave të botuara në Fletoren Zyrtare. Fillimisht të krijohet përshtypja se edhe ky komision, ashtu si komisioni kombëtar paraardhës, disa herë pati prirjen të përkthente toponimet e vjetra në shqip (p.sh. Zagori - Tej Malas, "anës tjetër të malit"). Nga ana tjetër, ky komision nuk ndoqi shembullin e komisionit të Gjirokastrës për emrat që mbaronin me diminutivin "icë" (prapashtesë sllave që kishte kaluar në shqipe). Kështu, Palokastra ("kala e vjetër"), e cila ishte ndryshuar në Kastricë ("kala e vogël", me ruajtjen e rrënjës me origjinë latine) u pagëzua nga komisioni si *Kështjella*. Duhet shënuar këtu se në çdo rast i kushtohej më shumë vëmendje natyës së toponimeve se sa natyrës së popullsisë që banonte fhatrat në fjalë.[34] Në krahinat e Jugut gjithashtu, pavarësisht përkatësisë etniko-kombëtare të popullsisë së fshatrave, qëllimi parësor ishte të hiqej toponimia sllave e trashëguar nga periudha mesjetare dhe mundësisht toponimia greke.

33 AQSh, F. 252, v. 1931, d. 516, fl. 88-89.

34 Ndryshimet e toponimeve preknin të gjithë territorin. Sipas statistikave që jepeshin nga revista Hylli i dritës (Shkodër, XIV/11, nëntor 1938, fq. 635-638), përqindja e emrave të ndryshuar të fshatrave varionte megjithatë shumë (60 % në prefekturën e Korçës, 56 % në atë të Gjirokastrës, 47 % për atë të Beratit, 46 % për atë të Vlorës, 32 % për atë të Elbasanit, 25 % në prefekturën e Durrësit, 24 % në atë të Kosovës dhe përkatësisht 9 dhe 6 % për ato të Shkodrës dhe Tiranës). Mund të konsatohet lehtësisht se këto përqindje nuk kanë asnjë lidhje me praninë e minoriteteve.

Shqiptarizimi i toponimeve duhej në këtë mënyrë të kontribuonte në kombëtarizimin e shoqërisë në tërësinë e saj (shumicën shqiptare, si edhe pakicat joshqiptare), në një kohë kur, nga ana tjetër, kërkohej të përputhej kufiri etnik dhe kufirin shtetëror.[35]

Mbi të gjitha, logjika kombëtare e komisionit të mbledhur në Tiranë në 1937 shfaqej në karakterin ideologjik të disa zgjedhjeve, të cilat nuk ishin vërejtur në punimet e komisioneve lokale dhe të komisionit kombëtar të viteve 1928-1932. Në terren, në çdo krahinë, disa fshatrave, lagjeve ose qyteteve iu vunë emra me përmbajtje kombëtare, që vinin nga emrat e personazheve të shquar të kombit, referenca gjeografike kombëtare ose koncepte ideologjike. Në Gjirokastër, lagjja Palorto u riquajt Kastriot, nga emri i familjes së Skënderbeut, heroit kombëtar. Fshati Frashtan u ripagëzua Arbëri, nga emri i vjetër i Shqipërisë. Po ashtu, në rajonet fqinjë të Jugut të Shqipërisë, fshati i Dhrovjanit, në krahinën e Delvinës, mori emrin e Kastriotit, Konispoli u pagëzua Çamëri, nga emri i krahinës së Çamërisë në pjesën më të madhe të përfshirë në shtetin grek dhe porti i Sarandës u kthye në Zogaj, nga emri i mbretit Zog.[36] Mund të citonim edhe rastin e qytetit të vogël të Pogradecit, në Juglindje të vendit që mori emrin e ri të Përparimit. Qëllimi i autoriteteve të Tiranës ishte që ta mbulonin "tabanin e emrave" me motive kombëtare, në ngjashmëri me atë që ndodhi pas Luftës së Dytë Botërore në Jugosllavi, ku në çdo republikë federative kishte nga një emër qyteti Tito Titograd, Titov Veles, etc.

Megjithatë, toponimet e reja të zgjedhura nga komisioni kombëtar, të vendosura zyrtarisht duke filluar nga muaji gusht 1938, u vunë në zbatim për një periudhë shumë të shkurtër kohe dhe, me përjashtime shumë të vogla, janë toponimet e vjetra ato që përdoren ende sot e kësaj dite.

35 Cf. N. Clayer, loc.cit. (supra, n. 3).

36 Zhvillimi i portit të Sarandës, simbolit të Shqipërisë së re të mbretit Zog, përbënte një sfidë kombëtare.

RIEMËRTIMI DHE BRAKTISJA E TIJ NË KONTEKSTIN E TYRE POLITIK

Që nga momenti kur Ahmet Zogu, presidenti i republikës, filloi procesin e riemërtimit të toponimeve dhe deri në kohën kur ligji i 1937 filloi të vihej në jetë kaloi më së shumë se një dhjetëvjeçar. Nga kjo mund të mendohet se zbatimi i këtij procesi qe shumë i ngadalshëm, duke nxjerrë në pah lëkundjet dhe ulje-ngritjet e konstruksionit shtetëror të ndërmarrë nga pushtetarët shqiptarë në vitet 1920-1930. Nuk duhet harruar këtu se Shqipëria ishte një vend i vogël, sovraniteti i të cilit ishte gjithmonë relativ. Duke filluar nga viti 1926, data e nënshkrimit të Paktit të Tiranës midis Shqipërisë dhe Italisë, vendi u kthye në të vërtetë në një gjysëm-koloni italiane. Në këtë kontekst duhet të shihen vendimet e marra në vitet 1937-1938, qëllimi i të cilave ishte rifillimi dhe përmbyllja e procesit të riemërtimit të toponimeve si një vullnet për të riafirmuar sovranitetin mbi territorin, në një kohë kur ndikimi autoritativ italian mbi vendin po bëhej i pashmangshëm. Nga ana tjetër, këto vite i korrespondojnë një periudhe intensive "aktivitetesh kombëtare": në 1937, 25-vjetori i pavarësisë shqiptare u festua në mënyra të ndryshme; një vit më vonë, martesa e mbretit Zog krijoi mundësitë për vazhdimësinë e mbretërisë shqiptare. Ndalimi i mbajtjes së ferexhesë me anën e ligjit të 1937 përbënte padyshim një masë të destinuar për të krijuar imazhin e një vendi evropian me të drejta të plota qytetarie si gjithë të tjerët.[37] Përsëri në fillim të vitit 1937, ministria e Arsimit i dërgoi trupës mësimore një qarkore, me anën e së cilës e ftonte të hartonte listat e emrave shqiptarë që do të përdoreshin për të pagëzuar fëmijët, emra këta që do të merreshin nga historia, traditat dhe gjuha kombëtare.[38] Dhe gjithnjë, gjatë të njëjtit vit, në të njëjtën frymë të kombëtarizimit të shoqërisë dhe të aparatit shtetëtor, u kalua

37 Shih N. Clayer, « Behind the Veil. The Reform of Islam in Inter-War Albania or the Search for a "Modern" and "European" Islam » [Pas ferexhesë. Reforma e Islamit në Shqipërinë e periudhës së midis dy luftrave ose në kërkim të një Islami "modern" dhe "evropian"], botuar në N. Clayer, E. Germain (dir.), Islam in Europe in the Inter-War Period : Networks, Status, Challenges, Hurt&Company, London 2008, fq. 128-156.

38 Demokratia 528, 20 mars 1937, fq. 4.

një ligj që u ndalonte burrave shqiptarë të martuar me gra të huaja të bëheshin funksionarë të shtetit.[39]

Në të vërtetë, toponimet e reja qëndruan në përdorim veçse për një periudhë të shkurtër kohe.[40] Nuk mund ta them me siguri se kur u lanë mënjanë. Pushtimi fashist i prillit të 1939, që erdhi pak kohë pas botimit të listave në Fletoren Zyrtare, mund të ketë qenë edhe përgjegjësi.[41] Sidoqoftë, indeksi i parë gjeografik i Shqipërisë, i botuar në Londër në 1944, pak pas pushtimit gjerman (1943-1944) dhe vendosjes së regjimit komunist dhe i përpiluar sipas hartave italiane të realizuara në shkallën 1/50.000, nuk u referohet toponimeve të reja.[42] Po ashtu, fjalori i emrave gjeografikë i Republikës së Shqipërisë i botuar kohët e fundit nuk i përmend fare toponimet e vendosura në vitin 1938.[43] Ky botim na bën të njohur se periudha e komunizmit solli, nga ana e saj, ndryshime të tjera në emrat e disa vendeve. Toponimet që u prekën më shumë ishin ato që kishin një përmbajtje fetare[44] ose lidheshin me titujt e parisë pronare të tokave (*bej, aga*). Përveç kësaj, "tabanit të emrave" iu ngjitën edhe motive ideologjike. Qyteti naftëtar i Kuçovës (në rajonin e Beratit, në Shqipërinë qendrore) u ripagëzua Qyteti Stalin. Në jug të vendit, shumë toponime u ndryshuan me vendim të Kuvendit Popullor në shtator 1975. Rajoni që u prek në mënyrë të veçantë ishte ai i Sarandës. Në përgjithësi, fshatrave që mbanin emra shenjtësh ose bejlerësh,

39 AQSh, F. 252, v. 1937, d. 385 dhe Demokratia 528, 20 mars 1937, fq. 1.

40 Një koleg nga Tirana, Petrit Nathanaili, më ka treguar se i kishin folur për dokumente ku fshati Dhrovjan dilte me emrin Kastriot. E falënderoj për këtë informacion.

41 Për shembull, në vjetarin e mbretërisë së Shqipërisë, botuar në vitin 1940, fshati Goranxi në nënprefekturën e Gjirokastrës figuronte nën emrin e Goranxhi-Gorani (dhe jo me atë të Gur i Zi, që e kishte marrë në 1938) (Annuario del regno di Albania, Anno 1940-XVIII, fq. 138). Autoritetet italiane bënë të paktën një ndryshim emri në Shqipëri, kur ripagëzuan Sarandën/Santi Quaranta në Porto Edda, për nder të vajzës së Musolinit.

42 Permanent Committee on Geographical Names for British Official Use, A gazetteer of Albania (1946).

43 Fjalor i emrave gjeografikë të republikës së Shqipërisë, Akademia e Shkencave e Shqipërisë, Instituti i Gjuhësisë dhe i letërsisë (2002).

44 Feja u ndalua në vend në vitin 1967.

apo emra me origjinë greke, iu dhanë emra që u bënin jehonë dritës, përparimit, "jetës së re", fitores, madje edhe partizanëve.[45]

Megjithatë, nën regjimin komunist nuk pati ndonjë projekt të ngjashëm me atë të riemërtimit të të gjitha toponimeve "të huaja", i tillë si ai i periudhës së midis dy luftrave.[46] Në fund, mund të mendohej edhe se, në ndryshim nga Greqia apo Turqia, në Shqipëri nuk ka patur ndonjë proces të vërtetë të "përvetësimit të territorit" [në kuptimin nacionalist] përmes ndryshimit të toponimisë ose, nëse do të përdornim shprehjen e Hervé Guillorel, "akte të "territorializimit" konstitutiv".[47] Por, do të ishte në fakt mosmarrje parasysh e një element që nuk e kam nënvizuar ende, do të thotë i faktit se, paralelisht me projektin e dështuar të riemërtimit dhe të ndryshimeve të përpikta të toponimeve, ka pasur një proces të zyrtarizimit të trajtave shqiptare të toponimeve ekzistuese. Kjo për shkakun se, në realitet, veçanërisht në zonat që ishin shumëgjuhëshe kishte emërtime ose trajta të ndry-

45 P. Barka, «Η Ελληνική μειονότητα επί καθεστώτος Χοτζά » [Minoriteti grek gjatë regjimit të Hoxhës], in L. Baltsiotis et al., Η Ελληνική Μειονότητα της Αλβανίας [Minoriteti grek i Shqipërisë] (2003), fq. 225-264 (cf. p. 242-244).Autori insiston te vullneti për të eliminuar emrat grekë dhe ortodoksë dhe për të shqiptarizuar një territor shumë grekofon. Në këtë rajon, ku ndodhet një pjesë e fshatrave të banuar nga grekofonë, u ndryshuan shumë emra. Megjithatë, logjikat e riemërtimit janë më komplekse se kjo. Shumë toponime të ndryshuar nuk ishin as grekë, as ortodoksë, (Memushbej, Hoxhë, etj.). Disa emra fshatrash të banuarnga popullsi shqipfolëse u ndryshuan po ashtu. Nga ana tjetër, zona të tjera të banuara nga pjesëtarë të minoritetit grek, siç ishte fusha e Dropullit, nuk njohën ndryshime të këtij lloji. Gjithsesi, autoritetet komuniste shqiptare e ndërprenë procesin e riemërtimit në këto rajone, me përjashtim të Haghios Nikolaos, që u kthye në Dritë, pasiqë autoritet greke reaguan ndaj ndryshimeve veçanërisht të shumta në fshatrat grekofone. Këtë informacion e kam marrë nga profesor Emil Lafe, të cilin e falënderoj në mënyrë të veçantë.

46 Sipas professor Emil Lafe, ai vetë redaktor i hartimit të Fjalorit të emrave gjeografikë të Republikës së Shqipërisë (supra, n. 43), regjimi komunist nuk e kishte vazhduar më tej një proces të tillë, sepse ishte e pakonceptueshme të rifillohej një projekt i menduar gjatë mbretërisë dhe sepse nuk duhej të lëndoheshin vendet mike sllave duke zhdukur toponimet e shumta me origjinë sllave.

47 H. Guillorel, « Toponymie et politique » [Toponimi dhe politikë], në S. Akin (dir.), Noms et re-noms : la dénomination des personnes, des populations, des langues et des territoires [Emra dhe ri-emra: emërtimi i personave, popullsive, gjuhëve dhe territoreve] (1999), fq. 64.

shme që bashkëjetuan deri në fillim të shekullit të XX. Deri në fund të epokës osmane, Gjirokastra/Gjinokastra quhej Argyrokastro në greqisht dhe Ergiri Kasri në turqisht. Mirëpo, riemërtimi i synuar në periudhën midis dy luftrave merrte pothuajse gjithnjë për bazë emrat e përdorur në gjuhën shqipe, duke injoruar emërimet e tjera. Nëse do të përdornim përsëri një shprehje tjetër të Hervé Guillorel[48], edhe në Shqipëri hasim në fenomenin e "rregullimit linguistik" të toponimeve. Por se, ky proces i ngulitjes dhe kodifikimit të toponimeve zyrtare në gjuhën shqipe ka qenë mjaft i ngadalshëm, duke u nisur edhe nga fakti që indeksi i parë i emrave gjeografikë, që kishte si qëllim po ashtu normalizimin e ortografisë dhe shqiptimit të tyre, u botua vetëm në vitin 2002 pas një pune të gjatë të filluar qysh në kohën e komunizmit.[49] Për shembull, në këtë indeks nuk janë pasqyruar emërtimi grek "Drimades" për fshatin e Dhërmiut, në krahinën e Himarës, apo edhe ai Argyrokastro për Gjirokastrën.

"Shqiptarizimi rrënjësor" i toponimeve, i cili synonte të zëvendësonte të gjitha toponimet "e huaja" dhe të vendoste disa motive kombëtare mbi "tabanin e emrave", ky shqiptarizim i kërkuar nga pushtetarët shqiptarë të periudhës së midis dy luftrave ia la vendin atij që mund të quhej si "shqiptarizim i butë", që filloi të realizohej me anën e përzgjedhjes dhe standardizimit të formave të përdorura në gjuhën shqipe, me disa shtesa të motiveve ideologjike mbi "tabanin e emrave".[50] Si në një rast, ashtu edhe në tjetrin, shteti shqiptar gjithsesi

48 Ibid., p. 64.

49 Fillimisht u hartuan disa lista duke u nisur nga dokumentat administrative dhe zyrtarë, punime shkencore (ato do të botohen në funksion të ligjit n° 8653 të 31 korrikut 2000, mbi ndarjet administrative dhe territoriale). Më tej, listat e hartuara u diskutuan në çdo qark nga komisione të veçanta, të krijuara nga njohës të mire të topografisë dhe të dialektit lokal (inxhenierë të pyjeve dhe të kullotave, nëpunës të kadastrës, gjeografë, veteran, mësues të gjuhës shqipe, ushtarakë, etj), nën kujdesin e departamentit të emërtimeve pranë kryesisë së Kuvendit dhe të bashkëpunëtorëve të saj në komitetet ekzekutive në çdo qark. U mbajt po ashtu edhe një korrespondencë me këshillat e qarqeve, me mësuesit e fshatrave, historianët dhe gjeografët lokalë (cf. Fjalor i emrave gjeografikë të Republikës së Shqipërisë [2002], fq. 3-6).

50 Mbi vizionin aktual në mesin e shkencëtarëve shqiptarë, shih V. Beci, « Disa probleme të emërtimit të fshatrave », Gjuha jonë 1-4 (1995), fq. 100-103 dhe B. Baliu, « Jo ndryshim i emërvendeve të Kosovës, por standardizim i tyre », Gjuha jonë 1-2 (2000), fq. 71-80.

nuk zbriti deri në nivelin e mikrotoponimeve që përbënin një element të rëndësishëm të identitetit lokal, siç e dëshmon edhe vendi që u është dhënë atyre në monografitë e shumta rajonale. Nga ana tjetër, edhe nëse këto procese u çuan përpara "nga lart" nga aktorët kombëtarë, dhe nga aktorë lokalë që nuk kishin pushtetin e vendimit final, ka gjasa që dinamikat lokale të kenë hyrë në lojë në drejtim të përdorimit që u është bërë toponimeve të vjetra dhe të reja dhe trajtave të tyre të ndryshme. Kjo temë kërkon studime të mëtejshme. Në periudhën paskomuniste, niveli lokal fillon të ketë peshë më të madhe. Që prej 1991, në të vërtetë vendimet që lidhen me ndryshimet e toponimeve nuk merren më nga zyra e specializuar pranë Presidiumit të Kuvendit Popullor, por nga çdonjëri prej qarqeve administrative…

Riemërtimi i toponimeve, qoftë edhe kur ky i fundit kryhet në gjirin e shtetit-komb, nuk është kurrë një proces linear, homogjen, që vjen vetëm nga një politikë e ndjekur "nga lart". Përdorimi real i toponimeve (në të shkruar, por edhe në nivelin oral, gjë që nuk është studiuar mjaftueshëm deri tani) reflekton përkundrazi ndërthurjen e vazhdueshme të dinamikave të ndryshme (atyre kombëtare, lokale, politike, minoritare, etj), të cilat ndeshen ose përzihen me njëra-tjetrën dhe që ndërmerren nga tipe të ndryshëm aktorësh (lokalë ose jo). Studimi i rastit shqiptar tregon po ashtu se procesi i kombëtarizimit të toponimeve është subjektiv. Kategorizimi shqiptar/i huaj është fluid. Ka përveç të tjerash mënyra të ndryshme të kombëtarizimit: riemërtimi i vendeve, i ndërmarrë në periudhën midis dy luftrave, nuk është në fakt i vetmi mjet; aty ka vendin e vet gjithashtu edhe përzgjedhja midis trajtave të ndryshme të përdorura njëkohësisht në një mjedis shumëgjuhësh dhe standardizimit të tyre; ndërhyn më tej edhe përshtatja nëpërmjet përpunimit të një etimologjie adekuate. Këtu sigurisht kemi të bëjmë me karakterin e imagjinuar dhe të konstruktuar të kombëtares.

Tabela 1: ndryshimet e toponimee në nënprefekturën e Himarës[51]

Emër ekzistues	**Emër i propozuar nga komisioni lokal**	**Emër i propozuar nga komisioni kombëtar 1928-1932**	**Emër i zgjedhur nga komisioni kombëtar i 1937**
Himarë	*Vetëtimë* [mal]	*Vetëtimë-a*	Himarë
Vuno	*Mjegullosh* [mal]	*Mjegullosh-i*	MALAJ
Dhërmi	*Gjilekë* [lagje]	*Gjilekë-a*	GJOLEKAJ
Palasa	*Çikë* [mal] ose*Shëndelli* [kishë]	Çikaj	Palasa
Qeparo	*Shëmëri* [kishë] ose *Gjinovlash* [mal]	*Gjinovlash-i*	GJINOVLASH-I
Kudhës	Kudhës ose*Shëngjergj* [kishë]	Kudhës-i	Kudhës-i
Pilur	*Pyllor* [pyll] ose *Malësi* [mal] ose Pilur	Pilur-i	Pilur-i
Himarë (nënprefekturë)	*Bregdeti*	*Bregdeti*	Himarë

51 Në italike figurojnë emrat e toponimeve të reja të propozuara nga komisionet locale ose nga komisioni i pare kombëtar që do të zëvendësonin toponimet e vjetra. Toponimet e ndryshuara nga komisioni i dytë kombëtar janë me gërma kapitale. Toponimet me gërma të vogla janë ato të emrave të vendeve që mbetën të pandryshuar.

Tabela 2: Ndryshimet e toponimeve në nënprefekturën e Gjirokastrës

Emër ekzistues	**Emër i propozuar nga komisioni lokal**	**Emër i propozuar nga komisioni kombëtar 1928-1932**	**Emër i zgjedhur nga komisioni kombëtar 1937**
Gjinokastrë	Gjinokastrë	Gjinokastër-a	Gjinokastra
Lazarat	Lazarat	Lazarat-i	Lazarat
Mashkollorë	Mashkollore	Mashkullor-i	Mashkullore
Plesat	Plesat	Plesat-i	Plesa
Prongji	Prongji	Prongj-i	Prongji
Kardhiq	*Gardhiq* [fshat në mes të një gryke]	*Gardhiq-i*	GARDHIQI
Zenelaj	Zenelaj	Zenelaj	Zenelaj
Fushbardhë	Fushbardhë	Fushbardhë-a	Fushë Bardhë
Zhulat	Zhulat	Zhulat-i	SHULAJ
Palokastrë	*Kastricë* [fshat i vogël dhe i vjetër]	*Kështjelli i Vjetër*	KËSHTJELLI
Dervicjan	*Kukul* [emër i fshatit të vjetër që gjendej më lart]	*Kukël-i*	KUKEL
Goranxi	*Gurrëzi* [sepse ishte një mal që kishte minerale metali]	*Guri i zi*	GUR I ZI
Vanistë	*Vanjë* [vend i sheshtë]	*Vahishtë-a*	VËNESHTA
Haskovë	*Dragua* [sipas traditës emër i një lagjeje]	*Dragua-oj*	DRANGUE
Dhuvjan	*Prrua* [sepse ishte një fshat i rrethuar nga përrenj]	*Pronjat-i*	PRONJAT
Sofratikë	*Shufrat*	*Shufrat-i*	SHUFRATI
Terihat	*Terhij* [sepse ishte fhati i vetëm që kishte pemë të mëdha, *tërë-hijë*]	Terihat-i	Terihati
Gorica	Gorica ou *Bregicë* [sepse fshati ndodhej mbi një kodër]	*Bregas-i*	BREGAS
Frashtan	Frashtan	Frashtan-i	ARBERI
Lugar	Lugar	Lugar-i	Lugar
Grapsh	*Gravë* [sepse ekzistonte një grope, një guvë]	*Gravë-a*	GRAVË
Tranoshishtë	*Gjinoshat* [fshat i vjetër i shkatërruar, i kthyer më pas në lagje]	*Gjinoshat-i*	TRANDAJ

Saraqinishtë	*Gjyrmë* [nga Gjermë, emër i një qyteti antik të pellgut]	*Gjerm-i*	GJERNI
Humelicë	Humelicë	*Humeli-ja*	HUMELIE
Qestorat	Qestorat	Qestorat-i	Qestorati
Dhoksat	Dushk [sepse kishte pemë dushk]	*Dushk-u*	DUSHKOR
Nokovë	*Vis* [kodra e fshatit]	*Visat-i*	VIS-i
Kakos	*Hos* [lumë]	*Hos-i*	MIRAJ
Këllëz	Këllëz	Këllëz-i	Kellez
Mingul	Mingul	Mingul-i	Mingul
Erind	Erind	Erind-i	Erindi
Gjat	Gjat	Gjat-i	
Karjan	*Rizishte* [mikrotoponim në fshat]	Karjan-i	Karjan
Sheper	Sheper	Sheper-i	SIPER-I
Nivan	Nivan	Nivan-i	NËNMALI
Nderan	Nderan	Nderan-i	DERAJ
Topovë	*Katab-i* [mal]	*Katab-i*	LAJTHIZË-A
Hoshtevë	Plesh [fshat i vjetër i shkatërruar]	*Plesh-i*	KODRË-A
Konckë	Konckë	*Kolorat-i*	GURRË-A
Lljar	Lljar	Ljar-i	Liari
Bythiq	Bythiq	*Bythiq-i*	
Zhej	Zhej	Zhej-i	Zheji
Dhoshnicë	Dhoshnicë	*Doshat-i*	DRRASA
Dropul	*Fushë e Drinit*	*Fusha e Drinit*	FUSHA E DRINIT
Zagori	*Malas*	*Tejmalas-i*	TEJ MALASI

POLITIKË DHE TOPONIMI NË QIPRON E VERIUT

Étienne Copeaux

Toponimet e depozituara në vazhdë të historisë, të sedimentuara njëlloj si aluvionet, i japin një fytyrë territorit dhe na japin informacion mbi të kaluarën e tij. T'i ndryshosh masivisht dhe në mënyrë autoritare emrat e vendeve, do të thotë të fshish një pjesë të së kaluarës; një operacion i tillë është i mundur vetëm pas ndonjë zhvillimi të bujshëm politik, revolucioni, aneksimi ose pushtimi, kolonizimi dhe dekolonizimi. Kjo për arsye se të emërtosh diçka ose dikë do të thotë ta bësh atë tëndin [ta vësh nën kontroll], ta futësh atë në një sistem, në një shoqëri, në një mendim apo edhe në një fé. Ai që emërton pret që emri i dhënë të njihet dhe përdoret, sepse mospërdorimi, keqpërdorimi apo mosnjohja e emrit sjell irritim dhe zemërim.

Nacionalizmi është veçanërisht i ndjeshëm ndaj çështjeve të toponimisë. Kur kemi ndryshim kufijsh, shumë shpesh ndodh që emrat të ndryshohen. Në ato rajone të Evropës që kanë pësuar ndryshime të njëpasnjëshme, shumë emërtime vendesh kanë nga një ekzonim (exonyme), do të thotë emërtime paralele të përdorura nga fqinji i huaj më i afërt, siç është rasti i Selestatit dhe Gdanskut, që për gjermanët janë përkatësisht Schlettstadt dhe Danzig; njëri ose tjetri prej këtyre emrave të dyfishtë, dalëngadalë dhe në varësi të rrjedhës së ngjarjeve, bëhet emri zyrtar i vetëm. Ky është një fenomen tipik për zonat kufitare, që janë edhe të dyvlerëshme në planin kulturor.

Funksioni i emërtimit është po ashtu shumë i rëndësishëm në procesin e kolonizimit dhe dekolonizimit. Në rastin e parë, metropoli ka domethënien e vënies nën kontroll të një territori përmes përdorimit të shpeshtë të *toponimeve binjake*,[1] të cilat sjellin në mendje kujtimin e metropolit ("Alfortville" në Algjeri, "pylli i Bulonjës" në Ouagadougou); në rastin e dytë, autoriteti i dytë rimerr në dorë vendin e tij me ndihmën e emrave "kombëtarë" të vendeve, të vjetër ose të sajuar.

Në procese të tilla, shpesh herë vërehet një fenomen i indeksimit, i cili synon të manifestojë një lidhje sentimentale ose kombëtare. Në të vërtetë, një emër vendi nuk ka gjithmonë lidhje me referentin e tij gjeografik; ai mund të indeksohet mbi një vend tjetër, nëse është një toponim binjak, ose mbi një nocion fetar, ideologjik, sentimental ose tjetër. Procesi atëhere mund të marrë trajta politike; kështu emri "Jeruzalem", që shqiptohet nëpër lutje, nuk na sjell në mend vetëm qytetin, por ky indeksim gjeografik ka kontribuar për të legjitimuar rivendikimet sioniste.[2]

Kur toponimi është "binjak", për shembull, ai vendos një lidhje me vendin eponim (eponyme), atë të metropolit kolonial. Lidhja ndonjëherë vihet në dukje përmes një mbiemri- që në shumicën e rasteve është "i ri"- gjë e cila ka domethënien e dyzimit (Carthago Nova, New York, Nea Smyrna dhe fshatrat që fillojnë me Yeni- në veri të Qipros); ky dyzim nënkuptohet në ato raste kur nuk kemi modifikim të emrit. Territori mbi të cilin indeksohen toponimet është një territor reference, i cili mendohet se vlen si orientues i shpirtrave. Philippe Forêt na ka dhënë një shembull me anën e një rasti ekstrem, atë të bazës shkencore kineze në Antarktidë, ku toponimet janë zgjedhur për të kujtuar vlerat hapsinore të atdheut.[3] Një hapësirë boshe, e cila mund të strukturohej

1 Kjo shprehje është e P. Nora, Les Français d'Algérie [Francezët e Algjerisë] (1961), fq. 83.

2 Shih. L. Marin, Sémiotique de la Passion [Semiotika e pasionit](1971), fq. 28 dhe 203, n. 20. Shih. Gjithashtu hyrjen e librit tim Une Vision turque du monde [Nji vizion turk mbi botën] (2000).

3 Ky studim i Philippe Forêt, specialist i hartografisë dhe gjeografisë kulturore në Universitetin e Oklahomës do të botohej me titullin «L'Antarctique chinoise et la recomposition de l'identité culturelle en territoire vierge», colloque «Le Territoire, lien ou frontière ?» [Antarktida kineze dhe rindërtimi i i identitetit kulturor në një territor të paprekur], Universiteti Paris-IV, Orstom, tetor 1995. Falënderoj autorin që më lejoi t'i referohem artikullit të tij para se të shihte dritën e botimit.

pak a shumë në mënyrë të lirshme, u organizua në mënyrë të qëllimshme në funksion të hapësirës së referencës, do të thotë Kinës.

Në përgjithësi ndodh që, kur karakteristikat kulturore të hapësirës që është aneksuar rishtazi nuk i përgjigjen kulturës kombëtare të pushtuesit, nacionalizmi procedon me një politikë asimilimi, që sjell me vete përdorimin e detyrueshëm të gjuhës hegjemonike, importimin masiv të produkteve kulturore (në veçanti me anën e shkollimit), imponimin e një "të kaluare të re" që merret "sikur të jetë ajo kombëtare" dhe ndryshimin e sistemeve të komunikimit dhe orientimit. Krahinat bartëse të kulturave të ndryshme bëhen monovalente dhe marrin një orientim të ri gjeografik.

PRAKTIKA TURKE DHE KONTEKSTI TURKO-QIPRIOT

Në Turqi, ndryshimi i toponimve është një praktikë që ndodh shpesh. Sigurisht, shumë prej qyteteve historike kanë ruajtur emrat e tyre të vjetër, siç janë Sivas (Sébaste), Antakia (Antioche), Iznik (Nicée), Konia (Iconium), Kajzeri (Césarée), por pjesa më e madhe e emrave të qytezave dhe fshatrave janë ndryshuar, mbi të gjitha kur ishte puna për emra armenë, grekë, arabë ose kurdë.[4] Turqizimi i toponimeve të Azisë së Vogël, një akt politik pak i studiuar, arriti kulmet e tij në vitet 1950 dhe 1960, pikërisht gjatë acarimit të krizës qipriote dhe ikjes masive të grekëve të Turqisë (1955-1963).[5] Duhet nënvizuar se rivalët dhe fqinjët e Turqisë kanë dëshmuar të njëjtën këmbëngulje për sa i përket përdorimit të toponimeve "kombëtare"; shpesh herë, madje edhe ekzonimet, që janë versione të deformuara nga një mënyrë e ndryshme shqiptimi, hidhen poshtë reciprokisht nga secila prej palëve që ndeshen mes tyre për të shtënë në dorë të njëjtin territor.[6]

---

4 91 % e toponimeve të departamentit të Mardin janë turqizuar, por ende në vitet 2000 popullsia vendase vazhdonte të përdorte emrat e vjetër. F. Deli, Comunautés en migration : le cas des personnes originaires de Mardin, [Komunitetet në emigracion: rasti i njerëzve me origjinë nga Mardin], Universiteti Paris VIII (2004).

5 Shih në lidhje me këtë S. Akgönül, Les Grecs de Turquie [Grekët e Turqisë] (2004).

6 Për shembull, në Siri, toponimet kurde të Mesopotamisë së Veriut u arabizuan nga regjimi baasist.

Megjithatë, ky qendrim nuk ka qenë sistematik, sepse disa toponime, për shkak edhe të përdorimit të vazhdueshëm të tyre, janë cilësuar si "kombëtare", duke bërë të mos dallohet më karakteri i tyre i huaj. Në këtë mënyrë, ndonëse është grek, përdorimi i emrit "Istanbul" është i detyrueshëm, njëlloj si edhe "Constantinople", përdorimi i të cilit është ndaluar. Kësisoj, "Istanbul" është një toponim "i huaj", i cili nuk tregon më asnjë karakter të huaj, sepse ka marrë vlerën e "të qenit turk" për arsye të përdorimit të tij. Rasti i qytetit qipriot të Varosia-s është i anasjellë: ky emër është një emër hungarez me të kaluar turke, që do të thotë "lagje në periferi", që në të vërtetë tregon një lagje të jashtme të Famagustës. Por kjo lagje ka qenë e populluar nga grekë dhe emri i saj, i konsideruar si grek, ka qenë i zhvlerësuar në sytë e turqve dhe në vitin 1974 është hequr për t'ia lënë vendin «Maraş», emri i një qyteti në Anadoll: pas zhvlerësimit vijoi indeksimi.

Rasti i Qipros ilustron njëherazi vullnetin toponimik të nacionalizmit dhe rëndësinë që ka emri i vendit të origjinës në identitetin e popullsisë. Ishulli është një vend mbivendosjeje kulturore, një front midis dy kulturave kryesore, asaj helenike dhe asaj turke. Përpara pushtimit osman të Qipros në 1571, toponimia e asaj kohe ishte shumë e përzier dhe, nëse shumë prej emrave të vendeve janë me prejardhje greke ortodokse (sidomos emrat e shenjtorëve), kishte emra të trashëguar nga periudhat franke (Angolemi, Kontea- La Conté) ose italiane (Bellapais, Moronero, Buffavento); por, pjesa më e madhe e toponimeve janë me prejardhje shumë të pasigurtë.[7]

Në mungesë të nacionalizmit linguistik gjatë periudhës osmane, këto emërtime nuk u ndryshuan, ose janë ndryshuar rrallë. Në hartat dhe guidat e botuara para vitit 1955,[8] vëreheshin vetëm pesëmbëdhjetë deri në njëzetë fshatra që mbanin emra me prejardhje turke; disa fshatra të përzier emërtoheshin në mënyra të ndryshme nga banorët e tyre

7 Megjithë disa pasaktësira, sidomos në lidhje me gjuhën turke, studimi kryesor mbi këtë temë është J. C. Goodwin, An Historical Toponymy of Cyprus3 [Toponimia historike e Qipros] (1978).

8 Shih veçanërisht G. Jeffery, A Description of the Historic Monuments of Cyprus. Studies in the Archaeology and Architecture of the Island [Një përshkrim i monumenteve historike të Qipros. Studime në arkeologjinë dhe arkitekturën e ishullit] (1918) ; dhe R. Gunnis, Historic Cyprus. A Guide to its Towns and Villages, Monasteries and Castles [Qipro historike. Një guidë mbi qytetet dhe fshatrat, manastiret dhe kështjellat](1936).

turq dhe grekë, siç ishte rasti i Agios Andronikos-it që për fshatarët turq ishte «Topçuköy». Në të kundërt, shumë fshatra plotësisht myslimane vazhdonin të mbanin emra grekë (Elia, Xerovouno, Mandria, Limnitis, Galateia), përfshirë këtu emrat e krishterë si Agios Georgios, Agios Nikolaos, Agios Symeon, Agios Thomas. Myslimanët ishin mësuar madje edhe me emërtimet e vjetra të krishtera të katedraleve të kthyera në xhami (siç vazhdojnë të thonë Ayasofya, Shën Sofia në Stamboll). Emrat e *Selimiye* dhe *Lala Mustafa Paşa* iu vunë Shën Sofisë dhe Shën Nikolas të Famagustës vetëm në vitin 1954, ndërkohë që ato ishin kthyer në xhami që në fillim të periudhës osmane.

Megjithatë, disa fshatra plotësisht ortodoksë kishin emërtime të jashtme turke: Acheritou për turqit e fshatrave fqinje ishte «Güvercinlik» (fole pëllumbash), Kythrea ishte «Değirmenlik» (mullinjtë), Vouno ishte «Çamlıca» (pylli i pishave). Rasti i fshatit të vogël të Klepini, në bregdetin verior, është veçanërisht interesant: në zanafillë të tij ishte fshat i maronitëve të ardhur nga Siria dhe turqit e quanin «Arapköy», "fshat arab"; ky emër u zyrtarizua nga autoritetet në 1974, megjithëse maronitët kishin ikur andej që prej shumë kohësh. Ky rast dëshmon për ekzistencën e një tradite gojore në disa emërtime, të cilat janë ruajtur për një kohë të gjatë edhe pse referenti i emrit është zhdukur.

Përpara shfaqjes së nacionalizmit linguistik në vitet 1950, forma e vetme e turqizimit të toponimeve ishte shqiptimi dialektor i emrave grekë, në mënyrë të tillë që forma e tyre e shkruar nuk ishte përkthim nga greqishtja, por shkrim fonetik i shqiptimit lokal: «Aytotoro» për Agios Theodoros, «Ayyanni» për Agios Ioannis, «Bladan» për Platani, «Köfünye» për Kofinou, «Evdim» për Avdimou, etj. Rasti i Pafosit, qytet i vogël i përzier në bregdetin jugperëndimor, është i jashtëzakonshëm, sepse pjesa më e ulët e tij quhet Pafos, pjesa më e lartë Ktima ose Nea Paphos, por e quajtur "Baf" nga turqit, sipas shqiptimit dialektor dhe shumë shpesh "Kasaba", qyteza; së fundi, në hartat turke, Paphos –Baf, që aktualisht ndodhet në zonën greke, u bë Gazibaf, "Pafos fitimtar", në kujtim të luftimeve ndërkomunitare të vitit 1964.

NACIONALIZMI LINGUISTIK DHE TOPONIMIA

Ndryshimi i toponimeve në Qipro nuk datojnë, siç mund të krijohet përshtypja, me hyrjen e trupave turke në verë të vitit 1974. Procesi ka filluar në 1943: me qëllim paqëtimin e popullsisë myslimane ballë rritjes së nacionalizmit grek, britanikët autorizuan turqit për ta quajtur sheshin e Pallatit (Sarayönü), sheshi qendror i Nikozisë, sheshi "Atatürk". Në vitin 1952, grekët, nga ana e tyre, vendosën të pagëzonin sheshin e Bajraktarit (vendi i ngritjes së flamurit) si "sheshin Venizellos", i cili ndodhet afër xhamisë me të njëjtin emër dhe është një vend i rëndësishëm i kujtesës turke të kryeqytetit.[9]

Që nga ajo kohë, shumë fshatra turkofone kanë ndërruar zyrtarisht emër. Ekzistojnë të paktën dy versione, pothuajse legjendare, të kësaj faze të parë të turqizimit të emrave të vendeve. Faza e parë është transmetuar gojarisht, më tej është përhapur me anën e shtypit dhe zuri vend nëpërmjet romanit autobiografik të Özker Yaşın: dy rapsodë (*aşık*) të ardhur nga Turqia, Aşık Ali İzzet Özkan dhe Aşık Dursun Cevlâni kishin kaluar përmes fshatrave të krahinës së Pafos në 1952 dhe kishin qenë ata vetë që kishin zgjedhur emrat e rinj, të pranuar edhe nga njerëzit.[10] Sipas një burimi tjetër, ka qenë mësuesi i zellshëm i një fshati turk të maleve të Troodos, Agios Ioannis (Ayyanni), ai që reagoi ndaj çështjes së sheshit Venizellos duke adoptuar një emër turk: Aydin ("qartësia").[11] Me kalimin e kohës, shembulli i tij do të ndiqej edhe nga fshatrat e tjerë të krahinës. Sidoqofshin këto histori, të vërteta apo legjenda, shpjegimet e dhëna nga qipriotët turq e vendosin fillimin e procesit përpara shpërthimit të "çështjes qipriote", gjatë një periudhe kur çdo gjë ishte ende e qetë.

---

9 Ky është vendi ku mendohet se është varrosur ushtari i parë osman rënë në istikamet e Nikozisë në 1571. Ai gjendet në jug të Nikozisë dhe është një zonë që, duke filluar nga viti 1974 e deri në 2000, turqit nuk mundeshin të shkonin.

10 Ö. Yaşın, Girneden Yol Bağladık (1976), fq. 208. Ashikët përmenden nga G. Serdar, Kıbrıs Türk Edebiyatında Kaynak Eserler (1993), fq. 3. Këta trubadurë nuk ishin militantë nacionalistë, por përkundrazi; një alevi i zjarrtë, Ali İzzet Özkan u burgos me akuzën e "propagandës komuniste" (shih. I. Başgöz, Aşık Ali İzzet Özkan (2000).

11 Ky tregim përmendet nga E. Fellahoğlu, Ulusal Direnişte Baf Köyleri (1999). Shih po ashtu K. Adalı, Dağarcık (1997), vëll. 1, fq. 156 (Botimi i parë, 1963).

"Çështja qipriote" shpërthen në 1955, me krijimin nga ana greke e EOKA[12], lëvizje aktivistësh që luftonte kundër pushtetit kolonial anglez dhe kërkonte *enosis* ose bashkimin me Greqinë, ndërsa nga ana turke me krijimin e partisë *Kıbrıs Türktür,* "Qipro është turke", pastaj Federatës kulturore turko-qipriote (KTKF), organizatë nacionaliste e drejtuar nga Rauf Denktaş, anëtarët e së cilës do të përshkonin fshatrat për të ringjallur "ndërgjegjen turke dhe myslimane". Në dhjetor 1957 krijohet Organizata e mbrojtjes turke (TMT), e armatosur dhe e drejtuar nga Turqia. Viti 1958 u shenjua nga "zjarri nacionalist" turk i ndezur nga TMT.

Ka qenë 23 prilli 1958, me rastin e festës kombëtare turke, kur sheshi Djirid (që sot gjendet në zonën tampon, shumë afër pikës së kontrollit të hotelit Ledra) u riemërtua "sheshi Taksim". Ky emër, që do të thotë "ndarje", është shumë domethënës, sepse i bën jehonë *Taksim Meydani*, sheshit të madh të Stambollit (fjalë për fjalë, është "sheshi i kështjellës së ujit"), ku gjendet monumenti i republikës që përkujton fitoren e vitit 1922 mbi ushtrinë greke. Por emri *taksim* do të thotë edhe "secesion", ndarjen e ishullit në dy zona, që është edhe objektivi politik i TMT dhe nacionalistëve turq.

Këto rivalitete toponimike u paraprinë për pak luftimeve të para të përgjakshme ndërkomunitare që ndodhën gjatë verës së vitit 1958. Për herë të parë, popullsi të tëra lanë fshatrat e tyre për t'i shpëtuar dhunës. Ky ekzod i parë ndiqet dhe shoqërohet nga një fushatë turqizimi. KTKF vendos të veprojë sistematikisht duke krijuar një *Komision të veçantë për turqizimin e emrave të fshatrave myslimane*, i kryesuar nga Hasan Eren, profesor i universitetit të Ankarasë. Për një arsye të panjohur, disa prej fshatrave u harruan dhe ruajtën emrat e tyre të origjinës si Peristerona, Lefkara, Vadili, Lapta. Në 1959, ishulli ishte ende britanik; në këtë mënyrë emrat e rinj ekzistojnë veçse për turqit e ishullit dhe që nga ajo kohë filloi të funksionojë një system i dyfishtë emërtimi.

Pjesa më e madhe e fshatrave gjenden në jug të vendit, rreth Papfosit, Limasolit dhe Larnakas, sepse ishte pikërisht atje që jetonin në atë kohë shumica e myslimanëve ruralë. Modalitetet e turqizimit u binden metodave klasike, nëpërmjet përdorimit të elementeve të pejsazhit (Aktepe, "mali i bardhë"; Ovalik, "fusha e vogël"; Yeşilova, "fusha

12 Ethniki Organosi Kiprion Agoniston [Organizata kombëtare e luftëtarëve qipriotë].

jeshile", etj), nëpërmjet imitimit fonetik (Gialia kthehet në Yayla, "kullotë"), duke futur përkthime të kryera pak a shumë me fantazi (Galatia bëhet Yoğurtçular, "Qumështorët", Zaharga bëhet Tatlica, "Sheqerkat", etj). Së fundi, toponime që i hasim në Turqi janë zhvendosur në ishull, siç është "Malatya", "Çanakkale", "Sakarya", këto dy emrat e fundit përdoreshin jo vetëm për të treguar vendet, por edhe ngjarjet e trimërive qemaliste: me emrin "Çannakale" tregohet beteja e Dardaneleve ku në vitin 1915 spikati figura e Mustafa Qemalit, ndërsa Sakarya është lumi që i ka dhënë emrin betejës së1922, në përfundim të së cilës ushtria greke u mund nga ushtria e Atatürkut. Kësisoj, toponimet kanë qenë një ndër rrugët e depërtimit të referencave historike dhe ideologjike të nacionalizmit turk në Qipro.

Në 1960 Qipro u bë republikë e pavarur me një organizim bi-komunitar, i cili dukej sikur ishte bërë për të mos funksionuar. Nga njëra anë qendronin nacionalistët që ishin partizanë të bashkimit të ishullit me Greqinë (*enosis*), kurse nga ana tjetër partizanët e ndarjes së tij më dysh (*taksim*). Këto grupe dominonin në secilin komunitet dhe vullneti i tyre i keq ishte ai që mbizotëroi veprën e ngritjes së institucioneve. Pas incidenteve të rënda të "Krishtlindjeve të përgjakura" (21-27 dhjetor 1963), përplasjet arritën kulmin e tyre në pranverë të 1964. Drejtuesit e komunitetit turk u tërhoqën nga mekanizmat e pushtetit (sipas versionit grek të ngjarjeve), ose u penguan fizikisht të shkonin në vendet e tyre të punës (sipas pales tjetër). Sidoqoftë, popullsitë turke të ishullit, të kërcënuara seriozisht, u tërhoqën në pozicione mbrojtëse: edhe një herë tjetër ndodhi që familjet turke u detyruan të largoheshin nga fshatrat e përziera, ndërkohë që grekët u dëbuan nga disa fshatra që ishin në anën turke. Midis viteve 1963 dhe 1974, popullsia turke, e përhapur në 45 enklava të izoluara njëra nga tjetra[13], u ndikua fuqimisht nga militantët ultra-nacionalistë dhe një segment i pushtetit turk

13 Më e madhja përfshinte gjysmën e Veriut të Nikozisë dhe shtrihej deri në brigjet e Kyrenia (Girne), port në Veri i banuar nga grekë. Enklavat e Kiados-it (Çatoz-it ose Serdarlı-t) dhe Lefka-së numëronin secila prej tyre më shumë se 5 000 banorë, dhe vetëm shtatë enklava përmblidhnin më shumë se 2 000 banorë. Pjesa tjetër ishte një grumbull zonash të vogla, ndonjëherë edhe fshatra të izoluar. Vetëm njëra prej tyre, Kokkina (Erenköy) kishte dalje në det në bregun veriperëndimor dhe shërbente për zbarkimin e njerëzve dhe mallrave turke. Për këtë arsye ajo u sulmua fort nga EOKA në gusht të vitit 1964.

që rivendikonte autonominë e saj. Mbyllja në vetëvete dhe kthimi në një "turqizëm" të ngurtë u përforcua më tej nga kontrollet, provokimet dhe dhunimet nga ana e nacionalistëve grekë të EOKA, sa here që turqve u duhej të dilnin nga enklavat e tyre.[14] Ishin këto rigrupime etnike ato që konsoliduan valën e parë turqizuese të toponimeve.

TURQIZIMI I TOPONIMEVE TË VERIUT

Në 15 korrik 1974, i inkurajuar edhe nga junta ushtarake që ishte vendosur në Greqi që prej 1967, Nikos Sampson, një aktivist i vjetër i EOKA, përmbysi presidentin Makarios dhe instaloi në ishull një regjim ultranacionalist. Sampson-i e mburrte veten si "vrasës i turqve" dhe në sytë e Turqisë ky regjim përbënte një kërcënim të mjaftueshëm për të ndërhyrë duke e argumentuar atë me të drejtën e "vendit garant", të njohur nga Traktati i 1959. Ushtria turke zbarkoi në ishull në 20 korrik 1974 duke sjellë rënien e shpejtë të Sampson-it dhe rënien e juntës ushtarake në Athinë. Por turqit nuk u kënaqën me "rivendosjen e situatës së mëparshme", siç ua lejonte traktati. Pas zbarkimit, në gusht ushtria pushtoi Veriun e ishullit, deri në vijën e armëpushimit, "vija e blertë", e cila përfshinte pjesën më të madhe të fushës qendrore deri në Nikozia. Në atë kohë dyqindmijë qipriotë grekë u shpërngulën nga fshatrat e tyre. Për grekët, Veriu ishte tashmë "nën pushtimin turk". Në të kundërt për turqit bëhej fjalë për një "zonë të çliruar", një territor turko-qipriot "i pastruar" (*temiz*) drejt së cilit do të shkonin për të gjetur strehë myslimanët e pjesës jugore, ndërkohë që milicianët grekë në 14 dhe 15 gusht kryen akte të rënda dhune, siç ishte masakra e fshatrave turke të Tochni-t (midis Larnakës dhe Limasolit), Maratha-s, Santalaris-it dhe Aloda-s (në veriperëndim të Famagustës). Në vijim të marrëveshjes së nënshkruar në Vjenë në verë të 1975, OKB mori nën kontroll shkëmbimin e popullsive.

Ata që lanë shtëpitë e tyre gjatë luftës së 1974 i humbën të gjitha. Por, ndërkohë që grekët janë në të drejtën e tyre dhe mbështeten nga qeveria dhe opinioni ndërkombëtar, turqit nuk kanë të drejtë të ankohen; si të mundur që janë, ata kanë fituar një territor ku mund të

14 Shih, raportin e Galo Plaza, mediatori i OKB, korrik 1965, që mund të konsultohet në site www.cyprus-conflict.net.

jetojnë pa frikën e ndonjë agresioni, "nën hijen e flamurit të tyre", të mbrojtur nga ushtria turke. Në 1975, "zona e çliruar" u kthye në një "republikë të federuar", e cila në 1983 u shpall si "Republika turke e Qipros së Veriut", e njohur vetëm nga Turqia dhe kësisoj e destinuar për të qenë në izolim ndërkombëtar. Në mendimin e autoriteteve turke dhe turko-qipriote, kjo nuk ishte një gjendje e përkohshme. Që nga viti 1974, u ndalua të kishe nostalgji, sepse nuk kishte as shpresë dhe as vullnet për t'u kthyer në gjendjen e mëparshme, ndërkohë që në të kundërt, popullsia greke e ishullit filloi të ushqehej me idenë e ngulitur të një kthimi të shpejtë në situatën normale: të dëbuarit nga veriu organizoheshin në bashki në mërgim, të cilat vazhduan të zgjidhnin këshilltarët e tyre. Në mesin e të dyja palëve po formësohej ndjesia e një gjendje të pambarimtë përkohshmërie.

Mirëpo, ajo që kishte ndodhur ishte se përpara vitit 1974 "zona e çliruar"kishte qenë në shumicë dërrmuese greke ortodokse. Po ashtu, "republika turke" e krijuar në vitin 1975 u bë një shtet skizofrenik, ku kërkohej të turqizohej një pejsazh i mbushur me kisha dhe manastire. Ndryshimi i toponimeve ishte një element i kësaj politike dhe, që prej fundit të 1974, u adoptuan përafërsisht dyqind emërtime të reja nga një komision i mbikqyrur nga "forcat e paqes", emri zyrtar i trupave të ekspeditës ushtarake turke që kishte rreth 30.000 njerëz në Qipro.

Ushtria turke nuk zotëronte ndonjë hapësirë boshe, si në rastin e kinezëve në Antarktidë, por kemi të bëjmë me një gjendje pushtimi ushtarak, i cili u dëshmua i qendrueshëm në kohë dhe me një boshllëk të pretenduar juridik: duke qenë se grekët ishin larguar "vullnetarisht", toka, ndërtesat dhe çdo gjë që nuk u përkiste më parë qipriotëve turq ose fondacioneve myslimane (vakif) do të konsderoheshin, duke nëpërkëmbur të drejtën, si *res nullius*. Në sytë e autoriteteve dhe të nacionalistëve turq, hapësira duhej të riorganizohej dhe të shenjohej me vulën e pushtuesit në funksion të vlerave hapsinore që strukturonin territorin e Turqisë, duke u munduar me të gjitha mënyrat të maskonin simbolikisht pejsazhin kulturor të mëparshëm. Shenjat e përhapura në ishull zbulojnë natyrën e marrëdhënieve që kërkonte të ndërtonte Turqia, *anavatan* ose "mëmëdheu" me "dheun fëmijë" (*yavruvatan*), që rrjedhin nga dogma e "kombit të madh turk".

Emrat e fshatrave që u imponuan në 1974 nuk kanë të gjithë një domethënie ideologjike ose politike imediate. Madje edhe në rastet kur ato emra nuk janë shenjues, gjë që ka ndodhur më shpesh, emërtimi ka

marrë natyrën e një ripërvetësimi. Jemi përpara një rregullimi të gjërave me anën e fjalëve, kemi të bëjmë me një shpallje: "Këtu është Turqi". Kjo është ajo që ka ndodhur, ndërsa vazhdonte shkatërrimi sistematik i të gjitha varreve të të gjitha varrezave ortodokse, një akt ky që mohon madje edhe natyrën njerëzore të kundërshtarit.

Modalitetet e emërtimit janë të ngjashme me ato të 1959: në më të shumtën e rasteve ato u drejtohen traditave (Çinarli, "Rrapet", që zëvendëson Platani; Ikidere, "Dy luginat", për Dyopotami; Kurutepe, "Fusha e thatë", për Koroveia; Sandallar, "Barkat", për Santalaris, etj .). Por, edhe më shumë se në 1959, autoritetet adoptuan toponime binjake që i referoheshin Turqisë, siç ishte Ardahan, Balikesir,[15] Düzce, Karaman, Kırıkkale, Maraş (qytete të Anadollit), Meriç (emri i lumit që shërben si kufi ndarës midis Turqisë dhe Greqisë në Trakë dhe që shenjon kështu edhe karakterin e kufirit turko-grek në ishull); dhe emra që janë marrë nga regjistri ushtarako-patriotik si Akıncılar («Sulmuesit»), Alayköy («Regjimenti»), Alsancak («Flamuri i purpurt»), Kurtuluş («Çlirimi»), Mehmetçik («Ushtari»), Ötüken (emër mitik i përdorur nga nacionalizmi turk), Serdarlı («Gjenerali»), Yiğitler («Trimat»), Yılmazköy («Sypatremburit»), Şehitler («Martirët»). Patronimet e "martirëve" janë përdorur po ashtu si toponime (Agios Georgios bëhet Karaoğlanoğlu, Koutsoventis bëhet Güngör).

Fenomeni i indeksimeve të toponimeve sipas atyre në Turqi ka njohur një rritje të mëtejshme pas ardhjes së dhjetëra mijra kolonëve anadollas në vitet 1974-75, të cilët filluan të merren me tregtinë e vogël; kjo është arsyeja se përse emrat e ushqimoreve, gjellëtoreve morrën pothuajse të gjitha emra nga Turqia. Në të kundërt, eponimet e indeksuara për emrat e Jugut të Qipros (Pafosi, Larnaka, Limasoli ose fshatrat turq të këtyre rajoneve) janë shumë të rrallë; në këtë regjistër, nuk ka emërtime të indeksuara mbi historinë qipriote (si në rastin e historisë franke, veneciane apo madje edhe osmane të ishullit).

15 Balikesir është një qytet në Turqi, një emër që ka një fonemë pothuajsë të njëjtë me shqiptimin dialektor të emrit të vjetër të fshatit: Palaiokhytra.

TOPONIMET BINJAKE TË BRENDSHME NË ISHULL

Elementi më interesant në këtë proces emërtimi është marrja me vete e emrit të fshatit. Qipriotët turq erdhën nga Jugu, siç thuhet, "vetëm me rrobat e trupit", në më të shpeshtën pa asgjë fare, madje pa marrë dot as edhe fotot e familjes. Shumë prej tyre nuk morrën gjë tjetër me vete përveç emrit të fshatit të origjinës. Kështu, nja njëzet komunitete vendosën të riquanin fshatin pritës me emrin turk të të vjetrit, i cili ishte adoptuar ose imponuar në vitin 1958. Me anën e kësaj sajese, fshatarët mund të shprehnin brengat dhe dëshirën e tyre për vazhdimësi. Kjo është arsyeja, se përse, toponimet e turqizuara të Veriut lidhen me *memleket*, siç i thuhet në turqisht fshatit të lindjes ku ke kaluar fëmijërinë.

