



HAL
open science

Shfaqja e Antropologjisë në Shqipëri: Shkrime të zgjedhura në 60-vjetorin e lindjes, përgatitur nga Enika Abazi [The Advent of Anthropology in Albania: Selected essays on the 60th birth anniversary, edited and introduced by Enika Abazi]

Albert Doja

► **To cite this version:**

Albert Doja. Shfaqja e Antropologjisë në Shqipëri: Shkrime të zgjedhura në 60-vjetorin e lindjes, përgatitur nga Enika Abazi [The Advent of Anthropology in Albania: Selected essays on the 60th birth anniversary, edited and introduced by Enika Abazi]. Academy of Sciences, 2018, 978-9928-237-53-8. halshs-02134242

HAL Id: halshs-02134242

<https://shs.hal.science/halshs-02134242v1>

Submitted on 31 Jul 2019

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.

AKADEMIA E SHKENCAVE E SHQIPËRISË

Albert Doja

Shfaqja e Antropologjisë në Shqipëri

Shkrime të zgjedhura në 60-vjetorin e lindjes



Një dorë manushaqe të egra për mendime të thella në studimet shqiptare. Askush nuk ka shkaktuar më shumë shkëndija intelektuale për të nxitur me kaq elegancë imagjnatën e re kërkimore shkencore në Shqipëri.

Përgatitur nga
Enika Abazi



Albert Doja

- Anëtar i Akademisë së Shkencave të Shqipërisë
- Profesor titullar në Universitetin e Lilës, Francë
- Profesor vizitues në Universitetin e Harvardit

« I dashur zoti Doja, ju keni një njohuri të plotë dhe bëni një prezantim të thelluar... Edhe njëherë leximi i shkrimit tuaj më lejoi të mat shtrirjen e diturisë dhe rigorozitetin, si dhe rëndësinë e dialektikës tuaj... Sa i përket Derridas... duke e ditur vendin e jashtëzakonshëm që ai ka fituar në universitetet amerikane, ju jam mirënjohës për guximin dhe për qartësinë tuaj për t'i vënë gjërat në vendin e duhur.»

Claude Lévi-Strauss

«Nuk mund veçse të habitesh thellësisht nga shkalla e madhe e vëzhgimeve të gjera të Albert Dojës... Shpesh ai tregon një ndjeshmëri etnografike thuajse të shndritshme...»

Michael Herzfeld, Universiteti i Harvardit

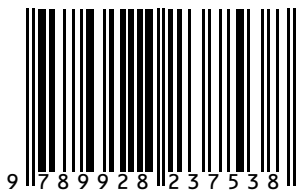
«Diskutimi i tij mbi metodën është shumë interesant dhe pasqyron rrjedhën e formimit të tij. Albert Doja këmbëngul në nevojën për të kombinuar metoda të ndryshme, etnografinë, analiza tekstuale dhe hulumtime mbi dokumentet arkivore, si dhe metodën krahasuese... Një pikë e fortë në hulumtimet e tij tregon rëndësinë e antropologjisë për të kuptuar konfliktet bashkëkohore në rajonin e Ballkanit.»

Jonathan Friedman, Shkolla e Studimeve të Avancuara në Shkencat Sociale në Paris (EHESS)
& Universiteti i Kalifornisë në San Diego

«Antropologjia e Albert Dojës rimerr mësimet e historisë së disiplinës për të kuptuar se si ajo bëhet një antropologji në njëfarë mënyre sociologjike dhe politike, e cila merr parasysh aspektet simbolike, por ndërkohë edhe përqendrohet në regjistrat e ndryshëm të jetës shoqërore.»

Jean Copans, Universiteti i Sorbonës në Paris

ISBN 978-9928-237-53-8



9 78 9928 237538

Çmimi 800 lekë

AKADEMIA E SHKENCAVE E SHQIPËRISË

Albert Doja

Shfaqja e antropologjisë në Shqipëri

Shkrime të zgjedhura në 60-vjetorin e lindjes

Përgatitur nga
Enika Abazi

Tiranë, 2018

Albert Doja
Shfaqja e antropologjisë në Shqipëri
Përgatitur nga: Enika Abazi
Recensentë: akad. Vasil S. Tole, akad. asoc. Kosta Barjaba
Redaktore: Brikena Liko
Realizimi kompjuterik: Enkelejda Misha

© Akademia e Shkencave

ISBN 978-9928-237-53-8

Shtypur në shtypshkronjën “Kristalina-KH”
Tiranë, 2018

Pasqyra e lëndës

Manushaqe të egra për mendime të thella	
Nga Lévi-Strauss tek Albert Doja	5
Ftesë në terren	39
Njohja antropologjike	41
Shfaqja e antropologjisë heroike në historinë e ideve	65
Morfodinamika sociale	99
Këndvështrime	119
Sipas këndvështrimit nga të huajt: Projekti kolonialist	121
Sipas këndvështrimit nga vendasit: Karakteri etnofolklorik	151
Sipas këndvështrimit nga komunistët: Projekti totalitarist	173
Përsiatje nga rezervati albanologjik	205
Përdorimi politik i fesë në rikompozimet identitare (2000)	207
Etniciteti, formimi kombëtar dhe nacionalizmi (1999)	237
Përdorimi instrumental i kufijve midis kategorive fetare dhe metaforave gjinore (2008)	261
Kurthe të një etnografie të rrezikshme në përfytyrimin antropologjik (2004)	275
Për studimin e bektashizmit si një “lëvizje” fetare (2006)	295
Nderi, besa dhe besimi: vlerat morale dhe fetare (2011)	313
Referenca bibliografike	339

Enika Abazi

Manushaqe të egra për mendime të thella

Nga Lévi-Strauss tek Albert Doja

“...ja dhe manushaqe, këto janë për mendime”

(Shakespeare)

“*Pensée sauvage* = *viola tricolor*”

(Lévi-Strauss)

“Shkëndijë e Diellit ndaj Manushaqes”

“Jak’ o dit’ e uruar, që lint nga perëndon”

(Naim Frashëri)

Në gjurmët e antropologut shqiptar

Kjo përmbledhje është një botim i veçantë që sjell një pjesë të vogël të kontributit shkencor të akademikut Albert Doja. Kryesisht janë disa shkrime tashmë të shqipëruara që kanë për qëllim të tregojnë se si antropologjia është shfaqur dhe zhvillohet në Shqipëri në udhëkryq midis Europës Lindore dhe Perëndimore.¹ Ndër të tjera, Albert Doja është përpjekur të identifikojë format e ndryshme të dallimit midis praktikës së studimeve folklorike-etnografike dhe antropologjisë bashkëkohore, për të theksuar domosdoshmërinë e përqafimit të metodologjisë antropologjike në studimet e sotme shqiptare, si një mënyrë për të analizuar dhe interpretuar veçoritë shqiptare si pjesë integrale e proceseve dhe trashëgimisë botërore. Në këto shkrime, Albert Doja ka rimarrë dhe ka shtjelluar gjerësisht jo vetëm çështjet që kanë të bëjnë me gjendjen e studimeve shqiptare mbi trashëgiminë kulturore

¹ Në shkrimet e botuara këtu janë bërë disa ndryshime për të shmangur përsëritjet e panevojshme dhe është përfitur që të saktësohen disa mangësi, të korrigjohen disa gabime, të shtohen disa pasazhe, si dhe të rivendosen referencat bibliografike dhe dokumentare përkatëse, që kanë shpëtuar, janë hequr gabimisht apo janë lënë mënjanë në botimet e mëparshme në shtypin shqiptar.

dhe historinë kombëtare, apo me gjendjen e sistemit universitar dhe të kërkimit shkencor në Shqipëri, por edhe çështje të tjera mbi transformimet shoqërore, politike, ideologjike, kulturore dhe morale, kryesisht lidhur me proceset identitare, me çështjet fetare apo me marrëdhëniet gjinore. Analizat e tij krahasuese mbi historinë, kulturën, politikën dhe shoqërinë shqiptare dhe të vendeve të tjera të Europës Juglindore nxjerrin në pah kulturat e ndryshme akademike që janë lëvruar në Shqipëri dhe në vende të tjera perëndimore dhe që ai ka pasur rastin t'i përjetojë dhe në të cilat ka kontribuar dhe ka përfituar përvojë, duke përfshirë edhe debatet midis antropologjisë strukturale dhe poststrukturalizmit, si dhe perspektivën e qasjeve të reja teorike.

Kontributet e shumta që Albert Doja ka dhënë në fushën e antropologjisë, e cila vazhdimisht ka frymëzuar pasionin e tij akademik, pasqyrojnë jo vetëm vizionin e tij për çështje të ndryshme të identitetit, praktikave të ciklit të jetës, marrëdhënieve shoqërore, raporteve gjinore, përkufizimeve fetare apo problemet kryesisht metodologjike të shkencave sociale shqiptare, por edhe një horizont të ri të hapur në disiplinën e antropologjisë në përgjithësi dhe në studimet shqiptare në veçanti. Albert Doja ka ditur ta bëjë veprën e tij pjesë të debateve të disiplinës nëpërmjet botimeve të shumta në revistat ndërkombëtare më të spikatura të disiplinës. Madje ai ka marrë vlerësime nga vetë frymëzuesi i veprës së tij, antropologu i shquar francez Claude Lévi-Strauss, studimet revolucionare të të cilit mbi të ashtuquajturit “njerëz të egër”, kanë transformuar të kuptuarit perëndimor të natyrës së kulturës, traditës dhe qytetërimit. Dhe nuk ka si të ishte ndryshe, pasi Albert Doja u formua si antropolog në laboratorin e themeluar nga Lévi-Strauss në Shkollën e Studimeve të Avancuara në Shkencat Sociale në Paris (EHESS - École des hautes études en sciences sociales), ku ai përfundoi me sukses studimet e doktoratës në antropologji sociale.

Botimet e tij shkencore janë mbresëlënëse për cilësinë, sasinë dhe hapësirën e këndvështrimit të tyre. Interes të veçantë kanë për mua punimet e tij mbi identitetin dhe qasjet e bazuara në analizën strukturale të frymëzuar nga Claude Lévi-Strauss. Teorikisht dhe epistemologjikisht sa revolucionare, po aq edhe e rëndësishme në mbarë botën, analiza strukturale antropologjike ka një histori të gjatë në shkencat shoqërore. Pavarësisht nga rëndësia, shumë pak shqyrtime themelore kanë nxjerrë

në pah kontributin e saj të mundshëm për studimin e sintaksës politike të transformimeve kulturore. Pikërisht në terma të tillë Albert Doja ka dhënë një kontribut të rëndësishëm dhe premtion të vazhdojë të luajë një rol jashtëzakonisht me ndikim në zhvillimin e këtij lëmi kërkimor të vështirë për t' u lëvruar. Gjatë rishikimit të titujve të botimeve të tij të shumta, jam impresionuar nga sfera e temave dhe çështjeve që ato adresojnë. Por veprimtaria e tij nuk është një trajektore e shpërndarë. Përkundrazi, hulumtimi i tij është thellësisht i angazhuar me çështjet kyçe të analizës sociale. Punimet e tij ofrojnë një frymëmarrje për eksplorime të reja dhe stimuluese në drejtime të shumëfishta, si: politika e fesë, marrëdhëniet gjinore, proceset identitare, dinamikat ndërkulturore, veprimtaritë shoqërore apo vlerat kombëtare.

Që në fillim të karrierës së tij si studiues, Albert Doja ndjek një qasje ndërdisiplinore që kombinon gjerësinë e pikëpamjes holistike të sociologjisë franceze me saktësinë etnografike të antropologjisë anglo-amerikane. Me studimet e tij, ai ofron një platformë studimore e kërkimore, nga e cila mund të gjykohet edhe për vetë procesin e hulumtimit shkencor, nëpërmjet hapjes dhe inkurajimit të diskutimeve mbi premtimet dhe sfidat e metodave ndërdisiplinore në shkencat sociale. Kjo është arsyeja pse kontributet e tij në fushën e antropologjisë dhe shkencave sociale e politike janë të një niveli ndërkombëtar. Angazhimi i tij në debatet teorike shkencore vlerësohet jo vetëm për trajtimin e çështjeve metodologjike të hulumtimit në shkencat sociale, por edhe për adresimin e çështjeve shoqërore dhe politike bashkëkohore. Qasja e tij kritike në ndërtimin e njohurive teorike dhe aplikative merr rëndësi edhe nëpërmjet vlerësimit të ideve mbi çështjet aktuale dhe mbi identifikimin e pyetjeve kërkimore me interes akademik dhe shkencor.

Në studimin e një sërë fenomenesh të shoqërisë shqiptare, si morfologjia e organizimit shoqëror, Albert Doja transformon mënyrën se si shqiptarët duhet të kuptojnë vendin e tyre në qytetërimin evropian. Traditat kanunore të shqiptarëve, argumenton ai, pasqyrojnë sisteme normative të kohës kur kanë vepruar, të cilat janë të krahasueshme me tradita të ngjashme të shoqërive perëndimore në të njëjtat kushte historike. Ndryshe nga ajo që ka shqetësuar studiuesit vendas apo të huaj të kulturës popullore në kërkim të zbulimit, mbledhjes dhe katalogimit të veçorive të ritualeve dhe zakoneve për të vërtetuar

partikularizmin apo prapambetjen shqiptare dhe dallimet me kulturat e tjera europiane, Albert Doja kërkon të nxjerrë në pah tiparet e tyre universale, duke dashur të tregojë përkatësinë me të drejta të plota të kulturës shqiptare në kulturën europiane dhe universale. Sipas pikëpamjes së tij, ritualet, zakonet dhe praktikat kulturore shndërrohen kështu në mjete me të cilat shqiptarët, sikundër gjithë njerëzimi, gjejnë kuptimin e mistereve të mëdha të jetës.

Personalisht, kam pasur fatin të ndaj me të interesin kërkimor në qasjet shkencore që kemi investuar së bashku kryesisht për studimin e nacionalizmit, të pasqyrimin të ideologjisë komuniste në shkencat sociale apo të përfytyrimeve ndërkombëtare të historisë së rajonit.² Puna e tij jashtëzakonisht origjinale është e rëndësishme dhe stimuluese, jo vetëm në lidhje me fushat specifike në të cilat kemi bashkëpunuar, por edhe për zhvillimin dhe vlerësimin e studimeve shqiptare, në fushën e antropologjisë, si dhe në fushat e shkencave sociale e politike.

Ndër të tjera, kam qenë edhe dëshmitare kur antropologu i njohur Chris Hahn, drejtor i Institutit Max Planck të Antropologjisë Sociale në Halle/Saale (Gjermani), e ka quajtur me admirim si një studiues të guximshëm që i bën ballë me argumente shkencore dhe koherencë logjike sulmit në të dy krahët, si nga studiuesit shqiptare, edhe nga studiuesit e huaj, të parët për të treguar partikularizmin shqiptar dhe të dytët për të treguar prapambetjen e shqiptarëve në raport me popujt e tjerë. Për ironi, të dyja palët janë vendosur shpesh në të njëjtën llogore për të shprehur kundërshtimin e tyre, por jo kuptimin dhe vlerësimin kritik të punimeve të tij.

² **Enika ABAZI and Albert DOJA**, “Further considerations on the politics of religious discourse: Naim Frashëri and his Pantheism in the course of nineteenth-century Albanian nationalism”, *Middle Eastern Studies* 49, no. 6 (2013), 859-879; **Enika ABAZI and Albert DOJA**, “From the communist point of view: Cultural hegemony and folkloric manipulation in Albanian studies under socialism”, *Communist and Post-Communist Studies* 49, no. 2 (2016), 163-178; **Enika ABAZI and Albert DOJA**, “International Representations of Balkan Wars: A Socio-Anthropological Account in International Relations Perspective”, *Cambridge Review of International Affairs* 29, no. 2 (2016), 581–610; **Enika ABAZI and Albert DOJA**, “The past in the present: time and narrative of Balkan wars in media industry and international politics”, *Third World Quarterly* 38, no. 4 (2017), 1012-1042; **Enika ABAZI and Albert DOJA**, “Time and narrative: Temporality, memory, and instant history of Balkan wars”, *Time & Society* 27, n°2, (2018), 239-272.

Ndoshta duhet ndalur edhe në një aspekt tjetër të punës së tij, pikërisht në fushën e mësimdhënies, për të nxjerrë në pah natyrën e pasionit të tij për të transmetuar tek të tjerët kureshtjen antropologjike. Në Tiranë kisha dëgjuar prej studenteve mbi ligjëratat e tij, të cilat përfundonin shpesh ose me duartrokitje ose me shtangie prej habitë intelektuale që ai zgjonte te studentet. Pata rastin më vonë të asistoj në disa prej ligjëratave të tij, në Kosovë, në Francë, si dhe në Universitetin e Harvardit. Ligjëratat e tij janë një simfoni që ka për qëllim të frymëzojë dhe të edukojë. Ato sjellin në vëmendje shumë studime dhe botime sfiduese me shembuj nga puna e tij kërkimore dhe botimet e shumta, si dhe mbi të gjitha të nxjerra nga vrojtimet kritike mbi realitetin, gjithnjë të paraqitura në një ndërthurje të tillë që të kujton pjesët e një *puzzle*-i që formojnë pak nga pak një figurë që merr kuptim dhe të frymëzon për kërkime të reja. Ai i bën konceptet që shpjegon më të gjalla dhe më të paharrueshme. E frymëzuar nga një punë e tillë e kam ftuar disa herë në leksionet e mia dhe gjithnjë ndërhyrjet e tij kanë qenë mbresëlënëse për studentet. Për të qenë e saktë, profesor Doja nuk jep kurrë një ligjëratë të parakonceptuar, por bën në çdo rast një rikrijim të ri për të njëjtën temë, që nuk përsëritet, por kurdoherë të ndjell të nxësh dhe të hulumtosh më tej.

Fjalë fluturake për mësonjëtoret e para

Shkrimet e përmbledhura në këtë libër e kanë zanafillën kryesisht në tri tubime shkencore të organizuara në lidhje me zhvillimin e antropologjisë në kufijtë marginalë të Europës gjatë socializmit, si dhe me rrjedhat dhe rrjetet shkencore mbizotëruese e të papajtueshme ndërmjet Ballkanit dhe Gjermanisë, konkretisht në konferencën e organizuar për këtë qëllim në mars 2011 nga Instituti Max Planck i Antropologjisë Sociale në Halle/Saale (Gjermani),³ në konferencën e sponsorizuar nga *Deutsche Forschungsgesellschaft* në shtator 2012 në Universitetin Humboldt të Berlinit,⁴ si dhe në ligjëratën e dhënë në

³ **Albert DOJA**, "Folkloric archaism and cultural manipulation in Albania under socialism", in *The Anthropological Field on the Margins of Europe, 1945-1991*, ed. Aleksandar Boskovic and Chris Hann (Berlin/Münster: LIT-Verlag, 2013), pp. 153-174. <http://youtu.be/NeQ1ECIQRc>

⁴ **Albert DOJA**, "The Beautiful Blue Danube and the Accursed Black Mountain Wreath:

mars 2013 në Seminarin për Antropologji Sociale të Universitetit të Fribourg-ut në Zvicër.⁵ Me këtë temë lidhen gjithashtu edhe një seri intervistash dhe debatesh të transmetuara në disa kanale televizive kombëtare në Shqipëri,⁶ që u pasuan nga publikimi në median e shkruar.⁷

Në punimet e tij, Albert Doja argumenton se si qëllimi dhe metodologjia e studimeve të kulturës popullore në Shqipëri, sidomos gjatë socializmit shtetëror, ishin pllakosur nga një interes i qëllimshëm për mbledhjen e të dhënave folklorike dhe një pamje kryesisht historiciste të jetesës popullore në mënyrë të ngjashme me qasjet gjermane dhe austriake të traditës folklorike-etnografike (*Volkskunde*). Me një analizë më të detajuar të çështjeve që kanë të bëjnë si me formën, dhe me përmbajtjen e këtyre studimeve etnografike dhe folklorike, e cila është zhvilluar më tej edhe në botime të tjera,⁸ ai ka treguar se si ato përfutuan në mënyrë të pashmangshme një qëndrim politik nacional-komunist dhe një orientim metodologjik deskriptivist-esencialist, gjë që ngriti shumë shpejt çështjen e funksionimit të tyre të instrumentalizuar si një version i ripunuar i shkollës së vjetruar kultural-historiciste gjermano-austriake.⁹

Ndërkohë që një përzgjedhje e këtyre argumentimeve është përkthyer në shqip dhe është botuar nga Instituti Albanologjik i Prishtinës në

German and Austrian Kulturpolitik of Knowledge on Southeast Europe and Albania”, *Soziale Welt: Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis* 65, no. 3 (2014), pp. 317-343, doi:10.5771/0038-6073-2014-3-317. <http://youtu.be/jLZgUQIBSjE>

⁵ **Albert Doja**, “From the German-speaking point of view: Unholy Empire, Balkanism, and the culture circle particularism of Albanian studies”, *Critique of Anthropology* 34, no. 3 (2014), pp. 290-326.

⁶ Intervistë në TV-Scan, 21 maj 2011 <http://youtu.be/eunHVAEextM>; *DebatTop Show* në *TV Top Channel*, 9 qershor 2011, <https://youtu.be/Z1ia7om0xCg>.

⁷ “Në Shqipëri nuk ka antropologji sociale, por studime folklorike”, *MAPO*, 4 qershor 2011; “Antropologjia: Përtej nacionalizmit të studimeve të kulturës popullore”, *MAPO*, 6 korrik 2011; “Karakteret folklorik i studimeve të kulturës popullore”, *MAPO*, 27 gusht 2011; “Projekti totalitarist i etnografisë folklorike në Shqipëri: Formimi i një kulture të re kombëtare në formë dhe socialiste në përmbajtje”, *MAPO*, 11 tetor 2012.

⁸ **Albert Doja**, “Évolution et folklorisation des traditions culturelles”, *East European Quarterly* 32, no. 1 (1998), pp. 95–126; **Abazi and Doja**, “From the communist point of view: Cultural hegemony and folkloric manipulation in Albanian studies under socialism”.

⁹ **Doja**, “Beautiful Blue Danube and Accursed Black Mountain Wreath”; **Doja**, “From the German-speaking point of view”.

Kosovë,¹⁰ në mënyrë krejt të rëndomtë, ato kanë shkaktuar një seri keqkuptimesh dhe revoltimesh te kolegët e tij të vjetër e të rinj në Shqipëri, ndonëse të gjitha pyetjet e shtruara në debatet publike, si dhe të tjera pyetje të pashtruara prej tyre, gjenin tashmë përgjigje më se të mjaftueshme që në fillim. Problemi në fakt nuk qëndron te përgjigjet, sesa te pyetjet, sidomos kur vlera kryesore e një ideje qëndron në aftësinë për të ngritur çështje më shumë sesa për të dhënë zgjidhje.

Në fakt, kjo histori nuk mund veçse të kujtojë një skandal që shpërtheu në antropologjinë botërore shumë dekada më parë, pasi një nga figurat e shquara të paraardhësve tregoi të vërtetën publikisht, edhe pse kjo u bë në një *Ditar në kuptimin e ngushtë të fjalës*.¹¹ Bëhet fjalë për botimin pas vdekjes të ditarit personal të Bronislaw Malinowski-t nga bashkëshortja e tij, që nxjerr në pah se pozita e një etnografi nuk është thjesht regjistrimi i mënyrës së jetesës së një shoqërie, por është edhe ajo e dikujt që e përjeton atë dhe është prekur prej saj. Siç ndodhi në atë kohë të botimit, “një numër zërash të llojit të atyre që kanë gjithmonë të drejtë e që janë gjithnjë mes nesh u ngritën menjëherë për t’u qarë” se sekretet klanore u tradhtuan, se idhulli na u përdhos dhe se rrybja e etnografit na ra poshtë.¹² Në të vërtetë, përtej mitit të “punës në terren” që po shkatërrohej nga ai që kishte bërë më shumë se të gjithë për ta krijuar, nëse antropologët duhet të shohin gjërat “sipas këndvështrimit nga vendasit”, por nuk mund të kenë atë lloj aftësie për të menduar, ndier dhe perceptuar si një vendas, sigurisht “në kuptimin e ngushtë të fjalës”, sikurse është shprehur Clifford Geertz, pyetja e thellë dhe e vërtetë që Malinowski shtroi me *Ditarin* e tij është se si mund të arrihet njohja antropologjike e mënyrës në të cilën vendasit mendojnë, ndiejnë dhe perceptojnë.

Çështja nuk është morale, por epistemologjike, dhe ky problem i përgjithshëm ka shkaktuar gjithmonë diskutime metodologjike në

¹⁰ **Albert DOJA**, “Lindja e albanologjisë sipas shkrimeve gjermane dhe austriake [From the foreigner point of view: The birth of Albanologie in German and Austrian writings]”, *Gjurmime albanologjike: Folklor dhe etnologji* 46 (2016), f. 9-40, doi:ceol/540694.

¹¹ **Bronislaw MALINOWSKI**, *A diary in the strict sense of the term* (London: Athlone, 1967, reprint 1989).

¹² **Clifford GEERTZ**, “From the native’s point of view: On the nature of anthropological knowledge” [1974], in *Local knowledge: further essays in interpretive anthropology* (New York: Basic Books, 1983), pp. 55-70, p. 55.

antropologji, të cilat Albert Doja i ka ilustruar më së miri me punimet e tij, si dhe në këtë libër, nëpërmjet vështrimit kritik mbi studimet antropologjike në përgjithësi dhe mbi studimet shqiptare në veçanti. Pyetja e vërtetë që Malinowski ngriti, duke treguar se nuk ka nevojë të jesh vendas për të njohur vendasit, të cilën Albert Doja e ka rimarrë në punimet e tij,¹³ nënkupton se shpjegimet e një antropologu për mënyrën se si njerëzit mendojnë dhe jetojnë nuk duhet të kufizohen brenda horizonteve mendore të atyre që ka marrë përsipër të studiojë, sikundër nuk duhet as të shpërfillin sistematikisht tonalitetet dalluese të ekzistencës së tyre. Me fjalë të tjera, siç ka specifikuar Clifford Geertz, t'i shohësh gjërat “sipas këndvështrimit nga vendasit” do të thotë se “si duhet të zhvillohet analiza antropologjike dhe si duhen të kuadrohen rezultatet e saj, më tepër se çfarë përbërjeje psiko-mendore duhet të kenë antropologët”.¹⁴ Për rrjedhojë, as çfarë perspektive të brendshme apo të jashtme ata duhet t'i mbahen, as çfarë qasje historike apo të tanishme ata duhet apo nuk duhet të provojnë.

Në rastin e tij, Albert Doja vendoset në një të tashme ndërkombëtare dhe globale, me një sfond intelektual dhe biografik që frymëzohet si nga traditat specifike të Europës Perëndimore, por edhe nga kontekstet specifike lokale, kryesisht shqiptare. Por sipas këndvështrimit nga vendasit, sigurisht “në kuptimin e ngushtë të fjalës”, ai mund të ndihej i dyzuar në vlerësimin e rolit relativ të studiuesve vendas që kanë qëndruar më afër modeleve nacionaliste dhe komuniste, sidomos kur paragjykime të ndryshme duhet të kenë ndikuar studimet shqiptare dhe, kur është e nevojshme, të tregohet se si këto paragjykime kanë shtrembëruar realitetin. Prandaj kur ai propozon të rivlerësojë trashëgiminë dhe kontributin e etnografive folklorike dhe të studimeve kulturore-historike në Shqipëri, kjo nuk mund të jetë thjesht një përpjekje intriguese për të hapur ndaj analizës antropologjike kulturën dhe shoqërinë shqiptare që ndoshta nuk është ende e njohur si duhet në Perëndim. Në shkrimet që vijojnë, Albert Doja ka paraqitur një perspektivë të re mbi mungesën e disiplinës së antropologjisë sociale,

¹³ **ALBERT DOJA**, “From the native point of view: An insider/outsider perspective on folkloric archaism and modern anthropology in Albania”, *History of the Human Sciences* 28, no. 4 (2015), pp. 44-75.

¹⁴ **GEERTZ**, “From the native’s point of view: On the nature of anthropological knowledge”, p. 57.

mbi ideologjizimin e folklorit etnografik apo etnografisë folklorike, si dhe mbi manipulimin e kulturës popullore. Përveç kësaj, argumentet dhe njohuritë e marra nga vlerësimi kritik i kontekstit politik dhe ideologjik në të cilin janë zhvilluar e lëvruar studimet shqiptare mund të jenë të dobishme për të vlerësuar në mënyrë krahasuese edhe përdorimet dhe keqpërdorimet e studimeve vendase në mbarë kontekstet nacional-komuniste dhe shoqëritë socialiste të Europës Lindore. Një analizë e tillë për rolin e komunizmit në Shqipëri është shumë e mirëpritur, pasi ka mbetur ende thuajse e munguar në studimet shqiptare.

Kundër deformimeve kulturaliste

Në disa konferenca të organizuara në Institutin Max Planck të Antropologjisë Sociale në Halle të Gjermanisë,¹⁵ pothuajse të gjitha kumtesat përmbajnë një qasje kritike të shëndoshë ndaj lëvrimin të studimeve të kulturës popullore, me shembuj të shumtë nga vende të ndryshme të Europës Lindore dhe Juglindore. Sipas rastit dhe në varësi nga pozita e zgjedhur prej autorëve, qasja kritike drejtohet ose ndaj studiuesve vendas ose ndaj studiuesve të huaj. Megjithatë, në Konferencën e marsit 2011, duhet përmendur përsëri se në fjalën e tij përmblylëse prof. Chris Hann veçoi origjinalitetin e kumtesës së paraqitur nga Albert Doja, në të cilën qasja kritike është drejtuar ndaj një problemi themelor, që nga pikëpamja metodologjike shfaqet në studimet e deritanishme shqiptare të kulturës popullore dhe ka të bëjë jo vetëm me këndvështrimet sipas vendasve, por edhe me këndvështrimet sipas të huajve për kulturën shqiptare.

Parë nga Perëndimi, jo vetëm kultura, historia dhe shoqëria shqiptare, por mbarë Europa Juglindore nuk përfytyrohen veçse si një prapambetje që shfaqet në formën e përçarjeve dhe urrejtjeve ballkanike, luftërave të vazhdueshme, si dhe problemeve që gjithmonë mbeten për t'u

¹⁵ **Chris HANN, Mihaly SARKANY, and Peter SKALNIK**, eds. *Studying Peoples in the People's Democracies: socialist era anthropology in East-Central Europe* (Berlin/Münster: LIT-Verlag, 2005); **Vintila MIHAILESCU, Ilia ILIEV, and Slobodan NAUMOVIC**, eds. *Studying Peoples in the People's Democracies II: Socialist era anthropology in South-East Europe* (Münster/Berlin: LIT-Verlag, 2008); **Aleksandar BOSKOVIC and Chris HANN**, eds. *The Anthropological Field on the Margins of Europe, 1945-1991* (Berlin/Münster: LIT-Verlag, 2013).

zgjdhur. Këto përfytyrime të jashtme, shpesh patronizuese, kanë arritur të futen te mentaliteti i studiuesve vendas, por duke marrë një formë tjetër, atë të evidentimit të veçantive kulturore, ku gjen mbështetje logjike edhe pjesa më e madhe e studimeve të huaja. Në të vërtetë, Albert Doja ka shqyrtuar me hollësi dhe ka vlerësuar në mënyrë kritike faktorët dhe shkaqet e ndryshme historike dhe bashkëkohore për të shpjeguar transformimet shoqërore, kulturore dhe politike në Shqipëri dhe në vendet e tjera të Europës Juglindore.¹⁶ Në vazhdim të këtyre studimeve kam pasur fatin të kontribuojmë së bashku në atë rrymë studimore tashmë të fuqishme për t'u dhënë fund përfytyrimeve ndërkombëtare të vjetruara, të shtrembëruara e të paragjykuara mbi shqiptarët dhe shoqëritë e tjera të Europës Juglindore.¹⁷

Me qasjet e tij analitike dhe kritike të hollësishme, Albert Doja është përqendruar veçanërisht mbi karakterin politik të studimeve shqiptare. Mbi të gjitha ai ka argumentuar për një homologji të plotë midis fushave studimore që, ashtu si dhe në vendet e Europës Lindore, njihen si “etnografia” dhe “folklori” apo si studime të “kulturës popullore”. Ky konkluzion është arritur në bazë të kuadrit politik dhe metodologjik në të cilën ato kanë funksionuar,¹⁸ si dhe në njëfarë ngjashmërie elektive dhe homologji tipologjike të këtyre studimeve me traditën folklorike gjermane (*Volkskunde*) dhe traditën etnografike sovjetike (*etnografiya*).¹⁹ Këtu nuk është fjala vetëm për pikëpamjet e ngjashme historiciste dhe empiriciste mbi mënyrën e jetesës dhe kulturën popullore, që janë tipike për traditën e studimeve etnografike-folklorike, por sidomos për rezonancën e tyre të vazhdueshme si me traditën folklorike gjermane (*Volkskunde*), edhe me traditën etnografike sovjetike (*etnografiya*).²⁰ Përfshirja e tyre e plotë në strukturat

¹⁶ **Albert DOJA**, “Démocratie et stabilité dans le Sud-Est Européen: facteurs humains, culturels et sociaux”, *Les Temps Modernes* 56, no. 4/615-616 (2001), pp. 147-166, doi:10.3917/lm.615.0147.

¹⁷ **ABAZI and DOJA**, “International Representations”; **ABAZI and DOJA**, “The past in the present: time and narrative of Balkan wars in media industry and international politics”; **ABAZI and DOJA**, “Time and narrative: Temporality, memory, and instant history of Balkan wars”.

¹⁸ **DOJA**, “From the native point of view: An insider/outsider perspective on folkloric archaism and modern anthropology in Albania”.

¹⁹ **DOJA**, “Beautiful Blue Danube and Accursed Black Mountain Wreath”.

²⁰ **DOJA**, “From the German-speaking point of view”.

shtetërore ideologjike dhe institucionale, sidomos gjatë socializmit shtetëror,²¹ ka kontribuar në mënyrë aktive për t'u dhënë formë studimeve të atëhershme në përputhje me moralin dhe politikën nacional-komuniste.

Në shkrimet e tij mbi studimet shqiptare, Albert Doja argumenton se cilësimet “etnografike” apo “folklorike” përdoren gjithmonë në një kontekst të caktuar me qëllim që të tregojnë atë traditë të instrumentalizuar politikisht që rrjedh drejtpërsëdrejti nga kultivimet raciste, populiste, nacionaliste dhe komuniste të traditës folklorike gjermane (*Volkskunde*) dhe të traditës etnografike sovjetike (*etnografiya*),²² dhe që për shkak të orientimit të tyre ideologjik i përkasin një sistemi etik e kërkimor të dënueshëm. Ato nuk janë të lidhura kurrësi me konceptin e folklorit të gjallë dhe as me metodën etnografike në antropologjinë moderne, e cila midis të tjerash mund të na vetëdijesojë për instrumentalizimin politik të një tradite studimore në një kontekst të caktuar, si dhe për mundësinë e evidentimit të pasojave të funksionimit politik të studimeve përkatëse në jetën shoqërore. Ky dallim ka për qëllim të tregojë që në fillim se studimet e kulturës popullore dhe studimet antropologjike nisen nga premisa që në thelb janë diametralisht të kundërta me njëra-tjetrën.

Megjithatë, shkrimet e përmbledhura në këtë libër nuk kanë për objekt të bëjnë historikun e plotë të zhvillimit të studimeve të kulturës popullore në Shqipëri dhe aq me pak të merren me kontributet e individëve të veçantë që kanë, pa dyshim, vlerat e tyre po të marrim parasysh kontekstin në të cilin ato u zhvilluan. Pa e personalizuar debatin, qëllimi që Albert Doja i ka vënë vetes prej kohësh është dhe mbetet mjaftueshmërisht i qartë. Ai është përqendruar kryesisht në identifikimin e mënyrave të ndryshme të ushtrimit të studimeve folklorike-etnografike nga njëra anë, dhe të studimeve antropologjike nga ana tjetër, duke u përpjekur që studimet e deritanishme mbi kulturën popullore në Shqipëri t'ia nënshtrojë një analize ideal-tipike, mbështetur në një qasje

²¹ **ABAZI and DOJA**, “From the communist point of view: Cultural hegemony and folkloric manipulation in Albanian studies under socialism”.

²² Historia institucionale e këtyre termave është e tërthortë dhe bëhet edhe më e vështirë kur mungojnë drejtimit e mirëpërcaktuara të formimit profesional. Prandaj, autori ka preferuar që çdo term, veçanërisht *Volkskunde*, të lihet në formën e vet origjinale pa përkthim.

krahasuese me tradita të ngjashme studimore në vendet e tjera të Europës së Lindjes dhe të Perëndimit. Qëllimi nuk është thjesht të kuptohet se çfarë përbëjnë apo çfarë nuk përbëjnë studimet folkloriko-etnografike të kulturës popullore, por nga pikëpamja analitike e antropologjisë sociale është më e rëndësishme të kuptohet si dhe pse këto studime lindën dhe u zhvilluan në drejtimin specifik që ato morën dhe jo në një tjetër. Mbi bazën e kësaj analize, ai ka mundur të argumentojë një dukuri të përgjithshme të studimeve shqiptare të kohës së sotme, që ka të bëjë, para së gjithash, me domosdoshmërinë e kapërcimit të dobësive të identifikuara, por që lidhet më konkretisht si me pamundësinë e vazhdimësisë sipas mënyrave të vjetra, ashtu edhe me domosdoshmërinë e përqafimit të metodologjisë antropologjike.

Në fakt është e rëndësishme të kuptohet sesi dhe përse një thyerje epistemologjike e këtij lloji është e domosdoshme në studimet shqiptare, në këtë periudhë tranzicioni dhe transformimesh të mëdha sociale e kulturore. Vetëm kështu mund të kapërcehen prapambetjet e trashëguara dhe të vlerësohen përpjekjet e filluara për reformimin dhe modernizimin e kësaj fushe studimore, me të cilat bashkohet jo vetëm përpjekja e tij e tanishme, por edhe gjithë puna e tij për krijimin dhe zhvillimin e një tradite shqiptare në antropologjinë sociale-kulturore. Një përpjekje për t'u vlerësuar, pasi ajo synon jo vetëm t'i çlirojë këto studime nga karakteri parokial, empiricist dhe materialist, por edhe t'i afrojë ato me studimet bashkëkohore. Me punimet e tij, Albert Doja synon të analizojë, interpretojë dhe vlerësojë studimet shqiptare jo vetëm nëpërmjet një optike krahasimore, por edhe duke e konsideruar kulturën shqiptare si pjesë të pandarë dhe integrale të shkëmbimeve globale që evidentojnë si diversitetin, ashtu dhe vlerat e përbashkëta të kulturës universale të njerëzimit. Një qasje e tillë synon në radhë të parë të luftojë paragjykimet dhe stigmatizimin e tjetrit dhe të vetvetes, nga të cilat shqiptarët vazhdojnë të vuajnë pasojat edhe sot në proceset integruese të Shqipërisë në strukturat europiane dhe ndërkombëtare.

Për fat të keq, qysh prej ndryshimeve politike në vitet 1990 deri vonë, duket se në Shqipëri, si ka ndodhur edhe në vende të tjera të Europës Qendrore dhe Lindore, të paktë janë ata që mund të kenë bërë përpjekje bindëse për të modernizuar këtë fushë studimore. Në fakt, me përjashtime të rralla, shumë studiues flasin ende nga pikëpamja e parokializmit kombëtar, duke ndjekur të njëjtën traditë si dhe studimet

etnografike-folklorike të kulturës popullore në periudhën komuniste. Por kjo nuk do të thotë se çështjet e pasojave social-kulturore të transformimeve të shpejta që kanë rrjedhur nga demokratizimi dhe europianizimi i shoqërisë shqiptare në kohët e sotme nuk janë marrë në shqyrtim nga një brez i ri studiuesish të gatshëm për të përdorur teoritë dhe metodologjitë e shkencave shoqërore bashkëkohore, përfshirë edhe metodologjinë antropologjike, si në Tiranë edhe në Prishtinë. Një numër në rritje i punimeve të tyre, që Albert Doja premtun të shqyrtojë në një rast tjetër, kanë filluar të hyjnë në opinionin akademik shqiptar, madje edhe ndërkombëtar.

Ai i njeh shumë mirë antropologët e rinj në Shqipëri dhe punon në bashkëpunim të ngushtë me shumicën prej tyre. Në fakt, disa prej tyre kanë qenë asistentët e tij, në një kohë apo një tjetër, gjatë viteve kur ai ka punuar si antropolog në disa universitete shqiptare. Madje disa prej tyre kanë recensuar, ndërsa të tjerë kanë përkthyer disa nga punimet e tij në gjuhën shqipe, një pjesë e të cilave janë përfshirë në këtë përmbledhje. Me të tjerë ai merr pjesë rregullisht së bashku në konferenca dhe debate akademike, madje edhe me studiues të rinj të talentuar nga disiplina të tjera me afinitet elektiv ndaj antropologjisë si nga shkencat politike dhe marrëdhëniet ndërkombëtare, nga historia, apo edhe me ndonjë nga Instituti sot i ashtuquajtur i Antropologjisë Kulturore, pavarësisht karakterit të dyzuar të pozitës së tyre teksa dëshirojnë të përqafojnë antropologjinë moderne, por pa formimin e duhur dhe pa u shkëputur dot prej metodës folklorike të kuadrit të vjetër institucional.

Problemi nuk qëndron me brezin e ri premtues, por me studimet e kulturës popullore, si një disiplinë tradicionale studimesh, të cilat janë krejtësisht të kundërta me antropologjinë sociale për sa i përket objektivit shkencor që i kanë vendosur vetes. Në këto kushte ato duhet të bëjnë një luftë të madhe me veten për t'u pastruar dhe për të rigjetur vetveten, sidomos në kushtet e reja kur shoqëria shqiptare është hapur ndaj globalizmit dhe demokratizimit, ndaj modernizimit dhe europianizimit. Ndër të tjera ato duhet të gjejnë veten në një lloj kozmopolitizmi dhe krahasueshmërie, me fjalë të tjera duke përdorur analiza krahasuese që do ta afronin me antropologjinë. Nëse studimet folklorike mbi kulturën popullore shqiptare do të jenë në gjendje të bëjnë këtë transformim, kjo është një çështje që varet nga shumë faktorë institucionalë dhe

personalë, ku përfshihen si gatishmëria e studiuesve të rinj për t'i dhënë fund flirtimit me mënyrat e vjetra, ashtu edhe mundësitë e tyre për të marrë trajnimin e duhur dhe arsimim profesional.

Pikërisht, në mars 2011, i ftuar nga prof. Chris Hann në konferencën e organizuar në Institutin “Max Planck” të Antropologjisë Sociale në Halle të Gjermanisë, bashkë me një sërë kolegësh të tjerë nga vende të ndryshme europiane, kryesisht nga Europa e Lindjes dhe e Juglindjes, por edhe me disa prej kolegëve të tij të rinj nga Shqipëria, Albert Doja ka marrë pjesë për të rivlerësuar atë kontribut sadopak modest, ndonëse problematik, të traditës folklorike të studimeve mbi kulturën popullore në vendet e Europës Lindore dhe që shpesh konsiderohet si ekuivalent i antropologjisë sociale.²³ Me fjalën e tij ai u përpoq të tregojë se çfarë mund të bëhet me këtë traditë për ta rishikuar dhe për ta fuqizuar, në mënyrë që edhe këto lloj studimesh të arrijnë standardet e kërkuara sot në shkencën moderne të antropologjisë. Si rezultat i këtij takimi, ai ka vazhduar të punojë për një pasqyrim të zhvillimit historik të kësaj tradite studimore në Shqipëri,²⁴ nëpërmjet një vështrimi sa vlerësues edhe kritik, në mënyrë që ky rivlerësim historik e kritik të jetë me vlerë për studiuesit e rinj, që do t'i dedikohen në të ardhmen antropologjisë, ashtu siç i është dedikuar edhe ai deri tani.

Në fakt, Albert Doja vëren se studimi i kulturës popullore, në kuptimin si sende, objekte, artizanate, teknika, mjeshtëri dhe krijimtari të “popullit”, nuk mund të jetë më në modë dhe as e dobishme. Studimet e tilla të fiksuara te traditat, rrënjët dhe strukturat e pandryshueshme të trupit dhe shpirtit kombëtar, që njihen si studime esencialiste dhe që në fakt përjashtojnë përshtatjen që shqiptarët kanë pësuar në procesin e shkëmbimeve dhe marrëdhënieve të tyre me të tjerët, kanë filluar të

²³ Aleksandar Boskovic and Chris Hann, eds. *The Anthropological Field on the Margins of Europe, 1945-1991* (Berlin/Münster: LIT-Verlag, 2013).

²⁴ Albert Doja, “Folkloric archaism and cultural manipulation in Albania under socialism”, in *The Anthropological Field on the Margins of Europe, 1945-1991*, ed. Aleksandar Boskovic and Chris Hann (Berlin/Münster: LIT-Verlag, 2013), pp. 153-174; Albert Doja, “From the native point of view: An insider/outsider perspective on folkloric archaism and modern anthropology in Albania”, *History of the Human Sciences* 28, no. 4 (2015), pp. 44-75, doi:10.1177/0952695115594099; Enika Abazi and Albert Doja, “From the communist point of view: Cultural hegemony and folkloric manipulation in Albanian studies under socialism”, *Communist and Post-Communist Studies* 49, no. 2 (2016), pp. 163-178, doi:10.1016/j.postcomstud.2016.04.002.

përballen me nevojën për një kthesë vendimtare në të tashmen, për të shqyrtuar dhe vlerësuar realitetin shumëdimensional e shumëngjyrësh të proceseve transformuese që po ndodhin në shoqërinë shqiptare. Ndonëse kanë munguar gjatë periudhës komuniste, hulumtimet antropologjike mbi ndryshimet shoqërore duket se po bëhen një nga prirjet e reja më premtuese. Nuk është e pamundur që shumë shpejt këto hulumtime të krijojnë edhe formulime të reja të një ideje më të përgjithshme të shoqërisë shqiptare në tranzicion, duke filluar nga konceptet themelore antropologjike mbi marrëdhëniet farefisnore dhe strukturat sociale, apo klientelizmi dhe patronazhi, për të kaluar te kriminalizimi dhe korrupsioni i elitave socio-profesionale, partitë politike dhe polarizimi politik, migrimet masive dhe solidaritetet e reja, opinionet publike dhe aktivizmi qytetar.

Me punimet e tij Albert Doja ka treguar se, nëse marrim me guxim, të gjithë së bashku, një qëndrim kritik ndaj studimeve të deritanishme të kulturës popullore, kryesisht për sa i përket metodave dhe qasjeve të përdorura që mbeten në thelb historiciste-deskriptiviste dhe etnografike-folklorike, që kanë prodhuar izolim intelektual dhe që janë stigmatizuar nga lidhja me ideologjitë moraliste apo nacionaliste, veçanërisht agresive dhe revanshiste, sidomos në variantin e tyre komunist, kjo do të ndihmonte në radhë të parë brezin e ri të studiuesve për të ndërmarrë një fillim të ri në analizat e ardhshme antropologjike të kulturës shqiptare.

Natyrisht, pikësynimi i tij nuk mund të jetë tjetër veçse t'i hapë rrugën brezit të studiuesve të rinj që kanë filluar apo janë të gatshëm të marrin formimin e duhur për të kryer punime të përshtatshme e të guximshme në antropologji sociale e kulturore. Për më tepër qëllimi i tij duhet parë si një përpjekje për të çliruar disiplinën nga të vetëshpallurit antropologë dhe kapardisjet e tyre gjestikulative që bëjnë çdo përpjekje për të ngatërruar gjërat dhe për të komprometuar të ardhmen e antropologjisë në Shqipëri dhe rolin e saj në studimet shkencore shqiptare. Në këto kushte duket se është e domosdoshme të parashtrohet karakterizimi i studimeve të deritanishme të kulturës popullore në Shqipëri që Albert Doja i ka quajtur “etnografike-folklorike”, implikimet e tyre ideologjike, nëpërmjet përsiatjeve metodologjike që kanë të bëjnë kryesisht me “hallkën e munguar” midis metodës folklorike në “etnografinë” shqiptare dhe metodës “etnografike” në antropologji.