Këto emërtime binjake, në brendësi të ishullit, vendosin një urë midis Veriut dhe Jugut, midis të kaluarës dhe së tashmes. Ato ndjekin gjurmët e itinerarit të migrimeve, të udhëve që u ndanë që prej viteve 1960. Fenomeni komplikohet kur emri i fshatit të Jugut ishte ndërkohë i indeksuar mbi Turqinë: indeksimi është i dyfishtë, sepse ai lidhet njëherazi si me "mëmëdheun", ashtu edhe me fshatin e origjinës. Në këtë mënyrë, Malatya ishte emri që iu dha Meladeia-s në 1959, fshat në jugperëndim të vendit që vjen nga qyteti me të njëjtin emër në Anadoll. Pasi u risistemuan përsëri, banorët e Meladeia-s pagëzuan me emrin "Malatya" fshatin e tyre pritës, Palaiosofos, ku kishin ardhur të vendoseshin edhe kolonë me origjinë nga Malatya në Turqi…

Popullsitë e këtyre fshatrave duhet të përdorin tre emra për të treguar emrat e vendeve ku kanë jetuar: emrin grek të fshatit ku jetonin para 1974; emrin e vjetër të fshatit ku u strehuan në Veri; së fundi, emrin turk që tregon si të parin edhe të dytin; Geçitkale (Kështjella e Qafës) tregon në të njëjtën kohë Kofinou (në Jug) dhe Lefkoniko (në Veri); Alaniçi është emër i përbashkët me fshatin e vogël të Klavdia-s, afër Larnakas dhe atij të Pigi-t, fshat i madh grek në perëndim të Famagustës; Esentepe fillimisht përdorej për Agios Nikolaos, në këmbë të luginës së Diarizo, para se të ishte emri i ri i Agios Andronikos, në bregdetin e Veriut, etj.

Raste të shumtë ilustrojnë vlerën afektive që i jepet emrit të fshatit që është lënë pas, i cili ruhet me të njëjtën dhëmbshuri që ruhet një relike. Në rastin e Pelathousa-s, në jug të vendit, ishte mësuesi ai që këmbënguli për të transferuar emrin turk të fshatit, Karaağaç («Pema e

zezë») në Charkeia, në Veri. Banorët e Mari-t e transferuan emrin turk të fshatit të tyre (Tatlısu, «Ujrat e ëmbëla") në atë të Akanthou, ku ata gjetën strehim; por një pjesë tjetër e tyre, e vendosur në Bellapais, përdorën për vendbanimin e ri sërish emrin Tatlisu—ndërkohë që "zyrtarisht" Bellapais u kthye, duke ndjekur imitimin fonetik, në Beylerbeyi, emër i një lagjeje të Stambollit. Ata që banonin në Tochni (Taşkent) dhe të strehuar në Vouno hoqën madje emrin turk që ekzistonte më parë (Çamlıca, «Pishat») për të vendosur atë të Taşkent; po ashtu, ata që banonin në Geçitkale (Kofinou) preferuan të ruanin këtë toponim për të treguar Lefkoniko-n, në vend të «Aksaray», që u ishte propozuar. Të tjerë nuk mundën ose nuk deshën të impononinemrin e vjetër: banorëve të Vouda-s, afër Larnakas, dhe të rivendosur në Gypsou, iu desh të pranonin emrin e Akova-s, «Fusha e bardhë». Megjithatë, lidhja e tyre me Vouda-n duket te varret e atyre që kanë vdekur larg vendlindjes, që quhen sipas emrit të vendit të tyre të origjinës (*Vudali*). Në këtë mënyrë mbahet një zi i dyfishtë, ai i të afërmit të vdekur dhe ai për fshatin që u desh të lihej pas. Vouda përdoret edhe si emri i klubit të të rinjve, të cilët e përdorin këtë emër si flamur. Ky emër i shenjtë, ai që ka mbetur nga parajsa e humbur, shpalos identitetin e zgjedhur të cilit ata i përkasin. Në Veri të Qipros, emrat binjakë formojnë një thurimë lidhjesh që pleksin mes tyre të tashmen me të kaluarën. Përgjatë njëzetenëntë vitesh, vija e blertë ka ndarë mes tyre dy nostalgji.

Me anën e toponimeve autoritetet turke kanë mbuluar pjesën veriore të ishullit me një vello turqizmi, e cila përplotëson edhe një aparat mjedisor që është edhe më i dukshëm: monumente përkujtimorë, buste ose statuja të Atatürkut, garnizone dhe ndërtesa ushtarake të kudondodhura, vende kulti të përdhosura dhe varreza të shkatërruara. Identifikimi i detyruar me Turqinë që kryhet me anën e toponimeve merr edhe më tepër kuptim nga mbivendosja e shumë sistemeve të identifikimit: festa zyrtare turke, sistemi arsimor, historia, invazioni i kulturës tregtare turke, kulti i Atatürkut. Tërësia e shenjave që i hyjnë në punë procesit të turqizimit, ajo që synon ta bëjë më të dukshme "vulën turke" mbi ishull, e ka shpallur se "*Burası Türkiye*. Këtu është Turqi."

TOPONIMIA STAMBOLLITE DHE MEMORIET BALLKANIKE: SHTRESA, GJURMË DHE HARRESA

Jean-François Pérouse

> "Sigurisht, ndryshimi i emrave të vendeve është tradhëtia më e madhe që i është bërë qyteteve dhe kulturës sonë kombëtare"
> (M. Ayaşlı, *Dersaadet, Bütün Eserler 1* [2002], p. 228)

Lindur në fillim të shekullit XX dhe vdekur në fund të tij, Münever Ayaşlı,[1] vëzhguese e mprehtë dhe e pakompromis e transformimeve në Stamboll, denoncon më sipër qeveritarët "republikanë"- ajo shkruan në vitet 1970- të cilët çpagëzuan sheshin Beyazit (nga emri i xhamisë së famshme), për ta riquajtur "Sheshi i lirisë", një emërtim ky që nuk ngjiti kurrë dhe në fund fare u braktis, duke qenë se përdorimi i përditshëm i këtij emri u rezistoi ndryshimeve të imponuara nga lart… Pikëpamja e saj mbi toponiminë përzien bashkë një lloj konservatorizmi nostalgjik të një otomaneje që e ndjen veten të humbur në një rend republikan që ajo e mohon hapur, por që mbronte një nacionalizëm afatgjatë, i ndryshëm nga ai i premtuar nga po ky rend republikan, që asaj i dukej mashtrues dhe rrafshues. Në rastin e zonjës Ayaşlı, toponimia në radhë të parë përceptohet përmes prizmit nacionalist, i cili

1 Lindur dhe martuar në familje të nëpunësve të lartë të Perandorisë Osmane, kjo grua ka qenë një dëshmitare e drejtpërdrejtë e fundit të Perandorisë dhe e instalimit të regjimit të ri republikan.

vazhdon të ngatërrojë dhe të çorientojë qysh në krye të herës të gjitha studimet mbi këtë çështje në Turqi.[2]

Le të nisemi nga një konstatim i thjeshtë: toponimia stambollite, ajo zyrtarja, sot është e varfër, në mënyrë të trishtueshme e varfër. Ajo u reduktua përgjatë shekullit XX (përpjekjet e para sistematike datojnë vitet 1913-1916).[3] Përvetësimi i Stambollit nga nacionalizmi turk u përkthye në valë të nacionalizimit të toponimeve, paralelisht me varfërimin e spektrit linguistik dhe konfesional të qytetit (në çdo rast deri në vitet 1980). Duke qenë të shtrënguar t'u përmbahen një numri të kufizuar emërtimesh të detyrueshme (një dekret i janarit 1916 bënte të detyrueshëm zëvendësimin e emrave "të huaj" me emra që ekzaltonin "zellin në punë dhe fitoret ushtarake"[4]), por edhe padyshim të ngutur nga zhvillimi i qytetit, duket sheshit se ata që kanë vënë emrat e vendeve nuk kanë pasur shumë imagjinatë në zgjedhjet që kanë bërë. Ajo që rezultoi ishte një përshtypje e trishtë uniformiteti dhe mosdiferencimi: dhjetëra rrugë,[5] bulevarde, lagje ose vende të ndryshme mbajnë të njëjtin emër. Përtej emërtimeve zyrtare, vetëm praktikat e përditshme kanë mundur të krijojnë variante të tjera që çojnë në krijimin e diferencave, duke u dhënë emrave të vendeve nga një histori të tyren të jetuar.

Analiza ende jo shteruese, duke pasur parasysh vëllimin gjigand të korpusit patronimik në fjalë[6], të emrave të rrugëve, "të vendeve të mbiquajtur" (*mevki*) dhe të distrikteve, e ndërthurur me vëzhgimet tona

2 Shqyrtimi i bibliografisë në gjuhën turke mbi këto çështje zbulon një mbizotërim të botimeve me tone të larta nacionaliste (botime që shpesh financohen nga institucionet zyrtare të gjuhës apo histories turke) ose krahinore.

3 Le të citojmë këtu një ideolog të periudhës unioniste, vdekur në 1921, Hüseyin Avni (Alparslan) Beg: «(…) duhen turqizuar edhe emrat e fshatrave tanë më të vegjël. Nuk duhet t'i pranojmë emrat armenë, grekë dhe arabë. Vetëm në këtë mënyrë do ta ngjyrosim vendin tonë me identitetin tonë.» Cituar nga A. YÜKSEL, *Giresun Işık* (www.giresungazete.net).

4 *Emirnâme* nënshkruar nga Enver Paşa, e 23 Kanûn-i evvel 1331 (5 janar 1916).

5 Pa folur këtu për rrugët që nuk kanë emra, por thjesht numra të shoqëruar nga gërma G., do të thotë "i përkohshëm".

6 Nuk i jemi futur këtu një studimi statistikor të plotë; metoda e përdorur këtu mbështetet te një anketë mbi indekset, guidat dhe hartat më të besueshme (në radhë të parë: *Sokak Sokak İstanbul Kent Atlasi* [2003]).

në terren mbi praktikat e ndjekura në diktimin dhe emërtimin e vendeve në periferi, zbulon disa referenca ballkanike që po i shtrojmë këtu për shqyrtim.

KONTEKSTI: ARBITRARITETI, PAQËNDRUESHMËRIA DHE SHUMËSIA E KALUAR E TOPONIMEVE

Një "rivendosje e vonuar në toponimi"

Arbitrariteti i kufijve administrativë, të cilët riorganizohen papushim, shpjegon atë që shumica e stambollinjve kanë marrëdhënie të paqarta me kuadrin e mjedisit ku jetojnë dhe punojnë. Pyetjes "ku ndodhemi?", që e bënim përherë gjatë kryerjes së anketës sonë, shpesh i jepej një përgjigje shumë e pasaktë. Padituria dhe gabimet që shfaqeshin lidheshin si me nivelin e distriktit (*ilçe*) ashtu edhe me atë të lagjes (*mahalle*), madje edhe me atë të rrugës (*sokak*). Ripërcaktimi i përhershëm i kufijve administrativë, me argumentime jo të qarta, nuk i japin dorë përbrendësimit dhe asimilimit të këtyre limiteve. Në fakt, në këto pesëmbëdhjetë vitet e fundit, dhjetëra distrikte, qindra lagje, mijëra rrugë të reja dhe bulevarde janë krijuar në Stamboll. Nuk ka asgjë për t'u çuditur që personat e pyetur të gabohen në përgjigje, mbi të gjitha kur rindarja administrative të ketë ndodhur pas vendosjes së tyre, aq më tepër kur emri i vënë spontanisht nga grupet e banorëve "pionierë" (të vendosurit e parë, shpesh e përdorur në mënyrë informale) në më të shpeshtën e rasteve nuk rivihet përsëri. Modaliteti i emërtimeve të para ose spontane konsistonte te origjina e personave të vendosur rishtazi; më tej, këto emërtime shumë rrallë ktheheshin në emërtime zyrtare. Lagjet "bullgare", "shqiptare" apo "boshnjake" të viteve 1950-1960 pothuajse janë zhdukur në emërtimin e tyre fillestar, për shkak të shpërndarjes progresive të banorëve, që ka ardhur nga mobiliteti familjar dhe profesional, të cilët kanë kontribuar edhe ata në fshirjen e emërtimeve të para.

Po kështu, metoda e përgjithshme për të përdorur numra të thjeshtë dhe gërma për të emërtuar rrugët dhe bulevardet, në një fazë të parë- etapë që mund të vazhdojë më shumë se dhjetë vite- mund të ndikojë në humbjen e asaj që është tipike për një territor të veçantë të banuar, duke krijuar një toponimi pothuajse boshe. Një nga tregue-

sit e stabilizimit të indit urban periferik qendron te kalimi nga një *rrjet rrugësh anonim* në një *rrjet rrugësh të emërtuar*. Këtu jemi përpara lindjes graduale të një toponimie. Nga ana tjetër, ekziston një lidhje midis brishtësisë së gjendjes socio-ekonomike dhe politike të shumë të anketuarve dhe vështirësive të identifikimit me një *territor të përcaktuar* të Stambollit. Mbivlerësimi i identiteteve të origjinës (pak a shumë të mitizuara) nga ana e emigrantëve, hezitimi për t'u regjistruar si rezident në njësitë bashkiake të lagjes, si edhe hezitimi për t'u regjistruar në listat elektorale shpjegojnë, në mënyra të ndryshme, këtë vështirësi për të hedhur rrënjë.

Ndryshimet politike dhe luhatjet toponimike

Vështirësitë që lidhen me integrimin e toponimisë zyrtare kanë të bëjnë me paqendrueshmërinë kronike, që vjen si rezultat i shumë faktorëve. Në radhë të parë, siç e hulumton edhe Münevver Ayaşlı, ndryshimet politike, si në nivel kombëtar, ashtu edhe në nivel lokal, lënë gjurmë të menjëhershme mbi toponiminë, duke pasqyruar orientimet ideologjike dhe imagjinarin e referencës të njërit apo tjetrit. Për emrat e rrugëve, zgjedhja e të cilëve më shpesh varet nga njësia bashkiake e distriktit[7], dalja e formës së fundit të "Islamit politik" në Turqi, duke filluar nga fundi i viteve 1980, dhe marrja e pushtetit lokal që vijoi, sollën me vete shfaqjen e emrave të rrugëve që deri atëhere ishin përdorur pak dhe që ishin nxjerrë nga trashëgimia onomastike e "kulturës islamike". Shumë njësi bashkiake u dalluan për iniciativat e tyre toponimike të guximshme, të cilat tërhoqën vëmendjen dhe bënë që kryetarëve të njësive bashkiake t'u tërhiqej vërejtja nga autoritetet e prefekturës, do të thotë nga shoqata "vigjilente" ose nga shtypi laik. Sultanbeyli, një njësi bashkiake e re e distriktit, u dallua në vitet 1990 për shpikjet e saj toponimike të gjykuara provokatore nga një pjesë e opinionit.[8] Anasjellas, njësitë bashkiake të së majtës, nën shembullin e asaj të Esenyurt-it

7 Në këtë rast prefektura luan një rol kontrollori *a posteriori*.

8 Shëtitorja Atatürk, ose bulevardi Atatürk, përbën vazhdimisht arterien kryesore në distriktet e tjera, ndërsa këtu, bulevardi Atatürk është një shëtitore e dorës së dytë dhe pak llamburitëse, në një kohë që shëtitoret Mücahit («duftëtari i besimit») ose Fatih («Pushtuesi») janë më qendrore dhe më të dukshme.

midis viteve 1995 dhe 2004, nuk hezituan t'u jepnin disa bulevardeve dhe rrugëve emrat e figurave të mëdha të së majtës ekstreme turke të viteve 1970. Ndryshimet demografike, me ndikimet që ato kanë mbi raportet demografike lokale, ku më shumë e ku më pak, lënë edhe ato gjurmët e tyre mbi toponiminë: kështu lagjja e vjetër "bullgare" Gazi mori një ngjyrim alevi në vitet 1980, ndërkohë që nga vitet 1990 kjo veçori filloi të zbehej, për shkak se referencat ndaj Detit të Zi dhe ideologjisë turko-islamike në ndërkohë u banalizuan

Së fundi, meqenëse autoritetet nuk i venë një rëndësi të madhe saktësisë së ortografisë, emërtimet mund të variojnë nga një administratë në tjetrën ose, me kalimin e kohës, nga një ekip bashkiak te tjetri. Janë vërejtur raste kur vendosen ortografë të gabuar, duke rrezikuar humbjen e përhershme të historisë së disa toponimeve.[9]

Shumësia gëluese e toponimeve të vjetra: një pasuri e fshehur

Elementi i fundit i kontekstit ka të bëjë me *regjimin e pluralitetit toponimik* (përdorim i njëkohshëm dhe jo konfliktual i shumë formave të emërtimit) që mbizotëroi deri në vitet 1930, dhe nganjëherë deri në 1960, gjurmët e të cilit ruhen në kujtesën lokale. Me kalimin nga një sistem politik multinacional në një sistem mononacional, "spektri" i opcioneve toponimike u reduktua. Për shembull, për lagjen e Arnavutköy[10], midis shekullit të XVI dhe fillimit të shekullit XX, kanë bashkëekzistuar pesë emra. Çdo "komunitet" që përbënte mozaikun osman, çdo gjuhë, kishte në fakt emërtimin e vet, i cili nuk ishte konkurrent me të tjerët, por bashkëkohës. Po ashtu edhe në rastin e Stambollit, prej kohësh kanë bashkekzistuar shumë emra për të, persianë ose arabë në shumicën e tyre, në shumëfishimin e të cilëve kanë luajtur rolin e tyre edhe poetët e oborrit. Si nëntëdhjetëenëntë emrat e Zotit në arabi-

9 Për shembull, rruga Şeyhbender sok. (distrikti i Beyoğlu), aktualisht e shkruar në këtë mënyrë, nuk ka fare të bëjë me ndonjë *şeyh* (autoritet fetar) siç pretendojnë disa. Kjo origjinë fetare është një shpikje (e pavullnetshme?) e kohëve të fundit, që ka ardhur nga ndonjë transkriptim i gabuar i një fjale të huaj.

10 Fjalë për fjalë «fshat shqiptar». Ky emër vjen nga një ngulim i rëndësishëm në këtë vend i jeniçerëve me origjinë shqiptare, pas pushtimit të 1453. Grekët e Stambollit ende dhe sot flasin sërish për Megarevma.

sht, Stambolli emërtohej në pesëdhjetë mënyra të ndryshme. Kjo shumësi fillestare e mënyrave të emërtimit hedh themelet e njëfarë indiference në lidhje me emërtimet "fikse" dhe "unike".

VARFËRIMI I TRASHËGIMISË TOPONIMIKE DHE LIMITET E TIJ

Pastrim toponimik apo filtrim? Disa tentativa të përsëritura për fshirje

Nën nxitjen e pushteteve politike dhe duke ndjekur një kronologji në tre kohë- vitet 1913-1930, pastaj periudha 1950-1960, pastaj vitet 1980- toponimia stambollite ka njohur tronditje gjatë gjithë shekullit XX. Duke krahasuar emrat e lagjeve dhe vendeve të mbiquajtura në vitin 1927[11] me ato të vitit 2000, mund të krijojmë një ide shumë të saktë për këtë varfërim dhe modalitetet që ka ndjekur. Bëhet fjalë njëherazi për:

— Një fshirje të thjeshtë dhe të pastër të të gjithë emrave me tingëllim shumë të qartë grek (Litros, Nifos, Vidos, Kalitarian, Ayapa, Pentnahor, Ekşinoz, Korfalli, ndonjë Ayazma[12] ose Aghiasma…); kjo fshirje ka qenë fryt i një politike të ndjekur me vetëdije dhe madje në disa raste ka qenë e shpallur nga autoritetet kombëtare ose lokale; kështu, emri i Samatya (nga greqishtja *Psamathion*, që donte të thoshte "ranishtë") nuk ekziston më sot si "kanton" administrativ (ose nahiye[13]) i listuar. Ka qenë viti 1964, në kohën e dekretit të dëbimit të helenëve të Stambollit (të cilët zotëronin edhe një pashaportë greke) kur u miratua një direktivë, që synonte të hiqte të gjithë emrat e lagjeve që "tingëllonin si tepër grekë". Ka qenë në atë kohë kur emri i Samatya-s u zhduk nga nomenklaturat administrative zyrtare, për t'u zëvendësuar me atë të Kocamustafapaşa-së. Në të njëjtën mënyrë nuk ekziston, midis shumë lagje-

11 Sipas T.C. DAHILIYE VEKALETI, *Köylerimizin Adlari* [Emrat e fshatrave tona] (1927).

12 Për shembull, fshati i Taşoluk, në periferinë e distriktit të Gaziosmanpaşa, deri në vitin 1920 quhej «Ayazma», një emër i marrë drejt nga greqishtja, i cili ka filluar të rishfaqet në agjencitë imobiliare.

13 I tillë siç ekziston në guidën e Stambollit të vitit 1934.

ve administrative të distriktit të Fatih-ut (numërohen 67 për një sipërfaqe prej 10 km2), lagje të quajtura Fener ose Balat. Emërtimi Fener nuk gjendet veçse në një shkallë të ndërmjetme midis lagjes dhe distriktit, për të treguar një grup prej shtatë lagjesh;[14]

— Një fshirje të të gjithë emrave me referenca "shumë etnike": zhdukja e të gjithë Ermeniköy-t ("fshat armen") siç ndodhi për shembull në distriktin e Çatalca-s;
— Një përkthim të thjeshtë dhe të pastër të termave të stigmatizuar si "të huaj";
— Një kthim të një numri të caktuar emrash grekë në ekuivalentët e tyre të turqizuar: të gjithë *burgos* u kthyen në *burgaz*, Makrohori u bë Bakirköy, Ayastefanos u kthye në Yeşilköy…Vitet 1930, të shenjuara nga ligji mbi patronimet i vitit 1934, ligjet mbi gjuhën dhe rithemelimin e rrjetit administrativ, regjistrojnë ndryshimet më të rëndësishme të këtij lloji;
— Së fundi, dhe mbi të gjitha, për një përgjithësim të emrave "turq"… të shpikur ose të promovuar duke përjashtuar emrat e tjerë (si në rastin e emrit të Ishullit të Princave[15]). Kështu, rrugët e hapura në indin e vjetër të gadishullit historik, të realizuara në vitet 1950, morën emra elokuentë ("Komb" dhe "Atdhe" për dy më kryesoret) duke vepruar si një lloj pushtimi onomastik i Stambollit, shumë më pas pushtimit fizik të çuar deri në fund nga një urbanizim me pretendime modernizuese.

Objektivi i ndryshimeve toponimike ka qenë që toponimet të organizoheshin sipas një standardi "kombëtar" unik, njëherazi linguistik dhe ideologjik. Emrat e vendeve kanë bërë dhe bëjnë pjesë në mjetet dhe mbështetjet e mundshme të pedagogjisë kombëtare, që kontribuojnë në krijimin e një mjedisi referencial "koherent" dhe mbi të gjitha njëdrejtimësh. Guidat e botuara nga bashkia duke filluar nga viti 1934, nga të cilat ajo e Osman Nuri Ergin-it është guida hyrëse, janë në këtë drejtim piketa të rëndësishme në veprën e përvetësimit ose të normalizimit toponimik, ku "moderniteti" i teknikave hartografike[16] është vënë në shërbim të projektit nacionalist. Efektet e nacionalizmit turk mbi

14 Cf. *Fatih, Tavsiyeli Testli* (1998), fq. 16.
15 Për të cilin, deri në vitet 1960, ka patur një emër grek dhe një emër turk, për shembull Halki/Heybeli.
16 Të cilat krijojnë mundësinë për të fiksuar dhe territorializuar normën.

toponiminë stambollite kanë qenë reduktimi i spektrit të emërtimeve për të zëvendësuar shumësinë e emërtimeve të mundshme me unicitetin e normës turke. Në këtë kuptim citimi i Münevver Ayaşlı-t në ballinë të këtij kapitulli nuk mund të mos na çudisë.

Paralelisht, transformimet ndjekin një logjikë më fetare, të pandashme nga logjika nacionaliste, në çdo rast që prej 1950- por ligjet dhe dekretet e viteve 1910 këmbëngulnin ndërkohë mbi këtë dimension fetar-, në kuadrin e një Islami turk, si sfera fetare nga ku nacionalizmi merr ushqim të bollshëm, duke qenë se ideologjia turko-islamike i paraqet turqit si kampionë të Islamit. Madje edhe vetë Stambolli ka qenë, duke anashkaluar të dhënat për origjinën e tij, objekt i një turqizimi të kujdesshëm nga disa "shkencëtarë" dhe madje i zëvendësuar nga pushteti lokal dhe ajo që mësohet në shkolla. Propozohet dhe rivendikohet një etimologji turke plotësisht trillane[17], "Islam-bol", që do të thotë "tërësisht islame".[18] Me anën e këtij rishkrimi të historisë së emrit vepron një dredhi e dyfishtë: islamizimi dhe turqizimi.

Korrektimi nëpërmjet praktikave dhe ripërvetësimet e kohëve të fundit

Hapësira e jetuar nuk konstruktohet (ose konstruktohet fare pak) në raport me emërtimet zyrtare, shpesh të perceptuara si të sajuara dhe artificiale; në të vërtetë ajo i referohet gjithnjë e më shumë toponimeve më të vjetra, që përdoren për shembull nga mjetet e transportit publik në përshkrimin e itinerareve të tyre (dhe që parapëlqehen më shumë nga pikat e referimit administrativ). Njëlloj sikur sistemi i vjetër i orientimit dhe identifikimit të kishte qenë më i besueshëm (sepse ndoshta më i qendrueshëm dhe më i rrënjosur?).

Që nga fillimi i viteve 1990, po vërejmë një rikthim të habitshëm *toponimik*. Një pjesë e emrave grekë ose me tingëllim grek që ishin çrrënjosur janë bërë së fundmi objekt i rehabilitimit në përdorim. Ky

17 Që fillon e shfaqet në mënyrë diskrete në shekullin XVIII. Ndërkohë dihet se emri vjen nga deformimi i shprehjes greke *eis tin polin*, «po shkoj në qytet».

18 Në mënyrë ironike, ka disa kohë që një numër stambollinjsh e kanë zëvendësuar atë me etimologjinë vijuese: *isyan-bol* (që do të thotë «plot me revoltë»).

proces po çohet përpara njëherazi me anën e një pune të tërë të shkrimit të historisë lokale, ndonjëherë në kuadrin e shoqatave të lagjeve[19], por dhe nga ekonomia mediatike (seritë televizive) dhe turistike, kjo e fundit e prirur që, në vend të përdorimit vetëm të emrave turkë, të rehabilitojë për joshjen e turistëve të huaj terma të menduar "si të dialektit". Për shembull, termi Pera, ende i parë me dyshim nga njerëzit në vitet 1980, prej disa dhjetra vjetësh po njeh një sukses të tillë saqë emrin e tij e ka marrë një ansambël që është shumë më i madh se sa Pera "origjinal". Po vërehet madje një modë e termave "të vjetër" ose "minoritarë", që ka për efekt jo të drejtpërdrejtë të zhvlerësojë politikat e përjashtimeve toponimike që janë ndjekur prej vitesh. Përkundër prirjeve uniformizuese po merr shtat një proces folklorizimi i toponimeve "origjinale".

Ka gjithashtu edhe një interes për këto shtresa toponimike të kaluara që merren si shprehje e një ndërgjegje të keqe (që shkon deri te forma të diskriminimit pozitiv). Një interes i tillë i vjen për mbarë edhe një pragmatizmi me qëllime turistike që nuk është vështirë ta dallosh. Megjithë rezistencat e shfaqura, shtendosja identitare që njohu Turqia që nga fillmi i viteve 1990 ka krijuar megjithatë një klimë detante të favorshme për kthimin e emrave të vjetër. Diferenca identitare, e cila shkaktonte një ndjenjë turpi dhe është mbajtur e fshehur për dekada me radhë, tashmë shfaqet pa komplekse në limitet e konsensusit politik. Format e "gentrification" (vendosja e shtresave të popullsisë me një kapital social dhe arsimor të ngritur në lagjet që deri në atë kohë kanë qenë të degraduara dhe të banuara nga shtresa sociale të varfëra) që ka njohur Stambolli prej dhjetra vjetësh shkojnë po ashtu në drejtim të rizbulimeve toponimike. Agjentët e tregut imobiliar që e nxisin këtë prirje të rifitimit të emrave të vjetër toponimikë nuk janë gabuar aspak, për sa kohë këto emërtime të vjetra kanë gjetur hapësira të gjera në reklamat e tyre.[20]

19 Siç ka ndodhur në Arnavutköy.

20 Emrat Imbroz dhe Tenedos, për shembull, janë përdorur gjerësisht për të emërtuar restorante dhe hotele.

Jehonat ballkanike në toponimi

Nëse lihet mënjanë hidrografia (Tuna) dhe gjeonimet e përgjithshme (Bosnja, Ballkani), këto jehona të ruajtura deri tani i referohen në mënyrë të pabarabartë historisë së trazuar të popullimit të qytetit, nga e nesërmja e Pushtimit e deri në vitet 1980, historisë së pushtimeve dhe luftrave osmane dhe mekanizmave të rikonstruktimit të memories kombëtare dhe lokale. (tabela 1).

Tabela 1: Toponimet «ballkanike» në Stambollin e sotëm

Emri	Numri i bulevardeve	Numri i rrugëve	Të tjera	Në total
Tuna	12	47	6	65
Plevna	5	13	3	21
Bosna	5	9	1	15
Balkan(lar)		8	4	12
Üsküp(lü)	1	8	1	10
Selanik(li)(ler)	5	4		9
Gaziosman Paşa	4	1	4	9
Varna(lı)		6		6
Kosova	2	3	1	6
Sadık Ahmet		1	4	5
Karadağ		4		4
Hersek		3		3
Manastır(lı)	1	1	1	3
Preveze		3		3
Deliorman	1	2		3
Dobruca			1	1
Kırcaali		1		1
Silistre		1		1

Burimi: *Sokak Sokak İstanbul Kent Atlası*, 1/7500 (2003) dhe të dhëna personale.

Dihet se disa vite pas marrjes së Kostandinopojës, Pushtuesi iu fut një ndëmarrjeje të vërtetë e sistematike të ripopullimit të kryeqytetit të tij me anën e zhvendosjes së detyruar ose shumë të nxitur të popullsive me origjinë dhe cilësi (në kuptimin kryesisht të aftësive profesionale) të ndryshme. Aty e ka zanafillën edhe toponimi i Arnavutköy/Megarevna.

Për me tepër, kur kihen parasysh mënyrat e ndërtimit të një kaste burokratike që i përshtatej sistemit osman (nëpërmjet *devşirme*), shumë prej personazheve në zë të shtetit, me origjinë nga Ballkani, ruajtën në emrat e tyre gjurmët e kësaj origjine, e cila u pasqyrua në toponime të caktuara (një shembull është Bosnalı Gazi İbrahim Paşa, *Sadrazam*,[21] vdekur në 1601, mauzoleu i të cilit është ende i dukshëm sot në qytet[22]).

Valët e harruara bashkëkohore?

Duke filluar nga vitet 1820, me zbrapsjen e përshpejtuar territoriale të Perandorisë Osmane, ardhja e organizuar ose jo e ballkanasve, myslimanë, turkofonë ose jo[23], u intensifikua[24]. Nëse, duke filluar nga vitet 1870, *muhacir* (refugjatët) u drejtuan në radhë të parë drejt Trakës ose Anadollit, disa prej tyre do të vendoseshin edhe në Stamboll. Ardhja në Stamboll ka qenë veçanërisht e dendur midis viteve 1912 dhe 1919. Por kjo valë refugjatësh e mbërritur nga një kontekst lufte nuk ka shenjuar, në dijeninë tonë, toponiminë, me përjashtim të një "vendi të mbiquajtur"- që nuk është as lagje dhe as distrikt- që mori emrin e "Bosnjës së Re" (Yenibosna), e ndodhur në distriktin e Bahçelievler.

Çuditërisht, valët e mëdha të popullimit të viteve 1950-1960 dhe të fundit të viteve 1980 nuk duket se kanë lënë ndonjë gjurmë të veçantë mbi toponiminë. Nëse sot shihen qartë "lagjet bullgare", që janë komplekse banesash kolektive ku u vendosën bashkëpatriotët që ikën nga Bullgaria e Zhivkovit në 1989- nga periferia evropiane, në İkitelli, deri në periferinë aziatike (Pendik), duke kaluar nëpër Kağıthane-, përveç rasteve shumë diskrete, kjo prani gjithsesi nuk ka ndikuar mbi toponiminë. Po ashtu nuk vihet re asgjë fizikisht nga "barakat" bullgare të viteve 1950 të Taşlıtarla (në Lindje të distriktit të Gaziosman-

21 Një lloj kryeministri.

22 I tillë ka qenë edhe rasti i Vezirit të Madh Sokullu Mehmet Paşa (1565-1579), me origjinë serbe.

23 Shih A. Toumarkine, *Entre Empire ottoman et État-nation turc: les immigrés du Caucase et des Balkans du milieu du xixe siècle à nos jours*, [Midis Perandorisë Osmane dhe shtetit-komb turk: emigrant nga Kaukazi dhe Ballkani nga mesi i shekullit të XIX e deri në ditët tona], tezë doktorate në Universitetin Paris IV-Sorbonne (2000).

24 Disa ngulime jo edhe aq të rëndësishme për sa i përket numrit të banorëve vërehen që nga fundi i shekullit të XVII (pas 1689).

paşa), ashtu sikurse edhe toponimia lokale nuk ruan asnjë kujtesë nga kjo vendosje popullsie, sidoqoftë e jashtëzakonshme për kohën. Studimi i varrezave që kemi kryer në Gaziosmanpaşa nxorri në dritë rolin parësor të luajtur nga ballkanikët (nga vitet 1920 deri në vitet 1960) në krijimin e lagjeve në këtë periferi të vjetër të Stambollit. Mesa duket ky kontribut nuk ka pasur ndikim në mënyrat e emërtimit të vendeve. Për shembull, duket befasues fakti që nuk ka asnjë rrugë të pagëzuar me emrin Filibe ose Şumnu, kur kihet parasysh numri i madh i njerëzve të ardhur në këtë distrikt nga këto dy qytete të Bullgarisë. Përkundër kësaj, gjithëkund ku vërehet prania e shtresës fillestare të kësaj popullsie, referencat e dorës së dytë- ato që kanë të bëjnë me hidrografinë ose me emrat e provincave ballkanike- janë relativisht më të shumta se gjetiu, njëlloj sikur referencat ndaj elementeve natyrore të ishin më neutrale dhe më të pranueshme politikisht.

Jehonat e politikës osmane në Ballkan

Toponimia ka pasqyruar para së gjithash pushtimet e mëdha osmane të shekullit XVI, siç ka ngjarë me referencat që i bëhen marrjes së Beogradit nga Sulejmani në 1521: fillon nga Porta e Beogradit te muret e shkon deri te "Pylli i Beogradit" në verilindje të qytetit (atje ku Sulejmani kishte vendosur fshatarët serbë të kapur rob). Fshati bizantin i Petra-s, që gjendej në zemër të pyllit, menjëherë pas vendosjes së fshatarëve serbë mori emrin e "Belgrat"; emër i cili vazhdoi të ekzistonte deri në zhdukjen e vonshme të fshatit në fjalë.

Referenca e vetme e betejave të mëdha ushtarake osmane të kohëve më të vona në Ballkan ka lidhje me figurën e Gazi Osman Paşa, emrin e të cilit e mori një distrikt i periferisë perëndimore të Stambollit të krijuar në 1958. Ky funksionar i lartë ushtarak u dallua në rezistencën në mbrojtje të Plevnës (Pleven) në 1878 përballë ushtrive serbe dhe ruse. Në këtë distrikt nuk hasim, siç ndodh gjetiu, që të kemi rrugë, sheshe apo bulevarde me emrin "Plevna", në kujtim të kësaj ngjarje të rëndësishme ushtarake osmane të kohës në Ballkan. Në Stambollin me kufijtë e Bashkisë së madhe të vitit 2004[25], numëroheshin pesë bulevar-

25 Në korrik të 2004, kufijtë e Bashkisë së Stambollit të Madh u zmadhuan dhe u përzien me ato të departamentit (*il*) që mban të njëjtin emër.

de "Plevna" (në Bayrampaşa, Kartal, Samandıra, Avcılar dhe Pendik), dy shkolla fillore dedikuara të njëjtit hero të Plevnës (në Arnuvutköy dhe në Gaziosmanpaşa), një lice kushtuar të njëjtit hero (në Eyüp) dhe trembëdhjetë rrugë "Plevna"; të gjitha këto gjenden në lagjet ku ata që kanë ardhur nga Ballkani në vitet 1950-1960 kanë një peshë jo të vogël në ekuilibrat demografikë dhe politikë lokalë.

PËRFUNDIM

Analiza e paraqitur këtu mbi referencat ballkanike të toponimisë stambollite na shtyn të mendojmë mbi mekanizmat selektivë të memories kolektive ose, thënë ndryshe, mënyra se si e lexojnë historinë instancat që janë të ngarkuara me riprodhimin toponimik në kontekstin shtrëngues të një rritje të fortë urbane. Të prirur për të ekzaltuar momentet e mëdha të pushtimeve në Ballkan në epokën osmane, pagëzuesit e emrave të vendeve tregohen më të matur me ngjarjet që kanë të bëjnë me shekullin XIX dhe me valët e popullimit ose të refugjatëve të ardhur nga Ballkani (më shumë se një e treta nëse përfshijmë edhe gjeneratën e tretë?), me përjashtim të atyre të shekujve të parë të Perandorisë. Duke pasur parasysh që një pjesë e mirë e popullsisë së Stambollit e ka origjinën nga Ballkani, nuk kemi pse të mos befasohemi nga rrallësia relative e toponimeve që i referohen këtij rajoni të rëndësishëm prej nga ka ardhur popullsia migratore në drejtim të Stambollit.

Në këtë kuptim, heshtjet e toponimisë na mësojnë mbi vështirësitë e konstruktimit të një memorie lokale kolektive, e cila të integrojë të gjithë elementet përbërëse të një historie e cila ende ka shumë punë për t'u shkruar. Përurimi në vitin 2004 i një *külliye* (kompleks i madh fetar dhe kulturor) İzzetbegoviç në periferinë aziatike të Stambollit shënon ndoshta fillimin e një ere të re në prodhimin toponimik stambollit, e cila do të marrë më shumë parasysh të kaluarën e afërt[26] dhe do të dëshmojë për vazhdimësinë e lidhjeve të forta me një "botë ballkanike" kaq të afërt, nga e cila Stambolli asnjëherë nuk është shkëputur.

26 Kështu, referencat që lidhen me «Trakën perëndimore» (nga një pikëpamje turke) janë të shumta në toponiminë e territoreve të urbanizuara kohët e fundit, qoftë për sa i përket emrave të qyteteve ashtu edhe për figurat e shquara të lëvizjeve të bashkëpatriotëve (nën shembullin e Sadık Ahmet për Trakën perëndimore).

BIBLIOGRAFIA:

H. Y. Ağanoğlu, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Balkanların Makûs Talihi* [Fati i trazuar i Ballkanit nga epoka osmane e deri në krijimin e republikës] (2001).

N. Akbayar, *Osmanlı yer adları sözlüğü* [Fjalori i emrave të vendeve osmane] (2003).

S. Akin (dir.), *Noms et Re-noms: la dénomination des personnes, des populations, des langues et des territoires* [Emra dhe ri-emra: emërtimi i personave, popullsive, gjuhëve dhe territoreve] (1999).

R. Bijeljac, R. Breton, *Du langage aux langues* [Nga e folura te gjuha] (1997).

A. Borie, P. Pinon, S. Yerasimos, *L'occidentalisation d'Istanbul au* XIX^e *siècle* [Oksidentalizimi i Stambollit në shekullin e XIX] (1989).

L.-J. Calvet, *Les voix de la ville. Introduction à la sociolinguistique urbaine* [Zërat e qytetit. Hyrje në sociolinguistikën urbane](1994).

J.-C. Chamboredon, «Carte, désignations territoriales, sens commun géographique: les noms de pays selon Lucien Gallois» [Harta, përcaktime territoriale, sensi komun gjeografik: emrat e vendeve sipas Lucien Gallois], Études rurales 109 (1988), fq. 5-54.

N. O. Ergin, İstanbul şehir Rehberi (1934).

U. Hannerz, *Explorer la ville. Éléments d'anthropologie urbaine* [Të eksplorosh qytetin. Elemente të antropologjisë urbane] (1980).

J. Levy, «Urbanité: à inventer. Villes: à décrire», *Les Annales de la Recherche Urbaine* 64 [Urbanitet që duhet shpikur. Qytete që duhen përshkruar] (1994), fq. 11-16.

G. Montigny, *De la ville à l'urbanisation* [Nga qyteti te urbanizimi] (1992).

C. Mostras, *Dictionnaire géographique de l'Empire ottoman* [Fjalor gjeografik i Perandorisë Osmane] (1995).

W. Müller-Wiener, *Bildlexicon sur Topographie Istanbuls* (1977).

J.-F. Pérouse, «Istanbul, métropole indicible ? À travers les quartiers Nord de Gaziosmanpaşa, entre *varoş* et *batıkent*» [Stambolli, një metropol i patregueshëm? Përmes lagjeve veriore të Gaziosmanpaşa, midis *varoş* dhe *batıkent*], *Cahiers d'Études de la Méditerranée orientale et du Monde turco-iranien* 24 (1997), fq. 122-162.

J.-F. Pérouse, «Les cimetières d'Istanbul: sources vivantes de l'étude des dynamiques démographiques actuelles» [varrezat e Stambollit: burime të gjalla për studimin e dinamikave demografike aktuale], *Anatolia Moderna* IX (2001), fq. 217-235.

G. de Rapper, *Les Albanais à Istanbul, Les Dossiers de l'IFEA, La Turquie aujourd'hui 3* (2000).

T. Savkay, *Dil Devrimi* [Revolucioni i gjuhës] (2002).

Sokak Sokak İstanbul Kent Atlası, 1/7500 (2003).

Y.-F. Tuan, «The City and Human Speech» [Qyteti dhe ligjërimi human], *The Geographical Review* 84, 2 (1994), fq. 144-151.

PJESA E KATËRT

AUTOKTONIA NË BALLKAN,

SHPREHJE DHE PËRDORIME TË ANTIKITETIT

NË DITËT TONA

SHUMË MË PARË SE TË TJERËT ETNOLOGJIA E KAPUR PENG MIDIS DIJEVE TË URTA DHE ATYRE POPULLORE[1]

Thomas K. Schippers

Do të dëshiroja të sillja këtu për shqyrtim, nga pozicioni i një etnologu "jo tërësisht i zanatit", pra as specialist dhe as totalisht i paditur mbi realitetet e quajtura ballkanike[2], në formën e një hyrje kushtuar shprehjeve të autoktonisë në Ballkan, disa vëzhgime rreth përdorimeve të urta dhe atyre popullore mbi nocionet e autoktonisë dhe të qenit autokton. Etimologjia, njëlloj si përdorimet e zakonshme të termit grek *autokton*, duket se kanë kuptimin e proceseve dhe të gjendjeve të vendosura njëherazi në plan kohor dhe hapsinor, për të cilat gjeologjia na ofron një model shpjegues shumë të dobishëm. Në një artikull me titull "Prurjet dhe mbivendosjet" të *Encyclopédie Universalis* mund të lexojmë sa vijon: Thuhet se një shtresë e sipërme është e mbartur ose edhe *aloktone* [allochtone]; kjo është mbulesa që krijohet nga prurjet.

1 Shkurtime bibliografike :
Ceuppens, Geschiere = B. Ceuppens, P. Geschiere, «Autochtony: Local or Global ? New Modes in Struggle over Citizenship and Belonging in Africa and Europe» [Autoktonia: lokale apo globale? Mënyra të reja të luftës mbi qytetarinë dhe përkatësinë në Afrikë dhe Evropë", Annual Review of Anthropology 34 (2005), fq. 385-407.

2 Autori jep mësim rregullisht në Lubjanë dhe është anëtar i Këshillit ndërkombëtar të Simpoziumit/Shkollës verore të etnologjisë mesdhetare, e cila mbahet çdo vit, që nga 1994, në muajin shtator në Piran/Pirano në Slloveni (http://www.mess.si/).

Njësia poshtë saj konsiderohet si *autoktone*, do të thotë është një shtresë që nuk ka luajtur nga vendi. […] Në më të shumtën e herëve është e pamundur të tregohet realiteti i mbartjes[3]…". Ky lloj modeli na jep, pra, imazhin e një dimensioni hapsinor- shtresa të veçanta që mbivendosen- i cili në njëfarë mënyre materializon dhe përmban në vetëvete memorien e lëvizjeve, zhvillimi historik i të cilave shpesh herë dështmohet se është i vështirë për t'u treguar. Cilësori "autokton" tingëllon këtu, por edhe gjetiu sikundër do ta shohim, sikur është përftuar- do të thotë i imagjinuar- duke u nisur nga një gjendje që shohim, se sa nga diçka që është realisht e provuar.

Evokimi i këtij modeli gjeo-tektonik e gjen justifikimin te fakti se ai ka qenë shumë influent, qoftë midis rreshtash, qoftë haptazi, duke filluar nga gjysma e dytë e shekullit të XVIII në Evropë[4], në kohën e daljes së etnologjisë, por edhe kur kanë dalë shkencat e paleontologjisë ose të arkeologjisë si fusha disiplinore. Artikulimi në mendimin shkencor perëndimor i një boshti vertikal- me gërmimet e para dhe zbulimet e fosileve dhe artefakteve në Evropë- dhe të një boshti horizontal- me krijimin e koleksioneve të objekteve ekzotike- do të jetë në rrënjë jo vetëm të paradigmave evolucionare, por gjithashtu edhe të ideologjive evolucioniste që i dallonin popujt në "primitivë", "aborigjenë" dhe të "qytetëruar" duke i vendosur ata në rrafshe hapsinore dhe kohore. Pa hyrë shumë në detaje historike[5] mundet gjithashtu të vërehet se, në mënyrë të veçantë në qarqet e shkrimtarëve romantikë, të "amatorëve të antikiteteve" dhe të filologëve të fundit të shekullit XVIII dhe mbi të gjitha të shekullit XIX, u shfaq ideja që përgjatë historisë "historiografike" dhe monolineare, popujt (evropianë) paskërkeshin ruajtur dhe transmetuar në gjirin e tyre, në mënyrë të ndërgjegjshme ose jo,

3 Encyclopédie Universalis, DVD-Rom, version 10 (2005).

4 Bëhet fjalë për interesin mbi stratigrafinë si mjet heuristik, si në shkencat natyrore, ashtu edhe në ato humane që po lindnin.

5 Për një hyrje historike në etnologji, shih për shembull W. E. Mühlmann, Geschichte der Anthropologie² [Historia e antropologjisë] (1984) ; B. Rupp-Eisentein (éd.), Histoires de l'anthropologie : xvie-xixe siècles [Historia e antropologjisë] (1984) ose T. K. Schippers, « A History of Paradoxes : Anthropologies of Europe » [Një histori paradoksesh: antropologjitë e Evropës] në H. F. Vermeulen, A. Alvarez Roldan (drejt.), Fieldwork and Footnotes, Studies in the History of European Anthropology [Punë në terren dhe referenca, studime në historinë e antropologjisë evropiane] (1995).

"elemente" të pandryshuara që dëshmonin për cilësi të konsideruara në atë kohë si origjinale. Këto "gjurmë" imateriale ose materiale të transmetuara në Evropë, kryesisht nga "shtresat" sociale të konsideruara si inferiore ose si grupe të izoluara- do të thotë pak të ndikuara nga arsimimi shkollor- do të shikoheshin si "fosile të gjalla" të kohëve të vjetra që merreshin sikur ishin "origjina e gjërave".[6] Ky interes për elemente të konsideruara sikur shkojnë pas në kohë deri në zanafillë përkon, veçanërisht duke filluar me shekullin XIX, me kërkimin nga ana e elitave që synonin t'i jepnin një përmbajtje formës së re të përkatësisë sociale që del në dritë në atë kohë në Evropë që ishte shteti-komb[7] modern. Të mbrujtura me kulturën klasike, nuk ka asgjë të çuditshme që këto elita të kenë huazuar nga bota greke dhe romake e vjetër jo vetëm modelet për të krijuar rrëfimet e tyre kombëtare, por edhe fjalorin që shërben për të treguar format e ndryshme të përkatësisë, nocioni i autoktonisë dhe i të qenit autokton i së cilës, bën sigurisht pjesë aty mes shumë të tjerëve.

Rrezatime të tilla fosilesh që dëshmonin në të tashmen për ekzistencën e një zanafille të gjërave bënë që aspekte të ndryshme të jetës së përditshme të popullsive jo të shkolluara- të përmbledhura në fillim të shekullit XIX nga folkoristi zviceran Hoffmann- Krayer nën termin *vulgus in populum*[8]- të visheshin në këtë mënyrë me petkun e një memorie të ideologjizuar. Dijetarët e parë të kësaj disipline që në gjuhë të ndryshme evropiane do të quhej si "njohja e popullit" (*Volkskunde* në gjermanisht, *demografia* në italisht, *laographia* në greqisht, *Folk-Lore* në anglisht dhe më pas në frengjisht, *narodopis* në gjuhët sllave, etj.) i vunë vetes për detyrë të zbulonin, të pikasnin me ndihmën e evokimeve në tekstet klasike si ato të Herodotit, të Tacitit, të Jul Cezarit dhe shumë tjerëve, "gjurmët që kishin mbijetuar" nga kulturat e popujve të parë (ose të konsideruar si të tillë): gjermanët, keltët, (proto-)slla-

6 Koncepte të tilla mund të gjenden te një etnolog si A. Varagnac, Civilisation traditionnelle et genres de vie [Qytetërimi tradicional dhe mënyrat e jetesës] (1948) ku autori zhvillon nocione si "arkeoqytetërim" dhe "stratigrafi kulturore".

7 Shih për shembull O. Löfgren, « The Nationalisation of Culture » [Nacionalizimi i kultures], Ethnologia Europaea XIX (1989), fq. 5-24.

8 Shih E. Hoffman-Krayer, « Volkskunde als Wissenschaft »[Etnografia si shkencë] (1902), ribotuar në Bâle në E. Hoffman-Krayer, Kleine Schriften zur Volkskunde [Përmbledhje artikujsh për etnografinë] (1946).

vët, etj. Veçanërisht në qarqet akademike të botës gjermane filloi të zhvillohej një "histori e origjinave" (*Urgeschichte*) e cila përpiqet, me ndihmën e teksteve të vjetra dhe të dhënave arkeologjike (artefakte, habitate), gjuhësore, etnografike, do të thotë antropometrike, të përcaktojnë veçanësi krahinore ose kombëtare në gjirin e popullsive evropiane, të konsideruara si "popuj" ose më vonë edhe si "etni".[9] Modeli gjeo-tektonik i evokuar më sipër shërben për këtë rast si një paradigmë e qartë, e plotësuar edhe nga një fjalor me karakter botanik me terma të tillë si "rrënjë", "trungu", "palca", ose "degë", etj.

Përsëri të ndikuar fuqimisht nga skema kreacioniste, sipas të cilave ndryshimet vijnë mbi të gjitha si rezultat i proceseve të "degradimit" për shkak të shkartisjes së elementeve origjinale, dijetarët e shekullit XIX janë përpjekur po ashtu të nxjerrin në dritë "bërthamat kulturore të pastra" të elementëve "të huaj" ose "alogjenë" duke i përcaktuar të parët me nocione të tilla si "*Volkstum*"[10] në gjermanisht ose "*shpirti i popullit*" ose "*(glos)etni*" në frëngjisht. Në këtë kuptim, elementi autokton shikohet si i çliruar dhe i ruajtur nga elementet apo ndikimet e huaja të ardhura nga gjetkë në një kohë të mëvonshme. Në lidhje me Evropën qendrore, mund të përmendim si shembull punimet e Franz Miklosich-it në Vjenë (filolog me origjinë sllovene, 1813-1891) ose ato të Rudolf Much-ut (gjermanist, 1862-1936) të cilët do

9 Shih për shembull I. Weber-Kellerman, A. Bimmer, S. Becker, Einführung in die Volkskunde/Europaïsche Ethnologie3 [Hyrje në etnologji/Etnologjia evropiane] (2003), fq. 63-80 ose, në lidhje me shfaqjen e një vizioni etnik të popullsive evropiane, T. K. Schippers, « Woorden voor mensen van hier en ginder, kantekeningen bij het gebruik van een etno-vocabulaire binne en buiten de wetenschap », [Fjalë për vendasit, komentare në lidhje me përdorimin e fjalorit etnik në sferën shkencore] Cultuur 2 (2005), fq. 3-13.

10 Nocioni i Volkstum, që i referohet asaj që "është vërtet e popullit", u fut në vitin 1810 nga aktivisti nacionalist dhe "gjimnasti" (Turnvater) gjerman Friedrich Jahn (1778-1852) dhe rrjedh si kuptim nga fjala franceze « nationalité » [kombësi] (në kuptimin e vjetër, d.m.th., grup njerëzish të afërt nga pikëpamja etnolinguistike); mbiemri volkstümlich ishte përdorur më parë nga Herder. Ky mbiemër u përdor gjerësisht nga frazeologjia nacionaliste gjermane duke filluar nga viti 1871 dhe, gjatë kohës së Hitlerit, u bë barazvlerësi i racës: Da das Volkstum, besser die Rasse, eben nicht in der Sprache liegt, sondern im Blute (Arsyeja është se « das Volkstum », më mirë edhe se raca, nuk mishërohet në gjuhë, por në konceptin e gjakut), cf. http://de.wikipedia.org/wiki/Volkstum.

të jenë përkatësisht avokatë të pan-sllavizmit dhe pan-gjermanizmit.[11] Këto "pan-nacionalizma" që nxjerrin krye në shekullin XIX, qoftë në gjirin e shteteve shumëkombëshe siç ishte Perandoria austro-hungareze, qoftë në mesin e rivaliteteve ndërshtetërore siç ishin ato midis Gjermanisë dhe Francës, shënojnë fillimin e një vizioni për botën në terma të "qytetërimeve", karakteri "i papërzier" i të cilëve shpesh kthehej në një aksiomë. Në të njëjtën kohë vërehet në Francë ajo që u quajt si "keltomani", e cila synonte të veçonte nga ndikimet "gjermanike" (të frankëve, burgondëve…) atë që ishte identiteti "galez" origjinal.[12] Ndonëse në atë kohë ende shprehej në mënyrë të nënkuptuar, koncepti i autoktonisë (real apo i imagjinuar) shfaqej ngushtësisht i lidhur me hedhjen poshtë ose të paktën me zhvlerësimin e elementeve ekzo-ose heterogjenë, të cilët na sillnin menjëherë në mendje kundërshtitë klasike midis grekëve dhe barbarëve dhe, madje më saktësisht, ato midis athinasve dhe grekëve të tjerë.

Kjo dëshirë për të kërkuar një identitet "historik" mund të mbështetet qoftë mbi një proces "nacionalizimi" të rrënojave arkeologjike, qoftë, siç e kanë treguar punimet e Iveta Todorovës[13] në rastin e Evropës qendrore, mbi mitologjitë që kanë hedhur themelet e historive kombëtare dhe që evokojnë temat mbi etnogjenezën dhe zhvendosjet e popullsive pak a shumë të vërtetuara shkencërisht. Ajo që sot paraqet interes për etnologun janë më shumë modelet, proceset dhe madje fjalët e përdorura nga protagonistët (politikanë, dijetarë lokalë…) për të afirmuar veçanësinë e tyre, se sa soliditeti shkencor i argumenteve të tyre. Përdorimi i termave si "autokton" dhe "autoktoni", por edhe "autentik"[14] përfshihen në këtë mënyrë te argumentat që bazohen

11 Shih për shembull O. Bockhorn, « Volkskundliche Quellströme in Wien: Antrhopo-Philologie, Ethno-und Geographie » [Rryma burimesh etnografike në Vjenë: Antropo-filologji dhe etno-gjeografi] në W. Jacobeit, H. Lixfeld, O. Bockhorn (éds.), Völkische Wissenschaft (1994), fq. 417-424.

12 Shih N. Belmont, « Introduction » [Hyrje] në N. Belmont (bot.), Aux sources de l'ethnologie française, l'Académie celtique [Burimet e etnologjisë franceze, Akademia kelte] (1995), fq. 9-21.

13 Shih I. Todorova-Pirgova, « The Chosen People in the Balkans » [Popujt e zgjedhur në Ballkan] në B. Baskar, I. Weber (bot.), MESS Papers (1999-2000) 4, fq. 149-169.

14 Në lidhje me analizimin që i është bërë autenticitetit nga etnologët, shih numrat e veçantë të revistave Terrain 33 (1999) dhe Etnofoor 17, 1/2 (2004) kushtuar kësaj teme.

te *auctoritas vetustatis*, rishfaqja politike e të cilave në një anë mund të vërehet në vitet 1960 në Amerikën e Veriut- me rivendikimet amer-indiane[15]- dhe nga ana tjetër në ligjërimet e partive "populiste"- që stigmatizojnë popullsitë "aloktone" ose "alogjene"- kryesisht aty nga vitet 1980, si në Evropë ashtu edhe në Afrikë. Por këtu kemi të bëjmë sigurisht me argumente që janë më të vjetra, siç na vijnë për shembull në mend nga peripecitë e Jean Lapin-it në fabulën *Macja, nusja e lalës dhe lepuri i vogël* të Jean de La Fontaine. Ky shembull[16] është interesant sepse ai nënvizon aspektin aspektin kohor, që është kaq i rëndësishëm sot në rivendikimet mbi autoktoninë. Nëse autoktonia e athinasve të vjetër mbështetet mbi një tregim të historisë që evokon farën hyjnore dhe lindjen nga Toka- për njerëzit e parë të dheut-, ligjërimet dhe rivendikimet bashkëkohore para së gjithash e vënë theksin te një prani më e hershme në një vend ku më tej kanë mbërritur të "Tjerë", më të cilët zakonisht fillon armiqësia. Kur studiojnë rivendikimet që përdorin fjalën *autokton* si për indianët amerikanë të Kanadasë, të grupeve etnike afrikane, ashtu edhe për populistët flamandë në Belgjikë, etnologë si Eugen Roosens-i, Paul Geschiere-i dhe Bambi Cueppens-i flasin për autoktoni *primordiale*.[17] Për shembull, Roosens e konsideron këtë formë të veçantë të autoktonisë si një "konstrukt kulturor […] që u njeh individëve apo grupeve një cilësi të veçantë në raport me një territor të caktuar, sepse ata vijnë nga paraardhës që kanë qenë të parët që kanë banuar këtë territor". Sipas po të njëjtit autor, bëhet fjalë për "një armë të fuqishme, sepse duket sikur ajo e di vetë rrugën që duhet të bëjë […] Në ditët tona, në kuadrin e marrëdhënieve të pushtetit politik dhe të medias, kjo kthehet në një kompromis të heshtur shumë më "i pranueshëm" se sa racizmi ose ksenofobia. Por, në mënyrën e vet, kjo afirmon gjithashtu një hierarki [të pandryshueshme…], ndonëse në

15 Shih për shembull botimet e etnologut belg E. Roosens siç janë Creating Ethnicity, the Process of Ethnogenesis [Të krijosh etnicitetin, procesi i etnogjenezës] (1989) ose Eigen grond eerst ? Primordiale autochtonie, dilemma van de multiculturele samenleving (1998), të cilat studiojnë në mënyrë të veçantë rastin e Kanadasë.

16 Cituar në librin e B. Champion, Éléments d'anthropologie du droit, [Elemente të antropologjisë së të drejtës] kapitulli 16, botuar në internet në:// www.anthropologieenligne.com/

17 E. Roosens, op. cit. (supra, n. 14) ; Ceuppens, Geschiere.

terma më të butë, midis autoktonëve dhe aloktonëve dhe kulturave të tyre përkatëse".[18]

Por, qëllimet që duan të arrijnë këta avokatë të ndryshëm të kauzave që kanë në qendër të tyre autoktoninë nuk janë të ngjashme mes tyre për shkak të pozicionit social që zë grupi që përfaqësojnë. Në Amerikën e Veriut dhe më tej atë të Jugut, amer-indianët kanë bërë të tyrin nocionin "evropian" të autoktonisë (i paraprirë nga ai i "native Americans" [amerikanët indigjenë]) me qëllim të mbrojnë *të drejtën e pronës* mbi burimet natyrore, të cilën ata e konsideronin të humbur që nga koha e kolonizimit nga ana e evropianëve. Në fakt, parimi i *terra nullius* që kishte mbizotëruar në kohën kur u kryen "zbulimet" më të mëdha dhe pushtimet evropiane nga fundi i shekullit të XIV, filloi të braktisej nga shtetet e interesuara përgjithësisht aty nga fundi i shekullit XVIII, ose më saktësisht vetëm në shekullin XX (si në rastin e Australisë me arrestimin Mabo në vitin 1967).[19] Në këtë pikë mëparësia e pranisë në një vend (e drejta e territorit) artikulohet me përkatësinë në një grup për shkak të prejardhjes (e drejta e gjakut) në kuadrin e një autoktonie të njohur juridikisht nga një shumicë me origjinë "aloktone"[20]. Kur kjo mëparësi e pranisë vihet në diskutim, për shembull nga gërmimet arkeologjike, ajo mund të ngjallë debate të zjarrta. Ky ka qenë rasti për shembull me "Njeriun e Kennewick-ut", i zbuluar në 1996 në shtetin e Uashingtonit (Shtetet e Bashkuara) me një moshë prej rreth 8.400 vitesh (ose edhe më tepër), kafka e të cilit kishte një morfologji më "kaukazoide" se sa "mongoloide"[21]. Një ligj i Shteteve të Bashkuara- ai i *Native American Graves Protection and Repatriation Act* (NAGPRA) i vitit 1990- u lejon grupeve të *native Americans* të riven-

18 Shih E. Roosens, op. cit. (1998), fq. 11 dhe 17 (përkthyer T. S.).

19 Shih n. 14.

20 Mbi ligjet në lidhje me popujt e ashtuquajtur autoktonë, të përpunuara nga shtetet apo nga instancat ndërkombëtare si ONU, që nga fillimi i shekullit XX, mund të konsultohet punimi i antropologes dhe këshilltares I. Schulte-Tenckhoff, La question des peuples autochtones [Çështja e popujve autoktonë](1997), ose artikulli i mëvonshëm i I. Bellier « L'Organisation des Nations-Unies et les Peuples Autochtones: la périphérie au centre de la mondialisation » [Organizata e Kombeve të Bashkuara dhe popujt autoktonë: periferia në qendër të mondializimit], Socio-Anthropologie 14 (2005), fq. 53-69 (http://revel.unice.fr/anthropo/document.html?id=385).

21 Shih: http://www.washington.edu/burkemuseum/kman/kman_home.htm

dikojnë çdo mbetje njerëzore, të gjetur në territorin federal, që janë të mëparshme nga ardhja e evropianëve, me qëllim të procedojnë me ritet e tyre funerale (më anën e varrimit apo të djegies). Që prej vitit 1990, ky ligj ka krijuar vazhdimisht konflikte dhe ka hapur procese që kanë vënë kundër njëri-tjetrit amer-indianët dhe shkencëtarët. Në rastin e *Njeriut të Kennewick*-ut, shkencëtarët, të cilët ngritën dyshime mbi karakterin amer-indian të skeletit, e fituan çështjen në gjykatë dhe vazhduan me kërkime më të thelluara.[22] Një rast tjetër shumë i njohur është ai i një maje heshte prej guri, që mendohet se është e kulturës Clovis, e gjendur në Amerikën e Veriut, e cila për një kohë të gjatë mendohej, si nga arkeologët edhe nga amer-indianët, se ishte mbetja më e vjetër e pranisë njerëzore në Amerikë, e datuar rreth 8.000 vjet. Por, ka disa vite që kronologjia dhe, mbi të gjitha, origjina e prodhuesve të saj janë vënë në dyshim nga kërkuesit, të cilët kanë treguar njëherazi si diferencën teknike të kësaj maje heshte me mbetjet "aziatike" ashtu edhe ngjashmërinë e saj të madhe me teknikën e ashtuquajtur *solutréenne*, qendra e të cilës është në jugperëndim të Francës dhe mendohet se i përket një periudhe 20.000 vjeçare. Që nga ajo kohë, maja heshtash të ngjashme "amerikane" e kanë shtyrë pas në kohë, për rreth 15.000 vite, moshën e majës së heshtës së Clovis dhe u kanë hapur rrugën hipotezave për një popullim më të hershëm të Amerikës me të ardhur nga Evropa përgjatë akullnajës veri-atlantike[23].

Përtej aspektit pothuaj anekdotik të këtyre rasteve, duket se ideja e pranisë më të hershme që përfshihet në nocionin e autoktonisë (historikisht e futur nga kolonët evropianë) mund të kthehet kundër atyre që e kanë përdorur për qëllime politike. Kjo për arsyen se argumentet mbi "të qenit autokton" të përdorura nga amer-indianët para së gjithash nënshkruhen në logjikën e drejtësisë sociale që kërkohet nga minoritetet e diskriminuara, të cilat, nga ana e tyre, vënien në diskutim të "të qenit autokton"- në rastin tonë këtu me anën e gërmimeve arkeo-

22 Varrimi « shumë i nxituar » që amer-indianët u bënë eshtrave— që janë konsideruar si më të lashtat deri në ditët e sotme- të një afro-amerikani ka nxitur po ashtu debate dhe procese që kanë tërhequr shumë vëmendjen e mediave në një vend ku përkatësia "etnike" ka shenjuar fort marrëdhëniet sociale. Shih faqen online të cituar në n. 20.

23 Shih faqen online të Center for the Study of First Americans [Qendra për studimin e amerikanëve të parë] (http://www.centerfirstamericans.com/mt.php?a=46).

logjike- e shohin si marifetin e fundit të një dominimi (alokton), viktima të të cilit ata e konsiderojnë veten. Njohja (juridiko-politike) e statusit të autoktonisë mesa duket ka mbizotëruar ndaj njohjes (shkencore), sepse çdo lloj mosnjohje konsiderohet si shtypëse dhe diskriminuese.[24] Në këtë pikë, autoktonia merr më shumë pamjen e një alteriteti (të pandryshueshëm), që i nënshtrohet njohje(ve) politike dhe juridike, se sa një "ndryshim i thjeshtë" që mund të jetë një temë e mundshme e njohjes (shkencore).

Kur, nga ana tjetër, rivendikimi i autoktonisë vjen nga shumica, ajo mund të nxisë qoftë një asimilim të shpejtë dhe të plotë të atyre që konsiderohen si aloktone, qoftë diskriminimin, segregacionin, dëbimin ose madje edhe zhdukjen e tyre fizike.[25] Në mënyrë të veçantë, në rastet kur një shumicë, e cila i referohet shprehimisht një përkatësie autoktonie, fiton shumicën politike përmes kutive të votimit, kjo mund të çojë në ngjarje tragjike, duke i vënë në pozitë të vështirë mbrojtësit e parimeve demokratike. Një shkrim i kohëve të fundit nga B. Ceuppens dhe P. Geschiere[26] tregon nëpërmjet shembujve të qartë se si në ditët tona, qoftë në Afrikë, ashtu dhe në Evropë, nocionet e të qenit autokton dhe alokton përdoren nga udhëheqësit e grupeve të shumicës në përpjekje për të përjashtuar, persekutuar ose dëbuar, anëtarët e grupeve minoritare. Në rastin e Afrikës, këta autorë, futjen e nocionit të popullsisë apo grupit "autokton" me qëllime "administrative-politike"[27], ia atribuojnë administratës koloniale franceze të fillimit të shekullit XX. Ata e vendosin rishfaqjen e fjalës "autokton" në vitet 1980-1990, e ardhur si pasojë (e paparishikuar) e lindjes së shumëpartitizmit- sigurisht nën presionin e Francës- në këto shtete ku, që nga koha e pavarësisë së tyre, kishte mbizotëruar pushteti i një partie të vetme politike. Të njëjtët autorë vlerësojnë se këto ligjërime të reja që evokojnë autoktoninë janë kyçi për të kuptuar lidhjen e ngushtë që

24 Në lidhje me mbrojtjen juridike jo vetëm të statusit ose të territoreve të popullsive të ashtuquajtura autoktone, por gjithashtu edhe të traditave dhe shprehjeve të tyre kulturore të kërcënuara kryesisht nga "pirateria" e firmave tregtare, duhet lexuar M. Brown, « Faut-il breveter les cultures en danger ? » [A duhen patentuar kulturat në rrezik zhdukje], Sciences humaines 196 (2006), fq. 26-32.

25 Në këtë rast ekstrem flitet për etnocidin, do të thotë për genocidin.

26 Ceuppens, Geschiere.

27 Shih infra n. 28.

ekziston midis lokalizmit dhe globalizmit në luftrat për pushtet. Si në Kamerun, edhe në Bregun e Fildishtë apo në Ruanda, ndonëse sipas modalitetesh të ndryshme, disa parti politike i janë referuar gjithnjë e më shumë nocionit të autoktonisë për të fituar ose mbajtur pushtetin. Referenca ndaj autoktonisë i kundërvihet direkt idesë vetë të një qytetarie kombëtare, siç është rasti i Kamerunit, ose në të kundërt identifikohet me të, si në Bregun e Fildishtë me futjen e konceptit të *ivoirité* [identiteti i të qenit anëtar i kombit të Bregut të Filidishtë] në 1993 nga ana e presidentit Konan Bédié, pasardhës i Houphuët Boigny. Në rastin e Kamerunit, mbrojtësit e autoktonisë filluan të stigmatizojnë emigrantët ekonomikë- me nofkën *came-no-goes*- të ardhur nga veriu dhe perëndimi i vendit në drejtim të kryeqytetit Douala, kur një prej tyre u zgjodh kryetar bashkie në 1996. Sipas një eminence gri të botës politike lokale, "çdo kamerunas është "alogjen" në çdo cep të vendit [...] përveç vendit ku jetuan të parët dhe ku do të varroset trupi i tij [...] Gjithkush e di se një kamerunas varroset gjetiu vetëm në rrethana të jashtëzakonshme.".[28] Kritika që u bëhet emigrantëve ishte ajo kundër "atij që të ka hyrë në shtëpi", aty ku ata kthehen për të vdekur pasi kanë punuar gjithë jetën dhe aty ku ata duhej të ktheheshin për të votuar. Këtu, e drejta e votës dhe autoktonia bëhen njësh me qëllimin e kufizimit të ndikimit politik të emigrantëve ekonomikisht të rëndësishëm të ardhur nga krahinat e tjera.

Në Bregun e Fildishtë, nocioni i autoktonisë duket se është i vjetër, sepse që në 1934 aty kishte një "*Shoqatë për Mbrojtjen e Interesave të Autoktonëve të Bregut të Fildishtë*", e cila kishte si qëllim të mbronte vendasit kundër ardhjes së nëpunësve nga krahinat e tjera të Afrikës perëndimore franceze. Me futjen e nocionit të *ivoirité* në vitet 1990, ky i fundit vë përballë njëri tjetrit në radhë të parë banorët e Jugut të vendit me ata të Veriut (të ardhur për të punuar si kultivues të kakaos). Por, duke ndjekur logjikën fraksioniste të identiteteve, minoritetet etnike të Jugut (si ata Bété) rivendikuan më tej një status *ivoirité* edhe më autokton se sa grupet e tjera jugore (si ata Baulé). Specialistë si K. Arnaut kanë nënvizuar me këtë rast se autoktonia mund të bëhet një ligjërim i fuqishëm për një minoritet rajonal që përpiqet të rishpikë

28 S. Eboua në gazetën Impact Tribu-Une (1995) cituar nga Ceuppens, Geschiere, fq. 391. Ky evokim i vendeve të varrimit na sjell në mendje konceptin klasik athinas të autoktonisë.

një legjitimitet "kombëtar" të shumicës.[29] Por, në situata të caktuara në Afrikë, "strategjia e autoktonisë së vërtetë" mundet që ndonjëherë të verë në vështirësi vetë ata që e propagandojnë. Kështu, në Burundi, *hututë* duhet që statusin e tyre të autoktonit ta ndajnë së bashku me pigmenët *twa*, një referencë primitive kjo që në një kuadër lokal nuk shikohet aspak me sy të mirë. Në këtë rast, referenca ndaj të qenit autokton mund të kthehet në "një thikë me dy presa".[30]

Në rastin e Belgjikës, dhe më saktësisht në krahinën e Flandrës, ligjërimet politike që përdorin fjalën autokton duhet të shihen në lidhje të drejtpërdrejtë me përdorimin- në vitin 1989 nga ana e qeverisë së Holandës fqinje- në një raport administrativ të termit "alokton", term i përdorur në mënyrë të zbutur për të cilësuar ata që më parë konsideroheshin thjesht si "emigrantë" ose si "punëtorë të ftuar" (*Gastarbeider*). Sipas shumë autorëve, suksesi i sllloganeve si "*eigen grond erst*" (në fillim ata të tokës sonë) të partisë populiste flamande (të ekstremit të djathtë) *Vlaams Blok* dhe "shtysat autoktoniste" duhen parë si pasojë e rënies, si në Holandë ashtu edhe në Flandër, të sistemit të ashtuquajtur të "shtyllave" të besimit fetar dhe/ose politik, që më parë u siguronin individëve një identitet të fortë social kolektiv pothuajse "gjatë gjithë jetës, që nga djepi e deri në varr" (shkollat, sindikatat, shoqatat, gazetat, etj). Njohja administrative e të drejtave (në radhë të parë ato sociale dhe më tej ato të votës) për emigrantët dhe pasardhësit e tyre të natyralizuar, që zyrtarisht përcaktohen si "aloktonë", në një mjedis ekonomikisht më të paqendrueshëm dhe në një kontekst politik me prirje të forta drejt afirmimit të autonomive rajonale, ka ushqyer një rrymë në rritje të ndjenjave ksenofobe. Frika ndaj humbjes së të mirave që vijnë nga një shtet social në të mirë të grupeve që jo vetëm konsiderohen,

29 K. Arnaut, Performing Displacements and Rephrasing Attachments: Ethnographic Explorations of Space, Mobility in Art, Ritual, Media and Politics [Të zbatosh zhvendosjet dhe të riformulosh lidhjet: eksplorime etnografike të hapësirës, mobilitetit në art, ritualit, medias dhe politikës], tezë doktorature, Universiteti i Gand (2004), fq. 254, cituar nga Ceuppens, Geschiere, fq. 395.

30 « Une épée à double tranchant » [Një thikë me dy presa], L. H. Malkki, Purity and Exile — Violence, Memory and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania [Puriteti dhe ekzili- dhuna, kujtesa dhe kozmologjia kombëtare në mesin e refugjatëve hutu në Tanzani] (1995), p. 63 ; cituar nga Ceuppens, Geschiere, fq. 396.

por e konsiderojnë edhe ato veten, në mos si aloktonë të paktën si "të ndryshëm", ka ushqyer ligjërimet populiste mbi praninë e padëshirueshme të të huajve në tokën flamande. Në kontekstin belg, madje edhe bashkëqytetarët frankofonë nganjëherë shihen nga populistët flamandë si "parazitë" që jetojnë falë zhvillimit dhe punës së flamandëve. Njohja zyrtare dhe e qartë e "aloktonëve"- por gjithashtu edhe e autonomisë politiko-linguistike të krahinave- ka lehtësuar në njëfarë mënyre daljen në sipërfaqe të një identiteti dhe përkatësie në terma të të qenit autokton dhe të autoktonisë, në fillim në mënyrë jo të drejtpërdrejtë, por sot gjithnjë e më qartësisht i shprehur, veçanërisht përmes refuzimit të "Tjetrit".[31] Por, në ndryshim nga "minoritetet autoktone" të kolonive të vjetra të Botës së Re, autoktonia flamande e mbrojtur nga *Vlaams Blok*[32] lë një derë të hapur- e cila mbetet të verifikohet- për përfshirjen në "mënyrën e jetesës flamande" nëpërmjet asimilimit individual total (*inburgering*), i cili karakterizohet si i vagullt nga përmbajtja, qoftë nga këndvështrimi i praktikave gjuhësore dhe fetare, qoftë edhe nga një lloj "normaliteti" socio-kulturor.

Të gjitha këto raste sugjerojnë se nocionet e të qenit autokton dhe të autoktonisë që synojnë, në ligjërimet e atyre që i përdorin për qëllime politike, të reflektojnë një prani në mos tejet të lashtë, të paktën të mëparshme në një vend të caktuar, në më të shumtën e herëve nuk janë ide që dalin nga poshtë (*bottom-up*), por më tepër kategori që vijnë e imponohen nga lart (*top-down*). Siç e venë në dukje, jo pa keqdashje, etnologët afrikanë të përmendur më lart, mitet e origjinës të atyre që sot vetëshpallen si autoktonë shpesh janë histori emigrimesh[33]…Në cilësinë e saj si kategori më vete, autoktonia shfaqet sot më tepër si një përshkrues "alogjen", që më tej rimerret nga ata që cilësohen si të tillë. Kjo nuk duhet të na lërë pa na kujtuar terma të tjera që tregojnë për-

31 Rryma të ngjashme vërehen edhe në rajone të tjera evropiane, të cilat kanë gëzuar njëherazi një prosperitet të madh dhe autonomi të rëndësishme si Katalonja, Vendet Baske apo Bavaria.

32 Ripagëzuar si Vlaamse Beweging (Lëvizja flamande) në vijim të shkrirjes juridike për shkak të racizmit.

33 Shih n. 16.

katësitë kolektive, të tilla si etni ose grup etnik (*ethnic group*), fis, racë ose edhe kulturë (me një *k* të vogël).[34]

Sot etnologët mbajnë qendrime "të zbutura" përballë këtyre përvetësimeve "spontane" ose "të egra", dhe sigurisht "jo të kontrolluara mirë", të koncepteve të tyre. Siç është përmendur më sipër, ata historikisht kanë qenë- në cilësinë e dijetarit shumëdisiplinor të shekullit XIX- frymëzuesit "konceptualë" të elitave në kërkim të një identiteti kombëtar ose edhe administratorëve kolonialë në kërkim të strukturave funksionale.[35] Gjithsesi, duke filluar nga fundi i viteve 1960 një brez i ri etnologësh, por edhe historianësh si Eric Hobsbawm[36] ose Benedict Anderson[37], filluan të "dekonstruktojnë" një numër të caktuar nocionesh si etni, popull, traditë, etj., si "fiksione" mbi të gjitha ideologjike. Së fundi, tani së voni, gjithë duke nënvizuar karakterin "e shpikur" ose "të imagjinuar" të shumë identiteve, disa studiues kanë pranuar "efektshmërinë" e tyre sociale. Në lidhje me nocionin e etnicitetit, etnologu europianist Hermann Bausinger flet për një "placebo me efekte anësore", si për të përmbledhur në të njëjtën kohë dimensionin e tij "bosh" dhe forcën mobilizuese të identiteteve të ashtuquajtura "etnike", veçanërisht nëpërmjet lojës së pasqyrave sociale.[38] Siç e kanë nënvizuar edhe botuesit e një vëllimi të kohëve të fundit kushtuar nocionit të autenticitetit: "*Ajo që duhet të investigohet janë burimet dhe teknikat që njerëzit kanë në dispozicion për të realizuar një përjetim autentik të*

34 Në një studim kushtuar temës së "etnogjenezës", midis të tjerash, kam mundur të vërej se "grupet etnike" aktuale, si në Evropë, ashtu edhe gjetiu, në fillim janë emërtuar nga vëzhgues dhe mbi të gjitha nga administratorë të ardhur nga jashtë. Shih T. Schippers, « Ethnogenèse » [Etnogjeneza] në P. Bonte, M. Izard (dir.), Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie [Fjalori i etnologjisë dhe antropologjisë] (botim i ri i përmirësuar, 2000), fq. 787-789.

35 Sipas Ceuppens, Geschiere, fq. 388, ka qenë etnografi dhe më vonë administratori kolonial francez me ndikim Maurice Delafosse, ai i cili, në fillim të shekullit XX, futi në Afrikë nocionin e popullsive autoktone.

36 E. Hobsbawm, T. Ranger (éds.), The Invention of Tradition [Shpikja e traditave] (1983).

37 B. Anderson, Imagined Communities [Komunitetet e imagjinuara] (1983/ 1991).

38 H. Bausinger, « Ethnizität – Placebo mit Nebenwirkungen » »[Etniciteti me efekte anësore placebo] në K. Köstlin, H. Nikitch (éds), Ethnographishes Wissen. Zu einer Kulturtechnik der Moderne [Dije etnografike. Per një qasje kulturore të epokes moderne] (1999).

konstrukteve sociale dhe kulturore që përbëjnë jetët e tyre. Nëse nuk do të jemi më në gjendje të zbulojmë 'autenicitetin' që qendron në zemër të sendërtimeve kulturore, proceset e 'autentifikimit'- në brendësi të këtyre proceseve veprojnë regjime që kanë të bëjnë me mendësinë, shqisat dhe mënyrën trupore të shprehjes- do të meritonin më shumë se kurrë vëmendjen akademike".[39] Në mënyrë të qartë autoktonia ka pjesën e vet në këtë proces më të përgjithshëm të kërkimit të autenticitetit në një epokë ku lëvizjet e ndërthurura të njerëzve, të të mirave materiale dhe të ideve, shpesh herë i "përziejnë"- nëpërmjet shumëfishimeve dhe fragmentimeve- shenjat dalluese të përkatësisë. Në një perspektivë të tillë, autoktonia, njëlloj si "tradita" ose "të qenit autentik," shfaqen gjithnjë e më shumë si kategori të negociueshme dhe të negociuara në situatat e komunikimit ndërkulturor që u referohen diakronive specifike. Duke perifrazuar etnologun evropianist zviceran Richard Weiss[40]- në lidhje me traditën- mund të arrijmë në përfundimin se autoktonia nuk është pjesë e gjërave dhe njerëzve, por ajo rrjedh më tepër nga besimi te ideja e autoktonisë. Ky "besim" duket se ndahet si nga dijetarët, ashtu edhe nga grupet militante, të cilët bien shpesh në kundërshtime me njëri-tjetrin në lidhje me natyrën e fakteve, të parët në emër të dijes, të dytët në emër të njohjes dhe respektit.

39 Etnofoor 17, 1/2 (2004), fq. 6.

40 R. Weiss, Volkskunde der Schweiz [Etnografia e Zvicrës] (1945/1984), fq. 15-16.

TRE KONSTRUKTIME TË AUTOKTONISË TË PERIUDHËS HELENISTIKE NË RODOS[1]

Stéphanie Maillot

> "Edhe unë kam të afërm; sepse, siç thotë Homeri, nuk kam lindur as nga lisi dhe as nga shkëmbi", por nga qenie njerëzore; dhe për rrjedhojë kam të afërmit e mi."
>
> — Platon, *Apologjia e Sokratit*, 34d.

Studimi i rastit që po paraqesim këtu bëhet për shumë arsye. Në radhë të parë, kuadri i tij nuk është as Teba dhe as Athina klasike, mitet e autoktonisë të së cilave kanë qenë objekt i shumë diskutimeve, por ishulli i Rodosit në epokën helenistike[2]. Duke filluar nga shekulli III p.e.s. ky ishull ka luajtur një rol të dorës së parë në botën greke, një periudhë kjo që zakonisht merret si ajo e krijimit të mbretërive të

1 Shkurtime bibliografike: FHG = C. et Th. Müller (éds), Fragmenta Historicorum Graecorum (1849-1885).
Lindos II = Chr. Blinkenberg, Lindos. Fouilles de l'Acropole, 1902-1914, II. Inscriptions [Lindosi. Gërmime arkeologjike në Akropol, 1902-1914, II. Mbishkrime] (1941).

2 Midis të tjerash shih edhe, Fr. Vian, Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes [Origjina e Tebës. Kadmosi dhe Sparta] (1963) ; N. Loraux, Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes [Ideja athinjote mbi qytetarinë dhe ndarja sipas gjinisë] (1981) et Né de la terre [Të lindur nga toka] (1996).

mëdha në terrioret e pushtuara nga Aleksandri i Madh.[3] Roli i tij shpjegohet nga pozicioni gjeografik që ai kishte, në udhëkryq të rrugëve të mëdha tregtare që vinin nga Orienti, por edhe për arsye të fuqisë së tij detare, tregtare dhe ushtarake, gjë që i mundësoi të ushtronte një diplomaci autonome dhe të ruante institucionet dhe sistemin e vlerave të një qyteti klasik, në kuptimin kronologjik të fjalës. Kësisoj Rodosi na del si një shtet origjinal. Evokimi i tij në kuadrin e një refleksioni mbi autoktoninë është po ashtu origjinal, në atë masë që ishulli rivendikon një "identitet dorik", i cili shfaqet nëpërmjet dialektit të tij, strukturave sociale dhe miteve të tij. Heroi i tij themelues është Tlepolemosi, një nga djemtë e Herakliut, pasardhës të të cilëve mbaheshin se ishin qytete të tilla si Argosi, Sparta, Sirakuza dhe të tjerë. Ideologjia e pushtimit dhe e kolonizimit që shfaqet në legjendat dorike mbi "kthimin e Heraklidit" është një ndër strukturat aktive të identitetit rodian.[4]

Ky fakt nuk e pengon ligjërimin mitologjik të Rodosit të përmbajë figura të autoktonisë, të cilat janë paraqitur në një mënyrë veçanërisht interesante në një pasazh të një mbishkrimi të gjatë të shekullit I p.e.s. i zbuluar në akropolin e qytetit të Lindos.[5] Lindos, Camiros dhe Ialysos janë tre qytetet më të vjetër të ishullit të Rodosit, të cilët u ribashkuan politikisht me krijimin e një shteti të centralizuar në vitin 407 p.e.s. dhe me themelimin e një kryeqyteti që mbante e emrin e Rodosit.

Arsyeja përse kam zgjedhur të kryej këtë studim është e thjeshtë: teksti i evokuar këtu paraqet dëshminë e vetme të fjalës αὐτόχθων [autokton]në korpusin epigrafik me prejardhje nga Rodosi. Qëllimi im është të rindërtoj kontekstin politik dhe social të kësaj shfaqje, do të

3 Mbi Rodosin e epokës helenistike, cf. R. Berthold, Rhodes in the Hellenistic Age [Rodi në epokën helenistike](1984) ; V. Gabrielsen, The Naval Aristocracy of Rhodes [Aristokracia detare e Rodit] (1997) ; V. Gabrielsen, P. Bilde, T. Engberg-Pedersen et al. (éds), Hellenistic Rhodes: Politics, Culture and Society [Rodosi helenistik: politika, kultura dhe shoqëria] (1999).

4 Cf. J. M. Hall, Ethnic Identity in the Greek Antiquity [Identiteti etnik në Antikitetin grek] (1997), fq. 56-64.

5 Mbi përdorimin e fjalës "qytet" në lidhje me Lindosin pas bashkimit të 408/407, do të thotë pas procesit të centralizimit të shtetit të Rodosit rreth kryeqytetit të ri, cf. V. Gabrielsen, « The Synoikised Polis of Rhodos » [Polisi i bashkuar i Rodosit], në P. Flented-Jensen, T. H. Nielsen, L. Rubinstein (bot.), Polis and Politics [Polis dhe politikë](2000), fq. 192-195.

thotë të kësaj "epifanie" dhe të përpiqem të rrok rëndësinë reale dhe atë simbolike.

PARAQITJE E KAPITULLIT XV TË KRONIKËS SË ISHULLIT LINDOS

Fjala αὐτόχθων [autokton] dëshmohet nga një mbishkrim i gjatë prej 15.000 gërmash i mbiquajtur edhe "Kronika e Lindosit".[6] Ky tekst i gdhendur mbi një stele mermeri, paraqet një karakter hibrid, që përzien mbishkrime të dy natyrave të ndryshme:

Pjesa e parë është një dekret zyrtar: ai propozohet nga një fisnik lindian, prift i Athinasë. Dekreti që mban datën e vitit 99 p.e.s. na jep një *terminus ante quem* për përpilimin e kronikës. Teksti parashikonte caktimin e dy njerëzve që do të ngarkoheshin me detyrën e gdhendjes, mbi një stelë, të një liste *anathèmata* shumë të vjetër, do të thotë disa *ex-voto* ofruar tempullit të Athinës mbi akropolin e Lindosit. Afati i caktuar për të kryer këtë operacion ishte një muaj.

Pjesa e dytë përmban përshkrimin e *ex-voto*-ve në dyzetepesë kapituj, nën një formë letrare që është plot me referenca bibliografike të autorëve më të hershëm. Ky përshkrim përmbantre kategori *ex-voto*-sh, që vijojnë sipas rendit kronologjik:

— përkushtimet [*ex-voto*]e kohëve mitike, që nga origjina, ku radhiten dhurues si Kadmosi, mbreti i Tebës, Herakliu dhe heronjtë që kanë marrë pjesë në luftën e Trojës;
— përkushtimet e "kohëve historike", ku ndërthuren tradita kronologjikisht të papërcaktuara mbi themeluesit nga Rodosi të kolonive dhe personazhe të famshëm të historisë greke shkruar nga autorë antikë
— përkushtimet "helenistike", duke filluar nga viti 330 p.e.s.. dallohen nga ato të mëparshmet sepse, duke filluar nga kapitulli XXXV, dedikimet nuk shfaqen në të kaluarën, por në të tashmen. Përdorimi gramatikor i kësaj kohe nënkupton se këto p]rkushtime janë ende të dukshme në kohën e redaktimit, ndërkohë që ato më

6 Chr. Blinkenberg, La Chronique du temple lindien [Kronika e tempullit lindian] (1912) ; Lindos II, no 2.

> të vjetrat nuk janë të tilla: siç e njofton *Kronika*, një zjarr kishte shkatërruar tempullin e Athinasë në vitin 342 p.e.s.[7]

Ky tekst përfaqëson një vepër të restaurimit fetar, kremtimin e atij që sot mund të quhej si "vend i kujtesës": tempulli i Athina Lindias. Shkatërrimi i të gjitha dhurimeve përpara vitit 342 p.e.s. i ka dhënë dorë autorit që në rindërtimin e tij letrar të përdorë imagjinatën.

Ekstrakti i studiuar këtu është kapitulli XV i listës së *ex-voto*-ve dhe është një përshkrim i përkushtimit të parë të kohëve historike. Deri në ditët tona ky kapitull nuk ka qenë objekt i ndonjë shqyrtimi të veçantë, ndërkohë që për *Kronikat* ka shumë analiza bashkëkohore, në veçanti në fillim të shekullit XX.[8]

Kjo heshtje pa dyshim ka të bëjë me faktin se botuesi i parë, Chr. Blinkenberg[9], e konsideronte pasazhin si "më konfuzin dhe më të ngathtin e të gjithë serisë". Nëse është konfuz në lidhje me vërtetësinë e tij, ai na duket megjithatë mjaft i qartë në synimin e tij. Ja në vijim edhe teksti:

τάν φυλάν ἑκάστα πίνακα [παναρχ]αϊκόν, ἐν ὠι ἦν
ἐζωγραφημένος φύλαρχος καί δρομεῖς ἐννή
πάντες ἀρχαϊκῶς ἐχοντες τοῖς σχήμασι, ὠν ἑκάστου ἐπεγέγραπτο τ[ά]ι εἰκόνι τό ὄνομα, κ[αί] ἐπί μὲν τοῦ ἑνός τῶν π[ιν]ά[κ]ων ἐπεγέγραπτο·
«Ἀλιαδάν φυλά νικάσ[ασ' ἀν]έθηκε τάι Λινδίαι
Ἀθάναι», ἐφ' ἑτέρου δέ· «Νίκας τόδ' ἐστι σάμα· τῶν
Αὐτοχθόνων φυλά κρατήσασ' ἀγλάϊσε τά[ν] θεόν»,
ἐπί δέ τοῦ τρίτου· «Τελχείνων φυλά νικώσ' ἀνέθ[η-]
κεν Ἀθάναι, Λυκωπάδας δέ ὁ Λυγκέως παῖς ἐλαμπαδάρχει». Περί τούτων ἱστορεῖ Γόργων ἐν τάι α τάν περί Ῥόδου, Ξεναγόρας ἐν τάι α τάς χρονικάς
συντάξιος.

7 Cf. Lindos II, kol. 157-158 dhe 198-199.

8 Për bibliografinë e vjetër, shih Lindos II, kol. 150-153. Në bibliografinë më të vonshme, shih në veçanti C. Higbie, The Lindian Chronicle and the Greek Creation of their Past [Kronika lindiane dhe krijimi grek i së kaluarës](2003), ku gjendet një analizë e detajuar e këtij pasazhi, i cili megjithatë nuk përmban ndonjë interpretim të fjalës αὐτόχθων [autokton].

9 Chr. Blinkenberg, op. cit. (supra, n. 5), fq. 53-56.

Për secilin nga fiset (phylai), një bllok shumë i vjetër, mbi të cilin ishin vizatuar i pari i fisit dhe nëntë vrapues, të gjithë shumë të vjetër nga tiparet e tyre, emri i secilit prej tyre ishte shkruar mbi figurën.

Në njërin nga blloqet ishte shkruar: «fisi i Haliadai-ve që korri fitore ia kushtoi atë Athinasë», mbi të dytin: «ky është një simbol i fitores ; fisi i Autoktonëve që doli fitues nderoi me të perëndeshën ». Dhe mbi të tretin : «fisi i Telchines-ve, fitimtar, ia kushtoi Athinasë; Lykopadas-i, bir i Lynkes-it ishte lampadark». Mbi këto blatime zotërojmë dëshminë e Gorgon-it në librin I të veprës së tij « Mbi Rodosin » dhe atë të Xenagoras-it në librin I të veprës së tij « Kompozim historik ».

Përkushtimi i parë i kohëve historike përbëhet nga tre tableta prej druri (*pinakes*) që i janë dhuruar Athinasë nga tre fise, *Halidadai, Autoktonët* dhe *Telchines*, për të përkujtuar një konkurs që i kishte vënë në garë njëri kundër tjetrit, një *lampadeia* ose *lampadedromeia*, do të thotë një vrapim me pishtarë (natyra e konkurseve kuptohet nga përmendja e magjistratit që i kryesonte, *lampadarku*, në rreshtin 98). Le ta themi që në fillim se emrat e fiseve nuk ishin ato që zakonisht hasen në mbishkrimet nga Rodosi, ku ato mbajnë emrat e *Lindia*, *Ialysia* dhe *Camiris*.[10] Emrat e kronikës janë pra shpikje e pastër. Nga ana tjetër, në një nivel më të ulët analize, duhet të nënvizohet vështirësia që nxjerr fakti që të tre fiset, që i janë kundërvënë njëri-tjetrit, kanë dalë të tre fitmitarë nga kjo garë.

Thënë kjo, shumë detaje kontribuojnë për t'u dhënë këtyre *ex-voto*-ve «një pamje të vërtetë». Fillimisht, fiset që bënin dedikimet, *Φύλαι*-struktura sociale që përbënin kuadrin fetar dhe politik të qytetit grekjanë tre. Kjo ndarje më tresh është karakteristike e qyteteve dorike, siç ishte Rodosi, ndërkohë që qytetet joniane numëronin përgjithësisht katër fise.[11] Tregues i kësaj ndarje më tresh është numri nëntë i vrapuesve të pikturuar në blloqe. Duhet vënë re edhe shqetësimi për një detaj realist nga ana e autorit të tekstit, kur ai përmend dy magjistratë : një *phylarchos*, në krye të çdo fisi dhe një *lampadark*. Vihet re po asht këmbëngulja me të cilën nënvizohet karakteri « shumë i vjetër » i këtyre

10 Cf. N. F. Jones, Public Organization in Ancient Greece: A Documentary Study [Organizimi publik në Greqinë e lashtë: një studim dokumentesh] (1987), fq. 242-250 ;

11 Cf. N. F. Jones, « The Order of the Dorian Phylai » [Rendi i fylait dorik], CPh 75 (1980), fq. 205-207 ; id., op. cit., fq. 28-30 dhe 58-60.

blatimeve (*panarchaikon* rr. 1), stili arkaik i vrapuesve (rr.90) dhe realizimi i lëndës së blatimit, druri, lënde me të cilën bëheshin statujat më të vjetra të kultit dhe ato më të nderuarat, *xoana*. Së fundi, përmenden i burime edhe dy mitografë nga Rodosi, Xenagoras-i, autor i «Kujtimeve historike» të shekullit IV p.e.s.[12] dhe Gorgon-i, specialist i kulteve lokale të ishullit të Rodosit, vepra e të cilit, «Mbi sakrificat e Rodosit» datohet prej shekullit II p.e.s.[13]

EMRI I FISEVE AUTOKTONE : LIGJËRIMI MITOLOGJIK

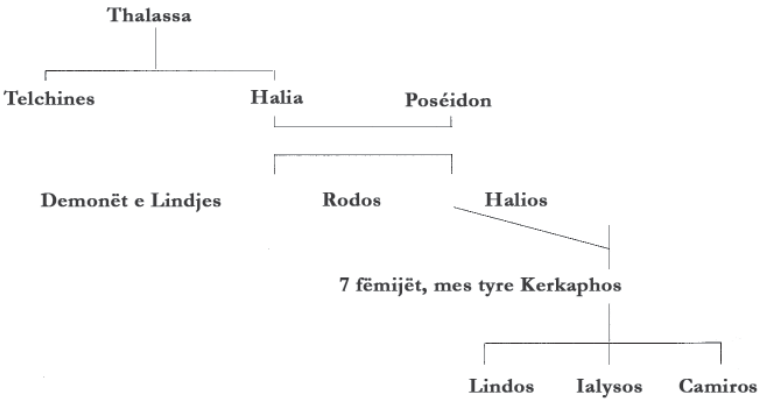
Tani do të merrem me analizën literale të emrave të tre fiseve në fjalë. Ajo do të mbështetet kryesisht mbi sintezën mitologjike të propozuar nga Diodori i Siçilisë, historian i shekullit I p.e.s[14]., që vetë ishte i frymëzuar nga vepra e Zenonit të Rodosit (220-150 p.e.s.). Këto burime janë, siç edhe mund të konstatohet, pak më të hershme se sa përpilimi i *Kronikave të Lindosit*.

Telchines-it, që quheshin edhe « demonët e Lindjes », ishin bijtë e *Thalasës*, detit, dhe ishin banorët e parë të Rodosit.[15] Duhet vërejtur se kemi të bëjmë me autoktonë të një tipi detar. Ata janë qenie hibride, magjistarë, artistë mbinjerëzorë, artizanë të çdo gjëje që është e dobishme për njeriun, gdhendësit e parë të statujave hyjnore, zejtarë të metaleve. Ata ishin shfaqur ndërkohë në kapitullin II të *Kronikës*, si dhurues, në kohtë mitike, të një vazoje prej bronxi. Njëri prej këtyre *Telchines*-ve mbante emrin Lykus.[16] *Lampadarku* i fisit të *Telchines*-ve quhej Lykopadas, djali i Lynkeusit. Jehona e emrit të këtij magjistrati nuk është pa arsye.

Heliades- Haliadai në dialektin dorik- të cilët formojnë fisin e dytë janë, siç e tregon edhe emri, bijtë e *Helios*-it, zotit Diell. Disa gjenealogji të caktuara i nxjerrin ata si bijtë e *Helios*-it dhe të *Rodhos*-ës, nimfës që i dha emrin e saj ishullit të Rodit. Rhodos vetë ishte vajza e Posei-

12 FHG IV, fq. 526-528.
13 FHG IV, fq. 410, 1-3.
14 V 55-57.
15 Diodore, V 55, 1.
16 Sipas Diodore, ai u internua në Lycie, ku themeloi tempulin e Apollonit lycien, cf. V 56.

donit dhe *Halia*, motra e *Telchines*-it.[17] Duke ndjekur këtë gjenealogji, *Haliadai*-t dalin si nipërit e *Telchines*-ve. Por asnjë tekst nuk e nënvizon këtë lidhje farefisnie. Madje te Diodori vërejmë një këputje të lidhjes së farefisnisë, gjë që i bën *Haliadai*-t pretendentë më vete të autoktonisë. Në të vërtetë, autori evokon marrëdhënien midis nimfës Rhodos dhe Helios, të cilëve ai nuk u njeh pasardhës dhe jep atë që ai e paraqet si shpjegimin « e vërtetë » të mitit të *Haliadai* (ὁ ἀληθὴς λὸγος) : në agim të njerëzimit, ishulli i Rodosit- emri i të cilit nuk ka ardhur nga ndonjë ligjërim mitologjik- kishte klimë të butë dhe të lagësht. *Helios*-i e thau, e populloi me shtatë qenie njerëzore, të cilët morën emrin e *Heliades*-ve dhe e mbushi me « njerëz të tjerë që ishin njëlloj si ata autoktonë ».[18] *Haliadai*-t përfaqësojnë një gjeneratë që del spontanisht në kuadrin e një mitologjie me origjinë natyraliste, do të thotë evolucioniste. Në mesin e këtyre *Haliadai*-ve, ishte edhe njëfarë *Kerkaphos*, i cili pati tre djem, Lindos, Camiros dhe Ialysos. Këta të fundit u bënë tre mbretër eponimë të tre qyteteve të Rodosit. Në këtë mënyrë, tregimi i Diodorit na lejojmë të rindërtojmë « gjenealogjinë » vijuese :



Kësaj autoktonie të dytë, autori i *Kronikës* i shton një të tretë, atë të *Autoktonëve*. Cilësia e tyre e "të lindurit nga toka" ose "banues të përhershëm të së njëjtës tokë"- meqenëse vetë përkthimi i termit nxjerr probleme në analizat që i bëhen në ditët tona[19]-, do të thotë cilësia e

17 Diodore, V 6.
18 V 56, 4 : « καὶ ἄλλους λαοὺς αὐτόχθονας ».
19 Cf. N. Loraux, op. cit. (supra, n. 1 [1996]), fq. 27 sqq.

të qenit autokton nuk shpjegohet në mënyrë tjetër përveçse nga emri që mbajnë. Po ashtu, Diodori evokonte "autoktonë të tjerë" pa dhënë shumë detaje.

Bashkëjetesa e këtyre tre tipeve të autoktonëve është problematike. Autoktonitë pasojnë njëra tjetrën, gjë që është në kontradiktë me vetë kuptimin e termit, ose ato mbivendosen dhe në këtë mënyrë gjenealogjitë ndryshojnë: nuk është vendi të shihen gjurmë pasive, që janë pasojë e të papriturave që vijnë nga shkëmbimet, nga lëvizjet e popullsive shumë të hershme, por kemi të bëjmë me variante të ripërpunuara dhe që kanë ekzistuar krahas njëri-tjetrit, në një periudhë të dhënë kohore dhe në gjirin e një shoqërie të caktuar, të një ligjërimi strategjik e identitar, të cilin do ta analizojmë më poshtë.

KTHIM TE AUTORI I *KRONIKËS*: "VENDI KU FLITET PËR TË"

Përpara se të shpjegojmë këtë autoktoni "me tepricë" në Lindos, në shekullin I p.e.s., do të ishte e nevojshme t'i ktheheshim karakterit të autorit të *Kronikës*. Dekreti që i paraprin vetë tekstit parashikon, siç e kemi parë më lart, zgjedhjen e dy njerëzve për të gdhendur listën e *ex-voto*-ve. Mirëpo, propozuesi i dekretit, Hagesitimos, biri i Timachidas-it, është babai i njërit prej këtyre dy njerëzve, i quajtur, sipas parimit onomastik të paponimisë që është në fuqi në Rodos, Timachidas, bir i Hagesitimos-it. Për më tepër, afati për të gdhendur gravurën është një muaj. Nëse do të marrim parasysh që mbishkrimi përmban 15.000 gërma, se është plot e përplot me referenca letrare dhe se autorit, sipas dispozitave të dekretit, iu desh të konsultonte arkivat (χρηματισμοί) të përpiluar nga dy priftërinj të Athina Lindia në momentin e shpërthimit të zjarrit në tempull, do të kuptohet se teksti ishte shkruar para se dekreti të votohej: kemi të bëjmë këtu me një çështje brenda familjes.

Mirëpo emri i *Timachidas* dëshmohet në Rodos edhe si ai i një filologu dhe poeti.[20] Poeti i ri, në fillim të karrierës së tij, plot me interes

20 Cf. U. von Wilamowitz-Moellendorff, Euripides' Herakles I (1889), fq. 147 ; Fr. Susemihl, Geschichte der Griechische Literatur in der Alexandrinerzeit II [Historia e letërsisë së Greqisë në kohën e Aleksandrit] (1892), fq. 188 ; H. Van Gelder, Geschichte der alten Rhodier [Historia e Rodosit të vjetër](1900), fq. 413 sqq.

për kuriozitetet gjuhësore dhe historike që ishin kaq në modë në atë kohë, kishte konsultuar mitografët rodianë në një bibliotekë të madhe të qytetit të Rodosit, ku dihet se ai ishte nxënësi i Apollonios të Alabanda-s, themeluesi i një shkolle të retorikës në Rodos rreth vitit 120 p.e.s.[21] Me anën e këtij dekreti, ai që mund të konsiderohet me shumë gjasë si babai i tij na jep një pasqyrë të pasur të fillimeve të tij letrare.

Kjo "ndërmarrje familjare" na jep një shembull të rrezatimit intelektual të ishullit të Rodosit të ë periudhës helenistike, ku shkojnë të gjitha personalitetet romake të rëndësishme, por gjithashtu edhe të rolit politik të Lindos-it, si "kryeqytet krahinor". Nuk mund të mos kujtojmë këtu vendin e rëndësishëm që zinin qytetarët e Lindos-it në diplomacinë e Rodosit, vend që u rezervohej atyre për shkak të lidhjeve që kishin familjet e mëdha të Lindos-it me karrierën në marinën luftarake të ishullit.[22] Duhet po ashtu të nënvizojmë se aristokracia lindiane e kishte mjaft për zemër, gjatë gjithë epokës helenistike, të ushtronte priftërinë, që në Lindos ishte eponym i kultit zyrtar të Athina Lindia: *Hagesitimos*, babai i autorit të *Kronikës* ishte njëri prej priftërinjëve që përmenden në të.

Në këtë mjedis social dhe politik, cila mund të ishte vlera respektive e këtyre tre tipeve të autoktonisë?

SPROVË INTERPRETUESE E VLERËS IDENTITARE TË TRE MITEVE TË AUTOKTONISË

Telchines-it duket se kanë patur një vlerë kryesisht kulturore dhe artistike. Duhet theksuar se ata shfaqen në letërsinë e Rodosit vetëm në epokën helenistike dhe se nuk njohim asnjë provë arkeologjike që atyre t'u jetë kushtuar ndonj kult i veçantë në Lindos ose gjetiu tjetër. Ata ndoshta kanë qenë pjesë e përrallave popullore të ishullit më parë se mitografët t'i bënin ato të tyret. Midis të tjerash, ata janë mjeshtra të punimit të bronxit: Diodori i paraqet si shpikësit e disa arteve (*technai*), "të parët që bënë statuja hyjnore"[23]. Gjithsesi, në shekullin e V p.e.s., poeti Pindar këto dhunti artistike ua njihte *Heliades*-ve: Athinaja dora vetë i bëri "ata të shkëlqenin në të gjitha artet, duart e tyre ishin të një

21 Cf. Lindos II, kol. 156.
22 Cf. V. Gabrielsen, op. cit. (supra, n. 2), fq. 112-136.
23 V, 55,2

shkathtësie që nuk kishin shoqe mes vdekatarëve; rrugët e tyre mbanin vepra arti që u ngjanin qenieve njerëzore".[24]

Mirëpo, rrezatimi kulturor i ishullit të Rodosit i detyrohet po ashtu edhe shkollës së tij të skulpturës, e specializuar në veprat e bronxit të përmasave të mëdha. Në këtë aktivitetet, artistët e Lindos-it zinin një vend nderi: kolosi i famshëm i Rodosit është punuar nga duart e Chares-it të Lindos-it.[25] Statuja u ngrit në qytetin e Rodosit në fillim të shekullit III p.e.s. për të përkujtuar rezistencën e ishullit në rrethimin e Demetrios Poliorcet-it. Në këtë mënyrë ajo nderon aktin e lindjes së pavarësisë politike të Rodosit në epokën helenistike. Këtu është për t'u shtuar fakti se tetëdhjetë përqind të bazamenteve të statujave të gjetura në akropolin e Lindos-it mbanin statuja bronxi, nga të cilat na kanë mbetur gjurmët e gropave ku nguleshin këmbët.[26] Së fundi, këtu do të mjaftonte të përmendnim vetëm statujën e Laocoon-it, e datuar në fillim të erës sonë, e cila u prodhua nga tre artistë që ishin qytetarë të Lindos-it.[27]

Duket domethënëse që cilësia e artizanit që Pindari ua njihte *Heliades*-ve, në epokën helenistike të ketë kaluar te *Telchines*-it dhe që autori i *Kronikës* t'i kthejë këta demonë në fisin më të vjetër të Rodosit: ky i fundit, duke i njohur ata si fisin më të hershëm dhe duke i praqitur ata si krijuesit e një vazoje prej bronxi që nderon Athinanë, na dëshmon edhe për një ndryshim që ka pësuar miti.

---

24 Olympique 7, vers 51-52, trad. A. Bresson, Mythe et contradiction, Analyse de la VIIe Olympique de Pindare [Miti dhe kontradikta. Analiza e Olimpique VII të Pindarit] (1979), fq. 14, dhe komentari fq. 64-67.

25 Cf. Pline, 34, 18.

26 Cf. Lindos II, kol. 15.

27 Statuja e Laocoon-it u atribuohet Hagèsandros-it, Polydôros-it dhe Athènodôros-it të Rodosit, të cilët janë po ashtu krijuesit e katër grupeve të zbuluar në një shpellë në Sperlonga, në jug të Romës: verbimi i Polyphème-it nga ana e Uliksit dhe shokëve të tij, sulmi i Scylla-s kundër anijes së Uliksit, fluturimi i Palladium-it dhe një version i grupit të mbiquajtur « Pasquino », që paraqet Ménélas-in duke mbajtur trupin e Patrocle-it. Midis bibliografisë shumë të pasur mbi shkollën rodiane të sculptures, shih në veçanti G. Merker, The Hellenistic Sculpture of Rhodes,[Skulptura helenistike e Rodit] Studies in Mediterranean Archaeology 40 (1973) ; N. T. De Grummond, B. S. Ridgway (éds), From Pergamon to Sperlonga [Nga Pergamon deri te Sperlonga] (2000).

Për sa u përket *Haliadai*-ve dhe *Autoktonëve*, ata më shumë kanë të bëjnë me atë që, sipas shprehjes së M. Detienne[28], mund ta quanim "mit-ideologji" dhe jemi të prirur t'i interpretojmë si afirmim simbolik dhe politik i identitetit lindian përballë tre entiteteve të mundshme: dy qytetet e tjera të vjetra të ishullit, Ialysos dhe Camiros, kryeqyteti Rodos dhe Athina, që në atë kohë kishte "rënë nga fuqia", por që gjithmonë kishte një rëndësi të madhe kulturore.

Përse mendojmë që këto dy autoktoni mund të na flasin për një rivalitet politik mes Ialysos-it dhe Camiros-it? Ndoshta për arsye të vetë akumulimit të këtyre autoktonive dhe nëse marrim parasysh tërësinë e Kronikës, për arsye të mungesës totale të heronjve ngaq Ialysos-i dhe Camiros-i. Megjithatë, kjo analizë, e paraqitur me kujdes nga Chr. Blinkenberg[29], na duket vetëm pjesërisht bindëse dhe kjo për dy arsye: para së gjithash, Ialysos-i dhe Camiros-i nuk kishin një rëndësi politike dhe sociale të krahasueshme me atë të Lindos-it dhe kësisoj nuk mund të ishin rivalë mes tyre; së dyti, sepse aty mungojnë po ashtu edhe tipat e heronjve lindianë që do të kishin një karakter thjesht lokal dhe folklorik.

Kjo vërejtje e fundit na fton të mendojmë që nëse identiteti i Lindos-it, si çdo lloj tjetër identiteti, duhet të afirmohet nëpërmjet kundërshtisë dhe krahasimit, kryeqyteti Rodos duhej të ishte një kundërshtar më serioz. *Haliadai*-t u përkasin fondit mitologjik që është i përbashkët për të gjithë banorët nga Rodosi dhe babai i tyre, Helios, është hyjnia mbrojtëse e të gjithë ishullit: portreti i tij shfaqet në monedhat rodiane dhe prifti i Helios-it është edhe magjistrati eponim i qytetit të Rodosit. Penda e Timagoras e përshkruan fisin e *Heliades*-ve duke i bërë nderime madhështisë së Athina Lindia [Athinaja e Lindosit]: fakti që perëndesha merr *ex-voto* nga personazhet më të mëdha mitikë dhe historikë të historisë universale greke i japin asaj një status ndërkombëtar dhe e bëjnë një hyjni emblematike të ishullit[30]. Konkurrenca që Athina i bënte perëndisë Helios shprehej nga mitografët e kohës nëpërmjet traditës sipas së cilës *Heliades*-it duhej të ishin themeluesit e kultit të Athinasë në Lindos.

---

28 Comment être autochtone. Du pur Athénien au Français raciné [Si mund të jesh autokton. Nga athinasi i pastër te francezi i rrënjosur] (2003).

29 Chr. Blinkenberg, op. cit. (supra, n. 5), p. 53-56.

30 Mbi rendësinë "kombëtare" të tempullit të Athana Lindia në ishullin e Rodit, cf. A. Momigliano, « Note sulla Storia di Rodi » [Shënime mbi historinë e Rodit], RFIC 64 (1936), fq. 49-51.