Hallka e munguar

Në mars 2011, kur një varg çështjesh të diskutuara në këtë përmbledhje Albert Doja i ka prezantuar së pari në kumtesën e tij në konferencën e organizuar nga Instituti Max Planck i Antropologjisë Sociale në Halle të Gjermanisë, së bashku me disa libra të tjerë nga autorë të njohur mbi antropologjinë e Europës Juglindore, ishte vendosur në etalazhin kryesor të librave edhe libri i tij hershëm mbi praktikën e ciklit të jetës.²⁵ Megjithatë, duhet thënë se ky libër mbetet ende i panjohur në Shqipëri, me sa duket jo vetëm se nuk është përkthyer në shqip, por edhe për shkak të karakterit kryesisht krahasues të qasjes. Me sa thuhet, për kolegët e tij shqiptarë është e papranueshme që analiza krahasuese me kultura të tjera mund të lejojë të nënkuptohet se “kultura madhështore e popullit tonë duket sikur të ishte afrikane”! Këto mund të jenë thashetheme, por vlejné për t’u përmendur, pasi janë një tregues i mirë se çfarë kuptohet me antropologji në Shqipëri.

Nëse Albert Doja ka hulumtuar një varg çështjesh që kanë të bëjnë me kulturën dhe shoqërinë shqiptare, ai nuk ka studiuar specifikat e kulturës shqiptare si një kulturë ekzotike e një shoqërie të veçantë, as nuk ka qenë domosdoshmërisht i interesuar të tregojë karakterin “shqiptar” autentik e të veçantë të të dhënave kulturore që ka analizuar, apo të tregojë thjesht ekzistencën e një ngjashmërie me të dhëna të mbledhura diku tjetër në kultura të tjera. Pa dyshim, ai ka shqyrtuar me hollësi dhe ka vlerësuar në mënyrë kritike dallimet dhe ngjashmëritë historike, shoqërore, kulturore, gjuhësore, fetare dhe krahinore të dukurive shqiptare me kultura të tjera,²⁶ ashtu siç ka synuar të bëjë të njohur në opinionin shkencor ndërkombëtar të dhëna të kulturës shqiptare deri tash të panjohura, por që më së miri dëshmojnë përkatësinë dhe shkëmbimet e saj me arritjet dhe vlerat universale kulturore.

Në këtë lloj pune, ka shpesh një prirje të fortë për të paraqitur një përmbledhje të të dhënave historike, etnografike dhe folklorike të nxjerra

²⁵ **Albert DOJA**, *Nâitre et grandir chez les Albanais: la construction culturelle de la personne* (Paris/Montreal: L’Harmattan, 2000).

²⁶ **Albert DOJA**, “À propos de la diversité locale des traditions culturelles albanaises”, *Ricerca Folklorica: Contributi allo Studio della Cultura delle Classi Popolari* 38, no. 1-2 (1998), pp. 63–74, doi:10.2307/1479953.

nga studiuesit lokalë ose nga literatura e disponueshme. Në të kundërt, Albert Doja ka synuar më tepër t'ia nënshtrojë të dhënat kulturore shqiptare një analize të thellë kritike nga perspektiva e një qasjeje krahasuese, në mënyrë që nga pikëpamja konceptuale të shkohet përtej interesave parokialë përshkrimorë të specialistëve vendas dhe jovendas. I nxitur nga një shqetësim analitik krahasues, në trajtimin e ndërveprimeve ndërkulturore midis grupeve etnike fqinje dhe ndikimin e tyre në formimet identitare,²⁷ apo të përdorimit politik të feve në historinë shqiptare,²⁸ ai ka dashur të hedhë mbi veçoritë e kulturës shqiptare një vështrim antropologjik ende të palëvruar në studimet e deritanishme shqiptare.

Këto punime kanë bërë të mundur që Albert Doja të marrë pjesë aktive dhe të kontribuojë edhe në përpunimin e vazhdueshëm të nocionit antropologjik të kulturës. Ndonëse nuk ekziston konsensus, kultura kuptohet më mirë në terma heuristikë, në mënyrë të tillë që i lejon gjithkujt të perceptojë dhe të kuptojë domethëniet simbolike, produktet kulturore, traditat zakonore, organizimet institucionale, rregullat shtrënguese, marrëdhëniet shoqërore dhe sjelljet njerëzore. Në fund të fundit, duke ndjekur përsëri hullitë e hapura nga Lévi-Strauss, mendja njerëzore është organizuar kudo njëlloj për të analizuar, vlerësuar, kontribuar dhe përfituar nga njohuritë kulturore, me fjalë të tjera ka një strukturë organizuese të kulturës, e cila merr formë të ndryshme në funksion të kontekstit të marrëdhënieve shoqërore dhe shkëmbimeve ndërkulturore, duke na lejuar të njohim kulturat e popujve të ndryshëm, përfshirë edhe kulturën shqiptare.

Nëse shqyrtimet antropologjike marrin parasysh një tërësi të shumëllojshme kulturash të tjera, objekti i antropologjisë vetëm se duket sikur është studimi i zakoneve të shumëllojshme në kultura të ndryshme, por Albert Doja tregon se për një antropolog kjo nuk është kështu. Objektivi shkencor i punës së tij në antropologji ka qenë dhe mbetet të

²⁷ **Albert Doja**, "Ethnicité, construction nationale et nationalisme dans l'aire albanaise: Approche anthropologique du conflit et des relations interethniques", *Ethnologia Balkanica: Journal for Southeast European Anthropology* 3 (1999), pp. 155–179, doi:ceol/75851.

²⁸ **Albert Doja**, "The politics of religion in the reconstruction of identities: the Albanian situation", *Critique of Anthropology* 20, no. 4 (2000), pp. 421–438, doi:10.1177/0308275X0002000404.

tregojë se qoftë edhe nëpërmjet analizës së të dhënave nga një kulturë e caktuar mund të zbulohet një pjesë e shumëllojshmërisë kulturore të bashkësive njerëzore dhe të zgjerohen sadopak përgjithësimet e deritanishme teorike. Kështu në rastin e studimit analitik e të thelluar të praktikave moshore të formimit të identitetit dhe të transmetimit të njohurive,²⁹ realitetet specifike kulturore shqiptare i kanë lejuar atij t'i shohë ato në retrospektivë si përfaqësuese të koncepteve emike, të përjetimeve njerëzore dhe të ndryshimeve kulturore shqiptare.³⁰

Qëllimi i antropologjisë nuk është të ofrojë një tablo shteruese të një kulture të veçantë dhe as të tregojë këtu e atje dukuri konkrete apo karakteristika unike dhe të përveçme të formave dhe konfigurimeve kulturore kombëtare apo krahinore. Qëllimi që Albert Doja i ka vënë vetes si antropolog është të zbulojë se si këto kultura janë të lidhura me njëra-tjetrën, si ngjasin me njëra-tjetrën dhe si dallohen nga njëra-tjetra. Në vend të njohjes pozitiviste të kulturës dhe shoqërisë, në terma të huazuar nga Lévi-Strauss, e rëndësishme është kuptimi i të ashtuquajturave “ndërprerje diferenciale” të shfaqjes apo të mosshfaqjes së përbashkët të dukurive kulturore,³¹ të cilat përbëjnë dhe objektin kërkimor të antropologjisë.

Kjo qasje ka bërë të mundur që Albert Doja të përfshijë krahasimet me kulturat e tjera në Europë dhe më gjerë. Vetëm mbi këtë bazë antropologjia bëhet e vlefshme dhe ka kuptim për të shpjeguar pastaj edhe dukuri të veçanta kulturore në një shoqëri të caktuar, përfshirë këtu edhe shoqërinë e vetë antropologut. Pavarësisht nga përvoja që Albert Doja ka pasur me bezdinë që krahasimet e tij me shoqëritë afrikane kanë nxitur mes kolegëve të tij shqiptarë, është pikërisht natyra politike e segmentimit farefisnor, e njohur për herë të parë me *Sistemet politike afrikane*,³² që i ka lejuar atij të shkojë përtej qasjes së zakonshme të formave të vjetruara kërkimore që Edmund Leach njëherë i pati gjykuar si “koleksion fluturash”, pasi ato thjesht kanë synuar të veçojnë modelet ekzotike, të çuditshme apo të prapambetura të

²⁹ DOJA, *Naître et grandir chez les Albanais*.

³⁰ DOJA, *Invitation au terrain: Mémoire personnel de la construction du projet socio-anthropologique* (Bruxelles: Peter Lang, 2013. doi:10.3726/978-3-0352-6299-5).

³¹ C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale* (Paris: Plon, 1958), p. 358.

³² MEYER FORTES and EDWARD EVANS-PRITCHARD, *African political systems* (London: Oxford University Press, 1940, reprint 1970).

strukturave shoqërore tradicionale. Në të kundërt, “hamendësimet e frymëzuara” nga një kombinim induktiv dhe krahasimor i një grupi të caktuar dukurish kulturore nga shoqëri të ndryshme mundësojnë sipas Edmund Leach “perceptimin e ligjeve të përgjithshme në rrethanat e rasteve të veçanta”.³³ Kjo është e domosdoshme për të treguar, për shembull, rëndësinë e përgjithësimeve antropologjike lidhur me dimensionin politik dhe ideologjik në një këndvështrim të gjerë, veçanërisht në analizën e politikës së morfologjisë farefisnore në shoqërinë shqiptare,³⁴ apo të moralizimit të nderit dhe të mikpritjes shqiptare.³⁵

Të dhënat që Albert Doja ka përdorur nga kultura shqiptare e kanë ndihmuar atë të japë disa shpjegime dhe përgjithësime që kapërcejnë vendvendosjen e kufizuar të studimeve të deritanishme shqiptare. Përtej çështjes së thjeshtë metodologjike, ajo që duket se u ka shpëtuar shumë studiuesve vendas dhe jovendas të kulturës popullore shqiptare janë mekanizmat kompleksë që na vë në dispozicion qasja teorike dhe që na bëjnë të mundur që vlerat shoqërore, besimet fetare dhe ideologjitë politike t’i kuptojmë në raport me strukturën e shoqërisë si një tërësi.

Përsiatje nga rezervati albanologjik

Ndonëse në këtë përmbledhje janë përfshirë vetëm pak shkrime që janë përkthyer në shqip dhe që janë me interes për publikun shqiptar, Albert Doja ka ndërmarrë shumë përsiatje personale të guximshme që ofrojnë qasje antropologjike origjinale në atë që ai e cilëson me nënqeshje si “rezervat” i ruajtur me fanatizëm nga studimet albanologjike. Botimet e tij ndërkombëtare janë bërë tashmë referenca të padiskutueshme për të kuptuar strukturën e organizimit social dhe të morfologjisë farefisnore,³⁶ si dhe praktikën e formimit identitar dhe

³³ Edmund LEACH, *Rethinking anthropology* (London: Athlone, 1961), p. 5.

³⁴ Albert DOJA, “Morphologie traditionnelle de la société albanaise”, *Social Anthropology: Journal of the European Association of Social Anthropologists* 7, no. 1 (1999), pp. 37–55.

³⁵ Albert DOJA, “Amitié, alliance, parenté: idéologie et pratique dans la société traditionnelle”, in *Amitiés: Histoire et Anthropologie*, ed. Georges Ravis-Giordani (Presses de l’Université de Provence, 1999), pp. 217–255.

³⁶ DOJA, “Morphologie traditionnelle de la société albanaise”.

të transmetimit të njohurive,³⁷ apo edukimin muzikor dhe socializimin kulturor të shqiptarët.³⁸

Një vend të rëndësishëm zënë edhe analizat e tij mbi diskriminimin ideologjik të fshehur prapa proceseve kategorizuese të përkatësive fetare dhe përkufizimeve gjinore,³⁹ apo mistifikimit të karakterit patriarkal të familjes së madhe shqiptare,⁴⁰ të cilat kanë shërbyer për të arritur në një zbulim origjinal lidhur me ideologjinë e aktivizmit kulturor që fshihet prapa çka duket e mund të vëzhgohet dhe që vë në dukje mekanizmat që shoqëria shqiptare ka aktivizuar për të ruajtur koherencën kulturore dhe riprodhimin e saj shoqëror. Për këtë qëllim, Albert Doja vëren në një mënyrë mjaft të mprehtë se mitet kulturore dhe ideologjitë e lidhura me marrëdhëniet patrilineare u vishen praktikave patriarkale, pasi shumë komentatorë supozojnë pa u thelluar shumë se gjuha dhe ligjërimet patriarkale që mbështesin simbolikisht marrëdhëniet patrilineare çojnë në mënyrë të njëtrajtshme në pasoja dhe praktika që vetvetiu sendërtohen si patriarkale.⁴¹ Zakonisht, kjo nuk shërben veçse për të anashkaluar dhe për të mbajtur të fshehur një fakt të rëndësishëm të një dimensionit të pastër ideologjik. Nëpërmjet një analize të thelluar, Albert Doja tregon se zbulimi i këtij dimensionit ideologjik shërben jo vetëm për të kuptuar morfologjinë patrilineare të organizmit social të familjes shqiptare, por edhe për të vlerësuar dhe paraprirë transformimet sociale që pengohen nga trysnia ku më shumë e ku më pak e fshehur e ideologjive patriarkale, ashtu si dhe në shoqëritë e tjera europiane.

Në kundërshtim me pikëpamjet e deritanishme, një lexim më i kujdesshëm dhe një analizë kritike më sistematike e të dhënave demografike, burimeve historike dhe dëshmimeve etnografike, ka bërë të mundur që Albert Doja të na tregojë se ndërtimi ideologjik i mitit të

³⁷ DOJA, *Naître et grandir chez les Albanais*.

³⁸ ALBERT DOJA, "Socializing Enchantment: a socio-anthropological approach to infant-directed singing, music education and cultural socialization", *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music* 45, no. 1 (2014), pp. 115-147, doi:jstor/23758170.

³⁹ ALBERT DOJA, "Instrumental borders of gender and religious conversions in the Balkans", *Religion, State & Society* 36, no. 1 (2008), pp. 55-63.

⁴⁰ ALBERT DOJA, "Fertility trends, marriage patterns and savant typologies in Albanian context", *Journal of Family History* 35, no. 4 (2010), pp. 346-367.

⁴¹ P.sh. KARL KASER, *Patriarchy after patriarchy: gender relations in Turkey and in the Balkans, 1500-2000* (Berlin/London: LIT-Verlag, 2008).

fëmijëve të shumtë brenda të ashtuquajturave struktura klanore të familjes shqiptare të supozuar patriarkale, që haset rëndom në shkrimet studimore apo në mediat dhe opinionet e stereotipizuara, mund të hidhet poshtë nëse gjithçka që paraqitet si dëshmi empirike nuk është asgjë më tepër veçse një aktivizëm i fortë kulturor, i cili vepron si njëfarë “viagre kulturore” për mbijetesë shoqërore në një vend me moshë martesore relativisht të lartë për gratë, numër relativisht të ulët të lindjeve dhe vdekshmëri të lartë foshnjore e relativisht të lartë për burrat, siç ishte rasti i Shqipërisë në fillim të shekullit të kaluar e përgjatë tij.⁴²

Në mënyrë të ngjashme, mbi bazën e një kuptimi më experiencial të dëshmive etnografike,⁴³ Albert Doja argumenton se sjellja shoqërore në lidhje me përzgjedhjen e seksit në lindje, si dhe mënyrat e shprehjes së dhimbjes nga ana e grave gjatë lindjes,⁴⁴ mund të jetë një tjetër tregues i tërthortë i aftësisë së grave për të rivendosur rolin e tyre në riprodhimin e brezave dhe për të kapërcyer kornizat tradicionale të ideologjisë patriarkale. Sigurisht, Albert Doja ka analizuar edhe përdorimin e gjerë të metaforave gjinore që i referohen kategorizimeve të ndryshme fetare, ndërkohë që gratë shpesh përdoren konkretisht si njësi shkëmbimi për të formuar aleanca paqësuese apo për të shmangur konfliktet midis burrave. Por, përmes shqyrtimit të ideologjive etno-fetare, veçanërisht atyre që vishen me ngjyra gjinore, si dhe përdorimit instrumental të kategorive gjinore dhe fetare në lidhje me martesat e përziera dhe endogaminë fetare, ai ka mundur të na bëjë të njohur një realitet të panjohur që lidhet qartë me aftësinë e grave për të vepruar e për të kërkuar dhe imponuar agjencinë e tyre në shoqëri.⁴⁵

Albert Doja nuk esencializon shoqërinë shqiptare si patriarkale apo të prapambetur, siç jemi mësuar rëndom të dëgjojmë nga studiues vendas e jovendas, sidomos gjatë periudhës komuniste, kur ishte e nevojshme që gjërat të shihen nga një këndvështrim i tillë për të legjitimuar doktrinën e luftës kundër zakoneve prapanike dhe formimit të njeriut

⁴² DOJA, “Fertility trends, marriage patterns and savant typologies in Albanian context”.

⁴³ DOJA, *Invitation au terrain: Mémoire personnel de la construction du projet socio-anthropologique*.

⁴⁴ ALBERT DOJA, “Social Thought & Commentary: Rethinking the Couvade”, *Anthropological Quarterly* 78, no. 4 (2005), pp. 919–951.

⁴⁵ DOJA, “Instrumental borders of gender and religious conversions”.

të ri. Ndoshta jo i qëllimshëm, por thjesht si një vazhdim i qasjeve apo i interesave të vjetra, një trajtim i ngjashëm haset shpesh edhe në disa prej studimeve të sotme shqiptare nga autorë vendas e të huaj. Në përgjithësi këtyre studimeve u mungon thellësia analitike për të shkuar përtej formave të dukshme dhe përshkrimit të tyre. Për të shpjeguar përse gjërat mund të jenë ndryshe nga sa duken, Albert Doja rekomandon se duhet shqyrtuar thelbi i marrëdhënieve dhe shkëmbimeve shoqërore që mbartin dhe formojnë domethënien e dukurive që karakterizojnë shoqërinë shqiptare.

Duke shqyrtuar mënyrat e identifikimit dhe përkatësisë fetare në Ballkan si instrumente politike që përdoren për të konsoliduar strukturat hierarkike midis individëve dhe midis grupeve shoqërore, Albert Doja ka trajtuar në mënyrë analitike se si gjatë një procesi rikompozimesh identitare, kufijtë hapësinorë dhe kategoritë gjinore etnicizohen dhe politizohen në mënyrë të vazhdueshme për të shënuar kufijtë kulturorë simbolikë, një proces që përforcohet veçanërisht në periudha të befashme transformimesh shoqërore që vijnë si rezultat i konfliktit dhe përçarjes. Sigurisht, nuk mund të mohohet se feja apo fetë janë përdorur politikisht më shumë se çdo gjë tjetër në historinë shqiptare dhe se historia e ndryshimeve të përkatësisë fetare ka qenë e rëndësishme për politikën etnike dhe rikompozimet identitare në Shqipërinë shumëfetare. Por Albert Doja ngul këmbë për rëndësinë e të kuptuarit se si dhe në çfarë kushtesh është instrumentalizuar feja, me qëllim që të vlerësojmë domethënien shoqërore të natyrës së fesë, domethënien historike dhe politike të lëvizjeve fetare, afinitetin elektiv të lëvizjeve fetare me lëvizjet kombëtare, marrëdhëniet ideologjike midis fesë, nderit, moralit dhe organizimit shoqëror, si dhe strategjitë identitare në procesin e konvertimeve dhe rikonvertimeve të njëpasnjëshme e të vazhdueshme në gjirin e popullsisë shqiptare, si dhe të popullsive të tjera të Europës Juglindore.

Albert Doja është përpjekur të ofrojë një kuptim mbi thelbin e këtyre dukurive nëpërmjet një analize antropologjike që merr parasysh dinamikën sociale të një ideologjie objektivizmi të ushtruar nga autoritetet e pushtetit politik dhe fetar, si dhe qëndresës ndaj trysnisë së tyre.⁴⁶ Më konkretisht, mbi një bazë të tillë teorike ai ka treguar se feja luan një rol të rëndësishëm, funksioni i së cilës është të shërbejë si një ekuilibrim politik ndaj pjesës tjetër të jetës sociale, çka lejon në të njëjtën

kohë të shkohet përtej ligjërimeve kategorike dhe doktrinae autoritare të teologjisë së çdo lloji, për të zbuluar dimensionin ideologjik që fshihet prej tyre.

Një qasje e tillë mundëson vendosjen e kuptimit të ndryshimit të përkatësive fetare në perspektivën e negocimit dhe ripërcaktimit të njësisë shoqërore, që shpjegon edhe transformimet e botës shqiptare, të identitetit të saj etnik, si dhe rivendosjen e traditave të historisë politike, shoqërore dhe kombëtare.⁴⁷ Fetë dhe marrëdhëniet ndërfitare bëhen kështu një çështje e rëndësishme në artikulimin e trashëgimisë kulturore dhe të historisë sociale. Më shumë se çdo gjë tjetër, nëse konvertimet fetare janë shprehje konfliktesh kulturore dhe protestash sociale, ato kanë ristrukturuar kujtesën kolektive dhe kanë imagjinuar të shkuarën, duke ushqyer dhe strukturuar lëvizjen kombëtare që u ka dhënë një kuptim të ri transformimeve social-kulturore.⁴⁸

Më tej, nëse Albert Doja ka përdorur një qasje të zgjeruar analizuese dhe krahasuese midis herezive të krishtera mesjetare, misticizmit islamik, kulteve milenariste indigjenase dhe lëvizjeve “të reja” fetare kryesisht perëndimore, kjo i ka lejuar të ofrojë një shpjegim më original të rolit politikisht konservator të ruajtjes dhe transmetimit të dijes shpirtërore fetare. Kështu, për shembull, pasi ka eksploruar peripecitë e bektashizmit gjatë historisë së tij nga Anadulli otoman te Turqia e sotme,⁴⁹ apo te Shqipëria e pavarur dhe postkomuniste,⁵⁰ Albert Doja ka rrokur në mënyrë më të kuptueshme natyrën e bektashizmit, duke marrë parasysh instrumentalizmin politik të strukturës së tij fetare brenda një sistemi të caktuar kulturor dhe ideologjik. Përfundimisht, ai ka treguar qartë se si tendenca shpirtërore e një lëvizjeje mistike heterodokse apo

⁴⁶ **Albert Doja**, “Histoire et dialectique des idéologies et significations religieuses”, *European Legacy—Towards New Paradigms: Journal of the International Society for the Study of European Ideas* 5, no. 5 (2000), pp. 663–686, doi:10.1080/713665519.

⁴⁷ **Doja**, “The politics of religion in the reconstruction of identities”.

⁴⁸ **Doja**, “Ethnicité, construction nationale et nationalisme: Approche anthropologique du conflit et des relations interethniques”.

⁴⁹ **Albert Doja**, “A political history of Bektashism from Ottoman Anatolia to Contemporary Turkey”, *Journal of Church and State* 48, no. 2 (2006), pp. 421–450, doi:10.1093/jcs/48.2.423.

⁵⁰ **Albert Doja**, “A political history of Bektashism in Albania”, *Totalitarian Movements and Political Religions* 7, no. 1 (2006), pp. 83–107.

jozyrtare brenda islamit rimerr perspektivat social-kulturore e nacionaliste për t'i kthyer në reforma ortodokse dhe autoritare me qëllim konsolidimin e autoritetit dhe pushtetit të vet pas zyrtarizimit si fe.⁵¹

Duke problematizuar raportet ndërmjet pushtetit dhe transmetimit të dijes dhe njohurive fetare, Albert Doja ofron një qasje të ndryshme nga ato që jemi mësuar të shohim mbi dukuri të tilla si bektashizmi dhe ndikimi i tij në formimin e identitetit shqiptar. Një qasje e tillë synon interpretimin e ngjarjeve historike apo të zhvillimit institucional të fesë, si dhe të procesit të legjitimitimit të tyre, nëpërmjet procesesh të tilla që në fund të fundit mbeten politike dhe mbartin vulën e pushtetit. Jo pak herë, interpretimet tradicionale kanë paraqitur pasojat si shkaqe, ndërsa ngjarjeve në historinë e shkuar dhe moderne u kanë veshur vërtetësi të pakontestueshme apo premisa objektive. Shpesh, kjo ka pasur pasoja jo vetëm etike, por edhe politike, të shprehura rëndom në qëndrime autoritare, të njëanshme apo stigmatizuese, në interes të dikujt apo të një çështjeje të caktuar, që në thelb i ka shërbyer konsolidimit të një pushteti të cilësuar.

Punimet që Albert Doja ka botuar mbi historinë politike të bektashizmit si “lëvizje fetare” përbëjnë një refleksion teorik novator mbi një realitet konkret ku parashtrihen edhe ide mbi identitetin e shqiptarëve, ndonëse, përsëri, jo në formën që rëndom e shohim të përvijuar në media apo debate të autorëve shqiptarë, por si një lëvizje shoqërore që reflekton kontekstin historik dhe organizimin e marrëdhënieve shoqërore dhe politike në një kohë të caktuar. Duke u nisur nga një debat kritik me studiues si Nathalie Clayer dhe Ger Duijzings që kanë trajtuar çështjet e myslimanizmit dhe bektashizmit shqiptar dhe ndikimit të tyre në lëvizjen kombëtare apo në shtetformimin e shqiptarëve,⁵² Albert Doja vë në dukje mungesën e lidhjes sistematike

⁵¹ **Albert Doja**, “Confraternal religion: from liberation theology to political reversal”, *History and Anthropology* 14, no. 4 (2003), pp. 349–381, doi:10.1080/0275720032000156488; **Albert Doja**, “Spiritual surrender: from companionship to hierarchy in the history of Bektashism”, *Numen: International Review for the History of Religions* 53, no. 2 (2006), pp. 448–510, doi:10.1163/156852706778941996.

⁵² **Albert Doja**, “Cultural politics and spiritual making of anthropologists”, *Reviews in Anthropology* 33, no. 1 (2004), pp. 73–94, doi:10.1080/713649341; **Albert Doja**, “The dangerous politics of identity”, *Focaal: Journal of Global and*

midis këtyre dy realiteteve, ndërkohë që në trajtimet e ofruara deri më tani ka një tendencë për të mbivlerësuar dhe mistifikuar ndikimin e fesë në formësimin kombëtar, duke marrë shkas nga analogjitë me zhvillime të ngjashme në rajon, pa u thelluar rreth faktorëve që e mbështesin këtë lidhje në dukje jo të re.

Idetë që diskutohen kanë të bëjnë me mitizimin e bindjeve se bektashizmi ka qenë pjesë e ideologjisë mobilizuese e kontribuese të lëvizjes kombëtare shqiptare, dhe me mistifikimin e zyrtarizimit të bektashizmit si rezultat i pjesëmarrjes në objektivin e përbashkët të lëvizjes kombëtare që ishte nxitja e luftës për krijimin e shtetit shqiptar. Në kundërshtim me këto ide tashmë popullore, qasja që argumenton Albert Doja është revolucionare në pretendimin e vet, pasi ai parashtron idenë se lëvizja kombëtare është ajo që ka etnicizuar bektashizmin dhe jo ideja e kundërt, sipas së cilës bektashizmi paska ndikuar në lëvizjen kombëtare dhe lindjen e nacionalizmit shqiptar. Po në këtë vazhdë, edhe afiniteti i supozuar elektiv i Naim Frashërit ndaj fesë, përkatësisht ndaj bektashizmit, gjatë lëvizjes kombëtare shqiptare të shekullit të nëntëmbëdhjetë është artikuluar më mirë dhe më qartë duke nxjerrë në pah karakterin kombëtar të veprës së Naim Frashërit dhe aktivizmit të tij politik në lëvizjen kombëtare,⁵³ projekt në të cilin kam pasur fatin të bashkëpunoj duke përfunduar një botim të përbashkët.⁵⁴

Ndërthurja midis perspektivës së antropologjisë historike dhe antropologjisë linguistike për të analizuar historinë semantike të termave të fjalorit të institucioneve në një këndvështrim krahasues janë përdorur nga Albert Doja me mjeshtëri për të kuptuar mekanizmat kompleksë të cilat bëjnë të mundur që vlerat sociale, besimet fetare dhe ideologjitë politike të pleksen së bashku në strukturën e mbarë shoqërisë.⁵⁵ Për

Historical Anthropology 43, no. 1 (2004), pp. 149–156, doi:10.3167/092012904782311443; **Albert Doja**, “Kurthe të një etnografie të rrezikshme në përfytyrimin antropologjik”, review of Ger Duijzings, *Religion and the politics of identity in Kosovo* (London: Hurst, 2000), *Përpyekja* 11, no. 20 (2005), pp. 72–85.

⁵³ **Albert Doja**, “The politics of religious dualism: Naim Frashëri and his elective affinity to religion in the course of 19th-century Albanian activism”, *Social Compass: International Review of Sociology of Religion* 60, no. 1 (2013), pp. 115–133, doi:10.1177/0037768612471770.

⁵⁴ **ABAZI and DOJA**, “Further considerations on the politics of religious discourse in Naim Frashëri”.

⁵⁵ **DOJA**, “Histoire et dialectique des idéologies et significations religieuses”.

këtë qëllim, ai analizon terma që shqiptarët përdorin për të emërtuar fenë dhe besimin dhe që kanë të njëjtin trung të përbashkët indoeuropian me termat e latinishtes dhe të greqishtes së vjetër. Por edhe fjalë të tjera, që tregojnë vlerat morale të nderit, si betimi dhe fjala e dhënë, si edhe strategjitë për aleanca martesore, mbeten të lidhura me të njëjtat burime në shqip. Në këtë mënyrë, nëse për të shënuar nocionet e fesë dhe të besimit fetar shqiptarët përdorin të njëjtët terma që shënojnë vlerat morale të nderit si besa apo strategjitë e aleancës martesore si fejesa, kjo do të thotë se termat e kësaj fushe leksikore shënojnë koncepte vendimtare për të kuptuar funksionimin e familjes, sistemit farefisnor, grupimeve sociale dhe mbarë shoqërisë shqiptare në tërësi.⁵⁶

Këto koncepte dhe analiza e tyre tregon se te shqiptarët organizimi shoqëror është bazuar në një sistem vlerash etike dhe morale që shprehen në kompleksin e nderit dhe të turpërimit, si dhe në struktura fort domethënëse me rëndësi simbolike dhe jetike, të cilat mbështeten në përparësinë e prejardhjes dhe përkatësisë së gjakut, apo në zbatimin e përgjegjësisë kolektive përmes mekanizmave kompleksë të sistemeve të aleancës dhe të hakmarrjes. Në këtë mënyrë, për të kuptuar vlerat morale si dhe natyrën e fesë te shqiptarët, Albert Doja nuk niset nga subjektivizmi i besimeve apo objektivizmi i të dhënave, por nga marrëdhëniet që sistemi kompleks i organizimit shoqëror vendos midis njerëzve. Në këtë kuptim, nëse besimi fetar dhe feja nuk janë veçse virtyte morale, atëherë ato shprehin besimin me të cilin ndërtohen marrëdhëniet shoqërore. Njëherazi, mënyra se si ndërtohen marrëdhëniet shoqërore dhe se sa të qëndrueshme janë vlerat morale e sociale flet shumë qartë edhe për mënyrën se si feja dhe besimet fetare përjetohen, si dhe se çfarë kuptimi merr dhe ka toleranca fetare te shqiptarët.

Në këtë kuadër, është e rëndësishme të kuptohet vendi gjithnjë në rritje që feja duket se po zë ndërmjet shqiptarëve në trojet shqipfolëse, si dhe në marrëdhëniet rajonale dhe ndërkombëtare. Studimi i veçorive të kulturës shqiptare nga një këndvështrim teorik e kritik në lidhje me instrumentalizimin politik të fesë dhe rolin e saj shoqëror në përgjithësi, apo në lidhje me njërën fe në raport me një tjetër dhe tolerancën fetare

⁵⁶ **Albert Doja**, "Honneur, Foi et Croyance: approche linguistique anthropologique des valeurs morales et religieuses", *Anthropos: International Review of Anthropology and Linguistics* 106, no. 1 (2011), pp. 161–172, doi:jstor/23031808.

në veçanti, ka shërbyer që Albert Doja të arrijë përfundime origjinale mbi funksionin social e politik të fesë, ndryshe nga studimet e deritanishme që janë fokusuar kryesisht në përshkrimin dhe shpërndarjen e karakteristikave fetare. Gjithashtu, përfundimet e tij janë të rëndësishme sepse lidhen me kuptimin e vlerave morale dhe fetare, me organizimin shoqëror dhe transformimet fetare në shoqërinë shqiptare, si dhe me zbulimin e ideologjive diskriminuese dhe stereotipizuese që fshihen prapa proceseve kategorizuese sipas përkatësive fetare në kuadrin lokal, rajonal apo ndërkombëtar.

Përmasat globale të antropologut shqiptar

Karriera e tij profesionale dhe shkencore tregon se Albert Doja është një shkollor i suksesshëm dhe dijetar i klasit të parë, që kujdeset me përkushtim të thellë për rritjen e ndikimit të një disipline me rëndësi si antropologjia në Shqipëri dhe gjetkë. Tashmë prej vitesh profesor titullar i antropologjisë në Universitetin e Lillës në Francë dhe anëtar i Akademisë së Shkencave të Shqipërisë në fushën e antropologjisë, si dhe së fundi profesor vizitues në Universitetin e Harvardit, ai ka sjellë një kontribut të rëndësishëm edhe në debatin mbi zhvillimin historik dhe politik të traditave të ndryshme disiplinore në antropologji. Edhe pse i përqendruar kryesisht në studimet shqiptare, debati nuk duhet konsideruar si i përveçëm, pasi bëhet në kuadrin e zhvillimit të ideve të disiplinës në skenën intelektuale europiane, duke përfshirë veçanërisht studimet e lëvruara në Gjermani dhe Austri, por edhe në Francë. Deskriptivizmi i shumë veprave etnologjike në Gjermani apo në Francë, si dhe gjetiu në Europën Perëndimore, në të vërtetë nuk është shumë larg studimeve folklorike-etnografike në Shqipëri dhe në Europën Lindore. Kjo duket nga vështirësia dhe domosdoshmëria për të përcaktuar dhe për të vendosur kudo, ende sot, orientimet e duhura metodologjike, teorike dhe institucionale. Më konkretisht, punimet e tij tregojnë domosdoshmërinë e një analize më të hollësishme dhe më të thelluar të traditave etnografike në Shqipëri, në Europën Lindore e Juglindore, por edhe në Europën Perëndimore si në Gjermani e pjesërisht edhe në Francë, të cilat përfshijnë si sociologjinë, edhe antropologjinë.

Edhe në këtë përmbledhje janë sjellë një sërë punimesh të rëndësishme që Albert Doja ka shkruar mbi kontributin e Claude Lévi-

Strauss-it, i cili e shndërroi antropologjinë në një projekt shkencor me një nivel sofistikimi të lartë intelektual për të kuptuar shoqërinë njerëzore. Në të vërtetë, Albert Doja ka ofruar një kritikë të plotë ndaj retorikës postmoderniste të poststrukturalizmit,⁵⁷ në kuadrin e rivlerësimit të trashëgimisë strukturale në antropologji,⁵⁸ që nënkupton hedhjen e një hapi të ri në lëvizjen novatore dhe në projektin reflektiv të konstruktivizmit neostruktural.⁵⁹ Ai ka treguar se projekti teorik i frymëzuar nga formalizimi kanonik në analizën strukturale të mitit dëshmon se antropologjia strukturale shërben më së miri për të kuptuar në mënyrë analitike dhe të thelluar proceset e konflikteve dhe transformimeve shoqërore, në funksion të çështjeve të praktikës dhe agjencisë,⁶⁰ që duket se është një aspekt i neglizhuar në studimet bashkëkohore, por që mbetet thelbësor në teorinë e Lévi-Strauss-it.

Në veçanti, kërkesa e një kushti operativ, që në studimin e mitit shprehet si një kushtëzim kufitar në kuptimin matematikor, mund të jetë me interes të veçantë për studimin e dukurive ideologjike dhe agjenciale. Albert Doja ka treguar rëndësinë heuristike të këtij koncepti të formalizimit kanonik me analizat e tij krahasuese të transformimeve që

⁵⁷ **Albert Doja**, “The kind of writing: anthropology and the rhetorical reproduction of post-modernism”, *Critique of Anthropology* 26, no. 2 (2006), pp. 157–180, doi:10.1177/0308275X06064993; **Albert Doja**, “The predicament of heroic anthropology”, *Anthropology Today* 22, no. 3 (2006), pp. 18–22, doi:10.1111/j.1467-8322.2006.00439.x; **Albert Doja**, “Creative misreading and bricolage writing: A structural appraisal of a poststructuralist debate”, *Portuguese Review of the History of the Book* 11, no. 22 (2007), pp. 89–104.

⁵⁸ **Albert Doja**, “The advent of heroic anthropology in the history of ideas”, *Journal of the History of Ideas* 66, no. 4 (2005), pp. 633–650, doi:10.1353/jhi.2005.0054; **Albert Doja**, “The shoulders of our giants: Claude Lévi-Strauss and his legacy in current anthropology”, *Social Science Information* 45, no. 1 (2006), pp. 79–107, doi:10.1177/0539018406061104; **Albert Doja**, “From Neolithic Naturalness to Tristes Tropiques: the emergence of Lévi-Strauss’s new humanism”, *Theory, Culture & Society* 25, no. 1 (2008), pp. 77–100, doi:10.1177/0263276407090015.

⁵⁹ **Albert Doja**, “Claude Lévi-Strauss at his Centennial: toward a future anthropology”, *Theory, Culture & Society* 25, no. 7-8 (2008), pp. 321–340, doi:10.1177/0263276408097810; **Albert Doja**, “Claude Lévi-Strauss (1908-2009): The apotheosis of heroic anthropology”, *Anthropology Today* 26, no. 5 (2010), pp. 18–23, doi:10.1111/j.1467-8322.2010.00758.x.

⁶⁰ **Albert Doja**, “Social Morphodynamics: Mapping Identity Transformations, Cultural Encounters, and the Evolution of Core Values”, *Social Epistemology Review and Reply Collective* 7, no. 1 (2018), pp. 14–25.

rezultojnë nga dinamika ndërkulturore,⁶¹ e cila është trajtuar në punimet e mëparshme mbi proceset e formimit të identitetit dhe socializimit kulturor,⁶² ku përfshihen ndër të tjera edhe analizat e transformimit të koncepteve fetare,⁶³ proceset e formimit të identitetit dhe të politikës identitare në Europën Juglindore,⁶⁴ apo politikat instrumentale të përdhunimeve masive gjatë konflikteve etnike në ish-Jugosllavi.⁶⁵

Në 20 shtator 2017, në ligjëratën e tij të hapur në kuadër të emërimit të tij si profesor vizitues në Universitetin e Harvardit, Albert Doja parashtrroi një vlerësim personal të një rrugëtimi teorik drejt një projekti kërkimor specifik dhe drejt një metode shkencore të veçantë për trajtimin e disa çështjeve shoqërore të nxehta në kohën e sotme, çka mund lejojë të kuptohet edhe se çfarë është apo duhet të jetë dhe ku mund të shkojë sot antropologjia. Shoqëritë europiane po përballen me sfida të reja që rrjedhin nga takimet kulturore dhe transformimet identitare, që po zbulojnë dobësinë e projektit të Bashkimit European dhe të identitetit kozmopolit european. Për të adresuar këto sfida, Albert Doja propozon një qasje të re teorike dhe metodologjike që bazohet në socio-antropologjinë strukturale dhe synon të zhvillojë më tej disa nga

⁶¹ DOJA, *Invitation au terrain: construction du projet socio-anthropologique*.

⁶² DOJA, *Naître et grandir chez les Albanais*; DOJA, "Socializing Enchantment: a socio-anthropological approach to infant-directed singing, music education and cultural socialization".

⁶³ DOJA, "Histoire et dialectique des idéologies et significations religieuses"; DOJA, "Honneur, Foi et Croyance: approche linguistique anthropologique des valeurs morales et religieuses".

⁶⁴ DOJA, "The politics of religion in the reconstruction of identities: the Albanian situation"; DOJA, "Instrumental borders of gender and religious conversions in the Balkans".

⁶⁵ Albert DOJA, "Atrocités des conflits ethniques: paradoxes venus d'ailleurs ou sensations dans le cénacle savant", *Social Anthropology: Journal of the European Association of Social Anthropologists* 9, no. 2 (2001), pp. 223–226; Albert DOJA, "Morphodynamics and Agency: From Post-Structuralism to Neo-Structuralism" (paper presented at the *Invited Presidential Session "Lévi-Strauss, Europe and the Ends of Anthropology"*, *American Anthropological Association 108th Annual Meeting*, Philadelphia, PA, December 2-6, 2009); Albert DOJA, "Politics of mass rapes in ethnic conflict: A morphodynamics of raw madness and cooked evil." *Crime, Law and Social Change* 70 (5), 2018, doi: 10.1007/s10611-018-9800-0; Albert DOJA, "Rethinking the politics of mass rapes as a military strategy and instrument of ethnic cleansing." In *Rape Cultures and Survivors: An international perspective*, edited by Tuba Inal and Merrill Smith, 23-61. Santa Barbara: Preager, 2018.

instrumentet konceptuale dhe teorike të përpunuara nga Lévi-Strauss dhe Pierre Bourdieu. Për këtë qëllim ai ka parashtruar një strategji kërkimore komplekse që përfshin përdorimin e ekstrapolimeve bayesiane dhe formalizmit kompjuterik, ndërsa krahasimi i gjetjeve me zgjidhjet praktike pritet të bëjë të mundur vlerësimin e efekteve të politikave të integritit evropian.⁶⁶

Aftësitë e nevojshme analitike, gjuhësore dhe praktike për të koordinuar dhe për të përfunduar me sukses këtë projekt bazohen në përvojën e tij kërkimore të provuar më parë, jo vetëm me analizat krahasuese të transformimeve që rezultojnë nga dinamika ndërkulturore dhe nga proceset identitare në Europën Juglindore, duke përfshirë edhe transformimet identitare në Europën Perëndimore,⁶⁷ por edhe me problematizimin e trashëgimisë narrative të luftërave ballkanike dhe implikimet e perceptimeve dhe përfytyrimeve ndërkombëtare në politikën rajonale, për të cilat kemi pasur një bashkëpunim të frytshëm që ka gjeneruar tre artikuj shkencorë të botuar në revista prestigjioze.⁶⁸ Veçanërisht përvoja e tij e mëparshme metodologjike dhe teorike për rivlerësimin e trashëgimisë strukturale në antropologji, e cila ka treguar rëndësinë e qasjes morfodinamike dhe analizës transformuese, ka gjetur mbështetje në bashkëpunimin e ngushtë me specialistë të shkencave kompjuterike nga Qendra e Inxhinierisë Informatike të Mjedisit, Shoqërisë dhe Identitetit në Universitetin e Korsikës, për të zhvilluar modele neostrukturale dhe mekanizma programues në lidhje me strukturat morfodinamike të orientuara nga objektet e transformimeve narrative.⁶⁹

⁶⁶ **DOJA**, “Social Morphodynamics: Mapping Identity Transformations, Cultural Encounters, and the Evolution of Core Values”.

⁶⁷ **ALBERT DOJA**, “Come costruire l’identità nel Regione Adriatico-Ionica: Prospettive culturali, regionali ed europei tra le idee civiche e le motivazioni stato-nazionale”, in *Innovazione e Integrazione nelle Politiche di Sviluppo Territoriale per la Regione Adriatico-Ionica: Proposte di Riflessione da una Prospettiva Locale e Regionale* (Bologna: Adrigov, 2016), pp. 216-220.

⁶⁸ **ABAZI and DOJA**, “International Representations”; **ABAZI and DOJA**, “The past in the present: time and narrative of Balkan wars in media industry and international politics”; **ABAZI and DOJA**, “Time and narrative: Temporality, memory, and instant history of Balkan wars”.

⁶⁹ **Jean-François SANTUCCI, Emmanuelle De GENTILI, and Ghjasippina THURY-BOUVET**, “Discrete Event Modeling and Simulation of the Mythical Thought Morphodynamics involved in Claude Lévi-Strauss Structural Analysis”, in *Handbook of Research on Culturally-Aware Information Technology: Perspectives and Models*,

Me hipotezën mbi transformimet identitare të shkaktuara nga ideologjia kulturore si një instrument politik i pushtetit dhe hegjemonisë, Albert Doja prek një çështje shumë të rëndësishme jo vetëm për shoqëritë aktuale, por edhe për shkencat shoqërore, kryesisht në udhëkryq të qasjeve sociologjike, antropologjike dhe politike. Në përputhje me studimet e tij të mëparshme dhe duke u mbështetur mbi to në mënyrë efektive, ai ofron në këtë projekt një analizë politike novatore në fushën identitare europiane nëpërmjet parimeve të analizës transformuese, e cila nuk është një qasje formale e shkëputur nga përmbajtja, por mjet analitik i fuqishëm me një perspektivë teorike holistike. Megjithatë, origjinaliteti i hulumtimit të propozuar nuk qëndron aq shumë te konceptet apo mjetet e përdorura, sesa përqendrohet në kombinimin e tyre, në zbatimin e tyre specifik mbi të dhënat etnografike dhe diskursive, si dhe në rëndësinë e nënshtrimit të tyre në logjikën matematikore, me fjalë të tjera në konfrontimin e vazhdueshëm të fakteve konkrete me supozimet teorike. Albert Doja propozon kështu një qasje strukturore ndërdisiplinore, që është novatore dhe origjinale në shumë drejtime. Ai përdor rregullat kanonike të bazuara në dallimin midis termave dhe marrëdhënieve, siç përcaktohet nga Lévi-Strauss për studimin struktural të miteve,⁷⁰ për të parë mundësinë e formalizimit të disa rregullsive dhe marrëdhënieve të riprodhuara në fushën identitare europiane. Përveç kësaj, ai përdor një metodologji logjiko-matematikore dhe programe kompjuterike të formalizimit DEVS për të analizuar ngjarjet, ligjërimet dhe praktikat diskrete në fushën e identitetit europian. Në këtë mënyrë, ai propozon të analizojë atë fushë dinamike të identiteteve imagjinare, ku transformimet nxiten nga motivimet politike, për të zbuluar dinamikën ndërkulturore të identitetit në kontekstin e projektit politik të integritit europian.

Përveç saktësisë metodologjike dhe novacionit teorik, projekti i propozuar ofron rezultate kërkimore shkencore afatgjata dhe

ed. Emmanuel Blanchard and Danièle Allard (Hershey, N.Y.: Information Science Reference, 2011), pp. 152–178; **Jean-François SANTUCCI, Laurent CAPOCCHI, and Bernard ZEIGLER**, “System entity structure extension to integrate abstraction hierarchies and time granularity into DEVS modeling and simulation”, *SIMULATION* 92, no. 8 (2016), pp. 747-769, doi:10.1177/0037549716657168.

⁷⁰ **Claude LÉVI-STRAUSS**, “La structure des mythes” [1955], in *Anthropologie structurale* (Paris: Plon, 1958), pp. 227–255.

shumëqëllimore që mbulojnë një spektër të gjerë problematikash bashkëkohore. Në një kombinim të përsosur, projekti lidh çështjet teorike me politikat publike. Me qëllim promovimin e debatit akademik dhe njohurive mbi çështjet mahnitëse të interesit epistemologjik, hulumtimi synon gjithashtu të informojë opinionet publike dhe debatet politike se si dhe në çfarë mase identitetet europiane mbështeten nga faktorët dhe ideologjitë kulturore të formuara nga agjencia politike e grupeve të ndryshme shoqërore, përfshirë edhe shtetet anëtare të Bashkimit European. Duke sjellë në diskutim dimensionin kulturor, ideologjik dhe politik të fushës identitare europiane, projekti synon të inkurajojë një rishikim të vetëpërkufizimit normativ të Bashkimit European në kuadrin e një analize krahasuese të agjencisë së grupimeve shoqërore. Por çështjet e politikës së identitetit, sjelljes shoqërore dhe agjencive instrumentale kanë rëndësi të studiohen teorikisht dhe empirikisht në kontekstin european edhe për arsye se objektivat politikë të projektit european janë në përballje të vazhdueshme me dimensionet kulturore dhe ideologjike që shpesh kanë frymëzuar dhe kanë mbështetur nacionalizmat dhe fundamentalizmat fetarë.

Një qasje e tillë refleksive tërheq vëmendje për mënyrën se si duhet kuptuar formësimi i interesave politikë, përdorimi i kontekstit historik dhe vlerave mbizotëruese, të cilat projektohen si dije e paraformatuar nga elitat në pushtet apo për të cilat sipërmarrësit e grupeve kërkojnë sanksionim prej pushtetit. Vlen të kujtojmë politikat identitare në Ballkan pas Luftës së Ftohtë, shkatërrimin që ato sollën në kuadrin e ish-Jugosllavisë në emër të “së vërtetës” historike të riprodhuar edhe nga Akademitë e Shkencave të vendeve përkatëse. Jo më pak të formatuara prej dijesh të caktuara janë dhe politikat e përplasjes së qytetërimeve dhe luftërat e motivuara nga ndryshimet e cilësuar si të papajtueshme. Mjafton t’i referohemi përdorimit të historisë për të kuptuar shumë nga qasjet që u ofruan për të shpjeguar ngjarjen e 11 shtatorit 2001, e cila u konceptua shpesh si sulm kundër qytetërimit perëndimor.⁷¹ Në prizmin e kësaj analize bëhet interesant edhe këndvështrimi i përdorimit të historisë në qasjet për integrimin european të vendeve të Ballkanit Perëndimor, përfshirë Shqipërinë, të cilave u vihet në dyshim përkatësia

⁷¹ **Samuel HUNTINGTON**, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (London: Simon & Schuster, 1996).

europiane bazuar në përkatësinë fetare nominale dhe jo në vlerat e tyre sociale, kulturore apo politike.

Nisur nga konsideratat e mësipërme, kjo përmbledhje përbën një kontribut të rëndësishëm jo vetëm për studimet shqiptare në veçanti, por dhe për shkencën antropologjike dhe shkencat sociale në përgjithësi. Libri ofron ushqim intelektual për një kategori të gjerë lexuesish, nga studiuesit e disiplinave të ndryshme të shkencave sociale deri te studentët e të gjitha niveleve. Këto punime përbëjnë një kontribut me vlerë për të gjithë ata që duan të thellohen në zbulimin e lidhjes interesore ndërmjet pushtetit të formësuar në politikë dhe ideologjive të formësuara prej transmetimit të dijes. Teorizimet dhe përzgjedhja metodologjike që Albert Doja ofron në këto shkrime, jo vetëm sfidojnë dhe zbërthejnë format tradicionale të teorizimit, por në të njëjtën kohë problematizojnë edhe format apo modelet e rrënjësura të kuptimit në shoqëri, që në fund të fundit kufizojnë lirinë njerëzore.

Nga pikëpamja metodologjike, Albert Doja është përpjekur të zbatojë analizën krahasuese të ideve, me tepër se kërkimin pozitiv të provës empirike. Sigurisht, qasjet e tij mund të mos jenë të plota dhe mjaft pyetje mbeten të hapura. Megjithatë, nëse këto shkrime kanë arritur të ravijëzojnë sadopak një qasje të paparagjykuar të domethënies së kulturës, historisë, shoqërisë dhe politikës shqiptare, besoj se do të ngjallin interes për përkthimin në shqip të kontributeve të tjera që Albert Doja ka botuar në shtypin shkencor ndërkombëtar, si dhe le të shpresojmë se do të shërbejnë si pikënisje e rëndësishme për qasje më të thelluara në studimet shqiptare në të ardhmen.

Enika Abazi

Boston / Paris, Nëntor 2017 – Mars 2018

Pjesa e parë

Ftesë në terren

Njohja antropologjike

Të gjitha format e aktivitetit njerëzor, mendore dhe materiale, synojnë në mënyrë të vazhdueshme të prodhojnë një botë me vepra dhe krijime, të cilat janë ndërmjetëse simbolike midis njeriut dhe botës. Njeriu nuk ndeshet me botën në mënyrë të drejtpërdrejtë: për të jetuar ai krijon, ndërmjet botës dhe vetes së vet, një univers ndërmjetësish simbolikë, siç janë sistemi i shenjave dhe i gjuhës. Teknikat, shkencat, institucionet sociale, fetë, gjuhët, artet, çdo gjë që përbën kulturën njerëzore, janë krijime, hapësira të ndërmjetësimit midis njeriut dhe botës, njeriut dhe të tjerëve, njeriut dhe vetes së vet. Te njeriu, në njëfarë mënyre, ekziston gjithmonë mendimi dhe qasja simbolike.

Me dy fjalë mund të thuhet se antropologjia social-kulturore është një shkencë apo një lëmë studimore, që përpiqet të shpjegojë shumëllojshmërinë dhe ndryshueshmërinë kulturore nëpërmjet mënyrës së njësuar dhe të përbashkët sesi njerëzimi apo tërësia e njerëzve të organizuar në grupime të ndryshme shoqërore mendojnë, veprojnë, sillen dhe prodhojnë atë që quhet kulturë, ku përfshihen ide, norma, institucione, sjellje sociale, si dhe rregullat e sjelljes, të të menduarit dhe të të ndërvepruarit me njëri-tjetrin. Prandaj, puna e antropologut është e lidhur ngushtë me motivet e atyre që janë të përfshirë në proceset sociale dhe pasojat e tyre në bashkësitë shoqërore ku ata jetojnë. Mbi këtë bazë antropologjia bëhet e vlefshme dhe ka kuptim për të shpjeguar pastaj edhe dukuri të veçanta kulturore në një shoqëri të caktuar, përfshirë këtu edhe shoqërinë e vetë antropologut.

Antropologjia është degë e shkencës sociale që kërkon të përkufizojë konceptimin orientues dhe shpjegues të kulturës në aspektin operacional dhe analitik. Antropologjia ka kaluar nga konceptimi i kulturës përdorur si sinonim i “civilizimit”, në përfshirjen e një shumëllojshmërie të gjerë të aktiviteteve të njeriut dhe teorizimin e kulturës si një objekt i analizës shkencore. Qasja antropologjike e konsideron kulturën si pjesë përbërëse të ekzistencës njerëzore dhe nënvizon rëndësinë e kulturës në të gjitha aspektet e jetës moderne. Disiplina përfshin teknologjitë e

reja dhe ndikimin e tyre në jetën e përditshme dhe në kulturën popullore, si dhe mënyrat se si kultura krijon identitetet dhe përcakton dallimet midis grupeve. Ajo përfshin problematika të tilla si analiza e revolucionit botëror në prodhimin dhe qarkullimin e pasurisë dhe trashëgimisë kulturore, si dhe zhvillimin e industrive multimediale që dominojnë rrjetet e qarkullimit dhe komunikimit, duke shqyrtuar ndikimin e kulturës te njerëzit, atë çka ata bëjnë me të dhe nëse proceset e globalizimit dhe ndryshimeve kulturore mund të kontrollohen.

Bota e shekullit të njëzetentjetë, përcaktohet më shumë se më parë nga mundësitë dhe sfidat që teknologjitë e avancuara dhe mjetet e reja të informacionit dhe komunikimit ushtrojnë mbi kulturën dhe mirëqenien sociale. Nëpërmjet kombinimit të kërkimit empirik me krijimin teorik për zgjidhjen e problemeve konkrete mund të ofrohet një model që adreson sfidat dhe shfrytëzon mundësitë duke krijuar njëkohësisht një vizion njohurish të unifikuara e të integruara. Qëllimi është adresimi i çështjeve të ndryshme në të atillë mënyrë që nxit përpjekjet e përbashkëta që mundësojnë përbashkjen e problemeve dhe përdorimin e mundësive të sotme teknologjike në përmirësimin e efektshmërisë së institucioneve, cilësisë së jetës së përditshme në shtëpi dhe në punë, apo edhe në klasë gjatë mësimdhënies e mësimnxënies, si dhe për të ofruar njohuritë e nevojshme për vendimmarrësit publikë dhe privatë. Një kuptim kritik i efekteve të ndërsjella të ndërveprimit të teknologjisë dhe të kulturës do të kontribuonte në ndërtimin e shoqërisë teknologjike të së nesërme.

Megjithatë, koncepti i kulturës përdoret me sukses edhe për t'iu referuar përfytyrimeve dhe shprehjeve simbolike të përvojës njerëzore, si dhe për të dalluar strategjitë e përshtatjes njerëzore nga ato të kafshëve të cilat në pjesën më të mëdha janë instiktive. Shumë studime, të pranuar gjerësisht nga antropologët, kanë treguar se kultura tregon për mënyrat me të cilat qeniet njerëzore interpretojnë biologjinë dhe mjedisin e tyre. Sipas kësaj pikëpamjeje, shumica e ndryshimeve kulturore mund t'i atribuohet përshtatjes së njeriut ndaj kushteve natyrore, niveleve teknologjike dhe ngjarjeve historike. Për më tepër, kultura shihet si mekanizmi i parë i përshtatjes njerëzore që zhvillohet shumë më shpejt se evolucioni i tyre biologjik, ndërsa shumica e ndryshimeve kulturore mund të shihen si një vetëpërshtatje e kulturës. Duke projektuar kulturën në këtë mënyrë, antropologët përpiqen të

gjejnë mënyra për të dalluar sjelljen kulturore nga sjellja sociologjike dhe psikologjike.

Një nga qëllimet kryesore të antropologjisë është të shpjegojë kompleksitetin e diversitetit kulturor duke e reduktuar këtë diversitet në modele universale të sjelljes shoqërore dhe të arkitekturës mendore, pa humbur asgjë nga informacioni ekzistues.⁷² Nga kjo perspektivë, kultura konceptohet si një tërësi komplekse. Si një sistem konceptual i bazuar në të mësuarit kulturor të simboleve, kultura formon një imazh identitar dhe shërben për të ristrukturuar identitetet si një sistem sociokulturor me karakter normativ. Njëherazi, si një model i shpërndarë në një bashkësi shoqërore, kultura lejon edhe bashkërendimin dhe bashkëpërdorimin e ideve, kuptimeve dhe njohurive, jo përmes rutinës kulturore të paraprogramuar, por nëpërmjet procesit të të mësuarit shoqëror, transmetimit dhe transformimit të dijes dhe njohjes së vetvetes, të tjerëve dhe të botës. Si e tillë, edhe pse kultura ndodhet dhe transmetohet brenda grupeve shoqërore, ajo i referohet më së pari diçkaje universalisht të përbashkët.

Antropologjia sociale i kushton rëndësi të veçantë faktit se karakteri thelbësor i njeriut nuk është i njëtrajtshëm dhe i pandryshueshëm, se nuk ka asnjë kulturë apo qytetërim që nuk ndryshon. Gjërat duhet të shikohen në funksion të tërësisë së fakteve kulturore në një kohë të caktuar dhe në një vend të caktuar, ndërkohë që edhe vetë njeriu është krijesë e tyre në një mënyrë apo në një tjetër. Njeriu është ajo çka ai bën, sepse njeriu ekziston vetëm nëpërmjet veprave të tij, dhe se vetëm nëpërmjet veprave të tilla që përbëjnë tërësinë e fakteve të qytetërimit mund të kuptohet se si vetë njeriu është krijuar historikisht. Ndaj antropologjia merr në konsideratë kuadrin e përgjithshëm, hapësirën dhe kohën, njerëzit dhe përfytyrimet e tyre, qëndrimet, normat dhe vlerat për të parë se si kultura të ndryshme dallohen midis tyre, pra sheh mënyrën se si janë organizuar të gjitha këto, domethënë, cili është konfigurimi specifik kulturor i tërësisë së fakteve ku gjejnë vend funksionet shoqërore.

⁷² **Claude LÉVI-STRAUSS**, “Le champ de l’anthropologie”, in *Anthropologie structurale deux* (Paris: Plon, [1960] 1973), pp. 11–44.

Pasioni etnografik

Në fillim të shekullit të njëzetë, u kalua nga antropologjia e kolltukut në punën në terren, duke zhvendosur interesin e shekullit të nëntëmbëdhjetë të përpunuar nga Frazer mbi mbijetojat. Kur Boas dhe Malinowski këmbëngulën për rëndësinë e punës në terren, ata besonin fuqishëm se përruruan një epokë të re për zhvillimin e antropologjisë që do të mundësonte krahasime objektive mes bashkësive njerëzore dhe studimin shkencor të kulturës dhe shoqërisë. Arritjet e teorisë dhe të metodës së re revolucionare ishin në thelb një lëvizje për t'u larguar nga historicizmi dhe folklorizmi drejt shkencës sociale që vuri themelet e antropologjisë moderne në dekadat e mëvonshme.

Ideali në mbështetje të revolucionit Malinowskian që transformoi koleksionet përshkrimore të mbijetojave lokale në disiplinën e antropologjisë ishte i tillë që përmes metodave të drejtpërdrejta të hulumtimit në terren, antropologët depërtuan në jetën shoqërore të popujve të tjerë për të kuptuar, siç vë në dukje Malinowski, “këndvështrimin sipas vendasve”, por që mbetet përsëri këndvështrimi i një “tjetri” të përcaktuar në kohë apo në hapësirë, një i “egër fisnik” i panjollosur, në gjendje natyrore apo *Naturmensch*. Në këtë mënyrë, antropologët funksionalistë që ndoqën hullinë e hapur nga Malinowski besonin se jeta shoqërore e popujve indigjenë ishte e paracaktuar nga nevojat bazike si seksi dhe uria. Në të kundërt, në materialet e mbledhura në mesin e popujve indigjenë me të cilët u takua Lévi-Strauss u gjet diçka krejt e ndryshme që do të trondiste botëkuptimet e vjetra antropologjike dhe do të shkaktonte një tjetër revolucion që e transformoi antropologjinë përfundimisht në një disiplinë shkencore. Edhe në kushtet më të vështira njerëzit shtyhen, jo nga nevojat bazike, por para së gjithash nga një nevojë intelektuale për të kuptuar botën përreth tyre.

Modalitetet kryesore të të menduarit dhe themelet e jetës shoqërore janë të egra dhe të pazbutura, ashtu si manushaqja e egër që Lévi-Strauss vuri në mbulesën e librit të tij *Mendja e Egër*,⁷³ si për t'u

⁷³ **Claude LÉVI-STRAUSS**, *La pensée sauvage* (Paris: Plon, 1962b).

siguruar që lexuesit të kuptojnë atë “lojë fjalësh spektakularisht të papërkthyeshme” të titullit origjinal në frëngjisht.⁷⁴ *La pensée sauvage* do të thotë “manushaqe e egër” (*viola tricolor*), por edhe “mendim i egër” nëse shihet fjalë për fjalë por që nuk do të kishte asnjë kuptim nëse nuk do të ishte kjo vepër. Megjithatë, modalitetet e të menduarit dhe themelet e jetës shoqërore nuk janë emocionale, instiktive apo mistike, por në thelb intelektuale, racionale dhe logjike. Një tipar dallues i të menduarit të egër, sipas Lévi-Strauss, është shtysa e tij simbolike e paprecedent, aftësia e tij për zgjerim të pafund.

Kur popujt indigjenë zgjedhin këto apo ato kafshë për totemet e tyre, kjo nuk është për shkak se kafshët janë “të mira për të ngrënë”, por për shkak se ato janë “të mira për të menduar”.⁷⁵ Prandaj Lévi-Strauss ishte i pakënaqur edhe me titullin në anglisht të librit të tij, për të cilin ai mendonte se duhej të kishte qenë “Manushaqe për Mendime”.⁷⁶ Në të vërtetë, Lévi-Strauss dëshmoi kudo mes popujve indigjenë këtë zell për rend e rregull, në çdo gjë, që nga tatuazhet në fytyrat e tyre deri tek organizimi i vendbanimeve të tyre dhe sidomos në mitet e tyre, që ata i sajojnë duke përdorur pjesëza motivesh të vjetra në të njëjtën mënyrë që një programues kompjuteri mbledh së bashku kodet e ndryshme informatike. Në të vërtetë, popujt indigjenë janë në çdo rast po aq shkencorë me mendjen e tyre, sa edhe etnografët që i studiojnë. I vetmi ndryshim i madh, thotë Lévi-Strauss, është “ambicia totalitare e mendjes së egër”, që vepron me supozimin se nëse nuk mund të shpjegoni çdo gjë, atëherë nuk keni shpjeguar asgjë. Ndoshta është pikërisht kjo lloj ambicieje totalitare e mendjes në gjendje të egër që mund të bëhet ambicie e vetë etnografit për të arritur kushtet objektive të vlefshmërisë shkencore në antropologji.

⁷⁴ Clifford GEERTZ, “The Cerebral Savage: On the work of Claude Lévi-Strauss”, in *The interpretation of cultures* (New York: Basic Books, 1973, original 1967), pp. 345–359, p. 357.

⁷⁵ Claude LÉVI-STRAUSS, *Le totémisme aujourd’hui* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962c), p. 132.

⁷⁶ Në referencë të fjalëve të Ofelisë: “Ja rozmarinë, kjo është për kujtim; të lutem i dashur më kujto; ja dhe manushaqe, këto janë për mendime” [There’s rosemary, that’s for remembrance; pray you, love, remember; and there is pansies, that’s for thoughts] (Shakespeare, *Hamlet* IV.5.176). Ndoshta edhe “mendime” të tjera mund të jenë frymëzuar njëlloj, si për shembull “Shkëndijë e Diellit ndaj Manushaqes” (Naim Frashëri, *Vjersha për mësonjëtoret të para*, 29).

Qëllimi i antropologjisë është të tregojë dallimet dhe distancat në lidhje me të tjerët. Mes disiplinave të ndryshme që synojnë të përshkruajnë e të shpjegojnë të menduarit dhe sjelljen njerëzore, antropologjia sociale është dalluar gjithmonë për interesin e saj të orientuar tek Tjetri. Kjo nuk do të thotë se antropologjia përqendrohet në një kulturë tjetër në vende të tjera, sepse edhe kultura ku bën pjesë studiuesi, mund të jetë objekt i antropologjisë. Orientimi tek tjetri i jep antropologjisë karakterin e saj krahasues dhe gjithëpërfshirës, në kuptimin që merr parasysh në shqyrtimet e saj një tërësi sa më të shumëllojshme kulturash të tjera për të arritur në përgjithësime sa më të gjera teorike, mbi bazën e një metodologjie specifike. Objekti i antropologjisë nuk është katalogimi i tipareve apo zakoneve të ndryshme në kultura të tjera. Antropologjia ballafaqohet me çështje themelore të ekzistencës njerëzore dhe të shumëllojshmërisë kulturore në të kaluarën dhe të tashmen.

Më konkretisht, objektivi shkencor i punës së antropologut nuk është të tregojë dhe të përshkruajë çfarëdolloj veçorish kulturore, por të analizojë të dhënat nga një kulturë e caktuar, për shembull të kulturës shqiptare, në krahasim me shumëllojshmërinë dhe ndryshueshmërinë kulturore nga shoqëri të tjera kudo që të ndodhen apo të jenë ndodhur. Por kjo analizë krahasuese e rasteve të ngjashme në mbarë botën nuk mund të tregojë kurrsesi që kultura shqiptare është unike ose e jashtëzakonshme në arritjet e saj. Objektivi shkencor i punës së antropologut është të tregojë, në rastin tonë, se kultura shqiptare nuk është as perëndimore apo lindore, as europiane apo joeuropiane, as nuk mund të ketë ndonjë raport hierarkie me kulturat afrikane, melaneziane apo amerindiane. Madje as nuk mund të thuhet nëse kultura shqiptare është e përparuar apo e prapambetur dhe aq më pak nëse ka rrënjë pellazge apo ilire. Kultura shqiptare është po aq e rëndësishme dhe ka vendin e saj, sepse shërben si edhe kulturat e tjera pa përjashtim për të dhënë shpjegime antropologjike mbi historinë dhe shoqërinë njerëzore.

Në kundërshtim me traditën arkaike etnografike-folklorike të studimeve të kulturës popullore,⁷⁷ edhe studimet moderne të folklorit

⁷⁷ **Albert Doja**, "From the native point of view: An insider/outsider perspective on folkloric archaism and modern anthropology in Albania", *History of the Human Sciences* 28, no. 4 (2015), pp. 44-75, doi:10.1177/0952695115594099.

të gjallë përfshijnë vlerat, traditat, mënyrat e të menduarit dhe të sjelljes, gjithçka që tradicionalisht besojmë, bëjmë, dimë apo themi dhe që “na ndihmojnë të mësojmë se kush jemi dhe si të kuptojmë botën që na rrethon”.⁷⁸ Në studimet moderne, folklori është një term “që tregon format e shprehjes, proceset dhe sjelljet që zakonisht mësojmë dhe përdorim apo shfaqim gjatë ndërveprimesh ballë për ballë njëri-tjetrit dhe të cilat i gjykojmë si tradicionale, sepse janë të bazuara në precedentë apo modele të njohura dhe për shkak se shërbejnë si provë e vazhdimësisë dhe qëndrueshmërisë në kohë dhe hapësirë të diturisë, të menduarit, besimeve dhe ndjenjave njerëzore”.⁷⁹ Në këtë kuptim, më tepër se “një dimension i jashtëzakonshëm dhe shumë i rëndësishëm i kulturës”, apo si “një pjesë tradicionale, jozyrtare dhe joinstitucionale e kulturës”, mund të thuhet se folklori i gjallë vjen më afër nocionit antropologjik të kulturës.

Pikërisht antropologjia, me pikësynimin për të kuptuar natyrën njerëzore, përpiqet të tipizojë botëkuptimet dhe mënyrat e të menduarit e të vepruarit që përbëjnë njëherazi thelbin e kulturës njerëzore dhe shumëllojshmërinë e kulturave në shoqëri të ndryshme. Për këtë qëllim, në antropologji përdoret metoda etnografike që në thelb nuk është gjë tjetër veçse një përshkrim dhe informacion i sjelljes interaktive në mes të njerëzve në marrëdhënie strukturore me realitetet e tyre, apo siç e ka përkufizuar antropologu i shquar amerikan Clifford Geertz, “një përpjekje për të *lexuar* shoqërinë si një tekst që është *shkruar* jo me shkronjat konvencionale të tingujve të gjuhës, por me shembujt e përkohshëm të sjelljes së formësuar prej kulturës”.⁸⁰

Duke pranuar dimensionet kulturore të akteve dhe motiveve njerëzore, nuk kemi domosdoshmërisht një kuptim të thjeshtësuar të kulturës që i redukton të gjithë anëtarët e një grupi shoqëror në qenie sociale që “kanë një kulturë të dhënë” dhe janë “kulturalisht të përcaktuar” në përvojat e tyre individuale dhe aspiratat e tyre personale,

⁷⁸ **Martha SIMS and Martine STEPHENS**, *Living Folklore: An Introduction to the Study of People and their Traditions* (Logan: Utah State University Press, 2005), p. 2.

⁷⁹ **Robert GEORGES and Michael Owen JONES**, *Folkloristics: An Introduction* (Bloomington: Indiana University Press, 1995), p. 1.

⁸⁰ **Clifford GEERTZ**, “Thick Description: Towards an Interpretation Theory of Culture”, in *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973), pp. 3–30, p. 10.

e as që janë të paraprogramuar për të vepruar e reaguuar në të njëjtën mënyrë. Nga pikëpamja antropologjike, kultura konceptohet njëherazi si një sistem social dhe si një sistem ideor, si një model i përbashkët idesh, kuptimesh e njohurish të përftuara me anë të simboleve në një mënyrë të tillë që mësohet jo nëpërmjet rutinash kulturore të paraprogramuara, por nëpërmjet një procesi shoqëror nxënieje, transmetimi dhe transformimi dijeshe e njohurish, të cilat shërbejnë si burime primare për çdo lloj sjelljeje, mendimi, krijimi, veprimi e ndërveprimi shoqëror.⁸¹ Për ilustrim mund të shërbejë, për shembull, studimi i praktikave simbolike të lindjes dhe ciklit të jetës nga një kategori moshore në tjetrën, që shoqërojnë transmetimin kulturor të njohurive dhe ndikojnë në formimin kulturor të identitetit të shqiptarët.⁸² Në këtë kuptim, kultura gjendet dhe transmetohet në brendësi të grupeve shoqërore të veçanta, por i referohet, para së gjithash, asaj që është universalisht e përbashkët, edhe pse një kulturë e caktuar bëhet tregues për të dalluar grupet shoqërore nga njëri-tjetri, gjë që sjell me vete edhe rrezikun e sendërtimit të kulturës, si dhe përdorimin abuziv të nocionit të kulturës.

Antropologët janë përqendruar tradicionalisht në kategoritë kulturalisht të përpunuara të përkatësive apo të tjetërsimeve sociale, por shpesh janë prirë të harrojnë një formë tjetër tjetërsimi, shumë më themelore për veten tonë si njerëz, që lidhet me bashkëveprimin njerëzor ndërpersonal, ballë për ballë njeri-tjetrit. Duke u nisur nga tabloja e praktikave dhe mënyrave të të menduarit të vetë njerëzve, përkushtimi i antropologut është të shohë se si kjo tablo paraqitet ndryshe në kontekste të ndryshme. Përtej pjesëmarrjes me vëzhgime në objektin e studimit dhe metodave të tjera cilësore si intervistimet që përdoren gjerësisht në sociologji dhe shkencat e tjera sociale, kjo përftohet nëpërmjet përvojës etnografike, që është një vënie në provë e ballafaqimit të pandërprerë të vetvetes me të tjerët dhe i të tjerëve me vetveten. Kjo nënkupton një kuptim të thellë dhe të pashmangshëm të përgjegjësisë së përbashkët etike, me fjalë të tjera, atë dispozitë që gjithsecili ka brenda vetes për të njohur të njerëzishmen tek të tjerët.

⁸¹ **Clifford GEERTZ**, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973).

⁸² **Albert DOJA**, *Naitre et grandir chez les Albanais: la construction culturelle de la personne* (Paris/Montreal: L'Harmattan, 2000).

Çështja është të ndërtohet një kornizë e përgjithshme referencash ku mund të gjejnë vend pikëpamjet e vendasit dhe njeriut të zakonshëm, pikëpamjet e studiuesit dhe të të huajit, si dhe gabimet e njerit në lidhje me tjetrin. Kjo pasi antropologjia socialkulturore, siç është shprehur Merleau-Ponty i cili parafrazon Lévi-Strauss-in tek bëhet zëdhënës i tij, nuk është një specialitet i përcaktuar nga një objekt i veçantë studimi, qoftë shoqëritë primitive apo kombet e amshuara.⁸³ Antropologjia është një mënyrë të menduari, që në thelb bëhet e nevojshme kur objekti është i ndryshëm apo i *tjetërsuar*, dhe që në të njëjtën kohë kërkon ngultazi që edhe ne të ndryshohemi e të *tjetërsojmë* vetveten.

Siç kam treguar në një studim tjetër mbi rëndësinë strategjike të veprës *Tropikët e Trishtë* të Lévi-Strauss-it për shfaqjen e një lloji të ri të humanizmit,⁸⁴ koncepti i ndërmjetësimit dhe identifikimit mes vetes dhe të tjerëve, që Lévi-Strauss e ka marrë nga Rousseau për të formuluar vizionin e tij të antropologjisë, është moralisht dhe epistemologjikisht qendror për antropologjinë. Duke supozuar, dhe në të njëjtën kohë duke zgjidhur paradoksin e njerëzimit që vë veten përballë tjetrit, kjo bëhet provë e së njerëzishmes brenda vetvetes dhe përbën parimin e mirëfilltë të një antropologjie diferenciale. Përmes identifikimit me të tjerët, si antropologë, ne zbulojmë lidhjet klasifikuese që na lidhin të gjithëve së bashku. Por, moralisht, çështja e identifikimit me të tjerët qëndron te shpërbërja e vetvetes. Në këtë mënyrë antropologjia sociale na jep çelësin e kuptimit të së njerëzishmes, që s'është gjë tjetër veçse "arritja e pranimit të vetvetes tek të tjerët", që nënkupton se "së pari duhet të mohojmë veten tek vetvetja", pra të heqim dorë nga individualiteti për të zbuluar se çfarë kemi të përbashkët me të tjerët.⁸⁵ Në këtë kuptim, nëse asnjë kulturë nuk është e izoluar, por gjithmonë në koalicion me kultura të tjera, çka mundëson të ndërtohen sekuenca kumulative,⁸⁶ ideja e antropologjisë si studim ekskluziv i "kulturave të

⁸³ **Maurice MERLEAU-PONTY**, "De Mauss à Claude Lévi-Strauss", in *Signes* (Paris: Gallimard, 1960), pp. 143–157.

⁸⁴ **Albert DOJA**, "From Neolithic Naturalness to Tristes Tropiques: the emergence of Lévi-Strauss's new humanism", *Theory, Culture & Society* 25, no. 1 (2008), pp. 77–100, doi:10.1177/0263276407090015.

⁸⁵ **Claude LÉVI-STRAUSS**, "Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme", in *Anthropologie structurale deux* (Paris: Plon, 1973, original 1962), pp. 45–56, p. 48.

⁸⁶ **Claude LÉVI-STRAUSS**, "Race et histoire", in *Anthropologie structurale deux* (Paris: Plon, 1973, original 1952), pp. 377–422.

tjera” duhet të zëvendësohet me thirrjen e Lévi-Strauss-it për antropologjinë si interpretim i ndërsjellë i kulturave dhe i vetëdijes refleksive kritike, çka bën të mundur etnografinë radikale dhe lejon të kuptuarit e gjërave ashtu siç janë.

Si e tillë, puna në terren nuk është thjesht eksperimentale, por eksperienciale, mbi të gjitha diçka që nuk mund t’i kalohet askujt tjetër, por është një përvojë vetjake e përjetimit të antropologjisë, së cilës i nënshtrohen të gjithë anëtarët e profesionit. Përtej një kualifikimi teknik dhe elementi të detyrueshëm të arsimimit profesional, puna në terren hap një dimension të depërtimit intelektual që është i pamundur të arrihet në kuadrin abstrakt dhe formal të transmetimit të njohurive. Në këtë mënyrë, më subjektivja e të gjitha përvojave, çka Lévi-Strauss e quan pasion të etnografit, mund të bëhet burim për njohuri objektive, duke mos iu referuar vetëm faktit banal të mbledhjes së të dhënave apo vëzhgimit të thjeshtë dhe regjistrimit të një realiteti ekzotik. Puna në terren është një fazë e rëndësishme, para se cilës antropologët mund të kenë “njohuri të shkëputura”, por, pasi të angazhohen në terren, njohuritë e tyre fitojnë një unitet organik dhe një kuptim të panjohur kurrë më parë.⁸⁷

Pasioni i etnografit është pasiv në kuptimin që ata braktisin veten në përvojën e tjetrit, çka lejon që mendja e tyre të modelohet nga kjo përvojë. Përvoja subjektive bëhet kështu model objektiv. Këtu, në mënyrë mjaft domethënëse, Lévi-Strauss cilëson se mendja, ndërsa bëhet teatër i përvojës etnografike, nuk e ka humbur krejtësisht konfigurimin e saj të mëparshëm. Brenda hapësirës së të njëjtës mendje, ka një bashkëjetesë të operacioneve mendore të vetes dhe të tjetrit, si dhe një kombinim dialektik të të dyve në modelin që përftohet. Të braktisësh veten në transmetimet e pavetëdijshme të përvojës në terren, apo nëse përdorim metaforën e Lévi-Strauss-it, të lejosh që mendja të rimodelohet prej saj, do të thotë që përvoja e punës në terren bëhet një mënyrë intuitive dhe asociative e të menduarit, të cilën empiristët hiperaktivë që synojnë akumulimin e pafund të të dhënave, nuk mund ta arrijnë kurrë. Mund të thuhet se përvoja e punës në terren është dialektike. Këtu kemi të bëjmë me një koherencë logjike të bazuar në atë që përvoja në vetvete është e mohuar, ruajtur dhe asimiluar, për të

⁸⁷ **Claude LÉVI-STRAUSS**, *Anthropologie structurale* (Paris: Plon, 1958), p. 409.

rimarrë një tjetër metaforë nga Lévi-Strauss, nëpërmjet transformimit nga vëzhgimi empirik i papërpunuar (si një ushqim i gjallë e i pagatuar) te njohuritë “e gatuar”, teorikisht “të pjekura”.⁸⁸

Për këtë arsye, mund të bëhemi edhe antropologët e shoqërisë ku bëjmë pjesë, nëse marrim distancë të mjaftueshme prej saj, nëpërmjet atij “vështrimi prej së largu” (*regard éloigné*) që Lévi-Strauss ka përcaktuar si një kusht metodologjik *sine qua non* të antropologjisë.⁸⁹ Kështu kam pasur rastin të bëj, për shembull, kur kam studiuar praktikat simbolike të lindjes dhe ciklit të jetës, që shoqërojnë kalimin nga një kategori moshore në tjetrën, si dhe ndikimin e tyre në formimin kulturor të identitetit të shqiptarët.⁹⁰ Antropologu propozon të studiojë një numër të madh shoqërisht, një prej të cilave ka një karakter të veçantë, që është shoqëria e vet. Në këtë rast, për ta bërë objektin e studimit sa më homogjen, mund të mjaftojë që antropologu të shkëputet nga kjo shoqëri e veçantë dhe ta konsiderojë atë nga jashtë në të njëjtën mënyrë si dhe shoqëritë e tjera. Megjithatë, antinomia etnografike nuk ka të bëjë me moralin, por me njohjen, e cila mund të përkufizohet vetëm përgjysmë duke thënë se për antropologët kjo përbën detyrimin kontradiktor për t’i studiuar shoqëritë e tjera sikur ata të bënin pjesë në to dhe shoqërinë e tyre sikur ata të mos bënin pjesë në të. Situata reale është më komplekse. Nëse, tek e fundit, mund të kënaqemi me formulimin e parë për të përcaktuar lidhjen e antropologut me shoqëritë e tjera “sikur antropologu të bënte pjesë në to”, formula pushon së qeni e zbatueshme në rastin e shoqërisë së vet “sikur antropologu të mos bënte pjesë në të”.

Për të studiuar shoqërinë e vet, antropologu fillimisht duhet të jetë shkëputur prej saj po aq plotësisht sa ta ndiejë veten sikur të ishte përpara një shoqërie afrikane apo melaneziane, që mund të jenë aq larg sa të duken veç si emërtime të thjeshta në një nomenklaturë, ose

⁸⁸ Claude LÉVI-STRAUSS, *Le Cru et le Cuit*, Mythologiques, vol. 1 (Paris: Plon, 1964).

⁸⁹ Claude LÉVI-STRAUSS, *Le regard éloigné* (Paris: Plon, 1983).

⁹⁰ Albert DOJA, *Naître et grandir chez les Albanais: la construction culturelle de la personne* (Paris/Montreal: L’Harmattan, 2000); shih edhe: Albert DOJA, “Socializing Enchantment: a socio-anthropological approach to infant-directed singing, music education and cultural socialization”, *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music* 45, no. 1 (2014), pp. 115-147, doi:jstor/23758170.

si pika në një hartë. Por, në qoftë se është e vërtetë që antropologu nuk mund të pretendojë se ia ka arritur qëllimit pa përvetësuar konceptimin e shoqërisë dhe botëkuptimin e *tjetrit*, qoftë ky afrikan apo melanezian, atëherë do të jetë e nevojshme për të që të bëjë një përpjekje shtesë në lidhje me shoqërinë e vet. Si fillim, për të studiuar shoqërinë e vet, antropologu duhet të shkëputet tërësisht prej saj. Por, pasi të jetë shkëputur tërësisht prej shoqërisë së vet, antropologu duhet patjetër të hyjë sërish në të, për ta rinjohur, studiuar dhe shpjeguar atë nga ana antropologjike.

Nëse gjërat shikohen në këtë mënyrë, disa fakte në dukje thjesht personale marrin patjetër një domethënie shumë më të rëndësishme. Fakti që jam lindur e rritur në traditën kulturore shqiptare, fakti që kam marrë arsimim profesional në traditën antropologjike franceze, fakti që kam punuar në traditën antropologjike britanike, fakti që jam përfshirë personalisht dhe jam angazhuar në kërkime gjatë disa vitesh me radhë në marrëdhënie të ngushta midis Europës Juglindore dhe Perëndimore, duke jetuar e punuar për shumë vjet në traditën kozmopolite të vendeve si Franca, Irlanda, Belgjika, Anglia dhe Amerika, apo përsëri e vazhdimisht edhe Shqipëria, të gjitha këto fakte më kanë lejuar, pa dyshim, që të angazhohem në një lloj të caktuar përvoja etnografike të punës në terren, si dhe në hulumtime diakronike dhe krahasuese, që hasen rrallë në kontekste apo disiplina të tjera. Bazuar në përvojën personale të punës në terren, besoj se shfaqja e një përvoje të tillë duhet të jetë e vetmja mënyrë për të përfutur një kuptim më shumë se sipërfaqësor mbi atë çka motivon sjelljen e njerëzve në bashkësitë e tyre sociale, si dhe për të rrokur ato njohuri intime të realitetit cilësor që shprehet në kufijtë simbolikë të identiteteve lokale, veçanërisht kur një tërësi e komplikuar grupesh ekzistojnë, të diferencuara ose jo, në nivelet gjinore, fetare, kulturore apo sociale.

Dinamika kulturore

Për antropologun klasik objekti tradicional i hulumtimit ka qenë fisi ekzotik në pjesë të largëta dhe të humbura të botës. Megjithatë, për një kohë të gjatë, interesi klasik i antropologjisë mbeti si dhe më parë te “kulturat e tjera”, duke bërë që koncepti i *etnisë* të mbetet “referenca

fantazmë” e etnologjisë. Nga kjo pikëpamje e gabuar mendohet shpesh se ajo me çka merret një antropolog është kryesisht studimi i zakoneve të ndryshme në kulturat e shoqërive të tjera. Kjo duket se ka shërbyer për një kohë të gjatë për të konfirmuar idenë se objektet klasike të hulumtimit antropologjik përfundimisht janë kulturat e dënuara të zhduken. Një pikëpamje e tillë duhet të ketë mundësuar edhe konceptimin e objektit të antropologjisë si studim në terren i zakoneve të veçanta, ekzotike, të çuditshme apo të pakuptueshme në kulturën e shoqërive të tjera. Prandaj është menduar shpesh se antropologët kanë vazhduar të vëzhgojnë dhe të listojnë zakone që ngjallin kureshtje, duke shtuar kështu një tjetër shfaqje në repertorin e sjelljes dhe të mendimit njerëzor për ata që nuk kanë pasur mundësi të përjetojnë drejtpërdrejt shfaqje të tilla.

Në të njëjtën frymë, qasja klasike ka konsideruar format e ndryshme simbolike dhe praktikave të kulturës popullore ose paramoderne, si një ishull i mbijetuar që u ka rezistuar kontakteve me kulturën e dijshe dhe moderne. Këto forma, zakone e praktika të veçanta mendohej se përbëjnë një lloj nënkulture, apo një nënshtresë kulturore të veçantë të një shoqërie të caktuar. Shpesh është menduar se antropologjia merret pikërisht me këtë lloj mendësie apo pikëpamje të quajtur “popullore” ose “autentike”. Kjo ka bërë që edhe në Shqipëri ky konceptim arkaik i antropologjisë si studim i nënkulturave apo nënshtresave kulturore e sociale të ngatërrohet me studimet e asaj që quhet kultura popullore, të cilat janë përqendruar në evidentimin e veçorive të kulturës shqiptare si një kulturë e veçantë e një shoqërie të veçantë, për të zbuluar ato nënshtresa të veçanta kulturore që do të dëshmojnë për gjendje të mëparshme kulturore, parahistorike dhe madje primitive.

Të rëndësishme për një antropolog nuk janë evidentimi dhe përshkrimi i zakoneve, traditave gojore, objekteve materiale apo tipareve të ndryshme kulturore e racore të një populli a kombi të caktuar, aq më pak kur është fjala për popullin apo kombin të cilit i përket studiuesi. Kjo është një pikëpamje që në studimet e Europës Lindore, përfshirë edhe Shqipërinë, është trashëguar nga tradita marksiste-leniniste sipas së cilës në çdo kulturë gjenden dy nënkultura, kultura e proletariatit dhe kultura e borgjezisë, si dhe nga tradita staliniste, sipas së cilës kultura duhej të jetë kombëtare në

formë dhe socialiste në përmbajtje. Kjo pikëpamje është imponuar nga ideologjia komuniste, por është përkrahur pa mëdyshjen më të vogël edhe nga praktikuesit e studimeve të kulturës popullore në Shqipëri gjatë regjimit komunist.⁹¹ Mbi këto baza, ndarja midis kulturës së dijshe apo artit të kultivuar dhe kulturës popullore apo traditave folklorike ka çuar në abuzimet tashmë të njohura të asaj periudhe kur e ashtuquajtura kulturë popullore është instrumentalizuar për të përforcuar tabanin kombëtar të kulturës socialiste apo është diabolizuar për të luftuar të ashtuquajturat shfaqje të huaja në kulturën dhe artin e realizmit socialist.⁹²

Konotacioni arkaik që u ishte bashkangjitur nocioneve të etnisë dhe fisit apo kulturave folklorike i bënë gjithnjë e më shumë antropologët të heqin dorë nga synimi për të përshkruar shoqëritë “ekzotike” apo “tradicionale”. Analiza e kolonializmit si një fenomen kompleks dhe dinamik, kryesisht në vitet 1960 në Afrikë, duke filluar me hulumtimet e Georges Balandier-it në Francë,⁹³ si dhe me ato të Max Gluckman-it,⁹⁴ apo kolegët e tij të shkollës së Manchester-it,⁹⁵ bëri që vizioni

⁹¹ **Rrok ZOJZI**, “Etnografia shqiptare dhe veprimtaria shkencore e zhvillueme në këtë fushë”, *Buletin i Universitetit Shtetëror të Tiranës: Seria shkencat shoqërore* 1959, nr. 4 (1959), f. 153-161, ribotuar (1962) *Etnografia shqiptare* nr. 1, f. 3-11; **Abaz DOJAKA dhe Andromaqi GJERGJI**, “Rezultatet e punës në fushën e etnografisë gjatë 25 vjetëve”, *Studime historike* 6, nr. 4 (1969), f. 107-119, ribotuar në *Etnografia shqiptare*, nr. 4, 1972, f. 3-13; Gjergji 2001, 5-22; **Alfred UÇI**, “Vendi i artit popullor në kulturën artistike socialiste”, *Studime filologjike* 13, nr. 3 (1976), f. 13-32.

⁹² Për më shumë hollësi, shih: **Albert DOJA**, “Folkloric archaism and cultural manipulation in Albania under socialism”, in *The Anthropological Field on the Margins of Europe, 1945-1991*, ed. Aleksandar Boskovic and Chris Hann (Berlin/Münster: LIT-Verlag, 2013), pp. 153-174; **Albert DOJA**, “From the native point of view: An insider/outsider perspective on folkloric archaism and modern anthropology in Albania”, *History of the Human Sciences* 28, no. 4 (2015), pp. 44-75, doi:10.1177/0952695115594099; **Enika ABAZI and Albert DOJA**, “From the communist point of view: Cultural hegemony and folkloric manipulation in Albanian studies under socialism”, *Communist and Post-Communist Studies* 49, no. 2 (2016), pp. 163-178, doi:10.1016/j.postcomstud.2016.04.002.

⁹³ **Georges BALANDIER**, *Sociologie actuelle de l’Afrique Noire: dynamique sociale en Afrique centrale* (Paris: Presses Universitaires de France, 1955).

⁹⁴ **Max GLUCKMAN**, *Custom and conflict in Africa* (Oxford: Blackwell, 1956).

⁹⁵ **J. Clyde MITCHELL**, *The Kalela dance: aspects of social relationships among urban Africans in Northern Rhodesia*, Rhodes-Livingstone papers, 27 (Manchester: Manchester University Press, 1956); **Abner COHEN**, *Custom and politics in urban Africa: a study of Hausa migrants in Yoruba towns* (London: Routledge & Kegan Paul, 1969).

primitivist i shoqërive tradicionale të vihej gjithnjë e më shumë në pikëpyetje.⁹⁶ Nëse ndjekim kritikën e forta nga Edmund Leach për vetë termin “shoqëri tradicionale” apo “kulturë tradicionale”,⁹⁷ na imponohet ideja se këto – pa shkuar deri aty sa t’i konsiderojmë si produkt i imagjinatës së antropologut – përcaktohen megjithatë vetëm në funksion të qasjes, gjegjësisht ndërtuar në mënyrë “konvencionale”, si mjet konceptual dhe operacional i hulumtimit antropologjik.

Kështu, cilësimi i shoqërisë, i kulturës apo i qëndrimeve mendore me anë të termit “tradicional” përcakton para së gjithash llojin e qasjes. Ky term ngulmon për dallimin etnografik të qasjes që mbështetet, për sa është e mundur, mbi materiale dhe ngjarje të ndodhura dhe të datuara në një rajon të caktuar, të kontekstualizuara nga pikëpamja historike dhe etnografike, sociale dhe ideologjike, politike dhe fetare, siç kam vepruar në lidhje me të dhënat që përfaqësojnë tërësinë e traditave gojore dhe rituale, si dhe përfytyrimeve kolektive të lindjes dhe shoqërizimit të shqiptarët.⁹⁸ Kjo kërkesë për rigorozitet nuk përjashton kthime në të kaluarën e largët apo në konsiderata të së tashmes. Megjithatë, në shumicën e rasteve, thelbi i demonstrimit ka të bëjë kryesisht me atë shoqëri ose kulturë, që në shumicën e rasteve mund të jetë rurale dhe që zakonisht quhet tradicionale, thjesht për lehtësi shprehjeje përgjithësisht të pranuar në kuadrin e studimeve europiane. Gjithsesi duhet ngulmuar te cilësimi “konvencionale”, jo vetëm për shkak se kemi të bëjmë me një konstrukt konceptual që është konvencional për nga përkufizimi, por edhe për shkak se vetë mjete konceptual, ndërtuar si i tillë për nevojat e hulumtimit antropologjik, i referohet në radhë të parë një mënyrë “konvencionale” të transmetimit të traditës, të njohurive dhe të praktikave, në mënyrë gojore apo gjestuale, kryesisht brenda rrethit të familjes dhe të fqinjësisë. Për më tepër, kjo mënyrë e të parit të gjërave ka edhe meritën të parandalojë çdo lloj përkufizimi të konceptit të shoqërisë sipas një vizioni substancialist, si një entitet diskret i pajisur me kulturën e vet specifike, apo që kultura e një shoqërie

⁹⁶ **Adam KUPER**, *The invention of primitive society: transformations of an illusion* (London/New York: Routledge, 1988).

⁹⁷ **Edmund LEACH**, “Tribal ethnography: past, present, and future”, *Cambridge Journal of Anthropology* 11, no. 2 (1986), pp. 1-14, doi:jstor/23820057.

⁹⁸ **Albert DOJA dhe Kozma VASIL** (red.) *Këngë të lindjes dhe ninulla*, Trashëgimia kulturore shqiptare, IV-4 (Tiranë: Akademia e Shkencave, 1990).

të tillë ka mbetur si diçka e pandryshuar gjatë shekujve. Përkundrazi, duke u transmetuar, njohuritë transformohen dhe përvoja të ndryshme integrohen përgjatë kohës.