Pikërisht këto rrethana janë ato që na lejojnë të propozojmë një rival, ose konkurrent, edhe më prestigjioz për shoqërinë lindiane të shekullit I p.e.s.: vetë qytetin e Athinës. Në të vërtetë Diodori njofton se *Heliades*-it kanë qenë të parët që i kanë ngritur një kult Athinës, madje edhe më parë se mbreti mitik i Athinës Cecrops-i. Por në nxitim e sipër, ata harruan të ndiznin zjarrin e flijimit.[31] Nga ana e tij, Cecrops-i i kishte bërë gjërat duke ndjekur rregullat e artit dhe kjo është arsyeja përse tradita e përbashkët e konsideron si më të hershëm. Diodori citon si burim historianin e Rodosit Zenon-in, por ai me siguri e njihte *Olympikun* e shtatë të Pindarit[32]. Në këtë odë të shtirur, poeti i bën elozhe Diagoras, shumë herë fitues i garave në Olimp dhe anëtar i një familje të njohur aristokratësh ialysienë, fama e të cilit i ka kapërcyer kohët përderisa aeroporti i tanishëm i Rodosit mban emrin e tij. Me këtë rast poeti tregon se: *Heliades* ishin ata që ngritën altarin e parë të Athinasë në një vend shumë të dukshëm (βωμόν ἐναργέα), mbi një akropol (ἐν ἀκροπόλι) ku ndodhej një pyll (ἄλσος). Chr. Blinkengerg ka qenë i mendimit se këmbëngulja e Pindarit mbi karakterin e pabanuar të akropolit të Lindos-it ishte një dallim i nënkuptuar midis këtij akropoli dhe atij të Athinës, në lidhje me të cilin një skoli saktësonte se brenda tij ishte ndërtuar ndërkohë pallati i mbretit Erechtee (Ἐρεχθῆος πυκινόν δόμον)[33]. Duke u nisur nga krahasimi i "të drejtave" respektive që Lindos dhe Athina kishin mbi perëndeshën Athina, mund të mendohet edhe që themelimi *ex nihilo* i një vendi kulti në Lindos kishte një vlerë më të madhe, sepse këtu perëndesha Athina ishte "pronarja" e vetme e vendit. Por, duke u mbështetur në analizën e A. Bresson[34], mund të shkonim edhe më larg dhe të pohonim se *Olympiku* i shtatë në tërësinë e tij duhet lexuar si një mjet propagande politike që zhvillohej nga familja e Diagoras dhe si afirmim i Rodosit kundrejt politikës imperialiste të Athinës.[35] Në lidhje me këtë, fakti që Heliades-i

31 Ky ligjërim etiologjik na bën me dije për një karakteristikë të kultit lindian, në të cilin sakrificat bëhen ἀπυρα, do të thotë nuk kërkojnë përdorimin e zjarrit.

32 Cf. vers 91-94.

33 Chr. Blinkenberg, op. cit. (supra, n. 5), fq. 113 ; Pindare, ibid., scholie 81 h.

34 A. Bresson, op. cit. (supra, n. 23), fq. 44-59.

35 Pas luftrave medike, Athina nëpërmjet lidhjes detare të Delos-it, fillimisht e destinuar për të luftuar kundër persëve, filloi t'i mbante aleatët e saj në një gjendje nënshtrimi. Cf. ibid., fq. 153-161.

ka bërë një flijim "pa përdorur zjarrin" i jep këtij akti fetar një vlerë më të madhe: bijtë e Helios-it e kanë bërë flijimin pa përdorur frytin e vjedhjes që kishte kryer Prometeu; ky flijim ishte përjashtuar nga mëkati fillestar dhe për këtë arsye Athinaja, perëndeshë e *technai* [e zejeve], i shpërblen flijuesit duke u dhënë atyre dhuntinë e arteve.

Në këtë regjistër krahasues, duhet shtuar se *Kronika e Lindos*-it, në kapitullin XXXVI përmend përkushtimin e statujës së Athina Nikesë ("fitimtares") tempullit të Athina Lindia-s, i cili nuk mundet veçse të na kujtojë statujën e *Athina Parthenos*, prej ari dhe fildishi, të krijuar nga Fidiasi për Parthenonin. Së fundi, përveç faktit që poeti nga Rodosi Timachidas nuk kishte si të mos e dinte përmbajtjen e poemës shumë të famshme të Pindarit për nder të një banori të Rodosit jo më pak të famshëm, duhet theksuar se gjinia letrare e *Kronikës*, si edhe përshkrimi *ex-voto* i një tempulli të madh, zgjedhur nga *Timachidas*-i, janë ilustruar shumë bukur nga njëfarë Polemon i Athinës. Ky i fundit është autor i një punimi të titulluar *Mbi përkushtimet e akropolit të Athinës*.[36]

Në këtë mënyrë, tempulli i madh i ngritur për nder të perëndeshës Athina në Lindos ka qenë përdorur, në epoka të ndryshme, nga aristokracia e Rodosit si një instrument i afirmimit identitar përballë Athinës: në shekullin V p.e.s., ligjërimi i Pindarit, i porositur nga familja e Diagoras, nënshkruhet në një kontekst politik të rezistencës ndaj supremacisë së Athinës dhe i përgjigjet vullnetit për të bashkuar tre qytetet e Rodosit; shekullin I, vepra e Timagoras duket se pasqyron rivalitetin kulturor midis dy qendrave të mëdha të helenizmit. Afirmimi i trefishtë i autoktonisë që qendron në themel të evokimit të fiseve të Lindos-it ka të bëjë me një ligjërim ideologjik që synon të afirmojë lavdinë e perëndeshës së Lindos-it. Ky ligjërim nuk ka të bëjë me ndonjë sfidë politike, përfshirë këtu edhe supremacinë ushtarake, siç mund të ketë pasur ligjërimi i autoktonisë në Athinën klasike[37].

---

36 Strabon, 9 = FHG III, fq. 116. Mbi Polémon e Athinës, voit Fr. Susemihl, op. cit. (supra, n. 19), I (1891), fq. 672, n. 172.

37 Ligjërimi athinas mbi autoktoninë, shpesh i përdorur në gjininë shumë të politizuar të fjalimeve funebre për ushtarët e vedkur në fushën e betejës, nënvizon superioritetin moral dhe politik të Athinës mbi qytetet armike të Tebës dhe Spartës, "të populluara një një përzierje njerëzish me prejardhje nga më të ndryshmet" (Likurgu kundër Leokratit, 100). Cf. N. Loraux, L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité « classique » [Shpikja e Athinës. Historia e fjalimeve funebër në qytetin "klasik"] (1981).

Ai i përmbahet një konstrukti letrar që kopjon në mënyrë artificiale ligjërimin athinas.

Na duket se pikërisht ndjekja e shembullit athinas ka çuar në krijimin e fisit të Autoktonëve në *Kronikën e Lindos*.

FISET NË RODOS, STRUKTURA E NJË RIKONSTRUKSIONI LETRAR

Na duket po aq e nevojshme që të theksojmë një pikë: fjala *autokton* shfaqet vetëm një herë të vetme në korpusin epigrafik të Rodosit dhe kjo në një mbishkrim me karakter letrar. Por, përmendjet e fjalës *autokton* janë shumë të pakta në tërësinë e mbishkrimeve të botës greke dhe pothuajse të gjitha shfaqen në tekste me karakter letrar, për shembull në epigrame. Rrezikojmë kështu të vemë në dyshim domethënien e vërtetë sociale dhe popullaritetin që nocioni i autoktonisë mund të kishte jashtë Athinës klasike. Në këtë kuptim, do të evokonim këtu për ta mbyllur, rolin që mund të luajë strukturimi social në ligjërimin lindian mbi autoktoninë. Ky rol, dhe le ta themi menjëherë, na duket pak si artificial. Në këtë evokim të fiseve autoktone, termi *fis* dhe shifra *tre*, si edhe shumëfishat e saj, duket se janë po aq domethënëse sa edhe vetë autoktonët. Po ashtu, konteksti agonistik i këtij evokimi i përket një pjese të rëndësishme të shoqërisë së Rodosit të asaj kohe.

Si e kemi parë, fiset e Rodosit, që janë epigrafikisht të dëshmuara, mbajnë emrat e *Ialysia*-s, *Lindia*-s dhe *Camiri*-it*s*. Kësaj ndarje kombëtare të trefishtë i shtohet edhe një nëndarje në fise lokale, siç na lejon të supozojmë një mbishkrim i Lindos-it që zbulon emrin e një fisi të quajtur "Argeia".[38] Nëse rregullat trevjeçare të Rodosit dhe mbështetja që ato sigurojnë në emërimin e priftërinjve më të rendësishëm të ishullit mbeten një çështje ende në diskutim[39], mundet megjithatë të

38 Cf. Lindos II, n° 199 dhe kol. 1012-1014: ky mbishkrim, i datuar 165 p.e.s., zbulon një tribu që quhej Argeia ; N. F. Jones, op. cit. (supra, n. 9), fq. 249-250.

39 Cf. L. Morricone, « I sacerdoti di Halio : Frammento di catalogo rinvenuto a Rodi » [Priftërinjtë e Halio: fragmente të një katalogu të gjetur në Rodi], ASAA 27-29 (1949-1951), fq. 361-380 ; P. M. Fraser, « The Tribal-Cycles of Eponymous Priests at Lindos and Kamiros » [Cikli tribal i priftërinjve eponimë në Lindos dhe Kamiros], Eranos 51 (1953), fq. 23-47.

pohojmë se fiset përbëjnë kuadrin e atyre manifestimeve kombëtare të rëndësishme, siç janë konkurset gjimnastikore dhe ato muzikore: pjesa më e madhe e dëshmive epigrafike të Rodosit që flasin mbi *phylai* kanë pikërisht lidhje më këto konkurse[40]. Po kështu një mbishkrim përmend fitoren e fisit të *Ialysia*-ve në garën me pishtarë, e cila na kujton *lampadedrominë* e kapitullit XV të *Kronikës*[41], ndërkohë që një tjetër dokument, që vjen nga qyteti i Rodosit[42] njofton se fisi *Lindia-s* me moshën e *paides* (fëmijëve) doli fitues. Evokimi i tre fiseve që ndeshen midis tyre gjatë konkursit ishte një mjet efikas për autorin e *Kronikës* për t'i dhënë një ngjyrë sa më reale rindërtimeve të tij letrare.

Phylai janë një strukturë sociale e rëndësishme së cilës i përkasin banorët e Rodosit të të gjitha kohërave. Si provë e kësaj jepet fakti se një grupim të huajsh të vendosur në Rodosi në fund të shekullit II p.e.s. e bëri të vetin këtë strukturë: themeluesi i këtij grupimi, Nikasion-i nga Cyziku, organizoi konkurse ku ndesheshin me njëri tjetrin anëtarët e grupimit të ndarë në tre *phylai* që mbanin emrat e vetë Nikasion-it, atë të gruas dhe të mbesës së tij.[43] Nga ana tjetër, nuk është pa rëndësi që fiset të shfaqen në *Kronikë*, në pjesën që i kushtohet kohëve historike, si dhuruesit e parë: ata hapin solemnisht historinë e akropolit të Lindos-it. Cili ka qenë qëllimi i mitografit kur këtyre fiseve u ka vënë këto emra të sajuar? Pa dyshim për t'u dhënë atyre një legjitimitet me shtrirje kombëtare, në mos ndërkombëtare, që do t'i lejonte Lindos-it dhe parisë së tij të afirmonte identitetin e tij përballë Rodosit si kryeqendër dhe Athinës së madhe. Por ky pohim është, nëse mund ta thonim, pak i fryrë: këto struktura, të cilat etimologjikisht janë "origjinale"- fjala φυλή duhet parë e lidhur me foljen φύω, kuptimi i së cilës është *me lind, me u rrit, me u shtu-*, janë praktikisht dhe simbolikisht tepër të forta për të qenë mit i autoktonisë. Ato më shumë kanë të bëjnë me shijen e autorit për tregimin mitologjik se sa me një rivendikim të vërtetë politik dhe fetar të autoktonisë.

---

40 Lista e këtyre dëshmive është dhënë nga N. F. Jones, op. cit. (supra, n. 9), fq. 243, n. 3.

41 A. Maiuri, Nuova Silloge Epigrafica di Rodi e Cos [Antologji e re epigrafike e Rodit dhe Cos] (1925), n° 19, kol. I l. 8. Botuesi i ka dhënë mbishkrimit datën rreth 225 p.e.s.

42 Lindos II, n° 696.

43 Cf. IG XII, 1, 127.

AINIANËT NË EPOKËN PERANDORAKE: MEMORIET E NJË POPULLI *POLYPLANETOS*

Richard Bouchon

Përparësia e modelit të autoktonisë, ashtu siç ishte konceptuar në Athinën klasike, nuk ishte një realitet i pranuar nga e gjithë bota antike greke. Në të kundërt, Athina përbën një përjashtim në këtë drejtim dhe nëpërmjet tij ka gjetur një mënyrë për të shprehur veçanësinë e saj. Fatkeqësisht, asgjëkundi tjetër përputhja e burimeve kaq të ndryshme, si ato ikonografike, letrare, mitografike, nuk na lejojnë të rindërtojmë një sistem aq të përpunuar siç është ai i Athinës, për një periudhë kur njihen mjaft mirë institucionet dhe shoqëria në të cilën ai u zhvillua: pretendimi për autoktoninë nga ana e athinasve ishte i pandashëm nga nocioni i *isonomia*-s, do të thotë i barazisë në ndarjen e pushtetit, njëherazi një koncept shumë restriktiv i qytetarisë. Një studim i kohëve të fundit ka konfirmuar idenë që, pasi doli nga konteksti i tij klasik, modeli athinas nuk kishte më të njëjtën vlerë dhe se, në epokën perandorake, ai u zëvendësua nga një model tjetër, jehonën e të cilit e gjejmë te Aelius Aristidi dhe që e bën Athinën vendin e zanafillës të çdo qytetërimi[1]: athinasit janë gjithmonë autoktonë, por *paideia*, arsimi, u lejon të gjithëve të marrin pjesë në qytetin e Athinës. Konteksti i

1 E. Oudot, « Penser l'autochtonie athénienne à l'époque impériale » [Të menduarit e autoktonisë athinase në epokën perandorake], në V. Fromentin dhe S. Gotteland (éds), Origines Gentium (2001), fq. 95-107.

epokës perandorake e ka boshatisur mitin e vjetër athinas nga kuptimi i tij, por i ka lejuar gjithashtu të gjejë edhe një motivim tjetër.

Nga dokumentet e gjetura rastësisht, Ainianët, një popull i vogël i Greqisë qendrore, njihen kryesisht nga dy tekste të epokës perandorake që paraqesin, nga perspektiva mjaft të kundërta, duhet ta pranojmë, disa elemente që kanë lidhje me marrëdhënien e tyre me territorin. Teksti i parë tregon fatkeqësitë dhe bredhjet e tyre nëpër Pind dhe rrethinat e tij, përpara se të vendosen në luginën e Sperkeios-it, ndërsa teksti i dytë lë të kuptohet që ata kanë banuar gjithmonë në vendin ku banonin. Si mund të shpjegohet kjo kontradiktë kaq e dukshme? Cilat janë ato kontekste politike që shpjegojnë se përse një herë përdoret miti i autoktonisë dhe herë tjetër një model i ndryshëm?

HOMERI, STRABONI DHE AINIANËT

Burimet e lashta, historike ose epigrafike, dëshmojnë praninë e një grupi të quajtur ainianët në luginën e Sperkeios-it, më saktësisht në shpatin verior të Oita-s: në shekullin V p.e.s., Tuqididi i përshkruan duke luftuar kundër lidhjes spartane të Herakleias që ruante Termopilet; më vonë, në shekullin II p.e.s., ata organizohen në një konfederatë.[2] Të paktën që prej shekullit IV p.e.s., ata janë njohur si një popull-*ethnos* që merrte pjesë zyrtarisht në administrimin e tempujve të Apollonit në Delfi dhe të Demetrit në Pyles, në të njëjtën cilësi me popujt e tjerë të pranishëm në Greqinë qendrore.[3] Deri në epokën perandorake dokumentet nuk flisnin shumë për ta: rastet e rralla kur ata përmenden nga historianët e epokës klasike ose helenistike vërtetojnë faktin se ata merrnin aktivisht pjesë në rivalitetet luftarake që ndanin botën greke të

2 Shih punimin tim paraqitur në Akademinë e mbishkrimeve dhe të letërsisë në prill 2004: Ethnos, koinon et territoire : Recherches sur le peuple des Ainianes. Étude de géographie historique et corpus épigraphique. [Ethnos, koinoni dhe territori: kërkime mbi popullin e Ainianëve. Studim mbi gjeografinë historike dhe korpusin epigrafik]

3 Mbi këta popuj të bashkuar në një « amphictionie », shih F. Lefèvre, L'amphictionie pyléo-delphique: histoire et institutions,[Amfiktionia pyleo-delfike: historia dhe institucionet] BEFAR 298 (1998), dhe në mënyrë të veçantë fq. 91, në lidhje me ainianët.

përfshirë nga betejat për hegjemoni[4]; mbishkrimet më të vona janë ato të gdhendura në shekullin II p.e.s. dhe janë vetëm disa vendime politike që nuk na thonë shumë.

Në të vërtetë, ata padyshim përfaqësojnë një nga rastet më të pafavorshme për të reflektuar mbi autoktoninë. Në fakt, çdo grek i vogël mësonte të lexonte duke deshifruar Homerin, i cili, në fund të një rreshti të Iliadës, më konkretisht në *Katalogun e Anijeve*, që regjistronte kontingjentet akeenase gati për t'u përleshur me armikun trojan, thotë se *Ainianët*, *Enienët* në dialektin jonian të Homerit, kishin ndarë njëzetedy anije së bashku me *Perrhebes*-it, nën komandën e Guneus-it, se këta dy popuj janë fqinjë dhe se banojnë në një territor të ndodhur në veri të dy fushave të Thesalisë.[5] Në gjysmën e dytë të shekullit I p.e.s., gjeografi Strabon iu kushtua një projekti që synonte të shpjegonte këtë gjeografi epike duke përdorur një përshkrim të Greqisë nisur nga teksti homerik. Sipas burimeve të tija, Ainianët banonin në veri të fushës së Larisës, afër liqenit Boibe dhe- kjo shpjegon praninë e tyre në luginën e Sperkeios-it në shekullin V p.e.s.- u dëbuan nga populli mitik i Lapithëve dhe, në këtë mënyrë, në kohët historike ata gjenden aty ku e dimë se janë.[6]

Ajo që na vjen në mend menjëherë është se, cilidoqoftë kuptimi që i jepet fjalës autoktoni, i lindur nga vetë ajo tokë ose të kesh banuar gjithmonë në të njëjtin territor, Ainianët janë më pak të indikuarit për të rivendikuar nocionin e autoktonisë në mbështetje të ndonjë pranie të tyre në luginën e kufizuar nga jugu me masivin e Oita-s dhe nga veriu me atë të Othrys-it…Madje, ata janë pjesë e modelit të kundërt, të cilin më vjen për mbarë ta përkufizoj duke përdorur një shprehje të Herodotit që i karakterizonte Dorianët, një popull që u shpërngul shumë herë para se të vendosej në Peloponez, si popull *polyplanetos*,

4 Për një vështrim përmbledhës të periudhës që shkon nga shek. VI-IV p.e.s., shih Y. Béquignon, La vallée du Spercheios des origines au ive siècle, [Lugina e Sperkeios-it nga origjina e deri në shekullin IV] BEFAR 144 (1937), fq. 349-360.

5 Iliade II 754. Shih B. Helly, Gonnoi, I. La cité et son histoire [Gonnoi, I. qyteti dhe historia e tij] (1973), fq. 54-72.

6 Géographie IX 5, 22.

do të thotë "që ka bredhur shumë"[7]. Gjithsesi duhet nënvizuar se, në rastin e Ainianëve, teksti i Strabonit nuk jep asnjë referencë mbi ndonjë bredhje, por mund të thonim se aty bëhet fjalë thjesht për një zhvendosje popullsie. Ata janë një popull i zhvendosur, pa aq sa të tjerët e mbajnë veten si autoktonë ose pushtues në bazë të asaj që ishte mënyra dorike.

PLUTARKU : εἰς τὴν παλαιὰν πατρίδα μὴ ἐπανελθεῖν

Teksti

Rrëfenja e migrimit të popullit të Ainianëve gjendet vetëm te një autor i epokës romake, te Plutarku, në një libër që biografët e tij e datojnë afërsisht në vitin 100 e.s.. Bëhet fjalë për kopjet e *Pyetjet romake* dhe *Pyetjet greke*, tituj që u janë vënë zakonisht që nga koha e përkthimit të librit në latinisht. Vetë Plutarku i referohet kësaj ngjarje në përmbledhjen që ai e ka quajtur *Aitia*, do të thotë *Shkaqet*. Libri konsiston në një seri skedash që i përgjigjen një pyetje, nga e cila përftohet një tekst i shkurtër etiologjik, që herë shqyrton shkaqet e një praktike të caktuar kulti dhe herë origjinën e një emri të rrallë apo përdorimin lokal të tij. Pyetjet romake nuk lenë vend për dyshime: tërësia e tekstit i drejtohet kryesisht një pubiku grek të kultivuar, atij që mund ta quanim si *rrethi i miqve të Plutarkut*. Këta pronarë tokash formojnë parinë e qyteteve të vogla mbi të cilët mbështetet Roma për të administruar krahinat helenofone, të cilët janë të vetmit që mund të futen në radhët e magjistraturës dhe të klasës së priftërinjve ose të organizmave krahinorë dhe të cilët, gjatë shekullit II e.s., ia dalin që në rastet më të mira të marrin poste me përgjegjësi në administratën perandorake. Në këtë mënyrë, ky rreth i miqve të Plutarkut përmban shumë përfaqësues të popullit të Ainianëve, tashmë të integruar në konfederatën e Thesalisë që në periudhën e hershme të Perandorisë: këtë e dimë falë emrave të pjesëmarrësve në gostitë e vëna në skena në serinë e *Biseda tavoline*, shkruar nga vetë Plutarku, ku ai dhe miqtë e tij flasin mbarë e prapë për çfarëdo-

7 I 56. Duke i vënë jonianët kundër, kryesisht kundër athinasve dhe kundër dorianëve, ai saktëson se:, dhe nëse të parët nuk kanë lëvizur kurrë nga vendi, të dytët ja καὶ τὸ μὲν οὐδαμή κω ἐξεχώρησε, τὸ δὲ πολυπλάνητον κάρτα, në një race shumë bredharake.

lloj gjërash. Petraiosi, Aleksandrosi apo edhe Kyllosi janë pjesë e këtij grupi: ata janë me origjinë nga Hypata, kryeqyteti i Ainianëve dhe e njohin shkrimtarin sepse ata vetë kanë poste në tempullin e Apollonit në Delfi.[8] Legjendat apo shpjegimet në lidhje me të kaluarën e Ainianëve janë mbledhur pa dyshim nga goja e tyre dhe mund të duken si një ligjërim zyrtar.

Rrëfenja

Nga gjashtëdhjetë pyetje greke, dy prej tyre Plutarku ia kushton një veçanësie të Ainianëve dhe të dyja merren me vendosjen e këtij popullit në vendin ku ndodhej në atë kohë, në luginën e Sperkeios-it.[9] E para shpjegon një praktikë kulti të ainianëve: çfarë është për ata "mishi i lypësit"? Përgjigja merr formën e një narracioni mjaft të shtjelluar. Fillimisht, duke ndjekur një traditë që është edhe e Strabonit, ajo paraqet bredhjet e këtij populli, i detyruar të iki nga toka e origjinës, ultësira e *Dotionit*[10], si edhe etapat e ndryshme (Aiticia, Molosia, Kirrha afër Delfit, më pas brigjet e lumit Inakos, që nuk është Sperkeios, por mund të mendohet se Plutarku besonte se ai ishte vendi ku u vendosën në fund Ainianët). Sigurisht që në këtë vend banonin edhe popuj të tjerë. Një orakull i dyfishtë i Apollonit, i cili njofton fundin e bredhjes së Ainianëve, i urdhëron që së pari të lapidojnë mbretin e tyre Oinoklos-in, para se të merrnin rrugët edhe një herë të fundit; nëse një popull u jep Ainianëve vullnetarisht një copë nga territori i tij, tha zoti i Delfit, këta të fundit do t'ia marrin të gjithin. Rrëfenja përfundon, ashtu siç pritej, me marrjen e territorit, që më parë ishte banuar nga Inakeanët dhe Akeenët, falë dinakërisë së dy burrave, Temon-it dhe mbretit Femios. I pari, Temoni, *larvatus prodit*, vishet si lypës dhe vjen të "kërkojë" (προσαίτης) te mbreti i Inakeanëve, Hyperokos-i. Me qëllim të

8 Voir B. Puech, « Prosopographie des amis de Plutarque » [Prosopografia e miqve të Plutarkut], Aufstieg und Niedergang der römischen Welt 33.6 (1992), fq. 4831-4893.

9 Plutarque, Questions grecques 13 [Çështjet greke 13] [293d deri te 294c] dhe 26 [297b dhe c].

10 Mbi vendi e Dôtion pédion, shih B. Helly, « Le Dotion pedion, Lakéreia et les origines de Larisa » [Dotion pedion, Lakereia dhe origjina e Larisës], JS korr./dhjet. 1987, fq. 127-158.

tallej me atë që e pandehte si lypës, Hyperokos-i i jep një ngastër tokë. Temon-i, i kënaqur, largohet, megjithë thirrjet për të qenë i kujdesshëm nga ana e të urtëve të mbretërisë (*presbyteroi*); ai vendoset nën mbrojtjen e Apollonit, të cilit, në rast se do të shpëtonte, i premtoi një hekatombë. Megjithatë, kjo nuk mjaftoi që Ainianët të vendoseshin në tokën e Akeas-ve dhe Inakeas-ve. Të dy mbretërit Hyperokos-i dhe Femios-i, mbreti i ri i Ainianëve, do të dilnin në një duel ballë për ballë. Përsëri, dinakëria do t'u buzëqeshte të sapoardhurve: Femios-i sapo pa që kundërshtari i tij po vinte i shoqëruar nga një qen ngriti zërin kundër kësaj hileje dhe, ndërkohë që mbreti i Inakeas-ve u kthye duke e urdhëruar kafshën të largohej, ai e goditi me një gur dhe e vrau. Pas kësaj, Inakeas-it dhe Akeas-it u detyruan të largohen. Rrëfenja e Plutarkut mbaron me një shpjegim të dyfishtë të kultit: Ainianët nderojnë gurin e Femios-it, i përkushtojnë atij sakrifica dhe e mbështjellin me dhjamin e viktimave; kurse në hekatombën në nder të Apollonit, ata sakrifikojnë një ká për Zeusin dhe pjesën më të mirë ua japin pasardhësve të Temon-it, i cili ia doli t'ia hedhë mbretit: kjo është ajo që quhet mishi i lypësit.

Pyetja e dytë që lidhet me Ainianët së cilës i përgjigjet Plutarku është kjo që vijon: përse ata që kullosin kuajt që nga Ainida, territori i Ainianëve, e deri në tokën e Kasiopesë, në Epir, janë të shoqëruar nga vajza të reja të virgjëra të cilat këndojnë "mos u kthefshi më kurrë në tokën e të parëve tuaj"? Plutarku rimerr, në një formë të shkurtuar, rrëfenjën e bredhjeve të Ainianëve të Dotionit në Aitici, në Molosi, krahina nga të cilat ata nuk nxorrën gjë në dritë, më tej në fushën e Kirrhas ku, për arsye të një thatësire të madhe, orakulli i urdhëroi të lapidonin kryetarin e tyre, e deri në tokën pjellore ku u vendosën që prej asaj kohe. Për shkak të këtyre kujtimeve të dhimbshme ata u kërkuan zotave të mos ktheheshin më kurrë në vendlindjen e hershme.

Një model: rrëfenjat e themelimit[11]

Shenjat e një fabrikimi të vonë të këtyre dy rrëfenjave janë të shumta: emrat e mbretërve dhe të trimave janë programatikë (Temon-i është ai që pret, ai që luan rolin vendimtar kur bëhen flijime; Femios-i, ai që flet, është emri i aedit në *Odise;* Hyperokos-i është njeriu i fuqishëm, që ka një fuqi të tejskajshme, gjë që këtu merr një ngjyrim ironik dhe shërben për të vënë në dukje vlerën e trimërisë së Femios-it, etc.), motivet i kemi parë tashmë gjetiu, për të mos thënë që forma e tyre ishte frymëzuar nga tekstet e mëdha epike.[12] Rrëfenja e parë organizohet si një tregim i themelimit ose i kolonizimit, i ndërfutur në një tekst etiologjik, ku lidhen "periple", orakulli që lajmëron tokën e premtuar ("të premtuar me gjysmë zëri" do të thoshte M. Detienne), zotërimi i dyfishtë i këtij territori, simbolik pastaj real, ku dy Ainianët japin provën e *metis*-it, kjo dhunti e dinakërisë dhe zgjuarësisë[13] dhe prania tuteluese e Apollonit, zotit *par excellence* të themelimeve. Të dyja rrëfenjat janë plotësuese të njëra-tjetrës: e para shpreh zotërimin-themelimin, e dyta themelimet e dështuara, tokat që refuzojnë të pranojnë Ainianët, por mbi të cilat, ngulimi, sado i përkohshëm, ka ndodhur meqënëse Ainianët janë *prosoikoi*, domethënë fqinj. Asgjë e mirë nuk vinte nga këto toka aspak miqësore, οὐδὲν χρηστὸν ἀπό τῆς χώρας: natyra refuzon të prodhojë, toka është djegur nga thatësira të mëdha, μέγαλαι αὐχμαί. Kësaj i kundërvihet toka e pasur dhe pjellore (πάμφορος, që jep çdo gjë) ku vendosen Ainianët, ky *locus amoenus*,

11 Themelim këtu përdoret në kuptimin e krijimit të një ngulimi banorësh. Shënim i përkthyesit.

12 W.R. Halliday, The Greek Questions of Plutarch with a New Translation and a Commentary (1928). Ai e përafron këtë këtë tekst me përleshjet për kufijtë atiko-beotianë midis Ksanthos-it, mbretit beotian dhe Melanthios-it, përfaqësuesit të teseidit Thymoides dhe fitimtar pasi përdori një dredhi të ngjashme me atë të Femios-it: por kjo rrëfenjë ka lidhje me nderimin e Apatouries athinase: shih P. Vidal-Naquet, Le chasseur noir [Gjahtari i zi] (1981), fq. 156. Kënga e vajzave të reja ((« μήποτε νοστήσαιτε φίλην ἐς πατρίδα) ishte drejtpërdrejt e frymëzuar nga një varg i Odyssée XVIII 148, që shprehte zemërimin e Uliksit, i cili nxiste pretenduesit e fronit të kishin frikë nga kthimi i mbretit. (« ὀππότε νοστήσειε φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν »).

13 M. Detienne, J.-P. Vernant, Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs [Dredhitë e zgjuarsisë. Metis i grekëve] (1989).

[vend i këndshëm] lugina tjetër e Tempes-it. Por, të dyja këto rrëfenja kanë të përbashkët motivin e marrjes së territorit, përmes vendimit radikal për të sakrifikuar mbretin, si dash kurbani, dhe dy elementet e stabilitetit të rigjetur: ngastrën e tokës (βώλος- tokë buke) dhe gurin, që më vonë filloi të nderohej (λίθος)

Konteksti

Shkurt, sipas Plutarkut, ajo që i karakterizon Ainianët janë bredhja dhe refuzimi i tokës së të parëve, i vendit ku ishin, dhe nga ana tjetër pushtimi i një territori të ri. Por, në dallim nga kolonizimi, këtu kemi të bëjmë me një tokë greke që duhet pushtuar. Duhet patur shumë kujdes me vlerën historike që mund t'u njihet këtyre ecejakeve të shumta.[14] Nëse do t'i përmbahemi analizës së ligjërimit, modeli i rivendikuar dhe i vlerësuar është ai i jo-autoktonisë: "midis autoktonisë dhe themelimit, ka një hendek të tërë".[15] Zotimi i përsëritur parreshtur për të mos u kthyer prapa përkthehet në një rit që rimotivon të kaluarën e këtyre

14 Këto dy rrëfenja kanë pasur qasje të ndryshme nga historiografia moderne: njëra prej tyre është rrekur, jo pa kujdes, të shohë te rrënojat arkeologjike vendqendrimet e Ainianëve (M. Sakellariou, Peuples préhelléniques d'origine indo-européenne Εκδοτική Αθήνων [Popujt parahelenikë me origjinë indo-evropiane] [1977] ; id., Les proto-Grecs Εκδοτική Αθήνων [Proto-grekët][1980] ; id., « La migration des Ainianes » [Migrimi i Ainianëve], në Origjina e helenizmit : Kreta dhe Greqia, homazh ndaj H. Van Effenterre [1984], fq. 173-180 ; id., The polis-State : Definition and Origin, [Shteti-polis: përkufizimi dhe origjina] Mélètémata 4 [1989] ; id., Between Memory and Oblivion : the Transmission of Early Greek Historical Traditions [Midis kujtesës dhe harresës: transmetimi i traditave historike të hershme greke], Mélètémata 12 [1990], fq. 180-200 : The Migrations of the Ainianans [Migrimet e Ainianëve]; F. Dakoronia, « Η πορεία των ελληνίκων φύλων απο Μακεδονία και Ηπειρο προς την κοίλαδα του Σπερχείου Αφιερώμα στον N.G.L. Hammond, Παραρτήμα Μακεδονίκωνν° 7 [1997], fq. 125-135); një tjetër qasje, hiperkritike, e trajton atë si mashtrim dhe fabrikim a posteriori me qëllime politike (Y. Béquignon, « L'itinéraire d'Apollon dans la Suite Pythique » [Itinerari i Apollonit në Suitën Pythique], Annales des hautes études de Gand 2 [1932], fq. 7-8 ; id., op. cit. (supra, n. 4).

15 M. Detienne, Comment être autochtone. Du pur Athénien au Français enraciné [Si mund të jesh autokton. Nga athinasi i pastër deri te francezi i rrënjosur] (2003).

ecejakeve: një ká (τὸν βοῦν në njëjës) që niset për kullotje nga Ainida në Epir dhe kalon përmes Pindit. Por teksti nuk është i qartë: ky rit ndodh çdo vit? Kafsha çohet për kullotje nga Ainianët, kemi të bëjmë me një "ká që bëhet kurban" dhe që këtu luan rolin e komunitetit, i detyruar të niset me qëllim që komuniteti të mbetet? Ky rit i paraqitur këtu shërben gjithashtu për të rrethshkruar hapësirën e pushtuar, meqenëse qetë shoqërohen deri në kufijtë e territorit, *eschatiai*, për të cilat Pierre Vidal-Naquet-i ka treguar se si ato merrnin pjesë në procesin e përkufizimit të komunitetit, vend ku kryhet, sidomos në Athinë, shërbimi ushtarak, *ephébie* dhe një pjesë e riteve të kalimit në moshën adulte.[16]

HELIODORE

Teksti

Duhej të kalonte më shumë se një shekull për të kuptuar se teksti që vijon kishte në qendër të vëmendjes fatin e Ainianëve. Për më tepër, ky i fundit i përket një gjinie krejtësisht të ndryshme nga ajo e "pyetjeve" të Plutarkut: romanit, që ishte shumë në modë që nga periudha e vonë helenistike. *Etiopika* e Heliodorit flet mbi dashuritë e trazuara dhe plot peripeci të vajzës së mbretit të Egjyptit, Karikleia-s, dhe një Ainiani, Theagenes-it. Personaliteti i autorit dhe data e veprës së tij janë ende objekt kundërshtish. Le të themi se në kohët tona shpesh mendohet se ka qenë shekulli III e.s. dhe epoka e Severes-it, por ka pasur propozime edhe për gjysmën e dytë të shekullit IV, ose epokën e Justinianit. Skena ku dy djem të rinj takohen, ndërkohë që vajza e re strehohet në Delfi pranë babait të saj adoptiv Karikles-it, prift i Apollonit, i jep rast Heliodorit për të folur për këtë popull të vjetër të Ainianëve, të cilët bëhen gati për të filluar një procesion të madh penteterik, do të thotë i organizuar çdo katër vjet, me rastin e garave për nder të Apollonit Pitik, zotit të vendit. Ainianët i bëjnë homazh jo perëndisë së madhe të Delfit, por Neoptolemit, djalit të Akilit. Ky i fundit u therr në brendësi të murit rrethues kushtuar Apollonit. Nëse në literaturën delfike ka dëshmi të qarta për një gardh që i shërbente kultit të Neoptolemit, teksti i Helio-

16 P. Vidal-Naquet, Le chasseur noir [Gjuhetari i zi] (1981).

dorit është dëshmia e vetme për një procesion të rregullt dhe mbi të gjitha për përgjegjësinë që Ainianët kanë në këtë kult.[17]

Kariklea-n që e pyet se kush janë Ainianët dhe çfarë është ky procesion, Karikles-i i përgjigjet se ata janë një popull nga Thesalia (Θετταλικής ἐστι μοίρας τὸ εὐγενέστατον), janë grekë të pastër, meqë janë pasardhësit e Helenit dhe të Deukalion-it, që jetojnë në brigjet e gjirit Maliak, që kryeqyteti i tyre është Hypata, për emrin e të cilës ai propozon dy etimologji pak të përafërta dhe ai që udhëheq procesionin pretendon të rrjedhë nga Akili, gjë që ka shumë gjasë të jetë kështu përderisa ainiani në fjalë është i bukur.

Kariklea befasohet që një ainian të mund të pretendojë të jetë pasardhës i Akilit, meqenëse dihet mirë se heroi ishte nga Ftiotida. Kësaj, Karikles i përgjigjet se Ainianët banonin në territorin e Akilit, Ftie dhe se i pari i tyre vinte nga Menesthios, ai vetë bir i lumit Sperkeios dhe Polydora, vajza e Peleut dhe gjysëmotër e Akilit. Sidoqoftë, meqenëse ata kryejnë ritin për nder të Neoptolem-it, është e qartë qe ata vijnë prej tij dhe këtë prejardhje të tyre e njohin të tërë në Thesali.

17 J. Pouilloux, « Delphes dans les Éthiopiques d'Héliodore : la réalité et la fiction » [Delfi në Ethiopikët e Heliodorit: realiteti dhe trillimi], JS 1983, fq. 259-286 ; G. Rougemont, « Delphes chez Héliodore » [Delfi te Heliodori], në Études de littérature ancienne, 4. Le monde du roman grec. Actes du colloque international tenu à l'École normale supérieure, déc. 1987 [Studime të letërsisë së lashtë,4. Bota e romakut grek. Aktet e seminarit ndërkombëtar të mbajtur në Shkollën normale superior, dhjetor 1987] (1992), fq. 93-99. Mbi Neoptolemin në Delfi, shih J. Pouilloux, G. Roux, Énigmes à Delphes [Enigmat në Delfi] (1963), fq. 102-122.

Një delikt flagrant i fabrikimit të mit-ideologjisë

Ekstrakti nga *Etiopika* përmban elemente të shumta që e bëjnë atë t'i përkasë gjinisë parodike. Rrëfenja shfaqet përmes metodës së distancimit[18], madje ajo është vënë edhe në skenë. Argumentet e ndryshme të Theagenesit jepen në mungesë të tij. Prania e një bashkëbiseduesi që luan rolin e naivëve i jep shfaqjes një ngjyrim dialektik. Meqenëse argumentet nuk janë bindëse, përfshirë këtu edhe *in fine*, shfaqja nuk rrjedh lirshëm. Etimologjia gjoja shkencore e emrit të kryeqytetit të Ainianëve, Hypata, ka të bëjë me të njëjtën ide: ai vjen nga një fjalë shumë e zakonshme e gjuhës greke, mbiemri *hypatos*, dhe kuptimi i emrit të qytetit nuk paraqet ndonjë problem. Ai është Qyteti i Sipërm i Oita-s. Teksti ka mënyrën e vet të të lexuarit: e gjitha kjo është një konstrukt dhe Theagenes-i, nëse do të shpreheshim me fjalët e M. Detienne-it, është duke kryer këtu një delikt flagrant të konstruktimit të një mit-ideologjie. Cila ishte kjo?

Për t'i bërë Ainianët pasardhës të Akilit, duhet përligjur prania e tyre në këtë territor. Pamë më sipër se Plutarku i bënte jehonë mitit të themelimit. Ky nuk është rasti me tekstin e Heliodorit, i cili nuk i referohet askund ndonjë "vendi gjetkë" të ainianëve. Në të kundërt, ai përdor një silogjizëm kompleks, që lë të kuptohet se ata kanë qenë gjithmonë aty. Duke u nisur nga ekuacioni Ainide=brigjet e gjirit Maliak=Ftie e vjetër=mbretëria e Akilit, Heliodori, ose më tej Karikles-i, ose edhe më tej Theagenes-i, nxjerrin konkluzionin e barazvlefshmërisë midis Akilit dhe Ainidës. Këtu ajo që ka përparësi është e drejta e tokës, ajo e njerëzve të lindur mbi këtë tokë dhe jo të lindur nga kjo tokë, e *indigenes* dhe jo *gegenes*. Thjesht një paraqitje e tillë e merr si fakt të dhënë që ata janë aty dhe pak rëndësi ka se kur dhe si kanë ardhur. Duket qartë se ajo është po aq pak bindëse sa edhe argumenti mbi

18 Distancimi është një parim teatral që lidhet me dramaturgjinë e Bertold Brecht. Sipas Brechtit, teatri epik bazohet mbi distancimin. Kjo metodë i kundërvihet identifikimit të aktorit me personazhin që ai luan në skenë. Me anën e lojës aktoriale në mesin e spektatorëve, dhe jo thjesht në skenë, me anën e dialogut direkt me spektatorin, kjo metodë synon të prishë perceptimin linear pasiv të spektatorit dhe të thyejë paktin e heshtur të të besuarit vetëm në atë që sheh. Distancimi e politizon ndërgjegjen e spektatorit dhe e shtyn atë të reflektojë mbi vendin që zë akti teatral në shoqëri. Shënim i përkthyesit.

bukurinë e tipit të Akilit…dhe vajza e re habitet që nuk janë ftiotët, "dega tjetër me origjinë nga Thesalia", ata që rivendikojnë Akilin.

Gjenealogjia e paraqitur këtu shërben për ta përsosur më tej demonstrimin e Karikles-it: e drejta e tokës zëvendësohet nga e drejta e gjakut. Do të vërehet se prejardhja e Theagenesit nga familja e Akilit mbështetet te disa elemente natyrore ujore: të parët e tij janë Thetis, që vjen nga gjiri Maliak, dhe Sperkeios, lumi që lag Ainidën. Këto dy elemente tregojnë rrënjosjen në territor dhe bëjnë lidhjen me fillimin e demonstrimit. Këtu kemi ndërthurjen e së drejtës së tokës me të drejtën e gjakut. Nëpërmjet Theagenes-it, Ainianët dalin se vijnë prej lumit dhe detit, elementet karakteristike dhe përcaktuese të territorit të tyre. Këtu do të vërehet se nuk bëhet fjalë për malin e Oita-s, sepse ai del qartazi si toka e Herakles-it. Të mos i ngatërrojmë gjërat.

Shkurtimisht, këtu kemi paraqitur një mit të prejardhjes, por i lidhur pas një territori. Megjithatë, kjo gjenealogji mitike nuk është ndërtuar për të justifikuar ekzistencën e një populli të tërë, nuk kemi këtu shtjellimin e gjenealogjisë së ndonjë heroi eponim (ndonjë Ainos). Sigurisht, duke vërtetuar autoktoninë e një njeriu të vetëm, do të provohet edhe autoktonia e gjithë *ethnos*-it përkatës dhe në këtë mënyrë teksti kalon lirshëm nga njëri te tjetri.

Nëse qëllimi i Theagenes-it është të jetë bindës për prejardhjen e tij, teksti është i qartë kur konkludon se "ai dëshiron me çdo kusht që Akili të jetë një ainian" dhe nuk i ndahet heroit, τὼ δ'Ἀχιλλεῖ πανταχόθεν περιφυόμενος. Por, përkthimi i dhënë në këtë mënyrë nuk është shumë i përpiktë, meqënëse metafora vegjetale e nënkuptuar nga folja περιφύομαι ka kuptimin se Theagenes-i i ngjitet Akilit nga pas si rrodhe. Qëllimi i krijuesit të "teorisë", ose procesionit, të Ainianëve është të afrojë popullin e tij me Akilin, duke bërë një lloj shartimi dhe të krijojë një φῦλον ose një φυλή, një racë ose një fis.

KONTEKSTI

Funksioni i këtij miti është i shumëfishtë. Para së gjithash, meqenëse ky tekst i përket një regjistri parodik, do të ishte e gabuar nëse do ta merrnim si jehonë të ndonjë situate të dhënë konkrete. Megjithatë, nuk mund të rrimë pa analizuar se në çfarë kuptimi kemi të bëjmë me një konstrukt efikas, në çfarë mënyre mund të nxirren "përfitime" nga një

rrëfenjë e tillë. Ajo ka të bëjë, në radhë të parë, me organizimin politik dhe social që njihte Greqia nën sundimin perandorak: pushteti në atë kohë ishte në dorë të një numri të kufizuar familjesh të parisë. Theagenes-i është njëri prej tyre dhe, nën shembullin e disa familjeve të Peloponezit, të cilat e bënin të ditur qartazi prejardhjen heroike dhe legjitimonin pushtetin e tyre me anën e traditës, duke përfshirë Herakliun ose Dioskurët në listat gjenealogjike që paraqesnin të parët e tyre të lavdishëm, Ainiani është, në cilësinë e tij si pasardhës direkt i Akilit, ai që duhet të udhëheqë procesionin për nder të djalit të heroit.

Nga pikëpamja historike, Ainianët bëhen politikisht banorë të Thesalisë pak përpara krijimit të Principatës, në një datë të panjohur, midis betejës së Farsalës dhe asaj të Aktiumit, do të thotë në çerekun e tretë të shekullit I p.e.s. Në atë kohë *ethnosi* i vogël i Ainianëve del nga statusi federal që e qeveriste dhe futet në konfederatën më të madhe të Thesalisë. Kemi parë më sipër se si teksti i Heliodorit e pranonte këtë fakt politik duke regjistruar këtë "renegociim" të identitetit të Thesalisë në *continuum*-in mitologjik, duke mos thënë asnjë fjalë për gjendjen e mëparshme mitologjike. Të ishe nga Thesalia do të thoshte të kishe prejardhjen nga Akili, njëri prej heronjve më prestigjiozë.

Folja e përdorur nga Heliodori për të treguar se Ainianët përpiqen shumë t'u bëjnë të tjerëve të ditur se ata janë pasardhësit legjitimë të Akilit dhe të Neoptolemit është *diagônizesthai.* Edhe këtu përkthimi duhet të ketë parasysh një aspekt themelor të foljes: bëhet fjalë për *agôn,* që do të thotë konkurs, shpirt gare. Çfarë do të ketë ndodhur midis Plutarkut dhe Heliodorit që do të mund të justifikonte këtë duel për trashëgiminë e Akilit? Në këtë kohë, në Perandorinë Romake, ose më saktësisht në pjesën helenofone të Perandorisë, për shkak të përhapjes së *paideia* dhe proklamimit nga ana e intelektualëve grekë të superioritetit të kulturës greke të integruar në sistemin perandorak romak, u shfaq ajo që u quajt si sofistika e dytë: intelektualë të dalë nga shtresat e larta u dhanë pas retorikës dhe konstruktimit të së kaluarës. Jo se ata kishin rreshtur ndonjëherë të merreshin me to.[19] Qytetet masnin forcat kush e kush ta tregonte më mirë dhe më fort helenizmin e tyre: këtu, Ainianëve iu njihet prejardhja nga Heleni. Çdo

19 Shih P. Veyne, L'Empire gréco-romain [Perandoria greko-romake] (2005), fq. 204-207. Për të, sofistika e dytë nuk është një reagim i mbrojtjes "kombëtare" të grekëve që iu nënshtruan Romës, por në të kundërt një shenjë e zhvillimit dhe e lulëzimit në kuadrin e Perandorisë.

grup i zgjedh të parët e tij të përbashkët nga një epope: kështu ndodh edhe me Adrianin, i cili do t'i përgjigjej një fshati të Lokridë-s se ai e meritonte plotësisht emrin e qytetit, sepse, përveçse kishte institucione autonome, mund të rivendikonte si të vetin një hero nga cikli trojan, Ajaksin.[20] Po ky Adrian, krijon në Athinë, *Panhellenion*-in, organizatë transnacionale në të cilën çdo qytet ose grup (ethnos) i aftë për të dëshmuar helenizmin e tij mund të pretendonte të përfaqësohej. Nëse do të ndiqnim traditën homerike, Ainianët rrezikonin t'i humbisnin të gjitha: sigurisht, ata janë të pranishëm në ushtritë që sulmojnë Trojën, por janë nën komandën e një udhëheqësi që nuk është Ainian- që, përpos të tjerash, edhe nuk ishte shquar…Por, pak rëndësi ka, ata janë nga Thesalia dhe në këtë cilësi ata mund të mburren se rrjedhin nga Akilit.[21] Në këtë ekstrakt të romanit të Heliodorit do të isha i prirur të shihja parodinë e "një kërkese për t'u nënshkruar në Panhellenion", tek i cili Ainianët bënin pjesë në cilësinë e tyre si banorë të Thesalisë.

Njëfarë rastësie bën që letërsia greke e epokës perandorake t'i paraqesë Ainianët si pjesëmarrës në dy modele antagoniste, në atë të autoktonisë dhe në atë të pushtimit. Kjo traditë e dytë duket se është më e përhapur, përderisa burimet e saj janë tekstet homerike, që ajo i ballafaqon me realitetin e epokës historike. Tradita e parë është më e vonshme, në një tekst përmbajtja parodike e të cilit është shumë e theksuar, por që mbështetej mbi rivendikime reale dhe jo vetëm të trilluara. Nëse është e vërtetë se modeli i autoktonisë athinase ishte ngushtësisht i lidhur me legjitimimin e statusit të saj si fuqi hegjemone dhe se ai e humbi kuptimin e tij parësor që nga koha e rënies së Athinës, prandaj edhe në kohën e Perandorisë, më tej, në botën e dhënë pas së kaluarës të *Panhellenion* të Adrianit, modeli që do të merrte vlerë do të ishte *auctoritas venustatis*, ose vlerësimi i të qenit i lashtë: këtu do të përjashtoheshin qytetet e themeluar nga monarkitë helenistike, të

20 Mbishkrimi u paraqit gjatë leksionit inaugurues të D. Knoepfler në Collège de France, fq. 66-69 dhe fig. II.

21 Duhet kujtuar këtu se banorët e Thesalisë nuk morën pjesë në luftën e Trojës, se ata nuk njiheshin nga Homeri dhe se pretendimi i tyre ndaj figurës së Akilit është po ashtu një konstruksion i vonë. Heroi, siç kujton Kariklea, ishte mbreti i Ftiesë dhe janë Ftiotët ata që shtypën të parët, në epokën helenistike, figurën e Akilit në monedhat e njërit prej qyteteve të tyre, siç ishte Larissa Crémasté. Banorët e Thesalisë e "përdorën" monedhën federale veçse në epokën e Adrianit.

gjitha ato qytete që nuk ishin në gjendje të sillnin prova të lashtësisë së helenizmit të tyre. Ky do të ishte kuadri ku do të merrte kuptim të plotë konstruksioni identitar i "popullit të ri nga Thesalia": bredhjet e Ainianëve mund të merrnin fund, atyre nuk do t'u duhej më të kthehe-shin në tokën e të parëve të tyre.

TEORITË MBI ORIGJINAT E SUBJEKTEVE TË PERANDORISË BIZANTINE

Pâris Gounaridis

Si fillim do të ishte e udhës të jepnim dy shpjegime në lidhje me Perandorinë Bizantine. Përgjatë njëmbëdhjetë shekujve të ekzistencës së saj, ajo u shndërrua nga një shtet që dominoi krejt Mesdheun, në një qytet të vetëm, Kotandinopoja. Përpos kësaj, duhet vërejtur se nocioni i Perandorisë Bizantine është një konstruksion *a posteriori*. Në të vërtetë, në shekullin XVI, dijetarët evropianë, për disa arsye që e tejkalojnë temën tonë, i vunë emrin *bizantin* shtetit që kishte si kryeqytet Konstantinopojën. Ata që ne sot i quajmë *bizantinë*, në kohën e tyre e konsideronin shtetin ku jetonin, as më shumë e as më pak, si Perandoria Romake dhe Kostandinopojën si Roma e re.[1] Në mendimin e tyre

1 Për një ekspoze të koncepteve politike të bizantinëve dhe të evolucionit ideologjik shih H. Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'Empire byzantin* [Ideologjia politike e Perandorisë Bizantine] (1975) dhe *ead.*, « L'Empire Byzantin »[Perandoria Bizantine], në M. Duverger (red.), *Le concept de l'Empire* [Koncepti i Perandorisë](1980), fq. 131-149. Shih gjithashtu vëllimin : E. Chrysos (red.), *Byzantium as Oecumene* (2005) në veçanti kontributet mbi aspektet ideologjike të H. Ahrweiler, fq. 13-23, J. Koder, mbi aspektet gjeografike, fq. 25 deri 45 dhe G. Dagron, mbi aspektet antropologjike, fq. 47-57.

ekzistonte një sinkronizëm midis themelimit të kësaj perandorie[2] dhe mësimeve të Jezu Krishtit. Në këtë mënyrë, ekzistenca e Perandorisë ishte e ndërthurur me krishtërimin në një mënyrë të pazgjithshme dhe eskatologjike: pushteti romak i krishterë ishte i përjetshëm, në kuptimin që fundi i tij do të nënkuptonte shfaqjen e dytë mbi tokë të Jezu Krishtit, të cilit perandori romak do t'i kalonte pushtetin e tij.[3]

Kristianizimi i Perandorisë do të thoshte se të krishterët kishin pranuar ekzistencën e një mbretërie mbi tokë dhe, sipas modelit të mbretit biblik, Davidit, ata e konsideronin mbajtësin e pushtetit politik si të zgjedhur prej Zotit. Fjala e apostullit Pal se "nuk ka më as çifutë dhe as grekë, nuk ka më as skllevër dhe as njerëz të lirë" u kthye në një fjalë të urtë ideologjike e shtetit romak të kristianizuar.[4] Rrjedhimisht dhe teorikisht, duke u nisur edhe nga fakti se edikti i vitit 212 e.s. i perandorit Caracalla (*constitutio Antonina*) e bënte çdo njeri të lirë qytetar romak, trupa e të krishterëve paraqitej si ajo e subjekteve të Perandorisë pa dallime etnike dhe klasore.

Një nga pasojat e kristianizimit të Perandorisë ishte se, nën ndikimin biblik, dy terma të fjalorit grek ndryshuan domethënie. Në të vërtetë, duke kalkuar fjalën ebraike *gohim*, termi ethnos (ἔθνος), që në literaturën greke të krishterë tregonte komunitetin etnik, mori kuptimin e paganit dhe tregonte ata që nuk ishin ebrenj dhe, më vonë, jo të krishterët . Këtej e tutje termi *ethnikos* (εθνικός) cilësonte në mënyrë negative të gjithë popujt e tjerë përballë popullit të ri të zgjedhur, të krishterëve. Termi i dytë që ndryshoi kuptim ishte emri etnik i *helenëve*, i cili, edhe ai, i ndikuar nga tradita ebraike, këtej e tutje do të nënkuptonte adhuruesit e idhujve. Kësisoj, në traditën e krishterë bizan-

2 Eshtë karakteristik fakti që gjatë çerekut të parë të shekullit XI perandori Basil II rivendikon për shtetin tërësinë e tokave publike të uzurpuara nga personat privatë që nga koha e Augustit. (shih N. Svoronos, *Les novelles des empereurs Macédoniens concernant la terre et les stratiotes* [Novelet e perandorëve maqedonas në lidhje me tokat dhe stratiotët] [1994], nëntor. 14, fq. 212 dhe 213).

3 Mbi konceptet eskatologjike të bizantinëve shih P. J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition* [Tradita apokaliptike bizantine] (1985).

4 Letër e Pal. Gal. 3.27-28, cf. gjithashtu Cor. A,12,13: Testamenti i Ri, Aleanca biblike franceze (rishikuar në 1910 nga përkthimi i L. Segond), *Les sociétés bibliques* [Shoqëritë biblike] (1974).

tine, çdokush që nuk ishte pagëzuar ishte një helen.[5] Ky transformim në domethënien e termit do të zyrtarizohej dhe legjislacioni do të parashikonte të drejta të kufizuara për helenët, kuptuar si komunitet fetar, si edhe për çifutët.[6]

Përpjekja e Justinianit I (527-565) për të ripushtuar vendet e Mesdheut perëndimor do të përbënte përpjekjen e fundit për të ringritur Perandorinë Romake. Më tej, shteti bizantin do të përdorë një artefakt ideologjik për të konfirmuar cilësinë e tij romake. Ky sistem e paraqiste kreun e shtetit bizantin si mbajtësin ekskluziv të titullit të perandorit romak, i vendosur në majë të një familje mbajtësish të pushtetit, e cila përbëhej nga një hierarki e përbërë nga vëllezërit dhe djemtë e perandorit, por edhe miqtë e tij, për jo të krishterët.[7] Pushteti bizantin u njihte statusin e dinjitarit, por u jepte edhe shpërblimet përkatëse, mbajtësve të pushtetit me origjinë të huaj dhe, në njëfarë mënyre, i trajtonte si subjekte të perandorit.[8]

---

5 Sozomenus, *Kirchengeschichte*, red. G. Ch. Hansen (1960), fq. 296, cf. fq. 131. Historiani Sozomène flet për barbarët që e adhuronin zotin në mënyrë helenike. Nga ana tjetër, Prokopi i Cezaresë bën fjalë për fenë e vjetër pagane, që në atë kohë quhej helenike (*Procopii Caesariensis Opera Omnia*, red. J. Haury, me korrigjime dhe shtesa të G. Wirth, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana* [1962], I 20, fq. 107).

6 Kronografi Jean Malalas raporton se perandori Justinian u ndaloi helenëve, do të thotë adhuruesve të idhujve, të mbanin poste dhe të kishin tituj politikë (*I. Malalae Chronographia*, red. L. Dindorf, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* [1831], p. 449). Për politikën e Justinianit I, shih P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur l'enseignement et la culture à Byzance des origines au xe s.* [Humanizmi i parë bizantin. Shënime dhe vërejtje mbi mësimin dhe kulturën në Bizant nga origjina deri në shek. X](1971), fq. 68 e në vijim. Legjislacioni bizantin parashikonte dënimin me vdekje për paganët e pagëzuar që ktheheshin në fenë e tyre të vjetër, p. ex. Épitomé, XLV 46, në I. dhe P. Zepos, *Jus Graecoromanum* (1931, rishtyp. 1962), IV, fq. 577.

7 F. Dölger, « Die Familie der Könige im Mittelalter » [Familja e mbretërve në Mesjetë], *Historisches Jahrbuch* 60 (1940), fq. 397-420 ; *Byzanz und die Europäische Staatenwelt* [Bizanti dhe bota evropiane e shteteve] (1953 ribotuar. 1964), fq. 34-69.

8 J. Ferluga, « Die Adressenliste für auswärtige Herrscher aus dem Zeremonienbuch Konstantin Porhyrogenetos » [Lista e adresave për sunduesit e huaj nga libri i ceremonive të Konstantin Porhyrogenetos], *Zbornik Radova Vizantoloskog Instituta* 12 (1971), p. 157-178.

Por, ky konstruksion ideologjik, i cili, në të njëjtën kohë, e kthente perandorin në mbrojtësin e papës së Romës, shndërrohej ndonjëherë në një ndërhyrje të vërtetë në punët e perëndimorëve. Në fakt, perëndimorët, si rrethet kishtare ashtu edhe ato laike, nuk i shihnin me sy të mirë pretendimet dhe përzierjen në punët e brendshme të Perandorisë Bizantine. Kësisoj, iniciativa e Papës Leon III, i cili kishte kurorëzuar si perandor romak Karlin e Madh në Romë ditën e Krishtlindjeve të vitit 800, shënoi edhe ndarjen mes tyre të të dy pjesëve të botës së krishterë. Në të vërtetë, papati i motivuar nga ikonoklazma, që i kishte kushtuar humbjen e provincës së Ilirikumut, dhe nga politika e shtetit bizantin në Itali, inauguroi një erë të re në marrëdhëniet me shtetet e krishtera të Perëndimit, duke i mohuar perandorit bizantin njohjen si mbajtës i pushtetit romak.[9]

Iniciativa e papës Gjon XII, për të kurorëzuar në vitin 962 si perandor romak mbretin gjermanik Othon I, mund të interpretohet si një hap tjetër në këtë drejtim. Mbështetur mbi interpretimin e një dokumenti të falsifikuar, dhurimi i Kostandinit (*constitutum Constantini*), papa i Romës e mori mbi vete pushtetin perandorak romak. Sipas këtij interpretimi, papa mund t'ia linte perandorinë një mbajtësi pushteti që i vinte më për shtat. Kjo teori ishte mohimi praktik i romanitetit të perandorit të Kostandinopojës. Ndërkohë, në dhjetëvjeçarët e fundit të shekullit IX, perëndimorët flisnin për *imperator Constantinopolitanus* ose për *imperator Grecorum*, kurse shteti bizantin gjithnjë e më shumë cilësohej si *regnum Grecorum*.[10]

Eshtë e vërtetë se emërtimi *graikos* (γραικός), «grek», ka qenë përdorur në atë kohë, madje edhe nga vetë bizantinët, për të treguar banorët helenofonë të Perandorisë.[11] Në këtë mënyrë, rinovuesi i monakizmit bizantin Theodore Stoudite (~759-826), për të lokalizuar hapësirën e dominuar nga Perandoria dhe banorët e saj, do të bënte fjalë për *Graikoi* (Γραικοί)[12] dhe vendin do ta quante si *tapeine Graikia*

9 Shih A. Christophilopoulou, *Το πολίτευμα και οι θεσμοί της βυζαντινής αυτοκρατορίας*, 324-1204 (2004), fq. 191 *sq.*

10 *Ibid.*

11 Shih P. Gounaridis, « Η εξέλιξη της ελληνικής ταυτότητας στη βυζαντινή αυτοκρατορία », Études Balkaniques 6 (1999), p. 51-68.

12 *Theodori StuditaeEpistulae*, éd. G. Fatouros, *Corpus Fontium Historiae Byzantinae* XXXI/1-2 (1991), n. 419, p. 587.

(ταπεινὴ Γραικία), do të thotë « Greqia e përulur »[13]. Nga ana tjetër, Theodore Stoudite përdor termin « romak » për papën, por gjithashtu edhe për të cilësuar mbajtësit e pushtetit bizantin, të cilët « e kanë marrë këtë emërtim nga qyteti i parë nën qiell ».[14] Në këtë mënyrë, do të ishte e lehtë të arrihej në përfundimin se, për një bizantin, subjektet e Perandorisë nuk ishin romakë dhe vetëm perandorët mund të cilësoheshin si të tillë. Ndërkaq, burimet bizantine të shekullit X flasin jo vetëm për perandorë besnikë romakë[15], por edhe për *genos* (γένος), për kombin e romakëve si edhe për Romaninë[16], do të thotë vendin e romakëve. Bizanti ishte plotësisht romak.[17]

Ky konceptim i pushtetit bizantin nuk u tjetërsua megjithë ndryshimet historike. Në shekullin XII, gjatë kryqëzatës së dytë, perandori Manuel I Komneni i kujton perandorit gjermanik se romakët, në krye të së cilëve ai pretendon se është, kishin dominuar mbi të gjithë

---

13 *Ibid.*, n. 145, fq. 261. Pa dyshim që Graikia tregon për perandorinë helenofone, cf. P. Speck, « Γραικία und Armenia. Das Tätigkeitsfeld eines nicht identifizierten Strategen im frühen 8. Jahrhundert », *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft* 16 (1967), fq. 71-90, veçanërisht 81 dhe në vijim.

14 J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus,* Series Greaco-latina (1857-1866) (këtej e tutje P. G.), t. 99, col. 852 .

15 Shih për shembull titullin e përdorur nga Constantin VII Porphyrogenète, duke iu drejtuar djalit të tij në Constantine Porphyrogenitus, *De administrando imperio,* G. Moravcsik (éd.), *Corpus Fontium Historiae Byzantinae* 1(1967), p. 44 : Κωνσταντίνου του εν Χριστω βασιλεί αιωνίω βασιλέως Ρωμαίων προς τον ίδιον υιόν Ρωμανόν τον θεοστεφή και πορφυρογέννητον βασιλέα.

16 A. Christophilopoulou, *op. cit.* (*supra*, n. 9), fq. 196, cf gjithashtu M. Mantoubalou, « Romaios - Romios - Romiossyni. La notion de "Romain" avant et après la chute de Constantinople » [Romaios-Romios-Romiossyni. Nocioni « romak » para dhe pas rënies së Konstantinopojës], *Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών* 28 (1979-1985), fq. 169-198.

17 E. Arrigoni, « Il Delinearsi di una conscienza nazionale Romèica nell'impero d'Oriente e nell'ambito ellenofono medievale » [Përvijimi i një ndërgjegje kombëtare romeike në peradorinë e Orinetit në kuadrin helenofon mesjetar], *Nuova Rivista Storica* 55 (1971), fq. 122-150 dhe A. Carile, « Impero romano e Romania » [Perandoria romake dhe Romania], në *La nozione di « Romano » tra cittadinnanza e univeralità* [Nocioni « romak » midis qytetarisë dhe universalitetit] (1984), fq. 247-261.

botën dhe mbi të gjithë popujt, midis të cilëve edhe gjermanët.[18] Nga ana tjetër, në nënshkrimin e tij, Manuel I kthen modën e ndjekur nga perandorët e parë romakë, duke shpalosur emrat e popujve mbi të cilët ka sunduar dhe krahinat e pushtuara, gjithmonë duke nënvizuar lidhjen e tij me pushtetin e themeluar nga Konstandini I.[19]

«Kalimi i frankëve», siç i quante kryqëzatat arqipeshkvi Akrid Theofilakti, pati pasoja të rëndësishme mbi zhvillimin e botëkuptimeve të bizantinëve. Termi *Latinos* (Λατίνος), ose barazvlerësi *Italos* (Ιταλός), tregonte njeriun me origjinë perëndimore, por në të njëjtën kohë kishte kuptimin e kundërshtarit fetar, një njeri botëkuptimet të cilit ishin plotësisht të kundërta. Siç e thotë edhe historiani i periudhës së kryqëzatës së katërt Niketas Choniates, midis bizantinëve dhe perëndimorëve kishte një « humnerë » të thellë që nga koha e kryqëzatës së tretë. Historiani shton se botëkuptimete tyre respektive ishin krejtësisht të ndryshme.[20]

Kështu, perëndimori bëhet kundërshtar politik i romakëve [lindorë] dhe një armik i helenëve. Në të vërtetë, duke përkufizuar ndjenjat që ata ushqenin kundrejt bizantinëve, Niketas Choniates thotë se perëndimorët janë dashakeqës ndaj romakëve [lindorë] (μισορωμαίους) dhe se ata kanë grumbulluar urrejtje ndaj helenëve (καθ'Έλληνος… απέχθειαν)[21]. Kështu, Helenët kanë të drejtë të citohen, meqenëse edhe romakët [lindorë] mund të jenë ndër ata që vijnë nga Roma e lashtë.[22] Perëndimorët, falë pranisë së tyre masive, qoftë si tregtarë me origjinë nga qytetet italiane, qoftë si kryqtarë, na shtyjnë të shqyrtojmë identitetin etnik të popullsisë. Për pushtetin bizantin, *genos Romaion* (γένος Ρωμαίων), « kombi romak », nuk është më një kategori ideologjike funksionale. Identiteti romak, i përdorur gjatë shekujve për të vënë në dukje pushtetin politik, ishte kthyer në një emërtim të vështirë për

18 Për politikën e Manuel I^er^, P. Magdalino, *The Empire of Manuel Komnenos, 1143-1180* [Perandoria e Manuel Komnenos, 1143-1180] (1993).

19 K. E. Zachariae von Lingenthal, *Jus Graecoromanum* I-V (1856-1869), *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana* IV, nov. LXX, p. 485.

20 *Nicetae Choniatae Historia,* J. vanDieten (éd.), *Corpus Fontium Historiae Byzantinae* XI.1-2 (1975), I, p. 301 χάσμα διαφοράς εστήρικται μέγιστον και ταις γνώμαις ασυναφείς.

21 *Ibid.*, p. 301.

22 *Georgii AcropolitaeOpera*, A. Heisenberg (red.), me korrigjime dhe shtesa nga P. Wirth (1978), t. II, p. 30, οι της πρεσβυτέρας Ρώμης ορμώμενοι

t'u shpjeguar. Pas 1204, do të thotë pas pushtimit të Kostandinopojës nga ana e ushtrisë së kryqëzatës së katërt, perëndimorët imponuan një emërtim të ri, atë të *Graikoi*.[23]

Ky emërtim nuk u prit mirë nga anëtarët e hierarkisë kishtare bizantine. Prelatët donin t'i jepnin termit « grek » një interpretim që mund të mbulonte ekumenizmin e kishës së tyre[24] dhe, duke marrë parasysh përplasjen e tyre me kishën romake, superioritetin e tyre kulturor dhe ortodoksinë e tyre. Kështu, Nicolas Messarites, në atë kohë anëtar i klerit patriarkal të Kostandinopojës, në një debat me patriarkun latin Thomas Morosini, duke bërë lojë fjalësh, deklaroi:

> « Ata që ju (perëndimorët) quani grekë (Graikoi - Γραικοί), ose thënë më mirë, njerëzit e dijes (grammatikoi - γραμματικοί), sepse dija e vërtetë mbahet prej helenofonëve…[25]»

Nga ana tjetër, në kontaktet e saj me kishën e Romës, kisha bizantine refuzonte t'i ndante të krishterët sipas grupeve etnike dhe i hidhte poshtë këto emërtime në emër të së vërtetës së dogmës. Kështu në 1274, me rastin e një përgjigje dërguar papës dhe meqë ai kishte

---

23 Për emërtimin dhe variablat e tij dhe mbi të gjitha ato të Griffons : Chr. Maltezou, « Ελληνες και Λατίνοι : Η εικόνα του άλλου στον πρώτο αιώνα φραγκικής κυριαρχίας στην Κύπρο», *BOYKOΛEIA, Mélanges offerts à Bertrand Bouvier* (1995), fq. 181-190, në veçanti 183.

24 Për shembull letra e patriarkut German II dërguar papës Grégor IX : K. Sathas, *Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη*, t. II (1872), fq. 41, 43, 44, 45 ; *Acta Gregorii IX* (1227 - 1241), red. A.- L. Tautu (1950), fq. 244, 245 ; cf. V. Laurent, *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople, I.Les actes des patriarches, fasc. IV. Les regestes de 1208 à 1309* [Regestet e akteve të patriarkatit të Konstainopojës,I. Aktet e patriarkëve, fash.IV. Regestet nga 1208 deri në 1309] (1971), n. 1256.

25 A. Heisenberg, « Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion, II. Die Unionsverhandlungen vom 30. August 1206. Patriarchenwahl und Kaiserkrönung in Nikaia 1208 »[Burime të reja për historinë e Perandorisë Latine dhe të bashkimit fetar, II. Traktativat për bashkimin të datës 30 gusht 1206. Zgjedhja e patriarkut dhe hipja në fron e perandorit në Nikaia 1208], *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* 1923/2, fq. 21 = *Quellen und Studien zur spätbyzantinischen Geschichte, Variorum Collected Studies Series* [Burime dhe studime për historinë e vonë bizantine, Variorum Collected Studies Series] (1973), II.

pranuar përkatësinë e tyre etnike greke, kishtarët bizantinë nënvizuan, duke iu referuar shembullit të apostullit Pal që ishte njëherazi çifut dhe qytetar romak, se këto emërtime nuk kishin asnjë rëndësi për faktin e të qenit i krishterë. Këta prelatë shtonin më tej se edhe ata mbanin cilësimin romakë, njëlloj si italianët, do të thotë si perëndimorët, dhe se postet që ata mbanin përcaktoheshin nga gjuha latine.[26]

Në të kundërt, autoritetet politike bizantine njihnin origjinën etnike helenike për subjektet e tyre. Në 1237, papa Gregori IX duke iu drejtuar « nobili viro Vatacio » (njeriut fisnik Vatatzes) i shkroi perandorit Gjon III, i cili ishte në krye të shtetit bizantin të Nikesë dhe paraqitej si vazhdues i Perandorisë në Azinë e Vogël pas marrjes së Kostandinopojës nga kryqtarët në 1204. Gjon III duke iu përgjigjur papës që bënte fjalë për « urtësinë që mbretëron në mesin e grekëve », nënvizonte se « kombi helenik » (το γένος των Ελλήνων) nuk zotëron vetëm dhuntinë e të qenit i urtë, por edhe qeverisjen e Perandorisë Romake. Në të vërtetë, perandori bizantin, që e përkthen termin *Grecus* në *Hellen* (Ελλην), thotë se, për të kërkuar respektimin e privilegjeve të tij, papa duhet të respektojë marrëdhëniet midis mbajtësit të pushtetit romak dhe peshkopit të Romës, ashtu siç janë « krijuar » nga themeluesi i pushtetit romak të krishterë, Konstandin I. Sipas interpretimit bizantin të donacionit të këtij perandori, ishte Konstandini ai që kishte lidhur funksionin e mbajtësit të pushtetit romak me « kombin helenik », pushtet i cili ishte trashëguar gjatë brezave dhe kishte mbërritur deri në kohën e Gjonit III. Ky interpretim nënkupton se papa duhej t'i drejtohej mbajtësit të pushtetit bizantin si në të kaluarën, do të thotë perandorit të romakëve, në mënyrë që ky i fundit ta respektonte dhe nderonte si bir shpirtëror. Përndryshe, sipas mbajtësit të pushtetit bizantin, papa nuk do të ishte veçse një peshkop i thjeshtë mes të tjerëve. Sipas tij, pushtimi i Kostandinopojës nga perëndimorët nuk kishte krijuar ndonjë të drejtë mbi Perandorinë Romake: *«ne vetë,* shkruan ai, *duke qenë të detyruar të zhvendosemi me dhunë, kemi ruajtur, falë*

26 V. Laurent, J. Darrouzès, *Dossier grec de l'union de Lyon (1273-1277)*, *Archives de l'Orient chrétien* 16 [Dosje greke e bashkimit të Lionit(1273-1277), Arkivat e Orientit të krishterë 16] (1976), fq. 215 : « ομωνύμως πολλάκις τους Ιταλούς κυριωνυμούμεθα, και οφφίκια εν τη ημετέρα προβαλλόμεθα πολιτεία τοις σφων εκείνων σημαινόμενα λέξεσι ».

ndihmës së Zotit, pa u tundur dhe pa dështuar të drejtat e vërteta mbi pushtetin dhe mbi perandorinë ».[27]

Eshtë e qartë se ndërgjegja e përkatësisë etnike helene, e nxjerrë më në pah nga prania latine, nuk u dha shkas aspiratave politike. Në rastin më të mirë, kemi të bëjmë me pranimin e përkatësisë në një grup etnik, i cili, ndonëse prestigjioz për shkak të së kaluarës së tij, humbet në trashëgiminë politike romake. Kështu, logoteti i madh Georges Akropolites, historian i shtetit të Nikesë, në një përgjigje imagjinare drejtuar perëndimorëve zhvillon një teori të unitetit të botës romake të krishterë që përfshin bizantinët dhe perëndimorët përtej origjinave etnike. Duke folur për unitetin e botës romake të dikurshme, ai përpiqet të shpjegojë përdorimin e termit romak si një emërtim i përbashkët i dy popujve, grekë dhe italianë. Sipas tij, midis këtyre popujve mbretëronte mirëkuptimi më i madh. Grekët u kishin ofruar italianëve logjikën, do të thotë filozofinë dhe disiplinat shkencore. Pasi u kthyen në të krishterë, për të mos u quajtur me emrat e tyre paganë, ata morrën emrin e romakëve. Roma dhe Kostandinopoja- Roma e Re- u dhanë emrin e përbashkët të dy popujve. « Meqënëse kishin të njëjtën fe, shkruan Akropolites, ata kishin po ashtu edhe të njëjtin emër. Meqenëse ata kishin marrë nga Jezui emrin shumë të shenjtë të të krishterëve, në të njëjtën mënyrë, për t'u quajtur si popull, ata kanë përdorur emërtimin e njëjtë, atë të romakëve ». Georges Akropolites nënvizon se romakët, të lashtët apo më të vonshmit, kishin të përbashkëta institucionet politike dhe kulturën. Cilësia politike, e cila është, në radhë të parë, fakti i të qenit « romak » shndërrohet, nëpërmjet ekspansionit, në një cilësi etnike që gjendet në kufirin midis politikes dhe fetares.[28]

Perandori Theodore II Laskaris, botëkuptimi i të cilit paraqet disa veçori në lidhje me origjinën e tij helenike, nuk i shpëton trashëgimisë politike romake. Në 1257, para hypjes së tij në fron, Theodore flet me entuziazëm në një letër mbi kërkesën për ndihmë të sulltanit turk selxhuk pranë autoriteteve të shtetit të Nikesë, sepse këtë akt ai e merr

27 I. Sakellion, « Ανέκδοτη επιστολή του αυτοκράτορος Ιωάννου Δούκα Βατάτση », *Αθήναιον* 1 (1872), fq. 372-378, veçanërisht 373-375. Për referencat në lidhje me shtetin e Nikesë : P. Gounaridis, « Grecs, Hellènes et Romains dans l'État de Nicée » [Grekë, Helenë dhe remake në shtetin e Nikesë], *Mélanges N. Svoronos* (1986), t. I, fq. 248-257.

28 *Op. cit.* (*supra*, n. 22), t. II, p. 30.

si nënshtrim ndaj kombit grek (υποχείριον της ελληνικής φυλής). « Kjo vepër e hyjnores », siç e quan delfini i fronit kërkesën për ndihmë nga ana e sulltanit, nuk i referohet kombit helenik (ελληνική φυλή), por atij Romaik (*Ρωμαΐς*), do të thotë atdheut të romakëve, një paralajmërim për vendin tepër të lartë që do të zerë Perandoria Romake.[29]

Më tej, legjitimimi i identitetit politik romak i shtetit bizantin bazohej mbi artefakte verbale, në të cilat përfshiheshin edhe helenët. Në shekullin XIII, Georges i Qipros, orator i oborrit perandorak, i bërë patriark nën emrin e Gregorit, duke i thurur elozhe perandorit Andronik II Paleolog, do të thoshte për familjen perandorake që ajo është më fisnikja « ndër helenët dhe romakët [30]». Një orator tjetër i shekullit XV, Manuel Chrysoloras, do ta paraqesë Kostandinopojën si krijimin e dy kombeve ndër më të urtit dhe më të fortët : grekët dhe romakët. Kostandinopoja dilte në këtë mënyrë si kryeqyteti i ri për të qeverisur në mënyrë efikase (ευφυώς) universin[31]. Fakti që bizantinët në atë kohë këmbëngulnin ende te origjina e tyre nga Roma e lashtë, mund të lidhej ndoshta me pritjen e ndonjë ndihme nga Perëndimi në luftën kundër turqve[32]. Kështu, Kostandin XI Paleologu, perandori i fundit bizantin, duke iu drejtuar banorëve të Kostandinopojës, u thotë atyre se turqit që po i sulmonin kishin përballë tyre njerëz të lirë(*κυρίους και αυθέντας*), « pasardhës të helenëve dhe të romakëve »[33].

Në kundërshtim me shpjegimin e Akropolites-it, i cili dëshironte adoptimin e termit romak si një emër që vinte nga emri i kryeqytetit, nga Roma dhe Kostandinopoja- Roma e re-, një tekst i shekullit XIV, që kishte të bënte me rendin e dinjiteteve dhe të pozitave shtetërore, ia atribuon emrin « romak » linjës së mbajtësve të pushtetit. Autori i traktatit mbi pozitat shtetërore, i njohur me emrin e Pseudo-Kodinos, bën një përmbledhje të shkurtër të perandorëve të Orientit antik, deri te mbreti pers Darius i cili u mund nga Aleksandri, mbreti i maqedonasve. Kësisoj, Aleksandri mori pushtetin e Darius, *imperium*

29 N. Festa, *Theodori Ducae Lascaris Epistulae* CCXVII (1898), p. 266

30 *P.G.* t.142, col. 392, col. 1600a : επισημότατον Ελλήνων και Ρωμαίων.

31 *P.G.* t. 156, col. 24 dhe në vijim. Teoria 40. *Οπως επί ταύτης καθήμενοι έχωσι* ευφυώς κυβερνάν πάσαν την οικουμένην.

32 Cf. D. Zakythinos, *La Grèce et les Balkans* [Greqia dhe Ballkani](1947), fq. 48 *sqq*.

33 G. Sphrantzes, *Memorii 1401-1477*, V. Grecu (éd.), *Scriptores Byzantini* 5 (1966), fq. 418.

e tij. Nga ana tjetër, Kostandini I, gjithmonë sipas Pseudo- Kodinos, « ka qenë dhe quhej perandor i romakëve, titull që pasardhësit e tij e kanë mbajtur deri në ditët tona ». Legjitimimi i dominimit romak në Orient i detyrohej faktit se romakët kishin pushtuar Maqedoninë, sepse « Aleksandri ishte perandori i maqedonasve dhe Maqedonia ishte nën pushtetin e perandorit romak ». Kaq ishte e mjaftueshme për kostituimin e universit romak, meqënëse popujt (*ethnè ἔθνη*) e Orientit e nderonin shumë perandorin si i prejardhur nga shtëpia e Aleksandrit dhe perëndimorët si pasardhës i Kostandinit. Kjo teori reflekton traditën e kronografisë bizantine e cila zgjatet në kohë si pasojë e teksteve apokrife mbi përjetësinë e Perandorisë Romake, perandoria e fundit para apokalipsit.[34]

Vetëm pas marrjes së Kostandinopojës nga ana e turqve në 1453 historiani Laonikos Chalkokondiles, pa asnjë qëllim ideologjik dhe me ndërgjegjen e përkatësisë etnike helene të subjekteve të perandorisë bizantine, do të shkruante se kanë qenë romakët ata që ndërtuan Kostandinopojën si kryeqytet të shtetit të tyre. Ndërkohë, ndonëse romakët dhe helenët kishin pasur shumë martesa të përziera mes tyre në qytet, këta të fundit ishin në shumicë dhe traditat e helenëve dhe gjuha helenike ishin ato që mbizotëronin. Megjithatë, mbajtësit e pushtetit treguan kujdes të ruanin emrin romak, siç e raporton kronika e Laonikos Chalkokondiles, « perandorët që mbretëronin në Bizant krenoheshin që quheshin perandorët e romakëve dhe mendonin se nuk ishte denjë të quheshin perandorët e helenëve [35]».

Përgjatë njëmbëdhjetë shekujve të jetës së Perandorisë bizantine, vetëm Georges Gemiste, i mbiquajturi Plethon, në vigjilje të rënies të Kostandinopojës, ngriti një teori me frymëzim politik të bazuar mbi helenizmin. Ky mendimtar platonicist parashikonte krijimin e një shteti ideal, mbajtësi i pushtetit të të cilit, si edhe qytetarët e tij, do të ishin

34 Cf P. J. Alexander, *op.cit.* (*supra*, n. 3), p. 74.

35 *L. Chalcocandylae Historiarum demonstrationes*, éd. E. Darko (1922, 1923, 1927), t. I, p. 4-5 : και τους βασιλείς Βυζαντίου επί τω σφας αυτούς Ρωμαίων βασιλείς τε και αυτοκράτορας σεμνύνεσθαι αποκαλείν, Ελλήνων δε βασιλείς ουκέτι ουδαμή ηξίουν.

helenë.[36] Ky shtet do të shfuqizonte fenë e krishterë dhe do të kthehej në fenë helenike, atë të të parëve[37].

Kjo mundësi nuk u realizua kurrë.

36 Për disa konsiderata mbi nacionalizmin bizantin: P. MAGDALINO, « Hellenism and Nationalism in Byzantium », [Helenizmi dhe nacionalizmi në Bizant], në J. BURKE, S. GAUNTLETT (red.), *Neohellenism* (1992), fq. 1-29 = *Tradition and Transformation in Medieval Byzantium*,[Tradita dhe transformimet në Bizantin mesjetar], në *Variorum Collected Studies Series* XIV (1991).

37 Për konceptet e Pléthon : Y. HERSANT, « Un Hellène chez les Latins : Georges Gémiste Pléthon » [Një helen mes latinëve : Georges Gemiste Plethon], Études Balkaniques 6 (1999), fq. 121-130.

PËRDORIMET E AUTOKTONISË NË RUMANI: TRANSILVANIA[1]

Bianca Botea

Ideja e *autoktonisë* ka qenë një element i rëndësishëm i dispozitivit ideologjik të konstruktimit të shteteve-kombe në Evropë. Sfidat që paraqet përdorimi i saj janë shfaqur në mënyrën më të qartë në Evropën qendrore dhe lindore. Këtu do të ndalesha në shembullin e Transilvanisë dhe në disa përdorime të autoktonisë në ligjërimet publike dhe praktikat sociale të sotme të qytetit të Cluj-Napoca-s, duke nisur nga një analizë e botëkuptimevetë ndryshme mbi territorin e Transilvanisë. Për të përmbushur këtë objektiv, fillimisht do të përpiqesha të paraqisja shkurtimisht kontekstin social dhe politik transilvanas, dhe më gjerësisht atë evropian, në të cilin del një ligjërim i caktuar mbi autoktoninë i cili ndeshet edhe sot.

---

1 Ky artikull është fryt i një kërkimi të realizuar në kuadrin e temës së doktoratës në sociologji dhe antropologji në universitetin Lumière-Lyon 2, mbrojtur në fund të vitit 2005. Disa shembuj që jap këtu kanë qenë tashmë objekt i analizave të ndryshme që i kam paraqitur në shumë botime: « De l'usage de la Transylvanie : l'exemple de Cluj-Napoca » [Mbi përdorimin e Transilvanisë: shembulli i Cluj-Napoca], La Lettre de l'ARA 50 (2003) ; B. Botea, D. Belkis, « La relation communauté/espace public dans le contexte post-totalitaire. Le cas de la Transylvanie » [Marrëdhënia komunitet/hapësirë publike në kontekstin post-totalitar], Parcours anthropologiques 4 (2004).

NGA PERANDORIA SHUMËKOMBËSHE TE SHTETI-KOMB

Rënia e perandorive shumëkombëshe dhe dalja e shteteve-kombe në Evropën qendrore dhe lindore nënkuptonte edhe daljen në skenë të një tipi të ri të shoqërizimit në Evropë, të një mendimi të ri që çonte në kategorizimin e shoqërive dhe grupeve sipas parimit të homogjenitetit fetar, gjuhësor, politik dhe territorial. Kjo binte ndesh me një traditë të multilinguizmit dhe të përzierjes e ndërthurjes midis tyre të grupeve të ndryshme kulturore. Nëse Perandoritë austro-hungareze dhe osmane përmbanin brenda kufijve të tyre një diversitet grupesh sociale, ato pak a shumë ia dolën të siguronin respektimin e diversiteteve gjuhësore, kulturore dhe fetare.

Pas Luftës së Parë Botërore, ndarjet e reja territoriale nuk përkonin me territore homogjene nga pikëpamja gjuhësore apo etnike dhe pakica të rëndësishme kombëtare u gjendën në shtete-kombe me karakter të fortë centralizues. Ky është për shembull rasti i Rumanisë, popullsia e së cilës, para 1918, ishte gati 90% rumune dhe që, pas ndarjeve të reja territoriale të nesërmen e Luftës së Parë Botërore, numëronte rreth 28% qytetarë rumunë që u përkisnin grupeve etnike minoritare.[2] Sipas një raporti që shteti rumun i dërgonte Lidhjes së Kombeve në 1923, në Transilvani[3]- territor i bashkuar Rumanisë pas 1918- jetonin 5.114.124 banorë, nga të cilët 57% ishin rumunë, 25,5 % hungarezë, 10,6 % gjermanë, 3,5% çifutë dhe 3,1 % të kombësive të tjera.[4]

Si rrjedhim, këto shifra tregojnë se mes territoreve të reja të bashkangjitura Rumanisë pas Luftës, Transilvania ishte ajo që kishte ndryshueshmërinë më të madhe në lidhje me homogjenitetin etnik. Kjo krahinë do të paraqiste një sfidë për konstruktimin e shteti rumun

2 Kjo shifër vjen nga regjistrimi i 1930.

3 Për një periudhë rreth 7 vjeçare para 1918, Transilvania bënte pjesë në mbretërinë hungareze. Snëse pas 1918 ajo u integrua në shtetin rumun, gjatë Luftës së Dytë Botërore një pjesë e madhe e këtij territori u bë pjesë sërish e Hungarisë.

4 Informacioni vjen nga A. Ivan, Stat, majoritate si minoritate nationala in Romania 1918-1930. Cazul minoritatilor maghiara si germana [Shteti, shumica dhe minoritetet kombëtare në Rumani 1918-1930. Rasti i minoritetit magjar dhe gjerman], temë doktorature, universiteti Babes-Bolyai (2003).

"nacional-unitar" dhe të centralizuar, parimet e të cilit janë shprehur që në Kushtetutën e 1923.

Duke lënë mënjanë diversitetin e saj kulturor, Transilvania përbënte një problem më tepër për shtetin rumun. Ajo ishte një çështje e ndjeshme midis dy shteteve, Rumanisë dhe Hungarisë, dhe midis dy popullsive lokale: një popullsi hungareze e Transilvanisë që u kthye në "minoritet kombëtar" dhe një popullsi rumune që u bë shumicë. Hungaria dhe minoriteti hungarez i Transilvanisë i shikonte ndryshimet territoriale të pas 1918 si kalimtare, edhe pse, në tërësinë e saj, kjo krahinë ishte e banuar në shumicë nga rumunë[5]. Idetë irredentiste hungareze do të shfaqen shpesh herë gjatë periudhës midis dy luftrave. Gjendja ishte veçanërisht e tendosur në qytetet transilvanase, ku shumica e banorëve ishte hungareze, dhe ku administrata rumune e kishte të vështirë të imponontе autoritetin e saj.

Për pasojë, të integroje politikisht këtë minoritet hungarez nuk ishte një detyrë e lehtë për shtetin rumun, siç nuk ishte më i lehtë edhe legjitimimi i ndërtimit të një kombi dhe të një territori homogjen, ashtu si e kërkonte me ngulm ideja e shtetit kombëtar.

Në një kontekst të tillë, të përbashkët për të gjitha vendet e Evropës qendrore dhe lindore, shkencat humane dhe ato sociale, kryesisht historia, etnografia, filologjia dhe gjeografia, ishin të parat që u thirrën në ndihmë për të ndërtuar dhe legjitimuar shkencërisht kombin e ri rumun. Në kapërcyell të shekujve XIX dhe XX, Transilvania bënte pjesë në dy projekte të ndryshme të konstruktimit kombëtar, rumun dhe hungarez, gjë që e bënte edhe më të zjarrtë konkurrencën midis elitave rumune dhe hungareze. Në një krahinë ku shkartisjet kulturore ishin të shumta, kërkimi i asaj që ishte specifike dhe *e përveçme* për secilin komb ishte një punë e vështirë. Të ftuara të sillnin elemente që do të lejonin të mendohej në mënyrë koherente mbi unitetin e kombit dhe të territorit të tij, këto shkenca shpesh u mbështetën mbi një botë të përfytyruar kombëtare në lindje e sipër (nganjëherë mitologjike)

5 Nëse rajoni është në shumicë rumun në tërësinë e tij, kanë ekzistuar dhe ende ekzistojnë nënrajone që regjistrojnë një popullsi në shumicë hungareze në më shumë se 70 %. Këtu bëhet fjalë për judetet (departamente) e Harghita-s dhe Covasna-s. Nga ana tjetër, sipas të dhënave të regjistrimit të 2002, sot në Transilvani jetojnë 1.415.718 hungarezë, çka përfaqëson 19,6 % të popullsisë.

dhe "shpikën" tradita[6] që në fakt mungonin. *Autoktonia* dhe *vazhdimësia* (version i kësaj të fundit) janë disa elemente të rëndësishme të këtij dispozitivi ideologjik kombëtar.

Marcel Détienne analizon karakteristikat e *autoktonisë* athinase[7], të cilat, sipas tij, i hasim në historiografitë kombëtare evropiane. "Autoktonët" do të ishin njerëzit që kanë lindur nga toka, tokë që ua kanë lënë të parët e tyre. Banorët e kësaj toke kanë qendruar gjithmonë në atë tokë, në dallim nga të tjerët, të huajt dhe emigrantët, pasardhësit e të cilëve ishin *métèques*[8]. Ideja e pastërtisë së këtyre territoreve dhe e banorëve të tyre është e pranishme në çdo autoktoni. Për më tepër, do të ekzistonte edhe një lidhje organike e njeriut me tokën, gjë që bën që « autoktonët » të *ushqeheshin* nga kjo tokë, tek e cila ata kthehen pas vdekjes.

Siç e nënvizon edhe historiani Ivo Banac, nëse « historia e Ballkanit është historia e migrimeve- jo vetëm e popujve, por edhe e territoreve[9]», kjo nuk duhet të na shtyjë të mendojmë se në mesin e banorëve të saj ideja e autoktonisë është më pak e shfaqur. Ajo madje është përcaktuese në konstruksionin simbolik të kësaj hapësire transilvane, por edhe në kontekstet më të gjera të Evropës qendrore dhe lindore.

Për t'u kthyer te karakteristika e territorit kulturalisht dhe etnikisht shumë heterogjen të Rumanisë së pas 1918, ajo i jep një dimension të veçantë procesit të konstruksionit kombëtar. Në këtë mënyrë, konstruktimi i popullit-komb dhe i identitetit kombëtar rumun shkon hap pas hapi me shpikjen e tjetrit, që vazhdimisht mendohet si *i huaj*.

---

6 E. Hobsbawm, T. Ranger (red), The Invention of Tradition [Shpikja e traditave] (1984).

7 M. Détienne, Comment être autochtone. Du pur Athénien au Français raciné [Si mund të jesh autokton. Nga athinasi i pastër deri te francezi i rrënjosur] (2003), fq. 20.

8 Të huaj që banojnë në të njëjtin territor, por që nuk kanë të drejta politike si vendasit. Shënim i përkthyesit.

9 I. Banac, cituar në H. Guillorel, P. Michels, « Continuité territoriale, continuité nationale : l'exemple Yougoslave » [Vazhdimësi territoriale, vazhdimësi kombëtare : shembulli jugosllav], Balkanologie 1 (1997).

Nëse në mbretërinë e vjetër rumune ky *i huaj* përfaqësohej nga greku[10], në Transilvani *i huaji* ishte para së gjithash hungarezi. Imazhi i këtij të huaji është ai i një « përvetësuesi », « një vjedhësi ». Ky imazh « i tjetrit » shihet si i njëjtë me atë të dikujt që vjen nga gjetiu, në dallim me « ne », *autoktonët*, që jemi këtu. Si e nënvizon Vintilă Mihailescu:

> "Në këtë ndarje midis identitetit dhe alteritetit, kriteri është hapsinor [...] Historia (koha) nuk bën gjë tjetër veçse justifikon ose dëshmon për hapësirën: ne, ne jemi ata që jetojmë këtu prej shumë kohësh (do të thotë gjithmonë), ata, ata kanë ardhur këtu shumë më vonë".[11]

Transilvania e ilustron shumë mirë këtë konstruksion në kundërshti midis "nesh", *autoktonëve*, dhe "atyre", *të huajve*. Teoria e vazhdimësisë që thekson idenë e vazhdimësisë së jetës së popullit rumun mbi të njëjtin territor, që nga origjina e deri në ditët tona, u kthye në një fiksim, që ende është aktual në historiografinë rumune. Ajo presupozohet t'u vijë ndesh pretendimeve hungareze se ata janë më të hershëm në Transilvani.[12] Muzetë e historisë së Transilvanisë edhe sot e kësaj dite e nxjerrin në pah këtë ide, ndonëse më të shpeshtën e herëve objektet mungojnë (këto të fundit zakonisht zëvendësohen me foto).

Vendi i rëndësishëm që i është dhënë tezës së vazhdimësisë dhe idesë së autoktonisë shpjegohet me faktin që bashkimi i Transilvanisë me Rumaninë duhej justifikuar aq më tepër që nuk kishte pasur një jetë politike të përbashkët mes tyre dhe këto territore nuk kishin qenë ndonjëherë të bashkuara para 1918. Nëse mungonte bashkimi politik, kjo i mvishej peripecive të historisë (dhe *të huajve* që e kishin

---

10 Ky imazh pezhorativ i grekut lidhet me imazhin e princave fanariotë të mbretërisë rumune që shiheshin si grabitësit grekë, edhe pse midis këtyre princave disa ishin shqiptarë ose madje rumunë. (cf. V. Mihailescu, « Nous, les autres ; histoire d'une identité non moderne » [Ne të tjerët ; historia e një identiteti jomodern], në V. Mihailescu, Civilisations. En quête d'identité XLII, 2 (1993) fq. 114.

11 Ibid.

12 Me qëllim t'i dalë përpara tezës rumune, historiografia hungareze ka zhvilluar edhe ajo një teori po aq të diskutueshme. Në këtë mënyrë, teoria e migracionit përmend ardhjen shumë të vonuar të rumunëve në Transilvani, pikërisht pas ngulimeve të këtushme të fiseve hungareze. Në funksion të teorisë së cilës i përmbahesh, ndryshon edhe ai që ka mbërritur i pari në këtë territor.

bërë të pamundur një bashkim të *natyrshëm*). Megjithatë, vazhdimësia e jetës do të ishte prova e vetme e unitetit të këtij populli që nga kohët e vjetra. Në mungesë të një territori homogjen dhe unitar, mendohej se një territor i tillë mund të krijohej nga ideja e vazhdimësisë, dhe më gjerë ajo e autoktonisë.[13] Këtu mund të bashkohemi me idenë e Marcel Détienne[14] i cili shikon te autoktonia një mënyrë për "të krijuar një territor".

Një tjetër formë interesante e autoktonisë vjen nga koncepti i veçantë i territorit që krijohet në Hungari pas 1920. Këtë herë nuk bëhet fjalë për "të krijuar territor", siç ishte rasti rumun, por për të rimarrë simbolikisht territore të humbura dhe për të afirmuar unitetin e territoreve të atdheut, i cili zgjatet edhe në këto toka të humbura. Territori *patriotik* zgjatet përtej territorit politik shtetëror.[15] Kufijtë e tij nuk janë të fiksuar, por ata marrin formë në funksion të pranisë së shenjave të kombit kulturor. Megjithatë, ky territor *patriotik* nuk e kalon hapësirën e territorit të vjetër të mbretërisë.

Përballë një "autoktonie të çrrënjosur" nga humbja fizike e territoreve filloi të shfaqej një ligjërim i ri mbi autoktoninë. Ky i fundit "e kërkon atëhere mbështetjen te emblematizimi i gjuhës hungareze si atdheu imaterial dhe te shenjimi i hapësirës publike të vendit me emblema që vinin nga territoret "e prera", si "portoni sikul" i ardhur

13 Për të parë përdorimet e tjera të autoktonisë në disiplina të veçanta, dhe më gjerësisht në kulturën rumune të periudhës së midis dy luftrave, shih V. Mihailescu, Romanian Nation-Bulding « Diffuse Ethnology ». Prolegomena to a Critical Approach ["Ethnologjia e përhapur" e procesit të ndërtmit të kombit rumun. Prolegomena ndaj një qasje kritike] (2003)

14 M. Détienne, op. cit. (supra, n. 6), p. 6.

15 Mbi dallimin që ekziston midis territorit « patriotik » dhe territorit politik shtetëror, shih punimet e A.-M. Losonczy, A. Zempleni, « Anthropologie de la "patrie" : le patriotisme hongrois » [Antropologjia e « atdheut » : patriotizmi hungarez], Terrain 17 (1991) dhe A. Zempleni, « Les manques de la nation. Sur quelques propriétés de la "patrie" et de la "nation" en Hongrie contemporaine », [Mungesat e kombit. Mbi disa pasuri të « atdheut » dhe « të kombit » në Hungarinë bashkëkohore] në D. Fabre (éd.), L'Europe entre cultures et nations [Evropa midis kulturave dhe kombeve] (1996).

nga banesat fshatare të Transilvanisë ose vazot e gdhendura funerare "kopjafa", të cilat pretendoheshin se ishin me origjinë transilvane".[16]

Siç e tregon Anne-Marie Losonczy, sot e kësaj dite, praktika të ndryshme të turizmit drejt Transilvanisë, të nënshkruara në një logjikë të "pelegrinazhit patriotik", si edhe shumë ngjarje të organizuara në vend sipas disa traditave pak a shumë të rishpikura, kanë si qëllim të përtërijnë këto lidhje të magjarëve të Hungarisë me territorin "e atdheut".

Ky konceptim i territorit shfaqet po ashtu në ngjarjet e organizuara në Hungari si para, ashtu edhe pas 1989, me rastin e zhvarrimit të eshtrave të heronjve kombëtarë hungarezë të dëbuar jashtë shtetit dhe rivarrimit të tyre në territoret *e atdheut*. Nëse hungarezët "riatdhesojnë" këta heronj nga Austria, Rusia, Shtetet e Bashkuara, etj, është interesante të konstatohet se këto praktika nuk prekin territoret e vjetra hungareze të humbura në 1918, midis të tjerave Transilvania, sepse këto territore janë pjesë integrale e *atdheut* hungarez. Asgjë tjetër nuk është më elokuente për të ilustruar idenë e autoktonisë se sa ky kthim i trupit në tokën, në territorin patriotik, trup i cili i është mirënjohës tokës që i ka dhënë jetë dhe e ka ushqyer.

Një ligjërim i tretë mbi autoktoninë shfaqet në gjirin e hungarezëve të Transilvanisë në të njëjtën periudhë, në atë të midis dy luftrave.. Pas 1920, popullsia hungareze e Transilvanisë është gjendur jo vetëm në statusin e një minoriteti kombëtar, por, për më tepër, ajo është "shkulur" nga atdheu i saj, Hungaria. Në kujtesën kolektive hungareze kjo periudhë shfaqet si një periudhë shumë e dhimbshme, por gjithashtu edhe si një moment i ripërcaktimit të komunitetit hungarez të Transilvanisë. Në këtë kontekst të ri social dhe politik, magjarët e Transilvanisë janë riorganizuar si një grup i veçantë, duke afirmuar veçanësinë e tyre si ndaj rumunëve (politikës asimiluese të të cilëve ata i janë kundërvënë), ashtu edhe ndaj vëllezërve të tyre në Hungari. Nëse diferencimi social dhe kulturor ndaj të parëve shprehet kryesisht te gjuha, dallimi ndaj të dytëve mbështetet te territori. Transilvania, e konsideruar si territori i ekzistencës historike të grupit, perceptohet si elementi

16 A.-M. Losonczy, « Le refus de l'exil. Migrations, autochtonie et patriotisme entre la Hongrie et la Transylvanie » [Refuzimi i ekzilit. Migrime, autoktoni dhe patriotizëm midis Hungarisë dhe Transilvanisë], C. Giordano, J. Rolshoven (red), Ethnologie européenne. Ethnologie de l'Europe [Etnologjia evropiane. Etnologjia e Evropës] (1999).

i vetëm i qendrueshëm në një botë ku pikat e vjetra të orientimit kanë hyrë në krizë. Ligjërimi i autoktonisë si strategji e rezistencës kundër asimilimit kulturor rumun dhe i njohjes së komunitetit hungarez si "komb" përbërës [konstituiv] i shtetit rumun është edhe sot i pranishëm.

Ne mund të vërejmë një tjetër fenomen interesant në lidhje me tipet e ndryshme të lidhjes pas territorit të popullsisë hungareze të Transilvanisë. Bëhet fjalë për një lëkundje të përhershme midis një ligjërimi të autoktonisë lokale, i cili vë në dukje mbështetjen te toka transilvane, dhe disa forma më të deterritorializuara të autoktonisë nëpërmjet praktikave të ecejakeve (në radhë të parë në formën e migrimeve të përkohshme) në gjirin e territorit të "atdheut". Siç vërente A.M. Losonczy[17], migrimi i përkohshëm i hungarezëve të Transilvanisë drejt Hungarisë (përgjithësisht për punë) merr pamjen e një elementi që sjell një vlerë të shtuar në gjirin e komunitetit të fshatit që ka mbetur në vendlindje, ndërsa nga ana tjetër përforcon edhe ligjërimin mbi autoktoninë lokale.

Ligjërimet e ndryshme dhe kalimi nga disa forma të autoktonisë shumë "të rrënjosura" te disa forma më të deterritorializuara, tregojnë se autoktonia është një prodhim social dhe simbolik i parreshtur: ajo hedh rrënjë në territore pak a shumë të lëvizshme, kundrejt të cilëve individët përjetojnë lidhje të socialibilitetit patriotik ose legjitimojnë disa të drejta të ekzistencës dhe të kontrollit mbi një hapësirë që pretendohet edhe nga të tjerë.

TRASHËGIMIA NË CLUJ SI "PASURI E PATJETËRSUESHME": PARIMI I SHKËPUTJES

Në pjesën e parë të artikullitkam ravijëzuar një tablo të tipeve kryesore të ligjërimit mbi autoktoninë në lidhje me territorin e Transilvanisë. Këto ligjërime që shënojnë fillimin e modernitetit kombëtar ndeshen po ashtu edhe në disa praktika sociale aktuale. Duke u nisur nga një analizë e disa praktikave të administrimit të qendrës historike të qytetit Cluj-Napoca dhe praktikave të tjera që lidhen me të, hedh mendimin që ligjërimi mbi autoktoninë duhet të vendoset në një kuadër më

17 Op. cit., fq. 119-121.

të gjerë të konceptimit të veçantë të territorit të Transilvanisë, pikërisht siç shprehet ai përmes këtyre praktikave.

Qyteti i Cluj-Napoca-s është konsideruar si kryeqyteti historik i Transilvanisë dhe kryeqyteti kulturor i minoritetit hungarez të Rumanisë. Me 320.000 banorët e tij, qyteti është tejet i shenjuar nga diversiteti kulturor dhe etnik. Këtu jetojnë rumunë, hungarezë, romë, etj[18], si edhe një popullsi e rëndësishme e përbërë nga emigrantë të ardhur nga krahina të tjera të Rumanisë. Që prej shekullit të XVI, qyteti është i njohur për karakterin e tij shumëfetar. Sot ai përmbledh ortodoksë, katolikë, greko-katolikë, evangjelistë, neo-protestantë, etj.

Qyteti i Cluj-it është pasqyra, në një shkallë të vogël, e kundërshtive që lidhen me territorin e Transilvanisë, kundërshti që mbi të gjitha kanë armiqësuar rumunët dhe hungarezët, të cilët prej shumë kohësh ndeshen me njëri-tjetrin për këtë territor.

Nëse cilido prej këtyre dy grupeve rivendikon mëparësinë mbi territorin e Transilvanisë dhe negocion trashëgiminë e tij, roli i komunitetit gjerman në historinë e qytetit sot është disi i harruar. Qytet në shumicë gjermane rreth shekullit XVI, Cluj-i zhvillohet shumë nën ndikimin e këtij komuniteti, i cili sjell Reformën në Transilvani dhe luan një rol të rëndësishëm në përparimin kulturor, ekonomik dhe politik të qytetit. Dikur një komunitet i rëndësishëm, dalëngadalë ai u pakësua në numër, derisa sot flitet për një pothuajse zhdukje të komunitetit gjerman në Transilvani.

Komuniteti hungarez njohu edhe ai me kalimin e kohës një zvogëlim të madh të numrit. Nëse sot në Cluj, sipas regjistrimit të fundit të popullsisë të 2002, ai përfaqëson rreth 19% të popullsisë, është e rëndësishme të kujtojmë se deri në vitet 1950 ai ishte shumicë.[19] Sot, shumë hungarezë të Cluj-it ose emigrantë që kthehen në qytetin e tyre

18 Në regjistrimin e fundit në Cluj-Napoca, 252 433 persona (do të thotë 79 % e popullsisë) janë deklaruar si « rumunë » . « Hungarezët » kapnin numrin 60 287 (19%), dhe « romët » 3 029 (1 %), « gjermanët » dhe « çifutët » përkatësisht 734 dhe 217. Për sa i përket Transilvanisë, sipas regjistrimit të fundit ajo numëron 19,6 % hungarezë (shih n. 5).

19 Sipas regjistrimit të 1956, qyteti i Cluj-it numëronte 48,2 % rumunë dhe 50,3 % hungarezë. Për sa i përket regjistrimit të 1966 ai jepte 56,6 % rumunë dhe 42,2 % hungarezë (cf. A. Varga [éd.], Erdély etnikai és felekeseti statisztikája. IV. Fehér, Beszterce-Naszód és Kolozs megye [2001]).

të lindjes janë nostalgjikë për kohët kur gjuha hungareze flitet gjithandej, nëpër rrugët dhe dyqanet e qytetit.

Në Cluj, tensionet midis popullsisë rumune dhe hungareze, dhe mbi të gjitha midis elitave të secilit grup[20], shpesh herë shprehen nën formën e kompeticionit për ta bërë hapësirën simbolikisht të vetën. Në këto hapësira të bashkëjetesës multietnike, kultura materiale dhe përdorimi i gjuhës në hapësirën publike janë ndër fushat kryesore ku zhvillohet kompeticioni dhe negociimi. Për popullsitë e ndryshme që jetojnë këtu, kjo kulturë materiale, që shpesh mban mbi vete gjurmët e gjuhës, luan një rol të rëndësishëm: ajo është një provë e gjallë, e dukshme dhe e ndjeshme e pranisë së tyre në territor dhe e lidhjes së tyre me atë tokë. Në këtë kuptim, në Cluj, objekte të tilla si statuja, ndërtesa, pllaka përkujtimore, objekte muzeale ose edhe territori mund të përftojnë vlerën e *trashëgimisë*. Nga njëra anë, duke rimarrë shprehjen e Maurice Halbwachs-it[21], ato përmbushin funksionin e "mbështetjes së kujtesës" dhe u lejojnë individëve të përfytyrohen gjatë kohërave, në një historicitet, ose të përfytyrohen se kanë qenë bashkë, sikur i përkasin një kolektiviteti abstrakt. Nga ana tjetër, këto objekte marrin vlera simbolike si dëshmitarë të pranisë së vazhdueshme të grupit në një territor, mbi të gjitha në kushtet kur kjo prani kundërshtohet nga grupe të tjera. Prandaj, ruajtja e këtyre objekteve dhe bërja e tyre të dukshëm në një hapësirë publike janë për këto grupe sfida të rëndësishme nëpërmjet të cilave dëshmohet autoktonia dhe të drejtat e pranisë dhe të kontrollit të një territori.

Po ndalem këtu te disa shembuj në lidhje me përdorimin e gjuhës në mbishkrimet publike dhe në administrimin e qendrës historike të Cluj-Napoca-s.

Historia e trazuar e qytetit mund të lexohet përmes trashëgimisë së ndërtuar dhe përmes emrave të rrugëve. Ndryshimet e këtyre të fundit

20 Nëse këtu u referohem "grupeve" etnike, nuk i marr ata në një kuptim esencialist, si entitete të veçanta dhe të ngrira, që ekzistojnë në këtë mënyrë sipas një vazhdimësie lineare. Këto "grupe" etnike ndërtohen të tilla në praktikë dhe në negociim dhe ato bëhen dhe zhbëhen papushim; kështu, etnicizimi i shoqërisë shfaqet në disa momente dhe në hapësira të caktuara. Praktika e ndarjes së një territori me të tjerë mund të prodhojë etnicizimin e elitave.

21 M. Halbwachs, Les cadres sociaux de la mémoire [Kontekstet sociale të kujtesës] (1994).

gjatë gjithë historisë na japin një ilustrim të mirë të leximeve të ndryshme që i janë bërë territorit në Transilvani. Imponimi i emërtimeve të reja të rrugëve dhe, nëpërmjet tij, i një lloj vizioni për territorin janë kryer në varësi të alternimit në pushtet të regjimeve politike rumune ose hungareze, duke ndjekur fazat e njëpasnjëshme të komunizmit e duke vazhduar madje edhe pas 1989.

Gjatë periudhës mesjetare, emrat e rrugëve vinin nga karakteristikat e çdo lagjeje dhe të banorëve të saj, nga zanatet që ata kishin, nga disa zanate artizanale ose korporata artizanësh. Një ndryshim i parë i emrave të rrugëve ndodh në gjysmën e dytë të shekullit XIX. Ishte periudha e zgjimit të ndërgjegjes kombëtare hungareze. Ndryshimet e ndodhura në qendrën historike dhe në administrimin e sheshit qendror ishin pasqyrë në atë kohë e përqëndrimit të simboleve politike në qendrën e qytetit. Ky i fundit bëhet një hapësirë që përfaqëson pushtetin politik dhe afirmon ligjërimin e tij, atë të një Hungarie të Madhe mijëvjeçare, zgjimi i ndjenjës së unitetit kombëtar hungarez.

Mund të vërehet se në atë kohë emra të vjetër disi neutralë do të zëvendësoheshin për herë të parë me emra personalitetesh politike që do të kishin një jehonë të rëndësishme në lëvizjen kombëtare hungareze të kohës.