Do të ishte e gabuar të besohej se kultura transmetohet tërësisht që prej origjinës dhe në mënyrë të pandryshuar e pa ndikime nga jashtë. Përkundrazi, ajo integron në çdo brez prurje të reja, që vijnë nga shtypi, shkolla, letërsia shëtitëse apo mediat tabloide, që mund të jenë me një status të paqartë, por gjithsesi më afër tradicionales sesa së dijsmes. Integrimi funksional i formave kulturore paramoderne në modernitetin ku ato mbarten behet i mundur, madje i domosdoshëm, prej faktit që konvencionet bëhen funksionale pas gjithfarësoj risemantizimesh refleksive që dëshmojnë si për të tashmen së cilës i shërbejnë, ashtu edhe për të shkuarën që ripërshtatin. Nuk mungojnë shembujt që tregojnë se si konvencionet kulturore kanë evoluar dhe janë adaptuar, si dhe për vendin që ato kanë zënë në evolucionin historik, social, kulturor dhe ideologjik të shoqërisë moderne dhe bashkëkohore.⁹⁹

Originaliteti i kulturës, me sa kuptohet, rrjedh nga çka ajo modelon dhe ristrukturon nëpërmjet prurjesh të ndryshme që marrin karakteristika të veçanta, kryesisht në çështjet e edukimit dhe socializimit, ku vihet re ekzistenca e konvencioneve të forta kulturore në mbarë shoqëritë europiane. Mendohet se ato kanë humbur në procesin e përplasjes me njohuritë e dijsme dhe kulturën e gjerë. Por, kur i njohim, gjurmët e tyre i rigjejmë lehtësisht te çdokush. Ato mbështeten në konkretizime trupore dhe flasin nëpërmjet simbolizimesh dhe lidhjesh të pavetëdijsme. Ato kanë zënë rrënjë te secili prej nesh që prej fëmijërisë së hershme. Forca e tyre qëndron në të qenit të nënkuptuara, përderisa mbështeten në një rend intuitiv që duket si i vetvetishëm, ndonëse gjerësisht i rikrijuar si rezultat i shpërndarjes së forcave dhe projekteve të fshehura të interesit. Ndërkohë, morali që buron nga edukimi i institucionalizuar paraqitet, në të kundërt, si një seri rekomandimesh të drejtpërdrejta që sjellin me vete ose pranimin, ose vënien në pikëpyetje të gjërave.

Në qendër të refleksionit antropologjik, nuk është vetëm përballja kohore midis shoqërisë së sotme dhe të djeshme. Nëse përveç

⁹⁹ Shih: **Albert DOJA**, “Évolution et folklorisation des traditions culturelles”, *East European Quarterly* 32, no. 1 (1998), pp. 95–126.

shoqërisë paramoderne apo moderne europiane, marrim në konsideratë edhe shoqëritë joeuropiane, si objekte përbërëse themelore të antropologjisë, këndvështrimi nuk është më një përballje kohore ndërmjet së tashmes dhe së shkuarës brenda së njëjtës kulturë, por një përballje midis tipe kulturash të ndryshme, që bën të domosdoshme përpjekjen krahasuese përgjithësuese. Nëpërmjet shoqërive joeuropiane, loja bëhet e shumëfishtë. A janë shoqëritë europiane paramoderne po aq arkaike sa dhe shoqëritë joeuropiane, të cilat janë objekt kryesor i antropologjisë “klasike”? A mund t’i kuptojmë shoqëritë joeuropiane nëpërmjet futjes në përdorim të dijeve që tashmë kemi për shoqëritë paramoderne? Cili është raporti midis “primitivëve” dhe “modernëve”? A mund të themi se shoqëritë europiane paramoderne janë në njëfarë mënyre diçka midis shoqërive “primitive” dhe shoqërive “moderne”?

Antropologjia mundohet që në çdo rast të fusë edhe krahasimin me kultura të tjera, të gjejë një mënyrë të komunikimit mes tyre për të kuptuar një univers që duket ndryshe nga ai që paraqitet si më i zakonshëm ose më modern. Në këtë mënyrë antropologjia e ka bërë tjetërsinë një element përbërës të identitetit. Sjellja në vëmendje e shoqërisë paramoderne, lidhjet e së cilës me shoqërinë bashkëkohore sa bëhen, edhe zhbëhen, na lejon të shtrojmë pyetje nga pikëpamja e antropologjisë sociale. Pyetjet që shtrohen për shoqërinë paramoderne duhen parë përfundimisht edhe si pyetje për vetë shoqërinë moderne, kryesisht në lidhje me dimensionin e saj ideologjik dhe vendin që u bëhet në këtë shoqëri vlerave sociale dhe kulturore.

Ndërveprimet kulturore

Gjatë shekullit të njëzetë, antropologët janë munduar kryesisht të gjejnë origjinën, bazën apo esencën e njerëzores, të cilën e vendosnin në praktikën dhe format e marrëdhënieve të sistemit të farefisnisë, martesës, gjinisë a seksualitetit, me tendencën për t’i përshkruar si substanca jashtë dimensioneve kohore. Antropologët e hershëm u influencuan gjerësisht nga paradigma dominuese e kulturës dhe identitetit, megjithatë ata e shihnin esencën njerëzore në funksion të lindjes dhe të riprodhimit, ku seksualiteti përfshihej në institucionin e martesës. Gjatë një gjysmëshekulli, interesi i tyre u zhvendos drejt

marrëdhënieve të sistemit të farefisnisë, kur dy shkolla paradigmatiche zhvilluan teorinë e marrëdhënieve farefisnore të birërisë e vëllazërisë dhe teorinë e marrëdhënieve farefisnore të aleancës dhe shkëmbimeve martesore, mbrojtës të cilave ishin respektivisht Radcliffe-Brown,¹⁰⁰ dhe Lévi-Strauss,¹⁰¹ apo ato që ndryshe njihen respektivisht si shkolla britanike dhe shkolla franceze e antropologjisë.

Teoritë e marrëdhënieve të sistemit të farefisnisë u kritikuan gjerësisht, kryesisht për ekzagjerimin e universalizmit, formalizmin ekstrem apo mungesën e koherencës në tërësi, çka bëri që në fillim të viteve 1970 shumë antropologë preferuan t'u rikthehen çështjeve të gjinisë, shpesh në bashkërendim dhe ndonjëherë duke ia nënshtuar analizës së prestigjitetit, statusit e pushtetit. Gjatë dhjetëvjeçarëve të fundit të shekullit, shumë antropologë nga ata që janë marrë kryesisht me çështjet e seksualitetit dhe të gjinisë vunë në pikëpyetje të vërtetat mbi universalitetin e seksualitetit dhe të marrëdhënieve të sistemit të farefisnisë, të martesës dhe të gjinive. Në veçanti, që prej momentit që ata pranuan idenë themelore se subjektiviteti njerëzor është njëkohësisht produkt i marrëdhënieve të pushtetit dhe dijes,¹⁰² po aq sa dhe i "teknologjive" të krijimit të vetvetes,¹⁰³ antropologët hoqën dorë nga studimi i normave paradigmatiche në favor të studimit të praktikave normalizuese dhe formave të ndryshme të subjektivitetit dhe të nënshtimit të subjektivitetit që rrjedhin prej tyre.

Gjatë dekadave të fundit të shekullit të njëzetë, elementet e subjektivitetit, refleksivitetit, dhe proceset e të shkruarit të kulturës (*writing culture*) u bënë të dobishme për të ripërtërirë metodën etnografike në antropologji.¹⁰⁴ Para së gjithash, disa prej themeleve të

¹⁰⁰ **A.R. RADCLIFFE-BROWN**, *Structure and function in primitive society* (London: Cohen & West, 1952).

¹⁰¹ **Claude LÉVI-STRAUSS**, *Les structures élémentaires de la parenté* (Paris/Hague: Mouton, 1967, reprint 2002, original 1949).

¹⁰² **Michel FOUCAULT**, *La volonté de savoir* (Paris: Gallimard, 1976); **Michel FOUCAULT**, *Power/knowledge: selected interviews and other writings, 1972-1977*, ed. Colin Gordon (New York: Pantheon Books, 1980).

¹⁰³ **Michel FOUCAULT**, *Technologies of the self: a seminar with Michel Foucault*, ed. Luther H. Martin, Huck Gutman, and Patrick H. Hutton (Amherst: University of Massachusetts Press, 1988).

¹⁰⁴ **James CLIFFORD and George MARCUS**, eds. *Writing culture: the poetics and politics of ethnography* (Berkeley: University of California Press, 1986); **George MARCUS and Michael FISCHER**, *Anthropology as cultural critique: An experimental moment in the human sciences* (Chicago: University of Chicago Press, 1986, reprint 1999).

sendërtimit dhe natyralizimit primordial të kulturave dhe traditave u shkundën dhe u zhbënë, duke i lënë vend mendimit se ato janë të kundërshtueshme, të ndryshueshme dhe të tejshkueshme. Marrëdhëniet e pushtetit në qendër të bashkësive shoqërore perceptohen tashmë si ndikuese të projekteve politike, ndërkohë që ndërgjegjësimi për ekzistencën e një realiteti të krijuar shoqëror bëri që gjinia të shfaqet jo vetëm si ndikuese e marrëdhënieve të pushtetit, por edhe të asaj çka studiojmë dhe të mënyrës se si e studiojmë. Kritikën postmoderniste nuk kanë ofruar ndonjë alternativë bindëse dhe koherente kundrejt qëllimit të përshkrimit objektiv, duke na lënë tërësisht të zhytur në një labirint të ndërlikuar opinionesh dhe eksperiencash të ndryshme. Megjithatë, refleksionet kritike mbi çështjet e identitetit, të formimit të gjinive ose të marrëdhënieve të pushtetit mund të mbartin meritën të rrokut të konfuzionit për të krijuar prej tij një burim njohurish emancipues që mund të na ndihmojnë të zbulojmë drejtime të reja në shkencat sociale.

Me zhdukjen e perandorive koloniale dhe me transformimet e mëdha sociale të kohëve të sotme, që përmbledhen me termat globalizim dhe modernizim, subjekti i kërkimit antropologjik ka hasur në kritika thelbësore dhe është përballur me sfida të reja. Globalizimi nuk do të thotë domosdoshmërisht oksidentalizim, sikundër nuk implikon domosdoshmërisht modernizim sipas linjave të ndjekura nga vendet që u industrializuan në krye të herës. Ndër të tjera, shkëmbimet makro-rajonale të njerëzve dhe të mirave materiale, bashkë me format e reja të komunikimit të bazuara në shkëmbimet virtuale që po zhvillohen pavarësisht afërsisë fizike, gjenerojnë kultura dhe nënkultura të ndryshme. Objekti klasik i antropologjisë, kulturat “joperëndimore” apo “paramoderne” nuk janë zhdukur nga harta, sikundër kishin frikë romantikët apo shpresonin optimistët e zhvillimit. Për më tepër, këto kultura janë afruar më shumë me njëra-tjetrën dhe kanë ardhur më pranë nesh për t’u dëgjuar më shumë se më parë. Si pasojë e vënies në dukje të dallimeve reale apo të supozuara të këtyre kulturave, lëvizjet politike etnicizohen duke marrë shkas nga këto apo ato dallime kulturore, çka bën që modelet dominuese të konfliktit politik sot në botë të shfaqen si konflikte etnike.

Në kundërshtim me supozimet e vjetra, grupet etnike dhe kulturat nuk kanë qenë asnjëherë entitete me kohëzgjatje të pafundme në kohë,

as nuk janë vetëpërcaktuar në mënyrë të pavarur nga kontaktet me jashtë. Ato janë formuar dhe artikuluar nëpërmjet kontakteve të ndërsjella, shumëherë konfliktuale, në raste të tjera paqësore në kuadrin e ndarjes së punëve me interes të përbashkët. Kulturat tribale, të përshkruara nga antropologët e vjetër si forma jete në ishull, kanë qenë rrallëherë aq të izoluara dhe aq më pak janë të tilla sot. Konceptet e vjetra mbi “fiset” dhe “etnitë” janë zëvendësuar gjerësisht nga termi “grup etnik” i cili rëndom përdoret si sinonim i kulturës. Ndryshimet më të vonshme e thujse përfundimtare nuk kanë të bëjnë me zhdukjen e grupeve etnike, por me shkallën më të lartë të ndërveprimit të këtyre grupeve me njëri-tjetrin. Një rezultat mbresëlënës, i cili duket se u ka shpëtuar teorive klasike mbi modernizimin, është përforcimi i solidariteteve lokale dhe partikulariste. Nacionalistët dhe studiuesit e kulturave lokale i japin gjithmonë përparësi esencës së pandryshueshme të origjinës dhe kohëzgjatjes kohore të entiteteve etnike rreth të cilave zhvillojnë propagandën e tyre. Në ndryshim, antropologjia e sotme u referohet grupeve etnike dhe kulturave si “krijesa”, shpesh me origjinë koloniale, sipas një perspektive që është adaptuar edhe në Francë.¹⁰⁵ Thelbësorja në këtë mënyrë të të parit të krijimit të grupeve dhe të kulturave qëndron në pranimin e faktit se ato u nënshtrohen presioneve të shumta adaptuese, që për rrjedhojë i transformojnë dhe që mund t’i manipulojnë qëllimisht.

Në rast se duam të kuptojmë ndërveprimin ndërmjet grupeve sociale nga një këndvështrim më i gjerë, veçanërisht ato që i quajmë grupe etnike apo kombe, duhet më parë të fillohet nga identifikimi i grupimeve të njerëzve që i përbëjnë. Kjo nuk është aspak e lehtë, veçanërisht në rastin e konflikteve të dhunshme, kur të njëjtat përcaktime dhe përbërje të grupeve manipulohen dhe kundërshtohen. Forma të ndryshme të ndërveprimit paqësor mund të shtrojnë probleme të ngjashme. Rrezikojmë kështu, në mënyrë të pashmangshme, të mos gjejmë një terren të qëndrueshëm mbi të cilin të vendosim këndvështrimin e vëzhguesit, që lokalizohet vetëm në një konstelacion ku të gjitha elementet ndryshojnë në mënyrë të vazhdueshme jo vetëm pozicionet e tyre relative, por edhe përbërjen dhe domethënien e tyre. Ndaj, në

¹⁰⁵ **Jean-Loup AMSELLE**, *Logiques métisses: anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs* (Paris: Payot, 1990); **Jean-Loup AMSELLE**, *Branchements: anthropologie de l'universalité des cultures* (Paris: Flammarion, 2000).

ndryshim nga pjesa më e madhe e opinioneve të krijuara dhe përfytyrimeve të hedhura kryesisht nga liderët e makrogrupeve të tilla, antropologët theksojnë se këto grupe krijohen, janë fluide të paqëndrueshme dhe kontaktet ndërmjet tyre kanë karakter procesual.

Antropologjia sociale “klasike” ka pasuruar dijet tona mbi njerëzimin në shumë nivele. Por një program studimor e kërkimor dedikuar studimit të ndërveprimit ndërmjet grupeve etnike, që ngulmon në marrëdhëniet ndëretnike dhe në dinamikën ndërkulturore, duke nënshtruar konceptet bazë të identitetit, etnicitetit dhe kulturës ndaj investigimit teorik, ka shpresë të bëhet shkencërisht novator. Këtu mbahet parasysh gjithçka e vlefshme dhe e rëndësishme në traditën antropologjike, përfshi vlerësimin e etnografisë në terren, tematikat e kërkimit të përqendruara në problematikat e formësimeve identitare, të marrëdhënieve sociale dhe të integritetit tashmë të spikatura në kohën e sotme dhe që mbulojnë një spektër të gjerë. Qëllimi është të bëhet e qartë dhe t’i jepet kuptim tërësisë së varianteve dhe shfaqjeve të identitetit dhe të qytetarisë, etnicitetit dhe nacionalizmave, si dhe projekteve të komunizmit apo të tranzicionit postkomunist që zhvillohen në prapavijat e politikës dhe përplasen me vlerat e reja kulturore që rrjedhin prej dinamikave sociale dhe intelektuale.

Në këtë përpjekje, nuk bëhet fjalë vetëm për të treguar se sa zotërohet rajoni apo “terreni” i kërkimit nga pikëpamja historike, gjuhësore dhe kulturore, por mbi të gjitha të integrohen dijet mbi të në debatet teorike më të rëndësishme bashkëkohore të antropologjisë sociale në mënyrë sa më produktive, koherente dhe të kontekstualizuar. Sigurisht fusha e studimit dhe terreni janë ndërtuar në mënyrë historike, etnografike dhe krahasuese. Për më tepër, edhe pse kjo lloj krahasueshmërie mban parasysh kufijtë e një rajoni apo zone kulturore, duhet bërë dallim ndërmjet përgjithësimit dhe krahasimit për të propozuar konsiderata teorike më të përgjithshme. Pasi do të përfitonim më shumë në njohjen dhe kuptimin e shoqërisë shqiptare në kontekstin e Europës Juglindore, në qoftë se përshkrimi dhe analiza e sistemeve të organizimit social të kësaj shoqërie do t’i shërbente edhe antropologjisë së përgjithshme. Një qasje e tillë bën të mundur të menduarit në mënyrë më të qartë të fenomeneve konkrete dhe paraqitjen e një konstruksioni epistemologjik që mund t’i japë jetë një projekti ku të dhënat empirike bëhen pjesë e një të kuptuari sintetik konceptual në kuadrin e një qasjeje

të dedikuar të institucioneve qendrore dhe vlerave mbizotëruese të shoqërisë shqiptare.

Kur paraqitet një përshkrim analitik dhe i thelluar i koncepteve *emike*, ashtu si përpunohen dhe artikulojnë nga njerëzit e zakonshëm,¹⁰⁶ si dhe i aspekteve sociale, psikologjike dhe simbolike që dëshmojnë për realitete specifike të kulturës dhe të mënyrës së jetesës shqiptare, evidenca empirike duhet të vendoset domosdoshmërisht në kuadrin e argumenteve sociologjike dhe antropologjike të debateve teorike të njohura në lidhje me identitetet sociale, vlerat kulturore, marrëdhëniet e pushtetit, si dhe të peshës së zakoneve dhe të traditës. Para së gjithash është e rëndësishme që proceset social-kulturore të merren parasysh në zhvillimin e tyre në funksion të koniukturave sociale dhe politike sipas rrethanave kontekstuale që përcaktohen nga raportet e forcës brenda shoqërisë dhe marrëdhënieve me shoqëritë e tjera. Meqë këto raporte dhe marrëdhënie janë gjeneruese të dominimit apo diskriminimit dhe të rezistencës, ato do të ndikojnë, pa dyshim, edhe në të kuptuarit e dinamikave kulturore të vlerave sociale.

Në punimet e mia theksi i qasjes vihet në formësimin teorik të objektit antropologjik, të përpunuar në perspektivën e trefishtë të antropologjisë së sistemeve sociale, sociologjisë së sistemeve simbolike dhe historisë së vlerave kulturore. Kjo i ka dhënë jetë evidentimit të strukturave transversale, të dallueshme dhe plotësuese që kanë piketuar fushat tematike dhe subjektet e eksploruara. Objekt i kërkimit shkencor janë sjelljet kulturore, po aq sa dhe interesat dhe normat e grupeve sociale, në fushën e krijimeve dhe rikompozimeve identitare, nga pikëpamja individuale dhe kolektive, simbolike dhe reale, etnike dhe kombëtare, apo sociale dhe politike. Metodë kryesore ka qenë puna etnografike në terren dhe analiza antropologjike e të dhënave, të cilat mund të shfaqen në forma të ndryshme, përfshi këtu dhe përdorimin e një serie teknikash, ndërsa puna kërkimore është zhvilluar në Europën

¹⁰⁶ Konceptet “emike” kanë të bëjnë me një qasje në studimin ose përshkrimin e një kulture të caktuar në bazë të elementeve të saj të brendshme dhe funksionimit të tyre nga perspektiva e subjektit brendapërbrenda grupit social. Shpesh i kundërvihet termi “etik” që tregon perspektivën e përgjithshme dhe objektive të qasjes në studimin ose përshkrimin e një kulture të caktuar nga perspektiva e vëzhguesit apo nga perspektiva e një skeme të jashtme ekzistuese. Këta terma janë abstruar në vitet 1950 përkatësisht nga termat gjuhësorë “fonematike” dhe “fonetike”.

Juglindore, kryesisht te shqiptarët, por e krahasuar me pjesë të tjera të botës, përfshi Europën.

Në pamje të parë duket sikur ka njëfarë tensioni ndërmjet këtyre aspekteve. Puna etnografike në terren ka të bëjë kryesisht vetëm me një grup etnik dhe duket sikur nuk aplikohet në studimin e ndërveprimeve kulturore ndërmjet grupeve të ndryshme etnike. Për më tepër, që në krye të herës metoda klasike ka qenë kryesisht monografike dhe jo krahasuese. Megjithatë, analiza antropologjike e të dhënave si metodë duhet të shtrihet si në kohë, ashtu edhe në hapësirë. Domosdoshmëria e konvergencës së këtyre aspekteve bën të nevojshme që konturet e zonës kulturore në studim të përcaktohen paraprakisht, ashtu si dhe instrumentet konceptuale dhe metodologjike, etnografike, historike dhe krahasimore të tematikave kërkimore.

Subjektet kryesore të kësaj problematike kanë të bëjnë me sistemet e formave të shprehjes gojore dhe të përfytyrimit kolektiv të proceseve të krijimeve identitare dhe të shoqërizimit, që dalin në pah në proceset edukative simbolike dhe jo të institucionalizuara, po aq sa edhe në nocionin e personit, marrëdhënieve gjinore dhe farefisnore, familjes dhe organizimit social, sikundër kanë lidhje me territorin, kujtesën sociale dhe trashëgiminë historike, fenë, gjuhën dhe përcaktues të tjerë të identitetit kolektiv. Në këtë kontekst problematika të tjera plotësuese kanë të bëjnë me identitetin, marrëdhëniet ndëretnike dhe dinamikat ndërkulturore të vlerave sociale në raport me zhvillimin e traditave dhe transformimet politike dhe sociale.

Përktheu nga frëngjishtja Enika Abazi.

Botuar së pari si kapitull hyrës

«Introduction: Le savoir anthropologique»,

Invitation au Terrain: Mémoire personnel de

la construction du projet socio-anthropologique,

Peter Lang, 2013, pp. 13-23, <http://dx.doi.org/10.3726/9783035262995>.

Përkthimi shqip botohet për herë të parë.

Shfaqja e antropologjisë heroike në historinë e ideve

Thuhet shpesh se Radcliffe-Brown dhe Malinowski, pak a shumë njëherazi krijuan antropologjinë moderne. Kjo mund të ketë qenë kështu në mesin e shekullin të njëzetë, kur antropologjia Boasiane ishte shpërndarë në disa degë të specializuara, ndërsa studentët e Marcel Mauss-it ende nuk kishin lënë gjurmët e tyre të ndjeshme në antropologjinë franceze. Studimet britanike të farefisnisë dukej se ishin për shumë kohë të rrënjosura fort në metodën etnografike të mbrojtur nga Malinowski dhe në teorinë farefisnore të proklamuar nga Radcliffe-Brown si një “shkencë natyrore e shoqërisë”.¹⁰⁷ Antropologjia pësoi ndryshime thelbësore në vitet 1950 dhe 1960. Rikonceptualizimet në ekonomi dhe politikë, si dhe teori të reja mbi domethënien simbolike, e transformuan krejt disiplinën. Si vihet re edhe nga Eriksen dhe Nielse, zhvillimet në Amerikën Veriore dhe Britani ishin të ndryshme nga njëra-tjetra dhe, ndonëse problemet e ngritura ishin shumë të ngjashme, prapëseprapë teoricieni i vetëm më i rëndësishëm ishte Francez.¹⁰⁸

Claude Lévi-Strauss u shfaq menjëherëshëm që në vitet e para pas Luftës së Dytë Botërore si një mendimtar ekzemplar, si figura më e rëndësishme në historinë e antropologjisë dhe si antropologu “ekumenik” dhe “paradigmatik” i pjesës së dytë të shekullit të njëzetë.¹⁰⁹ Ky fakt flet para së gjithash për rolin shumë të rëndësishëm që ai ka luajtur në rrethet intelektuale bashkëkohore dhe në disiplinën e antropologjisë në veçanti. Në vitet 1950 dhe 1960, për shumë arsye, jo më pak se vetë

¹⁰⁷ **A.R. RADCLIFFE-BROWN**, *A natural science of society* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1957).

¹⁰⁸ **Thomas ERIKSEN and Finn NIELSEN**, *A history of anthropology* (London: Pluto Press, 2001), p. 95.

¹⁰⁹ **Stanley DIAMOND**, “The inauthenticity of anthropology: the myth of structuralism”, in *In search of the primitive: a critique of civilization* (New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1974), pp. 292–331.

promovimi i thukët që Lévi-Strauss i bëri antropologjisë në rrethe më të gjera intelektuale,¹¹⁰ kjo disiplinë u shndërrua në një nga pikat më të rëndësishme të referencës në diskutimet intelektuale në Francë, duke u bërë pjesë e ideve qendrore të asaj kohe që përkufizoheshin si strukturalizëm, i cili kishte ambicien të pajiste shkencat shoqërore me një rigorozitet dhe forcë të krahasueshme me atë të shkencave natyrore.

Për më tepër, audienca e “pashoqe” intelektuale dhe fama ndërkombëtare që Lévi-Strauss kishte arritur në antropologji, ka influencuar jashtëzakonisht jo vetëm antropologjinë, por edhe degë të tjera të dijes humane, që nga historia dhe psikanaliza deri te filozofia dhe studimet letrare. Sipas George Steiner, “kontributi i punimeve të tij mbi konceptin e kulturës, mbi kuptimin e gjuhës dhe proceseve mendore, si dhe mbi interpretimin e historisë është aq direkt dhe novator, sa që njohja e Lévi-Strauss-it është bërë pjesë e njohurive të përgjithshme që duhet t’i ketë kushdo”.¹¹¹ Punimet e tij kanë sjellë një thyerje epistemologjike me metodat e mëparshme analitike dhe kjo mund të konsiderohet si një revolucion antropologjik.

Një aspekt i nënvlerësuar i punës së Lévi-Strauss-it është se formulimi i tij origjinal i metodës strukturaliste trajtonte probleme specifike rreth pozitës së antropologjisë si fushë studimore, jo vetëm probleme të veçanta të teorisë dhe metodës antropologjike, por më gjerësisht të çështjes së natyrës dhe kompetencave të antropologjisë dhe të raporteve të saj me shkencat e tjera shoqërore. Duket se Lévi-Strauss synon gjithmonë të thotë diçka më të përgjithshme mbi natyrën e disiplinës që ai praktikon, mbi pikat e saj të referencës dhe kërkesat e saj shkencore dhe humaniste, në një mënyrë “korporatiste” të të menduarit.¹¹² Ai nuk mjaftohet që të shprehet vetëm në emrin e vet dhe në emrin e perceptimit të tij lokal, por është i aftë të shprehet edhe në emër të një kolektivi, në emrin e antropologjisë, në mbrojtje të asaj çka ai beson të jetë kontributi i saj i veçantë në dijen bashkëkohore, aq sa përfundimet e tij kanë kontribuar “më tepër në ndryshimin e kuptimit të antropologjisë mbi veten sesa të kuptimit të saj mbi objektin e vet të

¹¹⁰ **Christopher JOHNSON**, *Claude Lévi-Strauss: the formative years* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), p. 29.

¹¹¹ **George STEINER**, *Language and silence: essays on language, literature, and the inhuman* (London: Faber, 1967), p. 250.

¹¹² **JOHNSON**, *Claude Lévi-Strauss: the formative years*, p. 181.

studimit”.¹¹³ Aftësia për të bërë sinteza, vështrime të përgjithshme, pohime refleksive mbi atë çka është një fushë e caktuar dijeshe dhe se çfarë mund të jetë ajo, është një nga tiparet thelbësore të Lévi-Strauss-it, i cili nuk është thjesht riprodhues idesh dhe teorish por, në mënyrë të padiskutueshme, një mendimtar me shumë influencë, një mjeshtër i mendimit (*maître à penser*).

Lévi-Strauss e ka shndërruar antropologjinë në një projekt shkencor me një vlerë shumë më të sofistikuar intelektuale për të kuptuar njerëzimin nga çka mendohet normalisht apo nga çka është arritur ndonjëherë më parë apo më vonë në këtë fushë. Kontributi i tij përfaqëson rivendosjen e kësaj fushe në qendër të ideve perëndimore, përderisa ai e riformuloi antropologjinë si një projekt intelektual, një profesion të intelektualëve të kohës, në vend të një profilizimi të specializuar me gjuhën, të dhënat, metodat, teknikat dhe teoritë e saj të veçanta. Edhe zhvillimi i vetë strukturalizmit është historikisht i pandashëm nga prestigji i antropologjisë. Strukturalizmi lindi si një alternativë ndaj marksizmit dhe fenomenologjisë, dhe ndikimi i tij në përgjithësi mbi jetën intelektuale ishte të paktën po aq i theksuar sa në antropologji. Në Francë, studiues të rëndësishëm si Lacan, Barthes, Foucault dhe Bourdieu u ushqyen me strukturalizmin, u rebeluan kundër tij, dhe rebelimi i tyre është njohur dhe debatuar nga antropologë që i përfshinë këta autorë në hullitë e antropologjisë.

Konteksti intelektual

Në Francë, me botimin e *Qenia dhe hiçi* dhe *Fenomenologjia e perceptimit*,¹¹⁴ fenomenologjia mbizotëronte jetën intelektuale në formën e ekzistencializmit, i cili arriti të bëhej një lëvizje gjithëpërfshirëse filozofike nën drejtimin karizmatik të Jean-Paul Sartre-it. Fenomeni i strukturalizmit tërhoqi vëmendjen e inteligjencës parisiane nga fundi i viteve 1950 dhe 1960 dhe vendosi kornizat e debatit intelektual për një

¹¹³ Clifford GEERTZ, “The world in a text: How to read *Tristes Tropiques*”, in *Works and lives: the anthropologist as author* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988), pp. 25–48, p. 25.

¹¹⁴ Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le Néant: essai d'ontologie phénoménologique* (Paris: Gallimard, 1943); Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945).

dekadë të tërë. Debatet që zhvilloheshin rreth ekzistencializmit dhe strukturalizmit në vitet 1960 përbënin një kundërvënie dialektike tipike midis shkollave të ndryshme të mendimit që kishte qenë një tipar konstant i jetës intelektuale në Francë.¹¹⁵ Me kombinimin e tij të shkencës me humanizmin, strukturalizmi u konsiderua si pasardhësi i logjikshëm i ekzistencializmit. Vëllimi i parë i *Antropologjisë strukturale*, në njëfarë mënyre, u shfaq në atë kohë si një manifest i strukturalizmit,¹¹⁶ ndërsa për Lévi-Strauss-in atëherë flitej si për një filozof, si themelues i strukturalizmit, në të njëjtën mënyrë që Sartre konsiderohej themeluesi i ekzistencializmit.

Strukturalizmi ishte një reagim ndaj prirjes dominuese të fenomenologjisë në filozofinë franceze në vitet pas Luftës së Dytë Botërore. Në këtë kuptim, është e pamundur të kuptohet sukcesi fenomenal i strukturalizmit në Francë pa iu referuar hegjemonisë së mëparshme të ekzistencializmit. Strukturalizmi ishte një refuzim pikë për pikë i ekzistencializmit. Në përgjithësi, filozofët e pasluftës, të së njëjtës gjeneratë me Lévi-Strauss-in, formuluan të njëjtat kundërshtime si ai ndaj filozofisë tradicionale, me një fjalë ndaj sistemit të kontrasteve të rreme dhe të pakapërcyeshme midis subjektit dhe objektit që gjithmonë riprodhojnë të njëjtat koncepte të ngushta dhe që pengojnë çfarëdolloj pune kërkimore. Por atë ndërgjegje të reduktuar në shprehjen karteziane “unë mendoj”, fenomenologjia e zëvendësoi me një ndërgjegje që i hapej përvojës trupore dhe ngjarjeve historike. Subjekti ishte i prekshëm vetëm nëpërmjet perceptimit dhe eksperiencës. *Cogito* e Descartes-it ia la vendin *percipio* të Merleau-Ponty-t, *praxis* të Sartre-it dhe *gramma* të Derrida-s. Për më tepër, ndërsa ekzistencializmi i Sartre dhe gramatologjia e Derrida ishin të rrënjosura në terrenin e njohur të filozofisë perëndimore, për Lévi-Strauss-in projekti i antropologjisë strukturale dhe shkencat shoqërore përbënin një shkëputje nga metafizika, një refuzim të problemeve tradicionale filozofike në mënyrë që të arrihej në një hulumtim shkencor të sjelljes njerëzore.

Strukturalizmi ishte mbi të gjitha mishërimi i një kundërshtimi dhe korrespondonte me një moment të historisë perëndimore ku shprehej

¹¹⁵ JOHNSON, *Claude Lévi-Strauss: the formative years*, pp. 107-108.

¹¹⁶ CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale* (Paris: Plon, 1958).

urrejtja ndaj vetvetes, refuzimi i kulturës tradicionale perëndimore dhe shpresa për modernizim në kërkim modelesh të reja. Strukturalizmi i kundërvuri glorifikimit të vlerave të vjetra një lloj ndjeshmërie ndaj gjithçkaje të shtypur gjatë historisë perëndimore, të kundërtën e domethënies së shprehur, anën e ndrydhur e të pakapshme të natyrës njerëzore. Foucault, me *Fjalët dhe sendet* e tij, e përshkroi saktësisht psikanalizën e Lacan-it dhe antropologjinë e Lévi-Strauss-it si të frymëzuara “nga parimi i vazhdueshëm i ankthit, i ngritjes së pikëpyetjeve, i kritikës dhe i kontestimit të gjithçkaje që duket si e natyrshme”.¹¹⁷ Nga ky këndvështrim, zgjedhja e modelit lingistik nga Lévi-Strauss nuk është e rastësishme, pasi një nga parimet më revolucionare që lingvistika strukturale ka sjellë në metodologjinë shkencore është pikërisht zhvendosja e fokusit kërkimor nga niveli i dukurive gjuhësore të vetëdijshme në nivelin e infrastrukturës së tyre të pavetëdijshme.¹¹⁸

Rënia e fuqive europiane dhe valët e dekolonizimit pas Luftës së Dytë Botërore ndikuan që të vihen në pikëpyetje vlerat dhe superioriteti i pretenduar i kulturës dhe i ndërgjegjes europiane duke kritikuar etnocentrizmin e saj. Në këtë kontekst ishte më se logjike që antropologjia, në rolin e saj ndërmjetësues të kulturave joperëndimore, të bëhej vatra e këtyre kritikave dhe pikëpyetjeve. Në fakt, antropologjia strukturale justifikohet si një shkencë humane e kulturave joperëndimore falë eksperiencës së tyre moderne të tjetërsimit dhe përbën kështu një formë alternative humanizmi. Ky humanizëm i ri që Lévi-Strauss synoi ta shtrijë në “tërë përmasat e njerëzimit” ndërthur ambicien për një analizë shkencore me detyrimin për një ndërgjegje globale.¹¹⁹ Vizioni i njerëzimit sipas Lévi-Strauss është më i gjerë sesa ai i humanizmit të filozofisë tradicionale. Duke u fokusuar në konceptin e individit si karakteristikë kulturore, ai përmbush akoma më mirë atë universalizëm që pretendonte humanizmi i vjetër.

¹¹⁷ Michel Foucault, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines* (Paris: Gallimard, 1966, reprint 1994), p. 385.

¹¹⁸ Claude Lévi-Strauss, “L’analyse structurale en linguistique et en anthropologie”, in *Anthropologie structurale* (Paris: Plon, 1958, original 1945), pp. 37–62, p. 40.

¹¹⁹ Claude Lévi-Strauss, “Le champ de l’anthropologie”, in *Anthropologie structurale deux* (Paris: Plon, 1973, original 1960), pp. 11–44, p. 44.

Në fakt, humanizmi i vjetër, siç mishërohej në figurën e Sartre-it, dukej krahasimisht më i ngushtë, si në kufizimin e tij mbas një tradite specifike të filozofisë perëndimore, ashtu edhe në mungesën e interesit ndaj zhvillimeve të reja të shkencës bashkëkohore. Humanizmi i ri i antropologjisë së Lévi-Strauss-it ndërthuri rigozitetin shkencor me një vizion më të gjerë të njerëzimit, duke vepruar njëkohësisht si ndërgjegje dhe vetëdije e qytetërimit perëndimor, ndërsa përcaktonte një rol më modest për individin.

Në këtë kuptim, misioni shkencor i antropologjisë strukturale nuk mund të përjashtojë marrjen në konsideratë të çështjes së vlerave dhe të ideologjisë. Për Lévi-Strauss, antropologjia strukturale si shkencë humane dhe si humanizëm nuk janë në kundërshtim me njëra-tjetrën. Ndërthurja e epistemologjisë me etikën te vepra e Lévi-Strauss-it, në mënyrën sesi ai e ndërthur eksperiencën e tij jetësore me punën e tij teorike, përbën një tërësi orientuese dhe një unitet metodologjik që shkon përtej programit të ngushtë shkencor të strukturalizmit. Është evidente se paradigma e antropologjisë strukturale nuk mundet thjesht të njehsohet me fushën e strukturalizmit por përbën diçka krejt tjetër dhe më komplekse.

Që nga vitet 1960, strukturalizmi lulëzoi edhe në fusha të tjera dhe shumë shpejt u shndërrua në një formë shpesh të kritikueshme, si një modë intelektuale, filozofike dhe letrare me të gjitha shtrembërimet dhe thjeshtëzimet që shoqërojnë këtë lloj popullarizimi. Levi-Stauss gjithmonë e distancoi veten dhe ua mohoi atësinë e tij lektisjeve ideologjike që i hapën rrugë modës strukturaliste. Ai vazhdimisht ka këmbëngulur se strukturalizmi që u zhvillua në Francë në fund të viteve 1950 dhe fillimi i viteve 1960 duhet dalluar nga ajo çka ai u përpoq të arrinte në antropologji.

Shpesh atij i kërkohet të përshkruante fusha dijesh që nuk i zotëronte, metoda që nuk i njihte ose këndvështrime që nuk kishin asgjë të përbashkët me karakterin teknik të punës së tij kërkimore. Së fundi, ai e kuptoi sesi këto lloj modash intelektuale mund të dëmtonin publikisht dhe shkencërisht rigozitetin dhe vlerësimin e punës së tij. Ishte kjo arsyeja përse ai në shumicën e rasteve vendosi të rrinte i tërhequr dhe larg kësaj zhurme intelektuale. Pa dyshim i preokupuar që të kishte kontroll mbi trashëgiminë e punës së tij, ai është mjaftuar vetëm me korrigjime të sulmeve të keqinformuara mbi praktikën e tij rreth analizës

strukturale, si dhe është përfshirë në debate vetëm me ata që në antropologji apo në fushat e përafërta shtronin pyetje konkrete dhe kritika me vend ndaj punës së tij dhe ndaj vetes së tyre.

Për Lévi-Strauss-in strukturalizmi s' ishte gjë tjetër veçse një kornizë e ngushtë e një projekti brilant. Në thelb, vepra e tij është njëkohësisht më modeste, më e kujdesshme dhe shumë më domethënëse për dijen antropologjike, edhe pse stili i tij mbetet një përzierje baroke ekuilibri dhe gjallërie mendjemprehtë. Edhe nëse strukturalizmi mund të ketë pasur njëherë e një kohë një rol të dobishëm, sot për sot ai është kthyer në një pengesë të zhvillimit të plotë të ideve për të cilat antropologjia detyrohet ndaj Lévi-Strauss-it. Qasja e tij origjinale vjen më pak prej parimeve të përgjithshme sesa me një qëndrim intelektual kërkues dhe guximtar. Falë këtij qëndrimi dhe një sërë intuitash të mprehta, puna teorike i ofroi atij mundësinë joshëse për të kërkuar rregull në kaos dhe për të dhënë një kontribut shumë të përgjithshëm, por edhe shumë personal në antropologji.

Nëse antropologjia kulturore konsiston në studimin e rregullave dhe shpalosjen e ligjeve nëpërmjet analizës së disa aspekteve të jetës sociale apo të materializimit kulturor vlefshmëria e të cilëve testohet edhe në aspekte të tjera, atëherë nuk kemi të bëjmë me një strukturalizëm ideologjik që do të synonte të sillte një mesazh apo të ofronte një filozofi të përgjithshme mbi njeriun. Qasja epistemologjike që Lévi-Strauss ka përdorur, synon të jetë vetëm një metodë rigoroze që i afrohet dijes shkencore dhe që thjesht kërkon të shtojë një nivel rigoroziteti në një fushë studimi ku kjo ka munguar më parë. Disa pjesë të veprës së tij pa dyshim i afrohen tepërit të optimizmit metodologjik, ku analiza strukturale dukej se shkrihej me vetë shkencën, rruga mbretërore e së cilës, përfshirë këtu edhe matematikën, përfundimisht u hapej edhe fushave të dijes që deri tani kishin qëndruar të padepërtueshme. Gjithsesi ai nuk ka ngatërruar asnjëherë përpunimin e një sistemi të ri dogmatik me ca digresione më shumë personale që ai këndshëm i cilëson si “gjueti e vogël pa leje në rezervatin e ruajtur me fanatizëm nga filozofia”,¹²⁰ pavarësisht thellësisë së mendimit që mund të shprehnin ato.

Thithja dhe zhvillimi i teorive sa stimuluese aq dhe të diskutueshme të Lévi-Strauss-it tërhoqën vëmendjen e një sërë antropologësh të

¹²⁰ Claude LÉVI-STRAUSS, *L'homme nu*, Mythologiques, vol. 4 (Paris: Plon, 1971), p. 575.

talentuar jo vetëm në Francë, por edhe në Britani e më tej. Një nga ironitë e historisë së interpretimit të veprës së Lévi-Strauss-it në antropologji është se ai shpesh është kritikuar nga kolegët e tij francezë për lidhjen e tij të tepruar me traditën “anglosaksone”, ndërsa kolegët e tij anglishtfolës e kanë kritikuar atë për tendencën e tij tipike “franceze” për të spekuluar, abstraktuar dhe përgjithësuar.¹²¹

Edhe pse antropologjia britanike është mësuar prej kohësh me huazimin e teorive nga Franca, vepra e Lévi-Strauss-it arriti një abstraksion të atillë sa që hezitimi pothuajse i natyrshëm britanik mund të tejkalohet vetëm nga elokuenca shpottitëse e një antropologu si Edmund Leach. Ndër të tjera, në parathënien e një botimi me kumtesa nga antropologë britanikë që aplikonin teoritë e Lévi-Strauss-it mbi mitin the totemizmin, Leach komentoi se disa nga artikullshkruesit nuk dukeshin se kishin lexuar ndonjë gjë nga Lévi-Strauss dhe se kritika e tyre tregonte “ose arrogancën angleze, ose thjesht keqinformimin e tyre”.¹²² Por ishte pikërisht prezantimi që Edmund Leach u bëri shkrimeve të Lévi-Strauss-it, në një libër që mbase mbetet më i lexuari ndër shumë të tjerë,¹²³ i cili e zgjeroi shumë njohurinë e veprës së Lévi-Strauss-it në botën anglishtfolëse.

Edmund Leach ka qenë antropologu britanik më entuziast dhe më krijues që eksperimentoi me aplikimin e metodave strukturale ndaj tematikave të reja antropologjike dhe që u përpoq shumë për t’i bërë idetë e strukturalizmit të kuptueshme për një publik të gjerë.¹²⁴ Lévi-Strauss vetë ka komentuar shumë mbi farefisninë *kachin* (objekti i studimit të Leach-it), ndërsa Leach e kuptoi menjëherë vlerën e përfundimeve që Lévi-Strauss kishte nxjerrë edhe për studimet e tij.¹²⁵ Ashtu si pranoi edhe vetë më vonë, “ajo çka më habiti në atë kohë ishte fakti se Lévi-Strauss kishte perceptuar shumë më qartë se unë disa

¹²¹ JOHNSON, *Claude Lévi-Strauss: the formative years*, p. 9.

¹²² EDMUND LEACH, ed. *The structural study of myth and totemism* (London: Tavistock, 1967), p. xv.

¹²³ EDMUND LEACH, *Claude Lévi-Strauss* (London: Fontana/Collins, 1970).

¹²⁴ EDMUND LEACH, *Culture and communication: the logic by which symbols are connected* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976a)..

¹²⁵ EDMUND LEACH, *Political systems of highland Burma: a study of Kachin social structure* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1954).

tipare thelbësore të strukturës së shoqërisë *kachin*”.¹²⁶ Rodney Needham ishte gjithashtu një tjetër entuziast i veprës së Lévi-Strauss-it, edhe pse me pak rezerva të cilat u forcuan edhe më tepër nga vetë Lévi-Strauss, i cili e hodhi poshtë interpretimin që Needham propozoi për teorinë e tij farefisnore. Rezervat e shprehura nga Needham jo vetëm që nuk u zhdukën, por përkundrazi ato morën formën e një çështjeje kombëtare dhe shumë antropologë britanikë iu kundërvunë figurës së Lévi-Strauss-it me ashpërsi. Edhe pse shumë më pozitiv ndaj Lévi-Strauss-it, Leach gjithashtu ngriti shumë polemika kundër tij, shpeshherë madje edhe provokuese.

Te strukturalizmi, ama, Leach-i dhe shumë të tjerë zbuluan një alternativë shumë të sofistikuar kundrejt empirizmit britanik. Jo rastësisht, pasioni britanik për antropologjinë strukturale të Lévi-Strauss-it shoqërohej me një refuzim pothuajse organik të funksionalizmit struktural të Radcliffe-Brown-it. Needham i dedikoi këtij të fundit një mëri patologjike,¹²⁷ ndërsa në leksionin për nder të Radcliffe-Brown-it, mbajtur në Akademinë Britanike, Leach e paraqiti admirimin e tij për Lévi-Strauss-in si një rrjedhim logjik të përbuzjes që kishte për vetë Radcliffe-Brown.¹²⁸ Suksesi që patën Leach dhe Needham, më vonë edhe Mary Douglas,¹²⁹ në konvertimin e studiuësve më të shkëlqyer britanikë në idetë strukturale lehtësohej shumë nga entuziazmi i tyre pothuajse religjioz ndaj Lévi-Strauss-it:

Strukturalizmi arriti të ketë elemente të një lëvizjeje fetare dhe disa nga pasuesit e tij ndien se u bënë pjesë e një shoqërie sekrete të atyre që ishin në gjendje të shikonin në një botë të verbërish. Konvertimi nuk ishte thjesht

¹²⁶ **Edmund LEACH**, “Telstar et les aborigènes ou la Pensée sauvage”, *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations* 19, no. 6 (1964), pp. 1100-1116, doi:10.3406/ahess.1964.421261, reprint in *Anthropology and Society: The Essential Edmund Leach*, edited by Stephen Hugh-Jones and James Laidlaw (London: Yale University Press, 2000), vol. 1, pp. 113-127, p. 121.

¹²⁷ **Rodney NEEDHAM**, *Structure and sentiment: a test case in social anthropology* (Chicago: University of Chicago Press, 1962).

¹²⁸ **Edmund LEACH**, “Social anthropology: a natural science of society? [British Academy Radcliffe-Brown Lecture]”, in *Anthropology and society*, ed. Stephen Hugh-Jones and James Laidlaw (London: Yale University Press, 2000, original 1976), pp. 80-97.

¹²⁹ **Mary DOUGLAS**, *Purity and danger: an analysis of concepts of pollution and taboo* (London: Routledge & Kegan Paul, 1966).

çështje e pranimit të paradigmës së re. Mbi të gjitha, ishte pothuajse një çështje shëlbimi.¹³⁰

Shtetet e Bashkuara ishin, pa dyshim, më pak të përshkueshme nga idetë dhe teoritë e antropologëve francezë, edhe pse Lévi-Strauss si “amerikanist i vetëshpallur” mund të konsiderohet deri diku si pasardhës i traditës së Franz Boas-it.¹³¹ Siç na rikujton edhe Adam Kuper, kush përveç Boas do të merrte mundimin të botonte faqe të tëra me receta ëmbëlsirash me mana të grupit indigjenas *kwakiutl* në gjuhën e tyre amtare, dhe kush tjetër përveç Lévi-Strauss do të gjente interes ta rianalizonte këtë material?¹³² Pa dyshim, analizat dhe kritikatat ndaj Lévi-Strauss kanë qenë të zakonshme dhe vepra e tij është diskutuar nga antropologët amerikanë si dhe nga të tjerët. Ndër të tjera trajtimi më gjithëpërfshirës është kapitulli mbi “të egrin me tru intelektual” ku Clifford Geertz paraqet një rilexim mjaft origjinal të veprës së Lévi-Strauss-it.¹³³ Marshall Sahlins, i cili fillimisht ishte influencuar nga marksizmi dhe neoevolucionizmi, në kritikën e tij ndaj marksizmit për pamundësinë e shpjegimit të bazave të “shoqërisë tribale”, është nga të parët që mori në konsideratë përparësinë e metodës strukturale për këtë qëllim.¹³⁴ Edhe pse ende e pafuqishme që të kapë ndryshimet, “struktura është fillimi i urtësisë historike” dhe Sahlins ishte përsëri nga të parët që u mundua ta bënte antropologjinë strukturale më historike.¹³⁵

Megjithatë, vendi që kishte lindur kulturalizmin nuk mund të mos ishte në kundërshtim me idenë se logjika e simbolizmit mund të rridhte prej mendjes njerëzore. Shumica e antropologëve anglo-amerikanë në

¹³⁰ **Adam KUPER**, *Anthropologists and anthropology: the modern British school* (London/New York: Routledge, 1996), p. 215.