Një shembull shumë i mirë i toponimisë së re ishte sheshi qendror (sot *Unirii*- sheshi i Unionit) i cili para gjysmës së dytë të shekullit XIX quhej *Nagypiac* (në hungarisht sheshi i Pazarit të Madh), për t'u bërë më vonë sheshi *Mathyas Kiraly* (mbreti Mathias). Kjo figurë historike zë një vend qendror në imagjinarin kombëtar hungarez dhe është konsideruar si mbreti më i rëndësishëm i historisë së Hungarisë. Statuja që sot e gjithë ditën ndodhet në sheshin qendror, në disa periudha të caktuara ka qenë mollë sherri midis rumunëve dhe hungarezëve.[22] Në të njëjtën mënyrë, një prej rrugëve më të rëndësishme qendrës historike të qytetit, sot *Eroilor* (Rruga e Heronjve) e cila quhej *Közép* (Rruga e Mesme) gjatë periudhës mesjetare, i riemërtua *Deák Ferenc*, për nder të një figure politike hungareze të fundit të shekullit XIX. Rruga mesjetare *Szén* (Rruga e Sanës), që sot quhet *Napoca* (Rruga Napoca), në atë kohë u

22 Lindur nga një nënë hungareze dhe një baba rumun (ata vetë të lindur nga çifte të përziera), identiteti i mbretit ka qenë temë diskutimesh dhe përvetësimesh të ndryshme si nga ana e rumunëve, adhtu edhe nga ana e hungarezëve. Kësisoj, mbreti quhej si "rumun" nga rumunët dhe "hungarez" nga hungarezët.

bë rruga *Jókai,* në kujtim të shkrimtarit të madh romantik hungarez të shekullit XIX.

Momenti i bashkimit të Transilvanisë me Rumaninë në 1920 është një moment thyerjeje dhe ndryshimi radikal në administrimin e qendrës historike. Kjo periudhë përkon me kohën e ndërtimit të shtetit kombëtar rumun modern dhe me afirmimin e ndjenjës kombëtare. Në një atmosferë të përgjithshme « të rumanizimit » të qytetit të Clujit, rrugët u ripagëzuan në një frymë të re: kësaj radhe qendra historike duhej të kremtonte bashkimin kombëtar rumun, edhe pse qyteti në shumicë ishte hungarez. Por, në radhë të parë qendronte çështja e ndryshimit të emrit të vetë qytetit, nga *Kolozsvár* ai u bë *Cluj*. Më tej, sheshi i vjetër qendror, sheshi i Mbretit Mathias (*Mathias Kiraly*), u kthye në sheshi i Unionit (*Piata Unirii*). Ky emërtim i bën jehonë bashkimit me Transilvaninë, një nga ngjarjet më të rëndësishme historike të Rumanisë, e kremtuar sot nga rumunët si festa e tyre kombëtare. Kjo datë është njëherazi një ngjarje qendrore në historinë e Hungarisë dhe një moment që është njëjtësuar për një kohë të gjatë me zinë kombëtare.

Në këtë kohë, shumë rrugë ndryshuan emrat e tyre: rruga e vjetër *Fadrusz János* (nga emri i krijuesit të statujës së mbretit Mathias) bëhet rruga *Eminescu* (personazh që konsiderohet si poeti kombëtar rumun) ; rruga *Arpad* (lidhet me mbretin e parë magjar që pushtoi Transilvaninë në 896) bëhet rruga *Decebal* (një nga mbretërit e parë të të parëve të rumunëve, emri i të cilit në imagjinarin kombëtar kujton gjenezën e popullit rumun). Shembujt e ngjashëm janë të shumtë.

Këtu vërejmë se mekanizmi i konstruktimit të toponimeve mbështetet mbi një parim të kundërshtisë dhe të rivalitetit: emrat rumunë janë pothuajse një replikë e emrave të rrugëve hungareze dhe venë në dukje një përpjekje për të imponuar një konceptim tjetër për qytetin dhe territorin, duke shmangur *tjetrin*. I njëjti parim do të zbatohet në 1940 me kthimin e regjimit hungarez në Cluj dhe më tej me regjimin rumun pas 1945.

Pas 1945, regjimet komuniste që vijnë në fuqi imponojnë emërtime të reja që kanë lidhje me ideologjinë e tyre. Meqenëse konceptimi i individit, i shoqërisë dhe i diversitetit kulturor ndryshon nga një periudhë e komunizmit në tjetrën, edhe emrat e rrugëve do të shprehin gjithashtu orientimet e reja të regjimit.

Si pasojë e këtyre ndryshimeve, sot mund të gjenden shumë rrugë të cilat përgjatë historisë i kanë ndryshuar emërtimet pesë apo gjashtë herë, madje edhe shtatë e deri në tetë herë. Çështja që mund të ngremë është se çfarë ka mbetur sot nga këto emërtime të shumta dhe cila është mënyra me të cilën banorët e qytetit mësohen me këtë diversitet toponimesh dhe, së fundmi, me këtë kujtesë të shtresëzuar të qytetit.

Sot në Cluj, banorët e qytetit përdorin emra shumë të ndryshëm të rrugëve. Për të njëjtën rrugë, disa përdorin emrat aktualë, disa të tjerë emërtimet e një periudhe të veçantë të regjimit të Çeausescu, kurse një pjesë e madhe e elitave hungareze nuk ndahet nga emrat e rrugëve të para 1918, « koha e artë » hungareze.

Njoftimet e ndryshme në faqet e gazetave lokale në gjuhën hungareze përdorin toponiminë (mbi të gjitha për qendrën historike) e para 1918. Persona të ndryshëm të shoqatave hungareze (kulturore, shkencore, të turizmit) që kam takuar përdorin po ashtu këtë toponimi.

Gjuha luan një rol qendror në zënien simbolike të hapësirës. Përdorimi i gjuhës në emërtimet e rrugëve i transformon këto të fundit në hapësira-sfidë dhe në shenja të pranisë së grupit në territor. Në Cluj, toponimia lidhet me prodhimin e pikave të ndryshme të orientimit hapsinor dhe në fund me prodhimin e territoreve simbolikë, shpesh herë të mbivendosur, do të thotë ekskluzivë.

Kompeticioni për autoktoninë nuk shfaqet vetëm në përpjekjet për të nënshkruar në hapësirë emra dhe shenja kulturore që janë shenjuesit e territorit. Në Cluj, ky kompeticion shkon ndonjëherë deri në shkatërrimin e memories së grupeve të tjera, me qëllim për të zvogëluar rëndësinë e tyre në historinë e qytetit. Veprimet e kryera kryesisht mbi sheshin qendror të qytetit, gjatë periudhës 1992-2004, nga ish-kryetari i bashkisë, një ultra-nacionalist rumun, janë një ilustrim i mirë në këtë drejtim. Sheshi, një vend qendror i memories hungareze, gjatë gjithë historisë ka qenë një vend që përdorej nga të gjithë banorët e qytetit, një vend jo i etnicizuar. Vendosja në vend e flamujve rumunë dhe e tualeteve publike në afërsi të statujës së mbretit hungarez, lyerja e stolave dhe koshave të plehrave me ngjyrat kombëtare rumune janë vetëm disa veprime që synojnë të shkatërrojnë një vend të kujtesës hungareze dhe një hapësirë qytetare, një hapësirë takimi, pushimi të përkohshëm ose të grumbullimit të njerëzve.

Një tjetër veprim i kryetarit të bashkisë ishte fillimi i gërmimeve arkeologjike të bëra të famshme për kundërshtimet që ato shkaktuan,

që prej fillimit të kësaj veprimtarie në 1994 e deri më sot. Qëllimi i deklaruar i kësaj ndërmarrje ishte zbulimi i rrënojave të rëndësishme të të parëve të rumunëve, dakëve dhe romakëve. Ekspozimi i këtyre rrënojave, që mendoheshin t'i paraprinin ardhjes së fiseve hungareze në Transilvani, duhej të kundërshtonte një memorie hungareze mbi këtë vend dhe të afirmonte edhe një herë më shumë mëparësinë e rumunëve në këtë territor. Thënë ndryshe, kjo ishte një mënyrë tjetër për të prodhuar « autoktoninë »[23]. Nëse sfida e autoktonisë është në qendër të të gjitha veprimeve të ndërmarra në vend, kjo ilustrohet në mënyrë shembullore nga këto gërmime arkeologjike.

Ndonëse këto veprime kanë provokuar manifestime nacionaliste ekstremiste nga të dyja anët[24], megjithatë ato nuk ia kanë dalë të prodhojnë një polarizim etnik të banorëve të qytetit mbi këtë çështje. Këtu nuk ishte çështja e ndeshjes së dy grupeve që janë në barrikada të kundërta, nga njëra anë rumunët dhe nga ana tjetër hungarezët.[25] Nëse momentet e tensionit nuk kanë munguar, çështja shpesh herë është marrë me të qeshur. Gërmimet e quajtura « gërmime ndëretnike » nga disa banorë të qytetit nxitën edhe anekdota në gjirin e komunitetit hungarez, si për shembull :

> « Pse kryetari i bashkisë gërmon në qendër të qytetit ? Epo ja, për të nxjerrë gurët hungarezë nga tokat e lashta rumune. »

---

23 Çështja e këtyre gërmimeve arkeologjike nuk mori fund me zgjedhjen e kryetarit të ri të bashkisë në nëntor 2004. Ky i fundit e kishte përdorur këtë çështje në fushatën e tij elektorale, duke propozuar mbylljen e këtyre gërmimeve. Gjithsesi, gërmimet vazhdojnë ende dhe mbyllja e tyre shkakton gjithmonë debate në mesin e elitave të popullsisë së qytetit.

24 Veprimeve nacionaliste të kryetarit të bashkisë, që në periudha të caktuara kohore mbështeteshin nga politika e institucioneve të tjera lokale apo kombëtare, u përgjigjeshin veprime të tjera të ekstremistëve të anës hungareze. Nëse disa pështynin koshat e plehrave "tringjyrësh", nga ana tjetër vazhdonin ligjërimet irredentiste. Në momente të caktuara në koshat e plehrave shiheshin ngjitëse me pamjen e Hungarisë së Madhe, që përfshinte Transilvaninë.

25 Mbi çështjen e konstruktimit të etnicitetit dhe "të grupeve etnike" në qytetin e Cluj shih R. Brubaker, « Ethnicity without Groups », [Etnicitet pa grupe] Archives Européennes de Sociologie XLIII, 2 (2002), fq. 163-189.

Përtej sensit të lojës së fjalëve, kjo shaka nuk fsheh një lloj pozicionimi mbi këtë çështje : « gurët » (mbetjet arkeologjike) janë « hungareze », prandaj në fund del se « autoktonë » duhej të ishin « hungarezët ». Kush ka ardhur i pari mbetet një çështje e përjetshme …

Përmes shembujve të paraqitur këtu, mund të vërejmë se përdorimi i gjuhës në sferën publike dhe kultura materiale bëhen një burim i negociimit të pozicionit të grupeve dhe i afirmimit të tyre në hapësirën publike. Ky kompeticion bëhet edhe më i fortë aq më tepër kur Transilvania perceptohet si një hapësirë e shenjtëruar, që ka të bëjë me origjinën, si për rumunët ashtu edhe për hungarezët. Këta të fundit i mendojnë objektet e ndryshme të kulturës materiale, dhe më gjerë territorin, si trashëgiminë *e tyre*, që kthehet më pas edhe në një objekt përplasjesh dhe konflikti. Në këto praktika të ndarjes së të njëjtës trashëgimi, kjo e fundit merr më shumë vlerë, ajo bëhet një « pasuri e patjetërsueshme », duke rimarrë shprehjen e A. Weiner-it[26] që e përdor në lidhje me një koncept të Marcel Mauss-it mbi praktikat e shkëmbimit të maorëve të Zelandës së Re. Kjo « pasuri e patjetërsueshme » nuk mund të jetë objekt shkëmbimi, sepse humbja e këtij objekti është e barasvlefshme me humbjen e një të drejte për të kaluarën në kontekstin aktual të legjitimimit përballë grupeve të tjera. « Ruajtja e një objekti të përkufizuar si i patjetërsueshëm i shton vlerë së kaluarës të dikujt duke e bërë atë një burim pushteti për të tashmen dhe të ardhmen.[…] Vlera e krijuar nëpërmjet ruajtjes duhet të kuptohet në marrëdhënie me kërcënimet e vazhdueshme [27]». Këto objekte mendohet se duhet të simbolizojnë pavdekshmërinë e grupit në momentet kur legjitimiteti i tij vihet në rrezik nga grupet e tjera. Humbja e këtyre objekteve « të patjetërsueshëm » do të thoshte vdekje simbolike e grupit.

Territori në cilësinë e tij si objekt trashëgimie për komunitetet përfaqëson një « pasuri të patjetërsueshme » e cila nuk mund të ndahet me njerëz jashtë grupit. Rreth këtij territori, njëlloj si për një objekt muzeal ose për një trashëgimi të një lloji tjetër (statujë, ndërtesë, etj.), në Cluj tregohen histori të ndryshme, ndonjëherë paralele apo ekskluzive. Ky konstruktim patrimonial, i cili mbështetet mbi një parim të barazvlefshmërisë midis gjuhës, kombit dhe territorit, ka rrënjë më të thella që duhen kërkuar në konceptin e shtetit-komb me frymëzim herderian,

26 A.-B. Weiner, « La richesse inaliénable » [Pasuria e patjetërsueshme] Revue du MAUSS 2 (1988), fq. 126-160.

27 Ibid., p. 155.

veçanërisht i zhvilluar në Evropën qendrore dhe lindore. Në procesin e konstruktimit të një kombi kulturalisht homogjen dhe politikisht unitar, shtetet-kombe fusin parimin e shkëputjes- « ose, ose »- për të menduar diversitetin kulturor dhe për të administruar këtë çështje në marrëdhënie me politikën. Ky parim i shkëputjes i jep jetë një mendimi të ri mbi problemin e gjuhës, kombit, territorit dhe marrëdhënieve mes tyre. Zbatimi i këtij parimi përkthehet në një vështirësi për të konceptuar përkatësi të shumta identitare dhe territoriale. Të përcaktohesh si rumun nënkupton idenë se nuk jemi hungarezë dhe anasjellas. Të kesh lidhje të forta me gjuhën rumune nënkupton pamundësinë për të patur një lidhje të ngjashme me gjuhën hungareze. Së fundmi, të përfytyrosh Transilvaninë si një territor « rumun » e përjashton idenë se ai mund të jetë po ashtu « hungarez ». Çështja e autoktonisë është një element i rëndësishëm i këtij dispozitivi ideologjik nacionalist.

Ky lloj konceptimi i identiteteve dhe territoreve është ende edhe sot i pranishëm dhe në Cluj, siç e kemi vërejtur, përkthehet në fenomene të etnicizimit të grupeve dhe territorit. Ky konceptim shprehet gjithashtu edhe në mungesën e përgjithshme të një veprimtarie të përbashkët midis elitave rumune dhe hungareze dhe në vështirësinë për ta menduar Transilvaninë si një territor i përbashkët, përtej ndarjeve etnike.

Përballë konstatimit të një etnicizimi të territorit nga praktikat e elitave, i kam bërë pyetjen vetes nëse kjo hapësirë tejet simbolike e Transilvanisë do të mundej gjithashtu të prodhonte lidhje dhe *një ndjenjë përbashkësie* përtej mbylljeve etnike dhe një largim nga format ekskluzive të ligjërimit mbi autoktoninë.

TERRITORE TË REJA, AUTOKTONI TË REJA

Deri vonë, aktorët e skenës publike që çonin përpara ligjërimin mbi Transilvaninë, dhe në veçanti mbi çështjen e autoktonisë, ishin shteti dhe institucionet e tij, si edhe rrjeti i organizmave hungareze (të lidhur me Unionin demokrat të magjarëve të Transilvanisë- njëherazi organizëm qytetar dhe parti politike).[28] Siç e kam nënvizuar edhe më lart, ky ligjërim nxjerr në pah një lidhje të pandashme midis gjuhës, kombit (kulturor) dhe territorit, gjë që shpesh çonte në konstruktime simbolike të mbivendosura dhe herëherë ekskluzive mbi territorin. Në fund të viteve 1990, në skenën publike në Transilvani shfaqet një ligjërim i ri, si edhe disa iniciativa të reja që flasin për një vullnet për të tejkaluar ndarjet etnike dhe për të ndërtuar një hapësirë të përbashkët dhe të bashkëjetesës në Transilvani. Këto iniciativa ngërthejnë në vetëvete një projekt për të tejkaluar një ligjërim të autoktonisë të përqëndruar mbi çështjen e të drejtave ekskluzive « të atij që ka ardhur i pari » në këtë territor. Këto mobilizime në sferën qytetare janë drejtuar nga *Provincia*, një grupim intelektual i përbërë nga historianë, gazetarë, politologë dhe shkrimtarë, me origjinë transilvane, të grumbulluar rreth një reviste mujore dygjuhëshe. *Provincia* i orienton po ashtu debatet e saj drejt një projekti të ndërtimit të një territori administrativ ose politik të Transilvanisë[29] dhe, në një fazë të mëtejshme, drejt një rajonalizimi më të përgjithshëm të Rumanisë.

Ligjërimi i këtij grupi është shprehje e vullnetit për të vepruar e një realiteti social, në veçanti e një Transilvanie e përfytyruar si një territor i mëvetësishëm, homogjen dhe i dallueshëm historikisht dhe kulturalisht nga Rumania. Edhe pse karakteri disi unitar i këtij territori nuk pohohet drejtpërsëdrejti, ai kuptohet nga argumentat që përdor shumica e anëtarëve të këtij grupi. Megjithë ndryshimet e ndodhura në histori dhe megjithë procesin e homogjenizimit kulturor dhe politik të imponuar nga regjime të ndryshme politike, Transilvania do të ketë ruajtur një bërthamë të fortë që do ta ndante atë thelbësisht nga Ruma-

28 Ky rrjet institucional magjarofon përbëhet nga shoqata kulturore, qytetare dhe sindikale. Këto shoqata kanë pak a shumë objektivat dhe programin e UDMR dhe financiarisht varen nga financimet e destinuara për komunitetin hungarez, të administruara në pjesën më të madhe nga UDMR.

29 Transilvania është një provincë historike e Rumanisë, por ajo nuk formon një territor administrativ.

nia. Kësisoj, ky dallim kulturor dhe politik nënkupton idenë e homogjenitetit të territorit, i cili ndërtohet nëpërmjet një ndarjeje të qartë me atë që është jashtë tij. Dallimet veprojnë duke ndjekur kriterin hapsinor, thënë ndryshe ato bazohen mbi konceptimin e një lidhje midis tokës (territorit) dhe kulturës. Ajo çka nuk vjen nga kjo tokë dhe nuk përmblidhet në të, nuk do të ishte pjesë e së njëjtës kulturë.

Ky dimension i përjashtimit të tjetrit, që vjen nga jashtë, është i pranishëm në një ide tjetër të grupit. Këtu është fjala për një konstruktim të idealizuar të Transilvanisë së sotme sipas modelit të principatës mesjetare. Gjatë asaj periudhe, krahina do të ketë qenë një shembull i tolerancës fetare në Evropë. Në përputhje me këtë model, Transilvania shfaqet si një hapësirë mitike, një djep *illo tempore* i diversitetit kulturor, në të cilin do të bashkëjetonin në paqe, rumunë, hungarezë dhe saksonë.[30] Nëse modeli aktual i territorit mbi të cilin mbështetet *Provincia* përqëndrohet mbi këtë bashkëjetesë të trefishtë, tabloja e diversitetit kulturor evokon më pak ciganët- më të shumtë në numër në atë kohë se sa saksonët (cf.n.16)-, apo popullsitë e emigruara me prejardhje nga krahinat e tjera historike të Rumanisë. Kjo lënie jashtë [e ciganëve dhe emigrantëve] mund të jetë e ngjashme me stereotipet që ekzistojnë në mënyrë të përhapur në imagjinarin e një pjese të caktuar të banorëve të krahinës që i tregojnë këto dy popullsi [ciganët dhe emigrantët] si *të huaja*, me zakone thelbësisht të ndryshme dhe prania e të cilëve do të kishte tjetërsuar traditat në Transilvani. Ky vizion mbi gjërat përfshin një ide të caktuar të *pastërtisë* kulturore dhe të autoktonisë. Nëse në konceptet nacionaliste autoktonët janë ose rumunët, ose hungarezët, në këtë ligjërim të ri që ka dalë menjëherë si alternativë e këtyre dy pozicioneve dominuese ekskluzive krijohet një kategori e re e autoktonëve: *transilvanët*. Në krahasim me këta të fundit, banorët e tjerë të Rumanisë që jetojnë jashtë Transilvanisë, ose që kanë mbërritur më vonë, do të ishin të huaj për këtë trashëgimi historike të *Mitteleuropa*.

Veçanësia sociale dhe kulturore e kësaj hapësire i atribuohet para së gjithash përkatësisë së saj historike në *Mitteleuropa*, hapësirë mitike e konsideruar si më e afërt me Perëndimin dhe në mënyrë indirekte më e vlerësuar se sa hapësira ballkanike, së cilës do të duhej t'i bashkangjiteshin Rumania dhe banorët e saj. Këtu është fjala për një strate-

30 Saksonët janë një popullsi gjermanike të vendosur në Transilvani midis shekujve XII dhe XIII.

gji të distancimit nga Ballkani sipas parimit « të orientializmit », i njëjtë me atë të kritikuar nga Edward Said-i[31], fenomen i hasur jo vetëm në Rumani, por edhe më gjerë në kompeticionin midis grupeve ose vendeve të tjera të Evropës qendrore dhe lindore.[32] Në rastin tonë, kjo strategji ndiqet me qëllimin për të prodhuar dallime rajonale dhe për të legjitimuar prodhimin e një territori të ri.

Do të ishte e udhës të shënonim se, përveç botimit të revistës dhe forumeve të debatit të organizuar nga *Provincia*, ide të ngjashme janë përhapur po ashtu edhe nëpërmjet veprimeve të një shoqate tjetër, *Lidhja ProEuropa*. Me veprimtaritë e saj të shumta[33], *Lidhja ProEuropa* është një aktor i rëndësishëm në prodhimin dhe përhapjen e një ligjërimi të ri mbi Transilvaninë.

Provincia pati meritën e madhe të hapte një debat të ri publik mbi çështjen e territorit të Transilvanisë, një debat që kërkon të ndërtojë një hapësirë të dialogut dhe « të të jetuarit bashkë » përtej dallimeve etnike. Ajo mbështetet dhe e ndërton ligjërimin e saj mbi idetë evropiane, më saktësisht mbi nocionet e « rajonit » dhe të « rajonalizimit ». Nëse, nga njëra anë, veprimet e *Provincia* dhe të *Lidhjes ProEuropa* kanë meritën se shkuan përtej ligjërimit të nacionalizmave të vjetra në Transilvani, nga ana tjetër, disa prej këtyre veprimeve futën forma të reja të esencializimit të identiteteve dhe të territoreve. Këtë radhë nuk bëhet më fjalë

31 E. Said, L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident [Orientalizmi: Orienti i krijuar nga Oksidenti] (1980).

32 Shumë autorë kanë dhënë interpretime mbi konstruktimin e hapësirës në Evropën qendrore dhe lindore sipas parimit "të orientalizmit": M. Bakic-Hayden, R. Hayden, « Orientalist Variations on the Theme "Balkans": Symbolic Geographies in Yougoslav Cultural Politics » [Variacione orientaliste mbi temën e « Ballkanit » : gjerografia simbolike në politikat kulturore jugosllave], Slavic Review 51 (1992) ; S. Antohi, Exercitiul distantei. Discursuri, societati, metode (1997); M. Turda, « Transylvania Revisited: Public Discourse and Historical Representation in Contemporary Romania » [Transilvania e rishikuar; ligjërime publike dhe përfaqësimet historike në Rumaninë bashkëkohore], në B. Trencsenyi (red), Nation-Buiding and Contested Identities. Romanian and Hungarian Case Studies [Ndërtimi i kombit dhe indentitete të kontestuara] (2001).

33 Përveç botimeve të saj, shoqata organizon çdo vit shumë aktivitete: universitete verore për studentët dhe për liderët e rinj, duke propozuar ditë studimore, aktivitete kulturore për kohën e lirë, etj; aktivitete të ndryshme kulturore dhe sportive që organizohen në qytetin Targu Mures në kuadrin e "Javës së tolerancës", etj.

për *bashkësinë e gjakut*, por për *bashkësinë e vendit*. Toka dhe vendi, territori ose rajoni, na shfaqen si burim i një identiteti kulturor dhe historik, të cilët nuk mund t'i rivendikojnë ata që vijnë nga anë të tjera. Të krijosh ndarje territoriale mbi parimin e homogjenitetit identitar dhe kulturor nuk është gjë tjetër veçse një veprim performativ i destinuar të prodhojë këtë homogjenitet dhe, për rrjedhojë, edhe përjashtim.

Siç e kemi parë, ky koncept përmban idenë e autoktonisë, por kësaj radhe autoktonët janë anëtarët e një komuniteti rajonal, *transilvanët*. Kjo autoktoni nuk kundërshtohet nga grupe të tjera, siç ndodh në rastet klasike të nacionalizmave, por ajo duhet « të krijojë » një territor të ri (simbolik ose administrativ), një krijim ky që është refuzuar dhe i cilësuar si iniciativë secesioniste nga qeveria dhe nga shumica e opinionit të përgjithshëm. Këtu është e rëndësishme të vërehet se në këtë formë të re të autoktonisë kriteri gjuhësor dhe mekanizmat e etnicitetit nuk kanë më një rol vendimtar si në konstruksionet e dy nacionalizmave rumunë dhe hungarezë : këta autoktonë të rinj flasin qoftë rumanishten e qoftë hungarishten, ose janë bilingë. Elementi dallues i këtyre *transilvanëve* vendas në krahasim me ata të ardhur nga gjetkë do të ishte vazhdimësia e pranisë së tyre mbi një territor që historikisht i përkiste një hapësire të konsideruar si kulturalisht dhe ekonomikisht superiore: *Mitteleuropa*. Ky dallim sipas aksit Lindje-Perëndim, i shpikur shumë përpara periudhës së daljes së shteteve-kombe dhe i asociuar me një shkallë të ndryshme « civilizimi » në gjirin e Evropës[34], ka marrë përparësinë mbi mekanizmat e etnicitetit në konstruktimin e formave të reja të autoktonisë.

Atëhere do të ishte interesante të vërehej se, nëse Evropa këshillon rajonalizimin në hapësirat multietnike dhe multifetare të Evropës qendrore dhe lindore si një mënyrë për të zgjidhur krizat në Ballkan[35], përdorimi i kësaj ideje në këto vende mund të krijojë forma të reja të tkurrjes identitare, një lloj esencializimi të identiteteve dhe territoreve, forma të reja të autoktonisë dhe përjashtimit. Në kushtet kur rregu-

34 Larry Woolf tregon se ky dallim Lindje-Perëndim, që e ndan Evropën në dy pjesë, herë të asociuara me "civilizimin" dhe herë me "barbarinë", u shpik nga udhëtarët perëndimorë të shekullit XVIII (cf. L. Woolf, Inventing Eastern Europe : The Map of Civilisation of the Mind of the Enlightenment [Shpikja e Evropës Lindore: harta e qytetërimit të mëndjes së Iluminizmit] (1994).

35 Për këtë shih Rezolutën 1334/2003 të Këshillit të Evropës.

lloret *evropiane* nuk japin një përkufizim të saktë të rajoneve, ndodh që zgjidhja e tensioneve në Ballkan herë-herë shikohet, në mënyrë jo të drejtpërdrejtë, te ideja e krijimit të rajoneve të bazuar mbi territore kulturalisht homogjene.

Në këtë kontekst, tërheqim vëmendjen mbi një vrojtim. Fjala është për një hendek midis praktikave të tilla të elitave, të cilat, në një optikë nacionaliste ose regjionaliste, i përfytyrojnë territoret si entitete të ngrira dhe homogjene, dhe praktikave të jetës së përditshme që kanë të bëjnë më tepër me territore fluide që kapërcejnë papushim çdo lloj kufijsh. Strategjitë e mobilitetit të hungarezëve të Transilvanisë, të cilët, për një pjesë të tyre, zhvendosen vazhdimisht midis rajonit të tyre dhe Hungarisë dhe praktikojnë forma të përkatësisë së dyfishtë, dëshmojnë për këtë fenomen. Por, ky shembull nuk është i vetëm. Nëse në Cluj shfaqet një lloj mbivendosje hapësinore e hapësirave simbolike dhe e sociabilitetit sipas kriterit etnik, ndërveprimet e jetës së përditshme prodhojnë po ashtu edhe hapësira të takimeve ndërkulturore. Këto të fundit e tejkalojnë pjesërisht lidhjen pas territoreve fizikisht ose simbolikisht të ngrira ose ekskluzive dhe prodhojnë një ndjenjë përbashkësie.

MYSLIMANËT E KONVERTUAR DHE TË KRISHTERËT AUTOKTONË NË SHQIPERINE E JUGUT

Gilles de Rapper

Në shoqërinë rurale shqiptare, dallimi midis banorëve të vjetër dhe atyre të ardhur rishtazi, në nivelin e fshatit ose të krahinës së vogël, është mjaftueshmërisht i shprehur për të qenë pjesë e fjalorit, madje pjesërisht drejton edhe marrëdhëniet sociale.[1] Ky dallim do të analizohet këtu në dy krahina të Shqipërisë së Jugut, atë të Devollit dhe të Lunxhërisë, ku ajo shfaqet në forma të ndryshme[2] dhe do të krahasohet me një tjetër fenomen, me atë të kalimit të disa kategorive të gjuhës shkencore në gjuhën e folur. Për shembull fjala "etnik" ka hyrë

1 Kjo situatë sigurisht nuk është specifike për Shqipërinë: mbajtja dhe riprodhimi i një kufiri midis "vendalinjve" dhe "të ardhurve rishtaz" është vërejtur edhe në shoqëritë e tjera ballkanike, për shembull në Rumani: V. Mihailescu, R. Rautu, « Mettre sa tente au milieu de son village. Grandeur et misère d'une ethnologie domestique » [Të vendosësh çadrën në mes të fshatit. Shkëlqimi dhe rënia e etnologjisë shtëpiake], *Ethnologie française* XXV, 3 (1995), fq. 354-374.

2 Devolli është një krahinë në juglindje të Shqipërisë, në kufi me Greqinë, i cili përmbledh dyzetë fshatra rreth qendrës së tij Bilishtit. Lunxhëria është një grup prej një duzine fshatrash, në shpatet e malit me të njëjtin emër, përballë luginës së Drinos dhe qytetit të Gjirokastrës. Vëzhgimet në këto dy krahina janë realizuar respektivisht në vitet 1995-1996 dhe 2001-2002.

në gjuhën e folur, dhe siç e thotë edhe Jean-François Gossiaux, ajo mund të cilësojë si një luftë, ashtu edhe një lloj të caktuar muzike[3].

Fjalët "autokton" dhe "autoktoni" në mënyrë të ngjashme janë tashmë pjesë e fjalorit të "sipërmarrësve të identitetit" në Ballkan dhe përdoren po ashtu nga fshatarët shqiptarë kur flasin për veten e tyre.

Objektivi i këtij artikulli është i trefishtë: 1) të tregojë se çfarë *përfton* përdorimi i fjalës *autokton* dhe *etnik* në kontekstin lokal; 2) të zbulojë një model të ligjërimit "autoktonist"[4] që dominon në shoqërinë rurale shqiptare; 3) të verë në dukje artikulimin midis kategorive fetare dhe territoriale në të njëjtën shoqëri. Për t'ia arritur kësaj, do të përqëndrohem te kategoritë e ligjërimit lokal mbi origjinën dhe territorin, si edhe te disa praktika, martesore në veçanti, dhe do të mbështetem te krahasimi midis dy krahinave në fjalë. Si fillim, nxjerr në pah një model të parë, që e quaj tradicional, të marrëdhënieve midis një popullsie dhe territorit të saj dhe më tej tregoj se si përdorimi i fjalës *autokton* shpreh dhe favorizon njëherazi transformimin e këtij modeli. Në fund, këto dy modele i shoh në marrëdhënie me ndarjen kryesore të shoqërisë rurale shqiptare, atë midis të krishterëve dhe myslimanëve.

NJË MODEL ME TRE KATEGORI

Në Devoll, shtëpitë dhe fiset, njësi themelore të organizimit social[5], janë të klasifikuara në dy kategori të mëdha, në atë të "banorëve lokalë" dhe në atë "të ardhurve vonë". Të parët quhen *pe fshati*, "të fshatit"[6], ose *vendalinj*, "që janë tamam nga vendi aty"[7]; të dytët quhen *të*

3 J.-F. Gossiaux, *Pouvoirs ethniques dans les Balkans* [Pushtetet etnike në Ballkan] (2002), fq. 3.

4 Do të thotë që promovon dhe mbron karakterin autokton të një grupi.

5 Mjafton të kujtojmë se popullsia e një fshati shprehet më tepër në numër shtëpish se sa në numër banorësh dhe identiteti individual gjithmonë lidhet me atë të fisit. Shih G. de Rapper, *La frontière albanaise. Famille, société et identité collective en Albanie du Sud* [Kufiri shqiptar. Familja, shoqëria dhe identiteti kolektiv në Shqipërinë e Jugut] (1998), fq. 104-116.

6 Shprehja *pe fshati*, me parafjalën *pe* (forma lokale e *prej*) dhe rrjedhoren, thekson idenë e origjinës dhe të identitetit me fshatin, në dallim *nga fshati* (emërore), që tregon lëvizjen dhe zhvendosjen.

7 Formuar nga *vend*, me prapashtesën me origjinë turke *-li/-lli* që tregon origjinën ose një cilësi.

ardhur[8]. Ky klasifikim ndeshet në nivelin e fshatit dhe në atë të *krahinës*. Klasifikimi në *vendalinj* dhe *të ardhur* nuk ka të bëjë vetëm me prejardhjen e ndryshme të shtëpive dhe të fiseve në të njëjtin fshat: ai ka një synim të caktuar dhe është i hierarkizuar.Të parët janë më të vlerësuar, ata kanë më shumë të drejta për të ndërhyrë në çështjet e fshatit dhe ta përfaqësojnë atë; ata "janë" fshati. Të dytët, në të kundërt, shfaqen në një pozitë inferioriteti dhe ka gjithmonë gjasa që atyre t'u rikujtohet prejardhja nga jashtë. Të ardhurit vonë shpesh konsistojnë në familje të izoluara ose në fise me rrënjë të dobëta përballë farefisnive numerikisht më të mëdha, të cilat kanë një identitet fisnor të fortë (për shembull në atë pikë që nuk mund të ndash dot historinë e fshatit nga historia e farefisnisë) dhe janë në gjendje të veprojnë si fise për të imponuar vendime ose për t'i kundërshtuar, duke mobilizuar një numër të madh njerëzish ose ata, autoriteti moral i të cilëve është i pranuar gjerësisht. Kontrasti midis këtyre kategorive shfaqet, në sens zhvlerësues ose mbivlerësues, kur vjen puna për të emërtuar grupet dhe territorin: ndërkohë që *të ardhurit vonë* shpesh emërtohen sipas origjinës gjeografike[9], emërtim që mund të zëvendësojë emrin e fisit që ata mbanin në momentin e ardhjes, *vendalinjtë* mundet, në të kundërt, t'i japin hapësirës ku jetojnë emrin e farefisnisë së tyre, siç është rasti me *lagjet, mëhallat* e fshatit.

Shkalla e njohurive mbi gjenealogjinë mund të marrë vlerën e një treguesi të përkatësisë në këto dy kategori të mëdha: në rreth gjysmën e rasteve (48%)[10], dijenitë e informuesve shkonin deri në tre breza më parë, duke mos pasur kujtime për ndonjë origjinë tjetër jashtë fshatit ku banonin. Këtu kemi të bëjmë me "vendalinjtë", të cilët thonë se kanë jetuar gjithmonë në fshat (pa qenë gjithsesi në gjendje të shkojnë shumë larg në gjenealogjinë e tyre, në përputhje me modelin e fisit që

8 Formuar nga *ardhur*, pjesore e shkuar e foljes *vij*.

9 Në fshatin Miras, Selim Tahiri tregon: « Babai im quhej Elmaz, babai i tij Avdulla, dhe babai i babait Tahir. Ai ishte *aga* dhe *pe fshati*. Tahirët janë *vendalinj*, *jo si këta Revanarët*. Ata kanë një jetë që janë këtu (*χαμαν*) ». Revanarët erdhën nga Greqia në 1924, ata vinin nga fshatrat shqipfolëse dhe myslimane afër me kufirin dhe më kryesori i tyre ishte Revani (sot Dhipotamia). Shih G. de Rapper, « Τα χωριά της Καστοριάς ή η φαντασιακή μειονότητα », [Fshatrat e Kosturit ose minoriteti i imagjinuar], Σύγχρονα Θέματα (1997), fq. 108-111.

10 Kampion i 48 gjenealogjive fisnore të mbledhura në fshtatrat e Menkulasit, Mirasit, Sulit dhe Vidohovës.

dominon në krahinë) dhe janë e kundërta e "të ardhurve vonë". Këta të fundit mund të shkojnë në gjenealogjinë e tyre veçse dy breza më parë, do të thotë në më të shpeshtën e rasteve deri përtej prindërve që bënë zhvendosjen dhe erdhën të jetonin në fshat (29% e rasteve): çdo gjë ndodh sikur zhvendosja nga fshati i origjinës deri në fshatin pritës të sillte me vete një lloj thyerje në njohurinë mbi gjenealogjinë. Së fundi, nga ata informues që janë në gjendje të shkojnë përtej tre brezave në gjenealogjinë e tyre (23% e rasteve), pjesa më e madhe e tyre u përket fiseve që kanë pozita dominuese në fshat, qoftë për sa i përket peshës së tyre demografike, për shkak të pasurisë së tanishme ose të kaluar, qoftë edhe për shkak të lidhjes së tyre të ngushtë me disa ngjarje të histories së fshatit. Edhe në rastet kur dihet mirë se ata i përkasin kategorisë së "vendalinjve", gjithsesi këto fise lidhen me një origjinë të jashtme, shpesh tepër e largët, gjë që i bën ata të jenë "themeluesit" e fshatit. Në Miras, një anëtar i një prej fiseve më të mëdha jep listën e gjashtë fiseve "më të vjetra" të fshatit, më tej saktëson se "të gjithë janë të ardhur". Në të vërtetë, nga këto gjashtë fise, vetëm dy ruajnë kujtime të sakta për prejardhjen e tyre jashtë fshatit[11]; janë pikërisht ato që me njohuritë e tyre mbi gjenealogjinë mund të shkojnë shumë larg, deri pesë ose gjashtë breza më parë. Dy të tjera, për të cilat gjenealogjitë janë më pak të njohura (deri tre breza më parë), thonë se kanë jetuar gjithmonë në Miras, ndërsa dy të tjera nuk kanë asnjë ide mbi këtë çështje. Në Menkulas, nga katër fise që shkojnë deri në katër breza më parë, tre prej tyre thonë se kanë ardhur nga një krahinë tjetër[12].

Kundërshtia midis "vendalinjve" dhe "të ardhurve vonë" duhet të jetë e nuancuar: "vendali" nuk është gjithmonë sinonim i "më të vjetrit", meqenëse shpesh fiset që rivendikojnë ekzistencën më të gjatë në fshat në të njëjtën kohë e pranojnë të kenë ardhur nga krahina të largëta. Paradoksalisht, ata që e mbajnë veten se janë vendalinjtë e përhershëm të fshatit shpesh herë nuk janë në gjendje të shkojnë shumë larg në gjenealogjinë e tyre dhe e dallojnë veten, në cilësinë e tyre si "vendalinj", jo nga fiset më të vjetra, por nga të ardhurit e vonshëm.

11 Nga Labëria dhe Kolonja, dy krahina malore dhe baritore të Shqipërisë së Jugut.

12 Berati, në Shqipërinë e Jugut, dhe Grevena, në Greqinë e Veriut (krahinë e Maqedonisë perëndimore).

Mund të dallojmë tre kategori fisesh, sipas lidhjes së tyre me historinë dhe me territorin e fshatit, dhe të klasifikuara këtu poshtë sipas një rendi zbritës të prestigjit që ato gëzojnë:

1) fiset më të vjetra, që rivendikojnë njëherazi praninë e gjatë në territorin e fshatit dhe rolin e themeluesit të një lagjeje të veçantë dhe një prejardhje nga jashtë fshatit, përgjithësisht baritore. Ato përcaktohen si "*fis i madh*" ose "*fis i vjetër*".
2) fise që nuk kanë kujtime për ndonjë prejardhje nga jashtë fshatit dhe prania e të cilëve është e sigurtë deri dy ose tre breza më parë. Ata përbëjnë shumicën e popullsisë së fshatit; ata quhen "vendalinjtë" dhe disa prej tyre mund t'i venë edhe emrin lagjes ku jetojnë;
3) fiset e ardhura rishtazi, do të thotë ato fise ardhja e të cilëve në fshat ka ndodhur një brez më parë. Këta të fundit quhen "të ardhurit" dhe nuk ia japin emrin e tyre lagjes ku banojnë; në të kundërt, ndodh që emri i tyre i origjinës të zhduket dhe ata të marrin emrin e lagjes ku janë vendosur.

Ky sistem me tre kategori përcakton marrëdhëniet që individët që u përkasin fiseve të ndryshme kanë mes tyre, por ai nuk i ngrin ato në kohë: kalimi nga një kategori në tjetrën është i mundur, do të thotë automatik në rastin e "të ardhurve vonë", të cilët, pas një ose dy brezave, bëhen "vendalinj", për më tepër edhe vështirësisht të dallueshëm përderisa ata ndryshojnë edhe emrin e familjes. Këtu shohim se si fabrikohen autoktonët, nëpërmjet fshirjes së kujtesës së fisit dhe identifikimit me "vendalinjtë".

Ky klasifikim i trefishtë na kujton nga ana tjetër, me një fjalor të veçantë, atë që mbizotëron në krahinat e tjera shqiptare, në mënyrë të veçantë në veri të vendit, ku organizimi social ka qenë objekt i një numri më të madh vëzhgimesh dhe analizash dhe na është më mirë i njohur se sa krahinat e tjera. Aty ndeshim në të njëjtat kategori: ata që kanë pozita dominuese dhe që rivendikojnë një prejardhje nga jashtë

fshatit, vendalinjtë dhe të ardhurit rishtaz që kanë më pak peshë[13]. Të parët quhen "të fisit", do të thotë të fisit më të fortë, ose "pushtues".[14] Ata ruajnë kujtimet e një prejardhje nga jashtë fshatit, kur në një kohë të largët kanë zënë territorin ku jetojnë sot. Ky pushtim është bërë në dëm të "anasve"[15], të njerëzve që ata kanë gjetur në mbërritjen e tyre dhe që i kanë nënshtruar, pasardhësit e të cilëve janë gjithmonë të nderuar. Të ardhurit rishtaz, jo nëpërmjet pushtimit por në kërkim të mbrojtjes, quhen "të ardhur, të ardhun ose ardhacakë".[16] Marrëdhëniet midis tre kategorive përcaktohen në çdo rast, do të thotë në çdo njësi territoriale, që këtu quhet fis ose bajrak, në bazë të historisë së origjinës, ashtu siç tregohet nga fiset dominuese.[17] Në këtë kontekst, si edhe në Devoll, kategoria që i afrohet më shumë nocionit të autoktonisë, ajo e "vendalinjve", nuk është më e vlerësuara[18]; ajo që merr më tepër vlerë është procesi i themelimit nga jashtë, marrja në zotërim e një territori dhe trashëgimi i tij brez pas brezi. Megjithë dallimet që ndajnë Devollin nga malësitë e Veriut të Shqipërisë në fushën e organizimit social dhe megjithë mungesën, në Devoll, të tematikës së pushtimit, nuk mund të mos dallojmë këtu, në të dyja skajet e Shqipërisë, të njëjtin koncept të marrëdhënieve historike që popullsia mban me terri-

13 A. Kostallari, « Contribution à l'histoire des recherches onomastiques dans le domaine de l'albanais » [Kontribut në historinë e kërkimeve onomastike në fushën e shqipes], *Studia Albanica* II, 1 (1965), fq. 32-54, këtu fq. 38 ; R. Zojzi, « Survivances de l'ordre du *fis* dans quelques micro-régions de l'Albanie » [Mbijetesa e rendit finsor në disa mikro-krahina të Shqipërisë], *në Konferenca kombëtare e studimeve etnografike, 28-30 qershor 1976* (1977), fq. 185-206, këtu fq. 188 ; O. Daniel, « Montagnes tribales et coutumiers » [Malësitë finsore dhe zakonore], *L'Ethnographie* 106 (1989), fq. 43-74, këtu fq. 52.

14 Nga folja *pushtoj*. Fjala *pushtues* është e njohur në Devoll, por nuk i përket fushës së organizimit social.

15 Nga *anë*, me prapashtesën *-as*, në konkurrencë me *-li*, që e bën *anas* pikërisht barazvlerësin e *vendali* të përdorur në Devoll.

16 Të gjitha forma të pjesores së kaluar të foljes *vij*, *ardhacak*, me prapashtesën përçmuese *-acak*.

17 Shih shembujt e sjellë nga M. E. Durham, *High Albania* (1909), fq. 43 (Kastrati) dhe fq. 68-70 (Hoti).

18 Në tipologjinë e krijuar nga H. Guillorel, P. Michels, « Continuité territoriale, continuité nationale: l'exemple yougoslave » [Vazhdimësi territoriale, vazhdimësi kombëtare: shembulli jugosllav], *Balkanologie* I, 1 (1997), fq. 95-118, *anas* dhe *vendali* shfaqen këtu si të deklasuar.

torin ku ajo është vendosur dhe të njëjtin shtresëzim të banorëve të një territori të caktuar.

NOCIONI I AUTOKTONISË DHE TRANSFORMIMET E MODELIT TË TREFISHTË

Në këtë pikë mund ta kthejmë vështrimin drejt një krahine të tretë, Lunxhërisë, në të cilën fjala "autokton" shfaqet si e tillë. Në disa aspekte, situata është e njëjtë me atë të vërejtur në Devoll: edhe këtu ekziston kundërshtia midis "vendalinjve", që këtu quhen vendas, dhe "të ardhurve"; shumë fise "vendalinjsh", mbi të gjitha ato më të vjetrat, e njohin se kanë një prejardhje nga jashtë krahinës. Janë pikërisht ata që e mbajnë veten për "autoktonë" dhe "lunxhiotë etnikë". Gjithsesi, ka disa dallime në funksionimin e kontrastit midis "vendalinjve" dhe "të ardhurve" dhe në marrëdhëniet që përbërës të ndryshëm të popullsisë kanë me territorin.

Ndërkohë që në Devoll kundërshtia midis "vendalinjve" dhe "të ardhurve" mbështetet veçse mbi llojin e lidhjes që fisi ka me territorin ku është vendosur, në Lunxhëri ajo priret të dublohet edhe me kundërshtinë fetare, midis të krishterëve dhe myslimanëve, si edhe me kundërshtinë midis shqiptarëve dhe vllehëve (ose arumunëve).[19]

Nga pikëpamja e këtyre të fundit, ish-barinj nomadë të sedentarizuar me forcë në vitet 1950 dhe 1960, ajo që është në fuqi është kontrasti midis "vendalinjve" dhe "të ardhurve": ata paraqiten si të *ardhur* dhe i tregojnë "vendalinjtë" si *vendas* ose *fshatar*, dy terma këto që shpesh marrin kuptime përçmuese. Në ditët tona, forca demografike dhe dinamizmi i tyre ekonomik, përballë "vendalinjve" të dobësuar nga ikje të shumta drejt qyteteve që nga koha e pas Luftës së Dytë Botërore, duket se do t'i bëjë ata "dominues" ose, të paktën, "dominues" të ardhshëm. Të ardhur shpesh si vëllazëri, ata shumë shpejt kanë formuar fise të mëdha përballë vendasve që janë të ndërgjegjshëm për dobësinë e fiseve të tyre[20] dhe që nga fillimi i viteve 1990 vllehët

19 Ndonëse në gjuhën e tyre ata quhen arumunë, këtu po përdorim ekzonimin vllah, ashtu si ata vetë e përdorin kur flasin shqip ose në marrëdhëniet e tyre me shqipfolësit.

20 « Shpesh këtu ka vetëm nga një familje për fis», pohon një burim informacioni nga fshati Qestorat.

përbëjnë shumicën e popullsisë në disa fshatra (Nokovë, Stegopul). Më të prirur për t'u larguar në emigracion në fillim të viteve 1990 dhe për t'i investuar të ardhurat e tyre jo vetëm në ndërtimin e banesave, ata kanë marrë pamjen e pararendësit në fushën e bujqësisë dhe të blegtorisë, në tregti dhe në industri (ndërtimtari, agro-ushqimore). Këto karta të forta u bëjnë të mundur atyre që në disa fshatra të mbajnë edhe postin e *kryeplakut* apo *kryetarit të fshatit* të zgjedhur.[21] Në këtë mënyrë, gjendja e tyre do të ilustronte karakterin dinamik të sistemit të ardhurit dalëngadalë bëhen "dominues" ose "vendalinj", në varësi të fitimit ose jo të pushtetit ekonomik dhe politik në fshat- për më tepër që të ardhurit pas viteve 1990 do ta ripërtërinin më tej kategorinë e "të ardhurve vonë": me liberalizimin e zhvendosjeve pas rënies së diktaturës, një numër i caktuar i familjeve me origjinë nga krahinat e mbyllura të Kurveleshit dhe të Zagorisë do të zgjidhnin të vendoseshin në Lunxhëri, me qëllim të ishin më afër qytetit të Gjirokastrës. Këto zhvendosje për t'u afruar shpesh mbështeten mbi marrëdhëniet e farefisnisë (bashkimi me një motër ose me një vajzë të martuar në Lunxhëri). Nga vëzhgimi duket, megjithatë, se kthimi i vllehëve në "dominues" nuk mund të quhet i kryer dhe ndikimi i emigracionit dhe transformimet që kanë pësuar krahinat kufitare që prej 1991 janë vendimtare për të kuptuar ndryshimet e modelit me tre kategori.

Në Devoll, "fiset e mëdha", edhe pse të privuara nga baza ekonomike dhe ndikimi i tyre politik gjatë komunizmit, ia kanë dalë të mbijetojnë dhe janë gjithmonë të pranishëm; vetëm pesha demografike u mjafton atyre, në rast nevoje, që të afirmohen në fshat. Sipas rastit, përvoja e persekutimit nga ana e regjimit komunist mund ta ngrejë prestigjin e tyre dhe t'u japë një lloj legjitimiteti në sistemin e ri. Në Lunxhëri, fiset, që nga tregimet e sotme dalin se kanë pasur pozita ekonomike dhe politike dominuese, duket se janë zhdukur të gjithë. Kjo kategori përmbledh njëherazi *kurbetllinjtë*, do të thotë emigrantët të cilët, deri në Luftën e Dytë Botërore niseshin për të punuar për një kohë të gjatë në Stamboll, Greqi apo Shtetet e Bashkuara duke lënë pas

21 Ky është (ose ishte) për shembull rasti i Saraqinishtës, Dhoksatit dhe Nokovës.

familjet e tyre në fshat[22] dhe njerëzit që u angazhuan në anën e komunistëve gjatë kësaj lufte dhe zhvilluan karrierat e tyre në gjirin e administratës komuniste. Si njëra pale, ashtu edhe tjetra, ikën nga fshatrat e Lunxhërisë duke braktisur ose duke shitur shtëpitë e tyre, ndërkohë që, duke filluar nga vitet 1950, tokat u kolektivizuan. Kjo lëvizje vazhdoi edhe në vitet 1990 me ikjen drejt qyteteve ose jashtë shtetit të njerëzve që kishin familjarët e tyre atje dhe të atyre, të cilëve pozita në regjimin e vjetër komunist u kishte dhënë mundësi- ose ndezur dëshirën-për t'u larguar nga fshati. Banorët e sotëm të fshatrave janë të të njëjtit mendim "se atje mbetën vetëm më të varfërit". Në të njëjtën kohë, duke filluar nga fundi i viteve 1950, fise të tëra vllehësh u vendosën në shtëpitë e lëna nga të ikurit, ndërkohë që organizimi i punës në kooperativat dhe fermat e shtetit favorizonte ardhjen e familjeve me origjinë nga krahina e Kurveleshit, në shumicë dërrmuese myslimanë.

Rënia demografike e "dominuesve" dhe "vendalinjve" në Lunxhëri u shoqërua me ardhjen masive "të ardhurve vonë", të cilët, ndryshe nga ajo që ka ndodhur në Devoll, shikoheshin si krejtësisht të ndryshëm, për disa arsye që nuk kanë të bëjnë vetëm me origjinën e tyre nga jashtë fshatit, por edhe me disa parime të ndarjes të ngulitura fort në shoqërinë fshatare. Për arsye të mënyrës së tyre të jetesës nomade, për arsye të gjuhës dhe për shumë tipare të tjera, në Lunxhëri si edhe në pjesën më të madhe të krahinave ku ata jetojnë në jug të Ballkanit, vllehët shikohen si rrënjësisht të ndryshëm. Ky dallim radikal shprehet edhe në martesat tepër të rralla midis vllehëve dhe shqiptarëve (gjashtë martesa të përziera në 130 gjenealogji të mbledhura[23]) dhe nga cilësimi i vllehëve se i përkasin një "feje" të ndryshme, ndërkohë që ata janë ortodoksë njëlloj si lunxhotët, me të cilët kanë të përbashkët kishat dhe kalendarin e riteve. Ky lexim "fetar" i alteritetit ndeshet edhe në perceptimin për grupin tjetër "të ardhurve vonë", për myslimanët e Kurveleshit, që tregohen me anën e emërtimit të përgjithshëm

22 Ky emigrim — i përhapur në masë të madhe në Epir dhe në Maqedoni duke filluar nga gjysma e dytë e shekullit XIX- në shqip njihet me emrin *kurbet* (nga turqishtja *gurbet*, « emigrim në vendet e largëta"); ata që e praktikojnë janë *kurbetlinj*.

23 Tre martesa të një shqiptari të krishterë me një grua vllahe, një martesë e një burri vllah me një shqiptare të krishterë, dy martesa të një burri vllah me një shqiptare myslimane. Gjenealogjitë janë mbledhur në 2001 dhe 2002 në nëntë fshatra të Lunxhërisë, si edhe në Gjirokastër.

të lebërve[24], që këtu është sinonim "i myslimanëve". Martesat midis të krishterëve dhe myslimanëve janë shumë të rralla, por më të shpeshta se ato midis vllehëve dhe shqiptarëve: në të njëjtën njësi janë regjistruar 62 martesa të përziera.[25] Gjendja është shumë e ndryshme në Devoll, ku kontrasti midis "vendalinjve" dhe "të ardhurve rishtaz" përgjithësisht nuk i mbivendoset asaj midis të krishterëve dhe myslimanëve: duke qenë se pjesa më e madhe e fshatrave është homogjene për sa i përket besimit fetar të banorëve të tyre, të tre kategoritë e popullsisë ndajnë të njëjtën fe dhe mund të kenë edhe lidhje martesore midis tyre. Këto lidhje martesore janë madje të kërkuara dhe ndihmojnë në funksionimin e sistemit.

Në krahasim me atë që ndodh në Devoll dhe me gjendjen në Lunxhëri, sistemi me tre kategori duket se pëson një deformim në krahinën e fundit: "dominuesit" zhduken ose shkrihen me "vendalinjtë", kurse "të ardhurit rishtaz" mbahen në anën tjetër të një kufiri të pakalueshëm. Në momentin kur, pesëdhjetë më vonë ardhjes së tyre, kategoria e "të ardhurve vonë" bëhet problematike, atëhere lunxhotët për t'i dalluar vllehët i drejtohen nocionit "të kulturës": vllehët, thonë ata, nuk munden dhe nuk dëshirojnë të marrin kulturën lunxhote; pra, ata janë të huaj në krahinë. Transformimi mund të merret edhe si etnicizim i sistemit: nga pikëpamja e vendasve, popullsia mbetet e ndarë në tre kategori, por tashmë bëhet fjalë për kategori etnike, ato të përbëra nga të krishterët, nga myslimanët dhe nga vllehët, kufijtë e të cilave janë shumë të dallueshme. Në fshatin Karjan, një djalë i ri i besimit mysliman e jep në këtë mënyrë përbërjen e popullsisë së fshatrave të komunës: "Karjan: të krishterë dhe myslimanë; […] Valare: të gjitha kombet"[26]. Në Labovë të Kryqit, një fshatar e përmbledh kështu gjendjen në fshat: "këtu, jemi të tërë kaurë, nuk ka asnjë mysliman, asnjë çoban". Në të dyja rastet, kundërshtia midis "vendalinjve" dhe "të

24 Labët janë banorët e Labërisë, nënkrahinë e së cilës është Kurveleshi. Jo të gjithë banorët e Labërisë janë myslimanë, por etnonimi nënkupton, në Lunxhëri si edhe në Gjirokastër, një përkatësi fetare myslimane.

25 Njëzetegjashtë martesa të të krishterëve me msylimane; tridhjetëegjashtë të myslimanëve me të krishtera.

26 Përdorimi fjalës "komb" tregon më së miri perceptimin esencialist të grupeve të pranishme. Një tjetër burim infomacioni flet në një mënyrë të tillë për banorët e fshatit Hormovë, fqinj me Lunxhërinë, sikur t'i përkisnin një "*race tjetër*": ata janë myslimanë.

ardhurve vonë" shprehet veçse nëpërmjet kategorive etnike. Në njëfarë mënyre, vetë fjalët *autokton* dhe *etnik* e shprehin këtë transformim.

Duke zëvendësuar fjalën *vendas,* që në këtë kontekst merr një kuptim përçmues, fjalët *autokton* dhe *etnik* janë shprehje e një vlerësimi ose mbivlerësimi të "vendalinjve" përballë "të ardhurve vonë", të cilët synohet të mbahen në një pozitë inferioriteti[27]. Të dyja fjalët krijojnë një dallim të llojit etnik në gjirin e banorëve të së njëjtës krahinë dhe pohojnë identifikimin ekskluziv të një kategorie të vetme të popullsisë me territorin në fjalë. Me fjalë të tjera, ato transformojnë kategorinë e "të ardhurve vonë" në një instrument të përjashtimit të grupeve që përcaktohen më pak nga cilësia e tyre si të ardhur në një kohë të vonë, se sa nga një marrëdhënie etniciteti në të cilën përkatësia fetare dhe mënyra e jetesës janë vendimtare. Fjalët autokton dhe etnik përkthejnë në këtë mënyrë dhe, nga prestigji që ato gëzojnë si pjesë e gjuhës ndërkombëtare që ka lidhje me njohjen e minoriteteve dhe identiteteve etnike, padyshim që kontribuojnë për të sjellë një transformim të dyfishtë të modelit të marrëdhënieve midis territorit dhe banorëve të tij: braktisje e vlerësimit për origjinën nga jashtë dhe të procesit të pushtimit (pushtimi nuk është më një proces historik, por një cilësi ahistorike); zhdukja e karakterit dinamik që u lejon individëve dhe fiseve të kalojnë nga një kategori në tjetrën, duke ia lënë vendin një strukture etnike shumë më shtrënguese.

---

27 Mbiemri *autokton* mund të shpjegohet si vijon: (1) një individ, i cili mund të mos jetojë në krahinën nga e cila ka prejardhjen: « jam lunxhot autokton, krahina ime më pëlqen», thotë një banor i Gjirokastrës, me origjinë nga Lunxhëria ; (2) një familje ose një fis. Në fshatin Stegopul, « lagjja Manalat sot ka pesë familje, nga të cilat vetëm njëra është autoktone, ndërkohë që para luftës aty ishin tre. Vllehët janë bërë më shumë. » ; (3) një kategori të caktuar të banorëve të krahinës, në dallim nga të ardhurit rishtaz: « Regjistrimi lidhet vetëm me anëtarët e shoqatës, do të thotë me lunxhotët dhe jo me vllehët", saktëson kryetari i Shoqatës kulturore dhe patriotike Lunxhëria. Shpesh dëgjohet të flitet se vllehët « nuk janë autoktonë" pa e saktësuar më tej; autoktonia nuk është e cilësuar, sikur vllehët të mos jenë autoktonë asgjëkundi. Në këtë rast, "autokton" mund të zëvendësohet me "etnik": « lunxhotët etnikë » janë banorët e krahinës me përjashtim të arumunëve dhe myslimanëve; (4) një krahinë e tërë dhe gjithë popullsia e saj, duke e cilësuar si shqiptare (« Lunxhëria është autoktone dhe nuk flet greqisht » thotë një burim informacioni nga Dhoksati) ose si e krishterë ortodokse (« Lunxhëria është tokë epirote, me një popullsi autoktone të krishterë shqiptare »).

Nocioni i autoktonisë është ngushtësisht i lidhur me një ideal endogam, i cili edhe ai vetë është i ngulitur pas idesë së pastërtisë [etnike], si edhe pas ndjenjës së të qenit i kërcënuar. Në praktikë, etnicizimi i sistemit shfaqet në rëndësinë që marrin preferencat martesore: para së gjithash bëhet fjalë për mbajtjen e vajzave, sipas një mënyrë "aristokrate" (lunxhotët përdorin fjalën *aristokrate* për të cilësuar krahinën e tyre dhe *aristokrat* për t'u vetëpërcaktuar) të refuzimit të dhënies së vajzave për martesë në grupet inferiore. Çdo martesë e përzier perceptohet si cënim i integritetit dhe pastërtisë së grupit.[28] Mbajtja madje e vllehëve dhe myslimanëve në kategorinë e "të ardhurve vonë", më shumë se sa kalimi i tyre gradual në kategorinë e "vendalinjve", kontribuon në dobësimin e pozitës së "autoktonëve", riprodhimi të cilëve do të varet vetëm nga shtimi natyror. Duke patur parasysh lëvizjet migratore gjatë këtyre gjashtëdhjetë viteve të fundit, nuk mund të thuhet se ky riprodhim është i siguruar. Si rrjedhim te "lunxhotët etnikë" po shfaqet një ndjenjë dobësimi, humbjeje dhe kërcënimi ("Për sa kohë Lunxhëria ishte e mbyllur, traditat ruheshin: tani me emigracionin çdo gjë po humbet", thotë një burim informacioni nga Gjirokastra), e cila nuk bën gjë tjetër veçse acaron më tej meritë e tyre ndaj myslimanëve dhe vllehëve, të cilët akuzohen se kanë "prishur" Lunxhërinë.

Dy vërejtje të tjera duhen bërë në lidhje me shfaqjen e nocionit të autoktonisë në kontekstin e Lunxhërisë. Në kundërshtim me atë që vetë termi i autoktonisë do të na lejonte të mendonim, autoktonia nuk përkon domosdoshmërisht me vazhdimësinë territoriale: shume fise që klasifikohen në mesin e lunxhotëve si autoktonë pohojnë njëherazi edhe origjinën e tyre nga jashtë Lunxhërisë dhe shkojnë, si në rastin e fiseve të mëdha të Devollit, rreth tre deri pesë breza më parë. Këtu na paraqiten tre raste:

1) fise të barinjve me prejardhje nga bregu jonian (midis Sarandës dhe Himarës) për të cilët Lunxhëria përbënte një destinacion ose një etapë të lëvizjeve të transhumancës midis kullotave të dimrit në bregdet dhe atyre verore në brendësi të vendit; vendosja e tyre në Lunxhëri shpjegohet me nevojën për të shpëtuar nga ciklet e hakmarrjes;
2) fise të Kurveleshit që kanë ikur nga islamizimi i kësaj krahine, në fillim të shekullit XIX, dhe janë strehuar në Lunxhëri;

28 « Këtu nuk ka vllehë, jemi të pastër », thotë një grua nga fshati Erind.

3) fise të Kolonjës të specializuara në ndërtimin e shtëpive dhe që në fund kanë vendosur të ngulen në vendin e tyre të punës, në Lunxhëri.[29] Në të treja rastet, origjina nga jashtë krahinës nuk është zhvlerësuese: këta "të ardhur vonë" të vjetër sot janë bartësit e "kulturës" lunxhote, që e kanë gjetur në ardhje të tyre dhe e kanë bërë të tyren. Në njëfarë mënyre, fabrikimi i autoktonëve si proces historik pranohet kur rrëfimet flasin mbi vetë autoktonët, ndërkohë që ai refuzohet kur flitet për myslimanët dhe vllehët.

Referimi ndaj nocionit "të kulturës" nuk do të thotë që autoktonia është një rivendikim i një vazhdimësie kulturore gjatë kohërave. Në të vërtetë lunxhotët autoktonë i atribuojnë kulturës të cilën rivendikojnë një origjinë nga jashtë: ajo vjen kryesisht nga Stambolli, që këtu shërben si lidhje me kulturën evropiane dhe është sjellë nga kurbetllinjtë, duke filluar nga fundi i shekullit XIX.

AUTOKTONIA E KRISHTERË

Megjithë karakterin ahistorik dhe në dukje absolut që ajo merr në Lunxhëri, autoktonia megjithatë duhet të cilësohet. Për shembull, në ligjërimin aktual nacionalist, shqiptarët janë autoktonë në Shqipëri sepse ata janë pasardhësit e ilirëve, ata që kanë zënë vendin në lashtësi në krahinat që sot banohen nga shqiptarët; autoktonia është ilire.

Në Lunxhëri (ku miti i origjinës ilire është i njohur dhe i pranuar), mund të thuhet se autoktonia është e krishterë: lunxhotët janë autoktonë sepse ata janë të krishterë dhe janë pasardhës, pa ndërprerje, të të parëve të krishterë. Vazhdimësia është më pak territoriale apo kulturore, se sa është fetare.

Ky model, që thjeshtësisht mund të na bënte të ditur një aspekt të realitetit demografik (myslimanët duket se shfaqen si të ardhurit rishtaz në krahinë dhe ata vijnë për arsye të migrimit se sa të konvertimit) na lidh me një ndarje themelore në shoqërinë rurale shqiptare, atë midis të krishterëve dhe myslimanëve, që bën që pjesa më e madhe e procesit të partikularizimit dhe kategorizimit t'i nënshtrohet interpretimeve në

29 Duke filluar nga fundi i shekullit XIX, lunxhotët e pasuruar nga *kurbeti* nisën të ndërtonin shtëpi, shenjë e mirëqenies së tyre. Mjeshtrat e ndërtimit nga Kolonja ishin me nam në Jugun e Shqipërisë dhe në Veriun e Greqisë.

terma të komuniteteve fetare. Mund të flitet, sipas Georges Drettas-it[30], për "milet të interiorizuar", sepse po aq e ngjashme duket kjo situatë me trashëgiminë e organizimit osman në komunitete fetare, apo milete, të cilat përbënin kuadrin e jetës dhe të ekzistencës juridike në perandori.

Në kontekstin e Lunxhërisë, ligjërimi mbi autoktoninë dhe, më gjerësisht, mbi origjinën, ka të bëjë me të krishterë që vlerësojnë përkatësinë e tyre fetare si mbështetje për rivendikimet e tyre për autoktoni. Kjo nuk do të thotë se grupet e tjera nuk kanë zhvilluar ligjërime për origjinat e tyre, por ata mund t'i bëjnë ato veçse duke iu referuar një krahine tjetër, apo një niveli më të lartë: lebërit janë autoktonë në Labëri, por edhe në Shqipëri, përderisa janë shqiptarë; vllehët janë autoktonë në Ballkan. Por, në Lunxhëri, autoktonia absolute u përket vetëm lunxhotëve, të cilën nuk e krahasojnë me asgjë tjetër. Eshtë domethënëse që ligjërimi identitar vllah nuk mundet të dalë nga paradigma e autoktonisë lunxhote, kur edhe vllehët kërkojnë të afirmohen si banorët më të lashtë: "I gjithë Jugu i Shqipërisë ka qenë vllah, pohon kryeplaku i një fshati vllah në Lunxhëri. Para 200 apo 250 viteve e gjithë Lunxhëria ishte vllahe. Ata ikën dhe *pastaj erdhën autoktonët.* Më vonë erdhën prapë vllehët." Karakteri autokton i lunxhotëve i reziston pohimit të origjinës së tyre nga jashtë; aty shikojmë se ky karakter nuk lidhet me ndonjë grup që përcaktohet nga lidhja e tij me territorin, por me një element të një strukture etnike që ngrin karakteristikat e njërit dhe të tjetrit.

Autoktonia e lunxhotëve është para së gjithash një autoktoni e cilësuar, e krishterë (ne jemi të krishterë, do të thoshin ata, prandaj jemi më të vjetër se sa myslimanët) e cila bëhet absolute: në kontekstin e Lunxhërisë, nuk mund të jesh autokton nëse nuk je i krishterë (në atë masë ku vllehët nuk njihen si të krishterë në të njëjtën cilësi si lunxhotët).

Me këtë ide të autoktonisë së krishterë, mund të kthehemi sërish nga Devolli dhe të shtrojmë çështjen e ligjërimit mbi origjinat dhe autoktoninë. Në raport me atë që ndodh në Lunxhëri, pozita relative e të krishterëve dhe e myslimanëve është e ndryshme: në kuadrin e

30 G. Drettas, « Pour une anthropologie religieuse de la Grèce contemporaine » [Për një antropologji fetare të Greqisë bashkëkohore], në G. Drettas (red.), *Minorités religieuses de la Grèce contemporaine* [Minoritetet fetare të Greqisë bashkëkohore] (2003), fq. 21-41.

Devollit, të krishterët janë minorancë dhe përgjithësisht të grupuar në fshatra malore vështirësisht të arritshëm. Megjithatë ata nuk ndihen "të pushtuar" ose të kërcënuar demografikisht, si në rastin e lunxhotëve të krishterë: myslimanët që i rrethojnë dhe që i dominojnë numerikisht nuk janë rezultat i ndonjë lëvizje migratore, por i konvertimit: ata janë ish të krishterë që kanë kaluar në Islam, por që nuk kanë kujtesë për ndonjë origjinë gjeografike nga jashtë.

Nga ana tjetër, rivendikimi këtu i autoktonisë nuk është aq ekskluziv, sa ç'ishte në Lunxhëri: të krishterë dhe myslimanë e ndajnë atë mes tyre; asnjë prej të dyja komuniteteve nuk e percepton tjetrin në kategorinë e "të ardhurve vonë". Këtu nuk shtrohet çështja e barazisë midis të krishterëve dhe myslimanëve: ekziston një mendim i përgjithshëm se të krishterët janë më autoktonë dhe se ata kanë më pak nevojë të afirmohen si të tillë. Myslimanët janë më pak dhe atyre në të kundërt u duhet ta ripohojnë parreshtur autoktoninë e tyre. Emërtimet e përdorura si nga njëra palë, ashtu dhe nga tjetra, janë domethënëse për këtë marrëdhënie të ndryshme ndaj autoktonisë. Mënyra më e zakonshme për të krishterët për të treguar myslimanët është t'i quajnë ata "turq", në përputhje me përdorimin e përgjithshëm në Ballkanin post-osman, ku "turku" është sinonim i "myslimanit". Madje myslimanët e Devollit vetëpërcaktohen si turq, pa vënë aspak në dyshim përkatësinë ose origjinën e tyre kombëtare: në planin e kombësisë ata janë shqiptarë dhe jo turq. Në përdorimin që të krishterët i bëjnë kësaj fjale duket se ajo përfton një ngarkesë më të madhe ambiguiteti: krahasuar me krishtërimin, islami është feja e turqve (kësaj radhe në cilësinë e një popullsie orientale dhe aziatike) dhe të gjithë myslimanët marrin pjesë në këtë "turqizëm", edhe pse, në këtë rast, ata janë me origjinë shqiptare. Në lidhje me emërtimin e të krishterëve, fjala "grek", sinonim i "të krishterit ortodoks" në këtë krahinë në fund të periudhës osmane, ka një status të ndryshëm: ajo nuk përdoret asnjëherë nga të krishterët e Devollit dhe, nga ana myslimane, përdorimi i saj është tepër i rrallë dhe gjithmonë fyes. Çdo gjë ndodh sikur ambiguiteti i përkatësisë kombëtare dhe origjina e myslimanëve të ishin të pranueshme, ndërkohë që karakteri shqiptar (pra edhe autokton) i të krishterëve nuk vihet në dyshim.

Prodhuesit e ligjërimit mbi autoktoninë në Devoll janë para së gjithash myslimanët, të cilëve u duhet që gjithmonë të afirmohen si shqiptarë, pavarësisht përkatësisë së tyre fetare që i bën ata "turq". Ky

ligjërim na shfaqet në formën e një rrëfimi historik që i sheh myslimanët e sotëm si pasardhës të të krishterëve të hershëm. Në ndryshim nga ajo që ndodh në Lunxhëri, rivendikimi i autoktonisë nuk shoqërohet me refuzimin e të tjerëve: të krishterët nuk përjashtohen nga myslimanët autoktonistë, megjithë cilësinë e tyre si minoritarë dhe, eventualisht, si "grekë". Siç e kemi parë, etnonimi "grek" ekziston te myslimanët për të treguar të krishterët, por ai është i rrallë dhe, mesa duket, sot përdoret shumë më pak se në të kaluarën.

Rrëfimi historik që i bën myslimanët pasardhës të të krishterëve të hershëm mbështetet mbi dy lloje shpjegimesh, njëri që lidhet me toponiminë dhe tjetri me gjuhën e farefisnisë. Në të gjitha fshatrat myslimane, burimet e informacionit na tregojnë vende, emrat e të cilëve evokojnë një të kaluar të krishterë: "Kisha", "varret e kaurëve", "Shëmhilli". Disa prej këtyre toponimeve nuk janë mirëfilli të krishtera, por, meqenëse ata njihen se janë me origjinë sllave, dëshmojnë për praninë e një popullsie të krishterë që i ka paraprirë islamizimit dhe lejojnë të pohohet se "krahina ka qenë e krishterë" dhe, prej andej, "që ne kemi qenë të krishterë".[31] Në të njëjtën mënyrë, rrëfimet gjenealogjike shpesh bëjnë lidhjen mes myslimanëve dhe fqinjëve të tyre të krishterë: njëri konvertohet, kurse vëllezërit e tij mbeten të krishterë dhe pasardhësit e tyre, të cilët mbajnë të njëjtin mbiemër, gjejnë një origjinë të përbashkët, pavarësisht besimeve të tyre të ndryshme fetare.[32] Një burrë me origjinë nga fshati i përzier i Sinicës, pasi tregoi historinë e konvertimit në Islam të fshatit fqinjë të Arëzës, saktëson se, për shkak të këtij konvertimi, ai vetë ka disa kushërinj myslimanë në atë fshat: "Kur më thanë se kisha disa kushërinj myslimanë nuk desha ta besoja; por kur pashë se sa shumë i ngjante njëri prej tyre xhaxhait tim atëhere e besova". Nga ana tjetër, disa burime informacioni myslimane

31 Ky është rasti i mikro-toponimeve me origjinë sllave Dobrogore, « Guri i Mirë », në Arëzë, dhe Çarnopolë, « Fusha e Zezë », në Miras, që nga burimet e informacionit myslimane perceptohen si gjurmë të së kaluarës së tyre të krishterë.

32 I njëjti shpjegim dëgjohet edhe në lidhje me fshatrat myslimane të Labërisë: « Labët janë myslimanë, por ata kanë kisha dhe mbiemra të krishterë. Njëri nga kronjtë e fshatit sot quhet *nga kisha* », thotë një banore e Gjirokastrës me origjinë nga Progonati. Një arkeolog i Gjirokastrës pohon të njëjtën gjë: « Golemi ka qenë i krishterë dhe ka një *kishë*. Ata kanë mbiemra të krishterë dhe u detyruan të konvertohen për të ruajtur shtëpitë dhe tokat e tyre.»

të cilët, pasi kanë shkuar në fund të kujtesës së tyre gjenealogjike, nuk janë në gjendje të gjejnë emrin e njërit prej parardhësve e justifikojnë këtë mosnjohje me faktin e konvertimit në Islam: i konvertuari rishtazi, thonë ata, duke dashur të harrohej origjina e tij e krishterë, nuk ua transmetonte emrin e të parëve pasardhësve të tij.

Këtu del se tema e konvertimit është një temë qendrore: myslimanët janë të krishterë të konvertuar dhe, si ish të krishterë që janë, marrin pjesë në karakterin autokton të këtyre të fundit. Njëlloj si në Lunxhëri, autoktonia krijohet nga vazhdimësia e besimit fetar: autoktonia është e cilësuar, ajo është e krishterë, kurse myslimanët perceptohen gjithmonë si bartës të karakteristikave të huaja dhe të ardhura nga jashtë. Në të kundërt nga krishtërimi si bartës i autoktonisë, Islami në të dyja rastet ka një origjinë nga jashtë dhe të huaj.

Megjithatë, krahas këtij perceptimi që është i përbashkët mbi marrëdhëniet midis dy feve, këto dy krahina paraqesin edhe dallime, nga të cilat dy duket se janë veçanërisht vendimtare në përpunimin e një ligjërimi autoktonist. I pari ka të bëjë me marrëdhënien me tokën. Në rrëfimet e mbledhura në Devoll që i referohen ardhjes së familjeve që janë në rrënjë të "fiseve të mëdhaja" aktuale, bollëku dhe pasuria e tokave bujqësore janë vendimtare: emigrantët vijnë nga rajonet malësore sterile dhe zgjedhin fshatrat e Devollit si tokat e tyre të bollshme dhe pjellore. Ata nguliten në tokat pa njerëz dhe themelojnë shtëpitë të cilat, brez pas brezi, do të ktheheshin në lagje të tëra. Në këtë kuptim marrëdhënia me tokën është shumë e ngjashme me atë që përshkruan Jean-François Gossiaux në Serbinë e Jugut[33]: aty toka nuk mendohet si një burim pasurie i limituar; ajo që bën pasurinë e grupit shtëpiak (zadruga) nuk është sipërfaqja e tokës që ai zotëron, por krahët e punës. Në këtë mënyrë këtu kemi të bëjmë me vlerësimin e pushtimit dhe të zënies së tokës më parë se të tjerët: toka nuk mungon, por ajo që vlerësohet më shumë është shfrytëzimi i saj përmes punës.

Në ndryshim nga kjo, në Lunxhëri, burimet e informacionit këmbëngulin te mungesa e tokave të punueshme, të kufizuara vetëm në rrethinat e fshatrave (lunxhotët janë më shumë bahçevanë, se sa bujq), që i detyronte lunxhotët të niseshin në emigracion. "Territori i

33 J.-F. Gossiaux, « La *snaha*. Communauté familiale et statut de la femme chez les Slaves du Sud » [Snaha. Bashkësia familjare dhe statusi i gruas te sllavët e Jugut], Études balkaniques. *Cahiers Pierre Belon* 3 (1996), fq. 185-201, këtu fq. 191.

Lunxhërisë, kujton historiani Zija Shkodra[34], është një krahinë ku toka është e pamjaftueshme dhe nuk është në gjendje të sigurojë ushqim për banorët e saj". Për rrjedhojë, siç e thotë një lunxhot me origjinë nga Saraqinishti, "mbërritja e të ardhurve vonë krijonte disa probleme". Pikërisht kjo ka ndodhur në fillim të viteve 1990, në kohën e dekolektivizimit të tokave të kooperativave: në përputhje me ligjin[35], të gjithë banorët e sotëm të fshatit morrën nga një parcelë të barabartë toke, qoftë pronarët e vjetër, qoftë edhe ata që kishin mbërritur në kohën e kolektivizimit, siç ishte rasti me vllehët dhe me një numër të madh të myslimanëve. Përkundrazi, lunxhotët që kishin emigruar në qytete në atë kohë i humbën të drejtat e tyre mbi tokat që ata kishin pasur në të kaluarën. Tensionet janë shumë të forta dhe si myslimanët, ashtu edhe vllehët, akuzohen se kanë "marrë" tokat e të krishterëve. Këtu kemi të bëjmë me një sfidë mbi pronësinë e tokës që është shumë më e mprehtë se sa në Devoll, ku dekolektivizimi hasi po ashtu në rezistencë nga ana e pronarëve të vjetër, por kurrë përgjatë ndarjeve "etnike".

Dallimi i dytë ka të bëjë me artikulimin midis autoktonisë dhe marrëdhënies me etnicitetin, ashtu siç shfaqet ai përmes orientimit dhe sjelljes martesore. Në të dyja këto krahina, ekziston një endogami mjaft rigoroze brenda komunitetit fetar. Gjithsesi, në Devoll, fshatrat janë përgjithësisht homogjene në planin fetar dhe ndarja e banorëve në tre kategori nuk e ricopëzon ndarjen fetare; lidhjet martesore janë të mundshme midis "fiseve të mëdha", "vendalinjve" dhe "të ardhurve vonë" të të njëjtit fshat ose të fshatrave të së njëjtës fe; në njëfarë mënyrë ato janë edhe të kërkuara: arsyeja është se të tre kategoritë kanë origjina të ndryshme dhe lidhjet martesore nuk janë vetëm të mundshme, por edhe të dëshirueshme, sepse ato lejojnë të shmanget rreziku i endogamisë brenda fisit: jashtë endogamisë së komunitetit fetar, orientimi martesor është ekzogam, kërkohen lidhje martesore jashtë fshatit ose edhe krahinës. Gjendja është shumë e afërt me atë që mbizotëron në veri, ku martesat brenda njësisë territoriale të *fisit* janë të ndaluara.

Në Lunxhëri, endogamia nuk është një endogami fetare: evitohen martesat me të gjithë të ardhurit rishtaz, qofshin ata myslimanë ose të krishterë, siç janë vllehët (edhe pse arsyeja që nxirret për këta të

34 Z. Shkodra, « Lunxhëria pellazge », *Rilindja Demokratike* 31.03.02, fq. 16-17.

35 Bëhet fjalë për ligjin 7501, i votuar në vitin 1991 nga Parlamenti me shumicë komuniste që doli nga zgjedhjet e para të lira të marsit 1991.

fundit merr, siç e pamë, formën e alteritetit fetar), por edhe me krahinat fqinje, edhe pse ato janë të krishtera, siç janë Pogoni, Zagoria dhe Dropulli. Dallimi midis dy kategorive të "autoktonëve" dhe "të ardhurve vonë" i bën këto lidhje martesore të pamundura. Orientimi martesor, siç e pamë, është plotësisht endogam: burimet e informacionit lunxhote e thonë qartë se vajzat e Lunxhërisë, deri në Luftën e Dytë Botërore, nuk mund të martoheshin jashtë krahinës, nuk "i jepnin" jashtë saj.

Këtu mund të propozojmë një interpretim të përdorimit që u bëjnë lunxhotët termave *autokton* dhe *etnik* dhe të mungesës së tyre në Devoll, dhe më pas të dallojmë dy lloje të ligjërimit autoktonist. Në Devoll, afirmimi autoktonist ("ne jemi prej këtu dhe jo nga ndonjë vend tjetër") është i lidhur me myslimanët, ish të krishterë që konvertimi në Islam i bëri më pak "autoktonë" se të krishterët dhe që u duhet të reagojnë ndaj karakterit "të importuar" të fesë së tyre. Nuk bëhet fjalë që myslimanët të jenë ata që kanë zënë të parët tokat ose që të deklarohen si më të vjetër se sa të krishterët[36], por vetëm të njihen të barabartë me të krishterët, si banorë të ligjshëm të një pjese të territorit shqiptar, pra si shqiptarë, gjë që merr rëndësinë e vet në këtë rajon kufitar që ka shkaktuar konflikte. Sfida nuk është për tokën si një burim ekonomik, por për përfshirjen në kategorinë kombëtare "shqiptar". Ligjërimi autoktonist ka për objektiv dhe, në njëfarë shkalle, për rezultat rivendosjen e vazhdimësisë midis dy grupeve që thyerja fetare i ka mbajtur të ndarë në fushat e tjera.[37]

Në Lunxhëri, ligjërimi mbi autoktoninë lidhet me të krishterët, që në këtë mënyrë afirmohen si banorët legjitimë të një territori të kufizuar përballë myslimanëve dhe vllehëve që perceptohen si zaptues. Sfida këtë radhë është për tokën si një burim ekonomik dhe qëllimi

36 Në fshatin e përzier të Trenit, disa myslimanë që tregojnë se janë më të vjetër se sa fqinjët e tyre të krishterë të ardhur nga fshatra të tjera të krahinës kritikohen nga myslimanë të tjerë që mbështesin në të kundërt versionin e një vjetërsie më të madhe për të krishterët, në përputhje me modelin që i sheh të krishterët si të vetmit autoktonë të mundshëm. (G. de Rapper, *La frontière albanaise. Famille, société et identité collective en Albanie du Sud* [Kufiri shqiptar. Familja, shoqëria dhe identiteti kolektiv në Shqipërinë e Jugut] [1998], fq. 358).

37 G. de Rapper, « Espace et religion: chrétiens et musulmans en Albanie du Sud » [Hapësira dhe feja: të krishterë dhe myslimanë në Shqipërinë e Jugut], Études balkaniques. *Cahiers Pierre Belon* 9 (2002), fq. 17-39.

nuk është përfshirja, por përjashtimi dhe mbajtja e kufirit midis përbërësve të ndryshëm të popullsisë. Në të dyja rastet, Islami perceptohet si një fe e importuar dhe krishtërimi si një fe "autoktone". Në këtë mënyrë, çështja e konvertimit është në zemër të çështjes së autoktonisë: myslimanët nuk mund të jenë autoktonë, veçse kur pranojnë se kanë qenë ish të krishterë të konvertuar.

Nga këto dy formulime lokale të nocionit të autoktonisë, njëra ka huazuar nga ligjërimi i dijetarëve, ndërsa tjetri jo. A mund të themi se versioni i Devollit, i cili injoron fjalët autokton dhe etnik, mbështetet vetëm te modeli tradicional? Rivendikimi i një origjine të krishterë nga ana e myslimanëve nuk mund të konsiderohet si i vetëvetishëm: në të kaluarën, osmane dhe post-osmane, myslimanët e konvertuar rishtazi përpiqeshin, në të kundërt, të bënin të mundur harresën e origjinës së tyre të krishterë, përçmuese dhe që nuk sillte asgjë të mirë për sa i përket kapitalit simbolik. Në këtë kuptim, rivendikimi i tanishëm na tregon përmbysjen e vlerave, e cila i bën të krishterët të duken sot si më "superiorë" në sytë e myslimanëve. Nëse ligjërimi autoktonist i të krishterëve të Lunxhërisë është pjesë e prirjes për regjionalizëm që ka prekur Shqipërinë post-komuniste, ai flet gjithashtu, gjithë si rasti i myslimanëve të Devollit, për një proces të rikrishtërimit, i lidhur me emigracionin në drejtim të Greqisë[38] dhe për shkak të tërheqjes që ushtron Evropa në përgjithësi, e cila është një prirje tjetër e dallueshme e fenomeneve identitare në Shqipërinë post-komuniste: afërsia me kufirin dhe karakteri njëherazi masiv dhe diskriminues i emigracionit në drejtim të Greqisë kanë një efekt të caktuar mbi rikompozimet identitare të rajoneve jugore.

Rivendikimi autoktonist, i tillë siç doli nga vëzhgimet tona këtu, nuk është "tradicional": në shoqërinë tradicionale, autoktonia- si prani e kahershme në një territor- e humb vlerën përballë veprimit pionier dhe pushtues të grupeve ose individëve mobilë. Kriteri vendimtar i lashtësisë dhe legjitimitetit të grupit është gjenealogjik (duhet të kesh një histori të fisit të gjatë dhe të pasur) me tepër se sa territorial. Ky model tradicional karakterizohet, mes të tjerash, nga fluiditeti i tij dhe nga aftësia për të fabrikuar "vendalinj" duke u nisur nga "të ardhurit vonë". Përballë këtij modeli, përdorimi i fjalëve *autokton* dhe *etnik* për-

38 Mbi dallimin e sanksionuar në legjislacionin grek midis të huajve me origjinë greke (*omogeneis*) dhe të tjerëre (*allogeneis*), shih kontributin e K. Tsitselikis në këtë vëllim.

kthen një etnicizim të marrëdhënieve midis kategorive të ndryshme të banorëve të një territori, e cila kryhet përgjatë një vije ndarëse para-ekzistuese, ajo midis të krishterëve dhe myslimanëve, ku të parët kanë monopolin e autoktonisë. Dy shembujt e Lunxhërisë dhe të Devollit tregojnë nevojën, në një shoqëri të fragmentarizuar dhe të përshkuar nga vija ndarëse siç është ajo e Jugut shqiptar, për të marrë në konsideratë ligjërimet mbi origjinën për të kuptuar konfigurimet lokale, si në rastin kur bëhet fjalë për marrëdhëniet ndërkomunitare, për përkatësitë politike, ashtu edhe për mobilitetet. Nëpërmjet ligjërimit mbi origjinën, çdo grup vendoset në një raport të caktuar me të tjerët si në tashmen, ashtu edhe në të kaluarën. Nga ana tjetër, është e domosdoshme që përpunimi i ligjërimit mbi origjinën të rivendoset në një kontekst më të gjerë, në atë të hapjes së kufijve dhe të emigracionit drejt Evropës dhe drejt Greqisë në veçanti: shembulli i rivendikimeve rreth autoktonisë tregon se si sfidat e emigrimit dhe praktikat e tij shtrënguese ushtrojnë ndikimin e tyre mbi mënyrën se si banorët e krahinës kufitare shikojnë veten e tyre në raport me të tjerët.

MITET E AUTOKTONISË NË VENDET ISH-JUGOSLLAVE[1]

Ivan Čolović

Evokimi i autoktonisë kombëtare bën pjesë në imagjinarin politik të vendeve të ish-Jugosllavisë, ashtu siç u konstruktua dhe u rikonstruktua ai në fillim të viteve 1980, do të thotë në fillim të krizës që e çoi ish-Federatën jugosllave drejt shpërbërjes. Shpërbërja e shtetit të përbashkët të serbëve, kroatëve, sllovenëve, malazezëve, boshnjakëve dhe popujve të tjerë që jetonin në territorin e saj u parapri dhe u paralajmërua nga shpërbërja e imagjinarit politik të përbashkët të imponuar nga regjimi komunist. Ai imagjinar- simboli i parë i të cilit ishte figura heroike e Titos- ia la vendin, pa ndonjë rezitencë serioze, përfaqësimeve politike të propozuara ose të mbështetura nga «pushtetet e reja etnike», sipas shprehjes së Jean-François Gossiaux-së, përfaqësime të përqendruara mbi imazhet e komuniteteve etno-kombëtare të pavarura dhe madje thelbësisht të ndryshme njëra nga tjetra.

Në vitet e luftës në ish Jugosllavi, që shpërthyen për të ndarë territorin e shtetit të përbashkët, këto përfaqësime të reja dhe këta imagjinarë të rinj nacionalistë kishin një funksion të saktë dhe të qartë: të justifikonin dhe të legjitimonin të drejtën mbi tokën, të drejtën e një etnie-komb që të merrte pushtetin dhe ta imponontе atë mbi një terri-

1 Shkurtim bibliografik:
Garde 2004 = P. Garde, *Le discours balkanique. Des mots et des hommes*. [Ligjërimi ballkanik. Mbi fjalët dhe njerëzit]

tor, duke përdorur edhe forcën nëse do të ishte e nevojshme. Kjo vlen në mënyrë të veçantë për ritet dhe mitet që evokojnë marrëdhënien e një kombi me tokën dhe që mund të na interesojnë këtu, sepse në këto mite dhe rite shpërfaqet gjithë një regjistër imazhesh dhe figurash të autoktonisë. Këtu më poshtë, do të paraqes disa shembuj të rrëfimeve mito-politike në të cilat shfaqet tema e autoktonisë.

VRAPIMI PRAPA

Në këto rrëfime, autoktonia shpesh paraqitet si një cilësi e privilegjuar e marrëdhënies që një komunitet etno-kombëtar ka me një territor, cilësi që mund ta pretendojë vetëm ai komunitet që e ka zënë i pari këtë territor. Ky është një kriter njëherazi relativ dhe absolut: relativ, sepse ka të bëjë gjithmonë me kundërshtimin e të drejtës mbi të njëjtin territor të një konkurrenti që ka ardhur më vonë. Absolut, sepse për të shmangur çdo debat mbi këtë temë, preferohet që të postulohet prania e komunitetit etno-kombëtar në territorin e tij që në mugëtirë të një të kaluare prehistorike dhe thuajse gjeologjike. Ja disa shembuj të këtij «vrapimi prapa».

> «Nga pikëpamja shkencore, shkruan historiani Enver Imamovic, nuk ka asnjë dyshim se myslimanët e Bosnjës dhe të Hercegovinës janë një popull ballkanik dhe evropian autokton që jeton në këto vise që prej 4.000 vitesh, një vazhdimësi kjo që dëshmohet edhe nga arkeologët».[2]

Politikani dhe historiani Vasil Tupurkovski ka botuar në vitin 1993 një Histori të Maqedonisë, në dy vëllime, nga të cilët i pari i kushtohet historisë së Maqedonisë së lashtë, origjina e së cilës humbet në një të kaluar të papërcaktueshme, që përkufizohet thjesht si «dashtësi» (*drevnina*). Këtë fjalë e gjejmë në titullin e vëllimit të parë të Historisë së

2 E. Imamović, *Korijeni Bosne i Bosanstva* [Rrënjët e Bosnjes dhe boshnjakësisë] (1995), fq. 129.

Tupurkovskit : «Nga lashtësia deri te vdekja e Aleksandrit të Maqedonisë»[3].

Kolegu i tij Ivan Mužić, autor i një libri të titulluar *Kroatët dhe autoktonia,* merr për fakt të mirëqenë «vazhdimësinë etnike të popullsisë autoktone në hapësirën kroate duke filluar nga Epoka e Hekurit të Vonë [4]».

Në Slloveni, filloi të shfaqet në vitet 1980 një «teori» e origjinës autoktone të popullit slloven, sipas të cilës sllovenët ishin pasardhës të venetëve, popull i lashtë që i kishte dhënë emrin Venecias.[5]

Autoktonia e malazezëve mbrohet nga disa historianë, të cilët u kundërvihen dy interpretimeve të tjera mbi origjinën e këtij popullit: njëra që i konsideron si një pjesë e popullit serb dhe tjetra si një popull që rrjedh nga serbët. Në të kundërt, autoktonistët pretendojnë se «malazezët kishin një origjinë etnike autoktone» dhe «një individualitet kombëtar» që nuk ka pushuar së ekzistuari që prej të paktën njëmijë vitesh.[6]

Në Shqipërinë e sotme mbizotëron «teoria ilire», do të thotë teza sipas së cilës shqiptarët, përfshirë këtu edhe ata të Maqedonisë dhe të Kosovës, do të ishin pasardhësit e ilirëve- teori e pranuar, sipas Paul Garde, «si një dogmë që nuk duhet të diksutohet[7]».

---

3 V. Tupurkovski, *Istorija na Makedonija. Od drevnina do smrtta na Aleksandar Makedonski* [*Historia e Maqedonis*ë. Nga lashtësia deri në vdekjen e Aleksandër Maqedonasit] (1993), p. 436-437. Cituar nga U. Brunnbauer, «Drevna nacionalnost i vjekovna borba za državnost. Historiografski mitovi u Republici Makedoniji (BJRM)» [Kombësia e lashtë dhe lufta shekullore për shtetësi. Mitet historiografike në Maqedoni] (IRJM)), *in Historijski mitovi na Balkanu. Zbornik radova* [Mitet historike në Ballkan. Buletin punimesh shkencore](2003), fq. 301.

4 I.Mužić, «Predgovor knjizi *Hrvati i autohtonost*» [Parathënia e librit *Kroatët dhe autoktonia*]. www.muzic-ivan.info-2k

5 Mbi këtë «teori» Ch.-A. Bernard, « La théorie des Vénètes en Slovénie. Problèmes d'histoire, d'historiographie ou d'idéologie? » [Teoria e venetëve në Slloveni. Probleme të historisë, historiografisë apo të ideologjisë ?], *Revue des études slaves* LXX/1 (1988), fq. 112-123. Cituar nga Garde 2004, fq. 400.

6 Shih për shembull : S. Zekovic, *Crnogorska hrestomatija.Nauka(a) o samobitnosti Crnogoraca i 65 po(d)uka, za svakoga od čobanina do akademika,* [Krestomacia malazeze. Shkenca mbi vetërëndësinë e malazezëve dhe 65 udhëzime për cilindo, nga çobanët tek akademikët] vëll.I (1999).

7 Garde 2004, p. 411.

Në Serbi së fundi, një grup autorësh, të vetëshpallur specialistë të prehistorisë serbe, ka qenë shumë aktivë në vitet 1990. Për t'i dhënë një status të respektueshëm shkrimeve të tyre, ata janë vetëquajtur «Shkolla serbe autoktoniste» (*Srpska autohtonistička škola*). Produkti më i njohur i kësaj «shkolle» është një libër voluminoz i Olga Luković-Pjanović, i titulluar *Serbët, populli më i vjetër*. Siç e tregon edhe titulli, ambicia e këtij libri nuk mjaftohej vetëm të tregonte lashtësinë e serbëve në Ballkan, por shkonte deri te pretendimi për të provuar se serbët janë populli më i vjetër në botë, popull autokton në një sens planetar dhe, kësisoj, absolut. Në këtë kontekst, autorët shqiptarë, ose të tjerët, që kërkojnë për popujt e tyre një origjinë ilire, janë të ftuar- për shembull në punimet e historianit serb Relja Novaković- të pranojnë «provat shkencore» që tregojnë se emri «ilir» nuk ishte në Antikitet veçse një emër alternativ, vetëm një sinonim i emrit «serb»[8].

Të gjitha këto rrëfime rimarrin dhe përsërisin imazhin e një populli të lidhur që në origjinë të kohërave në një mënyrë thelbësore dhe ekskluzive me tokën që ai e transformon në të drejtë për territorin, do të thotë në një hapësirë që ai e përkufizon për ta zotëruar dhe kontrolluar. Ndonëse këto rrëfime sot shpesh propozohen nga historianë, ato evokojnë një aspekt disi ahistorik, disa herë biologjik ose, nëse mund ta themi ndryshe, ekologjik, të jetës së një komuniteti etno-kombëtar. Në këto rrëfime shohim një sistem të tërë imazhesh dhe metaforash biologjike dhe ekologjike, por edhe ato janë të ngrira në një lloj përjetësie, do të thotë nuk njohin asnjë evolucion.

«Etnia boshnjake do të ishte, sipas një historiani boshnjak, «thelbi historik i vendit»[9]. Këtu nuk bëhet fjalë për një cilësi që do të ishte fryt i një pranie të gjatë, ose i një transformimi të kësaj pranie në një cilësi; këtu nuk kemi evolucion. Jo, cilësia është dhënë një herë e mirë, ajo ekziston ngahera. Në këto rrëfime mbi origjinën e kombit, rrëfimtarët e miteve të autoktonisë i konsiderojnë popujt «si disa realitete të

8 Në librat e tij *Nepoznati Crnjanski [Crjanski i panjohur]* (1996) dhe *Karpatski i likijski Srbi* [Serbët karpatikë dhe likitë](1997).

9 A. S. Alićić, *Pokret za autonomiju Bosne od 1931. do 1932. godine* (1996) [Lëvizja për autonominë e Bosnjës në vitet 1931 dhe 1932], fq. 356. Cituar nga S. M. Džaja «Bosanska povijesna stvarnost i njezini mitoloski odrazi» [Realiteti historik boshnjak dhe përmbajtja e tij mitologjike], *in Historijski mitovi na Balkanu* [*Mitet historike në Ballkan*] (2003), fq. 59.

pandryshueshme» dhe interesohen mbi origjinën e këtyre realiteteve[10]. Për mendimin tim, do të shtoja edhe që këto realitete shpesh paraqiten si disa entitete që mund t'i quanim edhe entitete «etno-gjeografike». Në gjuhën serbo-kroate ekzison një fjalë, *iskon*, e cila i përgjigjet fjalës gjermane *Urzeit* dhe që tregon një hapësirë-kohë mitike, një hapësirë-kohë që është njëherazi një moment dhe një vend i harmonisë parajsore, që është para fillimit të kohës dhe para ndarjes së hapësirës. Mitet e autoktonisë kombëtare kërkojnë ta vendosin origjinën e një komuniteti etno-kombëtar në këtë hapësirë-kohë.

NJË HERO KOMBËTAR I LINDUR NGA GURI

Megjithatë, nuk kam gjetur veçse një shembull të narracionit autoktonist në të cilin shihet një hero kombëtar i lindur fizikisht nga një tokëmëmë. Ky është *Superhrvoje* («Super kroati»), hero i një reviste vizatimore botuar në Kroaci në 1992 dhe që na tregon se si nga toka shkëmbore dalmate, në një lokalitet me emrin Toka e Shenjtë, erdhi në jetë një hero prej guri që shkatërroi gjithë një divizion të blinduar çetnikësh.

Në mënyrë të qartë ky hero është fabrikuar sipas modelit të të famshmit *Superman* dhe se *Superhrvoje* është një *Superman* i etnicizuar, i kroatizuar. Në të njëjtën kohë ai është pasardhës i hyjnive të vjetra dhe i monstrave të lindura nga guri (*de petra natus*) që njihen në mitologjitë e popujve të ndryshëm[11].

Toka këtu del si mitra e një heroi kombëtar, e mbrojtësit të kombit. Megjithatë, ky hero kroat dhe kroatonom (lindur nga toka kroate) nuk është themelues i kombit kroat. Historia e tij nuk është një mit gjenealogjik. Krerët kroatë nuk janë pasardhësit e tij. Ai u shpik për të evokuar lidhjen e thellë që bashkon peisazhin dhe njeriun kroat, si dy elemente të një tërësie kombëtare, të një tërësie që nuk duket dhe

10 Garde 2004, p. 387.

11 M. Eliade citon një mit grek (Mithra, mbrojtës i Parthes), një mit hurrito-hitit (Ullikummi, biri i Kumarbi, babai i të gjithë zotave, që me farën e tij pllenoi shkëmbin) dhe një mit frygas (Agditis, lindur nga dashuria e shkëmbit Agdas me zotin e gjithpushtetshëm Papas). M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, [Historia e besimeve dhe e ideve fetare] vëll. I (1976), fq. 160 dhe vëll. II (1978), fq. 308.

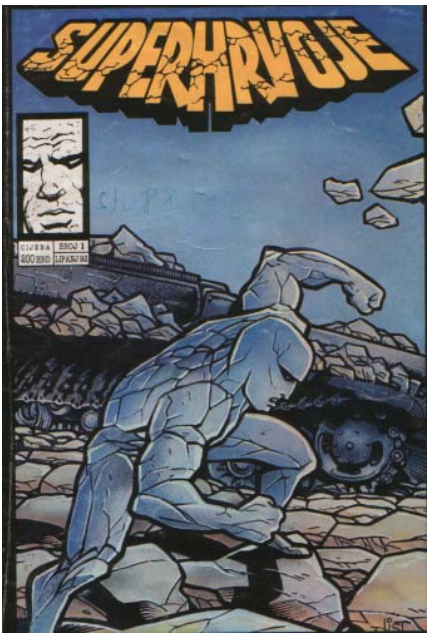


Figura 1. Kopertina e serisë vizatimore *Superhvoje* (1992). Nga arkivi i autorit.

që materializohet- dhe kthehet në një energji të pathyeshme- në një moment krize, me afrimin e një rreziku, që në këtë rast përfaqësohet nga blindat çetnikë.

Mund të thuhet madje se këtu nuk bëhet fjalë vetëm për lindje, për lindjen e njeriut nga toka kroate, por për dy lindje reciproke dhe të njëkohshme, sepse këtu vetë toka- do të thotë guri dalmat- merr jetë dhe zgjohet në kontakt me njeriun kroat. Për këtë arsye ky narracion bën pjesë, edhe ai, në mitet autoktoniste që unë i kam quajtur *mite të entiteteve etno-gjeografike.*

VARRET-MITËR TË NJË KOMBI DHE SHENJUESIT E TERRITORIT TË TIJ

Në vitet 1990, miti i autoktonisë kombëtare dhe rrënjosjes së një popu-lli në territor shprehet- mbi të gjitha në Serbi- në versionin e tij më të butë, atë që Barrés e ka përmbledhur në një formulë që është bërë

e famshme: *toka dhe të vdekurit.* Toka është mitër e Kombit dhe, në mënyrë që riprodhimi kombëtar të jetë i siguruar, ajo duhet të fekondohet, por nga një farë shumë e çuditshme, paradoksale, që janë të vdekurit e rënë në fushën e betejës. Kombi rilind nga gjaku i tyre me të cilin, siç thuhet, është e vaditur çdo pëllëmbë tokë ; kombi ringjallet nga varret e tyre.

Këto varre të ushtarëve të rënë në luftë janë gjithmonë në shumës, ato nuk individualizohen, ato paraqiten vetëm së bashku, duke këmbëngulur në sasinë e tyre, që duhet të jetë e mjaftueshme- do të thotë mbresëlënëse, tronditëse- për të bërë që këto varre të jenë mitra e komunitetit etno-gjeografik. Gjithsesi, ajo që rilind nga këto varre anonime dhe pa identitet personal, është emri kombëtar, identiteti kombëtar, do të thotë ajo që ne jemi si komunitet. Arsyeja përse këto varre janë anonime është se ato duhet të jenë patjetër «etnonime», për të qenë, për shembull, varre serbe. Këtu rrëfimet autoktoniste rimarrin strukturën e miteve dhe të riteve sakrifikalë dhe thonë: në mënyrë që emri dhe identiteti kombëtar të mbijetojnë, duhet luftuar në *fushën e nderit* dhe duhet vdekur *në altarin e atdheut.* Një poet serb thoshte: «Ne mund ta kishim shmangur betejën. Do të kishim dalë më të shumtë në numër, por kush do të ishim ne? Dhe do të kishim jetuar më mirë, por kush do të ishim ne?». Këtij lloj rrëfimi mund t'i japim emrin e *mitit të gambitit identitar*[12].

Varret-mitër të kombit luajnë gjithashtu edhe rolin e shenjuesve simbolikë të territorit etno-kombëtar. Siç e kishte thënë dikur një poet popullor serb: «Atje ku prehen eshtrat e të parëve tanë, atje janë kufijtë e serbëve».

Megjithatë, në këto narracione thanato-patriotike, mund të dallojmë dy lloje varresh. Në krah të varreve të ushtarëve për të cilët flitet në shumës, gjenden varret e njerëzve të mëdhenj të kombit. Funksionet simbolike të këtyre dy lloje varreve nuk janë të njëjta. Ato të njerëzve të mëdhenj janë vendet e kthimit të krijuesve, ose të ndërmjetësve të shpirtit kombëtar, në tokën e atdheut. Pikërisht nëpërmjet këtij kthimi dhe duke parë nga e kaluara afirmohet shpirti që ndez veprimet dhe veprat e tyre, si një shpirt kombëtar, një shpirt kombëtar autokton. Varrimet dhe, mbi të gjitha, rivarrimet dhe «shtegëtimet» solemne

12 *Gambit* në gjuhën e shahut është sakrifikimi i vullnetshëm i ushtarit me qëllim për të fituar një avantazh ndaj kundërshtarit. Shën. përkth.

të njerëzve të mëdhenj në tokën e atdheut, shpjegohen me respektin ndaj «logjikës» se bëmat e tyre janë shenjë e besnikërisë ndaj kësaj toke. Por, në të vërtetë, një rit funerar kushtuar një njeriu të madh është një mënyrë efikase për ta shuguruar atë kombëtarisht, do të thotë për t'i fabrikuar atij një identitet kombëtar autokton. Lidhja e tij vendimtare me tokën qysh në lindje afirmohet vetëm pas vdekjes, nëpërmjet ritit funerar dhe përkujtimor. Këto rite transformojnë eshtrat e njerëzve të mëdhenj në relike kombëtare dhe varret e tyre në vende të kujtesës kombëtare. Nëpërmjet këtij operacioni, edhe veprat e tyre futen në tokë, do të thotë i kthehen tokës duke «u autoktonizuar».

Varret, monumentet funerare, mauzoletë, kishat dhe vendet e tjera të kujtesës që u kushtohen njerëzve të mëdhenj dhe që bëhen njësh me peisazhin janë instalime që shërbejnë për të etnicizuar këtë peisazh dhe për t'i futur atij një shpirt etno-nacional. Ata janë- si edhe varret e ushtarëve të panjohur- shenjues simbolikë; gjithsesi, atë që ata shenjojnë është më pak territori kombëtar dhe shumë më tepër ajo që sot quhet *hapësira shpirtërore e një kombi*.[13]

Kjo shprehje nuk tregon për ndonjë vullnet për të deterritorializuar qenien e një komuniteti etno-kombëtar, as për ta çliruar nga lidhja e fortë me tokën ose për ta ngritur jetën dhe fatin e tij në një rrafsh më të lartë shpirtëror. Jo, hapësira shpirtërore kombëtare sot, si edhe para-rendësi i saj *Volksgeist*, mbetet e mbërthyer pas tokës; ai është shpirti autokton. Në dallim nga narrativat autoktoniste që evokojnë shkrirjen e lashtë të komunitetit etno-kombëtar dhe të tokës në një regjistër të mënyrave retorike të origjinës natyraliste, narrativat e hapësirës shpirtërore kombëtare flasin për të njëjtën gjë, por duke u ushqyer në një gurrë tjetër imazhesh dhe figurash që kësaj radhe janë të natyrës fetare. Në të dyja rastet kemi të bëjmë me një refuzim të natyrës. Atje ku mbizotëron hapësira shpirtërore kombëtare kemi të bëjmë me krijim-

13 Interesi i këtyre shenjuesve është po aq i madh kur bëhet fjalë për të shenjuar në këtë mënyrë një territor që është objekt konflikti ose që rivendikohet nga dy ose më shumë shtete, siç është rasti i Hercegovinës, e konsideruar si pjesë e hapësirës kombëtare serbe, por që ndodhet jashtë kufijve të shtetit amë. Ky është rasti po ashtu i mauzoleut të poetit serb Jovan Dučić. Ky i fundit, vdekur dhe i varrosur në vitin 1943 në Shtetet e Bashkuara, u "rivarros" në 22 tetor 2000 në qytetin e tij të lindjes në Trebinje, sot në Republika Srpska, dhe vendosur brenda një kishe-mauzole, ndërtuar posaçërisht për këtë rast.

tarë të pastër, do të thotë me rrëfimtarë që pranojnë ekzistencën e kombeve si krijime të vullnetit hyjnor dhe natyrisht të palëvizshme në kohë.

JUSTIFIKIMI I MITEVE

Dy lloje argumentesh përdoren për të justifikuar mitet e autoktonisë në vendet ish-jugosllave. Shpesh te ato shihen rrëfimet patriotike që kanë për detyrë- mbi të gjitha në situatën e një konflikti ndërkombëtar ose të një lufte- të sigurojnë kohezionin kombëtar dhe të zgjojnë vullnetin për të luftuar. Teza «ilire» e origjinës së shqiptarëve mbështetet në këtë mënyrë nga shkrimtari shqiptar Ismail Kadare, i cili e justifikon si një armë të ligjshme mbrojtëse : «T'u kërkosh sot shqiptarëve të mos përzihen në punët e Historisë (në një kohë kur kush e kush rend ta evokojë atë sa më shumë të jetë e mundur), t'u kërkosh shqiptarëve të mos kujtojnë rrënjët e tyre, përkatësinë e tyre, origjinën e tyre ilire, vendosjen e tyre dymijë vjeçare në këto vise ku ata jetojnë sot, do të ishte njësoj sikur t'i kërkohej njërit prej protagonistëve në duel të hidhte tej mburojën kur tjetri vringëllin shpatën[14]».

Mustafa Imamović e justifikon në të njëjtën mënyrë përpjekjen e tij për t'i paraqitur myslimanët boshnjakë si një popull autokton në Bosnje. Ai është i ndërgjegjshëm se ka të bëjë me një mit, por me një mit të krijuar për t'i bërë ballë miteve të njëjta serbe dhe kroate. «Kur lexoni historitë e serbëve dhe të kroatëve të Bosnjes», shpjegon Imamović, «ju nuk mund të debatoni me argumenta me autorët e tyre…Ose mund t'i besosh ato që thonë ose mund të mos ua vësh veshin fare. Si rrjedhim, e ndjeva se edhe boshnjakët dhe Bosnja kishin nevojë për interpretime të këtij lloji, për një qasje të ngjashme ndaj historisë […] Nëse libri im ka krijuar vërtet një mit për boshnjakët, atëhere për mua ky do të ishte një kompliment i madh [15]».

---

14 Parathënie e librit të I. RUGOVA, *La Question du Kosovo* [Çështja e Kosovës] (1994) fq. 18. Cituar nga GARDE 2004, fq. 411.

15 M. IMAMOVIĆ, « Intervju dana » [Intervista e ditës], *Dani* [*Ditët*] (Sarajevo) 195,2.3. 2001. Cituar nga J. KVAERNE, «Da li je Bosni i Hercegovini potrebno stvaranje novih historijskih mitova ?» [A i nevojitet Bosnje-Hercegovinës krijimi i miteve të reja historike?], në *Historijski mitovi na Balkanu [Mitet historike në Ballkan]* (2003), fq. 105.

Në raste të tjera, për t'i mbështetur më mirë rrëfimet e tyre, rrëfimtarët e miteve autoktoniste pretendojnë të flasin në emër të shkencës. Kjo është një stratagjemë e vjetër, e përdorur nga autorët e shekullit XIX. Për shembull, politikani kroat Ante Starčević e fillon ekspozenë e tij mbi origjinën e emrave të serbëve dhe sllavëve, që sipas tij vijnë nga fjala «skllav», me shprehjen: «sipas botës shkencore[16]». Në shumë raste shohim që përfaqësues të botës së dijes, do të thotë të asaj shkence që njihet si e tillë dhe legjitime, të japin mbështetjen e tyre ndaj këtyre rrëfimeve mitike. Gjithsesi, ata nuk mbështesin rrëfime të çfarëdoshme, as të gjitha versionet e miteve politike, madje as ato që evokojnë autoktoninë e një populli. Sot, për shembull, rrëfimet që flasin për varre si shenjues simbolikë «të kufijve natyrorë» të një kombi, si edhe rrëfimet për origjinat prehistorike hidhen poshtë nga shkencëtarët dhe nga politikanët seriozë. Megjithatë, pranohen disa forma të tjera të këtyre narrativave, narrativa në të cilat lidhja e popullit me një territor nuk shprehet përmes imazheve të të vdekurve dhe gjakut, por më tepër në regjistra formulash më pak dramatike, ku rrënjosja e një populli në «tokën e tij» përkthehet në terma të një aspirate për identitet kulturor, do të thotë shpirtëror, si diçka që ka të bëjë me të drejtat e njeriut[17].