¹³¹ **Regna DARNELL**, *Invisible genealogies: a history of Americanist anthropology* (Lincoln: University of Nebraska Press, 2001), p. 282.

¹³² **KUPER**, *Anthropologists and anthropology: the modern British school*, p. 223.

¹³³ **Clifford GEERTZ**, “The Cerebral Savage: On the work of Claude Lévi-Strauss”, in *The interpretation of cultures* (New York: Basic Books, 1973, original 1967), pp. 345–359.

¹³⁴ **Marshall SAHLINS**, *Culture and practical reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1976).

¹³⁵ **Marshall SAHLINS**, *Historical metaphors and mythical realities: structure in the early history of the Sandwich Islands Kingdom* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981).

fakt ishin shumë dyshues ndaj Lévi-Strauss-it. Edhe pse të sfiduar prej supozimeve të këtij, ata mbeten të revoltuar nga mënyra e përzgjedhjes që ai u bënte të dhënave të tij. Edhe pse të tërhequr nga stili i tij brilant letrar, ata nervozoheshin nga arroganca që u dukej në kundërshtim me humanizmin e tij. Edhe pse të joshur nga pikëpyetjet e tij filozofike, ata ndienin mosbesim dhe pothuajse turp kur ballafaqoheshin me ngushtësinë në të cilën koncepti i tij i strukturës arrinte të reduktojë në një rrjetë-palosje problemet e shumanshme të simbolizmit dhe të historisë njerëzore.¹³⁶ Në një masë të madhe të gjithë u provokuan nga modelet abstrakte dhe të logjikës deduktive. Gjithashtu, edhe pse ata nuk ishin dakord me presupozimet e pazakonta mbi martesën apo përmbledhjet tendencioze të një seleksioni mitesh, shumica mbeten të impresionuar nga stili i tij joshës, i cili ndërthurte mendime të gjera filozofike, thënie koncize teorike dhe një diskutim mbresëlënës dhe eksplorues të materialit mitik dhe social. Clifford Geertz për shembull, pavarësisht se pranon haptas “skepticismin e vet ndaj projektit strukturalist si një program kërkimor” dhe “armiqtësinë e tij ndaj këtij projekti si një filozofi e mendjes”, bën të qartë se ai e shikon “përpunimin e një fushe të tërë ligjërimi nga pikënisja e caktuar prej Lévi-Strauss-it si një arritje marramendëse, tërësisht e denjë për vëmendjen që ka merituar”.¹³⁷

Kritika antistrukturale

Që nga fillimi Lévi-Strauss ishte një autor i diskutueshëm dhe me influencë, sidomos sfida e tij ndaj antropologjisë pozitiviste ka ende shumë ndikim. Me gjithë literaturën shumë të gjerë mbi Lévi-Strauss-in dhe veprën e tij, ende ka shumë debat mbi vlefshmërinë e metodave të tij, që mund të duken si të mundshme në teori, por që paraqesin vështirësi praktike shumë të rëndësishme.

Kritikat e veprës së Lévi-Strauss-it ndahen në dy kategori kryesore, pasi kundërshtarët e metodës së tij nënçmojnë jo vetëm indiferencën në dukje të analizës strukturale ndaj historisë, por edhe modelin kufizues

¹³⁶ **Eleanor LEACOCK**, “Structuralism and dialectics”, *Reviews in Anthropology* 5, no. 1 (1978), pp. 117–128.

¹³⁷ **GEERTZ**, “The world in a text: How to read *Tristes Tropiques*”, p. 27.

të vetëdijes dhe të papërputhshmërisë empirike. Një nga kritikantët e para serioze, shprehur fillimisht në polemikat që Jean-Paul Sartre ka drejtuar në veprën e tij *Kritika e logjikës dialektike* kundër konceptit të kufizuar të Lévi-Strauss-it për sa i përket historisë.¹³⁸ Kritika më shpartalluese erdhi nga Jacques Derrida me veprën e tij *Mbi gramatologjinë*, ku ai theksoi formalizmin e shtjelluar dhe të gënjeshtërt të universalizmave që supozon strukturalizmi dhe që nuk janë veçse shembuj të falsitetit të traditës filozofike “fonologjike” dhe “logocentrike” perëndimore.¹³⁹ Rishtazi dhe në mënyrë metodike Derrida sulmoi strukturalizmin dhe një sërë veprash të Lévi-Strauss-it që e akuzoi se nuk kishte marrë parasysh “lojën” e lirë të kuptimit të shenjave dalluese.¹⁴⁰

Debati bëhet edhe më i ashpër sidomos në lidhje me çështjen e raportit midis subjektit dhe objektit, pasi filozofët dyshojnë se Lévi-Strauss e redukton njeriun dhe veprat e tij thjesht në një reflektim objektiv. Nga pikëpamja e fenomenologjisë, ata fajësojnë qasjen strukturale për varfërimin e praktikës sociale ose për pazotësinë për të arritur nivelin shpjegues të kuptimit. Eksportuar në botën anglishtfolëse pyetja kritike u bë ajo e veprimit ndërmjetësues, “kush” përdor “çfarë” si dhe “çfarë” mund të bëhet e pavarur nga “kush”. Eseiistë dhe filozofë me horizonte të ndryshme e kanë dënuar analizën strukturale si një doktrinë që mohon lirinë e prodhimit të kuptimit dhe të autonomisë së praktikës individuale, aq sa aftësia vepruese njerëzore bëhej kështu krejt e varur në perceptimin e realitetit dhe ndërgjegjes nga ligje universale të ngritura mbi një logjikë paraprakisht ekzistuese.

Ndërsa ekzistencializmi i Sartre-it preokupohej më shumë me përvojën e subjektit ‘në botë’ duke theksuar rëndësinë e situatës historike dhe të nevojës së zgjedhjes dhe përgjegjësisë individuale, strukturalizmi përqendrohet në strukturat e pavetëdijshme që i paraprijnë veprimit individual dhe që i rezistojnë rasisjes historike dhe, të paktën në parim, qëndron larg çështjeve të natyrës morale dhe etike. Sartre kritikonte abstraktimin e analizës strukturale dhe objektifikimin që i bënte ajo

¹³⁸ Jean-Paul SARTRE, *Critique de la raison dialectique* (Paris: Gallimard, 1960).

¹³⁹ Jacques DERRIDA, *De la grammatologie* (Paris: Minuit, 1967a).

¹⁴⁰ Jacques DERRIDA, *L'écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967b), pp. 409-428[278-293].

¹⁴¹ SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, pp. 490-493.

eksperiencës njerëzore, duke neglizhuar realitetet dialektike të marrëdhënieve konkrete dhe të proceseve historike.¹⁴¹ Sipas tij prioriteti që u jepej strukturave autonome dhe të pavetëdijshme e çnjerëzonte subjektin dhe përjashtonte çdo mundësi veprimi individual.¹⁴² “Vdekja e subjektit” ishte në fakt një temë e preferuar e strukturalizmit francez gjatë viteve 1960. Për sa i përket natyrës së izomorfizmit të Lévi-Strauss-it midis ligjeve të universit dhe ligjeve të mendjes, Paul Ricoeur u shpreh që në fillim se këtu bëhej fjalë për pavetëdijshmërinë kantiane.

*Jo një nënvetëdije frojdiane e impulseve instiktive dhe erotike me forcën e saj të simbolizmit, por një nënvetëdije kategorike dhe kombinuese për sa i përket organizimit të saj, meqë këtu jemi të preokupuar me një sistem kategorik që nuk i referohet një subjekti që mendon; është kjo arsyeja pse strukturalizmi si një filozofi prodhon një lloj intelektualizmi që është thellësisht antirefleksiv, antiidealist dhe antifenomenologjik.*¹⁴³

Strukturat synojnë përputhshmëri duke reflektuar reciprokisht predispozita mendore hipotetike që reflektojnë njëra-tjetrën në mënyra të ndryshme. Në skemën e Lévi-Strauss-it duket se nuk ka ndonjë ndryshim në zhvillim, por thjesht permutacione dhe kombinime. Kur në *Tropikët e trishtë*, ai e lidhi marksizmin me impulset e tjera kryesore të zhvillimit të tij intelektual dhe me konceptimin e tij të etnografisë, ai preokupohej nga e njëjta çështje kryesore: “Raporti midis ndjenjës dhe arsyes, midis eksperiencës dhe racionalizmit, me të njëjtin pikësynim për të arrihej një lloj super-racionalizmi i cili do të integronte njërën dhe tjetrën pa sakrifikuar asnjë nga karakteristikat e secilës”.¹⁴⁴

Kjo mund të jetë një mënyrë shumë abstrakte për të thënë se marksizmi ishte një etiologji, një përpjekje për të zbuluar gjurmët e kushteve shoqërore, të mjedisit material dhe të ndërgjegjes njerëzore në burimet e tyre të fshehura. Marrëdhëniet shoqërore dhe përfytyrimet kolektive janë koordinatat parësore të teorisë së Lévi-Strauss-it, i cili sugjeron se vetë marksizmi nuk është veçse një rast i pjesshëm i një teorie më të përgjithshme të komunikimit. Kjo teori do të jetë korniza e

¹⁴² **Jean-Paul Sartre**, “L’anthropologie”, in *Situations* (Paris: Gallimard, 1972), pp. 83–89.

¹⁴³ **Paul Ricoeur**, “Structure et herméneutique”, in *Le conflit des interprétations: essais d’herméneutique* (Paris: Seuil, 1969, original 1963), pp. 31–63, p. 37.

¹⁴⁴ **Claude Lévi-Strauss**, *Tristes Tropiques* (Paris: Plon, 1955, nouvelle édition 1973), p. 62.

një sociologjie racionale dhe gjithëpërfshirëse. Jo rastësisht, marksistët i kanë kritikuar pretendimet e teorisë së Lévi-Strauss-it dhe kanë sulmuar aspektet e saj “irracionale” dhe “antihistorike”.

Nuk mjaftonte pra që thjesht të përcaktohen strukturat farefisnore apo kornizat mendore. Po aq i rëndësishëm është edhe procesi nëpërmjet të cilit këto janë prodhuar e riprodhuar. Nëpërmjet farefisnisë Lévi-Strauss kishte trajtuar këtë çështje duke theksuar reciprocitetin dhe martesën ndërkushërinore. Por, duke e anashkaluar atë në studimet e tij të intelektit, me formulën e tij të “formës që imponohet mbi përmbajtjen”,¹⁴⁵ Lévi-Strauss supozoj se ka rënë viktimë e vetë metodologjisë së vet.¹⁴⁶

Gjithsesi, nëse metodat e Lévi-Strauss-it dhe Marksit theksojnë forcën determinuese të strukturave të fshehura, sot kjo mund të quhet jo më shumë se një e vërtetë e rëndomtë. Strukturalizmi duket se ia mohon domethënien fenomeneve sipërfaqësore, si për shembull veprimeve dhe praktikës sociale, pasi e konsideron domethënien si një aftësi të strukturës së thellë të pamodifikueshme nga përvoja. Divorci i analizës strukturale në formën e saj lévi-strauss-iane nga këto diskutime, ashtu si edhe divorci i vetë strukturës nga format sociale dhe kulturore që supozohet të jenë mbartësit e tyre, mendohet të rezultojë si pasojë e përkushtimit apriori të Lévi-Strauss-it ndaj ideologjisë së Saussure-it.¹⁴⁷ Zhvendosja e konceptit të strukturës jashtë konstrakteve kulturore konkrete do të thotë në fakt se sistemet sociale apo kulturore janë me përkufizim të ndara nga çfarëdolloj marrëdhënieje me ndërgjegjen subjektive, domethënien interpretative, aktet sociale apo organizimit social. Këto ndarje pra konvergojnë me kontrastet thelbësore të ideologjisë linguistike të Saussure-it, siç janë ndarja e mendimit nga veprimi, kulturës nga shoqëria, paradigma nga sintagma, teksti nga konteksti, struktura nga procesi historik dhe subjektiviteti nga strukturat e ndërgjegjes.

¹⁴⁵ **Claude LÉVI-STRAUSS**, “Introduction: histoire et ethnologie”, in *Anthropologie structurale* (Paris: Plon, 1958, original 1949), pp. 3–33, p. 28.

¹⁴⁶ **Gary ROTH**, “Claude Levi-Strauss in retrospect”, *Dialectical Anthropology* 18, no. 1 (1993), pp. 31–52.

¹⁴⁷ **Terence TURNER**, “On structure and entropy: theoretical pastiche and the contradictions of structuralism”, *Current Anthropology* 31, no. 5 (1990), pp. 563–568.

Për më tepër, duke pasur parasysh se Lévi-Strauss huazoi përfundimet thelbësore të analizës strukturale nga gjuhësia, kritikët e shohin si paradoks që gjuha, tematika kryesore e fushës së gjuhësisë, nuk u përfshi fare në imagjinatën e tij. Disa thonë se, ashtu sikurse edhe Durkheim, ai dështoi t'i jepte zgjidhje kritikës së gjuhësisë historike se metoda komparative paraqet metodën më të përafërt “shkencore” të mundur në shkencat shoqërore.¹⁴⁸ Të tjerë mendojnë se ai nuk e konsideron fare gjuhën si sistem komunikimi nëpërmjet të cilit krijohen dhe manipulohen simbolet në procese si bindja apo qortimi, kërkimi i mbështetjes në mendim, spastrimi edukativ, shijimi i kuptimit, apo përpjekje të tjera për të kuptuar situata të ndryshme. Në shpjegimet e tij nuk ka shumë vend për ndjenjat, për mrekullitë, gëzimet, dhimbjen dhe dashurinë. Edhe pse vazhdimisht i preokupuar me domethënien, ai supozohet të ketë reduktuar semantikën në thjesht një vegël për të zbuluar strukturat binare. Vepra e tij bazohet në universalizmin e metaforës, e megjithatë ai e trajton metaforën si një realitet, si një element përbërës të strukturës së trurit dhe jo si një prodhim të fuqishëm të gjuhës.¹⁴⁹ Shumica e kanë parë këtë si një model të keqkuptuar të strukturës gjuhësore së bashku me një ndarje të mitit nga produkte të tjera gjuhësore me të cilat presupozohet se përputhen pikëpamjet mekanistike të Lévi-Strauss-it mbi sistemet sociale.

Në këtë vazhdë kritike ndeshim edhe mbytjen e çështjes së ritualit. Akuza nga antropologë britanikë, si Victor Turner, është se përqendrimi ekskluziv mbi simboliken dhe mendimin lë mënjanë realitetin e gjendjes ekstreme të ndjenjave që përjetohen gjatë aktiviteteve sociale si ritualet, të cilat nuk mund të reduktohen thjesht në modalitete të intelektit.¹⁵⁰

Mbi të gjitha, kritikët fokusohen edhe në faktin se, duke përcaktuar rolin e veçantë të antropologjisë, Lévi-Strauss nuk përfshin fare proceset sociale, si: shfrytëzimin, tjetërsimin, ndarjen ekstreme të punës në shoqëri, konfliktet moderne dhe karakterin e shtetit e të pushtetit.¹⁵¹ Duke marrë parasysh afërsinë me marksizmin, Lévi-Strauss pritej që

¹⁴⁸ **Regna DARNELL**, “The structuralism of Claude Lévi-Strauss”, *Historiographia Linguistica: International Journal for the History of the Language Sciences* 22, no. 1-2 (1995), pp. 217–234.

¹⁴⁹ **LEACOCK**, “Structuralism and dialectics”.

¹⁵⁰ **Victor TURNER**, *The ritual process: structure and anti-structure* (Chicago: Aldine, 1969).

¹⁵¹ **DIAMOND**, “The inauthenticity of anthropology: the myth of structuralism”.

¹⁵² **ROTH**, “Claude Levi-Strauss in retrospect”.

të kërkonte bazat e strukturave universale në cilësinë e jetës materiale, jo vetëm të aktiviteteve ekonomike, por në dimensionin e plotë të jetës sociale që përbën indin e aktivitetit njerëzor.¹⁵² Por, duke kontribuar në rimëkëmbjen e antropologjisë marksiste dhe të kritikës letrare, ai në fund i shpërfilli të dyja këto. Dhe, pavarësisht pretendimeve të tij për kalimin nga preokupimet infrastrukurore në ato superstrukurore, ai në fakt qortohet që nuk u përfshi në analizën e asnjërës prej tyre.

Etja e tij për absoluten supozohet t'i shpëtojë realitetit ose ta konsiderojë mbase këtë si një rastësi. Me sa duket, në ciklin e tij *Mitologjiket*,¹⁵³ marrëdhënia ndërmjet miteve dhe njerëzve që i përdorin ato analizohet shumë rrallë dhe këndvështrimi struktural kritikohet që e konsideron mitin thjesht si një manifestim të logjikës mbështetëse të një sistemi në të cilin bën pjesë, por aspak si një mishërim i gjallë i jetës së brendshme njerëzore, i arritjeve dhe tragjedive, i eksperiencave të përsëritshme me forcat dhe lëvizjet e mahnitshme dhe të frikshme, dhe më pak nga të gjitha me dramën që përbëjnë komunikimin njerëzor. Kompleksiteti magjepsës i gamës së gjerë të hulumtimeve të Lévi-Strauss-it në tematikën e miteve thuhet se ka maskuar faktin që ai ka izoluar dhe ka ngushtuar seriozisht qëllimin e kësaj pune kërkimore, për sa i përket një teorie të përgjithshme mbi shoqërinë.

Gjithashtu Lévi-Strauss thuhet se ka çnaturuar mendjen njerëzore duke e reduktuar atë në një makinë për të prodhuar rregulla logjike. Edhe pse mitet mund të shpjegojnë diçka, kritikët pyesin nëse logjika e tyre ka karakter vetëm intelektual. Në fakt, sipas kritikëve të Lévi-Strauss-it, duket sikur ai flet veçse për çifte të kundërtash dhe transformimin e tyre nga një nivel në tjetrin nëpërmjet një qasjeje që duket shumë mekanistike. Procedurat teknike të analizave strukturale që mohojnë domethënien në nivelin e rrëfimit e të veprimit duket se përbëjnë qasje të mitit nga më intelektualistat dhe më abstraktet brenda një spektri shumë të gjerë shkollash të mendimit. Besohet kështu se qasja e Lévi-Strauss-it në përgjithësi duket se na çon më larg dhe jo

¹⁵³ **Claude LÉVI-STRAUSS**, *Le Cru et le Cuit*, Mythologiques, vol. 1 (Paris: Plon, 1964); **Claude LÉVI-STRAUSS**, *Du miel aux cendres*, Mythologiques, vol. 2 (Paris: Plon, 1966); **Claude LÉVI-STRAUSS**, *L'origine des manières de table*, Mythologiques, vol. 3 (Paris: Plon, 1968); **LÉVI-STRAUSS**, *L'homme nu*.

më në brendësi të çështjeve të raporteve midis mitologjive dhe sistemeve sociale, si dhe të çështjeve të transformimit të këtyre raporteve ndërkohë që ndryshojnë sistemet sociale.

Për më tepër, për arsye se seksualiteti femëror dhe dëshirat e grave janë të shpërfillura nga teoria e tij farefisnore, Lévi-Strauss u përball me shumë kritika nga feministet amerikane të cilat filluan të fitojnë popullaritet në antropologji në vitet 1970. Në veçanti kapitulli i shkruar nga Gayle Rubin u shndërrua në një kritikë klasike feministe kundër qëndrimit strukturalist, që e paraqiste kontributin e Lévi-Strauss-it në tërësi si reaksionar.¹⁵⁴ Më tej, ndërsa në vitet 1970 feministet e konsideronin si një trajtesë seksizmi veprën e tij *Strukturat elementare të farefisnisë*,¹⁵⁵ ai konsiderohet edhe si homofob nga lëvizjet e mëvonshme për të drejtat e homoseksualëve për t'u martuar dhe për të pasur fëmijë.¹⁵⁶

Sado detaje mund të ketë trajtuar Lévi-Strauss në kornizën e tij analitike, forcat motivuese pas këtij procesi mbeten të pakuptueshme dhe procedurat e tij arbitrare, edhe pse nganjëherë tejet ndriçuese.¹⁵⁷ Gjer edhe vepra e tij më popullore, *Tristes Tropiques*,¹⁵⁸ është kritikuar shumë nga teoricienët e studimeve kulturore për pothuajse gjithçka, që nga racizmi deri te një thjeshtëzim i tropeve të udhëtimit dhe të punës në terren!¹⁵⁹ Disa autorë jo vetëm si Jacques Derrida,¹⁶⁰ por edhe antropologë si Jack Goody,¹⁶¹ e akuzojnë Lévi-Strauss-in për përdorimin

¹⁵⁴ **Gayle RUBIN**, "The traffic in women: notes on the political economy of sex", in *Toward an Anthropology of Women*, ed. Rayna Reiter (New York: Monthly Review Press, 1975), pp. 157–210.

¹⁵⁵ **Claude LÉVI-STRAUSS**, *Les structures élémentaires de la parenté* (Paris/Hague: Mouton, 1967, reprint 2002, original 1949).

¹⁵⁶ **Jeanne FAVRET-SAADA**, "La pensée Lévi-Strauss", *Journal des Anthropologues*, no. 82-83 (2000), pp. 53–70; **Patrice MANIGLIER**, "L'humanisme interminable de Claude Lévi-Strauss", *Les Temps Modernes* 55, no. 609 (2000), pp. 216–241; **Eric FASSIN**, "Usages de la science et science des usages: À propos des familles homoparentales", *L'Homme: Revue Française d'Anthropologie* 40, no. 154-155 (2000), pp. 391–408.

¹⁵⁷ **ROTH**, "Claude Levi-Strauss in retrospect".

¹⁵⁸ **LÉVI-STRAUSS**, *Tristes Tropiques*.

¹⁵⁹ **James CLIFFORD**, *Routes: travel and translation in the late twentieth century* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997).

¹⁶⁰ **DERRIDA**, *De la grammatologie*.

¹⁶¹ **Jack GOODY**, *The domestication of the savage mind* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

e kategorizimeve etnocentrike, ndonëse padia e racizmit është thjesht e pavend. Një ekzaminim i plotë dhe rivlerësim i të gjitha kritikave të Lévi-Strauss-it është e pamundur në këtë artikull. Gjithsesi, duhet thënë se stili parodik dhe potpuritë e shumta janë mjaft popullore ndër kritikuesit e Lévi-Strauss-it.

Antropologu si hero

Duket se aktualisht ka një keqkuptim total të vendit të Lévi-Strauss-it, sidomos në antropologjinë bashkëkohore amerikane, ku ai duket të jetë pranë mospërfilljes si “një tjetër Burrë prej racës së Bardhë i Vdekur prej kohësh”,¹⁶² ndërkohë që shumica e antropologëve praktikantë nuk e ndiejnë më veten të influencuar nga metoda e tij. Më së shumti, Lévi-Strauss lexohet në kontekstin e historisë së antropologjisë, ku shpeshherë ai hidhet poshtë si për ironi pikërisht për atë arsye për të cilën duhet lavdëruar. Me fjalë të tjera, ai kritikohet për këmbënguljen e tij në rigorozitetin shkencor, thjesht pasi ky koncept fatkeqësisht është i huaj për shumë antropologë amerikanë. Rezultati i kësaj situatë është më pak një kritikë e vazhdueshme e Lévi-Strauss-it sesa një neglizhim i shkujdesur. Thënë më troç, në Shtetet e Bashkuara të Amerikës dhe në Britani sot shpesh studentët pasuniversitarë të antropologjisë nuk e lexojnë fare Lévi-Strauss-in. Ai pothuajse nuk përmendet fare në seminare dhe leksione, gjë që është një veprim tragjik dhe dritëshkurtër për krejt fushën e antropologjisë. Por ç’është më dramatike, shumica e antropologëve amerikanë gjatë dekadave të fundit as që mendojnë se Lévi-Strauss është aq i rëndësishëm sa për të argumentuar me të. Thënë shkurt ai shpërfillet në praktikën e përditshme të kësaj disipline, sidomos kur ajo ka përqafuar në përgjithësi postmodernizmin.

“Tropet e trishta” të postmodernëve janë bërë empiricizmi dhe historicizmi si një problem thelbësor i mirënjohur, kryesisht nëpërmjet qëndrimit shpërfillës ndaj analizës shkencore dhe përvetësimit jokritik

¹⁶² Kuntim personal më 8 nëntor 2017 nga Gary Urton, drejtor i Departamentit të Antropologjisë në Universitetin Harvard.

¹⁶³ **Nicole POLIER and William ROSEBERRY**, “Tristes tropes: post-modern anthropologists encounter the other and discover themselves”, *Economy and Society* 18, no. 2 (1989), pp. 245–264.

të studimeve letrare.¹⁶³ Nuk është e habitshme që, në këto kushte, teori si ato të Jacques Derrida-s kanë kapur sidomos departamentet e letërsisë në Amerikën Veriore. “Dekonstruktimi” i tij i transplantuar përtej Atlantikut nëpërmjet një serie hulumtimesh filozofike europiane dhe i praktikuar mbi terrenin e komenteve letrare amerikane, po fillon të duket sa vjen e më shumë amerikan, sesa francez. Edhe në Europë shpesh kjo perceptohet si një grup teoremash amerikane, një lloj ligjërimi apo një shkollë që sa vjen e njihet si një shpikje amerikane. Kjo, gjithsesi, nuk nënkupton vetëm se dekonstruksioni është thjesht diçka amerikane, por për më tepër se vetëm në Amerikë ky lloj dekonstruksioni kuptohet mirëfilli si diçka në vetvete. Me fjalë të tjera, nuk është se vetëm në Amerikë ekziston diçka si dekonstruksioni, por se vetë Amerika është dekonstruksioni i Europës.¹⁶⁴

Prandaj nuk është çudi që ekzistojnë dhe që do të ketë një numër në rritje të studiuesve të cilët kanë zgjedhur drejtime të tjera dhe që punën e tyre e kryejnë pa marrë parasysh përfundimet e Lévi-Strauss-it në kontekstin e zhvillimeve të reja në antropologji në mbarë botën. Por kjo nuk vë në pikëpyetje vlerën e tij bashkëkohore dhe rëndësinë e tij të veçantë për të ardhmen, as nuk i jep kjo shpjegim trajektores negative që ka marrë reputacioni i Lévi-Strauss-it sidomos në antropologjinë kulturore amerikane. Shumica e antropologëve janë të pakënaqur me këtë situatë dhe teoria e Lévi-Strauss-it në fakt është pritur në antropologji me më shumë kujdes dhe, pa dyshim, në kontrast me reagimet kritike që tekstet e para të antropologjisë strukturale i shkaktuan një sërë recensuesve, më shumë të gatshëm për të hedhur poshtë presupozimet e veta filozofike, sesa të gjykonin impaktin e tyre në fushën e antropologjisë të cilën nuk e zotëronte asnjëri prej tyre.

Lévi-Strauss ishte vërtet një eksplorues që kërkonte rrugën e tij në një terren të ri, në një botë të re të mitit dhe të imagjinatës. Në këtë aspekt, puna e tij kishte të bënte me analizën e përmbajtjes së miteve si dhe të proceseve mendore që i mundësonin ato. Për arsye se këto përmbajtje mitike dhe procese mendore kishin qenë edhe më parë tematika studimi të interpretimeve alegorike frazeriane apo spekulimeve frejdiane, shkrimet e Lévi-Strauss-it fituan një rëndësi përtej fushës së ngushtë të hulumtimit antropologjik. Shkrimtarë, psikologë, historianë,

¹⁶⁴ **Anselm HAVERKAMP**, ed. *Deconstruction is/in America* (New York: New York University Press, 1995), p. 28.

dhe filozofë u ndien të detyruar të ballafaqohen me pikëpamjet radikale të Lévi-Strauss-it, por fakti që shumica e këtyre dishepujve dinin pak për teknikalitetet e sistemeve farefisnore, ekzigjencat e xhunglës në Brazil, apo debatet rreth organizimit dualist, si dhe çështje të tjera të ngjashme bëri që vetë Lévi-Strauss të shndërrohej në një figurë mitike.

Për shumë veta, teoritë e Lévi-Strauss-it janë ende shumë “intelektualiste” dhe pengojnë të kuptohet mrekullia e veprimit dhe praktikës njerëzore. Sikur, për shembull, dikush të ngrihej kundër teorisë kinetike të gazrave nën pretekstin se duke shpjeguar pse ajri i nxehtë hollohet dhe shkon lart, ai do të vinte në rrezik jetën e familjes dhe moralin e vatrës, ngrohtësia e së cilës do të humbiste rezonancën e saj simbolike dhe emocionale. Ose, me një shembull tjetër, sikur fakti i njohjes sesi punon ora nga brenda do të na pengonte të kuptonim se çfarë roli mund të luante ora në jetën emocionale personale (duke e bërë shumë të padurueshëm një person kur është vonë në një takim, apo kur personi i dashur është duke ardhur). Ose, përsëri, sikur formula kimike e sheqerit do të na privonte nga shijimi i shijes së tij dhe, përkundrazi, do të na gënjente të preferonim një shije të kripur në vend të së ëmblës.

Shpirtrat e ndjeshëm refuzojnë të kuptojnë se nuk janë emocionet ato që prodhojnë kulturën, por e kundërta, ashtu sikurse muzika është një kombinim matematik valësh të ndryshme zanore që krijojnë emocione dhe që nuk është rezultat i këtyre emocioneve. Me këmbënguljen e tij mbi ndarjen e mprehtë midis ndërgjegjes individuale dhe asaj kolektive, Durkheim nuk arriti t’i jepte theksin e duhur mundësisë për të kuptuar tërësisht faktet sociale. Kjo korrespondoi, sipas Lévi-Strauss, me një të metë të shkencës sipas së cilës tiparet subjektive janë lënë në një anë, ndërkohë që ne kërkojmë shpjegime në forma tërësisht objektive. Me konceptin e tij të “fakteve sociale totale” Marcel Mauss nënkuptoi se në të kundërt kjo dikotomi e thjeshtë dhe e volitshme është e papranueshme për sociologjinë:

Për të kuptuar një fakt social total është e nevojshme ta rrokim atë totalisht, pra nga pikëpamja e jashtme si një diçka, por si një diçka, pjesë integrale e së cilës është edhe botëkuptimi subjektiv sa i vetëdijshëm, aq edhe i pavetëdijshëm që kemi për të, sikurse për të kuptuar qenien njerëzore

¹⁶⁵ **Claude LÉVI-STRAUSS**, “Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss” in: Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1950, reprint 2012) pp. IX–LII, p. xxviii.

na duhet ta njohim këtë fakt ashtu sikurse e përjeton një indigjenas në vend që ta vëzhgojmë atë si etnografë.¹⁶⁵

Ashtu sikurse ideali i një kimie totale e cila “duhet të shpjegojë jo vetëm formën dhe shpërndarjen e molekulave të një luleshtrydheje, por edhe sesi shija e veçantë rezulton pikërisht nga kjo formë”, Lévi-Strauss është përpjekur t’i marrë gjërat seriozisht, duke i thënë vetes që ato janë objekte që kërkojnë analizë të gjatë dhe këmbëngulëse.¹⁶⁶ Miti, për shembull, është një realitet i veçantë *sui generis* që mund dhe duhet të studiohet në vetvete, pa iu referuar një konteksti të caktuar, qoftë ky historik, psikologjik apo sociologjik. Mitet “janë ushtrimi i mendjes së egër; uniteti i tyre i brendshëm dhe logjika e tyre koherente nuk ndodhen në anën e ngjashmërisë apo të referencës”.¹⁶⁷

Interpretimi teorik i Lévi-Strauss-it, i bazuar në zbardhjen e veprimeve të mendjes njerëzore, realizoi një raport midis natyrës dhe kulturës, sidomos në studimin e sistemeve të farefisnisë dhe të prodhimit të miteve. Origjinaliteti i tij qëndron te sfida që ai i bëri dilemës së kundërvënies konceptuale të papërputhshme midis natyrës njerëzore dhe ndryshueshmërive kulturore, duke u përpjekur të tregojë se njëra mbështet tjetrën në të njëjtën mënyrë që një strukturë abstrakte dhe homogjene kontrollon apo shprehet në manifestime të ndryshme konkrete. Ky parim nuk është i ri, por është çmuar nga antropologjia filozofike tradicionale, ndonëse njohuria etnografike moderne e ka vënë në pikëpyetje. Lévi-Strauss mori përsipër t’i rikthehej këtij parimi dhe të sfidojë empiricizmin etnografik duke u munduar njëkohësisht të identifikojë ligje të mendjes njerëzore që shprehen në fusha të tilla si farefisnia, miti, arti, dhe format e ashtuquajtura primitive të klasifikimit, pra për të shpjeguar më mirë karakteristikat e veçanta kulturore dhe për të vendosur unitetin intelektual të njerëzimit.

Kritika në përgjithësi i ka dhënë Lévi-Strauss-it mundësi të ngulmojë në bindjen e tij se shkencat sociale dhe antropologjia, duke ndjekur metodologjinë e shkencave natyrore, duhet të kuptojnë se realiteti i objektit të tyre studimor nuk është plotësisht i kapshëm nga syri i vëzhguesit. Kjo bëhet e qartë sidomos në “Finalen” e ciklit të tij

¹⁶⁶ Ibid., p. xxvii.

¹⁶⁷ Marcel HENAFF, *Claude Lévi-Strauss et l’anthropologie structurale* (Paris: Belfond, 1991), p. 171.

¹⁶⁸ LÉVI-STRAUSS, *L’homme nu*.

Mitologjikat, që mund të shihet plotësisht si një mbrojtje e argumentuar e metodës strukturale.¹⁶⁸ Në përpjekjen e tij për të qartësuar divergjencat e tij nga filozofët e subjektit, ai mbrojti një humanizëm të përcaktuar jo dosmodoshmërisht nga kultura e një momenti të caktuar historik dhe konfirmoi, kundër kritikës marksiste, besnikërinë e tij ndaj Marksit dhe shpirtit dialektik të materializmit historik. I formuar si filozof, ai në të vërtetë nuk e braktisi asnjëherë filozofinë, pavarësisht protestave të tij për të kundërtën, dhe shkroi kritika të rëndësishme të ekzistencializmit dhe fenomenologjisë. Në retrospektivë duket qartë natyra dhe masa e sfidës së antropologjisë së Lévi-Strauss-it ndaj filozofisë. Kritikat e shumëllojshme të ngritura kundër strukturalizmit, reduksionizmit të tij, antihumanizmit dhe antihistoricizmit të tij, të gjitha janë kundërshtuar, të riformuluara dhe të kthyer sërish si kritikë ndaj filozofisë për mungesën e vetëdijes së saj shkencore, për etnocentrizmin dhe antropocentrizmin e saj dhe për obsesionin e saj me historicizmin.

Siç na ka kujtuar Edmund Leach, rëndësia e Lévi-Strauss-it qëndron në mënyrën e ligjëritimit që ai ka krijuar për të shpalosur fakte dhe ide, duke sugjeruar gjithmonë mënyra të pazakonta shpjegimi për të kuptuar fakte shumë të zakonata, gjë që provokon gjithnjë sugjerime të reja mbi bazat e dijes.¹⁶⁹ Kështu, në një kapitull të mahnitshëm mbi “totemin dhe kastën”, Lévi-Strauss tregon se struktura e sistemit të kastave në Indi është një transformim logjik i strukturës së rendit totemik të indigjenëve australianë.¹⁷⁰ “Fishekzjarre intelektuale” të këtij lloji, sipas Leach, vetvetiu nuk zgjerojnë kuptimin tonë mbi rendin e kastave apo totemizmin australian, por na ftojnë të mendojmë më thellë mbi shoqërinë dhe për atë çka është njerëzore në veçanti.¹⁷¹ Sipas pikëpamjes së Lévi-Strauss-it, është më e rëndësishme të kuptosh dallimin midis kulturës dhe natyrës, sesa të merresh me argumente skolastike si për shembull, sesi despotizmi oriental ka lidhje me feudalizmin në këtë apo atë sekuenca të determinizmit historik.

Me konstatimin e tij se përplotësimi i kënaqësisë mendore është produkt i gjërave “të mira për të menduar”,¹⁷² ai e çoi antropologjinë

¹⁶⁹ LEACH, *Claude Lévi-Strauss*.

¹⁷⁰ CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage* (Paris: Plon, 1962a), pp. 144-177.

¹⁷¹ LEACH, “Telstar et les aborigènes ou la Pensée sauvage”, p. 111.

¹⁷² CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *Le totémisme aujourd’hui* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962b), p. 132.

drejt një metode më formale dhe më shkencore. Në të njëjtën kohë dhe pa dashje ai nderoi një entuziazëm intelektual që përshkoi pothuajse tërë shkencat sociale dhe filologjike dhe u bë, në fjalët e Susan Sontag, antropologu i parë “hero i kohës sonë”.¹⁷³ Por nuk është vetëm kërkimi formalist për çiftet e kundërta që është me të vërtetë i vlefshëm ashtu sikurse nuk janë faktet e çuditshme apo shpjegimet akoma më të çuditshme që ka sjellë Lévi-Strauss dhe që e bëjnë atë një hero intelektual. Sipas Clifford Geertz, asnjë antropolog nuk ka këmbëngulur më shumë sesa Lévi-Strauss në faktin se “praktika e profesionit të tij përbëhet nga një kërkim personal, drejtuar nga një vizion personal, me synimin drejt shëlbimit personal”.¹⁷⁴ Në formën e mitit standard profetik të një kërkimi heroik me antropologun si hero, sipas Richard Shweder, Lévi-Strauss shndërroi ekspeditën e vet në brendësinë e virgjër të Amazonisë në një kërkim vizionar dhe shndërroi antropologjinë në një mision shpirtëror për të mbrojtur njerëzimin nga vetvetja.¹⁷⁵

Për këtë arsye Lévi-Strauss admirohet jo dhe aq shumë për idetë e reja, sesa për origjinalitetin e guximshëm me të cilin ai i aplikoi ato nëpërmjet një game të gjerë lidhjesh. Kompleksiteti i tij shfaqet si diçka që nxjerr shumë gjëra në dritë në vend që të krijojë konfuzion. Është organizimi i ideve të Lévi-Strauss-it që krijon faktet “si një ciklotron që krijon pjesëzat përbërëse të atomit”.¹⁷⁶ Pa dyshim që ai do të kujtohet për shumë gjëra, përfshi këtu edhe aftësitë e tij si një kërkues rigoroz shumë i kujdesshëm, ndjeshmëria e të cilit për detajet ishte pa precedent, si dhe si një studiues i cili nuk përtoi asnjëherë t’u përgjigjej kritikëve, duke korrigjuar herë-herë edhe idetë e veta kur e ndiente se kritika ishte serioze dhe e fuqishme. Sidoqoftë, vepra e Lévi-Strauss-it është përfundimisht më e çuditshme dhe më e magjishme nga sa duket. E rrënjësuar në racionalizëm ajo është ndërtuar mbi një ruseizëm paradoksal, por gjallërohet nga një ironi e mugët e një “pesimizmi aktiv”.

¹⁷³ **Susan SONTAG**, “The anthropologist as hero”, in *Claude Lévi-Strauss: the anthropologist as hero*, ed. Nelson Hayes and Tanya Hayes (Cambridge: MIT Press, 1970. Original edition, “A Hero of our Time”, *The New York Review of Books*, 1 (7), 1963).

¹⁷⁴ **GEERTZ**, “The Cerebral Savage: On the work of Claude Lévi-Strauss”, p. 346.

¹⁷⁵ **Nelson HAYES and Tanya HAYES**, eds. *Claude Lévi-Strauss: the anthropologist as hero* (Cambridge: MIT Press, 1970).

¹⁷⁶ **DIAMOND**, “The inauthenticity of anthropology”.

Ndërsa të tremb me forcën e tij radikale, ai të mahnit me delikatesën e mënyrës së shprehjes dhe të të bërit të gjërave, si dhe të pushton me mendjemprehtësinë me të cilën imponon logjikën e vet. Shkruar për të bërë për vete, vepra e Lévi-Strauss-it bazohet, pa dyshim, në rigorozitetin e paqortueshëm shkencor dhe akademik. Në të njëjtën kohë, ajo shprehet në një prozë evokuese, poetike dhe të kulluar në kalimet e saj më të vështira, e valëzuar dhe delikate edhe në rrjedhën e saj më drejtvizore dhe të përcaktuar. Është plot me shije të ndryshme, ndjenja shumëngjyrëshe, thurur me kënaqësitë e të shkruarit dhe sa vjen e më e frymëzuar nga një prezencë e rëndësishme mbresëlënëse dhe domethënëse.

Si bëhesh antropolog:

Shtojcë për shfaqjen e antropologjisë heroike
në historinë e ideve në Shqipëri

Deri vonë antropologjia sociale ishte një fushë ende e palëvruar sa duhet, apo madje thuhet e panjohur në Shqipëri. Prandaj, nëse dikush pyet se si bëhesh antropolog,¹⁷⁷ në rastin tim konkret mund të them se e gjitha ka ndodhur në një trill të fatit. Antropologjinë sociale apo kulturore e kam njohur në një kohë kur nuk e dija që po njihesha me të. Fillimisht formimi im ishte në fushën e gjuhësisë. Kur isha student më pëlqenin shumë rrymat e reja të gjuhësisë së përgjithshme, sidomos analizat strukturore në gjuhësi. Ngaqë isha shumë i apasionuar, i merrja dhe i lexoja autorët me radhë, kam pasur një lloj “manie” ta themi, që kur merrja një autor, duhej t’u shkoja të gjitha veprave të tij deri në fund. Një nga këta autorë që më ka lënë më shumë mbresa përgjatë studimeve të mia gjuhësore, ka qenë Roman Jakobson, një nga studiuesit më të famshëm të gjuhësisë së përgjithshme, i cili ka pasur një rëndësi të madhe jo vetëm për zhvillimin e gjuhësisë së përgjithshme, por edhe për hovin e madh që vepra e tij i ka dhënë zhvillimit të shkencave shoqërore të asaj kohe, dhe që vazhdon edhe sot e kësaj dite. Mund të thuhet pa hezitim se modernizimi i shkencës gjuhësore është kryer nëpërmjet veprës së Jakobsonit.

¹⁷⁷ Intervistë në TV-Scan, 21 maj 2011 <http://youtu.be/eunHVAEextM>, botuar në gazetën *MAPO*, nr. 270, 4 qershor 2011.

Gjatë leximit të veprave të tij, u ndesha me një artikull që më ka bërë shumë përshtypje, ndonëse një artikull i shkurtër dhe ndoshta jo fort i rëndësishëm. Është fjala për një shkrim mbi një sonet të njohur, me titull “Maçokët”, të Charles Baudelaire-it, poetit të famshëm francez të shekullit të nëntëmbëdhjetë, analizuar me një imtësi të jashtëzakonshme, me rigorozitetin më të mirë të teknikës strukturale.¹⁷⁸ Në këtë artikull Jakobsoni nuk ishte vetëm, por me një bashkautor, të cilin nuk e njihja, ndonëse më vonë do të mësoja që bashkautori i Jakobsonit, Claude Lévi-Strauss, ishte antropologu më i famshëm i të gjitha kohërave. Megjithatë, qysh në atë kohë, nga që ky artikull më bëri shumë përshtypje, për kuriozitet intelektual u përpoqa ta njoh edhe veprën e tij. Kjo ishte një gjë shumë e vështirë në Shqipërinë e kohës nën regjimin komunist, por me bashkëpunimin e Jean-Paul Champseix, profesorit tim francez që tani është profesor i letërsisë së krahasuar në Universitetin e Saint-Etienne në Francë, ia arrita që veprat e Claude Lévi-Strauss-it të porositeshin në bibliotekën e departamentit të frëngjishtes në Universitetin e Tiranës. Pastaj nuk mund veçse t’i lexoja të gjitha. Kështu e njoha antropologjinë sociale dhe mund të them se fillova të synoj të bëhem antropolog. Kjo është shumë e rëndësishme për mua, sepse vetë lidhja e Roman Jakobsonit me Claude Lévi-Strauss-in dihet që është shumë domethënëse për historinë e antropologjisë.

Vetë Lévi-Strauss ka pohuar se karriera e tij intelektuale ka pasur një ndikim të madh nga Roman Jakobsoni dhe mund të thuhet se deri në njëfarë mase, në historinë e saj si disiplinë, antropologjia ka përfituar shumë nga njohja dhe miqësia e afërt dhe bashkëpunimi i ngushtë midis Roman Jakobsonit dhe Claude Lévi-Strauss-it. Ata u takuan në New York, në vitet e Luftës së Dytë Botërore, kur të dy, njëri me origjinë ruse, tjetri francez, kishin gjetur strehë në SHBA pas përndjekjes nga nazizmi gjerman për shkak të prejardhjes së tyre çifute. Si njëri, edhe tjetri, ata jepnin mësim në Shkollën e Lirë të New York-ut dhe u miqësuan intelektualisht sa të ndiqnin edhe leksionet e njëri-tjetrit. Pikërisht nga kjo njohje dhe miqësi, që ka shërbyer si një shkëndijë intelektuale, u bë e mundur që strukturalizmi gjuhësor të bëhej një fakt madhor për lindjen e antropologjisë strukturale. Pa dyshim, strukturalizmi

¹⁷⁸ Roman JAKOBSON and Claude LÉVI-STRAUSS, “Les Chats de Charles Baudelaire”, *L’Homme: Revue Française d’Anthropologie* 2, no. 1 (1962), pp. 5–21.

i përket tashmë historisë së gjuhësisë, përderisa kuadri konceptual, metodat dhe objektivat e saj janë ripërcaktuar rrënjësisht në ndikimin e Noam Chomsky-t dhe reagimet ndaj gjuhësisë chomskyane. Strukturalizmi i përket gjithashtu së kaluarës së shkencave sociale, jo sepse është zëvendësuar nga ndonjë qasje alternative bindëse, por për shkak të modës strukturaliste të viteve 1960 që ngjalli aq shumë keqkuptime, sa të komprometojë si premtimet, edhe arritjet e veta. Megjithatë, mund të thuhet se trashëgimia e antropologjisë strukturale, që lidhet me Claude Lévi-Strauss-in i ka siguruar antropologjisë moderne karakterin e mirëfilltë shkencor dhe metodën e saj të paprecedent.