16 Cituar nga GARDE 2004, fq. 397.

17 Më shumë mbi këtë temë mund të lexohet te artikutj e mi: «L'espace spirituel et la communication interculturelle» [Hapësira shpirtërore dhe komunikimi ndërkulturor], në A. GOHARD-RADENKOVIĆ, D. MUJAWAMARIYA, S. PEREZ (red), *Intégration des «minorités» et nouveaux espaces interculturels* [Integrimi i „minoriteteve" dhe hapësira e reja ndërkulturore] (2003), fq. 17-28, dhe «Der spirituelle Raum in Internet» [Hapësira kulturore në internet], në Ästhetik des Politischen, Österreichische Zeitschrift fur Geschichtswissenschaften,[Estetika e politikës, revista austriake për historinë] 15. Jg., Heft 3 (2004), fq. 160-166.

LISTA E PJESËMARRËSVE

Nick Balamaci është autor i shumë botimeve mbi Ballkanin dhe mbi diasporat greke dhe vllahe. Ai është diplomuar për histori në City University i Nju Jorkut dhe Rutgers University. Aktualisht ai është sekretar i *Society Farsarotul*, shoqata kulturore vllehe më e vjetër dhe më e rëndësishme në Shtetet e Bashkuara

Bianca Botea është drejtuese konferencash në Fakultetin e Antropologjisë dhe të Sociologjisë, Universiteti Lumière-Lyon 2. Studimet e saj përqendrohen në fushën evropiane dhe janë pjesë e antropologjisë së territorit dhe të politikës, në lidhje me çështjen e prodhimit të kujtesës dhe të trashëgimisë, të hapësirës publike dhe të dinamikave identitare. Terreni i kërkimeve të saj është kryesisht në Evropën qendrore dhe lindore dhe në veçanti në Transilvani.

Richard Bouchon, ish-anëtar shkencor i Shkollës franceze të Athinës, drejtues konferencash në Histori në Universitetin Lumière-Lyon 2, merret me historinë institucionale dhe sociale të Greqisë nën administrimin romak, si edhe me gjeografinë historike të Greqisë qendrore dhe të Thesalisë. Në vitin 2005 mbrojti punimin e tij mbi elitat politike të qytetit të Delfit dhe Konfederatës të Thesalisë, midis shekullit I p.e.s dhe shekullit III e.s.

Nadina Christopoulou ka mbrojtur doktoratën në Cambridge (*'There was or there was not': Marginal Identities, History and the Politics of Memory in the Storytelling Practice of the Rom in the Peloponnese)* [Ishte apo nuk ishte: identitetet margjinale, historia dhe politikat e memories në praktikat e rrëfimit te romët e Peloponezit] dhe ka kryer kërkime në kuadrin e shumë programeve evropiane mbi

fëmijë e emigrantëve dhe të refugjatëve (*Enfants d'ici, contes d'ailleurs,*[Fëmijët e sotëm, përrallat e dikurshme] 2000-2001 ; CHICAM (*Children In Communication About Migration*)[Fëmijët në komunikimin rreth emigracionit], 2002-2004). Ajo është autore e botimeve mbi përrallat rome dhe mbi fëmijët e refugjatëve.

Nathalie Clayer, është studiuese në CNRS dhe specialiste e çështjeve fetare dhe identitare në Ballkan. Ajo ka botuar: *Le nouvel islam balkanique. Les musulmans, acteurs du post-communisme* [Islami i ri ballkanik. Myslimanët, aktorë në post-komunizëm] *(1990-2000)*, në bashkëpunim me X. Bougarel, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001 ; *Religion et nation chez les Albanais, xixe-xxe siècles* [Feja dhe kombi te shqiptarët, shekujt XIX-XX], Istanbul, Isis, 2003; dhe *Aux origines du nationalisme albanais. La naissance d'une nation majoritairement musulmane en Europe* [Në fillimet e nacionalizmit shqiptar. Lindja e një kombi me shumicë myslimane në Evropë], Paris, Karthala, 2006.

Anne Couderc është përgjegjëse e studimeve mbi Greqinë dhe Ballkanin e kohëve moderne dhe bashkëkohore në Shkollën franceze të Athinës dhe drejtuese konferencash në universitetin Paris I. Studimet e saj lidhen me krijimin e shtetit-komb në Greqinë e shekujve XIX-XX, me marrëdhëniet greko-turke dhe me historinë dhe historiografinë e Question d'Orient. Ajo është autore e punimit État, nations *et territories dans les Balkans. Histoire de la première forntière gréco-ottomane 1827-1881,*[Shteti, kombet dhe territoret në Ballkan. Historia e kufirit të parë greko-osman 1827-1881] (2000).

Maria Couroucli është studiuese në CNRS, anëtare e laboratorit të Etnologjisë dhe Sociologjisë krahasuese (Universiteti Paris X-Nanterre). Specialiste e Greqisë bashkëkohore, ajo kryen kërkime të antropologjisë sociale dhe historike, dhe është marrë me studime mbi rolet familjare dhe gjinore në shoqërinë bashkëkohore greke, duke u nisur nga sondazhe etnografike dhe materiale sociologjike dhe letrare. Botimet e saj më të fundit lidhen me nacionalizmin dhe përfaqësimet identitare etno-fetare në Greqinë e sotme.

Ivan Čolović është etnolog dhe antropolog politik. Ai ka botuar shumë artikuj dhe një duzinë me libra të ndryshëm mbi kulturën popullore dhe mbi imagjinarin social dhe politik, midis të cilëve: *The Politics of Symbol in Serbia. Essays on Political Anthropology,* [Politikat e simbolit në Serbi. Ese në antropologjinë politike] London 2002 dhe *Le Bordel des guerriers. Folklore, politique et guerre,* [Bordelloja e luftëtarëve. Folklori, politika dhe lufta], Münster 2005.

Étienne Copeaux është profesor gjimnazi dhe studiues pranë GREMMO (Shtëpia e Orientit mesdhetar, Lion). Historian i Turqisë së shekullit XX, ai ka botuar dy punime dhe shumë artikuj mbi përdorimin e së shkuarës në ligjërimin nacionalist turk. Libri i tij i fundit, në bashkëpunim me Claire

Mauss-Copeaux, vjen pas shumë vitesh kërkime në veri të Qipros (*Taksim ! Chypre divisée*, Lyon, Aedelsa, 2005) [Taksim! Qiproja e ndarë].

Dejan Dimitrijevic është drejtues konferencash në Universitetin e Nisës që nga viti 1998. Prej pesëmbëdhjetë vitesh kryen studime mbi procesin e ndryshimit të identiteteve në hapësirën e ish-Jugosllavisë. Ai ka drejtuar punimin kolektiv *Fabrication de traditions, invention de modernité* [Fabrikimi i traditave, shpikja e modernitetit], Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2004 dhe ka botuar më shumë se njëzet artikuj dhe kontribute në vëllime të ndryshme, midis të cilëve « Présentation de soi et narration de l'histoire. Les enjeux de la transformation d'un mémorial de la seconde guerre mondiale en Serbie » [Paraqitja e vetëvetes dhe narracioni i histories. Sfidat e transformimit të një memoriali të Luftës së Dytë Botërore në Serbi], *Balkanologie* VIII, 1, Paris, 2004. Aktualisht ai punon mbi transformimet identitare dhe politike në situatën fill pas luftës në hapësirat serbe, boshnjake dhe kroate.

Hervé Georgelin, ish-anëtar shkencor i Shkollës franceze të Athinës, është doktor shkencash në "Histori dhe Civilizim", EHESS, 2002, me drejtues Znj. Lucette Valensi. Ai është autor i librit *La fin de Smyrne: du cosmopolitisme aux nationalisms* [Fundi i Izmirit: nga kozmopolitanizmi te nacionalizmat], Paris, CNRS Éditions, 2005.

Pâris Gounaridis ka kryer studimet e tij në sociologji dhe histori në Paris dhe ka punuar si studiues në Qendrën e studimeve byzantine në Fondacionit kombëtar të kërkimeve shkencore (Athinë). Ai është profesor i asociuar i historisë bizantine në departamentin e historisë, të arkeologjisë dhe të antropologjisë sociale të Universitetit të Thesalisë, Vollos, Greqi.

Jean-François Gossiaux është drejtues studimesh në Shkollën e lartë të shkencave sociale dhe anëtar i laboratorit të Antropologjisë së institucioneve dhe të organizimeve sociale (LAIOS-CNRS). Prej më shumë se njëzet vitesh ai drejton kërkime në Ballkan, duke kryer punime që prekin para së gjithash oganizimin familjar dhe më tej fenomenet e etnicitetit dhe të nacionalizmit (*Pouvoirs ethniques dans les Balkans* [Pushtetet etnike në Ballkan], Paris, PUF 2002). Po ashtu, në Francë, ka kryer sondazhe në mesin e të rinjve të një lugine punëtore të shkatërruar nga kriza ekonomike (*Avoir seize ans dans les Ardennes* [Të jesh gjashtëmbëdhjetë vjeç në Ardennes], Paris, CTHS, 1992). Nga viti 1996 deri në 2001 ka qenë kryeredaktor i revistës *Ethnologie française*.

Gazmend Kapllani është gazetar dhe doktor shkencash në departamentin e Shkencave politike dhe të Historisë në Universitetin Panteion të Athinës. Punimi i tij i diplomës merret me modernitetin dhe alteritetin, me imazhin e shqiptarëve në shtypin grek dhe me imazhin e grekëve në shtypin shqiptar. Si gazetar ai ka punuar për të përditshmen greke ta Nea, radion shtetërore

greke, NET 105,8, të përditshmen shqiptare Koha Jonë dhe Balkan Crisis Group. Ai është themelues i ONG "Home of Albanian Culture".

Stéphanie Maillot është ish-anëtare e Shkollës franceze të Athinës dhe drejtuese konferencash në Histori në Universitetin e Clermond-Ferrand. Studimet e saj përqendrohen mbi institucionet qytetare dhe rrjetet kulturore dhe sociale në Egjeun lindor, në epokën helenistike dhe në fillim të epokës së Perandorisë Romake. Në 2005 ka mbrojtur tezën e doktoratës mbi shoqatat e huaja kulturore në rajonin e Rodit në epokën helenistike dhe është po përgatit një studim mbi ishullin e Delos në epokën romake.

Katérina Markou është drejtuese konferencash në departamentin e Sociologjisë në Fakultetin e Shkencave sociale të universitetit të Kretës. Në kuadrin e tezës së saj në antropologji sociale dhe historike, ajo ka punuar mbi çështjen identitare në mesin e pomakëve në Trakën greke (*La question identitaire et l'éducation chez les Pomaques de Thrace grecque* [Çështja identitare dhe arsimimi në mesin e pomakëve të Trakës greke], Paris, EHESS, 2001). Kërkimet e saj merren posaçërisht me popullsitë myslimane në hapësirën ballkanike. Ajo është autore e shumë artikujve.

Alexandra Nestoropoulou është sociologe, doktorante në njësinë e kërkimeve në Emigracion dhe Marrëdhënie ndëretnike (URMIS) të Universitetit Paris 7-Denis Diderot. Ajo mban titullin DESS të shkencave të edukimit nga universiteti i RENNES 2 dhe një DEA në sociologji nga Paris 7 dhe një master në filozofi nga universiteti Aristoteli i Selanikut. Ajo punon mbi emigracionin pontik dhe shqiptar në Greqi. Fusha e saj e interesit në veçanti është ligjërimi institucional dhe paragjykimet, stereotipet dhe përfaqësimet etniko-raciale, të transmetuara si nga institucionet ashtu edhe nga shtypi.

Jean-François Pérouse është drejtues konferencash në Gjeografi në Universitetin e Toulouse II. Pedagog i gjeografisë dhe i diplomuar në INALCO, prej fundit të 1999 ai është përgjegjës i Observatorit urban të Stambollit në gjirin e Institutit francez të studimeve anadollase dhe, prej themelimit të saj, kryeredaktor i revistës *European Journal of Turkish Studies* (EJTS: www.ejts.org). Pas mbrojtjes së doktoratës në 1994 me temë mbi ndërtimin e Ankarasë si kryeqytet politik i Turqisë së re, ai po punon më konkretisht mbi ndryshimet socio-hapësinore të Stambollit të kohëve tona.

Gilles de Rapper është studiues në CNRS, anëtar i Institutit të etnologjisë mesdhetare dhe krahasuese (Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, Aix-en-Provence). Studimet e tij kanë në qendër të vëmendjes Shqipërinë dhe shqiptarët në hapësirën ballkanike: që nga viti 1994 ai merret me sondazhe mbi dinamikat kufitare midis Greqisë dhe Shqipërisë, mbi bashkëekzistencën e komuniteteve fetare dhe mbi transformimet e sistemeve të farefisnisë. Ai është autor i *L'Albanie entre la légende et l'histoire* [Shqipëria

midis legjendës dhe histories], Arles, Actes Sud, 2004, me Ismail Kadarenë) dhe i *Les Albanais à Istanbul* [Shqiptarët në Stamboll], Istanbul, IFEA, 2000.

Thomas K. Schippers ka kryer studimet në etnologji në Universitetin e Provence (Aix-en-Provence) dhe në Shkollën e studimeve të larta në shkencat sociale (diploma, Paris, 1983). Ai ka drejtuar kërkime në terren në jug të Francës, në Alpet italiane, në Guajanën franceze dhe së fundmi afër kufirit hispano-portugez. Fushat e tij të interesit shkojnë nga shkencat etnografike (pastoralizmi, perceptimi i kohës, antropologjia e hapësirës) deri te studimi i formave të përkatësisë dhe identitetet lokale duke kaluar përmes analizave historike dhe metodologjike në fushën e etnologjisë evropiane (historia e koncepteve dhe shkollat kombëtare, përdorimet etno-vokabulare,….) Pasi ka dhënë mësim në etnologji si drejtues konferencash në Aix-en-Provence, në Nisë dhe jashtë vendit, ai punon pranë Institutit të etnologjisë mesdhetare dhe krahasuese (IDEMEC/CNRS, Aix-en-Provence). Krahas artikujve dhe librave të mbështetur mbi kërkimet e tij, kohët e fundit ai ka drejtuar (me Dorle Drackle dhe Ian Edgar) punimin *Educational Histories of European Social Anthropology* mbi situatën e mësimit të etnologjisë në Evropën e sotme. Punimet e tij më teorike kanë të bëjnë me atë që ai e quan si natyra fragmentare e fakteve njerëzore si kategoritë e përkatësive kolektive, limitet dhe kufijtë.

Pierre Sintès ish-anëtar i Shkollës franceze të Athinës dhe drejtues konferencash në gjeografi në Universitetin e Provence, është marrë me kërkime gjeografike në lidhje me shqiptarët në Greqi. Me këtë rast, ai ka trajtuar problematikat që kanë të bëjnë me emigracionin në këtë vend dhe me mobilitetin në përgjithësi: mbishkrimi hapsinor i lëvizjes së njerëzve, modalitetet dhe përtëritja e territorializimit specifik të emigrantëve si në hapësirën e tyre të pritjes, të qarkullimit ashtu edhe në vendet e tyre të nisjes ose të kthimit. Pikërisht këto studime e kanë shtyrë të studiojë hapësirat e Shqipërisë jugore, vendnisje e emigrantëve të shumtë që ndodhen në Greqi.

Athéna Skoulariki është doktore e shkencave të informacionit në Universitetin Panthéon-Assas (Paris II). Tema e saj e diplomës ishte: « *Au nom de la nation. Le discours public en Grèce sur la question macédonienne et le rôle des médias (1991-1995)*» [Në emër të kombit. Ligjërimi publik në Greqi mbi çështjen maqedonase dhe rolin e mediave (1991-1995)]. Ajo është anëtare e Shoqatës franceze të studimeve mbi Ballkanin (AFE-Balk) dhe e Qendrës së studimeve mbi grupet migratore minoritare (KEMO, Greqi).

Konstantinos Tsitsélikis është drejtues konferencash në Universitetin e Maqedonisë në Selanik ku ai jep lendën e të drejtave të njeriut dhe të drejtën ndërkombëtare publike. Interesat e tij shkencorë janë të drejtat e njeriut, minoritetet dhe emigrantët si edhe ndërhyrja ushtarake. Ai është autor i shumë punimeve, veçanërisht: Το διεθνές και ευρωπαϊκό καθεστώς προστασίας των γλωσσικών δικαιωμάτων των μειονοτήτων και η ελληνική έννομη τάξη [Statu-

si ndërkombëtar dhe evropian i të drejtave gjuhësore të minoriteteve dhe rendi juridik grek], Athènes/Komotini, A. Sakkoulas, 1996; avec D. Christopoulos (éds), Το μειονοτικό φαινόμενο στην Ελλάδα [Fenomeni minoritar në Greqi], Athènes, Kritiki/KEMO, 1997 ; së bashku me L. Baltsiotis (éd.), Η μειονοτική εκπαίδευση της Θράκης [Arsimimi i minoritetit në Trakë], Athènes/Komotini, A. Sakkoulas, 2001 ; Η νομιμότητα των στρατιωτικών επεμβάσεων και τα όρια του ανθρωπισμού [E drejta e ndërhyrjes dhe kufijtë e humanizmit], Athènes/Komotini, A. Sakkoulas, 2001 ; avec D. Christopoulos (éds), Η Ελληνική Μειονότητα στην Αλβανία [Minoriteti grek në Shqipëri], Athènes, Kritiki/KEMO, 2003. Që nga viti 1996, ai është sekretar administrative i Qendrës së kërkimeve mbi grupet minoritare (KEMO).

Konstantinos Yannakopoulos është pedagog në departamentin e Antropologjisë sociale dhe të Historisë në Universitetin e Egjeut (professor i asociuar) dhe pikërisht në fushën e antropologjisë së sekseve, seksualitetit, trupit, sporteve, shëndetit, antropologjisë politike, antropologjisë urbane dhe hapësirës. Ai ka drejtuar në 2006 punimin Σεξουαλικότητα. Θεωρίες και πολιτικές της ανθρωπολογίας [Seksualiteti: teoritë dhe politikat e antropologjisë].

PËRMBLEDHJET

NICK BALAMACI, *Gratë vllehe dhe modernizimi: një referencë ndaj progresit.*

Në këtë tekst autori shtron pyetjen nëse procesi i modernizimit, në format e tij të ndryshme, ishte një progres për të gjitha grupet sociale që u përballën me të. Për t'iu përgjigjur asaj autori niset nga shembulli i grave vllehe dhe i asimilimit të tyre në shtetin modern grek duke vënë në dyshim pohimin sipas të cilit modernizimi ka qenë një gjë e mirë për vllehët. Ai pranon se modernizimi mund të ketë qenë një gjë e mirë për burrat vllehë, të cilëve helenizimi u dha mundësi për të hypur në pushtet, u dha prestigj dhe pasuri, por që asnjëherë ky proces nuk është kqyrur nëse ka qenë i tillë edhe për gratë vllehe. Dhe mesa duket, gratë vllehe kanë pasur më shumë liri, pushtet dhe autoritet në shoqëritë e tyre tradicionale, se sa në shtetin-komb grek dhe në shoqërinë greke në të cilën u asimiluan. Teksti mbështetet mbi burime të ndryshme- mënyra vllahe e jetesës, tregime të udhëtarëve, gjuha- për të treguar se progresi social, që deri tani pandehej se kishte shoqëruar hap pas hapi procesin e helenizimit, nuk ka qenë i tillë për të gjithë.

BIANCA BOTEA, *Disa përdorime të autoktonisë në Rumani: Transilvania.*

Ideja e autoktonisë ka qenë një element thelbësor i dispozitivit ideologjik të konstruktimit të shteteve-kombe në Evropë dhe sfidat e prodhimit të saj janë shfaqur më së miri në Evropën qendrore dhe lindore. "Territor-kufi", Transilvania, shpesh ka qenë objekt i kundërshtive midis popullsive të saj të ndryshme dhe po ashtu mes shteteve fqinje, duke u profilizuar si terren i përballjeve të ideve rivale mbi autoktoninë. Që nga koha e shpërbërjes

së perandorive shumëkombëshe dhe daljes në skenë të shteteve-kombe, rrëfenjat mbi autoktoninë kanë vënë në barrikada kundërshtare elitat rumune dhe hungareze dhe përçojnë botëkuptime të fragmentuara dhe ekskluzive mbi territorin. Historiografia e rajonit, praktikat e administrimit të qendrës historike të qytetit të Cluj-Napoca-s, ose edhe më tej konfliktet për përdorimin e gjuhës rumune apo asaj hungareze në toponiminë e këtij qyteti, janë hapësirat tipike ku gjejnë shprehjen e tyre sot dy autoktoni në rivalitet me njëra-tjetrën në shërbim të nacionalizmit. Angazhimet e kohëve të fundit me theks kolektiv dhe asociativ në Transilvani, që marrin shkas nga ligjërimi që rrjedh nga Evropa e Rajoneve, vënë në dukje pozicione të reja që po marrin formë dhe shkojnë përtej mbylljeve të vjetra entike. Megjithatë, këto veprime shoqërohen nga rrëfenja të reja për autoktoninë dhe ndonjëherë, edhe ato, vazhdojnë të ndjekin gjurmët e ligjërimit me theks ekskluzivist dhe të mbyllur në territoret që paramendohen si të ngrira. Në kohën e zgjerimit të Evropës, në kohën e dimensionit transnacional dhe të globalizimit, shembulli i Transilvanisë tregon jo vetëm se format e vjetra të autoktonisë që lidhen me nacionalizmat janë ende të gjalla, por dëshmon edhe për daljen e retorikave të reja mbi autoktoninë. Nëse këto rrëfenja dhe veprime vazhdojnë të ekzistojnë ende edhe sot, do të ishte e udhës që ato të shiheshin me syrin e analizës së praktikave sociale të jetës së përditshme të banorëve të rajonit, të cilat, përkundrazi, na bëjnë me dije për lidhje të tjera mobile dhe plurale dhe për autoktoni që "zhvendosen" për t'u ngulitur diku gjetkë.

RICHARD BOUCHON, *Ainianët në epokën perandorake: memoriet e një populli polyplanetos.*

Në kohët homerike, Jugu i Thesalisë aktuale dhe lugina e lumit Sperkeios formonin mbretërinë e Akilit, Ftinë. Në veri të asaj që do të merrte emrin e ultësirës së Larisës ku banonin Ainianët. Mbërritja e banorëve të Thesalisë në një epokë jo mirë të njohur pati dy pasoja: nënshtrimin e popujve të gjetur aty, që u shtynë në caqet e ultësirës, dhe migrimin e detyruar të Ainianëve që në epokën historike (të Tuqididit) gjendeshin në luginën e Sperkeios-it. Artikulli i mësipërm parashtron disa mendime mbi mënyrën se si populli i Ainianëve, me historitë e të cilëve në veprat homerike çdo nxënës grek mësonte lëxim e këndim dhe mund të mësonte se ai ishte vendosur në një tokë të pushtuar pas një bredhjeje të bërë legjendare, hyri në konfederatën e Thesalisë në kohën perandorake duke u përpjekur të integrohej në ciklin heorik të Akilit, të kthyer në hero kombëtar të Thesalisë. Si mundet të jesh njëherazi popull *polyplanetos*, që ka bredhur pa fund, duke rimarrë një shprehje të Homerit kur përshkruante dorianët, dhe të pretendosh të kesh pjesën tënde në bëmat e heroit në tokën e të cilit më në fund ai popull ngulitet?

NADINA CHRISTOPOULOU, *Analiza e një përballje të parë: të bësh punë studimore në terren në mesin e grupeve rome në Greqi.*

Ky tekst është një vëzhgim i përmbledhur mbi mënyrat e emërtimit të Tjetrit duke u nisur nga rasti i grupeve rome në Greqi. Ai sjell përshtypjet dhe kujtimet e para të një antropologeje mbi mënyrën e zhvillimit të një sondazhi në vendin e saj, por në njëfarë mënyre, edhe jashtë tij. Kush është "cigani" dhe çfarë është një "cigan". Nga vijnë "ciganët"? Pse janë këtu mes nesh? A duhet t'i shmangim apo t'i kemi frikë? Të tilla janë pyetjet që zakonisht bëjnë njerëzit, të cilët, në një mënyrë apo tjetrën, hyjnë në kontakt me romët. Këta janë po ashtu edhe çështje që pasqyrojnë shqetësimin e komuniteteve lokale greke dhe frikën nga e panjohura. Por, si ka mundësi që një gjë kaq e afërt prej shumë kohësh të mbetet "e panjohur"? Dhe, si është mbajtur në këmbë ky "alteritet"? Deri në çfarë mase kufiri midis asaj që është e brendshme dhe e jashtme është i përkohshëm? Pas të gjithave, "ai që dominon" dhe "ai që është margjinal" ndajnë të njëjtën kohë dhe të njëjtën hapësirë gjeografike. Çfarë është ajo gjë që i mban atëhere të ndarë nga njëri-tjetri? Një kqyrje e shpejtë e literaturës në lidhje me romët në Greqi mjafton për të treguar se si janë krijuar dhe mbajtur të gjallë stereotipe të panumërt. Në gjithë këtë histori, romët (si një "bashkësi" e larmishme që merret me punëra shumë të ndryshme) nuk kanë qendruar si viktima pasive të përjashtimit, por shpesh i kanë manipuluar këto stereotipe për të arritur synimet e tyre dhe për të siguruar mbijetesën, atje ku, deri tani, ekzistenca e tyre nuk njihej.

NATHALIE CLAYER, *Shqiptarizimi i toponimeve në Shqipërinë e midis dy luftrave ose ulje ngritjet e një konstruktimi të ngadaltë të shtetit.*

Në arsenalin e shteteve-kombe, modifikimi i toponimisë ka qenë një mjet i rëndësishëm për të përvetësuar dhe nacionalizuar territorin. Në lidhje me Shqipërinë, një organizim i vërtetë i shtetit filloi të merrte jetë vetëm duke filluar nga vitet 1920. Periudha midis dy luftrave botërore përfaqëson fazën e parë të konstruktimit shtetëror, i cili mbeti relativisht i ngadaltë. Procesi i shqiptarizimit të toponimeve, i ndërmarrë nga drejtuesit shtetërorë të kohës, është një nga treguesit e tij. Teksti studion zhvillimin e procesit të riemërtimit dhe ndërveprimet midis nivelit lokal dhe atij kombëtar, duke u mbështetur te raportet e dy komisioneve locale, që u krijuan aso kohe, për të ndryshuar emrat e vendeve (ato të nënprefekturës të Gjirokastrës dhe Himarës), raportit të komisionit kombëtar që e ushtroi veprimtarinë midis viteve 1928 dhe 1932 dhe listës së toponimeve zyrtare që u vendosën në vitin 1938. Në pjesën e dytë është analizuar logjika që ka qenë në bazë të zgjedhjeve që bënë komisionet. Së fundi, në pjesën e tretë është shqyrtuar konteksti, i cili na lejon të kuptojmë se përse dështoi procesi, gjë që i shtyu autoritetet shqiptare të ndiqnin një tjetër rrugë për të shqiptarizuar toponimet. Nuk do të ishte më fjala për t'i shqiptarizuar toponimet në një mënyrë radikale, duke zëvendësuar të gjitha toponimet "e huaja" dhe duke vendosur motive kombëtare

në "tabanin e emrave", por do të ndiqej rruga e një "shqiptarizimi të butë", nëpërmjet selektimit dhe standardizimit të formave të përdorura në shqip, me disa shtesa ideologjike mbi këtë "taban emrash".

IVAN ČOLOVIĆ, *Mitet e autoktonisë në vendet ish-jugosllave.*

Autori paraqet disa shembuj të miteve politike që kremtojnë autoktoninë kombëtare në Serbi dhe Mal të Zi, në Kroaci, në Bosnje, Slloveni dhe në Maqedoni. Ai dallon tre grupe imazhesh dhe metaforash që shërbejnë për të evokuar lidhjen midis kombit dhe territorit, i pari i mbështetur fort mbi mitin e origjinës "gjeologjike" të një bashkësie kombëtare, i dyti mbi imazhin e "varreve-mitër të një kombi", dhe i treti mbi figurën e "hapësirës shpirtërore kombëtare". Këto mite mbahen gjallë në emër të ndjenjave patriotike legjitime dhe/ose në emër të shkencës.

ÉTIENNE COPEAUX, *Politikë dhe toponomi në Qipron e Veriut.*

Deri në vitin 1974, toponimia qipriote ka qenë shumë e përzier dhe pasqyronte kulturat që ishin ndërthurur dhe mbivendosur mbi njëra-tjetrën në ishull. Sovraniteti osman mbi ishullin, duke filluar nga viti 1571, nuk e ndryshoi aspak këtë gjendje: deri në fillim të shekullit XX, vula turke në këtë fushë ka qenë shumë e përmbajtur, deri në atë pikë saqë fshatrat e banuara nga myslimanë kishin ruajtur emrat e hagjiografisë ortodokse. Gjërat filluan të ndryshojnë me zhvillimin e nacionalizmit. Që nga viti 1958, emrat e fshatrave myslimane u turqizuan sistematikisht. Filloi të dilte në pah një sistem i dyfishtë i emrave dhe secila bashkësi filloi ta emërtonte të njëjtin fshat me një emër të ndryshëm. Në 1974, me pushtimin e Veriut të ishullit nga ushtria turke dhe dëbimin e grekëve ortodoksë nga kjo pjesë e territorit, toponimet e Veriut u ndryshuan të gjitha në të mirë të emrave turq. Ky artikull merret me këto dy valë të ndryshimeve, me zgjedhjen e toponimeve nga popullsia, lëvizjet nacionaliste ose komisionet *ad hoc*, dhe së fundi me përdorimin aktual që mund të jetë i ndryshëm nga udhëzimet zyrtare dhe simpatinë që banorët kanë për nacionalizmin turk ose, në të kundërt, një dëshirë për t'u kthyer te larmia e humbur e vitit 1974.

ANNE COUDERC, *Kombi dhe rrethet territoriale: të ndërtosh dhe emërtosh territorin grek, 1832-1837.*

Në këtë kumtesë autori studion themelet ideologjike mbi të cilat u ngrit organizimi territorial i Greqisë, pas krijimit të shtetit të pavarur në vitin 1832. Krijimi i rretheve territoriale (departamentet, qarqet, komunat), përcaktimi i madhësisë së tyre, zgjedhja e elitave lokale, zgjedhja e kryeqendrave dhe hierarkizimi i tyre, helenizimi dhe emërtimi i tyre tregojnë për sfidat që dilnin para çështjes kombëtare në Evropë dhe veçanërisht në Ballkanin e shekullit XIX: pikërisht ajo e zgjedhjeve politike, sociale dhe identitare që bënte

ligjvënësi për një shoqëri të dalë nga Perandoria Osmane, duke synuar ta formësonte shtetin e ri në funksion të kritereve kombëtare ekskluzive, që do të çonin drejt realizimit të Idesë së Madhe.

MARIA COUROUCLI, *Çobenë, heronj dhe elita.*

Figura e bariut në Ballkan tradicionalisht ka qenë e lidhur me të kaluarën kombëtare dhe më saktësisht me mitet e origjinës të secilit prej popujve, që me rënien e Perandorisë Osmane, u kthyen në shtete-kombe. Mirëpo, punimet e kohëve të fundit të gjeografisë dhe të etnografisë priren të tregojnë se pastoralizmi ballkanik ka qenë një fenomen kompleks që lidhej me tipe të ndryshme të organizimit social, evoluimet historike dhe demografike të të cilit sapo kemi filluar t'i shquajmë. Në fakt, nëse për shumicën e këtyre popullsive malësore lidhja midis mbarështrimit të bagëtive dhe tregtisë është tashmë e zbuluar qartë, përsëri ka vështirësi për të përftuar një vështrim të përgjithshëm mbi tiparet e përgjithshme të ekonomisë së malit në lidhje me lëvizjet migratore të këtyre "barinjve" drejt qyteteve të mëdha të Evropës qendrore dhe ballkanike. Wace dhe Thompson (1914) dhe më vonë Ancel (1930) kishin filluar një punë studimore për të arritur në një sintezë, gjë që historianët vendas, të merakosur për t'u mbajtur brenda kufijve të ndryshëm kombëtarë, nuk e kanë ndërmarrë kurrë. Pra, këtu bëhet fjalë që, nëpërmjet shembullit grek, të rishikohet kategoria e bariut ballkanik dhe të shqyrtohen lidhjet e tija të lëvizshme me ideoligjinë kombëtare dhe shoqërinë urbane bashkëkohore.

DEJAN DIMITRIJEVIC, *Një komunitet rumanishtfolës në Serbi. Ndërlikimet e një identiteti të disafishtë: nga shtrëngesat nacionaliste te shtrëngesat mondialiste.*

Popullsia rumanishtfolëse e Homoljes (në veri-lindje të Serbisë) zotëron dy identitete kolektive që ajo i rivendikon në mënyrë të barabartë, por në kontekste të ndryshme. Në nivelin e fshatrave rumunë të rajonit, aty ku gjuha e komunikimit është rumanishtja, anëtarët e këtij komuniteti quhen midis tyre "rumunë", ndërsa quhen "serbë" në të gjitha nivelet më të larta të organizimit social, qoftë kjo në marrëdhënie me serbët ose me të huajt e afërt (ish-jugosllavët) ose me të larguarit jashtë. Ky strukturim i identiteteve kolektive. I bazuar mbi kombinimin e diferencave, është rezultat i një historie të gjatë të procesit të përpunimit të identitetit kombëtar serb dhe krijimit të shteteve serbe dhe jugosllave, proces ky në të cilin kanë marrë pjesë edhe "vllehët"- siç i quajnë vetëm të tjerët. Në fillim të viteve 1990, pas shpërbërjes së ish-Federatës jugosllave, institucionet ndërkombëtare dhe disa NGO filluan punën e promovimit të të drejtave të minoriteteve. Ky fenomen prek edhe këtë popullsi rumanishtfolëse, ndonëse ajo nuk e konceptuar ndonjëherë veten e saj si "minoritet". Por kjo shtysë ndërkombëtare i dha dorë daljes në skenë të disa organizatave rumuno-vllahe që filluan të veprojnë në këtë drejtim. Për momentin, ndikimi i tyre është shumë anësor

dhe vullneti për t'i bërë identitetet serbe dhe rumune ekskluzive njëra nga tjetra ka sjellë që sot për sot fshatarët rumanishtfolës të kenë një tundim gjithnjë e më të madh për t'u shfaqur si "serbë".

HERVÉ GEORGELIN, *Traka lindore dhe Anadolli: territore për t'u emërtuar dhe për t'u kapur, fundi i shekullit XIX dhe gjatë shekullit XX.*

Shumësia e toponimeve në një rajon që e ka pikën e nisjes nga Traka në rajonin e Izmirit na çon tutje në historinë e trazuar të vendeve që njohën ardhjen e valëve të ndryshme banorësh, për të përfunduar me popullsinë turke. Deri në vitin 1922, toponimia turke, në mënyra të ndryshme, shprehte pluralitetin e komuniteteve fetare në vend. Sidomos në mikrotoponimi, nuk mungonin në këtë peisazh edhe gjuhë të tjera, autoktone ose perëndimore. Rikonfigurimi i rajonit pas heqjes së kufijve kombëtarë e përmbysi situatën: turqizimi, helenizimi dhe bullgarizimi standardizuan një hapësirë simbolike, e cila nuk kishte qenë e tillë më pare. Popullsitë që u kthyen në "minoritete" në secilin prej shteteve-kombe, por edhe kohët e kaluara me kultura të larmishme, u gjendën kësisoj të alienuara në territoret e tyre historike.

JEAN- FRANÇOIS GOSSIAUX, *Vllehët dhe/ose arumunët në Bullgari: etnonim dhe politikë.*

Në Bullgari, arumunët janë qartësisht shumë më të paktë në numër se sa vllehët e Danubit, me të cilët ata nuk i lidh pothuajse asgjë, përveç emrit ekzogjen të "vllehëve". Ky etnonim ka qenë baza e vetme mbi të cilën janë bashkuar në të njëjtën Lidhje. Megjithatë, veprimtarët arumunë nuk ndjehen mirë në gjirin e një organizate që është kryesisht e kthyer drejt Rumanisë dhe që nuk i nidhmon shumë për atë që ata e quajnë si luftën e tyre parësore, do të thotë mbrojtjen e identitetit të tyre gjuhësor. Të stërvitur nga homonimët e tyre të Danubit, vllehët arumunë të Bullgarisë ndodhen në fakt në positën e minoritetit kombëtar rumun, ndërkohë që rivendimet e arumunëve, bullgarë ose të tjerë, nuk kanë asgjë të përbashkët me shtetin-komb. Kjo provon edhe një herë se identiteti etnik bazohet mbi etnonimin dhe që para së gjithash ai është një askripsion, do të thotë një alteritet.

PARIS GOUNARIDIS, *Teoritë mbi origjinat e subjekteve të Perandorisë së Bizantit.*

Autoritetet e Perandorisë Bizantine gjatë njëmbëdhjetë shekujve të jetës së saj kanë pretenduar se ishin trashëgimtarët e Perandorisë Romake. Nga ana tjetër, subjektet e kësaj perandorie janë quajtur si romakë, duke lënë mënjanë emrat e tyre etnikë. Autori parashtron disa prej teorive shpjeguese nga vetë bizantinët për të shpjeguar këtë emërtim, i papërshtatshëm, sidomos në një epokë kur subjektet e vetme të perandorisë ishin helenofonët.

GAZMEND KAPLLANI, *Flamuri grek në duart e një nxënësi shqiptar.*

28 tetori është festa kombëtare greke që përkujton rezistencën ndaj agresionit fashist gjatë Luftës së Dytë Botërore. Atë ditë, të gjitha shkollat publike organizojnë një parakalim në të cilin nxënësit më të mirë mbajnë në duar flamurin grek. Në tetor 2000, nxënësi më i mirë në rajonin e Selanikut ishte me origjinë shqiptare. Fakti që një shqiptar mund të mbante flamurin grek nxiti reagime të ashpra në mesin e prindërve të nxënësve grekë. Falë mediave, çështja u kthye në një "çështje kombëtare". Vendi u përça: disa mendonin se një shqiptar mundte, nëse dëshironte, të mbante flamurin grek, kurse për të tjerët duket se kjo ide ishte një kërcënim kundër "kombit" dhe "historisë". Ky tekst përpiqet të shpjegojë pakënaqësitë që shkaktoi në Greqi imazhi i një nxënësi shqiptar me flamurin grek në duart e tij. Cila ishte "domethënia" e këtij imazhi dhe si nënshkruhet ai brenda "imagjinarit" të shoqërisë? Cilat janë kategoritë kryesore që "përcaktojnë" dhe "ripërcaktojnë" alteritetin dhe përmes çfarë mënyrash ky alteritet prodhohet?

STÉPHANIE MAILLOT, *Tre konstruktime të autoktonisë në Rodosin helenistik.*

"Kronika e tempullit të Lindos-it" është një mbishkrim i gjatë shekullit I p.e.s. ku, që nga koha e themelimit të këtij tempulli, janë regjistruar *ex-voto*-t mitikë dhe realë përkushtuar perëndeshës së madhe të qytetit të Lindos-it, Athinasë. Mirëpo, midis dhuruesve të kohëve historike, gjenden tre fise që mbajnë emrat e Haliadai-ve, Autoktonëve dhe Telchines-ve.

Nëse Haliadai-t dhe Telchines-it janë figura të zakonshme te mitografët e Rodosit në epokën helenistike, Autoktonët, nga ana e tyre, janë të rëndësishëm për disa arsye: meqë kanë një emër të përgjithshëm, cilësia e tyre e të qenit banorë të Rodosit nuk është e përligjur- ky term është një hapax [fjalë që përdoret vetëm një herë në një tekst] në korpusin epigrafik të Rodosit; ata nuk i përkasin as identitetit dorik, me të cilin është i lidhur Rodosi. Me shumë gjasë ata janë produkt i elitës intelektuale të Lindos-it, që duhej të karakterizonte një identitet lokal përballë qyteteve të tjera të vjetra të ishullit, Ialysos-it dhe Camiros-it dhe, mbi të gjitha, përballë kryeqytetit eponim, Rodosit. Ata duket se janë po ashtu një lloj ligjërimi vetidentifikues dhe diferencues i Athinasë së Lindia-s përballë Athinasë së Athinës.

Paralelisht me këtë konstruksion ligjërues, në ishullin e Rodosit vërehet rëndësia e strukturës sociale të fiseve (phylai) që u bashkangjiten miteve të origjinës.

KATERINA MARKOU, *Nga pozicioni si minoritet i pomakëve te njohja e identitetit pomak në kontekstin grek.*

Kalimi nga sistemi osman në sistemin e shteteve kombëtare është pika e nisjes së kompleksitetit të problemeve të lidhura me praninë e pomakëve në Greqi që nga koha e shkëmbimit të popullsive në 1923 dhe përcaktimit të

statusit të minoritetit për popullsitë që nuk mund të shkëmbeheshin dhe që ishin, nga njëra anë, myslimanët e Trakës dhe, nga ana tjetër, të krishterët grekë të Stambollit, Imbros-it dhe Tenedos-it. Që nga vitet 1950, kur çështja minoritare u bë një temë e marrëdhënieve greko-turke, politika e të dy shteteve ka kontribuar në forcimin e dasive midis elementit të krishterë dhe atij mysliman. Në këtë mjedis dikotomik, nuk mund të kishte asnjë vend të përshtatshëm për pomakët. "Depomakëzimi" i tyre gradual dhe "turqizimi" i një pjese të tyre mund të konsiderohen si një strategji e normalizimit të çështjes minoritare. Interesi i ringjallur për gjendjen në Trakë në fillim të viteve 1990 vuri më në fund në lëvizje shtetin grek dhe aktorët lokalë të krishterë dhe myslimanë, që u morrën me rregullimin e çështjes së etnicitetit të pomakëve. Sot, pohimi i të qenit pomak, i legjitimuar sa nga politika evropiane, aq edhe nga politika greke, paraqitet më shumë si një mënyrë për të siguruar një promovim social, se sa një rivendikim i identitetit pomak.

ALEXANDRA NESTOROPOULOU, *Alteriteti në shtypin lokal: shembulli i departamenti të Imathias.*

Që nga fundi i viteve 1980, Greqia u bë një vend pritës për emigrantët. Sot, emigrantët përfaqësojnë më shumë se 10% të popullsisë aktive. Shqiptarët përbëjnë shumicën dërrmuese të kësaj pjese të popullsisë; pontikët e ish-Bashkimit Sovjetik, grupi më i madh pas shqiptarëve, janë një kategori krejt e veçantë dhe i sjellin ligjërimit mbi alteritetin një dimension suplementar. Legjislacioni ndaj këtyre dy grupeve është i ndryshëm; ai konsiston në një politikë represive për shqiptarët, të integrimit dhe të mbështetjes për pontikët. Kjo politikë e diferencuar krijon fazën e parë të kategorizimit dhe të konstruktimit të alteritetit në gjirin e shoqërisë greke. Në prodhimin dhe shpërndarjen e një imazhi të Tjetrit, shtypi lokal luan një rol të rëndësishëm. Qëllimi i këtij artikulli është të zbulojë mënyrat e përfaqësimit të të huajve dhe të *omogeneis* [homogjenëve], procedurën e "emërtimit dhe të klasifikimit", konstruktimin e kategorive ose të kategorisë së Tjetrit përmes përdorimit të gjuhës në tre gazeta lokale të departamentit të Imathias, *O politis*, *Aichmi* dhe *Ta nea tou Roumloukiou*. Periudha e zgjedhur për analizimin e këtyre gazetave është ajo midis janarit 1999 dhe dhjetorit 2002 dhe përmbledh të gjithë numrat e botuar (557 numra). Analiza është kryer mbi bazën e fjalëve dhe tematikës.

JEAN-FRANÇOIS PÉROUSE, *Toponimia stambollite dhe memoriet ballkanike: shtresa, gjurmë dhe harresa.*

Shqyrtimi i toponimisë stambollite aktuale (zyrtare), megjithë rezistencat që i bëjnë praktikat gojore që nuk lidhen me emërtimet e dhëna, na zbulon referenca ballkanike, që në fund të fundit janë shumë më të vogla se sa kontributi shumë i madh i popullsive ballkanike, që në gjenezë, por dhe gjatë popullimit të kohëve tona të mjedisit urban. Disa referenca të identifikuara lidhen

njëherazi si me historinë e trazuar të qytetit, kanë të bëjnë me marrëdhëniet me territoret që ka pasur nën kontroll për kohë pak a shumë të gjata, me epopenë e pushtimeve dhe luftrave osmane dhe mbi të gjitha me mënyrat e interpretimit dhe të rileximit të së kaluarës. Në këtë kuptim, toponimia është një tregues i qartë i mekanizmave shpesh dredharakë të memories kombëtare dhe lokale dhe të mënyrave më të zakonshme se si përfaqësohet hapësira, gjë që është produkt i këtyre mekanizmave. I konsideruar si i lidhur pazgjidhshmërisht me versionin zyrtar të shkrimit të historisë, dhe kësisoj objekt i luftrave politike, korpusi patronimik i Stambollit ofron një vizion të historisë i ndikuar vazhdimisht nga horizonti ballkanik, një territor i afërt, burim shumëformësh dhe rezervuar njerëzor tepër i vyer përgjatë shekujve.

GILLES DE RAPPER, *Myslimanët e konvertuar dhe të krishterët autoktonë në Shqipërinë e jugut.*

Nocioni i autoktonisë është përdorur në ligjërimin mbi kombin shqiptar për të afirmuar ekzistencën dhe legjitimuar praninë e shqiptarëve në territoret ku ata banojnë aktualisht, por edhe përtej atyre. Në nivel lokal, popullsia e një rajoni ose një fshati shpesh është e ndarë në "autoktonë" dhe në "të ardhur vonë" dhe kjo ndarje nënkupton si marrëdhëniet e pushtetit, ashtu edhe një lloj orientimi në shkëmbimet martesore. Rënia e diktaturës dhe fillimi i procesit të decentralizimit të shtetit shqiptar solli me vete edhe shfaqjen në terren të lëvizjeve krahinariste apo lokaliste. Ligjërimi i tyre mbështetet mbi njohjen dhe afirmimin, në një krahinë të caktuar, të një popullsie që e mban veten si "autoktone" ose "etnike", që mendohet se reflekton epokën para transformimeve demografike të diktaturës, një epokë ku jetohej "mes vetes". Duke u nisur nga analizat në dy rajone të Shqipërisë së Jugut, autori përqendrohet te shprehja e nocionit të autoktonisë dhe të kundërshtisë midis të krishterëve dhe myslimanëve, një vijë ndarëse themelore në shoqërinë rurale shqiptare. Në të vërtetë, edhe për popullsitë që e ruajnë në kujtesën e tyre konvertimin në Islam (dhe të kaluarën e krishterë), përkatësia në një komunitet mysliman është e barazvlerëshme me humbjen e autoktonisë dhe të përfitimeve që vijnë nga ajo, ndërkohë që të krishterët ruajnë monopolin e autoktonisë. Analiza e shprehjeve dhe e përdorimeve të nocionit të autoktonisë hedh dritë edhe mbi mënyrën e funksionimit të kundërshtisë midis komuniteteve fetare; ajo lejon të vihet në pah karakteri fillestar i kësaj të fundit [ndarjes fetare], duke e bërë atë një nga mjetet kryesore për të kuptuar parimet e ndarjes në një shoqëri.

THOMAS K. SCHIPPERS, *Shumë më parë se të tjerët: etnologjia e kapur peng midis dijeve të urta dhe atyre popullore.*

Ky artikull paraqet mendimet e një etnologu mbi përdorimet dhe domethëniet e termave të tillë si "autokton" dhe "autentik", njëherazi si në ligjërimet e urta, ashtu edhe në ato popullore. Pasi u referohet ndikimeve epistemo-

logjike të modeleve gjeologjike, siç është ai që ka ushtruar stratigrafia mbi shkencat humane në fazat e para të zhvillimit të tyre, autori nënvizon gjithashtu rolin e koncepteve politike antike mbi elitat evropiane në momentin e krijimit të shteteve-kombe përgjatë shekullit XIX. Ideja e autoktonisë ndërthuret në këtë kontekst me përpjekjet për të ndërtuar një histori kombëtare me tipare "popullore" dhe që paradoksalisht nuk njeh dimensionin kohë. Autori analizon më tej ndihmën që vjen nga shembujt evropianë, por gjithashtu edhe amerikano-veriorë dhe afrikanë, implikimet politike dhe sociale të ideologjive të ngritura mbi argumentin e *auctoritas vetustatis*. Ai veçon ato situata ku ata që e përdorin argumentin e autoktonisë janë minoritarë, nga situatat ku përdoruesit e argumentit në fjalë janë shumicë. Në rastin e parë autoktonia shërben për të rivendikuar juridikisht disa të drejta dhe njohjen e tyre përballë një shumice me origjinë aloktone dominuese. Në rastin e dytë evokimi i autoktonisë synon para së gjithash përjashtimin, diskriminimin, dëbimin dhe ndonjëherë edhe eliminimin fizik të minoriteteve, të perceptuara si kërcënim socio-ekonomik për shumicën. Autori vëren se, argumenti i autoktonisë përdoret më shpesh për të theksuar një alteritet (pothuaj të pakapërcyeshëm), i cili kërkon njohje dhe respekt dhe shumë më pak për të nënvizuar një diferencë, që mund të jetë edhe objekt i njohjes. Kjo e fundit mund të shpjegojë edhe qendrimet shpesh herë "të zbutura" të dijeve të urta përballë argumentave popullore që i referohen autoktonisë. Si përfundim, autori sugjeron se, edhe në vijim të të tjerëve, nocione të tilla si ai i "autoktonisë" ose "i autenticitetit", ndonëse janë konstrukte të imagjinuara nga elitat, mund të luajnë një rol mobilizues real kur ata bëhen të tyret nga grupe të mëdha që janë në kërkim të përkatësive kolektive. Dhe kjo gjë mund të dalë si për mirë, ashtu edhe për keq.

PIERRE SINTÈS, *Vllehët e Jugut të Shqipërisë dhe Greqia.*

Që nga fillimi i viteve 1990, migrimi i shqiptarëve drejt Greqisë përbën një prej fenomeneve më të rëndësishme që prekin të dyja vendet. Shpejtësia, si edhe madhësia e këtij fluksi, shfaqen si jashtë normës në kontekstin ballkanik, përderisa vetëm në një dhjetëvjeçar, nga ky fenomen, janë prekur rreth 500.000 vetë. Për disa nga këta emigrantë, Greqia nuk është një vend i çfarëdoshëm, përderisa autoritetet e tij u kanë njohur atyre mundësinë që të priten në gjirin e tij si pjesë përbërëse e të gjithë kombit. Ky fakt përbën një nga peripecitë e fundit të mosmarrëveshjeve territoriale që i ka vënë të dyja vendet në barrikada të kundërta që nga koha e krijimit të kufirit të tyre të përbashkët në 1913. Ky status i veçantë i është njohur në tërësi minoritetit helenofon të Jugut të Shqipërisë, por ai lidhet edhe me shumë folës të arumanishtes, të cilëve u krijon kushte të favorshme për hyrjen në tokën greke. Duke u përqendruar më shumë në këtë lidhje midis vllehëve të Shqipërisë dhe kombit grek, ky artikull nxjerr në pah ligjërimet e ndryshme që synojnë ta legjitimojnë, qofshin këto të prodhuara nga administrata e shtetit grek, qofshin edhe të vetë aktorëve të këtij migrimi shumë të veçantë.

ATHENA SKOULARIKI, *Grindja për emrat: identiteti i diskutueshëm i sllavofonëve në Maqedoninë greke.*

Një nga ndërlikimet e krizës maqedonase të viteve 1990 lidhej me popullsinë sllavofone në Maqedoninë greke, përkatësia etnike dhe emërtimi i së cilës janë objekt polemikash që prej më shumë se një shekulli. Vargu i etnonimeve që u janë atribuar sllavofonëve, ose të rivendikuar prej tyre, dëshmon për një negociim të përhershëm të një identiteti që evoluon dhe afirmohet progresivisht, në varësi të rrethanave politike. Të emërtuar në të kaluarën si "bullgarë", "sllavomaqedonas" ose "grekë bilingë", ata në gjuhën e tyre vetëquhen "makedonci", por në greqisht ata quhen me një term që tingëllon si eufemizëm "dopioi", që do të thotë "lokalë, autoktonë". Megjithatë, kjo lojë e diferencës luhet në shumë rrafshe njëherazi (rajonal, kombëtar, ndërkombëtar), kurse bindjet politike dhe identiteti social janë po ashtu faktorë të diferencimit në ligjërimit identitar. Nga ana tjetër, që prej shumë kohësh alteriteti etno-gjuhësor ka qenë tabù në hapësirën publike. Informacioni në lidhje me sllavofonët ishte shumë i mangët, veçanësia e tyre kulturore nuk njihej nga publiku i gjerë, ndërkohë që reportazhet alarmiste inkurajonin intolerancën e shoqërisë kundrejt atyre që sfidonin normën kombëtare.

KONSTATINOS TSITSELIKIS, *E drejta e diferencës: minoritetet dhe të huajt në Greqi.*

Legjislacioni grek është krijuar mbi disa shtylla ideologjike që e përcaktojnë "grekun" si anëtar të kombit, por gjithashtu edhe si qytetar. Shkëputja nga ky rregull që kërkon që "greku" të jetë ortodoks, helenofon, me origjinë dhe kulturë greke prodhon fenomenin minoritar. Të qenit minoritar prek këtu vetëm ata qytetarë grekë që janë të tillë sipas qasjes juridike tradicionale. Ky dallim i diferencave në terma juridike midis qytetarëve minoritarë dhe emigrantëve nuk merr parasysh, megjithatë, faktin social të alteritetit në vetëvete. Legjislacioni grek në lidhje me minoritetet është i vitit 1833. Një sistem i vërtetë juridik i mbrojtjes së diferencave minoritare lidhet me myslimanët, të cilët, pas aneksimit të Thesalisë (1881) dhe Tokave të Reja (1913), u bënë minoriteti më i rëndësishëm. Projekti nacional i shteteve ballkanike mëtonte t'i bënte territorin dhe banorët homogjenë nga pikëpamja kombëtare. Shkëmbimet e popullsive, midis Greqisë dhe Bullgarisë (1919) dhe midis Greqisë dhe Turqisë (1923), ishin "zgjidhje" radikale për problemet që bullgarët, grekët, të krishterët dhe myslimanët filluan të përbënin për shtetet kombëtare. Që prej viteve 1920, trajtimi i minoriteteve bëhej sipas karakterit politik të qeverive, përmbajtjes së angazhimeve ndërkombëtare, marrëdhënieve që kishte Greqia me shtetin-mëmë të minoriteteve dhe gjithashtu në varësi të organizimit të brendshëm të grupit minoritar dhe të rivendikimeve të tija. Ndarja e qytetarëve në grekë dhe të huaj, në "alogjenë" dhe "homogjenë", e cila krijonte kushte më të favorshme juridike për ata me origjinë greke, mbetet gjithnjë shembulli më i qartë i mbizotërimit të ideologjisë mbi ligjin. Përballë emigracionit të viteve 1980-1990, legjislacioni ka

ruajtur një pozicion konservator duke riprodhuar elementet e tija ideologjike: hendeku midis "homogjenëve" dhe "alogjenëve" u përdor sërish në dëm të shtetit të së drejtës.

KONSTATINOS YANNAKOPOULOS, *Nocionet e politikës dhe alteriteti seksual.*

Artikulli trajton homofobinë dhe/ose heteroseksizmin në shoqërinë e sotme greke. Me këto terma nuk kuptohet vetëm mënyra me të cilën shihet alteriteti në lidhje me një sjellje që paramendohet si e devijuar [jashtë norme]. Duke u nisur nga konstruktimi i një alteriteti (homo)seksual, këtu është rasti për të shqyrtuar se si seksualiteti strukturon nocionet e të drejtave të njeriut, të greqizmit, të qytetarit grek dhe atij evropian. Nga ky këndvështrim, ne këtu analizojmë ligjërimin (ose mungesën e ligjërimit, heshtjen) e partive politike, të kishës, të mediave, por gjithashtu edhe të grupeve politike homseksuale. Kjo analizë mbështetet te rasti i arrestimit nga ana e policisë të pesë personave në një klub "gay" në muajin shkurt 2003. Ndërhyrja e forcave të policisë, ngjarjet që vijuan pas saj dhe ligjërimet që ajo nxiti janë një kujtesë shumë e mirë e mënyrës se si konstruktohet alteriteti seksual nisur nga dikotomia midis asaj që është publike apo private dhe/ose politike apo personale. Për shkak se personat e arrestuar u dënuan (mbi të gjitha nga "dispozitivi juridik" i mediave) me vdekje sociale- por edhe fizike, sepse një nga të ndaluarit vrau veten-, ky alteritet duket se e gjen veten në limitet e humanes, në atë që mund të quhet "jeta e zhveshur", e cila, e trajtuar si një "gjëndje e përveçme", mbetet e privuar nga të drejtat qytetare.