Nuk është për t'u çuditur që më vonë do të shkoja në Paris, pikërisht në Laboratorin e Antropologjisë Sociale të themeluar dhe të drejtuar për një kohë të gjatë nga Lévi-Strauss, për t'u doktoruar në "École des Hautes Études en Sciences Sociales" (EHESS) në Paris, prej nga do të filloja karrierën akademike, jo vetëm në Francë, por edhe në Angli dhe në Irlandë si profesor i sociologjisë dhe antropologjisë. Shpesh më është shprehur njëfarë admirimi për arritjet e mia që në pjesën më të madhe thuhet se i dedikohen "fatit" që paskam pasur, meqë kam përfunduar studimet e doktoratës në prestigjiozen École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) në Paris, ku mund të ndiesh ende praninë e gjithë emrave më të mëdhenj, jo vetëm të antropologjisë, por edhe të mbarë shkencës sociale dhe teorive franceze. Madje dikush që nuk e njihja më ka shkruar spontanisht me e-mail para shumë vitesh duke më thënë se sa krenar duhej të isha që studioja në një shkollë aq shumë të lidhur me emra të shquar, si: Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Michel Foucault, Roland Barthes, Pierre Bourdieu, Jacques Derrida e shumë të tjerë të ngjashëm me ta. Në njëfarë mënyre, kolegët e vjetër më kanë shprehur keqardhjen që ata nuk kanë mundur të kenë të njëjtin fat, ndërsa kolegët e rinj më kanë shprehur shpresën se edhe ata, një ditë, do të mund të bëjnë atë që kam bërë unë. Jam përpjekur t'i siguroj si të parët edhe të dytët se nuk është doktorata në EHESS që më ka bërë studiues të mirëfilltë, por jam unë ai që kam bërë doktoratën në EHESS. Nëse kam mundur ta bëj, kjo është vetëm ngaqë kisha përfutur tashmë që në Shqipëri kulturën e punës këmbëngulëse dhe sistematike. Puna më ka shtyrë drejt nevojës për të krijuar më vonë baza të shëndosha teorike dhe metodologjike që do të më bënin

studiues të mirëfilltë dhe që do të më bënin të mundshme karrierën akademike në të ardhmen.

Dua të përmend këtu se kam përfituar edhe nga marrëdhëniet me kolegët e mi të vjetër në Institutin e Kulturës Popullore ku kam punuar para se të shkoja për studime në Francë, mbi të gjitha nga i palodhuri Alfred Uçi, që më ka frymëzuar dhe nxitur me shembullin e tij. Ai ka qenë pa dyshim një ideolog i zjarrtë i partisë, por edhe një studiues energjik dhe i vendosur për t'u dhënë një drejtim të ri studimeve të kulturës popullore të kohës.¹⁷⁹ Ai është përpjekur mbi të gjitha të rigjallërojë brezin e vjetër me punonjës të rinj kërkimorë. Kam pasur fat të jem njëri prej tyre dhe më kujtohet kur ma ndaloi kategorikisht, madje as të mos e shkoja ndër mend, se mund të punoja për çështjet e etnogjenezës, “sado të modës apo të dashura” të më dukeshin. Pothuajse në të njëjtën kohë, Qemal Haxhihasani, i cili ka qenë një nga ata studiues të brezit të vjetër që vuajti më së shumti për shkak të presioneve politike nga kolegët e tij komunistë, më ka inkurajuar duke më pohuar se drejtori i Institutit do të shihte me sy të mirë që unë të specializohem në tendencat e reja teorike të shkencës shoqërore dhe të antropologjisë moderne. Meqë i njihte prirjet e mia, ai përmendi antropologjinë franceze dhe emrin e Claude Lévi-Strauss-it si një referencë të mundshme që Alfred Uçi mund të përkrahte. Ndonëse në atë kohë kjo ishte një surprizë për mua, më vonë ka qenë ai që ka inkurajuar, madje duhet të ketë urdhëruar, për meritën e tij, edhe përkthimin për herë parë të Lévi-Strauss-it në Shqipëri, pikërisht një prej artikujve të tij pragmatikë të botuar në revistën *Kultura Popullore* që ai drejtonte.¹⁸⁰

Sigurisht, të punosh në Laboratorin e Antropologjisë Sociale të themeluar nga Claude Lévi-Strauss dhe të përfundosh studimet e doktoratës në EHESS të Parisit është njëkohësisht një nder i madh, por edhe shumë stresuese. Në fakt, ka pasur një kohë në formimin tim antropologjik, kur, i trajnuar në një vend të tillë të Francës, Lévi-Strauss

¹⁷⁹ **Alfred UÇI**, “Për një rivlerësim kritik të përvojës së zhvillimit të kulturës popullore”, *Kultura popullore* 18, nr. 1-2 (1997), f. 173-186.

¹⁸⁰ **Claude LÉVI-STRAUSS**, “Place de l’anthropologie dans les sciences humaines et problèmes posés par son enseignement”, in *Anthropologie structurale* (Paris: Plon, 1958, Origjinal 1954), pp. 377–418. Përkthyer dhe botuar në shqip: «Vendi i antropologjisë midis shkencave shoqërore», *Kultura popullore*, vol. 13, 1992.

më dukej në të njëjtën kohë sa frymëzues, aq edhe i tmerrshëm e i paarritshëm, gjë që në fund të fundit më kishte bindur për superioritetin e gjithë asaj çka kisha mësuar deri atëherë. Në fazën e ardhshme, pasi u shpërngula në Britani për të pranuar një post si ligjërues në Universitetin e Hull-it, më dukej se thujse të gjitha njohuritë antropologjike rigoroze që kisha fituar në shkollën franceze u sfiduan aq shumë nga qasjet e reja postmoderniste të shkollave të ndryshme anglo-amerikane, sa të arrija deri në atë pikë sa të më dukej se kisha gjithçka për të mësuar nga e para. Megjithatë, bashkë me pjekurinë, erdhi koha të kuptoj më në fund se me Lévi-Strauss-in e vërteta qëndronte ndoshta më shumë në anën e mëvonshme, sesa në anën e mëparshme të formimit tim akademik.

Në fakt, Claude Lévi-Strauss parashikoi dhe bëri thirrje për shfaqjen e asaj që unë besoj se duhet të jetë e ardhmja e një antropologjie teorike. Heroik, ashtu si ai është përshëndetur të jetë, nga Susan Sontag në fillim të viteve 1960,¹⁸¹ vizioni dhe ambicia e tij ishin t'i sigurohej disiplinës qartësia metodologjike, rigoroziteti shkencor dhe vetëdija globale. Ndër të tjera, kur më pas u zhvendosa në Irlandë, si një studiu shkencor i Kolegjit të Shkencave Humane në Universitetin e Limerick-ut, jam angazhuar në një projekt afatgjatë reflektimi për përpunimin e një vizioni të ri për zhvillimin e ardhshëm të antropologjisë dhe të teorisë sociale. Për këtë reflektim mbështetem kryesisht në trashëgiminë teorike dhe metodologjike të antropologjisë strukturale dhe të punës së Lévi-Strauss-it, rishikuar në dritën e arritjeve dhe shqetësimeve të antropologjisë bashkëkohore. Rezultatet kryesore të këtij projekti tashmë janë të botuara dhe presin vetëm të bashkohen në një format libri të mirartikulluar, sepse janë të shpërndara nëpër një numër revistash

¹⁸¹ **Susan SONTAG**, "The anthropologist as hero", in *Claude Lévi-Strauss: the anthropologist as hero*, ed. Nelson Hayes and Tanya Hayes (Cambridge: MIT Press, 1970. Original edition, "A Hero of our Time", *The New York Review of Books*, 1 (7), 1963).

¹⁸² **Albert DOJA**, "The advent of heroic anthropology in the history of ideas", *Journal of the History of Ideas* 66, no. 4 (2005), pp. 633–650, doi:10.1353/jhi.2005.0054; **Albert DOJA**, "The shoulders of our giants: Claude Lévi-Strauss and his legacy in current anthropology", *Social Science Information* 45, no. 1 (2006), pp. 79–107, doi:10.1177/0539018406061104; **Albert DOJA**, "The predicament of heroic anthropology", *Anthropology Today* 22, no. 3 (2006), pp. 18–22, doi:10.1111/j.1467-8322.2006.00439.x.

¹⁸³ **Albert DOJA**, "The kind of writing: anthropology and the rhetorical reproduction

ndërkombëtare.¹⁸² Sidoqoftë, qëllimi im, përmes kritikës së retorikës postmoderne të poststrukturalizmit,¹⁸³ është që të inicioj një lëvizje neostrukturale që të integrojë atë çka unë besoj se është më e mira e traditave franceze dhe anglo-amerikane.¹⁸⁴

Por një nga momentet më kulmore të jetës sime akademike është zgjedhja dhe pranimi si anëtar i Akademisë së Shkencave të Shqipërisë në fushën e antropologjisë. Pa dyshim, kjo është një ngjarje shumë e rëndësishme për mua, sepse është nderim dhe vlerësim i punës sime të deriatëhershme në momentin e zgjedhjes, por është njëkohësisht dhe një moment shumë i rëndësishëm edhe për disiplinën e antropologjisë sociale në Shqipëri. Shumëkush mund të ketë tendencën të thotë se ishte hera e parë që u zgjodh një antropolog, apo që unë isha i pari anëtar i Akademisë që zgjidhem në këtë fushë e të tjera si këto. Përkundrazi, në vend që ta konsideroj këtë moment kulmor si e para gjë e rëndësishme që ndodhi në lidhje me këtë fushë studimore, dua ta lidh zgjedhjen dhe pranimin tim në Akademi si një moment simbolik për disiplinën, që shtrihet thellë në kohë me disa përvjetorë simbolikisht të rëndësishëm dhe që lidhet me një traditë njëqindvjeçare. Unë jam zgjedhur dhe pranuar anëtar i Akademisë në vitin 2008 dhe kjo datë përkon me tri përvjetorë të rëndësishëm.

Në fakt një qind vjet përpara, në vitin 1908, antropologjia sociale themelohej për herë të parë si një disiplinë universitare, kur në Universitetin e Liverpool-it Sir James Frazer zgjidhet titullari i katedrës së parë të antropologjisë sociale në botë. Ky njëqindvjetor është i rëndësishëm për çdo antropolog, ndonëse sot antropologjia Frazeriane është tejkaluar dhe nuk ka të bëjë aspak me disiplinën e sotme. Kjo

of post-modernism”, *Critique of Anthropology* 26, no. 2 (2006), pp. 157–180, doi:10.1177/0308275X06064993; **Albert Doja**, “Creative misreading and bricolage writing: A structural appraisal of a poststructuralist debate”, *Portuguese Review of the History of the Book* 11, no. 22 (2007), pp. 89–104.

¹⁸⁴ **Albert Doja**, “From Neolithic Naturalness to Tristes Tropiques: the emergence of Lévi-Strauss’s new humanism”, *Theory, Culture & Society* 25, no. 1 (2008), pp. 77–100, doi:10.1177/0263276407090015; **Albert Doja**, “Claude Lévi-Strauss at his Centennial: toward a future anthropology”, *Theory, Culture & Society* 25, no. 7-8 (2008), pp. 321–340, doi:10.1177/0263276408097810; **Albert Doja**, “Claude Lévi-Strauss (1908-2009): The apotheosis of heroic anthropology”, *Anthropology Today* 26, no. 5 (2010), pp. 18–23, doi:10.1111/j.1467-8322.2010.00758.x.

është e rëndësishme edhe për antropologjinë sociale në Shqipëri, sepse tradita njëqindvjeçare që na vjen nga Frazer ka përcaktuar për një kohë shumë të gjatë dhe ndoshta çuditërisht vazhdon deri diku të përcaktojë traditën e studimeve të kulturës popullore në Shqipëri, që në një mënyrë apo tjetër shpesh pretendohet se mund të konsiderohet si ekuivalente e antropologjisë sociale, përderisa është ndjekur dhe vazhdon të ndiqet, për fat të keq, nga studiuesit e sotëm të kësaj fushe në Shqipëri.

Përvjetori i dytë është përsëri një njëqindvjetor. Studiuesi ynë i mirënjohur Eqrem Çabej ka lindur në 1908 dhe një qind vjet më vonë zgjidhja dhe pranimi anëtar i Akademisë është domethënëse për mua sepse Eqrem Çabej ka qenë një ndër studiuesit më të shquar, jo thjesht me veprën e tij në historinë e gjuhës, por sidomos me ndikimin e tij të fuqishëm në studimet shqiptare të pothuajse gjithë fushave, në mënyrë të atillë, sa që studimet shqiptare nuk mund të kuptohen pa ndikimin e Eqrem Çabejit. Kur kam qenë i ri, ajo që më ka ndikuar më shumë është metoda dhe rigoroziteti i tij në punën shkencore. Megjithatë, mund të thuhet se ndoshta ashtu si tradita e përcjellë nga Frazer në studimet e kulturës popullore, edhe tradita e përcjellë nga Çabej në gjuhësi historike apo në përgjithësi në studimet që na pëlqen t'i quajmë "albanologjike".

Përvjetori i tretë është pikërisht njëqindvjetori i lindjes së Claude Lévi-Strauss-it, i cili ka lindur në 1908 dhe nuk mund të mos e lidh me këtë përvjetor të madh zgjedhjen dhe pranimin tim si antropolog në Akademinë e Shkencave të Shqipërisë në 2008. Claude Lévi-Strauss është dhe ndoshta do të mbetet për shumë kohë antropologu më i madh dhe ndikuesi më i madh, jo vetëm në punën time si antropolog, por për breza të tërë antropologësh të sotëm e të ardhshëm. Pa dyshim, Lévi-Strauss është shumë i rëndësishëm jo vetëm për antropologjinë dhe antropologët, por edhe për mbarë shkencat sociale dhe zhvillimet e tyre në këto dekadat e fundit në botë. Jam i sigurt se studentët në Shqipëri më kujtojnë kur në ligjëratat e mia thosha shpesh se "nëse shekulli i tetëmbëdhjetë ishte shekulli i Kantit dhe shekulli i nëntëmbëdhjetë ishte shekulli i Marksit, shekulli i njëzetë do të ngelet shekulli i Lévi-Strauss-it".

Pjesën më të madhe të karrierës shkencore si antropolog e kam kaluar jashtë Shqipërisë duke punuar në universitete dhe institucione të tjera kërkimore në Francë dhe në një sërë vendesh të tjera europiane,

në Irlandë, në Belgjikë, në Angli dhe në Amerikë, por edhe në Shqipëri. Kjo më ka dhënë mundësinë që në një mënyrë ose tjetër të jem bërë pjesë e atij komuniteti shkencor apo akademik ndërkombëtar, me të cilin këtu në Shqipëri me sa duket nuk mungojnë lidhjet, por marrëdhëniet reciproke të dialogut e të vlerësimit, pa të cilat studiuesi nuk mund të trajtojë tema të rëndësishme që interesojnë dhe preokupojnë kërkimin shkencor në mbarë komunitetin shkencor ndërkombëtar të disiplinës.

Dua të përmend këtu një rast që e konsideroj mjaft të rëndësishëm nga pikëpamja e zhvillimit të antropologjisë si disiplinë. Kam pasur fatin, rastin dhe mundësinë, që krahas botimeve të shumta për probleme të ndryshme të kulturës dhe shoqërisë shqiptare, të marr pjesë edhe në një sërë debatesh me komunitetin shkencor ndërkombëtar lidhur me zhvillimin e disiplinës së antropologjisë në përgjithësi dhe me vendin e trashëgimisë strukturale të Claude Lévi-Strauss-it në veçanti,¹⁸⁵ për sa i përket aftësisë njohëse që ka antropologjia për të shpjeguar dhe për të kuptuar dukuritë shoqërore. Në një sërë punimesh të botuara në revista të njohura ndërkombëtare, jo vetëm brenda disiplinës së antropologjisë, por edhe ndërdisiplinore, kam trajtuar edhe debatin e antropologjisë ndërmjet strukturalizmit dhe poststrukturalizmit, një debat tashmë i vjetër që ka kundërvënë një sërë studiuesish të njohur dhe që lidhet kryesisht me akuzat që Jacques Derrida ka ngritur kundër Claude Lévi-Strauss-it. Ky debat përbën, si të thuash, aktin themelues të zhvillimeve të reja poststrukturaliste që kanë marrë studimet e sotme në shkencën sociale më të përparuar ndërkombëtare. Pa u zgjatur me

¹⁸⁵ **Albert DOJA**, “The advent of heroic anthropology in the history of ideas”, *Journal of the History of Ideas* 66, no. 4 (2005), pp. 633–650, doi:10.1353/jhi.2005.0054; **Albert DOJA**, “The predicament of heroic anthropology”, *Anthropology Today* 22, no. 3 (2006), pp. 18–22, doi:10.1111/j.1467-8322.2006.00439.x; **Albert DOJA**, “The shoulders of our giants: Claude Lévi-Strauss and his legacy in current anthropology”, *Social Science Information* 45, no. 1 (2006), pp. 79–107, doi:10.1177/0539018406061104; **Albert DOJA**, “Claude Lévi-Strauss at his Centennial: toward a future anthropology”, *Theory, Culture & Society* 25, no. 7–8 (2008), pp. 321–340, doi:10.1177/0263276408097810; **Albert DOJA**, “From Neolithic Naturalness to Tristes Tropiques: the emergence of Lévi-Strauss’s new humanism”, *Theory, Culture & Society* 25, no. 1 (2008), pp. 77–100, doi:10.1177/0263276407090015; **Albert DOJA**, “Claude Lévi-Strauss (1908-2009): The apotheosis of heroic anthropology”, *Anthropology Today* 26, no. 5 (2010), pp. 18–23, doi:10.1111/j.1467-8322.2010.00758.x.

detaje, në këto punime kam arritur të hedh poshtë sulmet e Derrida-s jo thjesht si pa baza, por edhe si arrogancë skolastike dhe çinformim i qëllimshëm.¹⁸⁶ Sidoqoftë, mund të thuhet se botimet e mia mbi këtë çështje kanë lënë gjurmë në komunitetin shkencor ndërkombëtar, madje mund të them se kanë lënë një gjurmë që mund të konsiderohet për mua si e pashlyeshme, meqë vetë Lévi-Strauss, dy-tre vjet përpara se të ndahej nga jeta, më ka shkruar për këtë çështje.

Kam tri a katër letra prej tij, por ai më ka shkruar sidomos për të më përgëzuar dhe për të mbajtur qëndrimin e tij lidhur me këtë debat. Kjo, pa dyshim, që është një ngjarje që nuk mund të shlyhet nga kujtesa ime dhe për të cilën nuk mund të mos jem krenar. Por kjo letër ka edhe një rëndësi tjetër edhe më të veçantë. Duke ditur se Lévi-Strauss nuk është shprehur thajse asnjëherë publikisht për këtë debat, të paktën asnjëherë nuk ka marrë mundimin të shprehë një mendim të përpunuar, qëndrimi që ai ka shprehur në letrën që më ka shkruar është një qëndrim i panjohur më parë dhe për këtë arsye merr një rëndësi të veçantë. Prandaj mora kontakt me editorin e revistës *Anthropology Today*, një nga revistat antropologjike më të lexuara në botë, për t'i kërkuar mundësinë e botimit të çka Lévi-Strauss më shkruante në lidhje me këtë debat. Letra me dorëshkrim nga Lévi-Strauss e datës 1 korrik 2006 është botuar në numrin e pestë të vol. 26 të *Anthropology Today* në vitin 2010, së bashku me kontributin tim përkujtimor mbi veprën dhe ndikimin e tij në mendimin shkencor dhe intelektual bashkëkohor.¹⁸⁷ Por pse ta fsheh që ky ishte një nder shumë i madh edhe për mua dhe mund të thuhet se ky është edhe një nga momentet më gëzimprurëse dhe më fatlume të jetës sime akademike.

Sidoqoftë, ndryshe nga çfarë mendohet apo nga çfarë mund të konstatohet nganjëherë në mjedisin intelektual e shkencor shqiptar, jeta akademike karakterizohet nga një dinamizëm i vazhdueshëm. Madje,

¹⁸⁶ **Albert DOJA**, "The kind of writing: anthropology and the rhetorical reproduction of post-modernism", *Critique of Anthropology* 26, no. 2 (2006), pp. 157–180, doi:10.1177/0308275X06064993; **Albert DOJA**, "Creative misreading and bricolage writing: A structural appraisal of a poststructuralist debate", *Portuguese Review of the History of the Book* 11, no. 22 (2007), pp. 89–104.

¹⁸⁷ Shih letrën me shkrim dore nga Claude Lévi-Strauss riprodhuar në: **Albert DOJA**, "Claude Lévi-Strauss (1908-2009): The apotheosis of heroic anthropology", *Anthropology Today* 26, no. 5 (2010), pp. 18–23, doi:10.1111/j.1467-8322.2010.00758.x, p. 20.

nëse vazhdon të ngelesh aty ku tashmë ke arritur, duke mbajtur të njëjtat poste të punës kërkimore apo duke ushtruar të njëjtat funksione shkencore, si dhe duke punuar mbi të njëjtat tema apo duke ricikluar të njëjtat punime, nuk je më akademik apo punonjës shkencor. Një punonjës shkencor synon gjithnjë për arritje të reja, shpesh edhe nga ato që nuk ka mundur madje as t'i ëndërrojë më përpara. Por janë pikërisht ëndrra të tilla që mbajnë gjallë frymën e punës shkencore, madje edhe kur nuk realizohen plotësisht.

Përktheu nga anglishtja Smoki Musaraj.

Përkthim nga "The advent of heroic anthropology in the history of ideas".
Journal of the History of Ideas, vol. 66, no. 4 (2005), pp. 633–650, <http://dx.doi.org/10.1353/jhi.2005.0054>.

Marrë nga revista *Polis*, 7 (2008), pp. 131-148.

Shtojca është marrë e përshtatur nga: "Intermède: Comment on devient anthropologue", *Invitation au Terrain: Mémoire personnel de la construction du projet socio-anthropologique*, Peter Lang, 2013, pp. 26-39. <https://doi.org/10.3726/978-3-0352-6299-5>.

Morfodinamika sociale

Në këtë ditë shtatori të vitit 2017, pas emërimit në një post vizitues në Qendrën e Studimeve Europiane të Universitetit të Harvardit, ndihem shumë i nderuar që po hap serinë e ligjëratave të shkollarëve vizitues me një fjalë përpara komunitetit intelektual të Harvardit mbi përdorimin e një qasjeje morfodinamike për të kartografuar pikëtakimet kulturore, zhvillimin e vlerave themelore dhe transformimet identitare në Europë.

Dy javë më parë, kur në fund të ditës së vënies në post të shkollarëve vizitues të Harvardit, shkuam të shohim se çfarë do të thotë për një student fillestar të prekë këmbët e statujës së John Harvardit, erdha në Harvard nëpërmjet Massachusetts Avenue dhe në fillim u ndala në Massachusetts Institute of Technology. Besoj se është e panevojshme të tregohet se sa shumë gjëra bëhen, si këtu dhe atje, mbi teorinë kuantike, inteligjencën artificiale, apo “të ardhmet antropologjike”, për të përmendur vetëm titullin e një libri nga Michael Fischer, profesor i antropologjisë në MIT.¹⁸⁸ Nëse lëviz nga një lagje në tjetrën, mendja gjendet vazhdimisht në një stuhi që mund të shtyjë kufijtë e të kuptuarit dhe të performancës njerëzore.

Si një antropolog me shkollim dhe mendje franceze, nuk mund të mos më kujtohet një pyetje e paharrueshme nga Marvin Minsky dhe libri i tij *Shoqëria e mendjes*: “Cili është ai marifet magjik që na bën inteligjentë?” dhe fare natyrshëm e gjeta veten duke pyetur: Cili është ai marifet magjik që përbën hulumtimin që po bëj? Cili është ai marifet magjik që e bën politikën identitare aq të fuqishme? Duke parafrazuar Marvin Minsky-n, marifeti është se nuk ka marifet! Hulumtimi që po bëj si dhe fuqia e politikës identitare apo rëndësia e populizmit që po merr shumë nga debatet tona në ditët e sotme, siç e pamë javën e kaluar në Harvard, rrjedhin nga diversiteti i madh i mendjeve të njerëzve,

¹⁸⁸ **Michael FISCHER**, *Anthropological futures* (Durham, NC: Duke University Press, 2009).

jo nga ndonjë parim, vlerë, ide, apo motivim i vetëm dhe i përsosur. Veprimet dhe vendimet e njerëzve, si dhe kërkimi shkencor që bën çdonjëri prej nesh, “lindin nga konfliktet dhe negociimet mes shoqërive të proceseve që vazhdimisht sfidojnë njëri-tjetrin”.¹⁸⁹

Ndër shumë të tjera, revolucioni konjitiv është tashmë një përpjekje ndërdisiplinore bashkëkohore për t’u dhënë përgjigje shkencore pyetjeve të hershme epistemologjike. Ky revolucion lindi pikërisht këtu në Harvard dhe MIT, në këtë mjedis intelektualisht stimulues, si një lëvizje e rëndësishme intelektuale mes disa etërve të famshëm, shkencëtarët kompjuterikë Herbert Simon dhe Marvin Minsky, psikologët George Miller dhe Jerome Bruner, gjuhëtari Noam Chomsky dhe antropologu francez Claude Lévi-Strauss.

Trashëgimia Lévi-Strauss

Për Lévi-Strauss-in, meqenëse truri njerëzor është në vetvete një objekt i natyrës dhe meqenëse ai është në thelb i njëjtë përgjatë specieve *Homo sapiens*, na duhet të supozojmë se kur përftohen produktet kulturore, ky proces duhet t’u japë atyre edhe disa karakteristika universale apo natyrore të vetë trurit. Kështu, nëpërmjet hulumtimit të strukturave elementare të dukurive kulturore, bëjmë edhe zbulime rreth natyrës së njeriut. Kategoritë verbale ofrojnë një mekanizëm nëpërmjet të cilit karakteristikat strukturore universale të trurit të njeriut shndërrohen në karakteristika strukturore universale të kulturës njerëzore. Në këtë mënyrë, formimi i kategorive të qeniet njerëzore ndjek rrugë natyrore universale. Kjo nuk do të thotë se gjithnjë dhe kudo gjithçka duhet të ndodhë në të njëjtën mënyrë, por truri i njeriut është ndërtuar në mënyrë të tillë që është i predispozuar të zhvillojë kategori të një lloji të veçantë në një mënyrë të veçantë.

Jo vetëm çështjet epistemologjike të dijës antropologjike, por edhe konceptimi etik i punës së antropologut është vazhdimisht i pranishëm në të gjithë veprën e Lévi-Strauss-it, në dimensionet ontologjike, etiologjike dhe shpëtuese, pasi ai është marrë si me natyrën edhe me

¹⁸⁹ **Marvin Minsky**, *The society of mind* (New York: Simon and Schuster, 1986), p. 308.

çnatyrimin e njerëzisë dhe të shoqërisë, duke u përpjekur të gjejë mjetet, apo duke treguar mungesën e mjeteve, për të lehtësuar të këqijat. Por është shkathtësia dhe talenti i tij që kanë mundur të krijojnë themelet teorike të një kontributi revolucionar, sa shkencor edhe humanist, për antropologjinë e përgjithshme.

Në kundërshtim me idetë e përhapura nga kritikët e tij, pak nga interesat etikë, metodologjikë apo epistemologjikë të kohëve të fundit i kanë shpëtuar marrjes parasysh, mirëkuptimit apo angazhimit të Lévi-Strauss-it. Korpusi i veprës së tij është shumë i gjerë dhe gjithëpërfshirës, duke përfshirë metodologjinë, filozofinë, historinë, humanizmin, mitologjinë, gjuhësinë, estetikën, njohjen dhe arsyetimin. Në të vërtetë, Lévi-Strauss ka parashikuar dhe ka bërë thirrje për ardhjen apo shfaqjen e asaj që unë besoj se duhet të jetë e ardhmja e një antropologjie teorike. Ai është përshëndetur si “Hero i kohës sonë”, nga Susan Sontag dhe nga shumë të tjerë që prej fillimit të viteve 1960,¹⁹⁰ ndërsa vizioni dhe ambicia e tij ishte të sigurojë një epistemologji të re dhe një etikë të re, një qasje të re ndaj metodologjisë dhe një vetëdije të re globale.¹⁹¹

Kur kam rishqyrtuar disa vjet më parë debatin e vjetër midis Derrida-s dhe Lévi-Strauss-it për vendin e shkrimit në shoqëri,¹⁹² kam arritur në një përfundim si shumë të tjerë,¹⁹³ sipas të cilit na duhet të

¹⁹⁰ Susan SONTAG, “The anthropologist as hero”, in *Claude Lévi-Strauss: the anthropologist as hero*, ed. Nelson Hayes and Tanya Hayes (Cambridge: MIT Press, 1970. Original edition, “A Hero of our Time”, *The New York Review of Books*, 1 (7), 1963).

¹⁹¹ Albert DOJA, “Claude Lévi-Strauss at his Centennial: toward a future anthropology”, *Theory, Culture & Society* 25, no. 7-8 (2008), pp. 321–340, doi:10.1177/0263276408097810; Albert DOJA, “Claude Lévi-Strauss (1908-2009): The apotheosis of heroic anthropology”, *Anthropology Today* 26, no. 5 (2010), pp. 18–23, doi:10.1111/j.1467-8322.2010.00758.x.

¹⁹² Albert DOJA, “The kind of writing: anthropology and the rhetorical reproduction of post-modernism”, *Critique of Anthropology* 26, no. 2 (2006), pp. 157–180, doi:10.1177/0308275X06064993; Albert DOJA, “The predicament of heroic anthropology”, *Anthropology Today* 22, no. 3 (2006), pp. 18–22, doi:10.1111/j.1467-8322.2006.00439.x; Albert DOJA, “Creative misreading and bricolage writing: A structural appraisal of a poststructuralist debate”, *Portuguese Review of the History of the Book* 11, no. 22 (2007), pp. 89–104.

¹⁹³ Cf. Boris WISEMAN, ed. *The Cambridge Companion to Lévi-Strauss* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

pyesim në mënyrë legjitime se deri në çfarë mase, të paktën në imagjinatën popullore, një version i shtrembëruar i strukturalizmit dhe i shpikur retrospektivisht nga poststrukturalistët i ka zënë vendin së vërtetës. Antropologjia merret sot me çështjet e politikës identitare, migrameve, sëmundjeve, urisë, varfërisë, feminizmit, refleksivitetit, korrupsionit, illiberalizmit, globalizmit, konflikteve etnike, luftërave civile, të drejtave të njeriut, aktivizmit kulturor, fundamentalizmit, terrorizmit dhe me shumë tema të tjera. Vështirë që një përpjekje për të rikthyer Lévi-Strauss-in në një pozitë qendrore të jetë e rëndësishme në mënyrë të menjëhershme për të gjitha këto çështje shoqërore dhe politike. Megjithatë, është e mundur të tregohet se antropologjia strukturale mund të shpjegojë në mënyrë novatore shumë më tepër sesa dinamikën e sistemeve shoqërore dhe zbatueshmërinë e praktikave konkurruese dhe strategjike.

Disa nga arritjet e Lévi-Strauss-it mund të thuhet se kanë hartuar, brenda antropologjisë, parametrat filozofikë të një preokupimi në rritje me çështjet e kontekstualizimit dhe refleksivitetit përballë koherencës në rënie të metanarrativës dhe teorive të mëdha, si dhe me çështjet e shqetësimit dhe të angazhimit politik në epokën postkoloniale. Prandaj mund të jem në rregull të pohoj se Lévi-Strauss ka përdorur argumente strukturale në mënyrë koherente dhe korrekte për të analizuar rendin kulturor dhe karakterin e tij të përkohshëm, jo vetëm nëpërmjet koncepteve të entropisë dhe të pakthyeshmërisë, por s'është për t'u çuditur, edhe të vetërefleksivitetit dhe të dekonstruktimit, apo ndoshta më mirë "shpërbërjes" (*dissolution*), sipas termit të përdorur prej tij.

Kam qenë mjaft me fat dhe nuk mund të mos kujtoj, siç e kam thënë edhe gjetiu,¹⁹⁴ kur kam pasur mundësinë të takoj Lévi-Strauss-in për herë të parë. Sapo kisha mbërritur në Paris dhe Laboratori i Antropologjisë Sociale ku kisha filluar studimet e doktoratës organizonte një pritje në sallën mbresëlënëse të Bibliotekës, apo një *pot* siç thuhet në të folmen zhargon në frëngjisht. Unë iu afrova dhe u përpoqa t'i tregoja disa të dhëna kulturore shqiptare në një mënyrë shumë tipike, me fjalë të tjera duke menduar fare zakonshëm se kisha diçka për të treguar që mund të tërhiqte interesin e tij. Më kujtohet që ishte diçka

¹⁹⁴ **Albert DOJA**, *Invitation au terrain: Mémoire personnel de la construction du projet socio-anthropologique* (Bruxelles: Peter Lang, 2013. doi:10.3726/978-3-0352-6299-5), p. 42.

mbi motivet e baladave legjendare, këngët e kreshnikëve, normat zakonore, organizimin shoqëror të shoqërisë shqiptare e të tjera si këto. Në këtë kontekst specifik, këto kanë të bëjnë me një moral specifik të bazuar në një ideologji kulturore specifike që lidhet me nderin e familjes dhe vlera shoqërore specifike të pastërtisë së gjakut. Vërtet, ai i kushtoi vëmendje të veçantë çështjes sime, me sa duket thjesht për mirësjellje, por unë i mbetem mirënjohës për inkurajimin e tij ndaj pikëpamjes sime teorizuese, në fakt mjaft atipike qysh në atë kohë, por që do ta zhvilloja më vonë.

Në fakt i kam folur për mundësinë e lidhjes së këtyre të dhënave kulturore me teorinë e ndalimit të incestit dhe me analizën strukturale të miteve për të dalë tek aspektet e fshehura ideologjike dhe karakterin politikisht instrumental të vlerave shoqërore si morali i besës. Nëse lëmë mënjanë karakterizimin e disa komentatorëve të kotësive intelektuale franceze, së bashku me fiksime amerikane pas një puritanizmi të verbër, ajo që thosha kishte të bënte me aktivizmin instrumental dhe të qëllimshëm të kësaj ideologjie specifike të nderit në situata shoqërore specifike, si konflikti etnik apo lufta për mbijetesë, qëllimi i vetëm i së cilës më dukej se ishte thjesht pengimi për të menduar e vepruar ndryshe, sidomos për sa u përket grave, siç do ta zhvilloja në disa nga studimet e mia të mëvonshme.¹⁹⁵

Ndoshta përsëri, ai nuk i ka dëgjuar veçse për mirësjellje idetë e mia akoma të papërpunuara si duhet në atë kohë, sidomos kur i kam folur mbi mundësinë e një analize kritike të raportit ndërveprues midis strukturës dhe agjencisë apo aftësisë vepruese njerëzore për të kuptuar ndikimin e ideologjisë dhe kulturës si vegla të pushtetit dhe hegjemonisë politike. Pa dyshim! Megjithatë, *guess what?* Edhe sot më duket e pabesueshme, kur gjatë një takimi tjetër afro dhjetë vjet më vonë, ai jo vetëm nuk kishte harruar asgjë nga çka i kisha thënë dhjetë vjet të shkuara, por nuk mund ta harroj se si në mënyrë të pagabueshme ai

¹⁹⁵ P.sh. **Albert DOJA**, “Instrumental borders of gender and religious conversions in the Balkans”, *Religion, State & Society* 36, no. 1 (2008), pp. 55–63, doi:10.1080/09637490701809738; **Albert DOJA**, “Fertility trends, marriage patterns and savant typologies in Albanian context”, *Journal of Family History* 35, no. 4 (2010), pp. 346–367, doi:10.1177/0363199010381045; **Albert DOJA**, “Politics of mass rapes in ethnic conflict: A morphodynamics of raw madness and cooked evil.” *Crime, Law and Social Change* 70 (5), 2018, doi: 10.1007/s10611-018-9800-0.

ma rikujtoi pozicionin tim teorik duke më inkurajuar përsëri me pothuajse të njëjtat terma. Diskutimin e kemi vazhduar së bashku në vitet e mëvonshme përmes disa letërkëmbimeve.¹⁹⁶

Megjithatë, edhe unë mbeta një dishepull “i paqëndrueshëm”. Ka pasur një kohë gjatë trajnimit tim antropologjik, kur i shkolluar në Francë në fillim të viteve 1990, Lévi-Strauss më dukej njëkohësisht sa frymëzues edhe tmerrues, gjë që në fund më bindi për superioritetin e gjithë çka kisha mësuar. Në fazën e ardhshme, pasi në vitin 2000 u transferova në Angli për të filluar si ligjërues në Universitetin e Hullit dhe më pas në Irlandë si drejtues kërkimor në Universitetin e Limerickut, gjithë njohuritë e mia antropologjike të fituara në traditën franceze të antropologjisë u sfiduan aq shumë nga qasjet e shumta postmoderne anglo-amerikane të kohës, sa që arrita deri në atë pikë sa të më duhej të mësoja gjithçka nga fillimi. Por, bashkë me pjekurinë akademike, arrita të kuptoj se te Lévi-Strauss ka ndoshta më shumë të vërteta në anën e mëvonshme sesa në anën e mëparshme të formimit tim antropologjik. Ndoshta disa aspekte të teorisë së Lévi-Strauss-it mund të avancohen si një metodologji e zbatueshme që të na ndihmojë të ndërtojmë qasje inovative antropologjike të agjencisë dhe politikës në histori, në kulturë dhe në shoqëri.

Qasja morfodinamike

Një nga idetë më të fuqishme të Lévi-Strauss-it është përshkrimi i mekanizmit gjenerues të miteve në bazë të tërësisë së transformimeve të tyre. Në të menduarit mitik, transformimet themelore që Lévi-Strauss ka dalluar midis një numri karakteresh apo termash të miteve dhe numrit të madh të roleve apo funksioneve të tyre të mundshme kontrollohen me anë të një marrëdhënieje të veçantë që ai formuloi në mënyrë kanonike për të treguar mënyrën se si mund të rroken transformimet e miteve. Koncepti i formulimit kanonik të Lévi-Strauss-it që artikulon dinamikën transformuese të rrjeteve mitike tejkalon një marrëdhënie të thjeshtë analogjike për t’u kthyer në një ekuacion kuadratik të tipit

¹⁹⁶ Shih një pjesë të letërkëmbimit DOJA, “Claude Lévi-Strauss (1908-2009): The apotheosis of heroic anthropology”, p. 20; DOJA, *Invitation au terrain: Mémoire personnel de la construction du projet socio-anthropologique*, pp. 161-163.

$Fx(a) : Fy(b) :: Fx(b) : Fy(a)$, që artikulon një homologji dinamike midis elementeve kuptimplota dhe funksioneve të tyre propozicionale. Ky formulim bëri të mundur që Lévi-Strauss të zbulojë një lloj mekanizmi logjik të mirëfilltë, që gjeneron domethënie pa fund brenda rrjeteve të caktuara mitike.

Në një ekuacion kuadratik të këtij lloji, virtytet gjeneruese të asaj që quhet “përdredhje e dyfishtë” transformuese në studimin struktural të miteve nënkuptojnë dy kushte të *brendshme* të formalizimit kanonik. Sipas Lévi-Strauss, një formulim i këtij lloji pasqyron një grup transformimesh në të cilat supozohet se ekziston një lidhje ekuivalence mes dy situatave të përcaktuara respektivisht nga një përmbysje e termave dhe marrëdhënieve, me kusht që një nga termat karakterizues të zëvendësohet nga termi i kundërt dhe që një inversion korrelativ të kryhet midis vlerës funksionale dhe vlerës karakterizuese të dy prej elementeve.¹⁹⁷

Pasi metoda e studimit struktural të miteve u bë e njohur në vitin 1955, virtytet gjeneruese të së ashtuquajturës “përdredhje e dyfishtë” e transformimeve kanonike kanë mbetur të pakuptueshme për një kohë të gjatë. Lévi-Strauss pothuajse asnjëherë nuk ka përmendur shprehimisht formulimin e tij të dinamikës transformuese, edhe pse kjo ishte e nënkuptuar në punimet masive të serisë së tij *Mitologjiket*, të botuara midis viteve 1964–1971.¹⁹⁸ Parimet morfodinamike të transformimeve kanonike u operacionalizuan në mënyrë eksplicite vetëm në studimet e tij më të fundit në vitet 1985–1991.¹⁹⁹ Por kjo nuk do të thotë se Lévi-Strauss nuk i ka kuptuar teoritë e veta, apo se vetëm matematikanët e avancuar mund ta bëjnë këtë. Përkundrazi, në radhë të parë na duhet të pyesim veten se ku duhet t’i çojë kjo

¹⁹⁷ Claude LÉVI-STRAUSS, “La structure des mythes”, in *Anthropologie structurale* (Paris: Plon, 1958, original 1955), pp. 227–255, pp. 252–253.

¹⁹⁸ Claude LÉVI-STRAUSS, *Le Cru et le Cuit*, Mythologiques, vol. 1 (Paris: Plon, 1964); Claude LÉVI-STRAUSS, *Du miel aux cendres*, Mythologiques, vol. 2 (Paris: Plon, 1966); Claude LÉVI-STRAUSS, *L’origine des manières de table*, Mythologiques, vol. 3 (Paris: Plon, 1968); Claude LÉVI-STRAUSS, *L’homme nu*, Mythologiques, vol. 4 (Paris: Plon, 1971).

¹⁹⁹ Claude LÉVI-STRAUSS, *La potière jalouse* (Paris: Plon, 1985); Claude LÉVI-STRAUSS, *Histoire de lynx* (Paris: Plon, 1991).

antropologët, nëse bëhemi të vetëdijshëm se na duhej të presim, që duke filluar nga viti 1972,²⁰⁰ përparimi i dijes në matematikën cilësore të përparonte në mënyrë të mjaftueshme për të kuptuar teoritë e Lévi-Strauss-it, veçanërisht pasi modelet e tij teorike janë bërë jo vetëm të kuptueshme, por tashmë pranohen se i kanë paraprirë formalizimit të modeleve katastrofike në matematikën e re morfodinamike.²⁰¹

Çka është më e rëndësishme, që të ndodhë një operacion katastrofik i këtij lloji, vetë ideja e marrëdhënieve kanonike kërkon një kusht të tretë operativ, i cili është i *jashtëm* ndaj formalizimit kanonik. Në të gjitha rastet, kjo shprehet si domosdoshmëri e tejkalimit të një kufiri, të përcaktuar në terma hapësinorë, kohorë, territorialë, ekologjikë, gjuhësorë, kulturorë, shoqërorë apo terma të tjerë, por që gjithmonë është një kusht kufizues në kuptimin matematikor, d.m.th. që kërkohet të përmbushet në kufirin e një fushe topologjike ku duhen zgjidhur një sërë ekuacionesh diferenciale. Lévi-Strauss ka konsideruar operacione katastrofike që kërkojnë një kusht kufizues të këtij lloji si të rëndësishme për përcaktimin e zgjidhjeve matematikore të problemeve të ndryshme mitike. Në të vërtetë, një sërë variacionesh të qenësishme në mitet e një populli të caktuar nuk mund të kuptohen plotësisht pa kaluar nëpër mitet që i përkasin një populli tjetër, të cilët janë në një marrëdhënie transformimi të kundërt me të parët.

Zbulimi i madh i Lévi-Strauss-it bëri të mundur që antropologjia strukturale të kapërcejë logjikën e kundërshtive binare, në të cilat ajo shumë shpesh reduktohet me kokëfortësi, për t'u shndërruar në një dinamikë morfogjenetike. Në një kuptim të gjerë, ndërkohë që kategoritë kryesore të zhvilluara nga Lévi-Strauss janë të mishëruara në objektet antropologjike që ai ka studiuar (mitet dhe rrjetet mitike), ato kanë

²⁰⁰ René THOM, *Stabilité structurelle et morphogénèse: essai d'une théorie générale des modèles* (Paris: Interéditions, 1972); René THOM, *Modèles mathématiques de la morphogénèse* (Paris: Bourgois, 1981).

²⁰¹ Jean PETITOT, "Approche morphodynamique de la formule canonique du mythe", *L'Homme: Revue Française d'Anthropologie* 28, no. 106-107 (1988), pp. 24–50; Lucien SCUBLA, *Lire Lévi-Strauss: Le déploiement d'une intuition* (Paris: Odile Jacob, 1998); Mark MOSKO, "The canonic formula of myth and nonmyth", *American Ethnologist* 18, no. 1 (1991), pp. 126–151; Pierre MARANDA, ed. *The Double Twist: from ethnography to morphodynamics* (Toronto: University of Toronto Press, 2001); Emmanuel DESVEAUX, *Quadratura Americana: essai d'anthropologie lévi-straussienne* (Genève: Georg Editeur, 2001).

potencial të përdoren në mënyrë të dobishme dhe kritike në fusha të tjera nëse ndryshohen rrënjësisht. Shumë studime kanë treguar se analiza strukturale e iniciuar nga Lévi-Strauss mund të shpjegojë në mënyrë novatore mënyrat në të cilat marrëdhëniet shoqërore gjithnjë e më shumë ndërmjetësohen dhe implikohen në procese më të gjera politike.²⁰²

Në këtë vazhdë, ideja ime është të argumentoj se kërkesa e një kushti kufizues për formalizimin kanonik mund të parashikojë aktivizimin ligjërimit të një ideologjie të veçantë kulturore që vepron si një agjenci e fshehtë e politikës instrumentale. Qëllimi është të zhvilloj një model neostruktural të formalizimit kanonik bazuar në analizën diskursive dhe morfodinamikën transformuese. Modeli i ri nisët nga operacionet matematikore abstrakte dhe rregullat e zhvillimit të transformimeve kanonike të sugjeruara nga Lévi-Strauss për studimin struktural të miteve, që bënë të domosdoshme izolimin e një mekanizmi analitik si kusht kufizues për validimin matematikor. Ky mekanizëm mund të ilustruhet shkurtimisht në disa raste të projekteve kërkimore tashmë të kryera apo në vazhdim.

Aktivizmi kulturor

Një çështje që haset rëndom në etnografinë ballkanike, sidomos në etnografinë shqiptare, është pikëpamja që lidh tiparet kulturore patriarkale me nivele të larta të lindshmërisë, me struktura komplekse të familjes së zgjeruar, me modele të ngurta martesore, apo me mitet dhe ideologjitë kulturore të nderit e të gjakut. Veçanërisht dëshmia e supozuar e fëmijëve të shumtë brenda të ashtuquajturave struktura

²⁰² **Michael ASCH**, “Lévi-Strauss and the Political: the Elementary Structures of Kinship and the resolution of relations between indigenous peoples and settler states”, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11, no. 3 (2005), pp. 425–444, doi:10.1111/j.1467-9655.2005.00244.x; **Oliver MARCHART**, “Ungesellschaftliche Gesellschaftlichkeit: Exklusion und Antagonismus bei Lévi-Strauss, unter Berücksichtigung von Lacan, Laclau und Luhmann”, *Soziale Systeme: Zeitschrift für Soziologische Theorie* 14, no. 2 (2008), pp. 370–396; **Nicole CONSTABLE**, “The Commodification of Intimacy: Marriage, Sex, and Reproductive Labor”, *Annual Review of Anthropology* 38, no. 1 (2009), pp. 49–64, doi:10.1146/annurev.anthro.37.081407.085133.

klanore të familjes shqiptare të supozuar patriarkale është formatuar si një mit ideologjik që përcillet rëndom në shkrimet studimore apo në mediat dhe opinionet e stereotipizuara.

Pa u ndalur këtu për të vënë në dyshim nëse sistemi familjar shqiptar është patriarkal apo jo, duket se mitet kulturore dhe ideologjitë e lidhura me marrëdhëniet patrilineare u vishen praktikave patriarkale. Shumë komentatorë supozojnë me shumë mendjelehtësi se gjuha dhe ligjërimet patriarkale që mbështesin simbolikisht marrëdhëniet patrilineare rezultojnë në mënyrë të njëtrajtshme në pasoja dhe praktika që thjesht sendërtohen si patriarkale.²⁰³ Në kundërshtim me pikëpamjet e deritanishme, një lexim më i kujdesshëm dhe një analizë kritike më sistematike e të dhënave demografike, burimeve historike dhe dëshmimeve etnografike tregon qartë se familja shqiptare është përballur për një kohë të gjatë me nivele veçanërisht të ulëta të lindshmërisë dhe me një moshë mesatare relativisht të lartë në martesë për gratë.²⁰⁴ Një qasje më analitike e modelit organizativ segmentar të grupimeve agnatike paralele në shoqëritë e Europës Juglindore, duke përfshirë Shqipërinë, mund të zbulojë gjithashtu se struktura segmentare e organizimit shoqëror është e papërshtatshme për të mbështetur supozimin e një familjeje të zgjeruar patriarkale.²⁰⁵

Gjithashtu, një kuptim më eksperiencial i dëshmimeve etnografike, i bazuar më tepër mbi rëndësinë përbashkët të përvojës dhe të formimit antropologjik,²⁰⁶ na bën qartazi të vetëdijshëm se pjesa dërrmuese e sjelljes shoqërore mund të jetë fare mirë një tjetër tregues i tërthortë i agjencisë së grave për të rivendosur rolin e tyre në riprodhimin e brezave dhe të jetës shoqërore, si dhe për të anashkaluar kornizat tradicionaliste të ideologjisë patriarkale.²⁰⁷ Kështu për shembull, të paktën në nivel simbolik, parapëlqimi i seksit të fëmijës para lindjes apo mënyrat e shprehjes

²⁰³ P.sh. **KARL KASER**, *Patriarchy after patriarchy: gender relations in Turkey and in the Balkans, 1500-2000* (Berlin/London: LIT-Verlag, 2008).

²⁰⁴ **DOJA**, "Fertility trends, marriage patterns and savant typologies in Albanian context".

²⁰⁵ **ALBERT DOJA**, "Morphologie traditionnelle de la société albanaise", *Social Anthropology: Journal of the European Association of Social Anthropologists* 7, no. 1 (1999), pp. 37–55, doi:10.1111/j.1469-8676.1999.tb00177.x.

²⁰⁶ **DOJA**, *Invitation au terrain: Mémoire personnel de la construction du projet socio-anthropologique*.

²⁰⁷ **DOJA**, "Instrumental borders of gender and religious conversions in the Balkans".

së dhimbjeve gjatë lindjes flet qartazi për rolin aktiv të gruas në drejtim të riprodhimit social e kulturor.²⁰⁸ Po kështu mund të lexohet edhe ulja drastike e shkallës së fertilitetit nga mesi i shekullit të njëzetë e këtej, sidomos meqë kjo është realizuar kryesisht me mjete kontraceptive tradicionale.²⁰⁹ Në të vërtetë, si gratë edhe burrat shqiptarë ka më shumë gjasa të preferojnë djem, por të dy ka gjasa të provojnë edhe për një vajzë, sidomos pas një djali, madje edhe mund të thonë ndonjëherë se preferojnë që fëmija e tyre të jetë vajzë. Kjo është e vërtetë pavarësisht nga preferencat e tyre të dukshme për djalë, pavarësisht nga mungesa relative e autonomisë së grave në vendimmarrjet riprodhuese, pavarësisht faktit që gratë tregojnë rrallë se sfidojnë vendimet e bashkëshortit të tyre, apo pavarësisht faktit që ato rrallë tregojnë se pajtohen me gjendjen e tyre në familje dhe në shoqëri.

Një qasje morfodinamike dhe analizë transformuese tregon se ndërtimi ideologjik i miteve patriarkale, veçanërisht dëshmitë e supozuara të fëmijëve të shumtë brenda strukturave të ashtuquajtura klanore të familjes shqiptare të supozuar patriarkale, mund të hidhet poshtë si një mit apo ideologji familjare. Një mënyrë për ta konceptuar këtë mit nëpërmjet formalizimit kanonik mund të tregojë se funksioni empirik i fëmijëve të shumtë qëndron ndaj funksionit patriarkal të familjes së madhe, ashtu si funksioni patriarkal i fëmijëve të shumtë qëndron ndaj funksionit të ideologjisë familjare për të krijuar një *dëshmi faktike*¹, që është një fakt i kthyer së prapthi, një fakt i paqenë apo antifakt.

$$\begin{aligned} fëmijë\ të\ shumtë_{(dëshmi\ faktike)} &: familje\ e\ madhe_{(patriarkal)} \quad :: \\ fëmijë\ të\ shumtë_{(patriarkal)} &: dëshmi\ faktikë_{(familje\ e\ madhe)} \end{aligned}$$

Në këto kushte, gjithçka që në opinionet studimore dhe mediatike përcillet rëndom si dëshmi empirike nuk është veçse shprehje e një trysnie kulturore që nënshtron si gratë, edhe burrat në riprodhimin e normave dhe vlerave shoqërore, duke synuar të kufizojë gratë shqiptare në funksionin e tyre të lindjes dhe burrat shqiptarë në funksionin e tyre

²⁰⁸ **Albert Doja**, “Social Thought & Commentary: Rethinking the Couvade”, *Anthropological Quarterly* 78, no. 4 (2005), pp. 919–951, doi:10.1353/anq.2005.0053.

²⁰⁹ **Doja**, “Fertility trends, marriage patterns and savant typologies in Albanian context”.

të mbrojtjes. Kemi të bëjmë kështu me një aktivizëm të fortë kulturor, i cili vepron si një lloj i asaj që kam quajtur “Viagra kulturore” për mbijetesë shoqërore.²¹⁰ Megjithatë, më shumë se çdo gjë tjetër, presioni kulturor që kërkon t’i kufizojë gratë shqiptare në funksionin e tyre riprodhues duhet të na bëjë të marrim parasysh dhe të kuptojmë më thellë kushtet strukturore, historike dhe politike në të cilat bëhet e mundur të zhvillohet kjo apo ajo sjellje shoqërore. Përfundimisht, aktivizmi kulturor që mbështetet kryesisht mbi zhurmën simbolike të miteve kulturore dhe ideologjive të lidhura me praktikën patriarkale nuk shërben veçse për të anashkaluar dhe për të mbajtur të fshehur një fakt të rëndësishëm të një dimensionin të pastër ideologjik, por që mund të zbulohet me anë të formalizimit kanonik të mbarë të dhënave brenda qasjes morfodinamike dhe analizës transformuese.

Politika e përdhunimeve seksuale

Vitin e kaluar në prill 2016, në një konferencë mbi luftën dhe dhunën seksuale të mbajtur në Qendrën e Studimeve Doktorale të Universitetit të Qytetit New York, kam paraqitur një rast tjetër shumë aktual dhe më të qartë.²¹¹ Shpjegimet feministe të përdhunimeve seksuale gjatë konflikteve etnike në ish-Jugosllavi dhe vende të tjera kanë vënë gjerësisht në dukje rëndësinë e maskulinizmit misogynist, duke përgatitur terrenin për një qasje ahistorike, e cila gjithashtu ka sendërtuar një konceptualizim të të ashtuquajturave struktura, norma dhe vlera shoqërore ballkanike të prapambetura. Një mënyrë e zakonshme për t’iu qasur dimensioneve të përdhunimit masiv dhe dhunës seksuale gjatë konflikteve etnike famëkeqe në ish-Jugosllavi ka qenë t’i shpjegojë ato posaçërisht mbi bazën e një sfondi kulturor që mbështetet nga ekzistenca e një shoqërie fisnore, me struktura komplekse të përbashkëta familjare të njohura si *zadruga* në zonat sllavo-jugore, ligje zakonore të njohura si *kanuni* në zonën veriore shqiptare, praktika patriarkale apo zakone të tjera të egrish. Kjo nuk është vetëm e turbullt, por edhe e paskrupullt.

²¹⁰ Ibid.

²¹¹ DOJA, “Politics of mass rapes in ethnic conflict: A morphodynamics of raw madness and cooked evil.” *Crime, Law and Social Change* 70 (5), 2018, doi: 10.1007/s10611-018-9800-0.”

Nëse shqyrtojmë nga afër strukturat familjare, vlerat shoqërore dhe praktikat kulturore, si martesë, edhe hakmarrja mbështeten mbi simbolin e gjakut dhe të dyja janë institucione që u japin formë si aleancave, edhe konflikteve. Nëse martesë ka krijuar një rrjet aleancash shoqërore dhe ka ndarë shoqërinë në grupe ekzogame, edhe hakmarrja ka krijuar një skenar vazhdimisht të lëvizshëm, ku anëtarësitë dhe aleancat strategjike mpiksin vazhdimisht qëndrueshmërinë e grupeve agnatike. Në përgjithësi, lidhja martesore apo mikpritja përjetohej si një marrëdhënie miqësie dhe solidariteti, ashtu si hakmarrja përjetohej si një marrëdhënie armiqësie dhe urrejtjeje. Por, nëse lidhja martesore dhe hakmarrja i kundërvihen njëra-tjetrës si modalitete strukturore të asociimit apo disociimit mes grupeve të ndryshme agnatike, edhe miqësia dhe armiqësia janë pjesë e së njëjtës kundërvënijeje. Lidhja martesore dhe hakmarrja, miqësia dhe armiqësia ishin vetëm shprehje të ndryshme të një marrëdhënieje të vetme dhe unike strukturore.

Përfundimisht, të gjitha marrëdhëniet dhe vlerat shoqërore mbeten të vendosura nën shenjën e ambivalencës. Në këtë kuptim, në një nivel më empirik, ndjenjat emocionale si dhe marrëdhëniet shoqërore dhe vlerat e martesës, miqësisë dhe mikpritjes duhet të kenë diçka të përbashkët me marrëdhënien e dashurisë dhe solidaritetit ndaj urrejtjes dhe shpërbërjes shoqërore. Pikërisht kjo lloj ambivalence strukturore mund të lejojë një qasje të re teorike dhe metodologjike për të shpjeguar efektivitetin e përdhunimeve seksuale masive si një strategji ushtarake e spastrimit etnik në ish-Jugosllavi.

Martesa është një transaksion i grave që shkëmbehen midis grupeve agnatike të burrave, një transaksion zakonor që synon të vulosë aleancat politike dhe të shlyejë borxhet e gjakut, nderit, apo parave. Në këtë kuptim, martesë nuk është vetëm një institucion shoqëror i marrëdhënieve seksuale, por edhe një rregullim seksual i dhunës shoqërore dhe një institucion seksual i stabilitetit shoqëror. Gjithashtu, edhe përdhunimi si një marrëdhënie seksuale e detyruar nuk është një shprehje e thjeshtë agresive e seksualitetit, por një shprehje seksuale e dhunës shoqërore. Nga pozicioni i logjikës strukturore, martesë bëhet e mundur me anë të *aleancës* martesore që supozohet të sjellë dashuri, miqësi dhe solidaritet. Në të njëjtën mënyrë, përdhunimi mund të përkufizohet si një *antialeancë* kundërvënëse që bëhet e mundur nga mjetet e luftës dhe që synon domosdoshmërisht të shkaktojë urrejtje, armiqësi dhe shpërbërje shoqërore.

Megjithatë, kjo nuk do të thotë se ngjarjet e përdhunimit dhe martesës duhen kuptuar në një marrëdhënie strukturore binare të ngurtë, sepse ka domosdoshmërisht një problem me këtë argument që frymëzohet nga logjika analogjike e Aristotelit, e cila në këtë rast nuk mund të jetë e vlefshme. Marrëdhënia permutacionale midis termave indeksalë dhe vlerave funksionale, si të përdhunimit dhe të martesës, mund të kartografohen në mënyrë produktive mbi bazën e një modeli katastrofik sipas teorisë morfodinamike të Lévi-Strauss-it. Në të vërtetë, jo vetëm lufta është një katastrofë, por përdhunimi seksual në luftë është një katastrofë më vete.²¹² Prandaj, mund të paraqitet një model katastrofik për të konceptuar përdhunimin me anë të një formalizimi kanonik, në të cilin roli i solidaritetit të martesës do të qëndrojë ndaj armiqësisë së përdhunimit, ashtu si ambivalenca e martesës qëndron ndaj politikës së përdhunimit të një *solidariteti*⁻¹, i papërshkrueshëm dhe i paimagjinueshëm, që është një solidaritet me kokë poshtë ose një kundërsolidaritet:

$$martesë_{(solidaritet)} : përdhunim_{(armiqësi)} :: martesë_{(armiqësi)} : solidaritet^{-1}_{(përdhunim)}$$

Këtu përdhunimi zëvendësohet me dhunë nga martesë, e kundërta e vet, ndërsa një inversion korrelativ kryhet midis ambivalencës funksionale të martesës dhe ontologjisë së panjohur e të papërshkrueshme të një funksioni përdhunues të detyruar. Megjithatë, për të kryer një operacion katastrofik të këtij lloji, kërkohet operimi logjik i një kushti kufizues. Një interesim kryesor i studimeve bashkëkohore antropologjike në lidhje me dhunën gjinore gjatë luftës, në ish-Jugosllavi apo në vende të tjera, është roli i ligjërimeve tradicionaliste dhe nacionaliste, që identifikohet këtu në mënyrë matematikore si një domosdoshmëri logjike nga kërkesa e një kushti kufizues për formalizimin kanonik. Në të vërtetë, në një kontekst ku përdhunimi në masë është përdorur qëllimisht si një instrument i mundshëm i spastrimit etnik, gjithçka ka ndodhur sikur aktivizimi i një agjencie të veçantë politike dhe instrumentale të ishte i nevojshëm për të realizuar efektivitetin famëkeq të përdhunimit masiv. Kjo lloj agjencie ideologjike mund të tregohet se ka vënë në plan të parë dhe ka

²¹² Ronit LENTIN, ed. *Gender and catastrophe* (London: Zed Books, 1997).

promovuar supozimet kulturore specifike të një grupi të caktuar. Gjatë Luftës së Bosnjës dhe Luftës së Kosovës në ish-Jugosllavi, kjo ka siguruar në radhë të parë që roli në rritje i ligjërimeve të qëllimshme të shpërthejë rendin moral dhe morfologjinë shoqërore, pikërisht duke nxjerrë në pah përdorimin shkatërrues të nderit të familjes dhe ideologjisë së gjakut. Në të vërtetë, përdhunimet masive të grave kanë pasur për qëllim të futin me dhunë një lloj turpi dhe turpërimi si një ndotje shoqërore që duhej të sjellë domosdoshmërisht çrregullimin dhe shkatërrimin e sistemit shoqëror të çdo grupi në tërësinë e vet. Në mënyrë tipike, gjatë luftës, një ndotje e tillë shoqërore dhe çrregullim katastrofik quhet në shqip *shfarosje*, i cili është një term gjenerik për asgjësim total, por që fjalë për fjalë do të thotë “çrrënjosje farefisnore”.

Duke u kthyer në një terminologji të parafrazuar nga Lévi-Strauss në librin e tij mbi *Të Pagatuarat dhe të Pjekurat* (1964),²¹³ efektiviteti politik i papërshkrueshëm i përdhunimeve masive paraqitet jo thjesht si një marrëzi e “papjekur” e normave dhe vlerave kulturore, por është kryesisht përdredhja e një dëmi të keq të “gatuar” prej agjencisë ideologjike që ka vepruar si një politikë instrumentale e spastrimit etnik gjatë konflikteve etnike në ish-Jugosllavi. Aktivizmi kulturor i nderit të familjes dhe ideologjisë së gjakut bën të mundur më pas që normat dhe vlerat familjare të konvertohen në ideologji etnike-fetare, që përkatësia etnike të shndërrohet në vetëdije nacionaliste, që kjo vetëdije të organizohet në konflikt dhe që nacionalizmi i organizuar të bëhet militarist, maskulinist, racist, mizor dhe i dhunshëm.

Politika identitare

Kërkesa e një kushti operativ që në studimin e miteve shprehet si një kusht kufizues në kuptim matematikor mund të jetë me interes të veçantë për studimin e transformimeve identitare, në analizën krahasuese të transformimeve që rezultojnë nga dinamika ndërkulturore, veçanërisht në proceset e ndërtimit identitar dhe të politikës identitare. Kjo më sjell në rastin e fundit, domethënë propozimin kërkimor mbi morfodinamikën e transformimeve identitare europiane që kam ndër mend të zhvilloj gjatë qëndrimit tim në Harvard si studiues vizitues dhe

²¹³ LÉVI-STRAUSS, *Le Cru et le Cuit*.

që synon të fuqizojë konstruktivizmin neostruktural duke kthyer vëmendjen drejt implikimeve thellësisht politike.

Marrëdhëniet shoqërore janë shpesh të çuditshme dhe kundërthënëse. Veçanërisht në fushën e identitetit, praktikat ligjërimore nuk kanë gjithmonë veçori të përcaktuara ontologjike. Shpesh ato duket sikur janë të ngatërruara në kombinime të çuditshme gjendjesh në dukje të papërputhshme të karakteristikave të tyre shoqërore, që mund të jenë etnike-fetare dhe kombëtare-populiste apo qytetare dhe normative. Në këtë kuptim, ontologjitë e identitetit mund të krahasohen me gjendjen në dukje misterioze të grimcave që në mekanikën kuantike quhet mbivendosje. Grupe fizikanësh nga Massachusetts Institute of Technology dhe nga disa universitete franceze po kryejnë prova në kushte reale për të parë nëse grimcat kuantike ekzistojnë vërtet në gjendje të mbivendosjes. Më duket se një lidhje e krahasueshme kuantike për t'u provuar mund të ekzistojë edhe në fushën identitare midis ideve, vlerave dhe motiveve në dukje të kundërta dhe të papërputhshme. Supozimi kryesor është se transformimet identitare preken nga ideologji kulturore në dukje të kundërta, por që janë në marrëdhënie të ndërsjellë ndaj njëra-tjetrës duke vepruar si instrumente politike të pushtetit dhe hegemonisë.

Në nivel empirik, supozoj se integrimi europian nuk është kurrë i plotë dhe se marrëdhënie të paqëndrueshme ekzistojnë mes ideve qytetare dhe motiveve shoqërore. Ndërsa proceset logjike dhe tensionet politike duhet të hulumtohen në lidhje me ndryshimet identitare në nivelet shoqërore, etnike, fetare, rajonale, kombëtare dhe mbikombëtare. Por në shumë situata, praktikat ligjërimore nuk janë domosdoshmërisht të pozicionuara mbi një domethënie të veçantë identitare, pasi vëzhguesi në studimet shoqërore, si dhe në mekanikën kuantike, ndikon mbi atë që vëzhgohet. Kjo bëhet e qartë vetëm kur kërkojmë domethënien e tyre. Identitetet e papajtueshme mund të jenë thellësisht të lidhura, pasi veçoritë e tyre përputhen në kundërshtim me njëra-tjetrën vetëm kur ato vërehen dhe përcaktohen si të tilla.

Këtu është e rëndësishme që dallimi midis termave indeksalë dhe vlerave funksionale të fushës identitare të konceptohet në mënyrë topologjike si relacionale dhe jo substanciale. Kjo do të thotë se pozicionet relative të indekseve, llojeve, agjentëve, njësisive dhe ontologjive identitare përcaktohen nga një grup i strukturuar i

marrëdhënieve të pushtetit dhe identiteteve të grupit që arrijnë transformimet e tyre përmes politikës identitare. Në të vërtetë, cilado nga veçoritë e veta, çdo identitet është i zbatueshëm vetëm në lidhje me një tjetër identitet dhe mund të realizohet vetëm në kufirin e njërit në kontakt, në konfrontim, apo në kontrast me tjetrin.²¹⁴ Në këtë kuptim, idetë qytetare dhe motivimet etnike duket se ekzistojnë në një gjendje mbivendosjeje kuantike dhe kanë kuptime të shumëfishta konfliktuale në të njëjtën kohë. Nëse janë të ngatërruara në këtë mënyrë, ashtu si ndodh me grimcat në mekanikën kuantike, mund të parashikojmë që, kur zbulohet pozita kulturore e motiveve etnike, identitetet qytetare dhe etnike bien në pozicione saktësisht të kundërta të ideologjive instrumentale. Këtu supozoj që fusha identitare është përsëri e krahasueshme me parimin e papërcaktueshmërisë së Heisenberg-ut në mekanikën kuantike, duke pasur parasysh se sa më saktësisht të përcaktohet pozicioni kulturor i vlerave dhe qëllimeve identitare, aq më pak mund të njihet momentum i identitar i rezultatit të masave që duhen marrë në rrafsh politik. Në fakt, dualiteti grimca/valë në fizikën kuantike mund të mendohet si të ishte një ndërveprim i shumëfishtë në fushën identitare midis ideve qytetare dhe motiveve etnike.

Në nivel konceptual, supozoj se kjo papërcaktueshmëri zbulon një rrezik të dukshëm të aktivizmit ligjërimor të politikës instrumentale dhe agjencisë ideologjike që qëndrojnë të fshehura, por që mund të nxisin etnicizimin e vlerave europiane dhe rezultate të pamenduara të politikave publike. Modeli neostruktural i fushës identitare pritet të kapë këtë proces, duke u bazuar në rregullat evolutive të transformimeve kanonike të përcaktuara nga Lévi-Strauss dhe në konceptin e fushës politike të huazuar nga Pierre Bourdieu. Në teorinë e fushës së Bourdieu-së, marrëdhëniet e pushtetit rikadrohen si linja forcash në një fushë elektromagnetike, ndërsa hapësira shoqërore rikonceptohet si një shumëllojshmëri fushash relativisht autonome. Në fushën identitare europiane, dinamika e bashkëveprimeve tregon se praktikat ligjërimore mbështesin ose mohojnë modalitete të përkatësisë që përputhen me logjikën publike dhe përdoren instrumentalisht për të ndikuar formimin dhe transformimin identitar.

²¹⁴ **Fredrik BARTH**, "Introduction", in *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*, ed. Fredrik Barth (London: Allen & Unwin, 1969), pp. 9–38.

Ndonëse tensionet e mundshme politike në riprodhimin e fushës identitare pengojnë ose inkurajojnë kapërcimin e kufirit, mund të mendohet se çdo kapërcim gjeneron një efekt histereze, i cili është matematikisht i llogaritshëm në fushat elektromagnetike dhe fusha të tjera,²¹⁵ por mund të shpjegojë në të njëjtën mënyrë edhe politikën identitare si një sistem identitetesh varësisht nga historia e transformimeve të tyre. Reformulime të mëtejshme logjiko-matematikore të metodologjisë së Lévi-Strauss-it mund të ofrojnë formalizimin logjik të rregullive transformuese në situata konkrete të fushës identitare, që mund të lejojnë rrokjen e një “mekanizmi gjenerues” të identiteteve bazuar në transformimet e tyre. Kjo do të thotë, për shembull, se sekuenca e dyfishtë e bujarisë ndaj vendësve dhe keqbërjes ndaj të huajve plotësohet nga një tjetër sekuenca e dyfishtë e keqbërjes së vendësve sikur u bëhet një lloj bujarie të huajve që tashmë janë injoruar apo nuk ekzistojnë dhe që nuk mund të jetë veçse një bujari e përmbysur me kokë poshtë ose antibujari $[F(\mathbf{b})V : F(\mathbf{k})H :: F(\mathbf{k})V : F(\mathbf{H})b]$. Kjo mund të duket e çuditshme, por ndodh më shpesh nga sa duket, veçanërisht në lidhje me politikat publike të shtrembëruara nga argumentet populiste.

$$vendas_{(bujari)} : huaj_{(keqbërje)} :: vendas_{(keqbërje)} : bujari^{-1}_{(huaj)}$$

Kartografimi i ndërveprimit të termave dhe funksioneve identitare mbi marrëdhëniet permutacionale midis indekseve, funksioneve, llojeve, agjentëve, njësisve, ontologjive dhe ideologjive identitare synon të pasqyrojë pozicionet e tyre në fushën identitare, ndërsa riformulimi i marrëdhënieve të tyre topologjike në mënyrë kanonike duhet të tregojë se si transformimet identitare mund të rroken në mënyrë që të zbulohet agjencia instrumentale prapa politikës identitare. Kështu për shembull, simulimet kompjuterike të funksionit normativ $[F(n)]$ të identitetit qytetar (Q) do të ballafaqohen me funksionin shoqëror, etnik e fetar apo nacionalist, populist e fundamentalist $[F(e)]$ të identiteteve kulturore (K). Idealisht, ky ballafaqim supozohet se sjell transformimin e identitetit kulturor në një identitet me funksion normativ $[F(n)K]$. Megjithatë, formulimi kanonik i kësaj marrëdhënieje

²¹⁵ **Mark KRASNOSELSKI and Alexei POKROVSKI**, *Systems with hysteresis* (Berlin/New York: Springer-Verlag, 1989); **Isaak MAYERGOYZ**, *Mathematical models of hysteresis and their applications* (Amsterdam/Boston: Elsevier Academic Press, 2003).

$[F(n)Q : F(e)K :: F(n)K : F(Q)]$ tregon gjithashtu nëse funksioni normativ i identitetit qytetar $[F(Q)]$ mund të jetë transformuar në agjenci ambivalente, ndërkohë që fraksionet politike apo grupet shoqërore mund të karakterizohen nga një identitet europian i fshehur e i pamenduar (e^{-1}), por që qëndron si një lloj “eticiteti” i Europës së përmbysur me kokë poshtë ose anti-Europës.

$qytetari_{(normative)} : kulturë_{(etnike)} :: kulturë_{(normative)} : etnike^{-1}_{(qytetari)}$

Le të kujtojmë se në studimin struktural të miteve nevojitet një kusht operativ shtesë në formën e një kushti kufizues në kuptim si empirik, edhe matematikor. Në fushën identitare, kjo kërkesë validimi duhet të na çojë në kërkimin e agjencive të fshehta instrumentale të politikës dhe ideologjisë identitare që mund të shtrëngojnë transformimin identitar në njërin apo tjetrin drejtim. Tekefundit, referencat narrative të termave indeksalë dhe vlerave funksionale në kategoritë e koduara të praktikave ligjërimore identitare dhe modelimi i vlerësimit të nënkuptimeve të tyre duhet të japin indikacione të sakta për realitetet e fshehura që karakterizojnë situata empirike të etnicizimit të marrëdhënieve socio-kulturore ose të europianizimit të vlerave shoqërore, etnike-fetare apo rajonale-kombëtare. Qëllimi është të përftohet një model kompjuterik për të konceptuar dhe hartuar në mënyrë rekursive përcaktuesit e solidaritetit qytetar dhe qëndrimeve ndërkulturore, që të mundësojë zhvillimin e një instrumenti politikëbërës për të vlerësuar mënyrat se si vlerat themelore dhe transformimet identitare evoluojnë si kushte kufizuese të integritetit europian, kohezionit social dhe dinamikës ndërkulturore.

Në nivel metodologjik, kjo mbetet ende pjesa më e pazhvilluar këtij projekti kërkimor pavarësisht bashkëpunimit të ngushtë me kolegët nga Qendra e Inxhinierisë Informatike të Mjedisit, Shoqërisë dhe Identitetit në Universitetin e Korsikës.²¹⁶ Shpresoj ta zhvilloj këtë projekt

²¹⁶ Jean-François SANTUCCI, Emmanuelle De GENTILI, and Ghjasippina THURY-BOUVET, “Discrete Event Modeling and Simulation of the Mythical Thought Morphodynamics involved in Claude Lévi-Strauss Structural Analysis”, in *Handbook of Research on Culturally-Aware Information Technology: Perspectives and Models*, ed. Emmanuel Blanchard and Danièle Allard (Hershey, N.Y.: Information Science Reference, 2011), pp. 152–178, doi:10.4018/978-1-61520-883-8.ch008; Jean-François SANTUCCI, Laurent CAPOCCHI, and Bernard ZEIGLER,

në bashkëpunim edhe me kolegë të interesuar nga Harvardi që mund të bashkohen me bashkëpunëtorët e tjerë nga Europa, antropologë, sociologë, gjeografë, politistë, specialistë të shkencave të komunikimit, informatikanë dhe matematikanë nga Franca, Belgjika, Italia, Austria, Polonia dhe Bullgaria. Një dizajn infrastrukturor i rëndësishëm është i nevojshëm për modelimin e protokolleve kompjuterike bazuar në ekstrapolimet bayes-iane, formalizmin DEVS dhe përpilimin e referencave numerike sistemike të praktikave ligjërimore identitare.

Shkëmbimi i vendeve dhe roleve diferenciale midis termave indeksalë dhe vlerave funksionale në fushën identitare është një logjikë dikotomizimi permutacional që ndërtohet në seri metaforike dhe metonimike. Seri të hapura çiftesh të kundërta të indekseve, llojeve, agjentëve, njësive dhe ontologjive identitare, si dhe permutacioni i vlerave të tyre indeksale dhe funksionale, janë në dispozicion të çdo agjenti në të gjithë fushën identitare për t'u fiksuar në mënyrë të dukshme mbi llojet identitare të njësive të ndryshme referuese, qofshin individë, grupe shoqërore, shtete kombëtare, institucione, organizata. Praktikisht, roli i aspekteve metaforike dhe dikotomike të praktikave ligjërimore, si dhe marrëdhënieve funksionale që ato sugjerojnë për kategorizimin identitar, do të hulumtohet në lidhje me zhvendosjet funksionale në varësi të faktit nëse të njëjtat metafora përdoren si terma indeksalë të shprehjes identitare apo si funksione instrumentale të politikës identitare.

Fjalë e dhënë në Harvard, 20 shtator 2017.

Përktheu nga anglishtja Enika Abazi.

Përkthim nga "Social Morphodynamics: Mapping Identity Transformations, Cultural Encounters, and the Evolution of Core Values",

Social Epistemology Review and Reply Collective 7, no.1 (2018), pp. 14-25.

<https://socialepistemologydotcom.files.wordpress.com/2018/01/2018-01-11-doja-morphodynamics.pdf>.

Marrë nga *Gazeta Shqiptare* 24 (7465, 7472, 7478) – *Milosao* (326-327-328),

11 mars 2018, 18 mars 2018, 24 mars 2018. <http://www.gsh.al/2018/03/11/morfodinamika-sociale/>. <http://www.gsh.al/2018/03/18/aktivizmi-kulturor/>. <http://www.gsh.al/2018/03/25/politika-identitare/>.

"System entity structure extension to integrate abstraction hierarchies and time granularity into DEVS modeling and simulation", *SIMULATION* 92, no. 8 (2016), pp. 747-769, doi:10.1177/0037549716657168.

Pjesa e dytë

Këndvështrime

Sipas këndvështrimit nga të huajt: Projekti kolonialist

Përqendrimi në historinë e institucioneve, karrierën e individëve të veçantë, biografisë e intelektualëve, trajektoret dhe pasuesit e tyre, është i rëndësishëm për të kuptuar rrjetat e studimeve midis zonave metropolitane gjermanishtfolëse dhe atyre periferike të Europës Juglindore, përfshirë zonat shqipfolëse, si një lidhje ndërmjet traditave të rrjedhës qendrore dhe traditave të rrjedhave lokale. Numri i studimeve të qëndrueshme që adresojnë bazat ideologjike dhe praktikën politike të studimeve mbi Europën Juglindore janë zhvilluar njëtrajtshëm, së paku deri në fillim të viteve 1990. Një trajtim kritik i burimeve etnografike-historike dhe kontributeve reale të praktikuesve të disiplinës, të prodhuara brenda kornizës së veçantë metodologjike dhe teorike që ka përfshirë edhe ndikimin intelektual të shkrimeve në gjuhën gjermane, mund të jetë gjithashtu po aq i rëndësishëm për t'iu qasur zhvillimit të antropologjisë dhe studimeve shqiptare.

Tradita ose paradigma gjermane e *Volkskunde*-s mund të përdoret si rast ilustrues për politikën e dijes në Europën Qendrore-lindore dhe Juglindore, duke ofruar një rishikim të të dhënave për historinë e studimeve në gjuhë gjermane të njohur si *Albanologie* në fushën e studimeve shqiptare,²¹⁷ veçanërisht studimet që lidhen me traditën folklorike dhe etnografike, historinë, filologjinë, arkeologjinë, antropologjinë fizike dhe disiplina të ngjashme. Termi standard për traditën studimore në gjuhë gjermane e njohur si *Volkskunde*, fjalë për fjalë “studimet mbi populloren”, përkthehet zakonisht me “folklor” ose “etnografi” në gjuhët e tjera europiane, përfshirë edhe gjuhën shqipe, duke e bërë këtë term t’i referohet sistematikisht sa mospranimi të së

²¹⁷ **Albert Doja**, “From the native point of view: An insider/outsider perspective on folkloric archaism and modern anthropology in Albania”, *History of the Human Sciences* 28, no. 4 (2015), pp. 44-75.

gënjeshtrës, po aq edhe nostalgjisë së traditave të vjetruara piktoreske, sikur diçkaje që fillimisht aplikohet vetëm për zonat rurale dhe fshatarët e varfër dhe analfabetë. Megjithatë, ky përkthim është i gabuar, nëse jo abuziv, për aq sa ngatërrohet me konceptin homografik në studimet moderne të folklorit të gjallë.

Vihet re se i njëjti konfuzion konceptual ndodh edhe në lidhje me termin “etnografi” si fushë studimore, e cila filloi gjithashtu të lindë nga një sërë botimesh prej dijetarësh të ndryshëm perëndimorë gjatë shekullit të nëntëmbëdhjetë, sidomos të shkruar në gjuhë gjermane, që konsideronin studimin e praktikave kulturore në lidhje me racat njerëzore. Kjo fushë studimore zhvillohet më vonë në lidhje me etnosin, sidomos nën ndikimin sovjetik dhe emulacionin e *etnografiya* sovjetike në Europën Lindore, duke përfshirë traditën etnografike gjermano-lindore (*Ethnographie*) dhe *etnografinë* shqiptare.²¹⁸ Megjithatë, edhe në këtë rast, homografia e termit është ngatërruar shpesh me qëllim për të pretenduar një homologji me metodën e etnografisë në antropologjinë moderne.

Nga njëra anë, nëse studimet etnografike-folklorike të kulturës popullore përqendrohen në evidentimin, mbledhjen dhe përshkrimin e zakoneve dhe hollësive të ndryshme zakonore të kulturës kombëtare vetjake apo të një kulture kombëtare të veçantë, në rastin tonë shqiptare, si të tilla, për arsye historike specifike që lidhen më shumë me ndikimin sovjetik në Europën Lindore, këto studime janë vetëquajtur shpesh me termin “etnografi”. Nga ana tjetër, për arsye të brendshme që lidhen me zhvillimin historik të antropologjisë si një disiplinë e veçantë studimesh kërkimore, që shkojnë prapa në kohë deri te fillimet e saj, te Malinowski dhe Franz Boas në fillim të shekullit të njëzetë, studimet antropologjike kanë të bëjnë më shumë me karakterizimin e tyre nga një metodologji specifike, e cila është dalluar përsëri me anë të termit “etnografi”.

Këtu është e rëndësishme të theksohet se “këndvështrimi sipas shkrimeve në gjuhë gjermane” mbi zhvillimin e dijes antropologjike në kontekstin imperial dhe kontekstet kombëtare të Europës Qendrore-lindore dhe Juglindore, përfshirë edhe studimet shqiptare, nuk do të

²¹⁸ **Enika ABAZI and Albert DOJA**, “From the communist point of view: Cultural hegemony and folkloric manipulation in Albanian studies under socialism”, *Communist and Post-Communist Studies* 49/2 (2016), 163-178.

thotë se gjithçka mund të reduktohet në shprehjen e thjeshtë metaforike për të kuptuar kulturën apo “qytetërimin” (*Kultur*) në termat e “shpirtit popullor” (*Volksgeist*). Kjo mund të ketë “kuptim të përgjithshëm në shumë kultura dhe për shumë studiues të traditave kombëtare të ndryshme, pavarësisht nga nacionaliteti dhe gjuha e shkrimeve të tyre”, siç një recensues anonim dyshoi përderisa paralajmëroi për rrezikun e homogjenizimit të ndikimeve të ndryshme të autorëve në gjuhë gjermane mbi studimet e Europës Lindore, përfshirë edhe studimet shqiptare, që mund të nënvlerësojë dallimet dhe veçantitë e tyre historike përgjatë shekujve.

Qëllimi i vlerësimit kritik të studimeve shqiptare dhe atyre mbi Europën Juglindore është të ofrojë rikonstruktimin e ndryshimit të bazamentit ideologjik në veprat folklorike dhe etnografike të botuara mbi Shqipërinë dhe rajonin. Prandaj fokusi është mbi partikularizmin kulturor dhe determinizmin kulturor në shkrimet e studiuesve perëndimorë mbi Europën Juglindore, veçanërisht në shkrimet e studiuesve gjermanishtfolës mbi Shqipërinë dhe shqiptarët. Ndërsa reagimet e studiuesve shqiptarë në adoptimin dhe integrimin e modeleve të njëjta kulturaliste janë trajtuar gjetiu, sikur në rastin e ndikimit masiv nga tradita intelektuale gjermanishtshkruese.²¹⁹ Marrë së bashku, rishqyrtimi kritik i këtyre përvijimeve mund të kontribuojë në debatet e vazhdueshme brenda antropologjisë. Nëse antropologjia mund të shfaqet dhe të vazhdojë si një fushë studimore e suksesshme në Shqipëri ose kudo tjetër, ajo duhet të ndjekë me më shumë kujdes riprodhimin e saj social. Sikurse ka ndodhur veçanërisht me “jo-traditat” gjermanishtshkruese,²²⁰ detyrimi nuk është thjesht për të përmbledhur njohuritë dhe opinionet e mëparshme e të ngulitura, por më tepër për të vënë në diskutim opinionet e ngulitura më parë dhe që sot shihen si të njëanshme ose të dënueshme. Në fund të fundit na duhet të marrim parasysh mënyrën se si të inkorporojmë në mënyrë konstruktive të kaluarën, ashtu që të na ndihmojë të zhvillojmë një vizion për ripërtëritjen

²¹⁹ DOJA, “From the native point of view: An insider/outsider perspective on folkloric archaism and modern anthropology in Albania”.

²²⁰ Andre GINGRICH, “The German-Speaking Countries: Ruptures, Schools, and Nontraditions: Reassessing the History of Sociocultural Anthropology in Germany”, *One discipline, four ways: British, German, French, and American anthropology* (University of Chicago Press, 2005), 59-153.

e antropologjisë brenda studimeve shqiptare nga ato perspektiva kritike dhe pozicione të orientuara ndërkombëtarisht të cilat kemi nevojë që sot t'i fuqizojmë dhe t'i promovojmë.

Politika civilizuese (Kulturpolitik)

Në fillim të viteve 1830 dhe me të shpejtë pas shfaqjes së shtet-kombit gjerman më 1871, nacionalizmi në rritje po instrumentalizohet si një forcë që i shërbeu interesave kryesorë të Prusisë, ndërsa *Volkskunde* gjermane po siguronte rëndësi socio-politike në kërkim të lidhjes së bashku të zonave të mëhershme të fragmentuara të vendit. Pas shkollës historiciste të të shkruarit të historisë që e zëvendësoi filozofinë për t'u bërë forcë mbizotëruese në *Geisteswissenschaften* (shkencat humane) gjatë shekullit të nëntëmbëdhjetë dhe më pas, *Volkskunde* u bë një pjesë integrale e historicizmit gjerman. Bashkë me zhvillimin e historisë së artit antik dhe “obsesionin e theksuar kulturor gjerman” me lavditë e antikitetit, si dhe themelimin pasues të standardeve të njëjta të studimit në disiplinat e afërta nën hegjemoninë historiciste si *Altertumskunde* (studimet mbi antikitetin) dhe filologjia krahasimtare, *Volkskunde* gjermane u themelua si studim historicist i vetvetes superiore gjermanike. Praktikuesit e saj duhej të dëshmonin origjinën e përbashkët arkaikë, dëshmitë e së cilës do të gjendeshin në *Volkskultur* (kulturën popullore) për të zbuluar kështu atë çka Herderi e quante *Volksggeist* (shpirtin popullor), ndaras nga studimi herderian i *Naturvölker* (popujt primitivë).²²¹ Ngjashëm, përtej nivelit formal dhe institucional, themelimi akademik i një fushe të re studimore e quajtur *Völkerkunde*, fjalë për fjalë “studimet mbi popujt e tjerë” (nënkuptuar “të paqytetëruar”),²²² u gjend e kapur me interesat nacionalistë në kontekstin e shfaqjes së Prusisë si një fuqi perandorake me ambicie

²²¹ **George W. Stocking**, ed. *Volksggeist as method and ethic: essays on Boasian ethnography and the German anthropological tradition*, History of anthropology, 8 (Madison: University of Wisconsin Press, 1996).

²²² Termi standard për traditën studimore në gjuhë gjermane e njohur si *Völkerkunde* përkthehet zakonisht me “etnologji” në gjuhët e tjera europiane. Por ashtu si në lidhje me *Volkskunde*, edhe ky përkthim është i gabuar, nëse jo abuziv. Prandaj, është preferuar që edhe në këtë rast termi *Völkerkunde* të lihet në formën e vet origjinale pa përkthim.

koloniale në Europë.²²³ Edhe pse motivet fillestare qenë të kanalizuar dhe të formësuara nga kontekste të ndryshme,²²⁴ projektet hulumtuese dhe praktikuesit e tyre u përfshinë fort në politikën e një të sapoardhuri koloniale agresiv nëpërmjet konkretizimit ekzotik me objekte të muzeumeve folklorike, relacionet e aventuristëve dhe ekspozitat e shfaqjeve soditëse të popujve të tjerë (*Völkerschauen*).

Si *Völkerkunde* edhe *Volkskunde* dolën nga tradita historiciste e muzeumeve në të cilën *Völkerkunde* kishte të bënte me historinë kulturore të të tjerëve të jashtëm ndërsa *Volkskunde* me të tjerët historikë të traditës kulturore kombëtare. Më shumë se thjesht një vijë ndarëse ndërmjet tyre, nënkuptohet një ndarje plotësuese e punës midis tyre, dhe të dyja kanë kontribuar në konstruktimin e “Tjetrit” brenda dhe jashtë Europës. Ato nuk u zhvilluan në një kohë të ekspansionit perandorak sikur etnologjia në Francë dhe antropologjia në Britani, por në një kohë aspiratash perandorake. Nëse në kontekstin nacional modeli historicist i traditës folklorike (*Volkskunde*) çonte në nocionin e Herderit mbi “shpirtin e popullit” (*Volksgeist*), në kontekstin e ri kolonial modeli i traditës shkencore natyraliste (*Völkerkunde*) çonte në rivitalizimin e vazhdueshëm të nocionit të Herderit mbi popujt primitivë ose “natyrorë” (*Naturvölker*) me pak ose aspak kulturë e histori, të cilët kështu mund të zbulonin natyrën e vërtetë njerëzore. Hulumtimet intensive që u bënë së bashku me studiues të tjerë nga vende të tjera gjermanishtfolëse e favorizuan modelin trepjesësh të historisë dhe i konceptuan shoqëritë lokale si *Naturvölker* “popuj primitivë”, *Stammeskulturen* “kultura fisnore” dhe *Volkskulturen* “kultura popullore”. Mbështetur në pararendës të rëndësishëm të traditës së mirëngulitur filologjike dhe filozofike, ky model ishte informuar nga dallime pak a shumë të qarta ndërmjet asaj që konsiderohej primitive, e paarsimuar, apo orientale, dhe gjuhëve e kulturave të arsimuara moderne europiane.²²⁵ Kështu një hierarki në terma të potencialit zhvillimor ishte e paraqitur qartë në klasifikimin

²²³ Andrew ZIMMERMAN, *Anthropology and antihumanism in Imperial Germany* (Chicago: University of Chicago Press, 2001).

²²⁴ H. Glenn PENNY and Matti BUNZL, eds. *Worldly provincialism: German anthropology in the age of empire* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003).

²²⁵ GINGRICH, “The German-Speaking Countries - Ruptures, Schools, and Nontraditions: Reassessing the History of Sociocultural Anthropology in Germany”, p. 69.

tre pjesësh të historisë dhe shoqërisë, i cili më tej ka kontribuar në tipologjitë universale të hierarkisë së “llojeve njerëzore” (*menschliche Arten*). Në Gjermani, Austri dhe shumë pjesë të Europës Qendrore e Lindore u zhvillua një nocion i origjinës sipas të cilit “shpirti krijues i kufizuar” ose “varfëria mendore” (*Ideenarmut*) e njerëzimit ishte shtrënguar të përmirësohej nën influencën e shpërndarë nga disa vatra të “qarqeve civilizuese” (*Kulturkreise*) që vinin nga disa “popuj të qytetëruar” (*Kulturvölker*). Kështu difuzionizmi gjerman u bë historia spekulative e hierarkisë së përhapjeve kulturore nga disa qendra gjeniale.

Në të dyja degët e saj, *Völkerkunde* dhe *Volkskunde*, shkencë gjermane u bë një lojtare mbresëlënëse në skenën ndërkombëtare, me disa nga ekspeditat më të mëdha antropologjike, me praninë e fuqishme në konferenca ndërkombëtare dhe me themelimin e disa periodikëve të njohur ndërkombëtarisht.²²⁶ Përkrahja financiare nga shteti gjerman dhe mbështetja filantropiste kinse pa interes për organizatat dhe institucionet e vendosura jashtë shtetit, nënkuptonte nxjerrjen në pah të arritjeve për shkencën gjermane. Në të vërtetë, “misioni civilizues” (*Kulturpolitik*) nuk ishte gjë tjetër veçse politika e shtetit që kishte për qëllim të shtonte prestigjin kombëtar gjerman për të treguar praninë komanduese të lashtësisë së hershme, që nuk ishte krijuar në formë vendimtare veçse nëpërmjet arianizmit të fundit të shekullit të tetëmbëdhjetë. Edhe pse historianët e artit dhe filologët gjermanë që gjeneruan modelin arianist të kulturës gjermane mund të mos kenë shprehur pikëpamje të pastra kolonialiste dhe raciste, ata e krijuan bazën ideologjike të projektit mbizotërues të hegjemonisë gjermane që çoi në eugjenikën kulturore të “shkencës raciale” naziste (*Rassenkunde*). Aktualisht *Kulturpolitik* gjermane fshihte aspirata imperialiste që rastësisht bëhen të dukshme. Në vitin 1902 p.sh., konsulli gjerman në Kostandinopojë e cilësoi qartë politikën arkeologjike gjermane ndaj tokave të Perandorisë Otomane si nënshtrim shpirtëror (*geistige Eroberung*) gradual i Orientit:

Qëllimet intelektuale që ndiqen tashmë ose që do të ndiqen në të ardhmen nga shkollat tona, nga doktorët dhe arkeologët tanë shumë mirë mund të bëhen, me kohë, qëllim i qartë në të cilin do të ndërfitet ekonomia gjermane dhe përpyekjet koloniste. Ekonomia do të përcjellë pushtimet intelektuale

²²⁶ PENNY and BUNZL, *Worldly provincialism: German anthropology in the age of empire*.

si një rezultat i natyrshëm dhe pastaj këto dy faza shpërndarëse prapë natyrshëm do të ndiqen nga shkalla e tretë, që është shfrytëzimi politik (Verwertung) dhe konsolidimi i vlerave kulturore që kemi krijuar.²²⁷

Rasti i Austro-Hungarisë e tregon qartë hapësirën në të cilën politika e njohjes mbi Europën Juglindore, e informuar nga interesat perandorakë, nuk funksiononte aq lehtë në kontekstin zviceran ose austro-hungarez, madje edhe duke e thjeshtëzuar përkatësimin e *Völkerkunde*-s me kolonializmin dhe *Volkskunde*-s me nacionalizmin. Duke qenë e zhvilluar në një kontekst mjaft të ndryshëm nga ai i Gjermanisë, *Völkerkunde* austriake shkoi përtej stereotipave dhe njollave të errëta të orientalizmit,²²⁸ ndërsa lidhja ndërmjet *Volkskunde*-s dhe nacionalizmit, aq tipike në zhvillimin e studimeve folklorike në Gjermani, nuk ishte e mundur për komunitetin shkencor që aspironte përparimin dhe pranimin publik të entiteteve politike që ishin mjaft të ndryshme si në aspektin lingvistik, religjioz e kulturor. Nacionalizmi i çfarëdo lloji përgjithësisht kishte të bënte me një rrezik armiqësor dhe separatist.²²⁹ Edhe pse etniciteti ishte një koncept kyç, në pjesët gjermanishtfolëse të Zvicrës dhe në tokat e Habsburgëve, ai ishte kuptuar si i ndryshëm nga koncepti politik i kombit dhe ishte i prirë ndaj *Vielvölkerstaat* (shtetit multi-etnik) dhe bashkimit të shumë popujve nën shtetin perandorak.²³⁰

Një “situatë koloniale” primare për Austro-Hungarinë ishte ish-provinca otomane e Bosnjë-Hercegovinës së okupuar në vitin 1878 dhe të aneksuar përfundimisht në vitin 1908. Në çerekun e fundit të shekullit të nëntëmbëdhjetë dhe fillimin e shekullit të njëzetë, dobësimi i vazhdueshëm i pozicionit politik dhe ekonomik të Austro-Hungarisë në shtetet e tjera të Europës Juglindore, të cilat gradualisht po bëheshin

²²⁷ Cituar sipas Marchand, në STOCKING, *Volksgeist as method and ethic: essays on Boasian ethnography and the German anthropological tradition*, p. 318.

²²⁸ Andre GINGRICH and Sylvia HAAS, “Vom Orientalismus zur Sozialanthropologie: Ein Überblick zu österreichischen Beiträgen für die Ethnologie der Islamischen Welt”, *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, no. 125/126 (1996), pp. 115-134.

²²⁹ GINGRICH, “The German-Speaking Countries - Ruptures, Schools, and Nontraditions: Reassessing the History of Sociocultural Anthropology in Germany”, p. 78.

²³⁰ Britta RUPP-EISENREICH, ed. *Kulturwissenschaft im Vielvölkerstaat: Zur Geschichte der Ethnologie und verwandter Gebiete in Österreich ca 1780 bis 1918* (Wien: Böhlau, 1995).

të pavarura, nxiti një interes të veçantë të Austro-Hungarisë edhe ndaj territorit shqipfolës. Austro-Hungaria luajti një rol të rëndësishëm në formimin e shtetit të pavarur shqiptar në vitin 1912, kur Shqipërisë iu desh të sigurojë pavarësinë politike me një çmim të madh të varësisë ekonomike.

Sigurisht, objektivat austro-hungareze ishin të fshehura nën diskursin e “misionit për të civilizuar” popujt e Europës Juglindore, për të “përmirësuar” kushtet e tyre të jetesës dhe për ta “kthyer” këtë regjion në Europë.²³¹ Aksionet tipike të politikës së sundimit kolonial qenë themelimi i Komisionit Ballkanik më 1897 në Akademinë Mbretërore Austro-hungareze dhe i Institutit për Hulumtime Ballkanike më 1908 në Sarajevë me iniciativën e Ministrisë së Jashtme Austriake, themelimi i Konviktit Shqiptar më 1908 dhe i Komitetit të Shqipërisë më 1913 në Vjenë me financim të përbashkët të Ministrive të jashtme dhe të tregtisë, ose edhe regjistrimi i popullsisë së Bosnjës më 1879 dhe të Shqipërisë më 1918 që u nxitën nga Shtabi i Përgjithshëm i Armatës Austro-hungareze në territoret e pushtuara.

Ekspedita të rregullta kërkimore u organizuan nga Akademia Austro-hungareze e Shkencave,²³² ndërsa një numër hulumtuesish vizituan territoret e pushtuara në Europën Juglindore për të eksploruar vendet dhe popujt. Aktiviteti intensiv i Austrisë në konkurrencë me Italinë për të eksploruar Europën Juglindore duhet parë si qëllim për të marrë rolin udhëheqës në drejtimin e studimeve për Europën Juglindore, që më vonë u njohën me emrin *Balkanologie*. Institucionalizimi i këtij formacioni akademik e njohu Europën Juglindore si entitet më vete, ku mbizotëronin qasjet filologjike dhe lidhjet diskursive të nacionalizmit me gjuhësinë. Të ashtuquajturit “Ballkanologë” qenë kryesisht të interesuar në etnolinguistikën dhe gjuhësinë historike, pasi gjuhët e Europës Juglindore ishin ende në procesin e standardizimit krahas

²³¹ **Peter Stachel**, “Der koloniale Blick auf Bosnien-Herzegowina in der ethnographischen Populärliteratur der Habsburgermonarchie”, in *Habsburg postcolonial: Machtstrukturen und kollektives Gedächtnis*, ed. Johannes Feichtinger, Ursula Prutsch, and Moritz Csáky (Innsbruck: Studien-Verlag, 2003), pp. 259–275.

²³² P.sh. **Arthur Haberlandt**, *Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Volkskunde von Montenegro, Albanien und Serbien: Ergebnisse einer Forschungsreise in den von den k.u.k. Truppen besetzten gebieten, Sommer 1916*, Zeitschrift für österreichische Volkskunde, 23 (Wien: Verein für österreichische Volkskunde, 1917).

formimit të kombit. Për ta plotësuar këtë, nëpërmjet dehierarkizimit të kulturës në nacionalizmin romantik, traditat dhe letërsia popullore u bënë çështje legjitime e hulumtimeve akademike dhe në fund të shekullit të nëntëmbëdhjetë *Volkskunde* u bë tema kryesore në *Balkanologie*.

Në të njëjtën kohë, intensifikimi i marrëdhënieve ndërmjet Austrisë dhe Shqipërisë në fushën e politikës, tregtisë, kulturës dhe hulumtimeve u materializua në formë të rrjeteve të linjave detare, projekteve hekurudhore, zyrave postare, konsullatave, kompanive tregtare, institucioneve të mirëqenies sociale dhe bankave kreditore. Është dëshmuar se kjo ishte një formë jozyrtare e imperializmit e bazuar në dhunën strukturore,²³³ e cila i prek njerëzit në mënyra të ndryshme në struktura të ndryshme sociale dhe është shumë afër e lidhur me padrejtësinë sociale. Dhuna strukturore përkufizohet gjerësisht si një mënyrë sistematike me të cilën disa struktura ose institucione sociale mund të dëmtojnë njerëzit duke i penguar në arritjen e tërë potencialit të tyre. Aspiratat dhe veprimet austriake që synuan të sigurojnë dhe të fuqizojnë ndikimin politik, ekonomik dhe kulturor austriak mbi Shqipërinë i referohen krijimit të një rendi të pabarabartë të marrëdhënieve qytetëruese. Ata e vunë theksin mbi praktikën e promovimit, duke i madhështuar dhe imponuar ato aspekte të kulturës, që mund të shfrytëzoheshin për të justifikuar ose për të legjitimuar dhunën e drejtpërdrejtë ose strukturore.

Imperializmi kulturor dhe dhuna kulturore austriake janë ilustruar në religjion e ideologji, gjuhë dhe arte, shkencë dhe arsimim. Ato morën formë të ndryshme, sikur një qëndrim ose një politikë formale e ndikimit akademik dhe preferencave shkencore, përderisa e fuqizuan hegjemoninë kulturore të ndikimit austro-hungarez që i duhej të përcaktonte vlerat e kulturës popullore shqiptare (*Volkskultur*) në margjinat e Europës dhe të qytetërimeve moderne (*Kulturvölker*). Praktikisht, ato më shumë u arritën në formën e një mbrojtjeje fetare (*Kultusprotektorat*) mbi shqiptarët katolikë brenda Perandorisë Otomane,²³⁴ me anën e një përkrahjeje të zgjeruar financiare për arsimin

²³³ Kurt GOSTENTSCHNIGG, *Wissenschaft im Spannungsfeld von Politik und Militär: Die österreichisch-ungarische Albanologie 1867-1918* (Wiesbaden: Springer, 2018). doi:10.1007/978-3-658-18911-2).

²³⁴ Engelbert DEUSCH, *Das k.(u.)k. Kultusprotektorat im albanischen Siedlungsgebiet: in seinem kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Umfeld* (Wien: Bohlau, 2009).

dhe aktivitetet kulturore,²³⁵ si dhe me planet afatgjata për formimin e kombit shqiptar.²³⁶ Midis këtyre planeve, zhvillimi i një nëndege të *Balkanologie*, e njohur si *Albanologie*, përfshiu studimet folklorike dhe etnografike të tipit *Volkskunde* dhe hulumtimet e tjera mbi historinë, gjuhën dhe kulturën shqiptare.

Lindja e studimeve shqiptare (Albanologie)

Europa Juglindore u bë një terren kyç për hulumtim si për *Völkerkunde* edhe për *Volkskunde*, duke përfaqësuar kështu një terren të ndërmjetëm midis të dyja qasjeve. Institucionet e tyre përkatëse po e përdornin çdo mënyrë të mundshme për t'u vetëpromovuar sistematikisht si qendra të ardhshme për studimin dhe prezantimin e Europës Juglindore. Studiuesit austriakë të traditës folklorike-etnografike (*Volkskunde*) prezantuan shumë suksesshëm një agjendë për vazhdimin e hulumtimeve mbi kulturën e Europës Juglindore që premtonte përfitim të njohurive që do të bëheshin të nevojshme për interesin ushtarak, ekonomik dhe politik të Austro-Hungarisë.²³⁷ Aktivitetet hulumtuese dhe botuese të Austro-Hungarisë për *Volkskunde*-n e Europës juglindore dhe të Shqipërisë përjetuan një bum që shkonte krahas me interesin politik të Monarkisë habsburge gjatë kulmit të rivalitetit politik dhe komercial me Italinë, si dhe gjatë Luftës së Parë Botërore me okupimin ushtarak dhe administrimin e një pjese të mirë të rajonit gjatë viteve 1916-1918.²³⁸ Me përpjekje të nënkuptuara për të arritur njohjen nga shteti dhe për të realizuar pozicionin e disiplinës universitare, *Volkskunde* austriake tregoi një interes intensiv për studimin e territoreve të okupuara në Europën Juglindore, duke e përfshirë Shqipërinë, dhe studimet shkuan dorë-

²³⁵ **Fehari RAMADANI**, *Kontributi i Austro-Hungarisë për zhvillimin e arsimit dhe të kulturës shqiptare 1900-1912* (Tetova: Ars-ZZ, 2010).

²³⁶ **Teodora TOLEVA**, *Der Einfluss Österreich-Ungarns auf die Bildung der albanischen Nation, 1896-1908* (Klagenfurt: Hermagoras, 2013).

²³⁷ **Christian MARCHETTI**, *Balkanexpedition: die Kriegserfahrung der österreichischen Volkskunde: eine historisch-ethnographische Erkundung* (Tubingen: Tubinger Vereinigung für Volkskunde, 2013).

²³⁸ **Helmut SCHWANKE**, "Zur Geschichte der österreichisch-ungarischen Militärverwaltung in Albanien (1916-1918)" (Doctoral Thesis, University of Vienna, 1982).

dorë në bashkëpunim, nëse jo në marrëveshje të fshehtë, me pushtimin ushtarak dhe administrimin politik të këtyre zonave.

Zhvillimi i këtyre studimeve pati për qëllim të nxisë preferencat, jo vetëm të katolikëve, por edhe të myslimanëve shqiptarë, për monarkinë habsburge mbi fuqitë e tjera, duke arritur kështu që Austro-Hungaria të vlerësohej për tolerancën ndërfaqetare si edhe rezistencën ndaj pansllavizmit. Meqë studimet austro-hungareze dukej se përkrahnin kuptimin e lartë të nderit dhe të vetëdijes kombëtare te shqiptarët, këtyre të fundit iu desh që të ushqenin ndjenjën e simpatisë dhe të vlerësimit ndaj monarkisë habsburge, e cila në këmbim do t'u jepte interesave austriake ndaj Shqipërisë përparësi mbi konkurrentët e tjerë ekonomikë e politikë, përfshirë Italinë. Gjithashtu, ekspeditat hulumtuese në Shqipëri duhej të siguronin një figurë të qartë të jetës ekonomike, politike, kulturore e sociale, e cila mund të përdorej për mundësi investimi nga monarkia habsburge.

Në këtë kontekst u mobilizua një grup studiuesish gjermanishtfolës, më së shumti austriakë, hungarezë dhe prusianë, që treguan një interes të madh për shqiptarët dhe për historinë e tyre. Disa prej tyre përbënë gjeneratën e themeluesve të studimeve shqiptare, ose atë që në zhargonin gjermanishtshkrues u quajt *Albanologie*. Sigurisht që nuk pati ndonjë program konkret politik për hulumtim të instrumentalizuar, por një stimulim të përgjithshëm të studimeve në lëmenjtë *Albanologie* dhe *Volkskunde*, të cilët në një situatë më serioze, siç u bë Lufta e Parë Botërore, do të mund të futeshin nën kontrollin e interesit shtetëror të Austrisë. Në të vërtetë, disa shkencëtarë austrohungarezë punuan në Shqipëri për hulumtime akademike si dhe për politikën e shtetit të tyre, siç ishte konsulli Johann Georg von Hahn, agjenti sekret Franz von Nopsca ose politikani Ludwig von Thalloczy, ndonëse edhe puna e shumë të tjerëve u përdor për objektivat strategjike ekonomike e tregtare.²³⁹ Shumë nga këta shkencëtarë u morën me veçoritë kulturore arkaike të shoqërisë shqiptare, veçanërisht me traditat zakonore dhe të ashtuquajturin organizim fisnor, ose me etnogjenezën e shqiptarëve, e cila përfshinte edhe çështjen e trashëgimisë ilire dhe vlerësimin e rezultateve të proceseve të njëpasnjëshme të helenizimit, romanizimit, sllavizimit e islamizimit të banorëve të sotëm shqiptarë të këtyre

²³⁹ GOSTENTSCHNIGG, *Wissenschaft im Spannungsfeld von Politik und Militär*, pp. 244–245.

zonave.²⁴⁰ Disa nga vërejtjet e tyre mund të kenë dalë të gabuara ose të ngutura, por kontributet e tyre ende shërbejnë si mjete për hulumtime të mëtejme të studiuesve vendas në Shqipëri.

Këta hulumtues në periferi të qendrës perandorake, sado të pakët në numër, bashkë me aventuristë të tjerë, udhëtarë, tregtarë, ushtarakë e konsuj kolonialë, janë të rëndësishëm jo vetëm për banorët vendas, veçanërisht elitat, por në mënyrë të vazhdueshme për ndikimin e tyre vendimtar mbi proceset imperialiste.²⁴¹ Karakteri strukturor i këtij ndikimi reflekton, si kudo tjetër, një shqetësim në rritje me faktet morale, ekonomike, sistematike, kulturore e kohore të pushtetit, veçanërisht pushtetit të Perëndimit.²⁴² Aktualisht, një nga problemet kryesore që lidhet me autorët e huaj të brezit të vjetër të së ashtuquajturës *Albanologie* është se shumë prej tyre me vetëdije ose jo kanë promovuar idenë se në fillim të shekullit të njëzetë, Shqipëria dhe shqiptarët “e panjohur” ishin në nivelin e njerëzve ende “të pazbuluar” në Ballkan, që jetonin nën “mallkimin” e bjeshkëve të nëmura, ose të rrethuar sikur fqinjët e tyre nga një kurorë malesh “ogurzezë”,²⁴³ aq afër gjeografikisht me Europën dhe njëkohësisht aq larg kulturalisht, në “margjinat e Europës”, një frazë kjo që i referohet Greqisë, fqinjit tjetër europiano-juglindor.²⁴⁴

Siç pohojnë disa nga studiuesit gjermanishtshkrues të gjeneratës së re,²⁴⁵ ishin veçanërisht këto imazhe të orientalizuar dhe të ballkanizuar,

²⁴⁰ P.sh. **Ludwig von THALLOCY**, ed. *Illyrisch-Albanische Forschungen* (München/Leipzig: Duncker & Humblot, 1916).

²⁴¹ **Wolfgang MOMMSEN**, *Theories of imperialism* (New York: Random House, 1980. Original edition, 1977).

²⁴² **Mark PROUDMAN**, “Words for Scholars: The Semantics of Imperialism”, *Journal of the Historical Society* 8, no. 3 (2008), pp. 395-433, doi:10.1111/j.1540-5923.2008.00252.x.

²⁴³ Termi “Balkan” është së pari nocioni gjeografik i masivit të maleve në Gadishullin ballkanik që vjen në forma të ndryshme, duke përfshirë “Bjeshkët e Nemura” në Shqipërinë veriore, si dhe “Malet Ogurzeza” (*Crna Gora*), vetë emri i Malit të Zi që duket se ka frymëzuar “Kurorën e Maleve”, (*Crna Gorski Vijenac*, kryevepër e letërsisë malazeze e shkruar dhe e botuar më 1847 nga peshkopi-princ i Mali të Zi, Petar i dytë Petroviç-Njegosh).

²⁴⁴ **Michael HERZFELD**, *Anthropology through the looking-glass: critical ethnography in the margins of Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

²⁴⁵ P.sh. **Siegfried GRUBER**, “Austrian contributions to the ethnological knowledge of the Balkans since 1850”, *Ethnologia Balkanica: Journal for Southeast European*

që gjermanishtshkruesit e vjetër prej fundshekullit të nëntëmbëdhjetë dhe fillimshekullit të njëzetë kanë përzgjedhur e kanë përcjellë qëllimshëm për t'i paraqitur si pamje ekskluzive kryesisht nga krahinat veriore të Shqipërisë dhe si dukuri apo zakone në dukje "arkaike", në çdo rast të veçanta, ekzotike, të çuditshme apo të pakuptueshme, por që i kanë emërtuar dhe i kanë sendërtuar pa mëdyshje si dukuri e zakone specifike "shqiptare".²⁴⁶ Ata e vunë theksin në të ashtuquajturat "fise tribale" shqiptare dhe ligjet e tyre primitive, gjakmarrjen arkaike, primitivizmin dhe dëlirësinë e banorëve vendas, thjeshtësinë spartane dhe mikpritjen e pashoqe, e të tjera si këto. Një vëmendje e veçantë iu kushtua atyre lloj rrëfimeve të gjakmarrjes që frymëzoheshin veçanërisht nga kjo letërsi udhëtimesh, kryesisht gjermanishtfolëse, që në studimet shqiptare vendore quhet "albanologji" me një krenari naive.

Në shumicën e rasteve, këto lloj shkrimesh nuk synonin të sillnin e të përcillnin të dhëna informative apo të kryenin studime të mirëfillta, por të bënin zbulime sensacionale,²⁴⁷ të cilat mund të plotësojnë dëshirat e pangopura për të arritur prestigj artificial, sikur me atë që sot njihet

Anthropology 2 (1998), pp. 209-224; **GOSTENTSCHNIGG**, *Wissenschaft im Spannungsfeld von Politik und Militär*; **KARL KASER**, "Albania: Orientalisation and Balkanisation of a Balkan country: A contribution to an ongoing debate", in *Albania, a country in transition: aspects of changing identities in a South-East European country*, ed. Frank Kressing and Karl Kaser (Baden-Baden: Nomos, 2002), pp. 27-38; **ANDREAS HEMMING**, "German-speaking travel writers in interwar Albania", in *Albania: family, society and culture in the 20th century*, ed. Andreas Hemming, Gentiana Kera, and Enriketa Pandelejmoni (Münster: LIT-Verlag, 2012), pp. 115-129; **MARCHETTI**, *Balkanexpedition: die Kriegserfahrung der österreichischen Volkskunde*; **CHRISTIAN PROMITZER**, "Austria and the Balkans: Exploring the role of travelogues in the construction of an area", in *Southeast European Studies in a Globalizing World*, ed. Christian Promitzer, Siegfried Gruber, and Harald Heppner (Münster: LIT-Verlag, 2014), pp. 189-206.

²⁴⁶ **ALBERT DOJA**, "The Beautiful Blue Danube and the Accursed Black Mountain Wreath: German and Austrian Kulturpolitik of Knowledge on Southeast Europe and Albania", *Soziale Welt: Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis* 65, no. 3 (2014), pp. 317-343, doi:10.5771/0038-6073-2014-3-317; **ALBERT DOJA**, "From the German-speaking point of view: Unholy Empire, Balkanism, and the culture circle particularism of Albanian studies", *Critique of Anthropology* 34, no. 3 (2014), pp. 290-326, doi:10.1177/0308275X14531834; **ALBERT DOJA**, "Lindja e albanologjisë sipas shkrimeve gjermane dhe austriake [From the foreigner point of view: The birth of Albanologie in German and Austrian writings]", *Gjurmime albanologjike: folklor dhe etnologji* 46 (2016), f. 9-40, doi:ceeol/540694.3

²⁴⁷ **KASER**, "Albania: Orientalisation and Balkanisation of a Balkan country".

në rrjetet sociale të renditjeve, duke i shërbyer njëherazi edhe interesave kolonialiste të vendeve prej nga vinin. Bazuar në njërin apo tjetrin zbulim të këtyre shkruesve, burrat e maleve apo të ashtuquajturave “fise tribale” shqiptare janë përshkruar e janë paraqitur në Kurorën e Bjeshkëve të Nëmura ose si njerëz të egër dhe barbarë ose si trima të çartur e heronj “bij të shqipes”. Në çdo rast jepej përshtypja se këta “njerëz të maleve” nuk rronin veçse për gjakmarrje dhe asgjë tjetër. Në të kundërt, përdorej edhe një ndjesi shumë joshëse ndaj heroizmit, për të treguar tendencën drejt një idealizimi të shqiptarëve, veçanërisht malësorëve veriorë, duke përshkruar jetën dhe traditat e vendorëve në një dritë heroike dhe të lavdishme, që idealizonte shoqërinë patriarkale me veçoritë e saj, trimërinë, nderin apo mikpritjen.

Perceptimet gjermane me dy kuptime për shqiptarët, të cilat mbizotëruan prej fillimit të shekullit të nëntëmbëdhjetë, më së miri janë përmbledhur në romanin e Karl May-t (1842–1912), një prej shkrimtarëve më të njohur gjermanë të shekullit të nëntëmbëdhjetë.²⁴⁸ Në librin e tij *Durch das Land der Skipetaren* (Përmes vendit të shqiptarëve), të botuar më 1892, shqiptarët ose ishin të ngulur thellë me traditat e tyre në “rrënjët” e vendlindjes (*Heimat*), të cilët ai i quante “Skipetaren” (nga vetë emërtimi që i jepnin ata vetes), ose ishin të “parrënjë”, të shpërndarë nëpër Perandorinë Otomane, të shkëputur dhe të larguar nga *Heimat* i tyre, për shembull, si mercenarë të shtetit otoman, të cilët ai i quante “Arnauten” (nga etnonimi turk për ata). Këtu simbolizmi paragjykues ka prodhuar qartë një imazheri stereotipike. Karakteristikat e “Skipetaren” si fuqia fizike, sinqeriteti, guximi, besnikëria ndaj grupit, përqendrimi, solidariteti përballë armikut, ndonjëherë mikpritja dhe besnikëria ndaj të huajve, ndonjëherë ksenofobia, vullneti për pavarësi, “pamja prej shqiponje”, vetëbesimi, përbetimi për fjalën e dhënë, prirja për hakmarrje, urrejtja, hidhërimi

²⁴⁸ Qëndrimet populiste dhe shkencore mbi shqiptarët të sintetizuara në romanin e tij janë analizuar nga historiani bashkëkohor gjerman **Michael Schmidt-Neke** (1994) “Von Arnauten und Skipetaren: Albanien und die Albaner bei Karl May”, në: Claus Roxin, H. Schmiedt dhe H. Wollschläger (red.), *Jahrbuch der Karl-May-Gesellschaft*, Husum: Hansa, pp. 247-284. Përmendur në **Stephanie Schwandner-Sievers**, “Albanians, Albanianism and the Strategic Subversion of Stereotypes”, *Anthropological Notebooks* 14, no. 2 (2008), pp. 47-64, pp. 56-57.

kontradiktor por i ndershëm, janë të gjitha të kundërta me “Arnauten”. Këta janë të korruptuar, të dhunshëm dhe mizorë, të paparashikueshëm, të ndytë, të varfër, nuk kanë haber për ligje të shtetit dhe të fesë, janë të hapur ndaj mitmarrjesh dhe të prirë për alkoolizëm, vjedhës dhe vrasës. Dhe derisa në përgjithësi karakteristikat e grupeve etnike endacake marrin shumë pak simpati në shkrimet e Karl May-t, “Skipetaren” në *Heimat*-in e tyre malor dhe të ashpër paraqesin tiparet që e pasqyrojnë popullarizimin e idealeve nacional-konservative gjermane mbi të “egrin fisnik” të kohës, duke e përfshirë edhe cilësinë e dhunës së “ndershme” ose “legjitime”. Në të kundërtën “Arnauten” i paraqesin të gjitha tiparet, të cilat Karl May i përçmon pa mëdyshje si të përgjegjshme për rënien e Perandorisë Otomane.

Me sa duket, kjo tablo perceptimesh të dyzuara nga të huajt duhet të ketë nxitur e të ketë ngjizur atë lëvizje intelektuale midis studiuesve vendas që kulmoi me veprat e shkrimtarëve katolikë të Veriut. Veçanërisht Shtjefën Gjeçovi (1874–1929), prift françeskan shqiptar dhe luftëtar për liri në Kosovë, në fillim të shekullit të njëzetë i dha vetes detyrë të mbledhë traditat dhe legjendat e shqiptarëve të Veriut, të cilat filloi t’i botojë nga 1913 e më pas në revistën françeskane *Hylli i dritës* të Shkodrës. Ai udhëtoi në Shqipëri praktikisht në të njëjtën kohë me Edit Durham (1863–1944), udhëtaren britanike e kohës viktoriane dhe aktiviste e të drejtave të njeriut, si dhe Franz Nopcsa (1877–1933), fisnikun hungarez dhe agjent i fshehtë i Mbretërisë habsburge. Të gjithë këta i takuan gjeneratës themeluese të studimeve shqiptare që u morën me zakonet e traditat lokale, të bazuara në lidhjet e gjakut, si një esencë kryesore e shpirtit popullor shqiptar (*Volksgeist*), ndonëse punimet që rezultuan prej dokumentacionit që ata mblodhën patën ndryshime të mëdha.²⁴⁹ Durham dhe Nopcsa lanë një seri udhëpërshkrimesh me vlera për brezat e ardhshëm,²⁵⁰ ndërsa Gjeçovi

²⁴⁹ **Albert DOJA**, “Customary laws, folk culture, and social lifeworlds: Albanian studies in critical perspective”, in *Spomenica Valtazara Bogišića o stogodišnjici njegove smrti [Gedächtnisschrift für Valtazar Bogišić zur 100. Wiederkehr seines Todestages]*, ed. Luka Breneselovic (Beograd: Sluzbeni, 2011), pp. 183–199.

²⁵⁰ **Edith DURHAM**, *High Albania* (London: Virago, 1909, reprint 1994); **Edith DURHAM**, *Some tribal origins, laws and customs of the Balkans* (London: Allen & Unwin, 1928, reprint 1979); **Franz NOPCSA**, “Die Herkunft des Nordalbanesischen Gewohnheitsrecht des Kanun Lek Dukadzini”, *Zeitschrift für vergleichende*

la trashëgim një vepër të rëndësishme në të cilën ai regjistroi dhe përshkroi me përpikëri librore institucionet sociale zakonore.²⁵¹

Pas Luftës së Parë Botërore, *Völkerkunde* gjermane kurrë nuk e mori veten prej humbjes së kolonive gjermane, që shkatërroi burimet e financimit për etnologjinë gjermane dhe çrrënjosi rrjetin ndërkombëtar të studiuesve gjermanë të krijuar për katër dekada.²⁵² Ngjashëm, edhe pse *Volkskunde* austriake synoi hegjemoninë shkencore në Europën Juglindore, dorëzimi i trashëgimisë së Monarkisë së Dyfishtë pas Luftës së Parë Botërore mund të shihet si dorëzim i fushëveprimit regjional të shkencës austriake që u komprometua nga rendi i ri politik.²⁵³ Fati i institucioneve profesionale, si p.sh. sektori ballkanik i Muzeut Folklorik-Etnografik Austriak që u bë relik i së kaluarës mbretërore,²⁵⁴ tregon për atë që kishte mbetur nga Monarkia e Danubit, politikisht e paqëndrueshme, e mbetur në margjinat e ndikimit ndërkombëtar pa ndonjë shkëlqim imperial. Interesi austriak për Europën Juglindore, përfshirë edhe Shqipërinë, e humbi prioritetin si pasojë e ndryshimeve të konteksteve gjeopolitike dhe riformësimit të karakterit dhe madhësisë së shtetit. Megjithatë, ata kurrë nuk pësuan thyerje të plotë, ndërsa temat e ballkanologjisë dhe të albanologjisë u zgjeruan si në Europën Juglindore edhe në Shqipëri.

Në fund të fundit, kontekstet e pozitës gjeopolitike të Reihut gjerman dhe Monarkisë habsburge ndaj Shqipërisë dhe Europës Juglindore në dekadat para Luftës së Parë Botërore dhe pozita e Gjermanisë dhe Austrisë ndaj këtij regjioni në periudhën midis dy luftërave dhe gjatë Luftës së Dytë Botërore kanë përcaktuar aktivitetet përkatëse të hulumtimeve shkencore dhe perceptimet përkatëse të opinionëve

Rechtswissenschaft 40, no. 2-3 (1923); **Franz Nopcsa**, *Albanien: die Bergstämme Nordalbaniens und ihr Wohnheitsrecht*, ed. Fatos Baxhaku and Karl Kaser, *Die Stammesgesellschaften Nordalbaniens, Berichte und Forschungen österreichischer Konsuln und Gelehrter 1861-1917* (Wien: Böhlau, 1996).

²⁵¹ **Shtjefen Gjeçov**, *Kanuni i Lekë Dukagjinit* (Shkodër: Shtypshkronja Franceskane, 1933, ribotuar 1993).

²⁵² **Penny and Bunzl**, *Worldly provincialism: German anthropology in the age of empire*.

²⁵³ **Gruber**, "Austrian contributions to the ethnological knowledge of the Balkans since 1850".

²⁵⁴ **Marchetti**, *Balkanexpedition: die Kriegserfahrung der österreichischen Volkskunde*.

publike. Gjithashtu edhe studiuesit, udhëtarët, aventurierët dhe ekspertët i kanë përcjellë ose i kanë përgatitur interesat e shumëfishta politike dhe ekonomike të bashkësive të tyre përkatëse.

Shkenca vrastare e politikës lindore (Ostpolitik)

Në Europën Juglindore, shtetet kombëtare vazhduan t'i shkruajnë të ndara gjeografitë dhe historitë e tyre, pavarësisht nga një lloj "Antante e Vogël" midis vendeve ballkanike.²⁵⁵ Megjithatë, efekti i saj mbi studimet shkencore ishte hapja rrugë për shkëmbime akademike transnacionale dhe ndërdisiplinore. Konceptualizimet historike dhe gjeografike të Europës Juglindore mbi baza kombëtare, kishin zënë rrënjë para Luftës së Parë Botërore, por pas dorëzimit të trashëgimisë së monarkisë habsburge dhe të Perandorisë Otomane, edhe historianët lokalë filluan ta trajtojnë rajonin si një entitet. Qëndrimet kulturore-gjeomorfologjike të Jovan Cvijiçit filluan ta kenë ndikimin e vet pas luftës,²⁵⁶ ndërsa studiuesit vendas në Shqipëri, të ndikuar nga tradita austriake, si në rastin e Eqrem Çabejt, filluan të depërtojnë edhe në studimet akademike transnacionale të Europës Juglindore.

Në këtë kontekst, Shqipëria duket se u bë strehë për ata që ikën nga realitetet e trishtuara të Vjenës mes dyluftërave dhe Gjermanisë së Vajmarit (Weimar). Jo më viktimë e fantazisë së Bajronit si një egërsi e pazbutur, Shqipëria po shfaqej si një ekran ku projektoheshin fantazitë nostalgjike për një numër europeanësh të pakënaqur, një miniaturë e një të kaluarë madhështore të Europës ose e një të ardhmeje të madhe europiane.²⁵⁷ Nuk është e rastit që në ato rrethana, interesi për Shqipërinë po lëvizte gjithnjë e më shumë nga ekzotizmi i pastër për të fituar një karakter imperial ekspansionist. Prodhimtaria e letërsisë fikzionale me vendndodhje në Ballkan, si dhe tipizimi i protagonistëve nga Ballkani dhe Shqipëria apo të përqendruar në Europën Juglindore, ishte një mënyrë se si gjermanët e austriakët, sikur edhe britanikët e francezët, e siguruan furnizimin e industrisë së letërsive të tyre zbavitëse dhe ideologjive të

²⁵⁵ **Robert William SETON-WATSON**, "The Little and Balkan Entente", *Slavonic and East European Review* 15, no. 45 (1937), pp. 553-576, doi:10.2307/4203275.

²⁵⁶ **Jovan CVIJIĆ**, *La Péninsule balkanique: géographie humaine* (Paris: Armand Colin, 1918).

²⁵⁷ **HEMMING**, "German-speaking travel writers in interwar Albania".

tyre politike nëpërmjet “imperializmit të imagjinatës”.²⁵⁸ Stereotipat e ndarjes së shqiptarëve me rrënjë / pa rrënjë sipas Karl May, për shembull, mund të kenë përshpejtuar retorikën romantike të delirësisë së “natyrës dhe vendlindjes” (*Natur und Heimat*), të pastërtisë së racës, antisemitizmit dhe *bermenschentum* (mbinjerëzoren) heroike, e cila më pas do të riprodhohej në takimet gjermane-naziste me shqiptarët. Me sa duket, përshkrimet folklorike-etnografike të ligjit zakonor ideal-tipik, maskuliniteti fisnik dhe nderi i luftëtarit shqiptar në traditën gjermane-austriake (*Volkskunde*) duhet t’i kenë ndikuar disa autobiografi oficerësh të ushtrisë gjermane nga koha e pushtimit nazist në Kosovë dhe Shqipëri.²⁵⁹

Gjatë regjimit nazist, si *Völkerkunde* edhe *Volkskunde* pësuan një integrim institucional në Reihun e Tretë. Kjo ishte e nxitur nga lart, por njëkohësisht gjeti përkrahje dhe u plotësua edhe nga disa vazhdimësi në sferën publike ku ekzotizmi aventurist dhe soditës i “popujve primitivë” (*Naturvölkern*) dhe “kulturave popullove” (*Volkskulturen*) vazhdonin të mbizotëronin. Raporti shkakor i gjenerimit të situatës koloniale në totalitarizëm është trajtuar nga Hannah Arendt në pjesën e dytë të veprës së saj *Origjina e totalitarizmit*.²⁶⁰ Po kështu, gjatë kulmit të Luftës së Dytë Botërore filozofja franceze Simone Weil ka shkruar se hitlerizmi ishte “zbatimi nga ana e Gjermanisë i metodave të pushtimit dhe zotërimit kolonial të kontinentit europian dhe më gjerë të vendeve me raca të bardha”.²⁶¹ Duhet shtuar gjithashtu se prapa përpjekjeve serioze që Gjermania naziste mobilizoi për hulumtime koloniale, qëndronin politikat ekspansioniste dhe planet ushtarake ku përfshiheshin definitivisht edhe një numër skenarësh dhe planesh për ta bërë përsëri Gjermaninë një fuqi koloniale jashtë Europës.²⁶² Megjithatë, më shumë se çdo gjë tjetër, trashëgimia e difuzionizmit

²⁵⁸ **Vesna GOLDSWORTHY**, *Inventing Ruritania: the imperialism of the imagination* (New Haven: Yale University Press, 1998, reprint 2012).

²⁵⁹ Schmidt-Neke, sipas **SCHWANDNER-SIEVERS**, “Albanians, Albanianism and the Strategic Subversion of Stereotypes”, p. 57.

²⁶⁰ **Hannah ARENDT**, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Schocken Books, 2004. Original edition, 1951).

²⁶¹ **Simone WEIL**, *Oeuvres*, ed. Florence de Lussy, Quarto (Paris: Gallimard, 1999), pp. 430-431.

²⁶² **Markus MOSEN**, *Der koloniale Traum: angewandte Ethnologie im Nationalsozialismus* (Bonn: Holos-Mundus, 1991).

gjerman nga “qarqet civilizuese” (*Kulturkreise*) të “popujve të civilizuar” (*Kulturvölker*) dhe projektet e mëdha kërkimore për studimet racore (*Rassenkunde*) në Reihun gjerman krijuan një mënyrë të ngulitur me të cilin racizmi gjerman dhe vizioni i qendrave gjeniale të njerëzimit mundën të pranohen në gjysmën e parë të shekullit të njëzetë. Në këtë mënyrë, skemat dhe projektet e tyre u ndërtuan me një ambicie vrastare në rritje, e cila u pa veçanërisht në pjesëmarrjen aktive të të dyja fushave së bashku, *Völkerkunde* dhe *Volkskunde*, në programin kolonial dhe holokaustin e Gjermanisë naziste brenda Europës.

Disa studime ndër-rajonale u mundësuan nga projekti austriak i hekurudhës ballkanike (*Balkanbahn*) në fund të shekullit të nëntëmbëdhjetë. Por interesat gjermanë për ekspansion ekonomik në regjionin e madh të influencës (*Großregion*) e kthyen Gjermaninë drejt Lindjes, çka ndihmoi valën e studimeve ekonomike dhe shoqërore mbi mbarë këtë regjion, të cilat gjatë Reihut të Tretë filluan të njihen si *Ostforschung* “studime lindore”.²⁶³ Në këtë kontekst Europa Juglindore (*Südosteuropa*) u bë një koncept i rëndësishëm në vizionin gjeopolitik të nazistëve dhe fitoi një vend të përcaktuar qartë në rendin e tyre botëror si zonë ekonomike juglindore e Gjermanisë së Madhe (*Wirtschaftsraum Großdeutschland Südost*) “e përcaktuar në mënyrë të natyrshme për plotësimin ekonomik e politik” të Reihut gjerman në juglindje.²⁶⁴ Në këtë kontekst, qasja shkencore që tash ishte ripagëzuar me një emër më të spastruar, *Südostforschung* “studime juglindore”, u transformua “nga një disiplinë e revizionizmit nacional austro-gjerman në një mjet të gjeopolitikës naziste” për të cilën edhe ekspertiza austriake ka luajtur një rol të konsiderueshëm. Midis të tjerash, studimet juglindore (*Südostforschung*) kishin për qëllim përgatitjen dhe përforcimin e planifikimit hapësinor, që përfshiu deportimin e pjesëve të mëdha të popullsisë të ndryshme.²⁶⁵ Nazizmi ishte një “shpalosje e frikshme e potencialit shkatërrues të qytetërimit evropian që e ktheu imperializmin

²⁶³ **Michael BURLEIGH**, *Germany turns Eastwards: A study of Ostforschung in the Third Reich* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

²⁶⁴ **Maria TODOROVA**, *Imagining the Balkans* (New York: Oxford University Press, 1997, reprint 2009), p. 28.

²⁶⁵ **PROMITZER**, “Austria and the Balkans: Exploring the role of travelogues in the construction of an area”.

së prapthi”,²⁶⁶ duke i trajtuar edhe europianët si “të kolonizuar”, ndërsa kontributi famëkeq i *Südostforschung* ndaj makinerisë koloniale naziste “kryhej në emër të homogjenitetit kulturor në Europë”.²⁶⁷

Tashmë janë bërë të njohura prej kohësh mënyrat se si në Gjermani disiplina u shtrembërua dhe u mobilizua për qëllime politike reaksionare, të cilat janë artikuluar si në variantin *Völkerkunde* edhe në variantin *Volkskunde*. Një numër studimesh kanë treguar qartë se disa nga përfaqësuesit e *Völkerkunde*-s kanë kryer hulumtime aplikative për qëllime naziste dhe kështu kanë kontribuar ose kanë përfituar nga makina vrastare naziste.²⁶⁸ Në mënyrë krejt të ngjashme edhe shumë përfaqësues të traditës folklorike-etnografike (*Volkskunde*) kanë fabrikuar propagandë të qëllimshme për regjimin nazist dhe kanë përpunuar ideologjinë e tij duke përdorur autoritetin e tyre profesional dhe shkencor.²⁶⁹ Zhytur thellë në teoritë raciste, tradita gjermane e *Volkskunde*-s është marrë shpesh si shembull i korrupsionit e perversionit total si dhe i “nazifikimit” të disiplinës,²⁷⁰ përderisa praktikuesit e saj kanë komprometuar integritetin e tyre shkencor për

²⁶⁶ **Mark MAZOWER**, *Dark continent: Europe's twentieth century* (London: Penguin, 1998), p. xiii.

²⁶⁷ **Gerard DELANTY**, *Inventing Europe: idea, identity, reality* (London: Palgrave-Macmillan, 1995), p. 114.

²⁶⁸ **Hans FISCHER**, *Völkerkunde im Nationalsozialismus: Aspekte der Anpassung, Affinität und Behauptung einer wissenschaftlichen Disziplin* (Berlin: Reimer, 1990); **MOSEN**, *Der koloniale Traum: angewandte Ethnologie im Nationalsozialismus*; **Peter LINIMAYR**, *Wiener Völkerkunde im Nationalsozialismus: Ansätze zu einer NS-Wissenschaft* (Frankfurt: Peter Lang, 1994); **Walter DOSTAL**, “Silence in the darkness: German ethnology during the National Socialist Period”, *Social Anthropology: Journal of the European Association of Social Anthropologists* 2, no. 3 (1994), pp. 251-262, doi:10.1111/j.1469-8676.1994.tb00280.x; **Thomas HAUSCHILD**, ed. *Lebenslust und Fremdenfurcht: Ethnologie im Dritten Reich* (Frankfurt: Suhrkamp, 1995); **Bernhard STRECK**, ed. *Ethnologie und Nationalsozialismus* (Gehren: Escher, 2000); **Gretchen E. SCHAFFT**, *From racism to genocide: anthropology in the Third Reich* (Urbana: University of Illinois Press, 2004).

²⁶⁹ **Wolfgang EMMERICH**, *Germanistische Volkstumsideologie: Genese und Kritik der Volksforschung im Dritten Reich* (Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde, 1968); **Helge GERNDT**, ed. *Volkskunde und Nationalsozialismus* (München: Münchner Vereinigung für Volkskunde, 1987); **Hannjost LIXFELD**, *Folklore and fascism: the Reich Institute for German Volkskunde*, ed. James R. Dow (Bloomington: Indiana University Press, 1994).

²⁷⁰ **James R. Dow and Hannjost LIXFELD**, eds. *The Nazification of an academic discipline: Folklore in the Third Reich* (Bloomington: Indiana University Press, 1994).

t'i siguruar mbështetje shkencore ideologjisë fashiste edhe politikave raciste e nacionaliste të Reichut të Tretë.

Menjëherë pas vitit 1945, detyrë urgjente për cilindo praktikues të disiplinës si në Gjermaninë Perëndimore, edhe në atë Lindore ishte të shpëtohej nga fakti i pamohueshëm se disiplina e tyre shihej si një ndër disiplinat më të lidhura me ideologjinë famëkeqe nacional-socialiste. Edhe pse zhvillimet fillestare në dy shtetet gjermane ishin tërësisht të ndryshme, një rivlerësim po ndërmerrej gradualisht në vitet e mëvonshme lidhur me traditën intelektuale të shkruar në gjuhë gjermane si tërësi. E diskredituar rëndë, disiplina u detyrua t'i nënshtrohej një fillimi të ri, i cili përfshiu ndryshime jo vetëm në personel dhe institucione, por edhe në lidhje me orientimet teorike. Megjithatë, ndërkohë që tradita e *Volkskunde*-s në tërësi ishte e detyruar pas vitit 1945 të thyejë traditat e veta, këto studime në Gjermaninë Lindore mbesin ende të preokupuara me karakterin kombëtar dhe i qasen kulturës popullore (*Volkskultur*) në termat e njëjtë esencialistë.

Në fakt, gjatë dekadave të hershme të socializmit, tradita folklorike-etnografike (*Volkskunde*) e studimeve të kulturës popullore pati një tjetër traditë, në dukje mjaft të ndryshme, që u shartua me të. Nën emrin *Ethnographie*, ashtu si dhe “etnografia” në Shqipëri,²⁷¹ ato imituan metodologjinë dhe terminologjinë e *etnografiya*-s sovjetike dhe teorisë mbi etnosin.²⁷² Sikur me zhvillime të ngjashme në vendet e tjera të Europës Lindore,²⁷³ ato ndoqën logjikën e zhvillimit të kësaj të fundit dhe ndarjen e saj nga *folkloristika*. Nëse tradita gjermane e *Volkskunde*-s dhe tradita sovjetike e *etnografiya*-s ndajnë një origjinë intelektuale dhe trajektore studimore të përbashkët, apo nëse kjo e fundit u shartua mbi të parën në vendet e Europës Lindore, përfshirë

²⁷¹ DOJA, “From the native point of view: An insider/outsider perspective on folkloric archaism and modern anthropology in Albania”.

²⁷² ALBERT DOJA, “The Beautiful Blue Danube and the Accursed Black Mountain Wreath: German and Austrian Kulturpolitik of Knowledge on Southeast Europe and Albania”, *Soziale Welt: Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis* 65, no. 3 (2014), pp. 317-343, doi:10.5771/0038-6073-2014-3-317.

²⁷³ GALIA VALTCHINOVA, “Folkloristic, Ethnography, or Anthropology: Bulgarian Ethnology at the Crossroads”, *Journal of the Society for the Anthropology of Europe* 4, no. 2 (2004), pp. 2–18, doi:10.1525/jsae.2004.4.2.2; CHRIS HANN, MIHALY SARKANY, and PETER SKALNIK, eds. *Studying Peoples in the People's Democracies: socialist era anthropology in East-Central Europe* (Berlin/Münster: LIT-Verlag, 2005).

edhe Shqipërinë, nën ndikimin e drejtpërdrejtë të studiuesve gjermano-lindorë,²⁷⁴ mbetet një diskutim i hapur. Sidoqoftë, disa analiza të mprehta tregojnë se si pikësynimet e shtrembëta të traditës folklorike-etnografike të *Volkskunde*-s u riaktivizuan qëllimisht pas vitit 1945 në zonën gjermano-lindore nën administrim sovjetik që më vonë u bë Republika Demokratike Gjermane.²⁷⁵

Veçanërisht një studiues sovjetik emblematic i quajtur Sergey Tokarev dihet se në vitin 1951 ishte vendosur në Gjermaninë Lindore dhe ka dhënë ligjërata për disa vite në universitetin “Humboldt” në Berlinin lindor dhe në universitetin “Karl Marx” në Leipzig. Së bashku me disa emigrantë të riatdhesuar dhe ideologë të tjerë partiakë, ai me të madhe ka ndikuar për ato lloj transformimesh radikale dhe ka promovuar atë lloj të ri dogmatik të “etnografisë” marksiste (*Ethnographie*) që u zhvillua prej traditës së vjetër etnologjike (*Völkerkunde*) dhe folklorike-etnografike (*Volkskunde*) gjatë regjimit komunist në Gjermaninë Lindore. Disa figura të njohura të traditës etnografike gjermano-lindore (*Ethnographie*) tani po mundohen të minimizojnë intensitetin e lidhjeve sovjetike në përgjithësi dhe kontributin

²⁷⁴ Gjatë kësaj periudhe, marrëdhëniet midis traditës etnografike në Shqipëri dhe traditës sovjetike *etnografija* u zhvilluan tërthorazi në mënyrë edhe më të ndërlikuar, sidomos kur kontaktet me studiuesit sovjetikë ishin inekzistente dhe asnjë praktikues i njohur shqiptar i studimeve të kulturës popullore nuk ishte formuar në Bashkimin Sovjetik. Shih: **DOJA**, “From the native point of view: An insider/outsider perspective on folkloric archaism and modern anthropology in Albania”; **ABAZI and DOJA**, “From the communist point of view: Cultural hegemony and folkloric manipulation in Albanian studies under socialism”. Megjithatë, i vetmi bashkëpunim me një vend “vëlla” të kampit socialist ishte një projekt i përbashkët me kolegë nga Gjermania lindore për hulumtimin e muzikës popullore në Shqipëri. Shih: **Wilfried FIEDLER**, “Die deutsch-albanische Expedition von 1957 und ihre Bedeutung für die deutschsprachige Albanologie”, in *Deutsch-Albanische Wissenschaftsbeziehungen hinter dem Eisernen Vorhang*, ed. Eckehard Pistrick (Wiesbaden: Harrassowitz, 2016), pp. 17-26; **Eckehard PISTRICK**, “Academic Collaboration in Ideological Frameworks behind the Iron Curtain: The German Albanian Expedition of 1957”, *Ethnologie Française* 166, no. 2 (2017), pp. 241-252, doi:10.3917/ethn.172.0241.

²⁷⁵ **Thomas SCHOLZE**, “Anmerkungen zur Frühgeschichte des Volkskunde in der sowjetischen Besatzungszone bzw. späteren DDR”, in *Zehn Jahre Gesellschaft für Ethnologie-Europäische Ethnologie in Berlin: Wolfgang Jacobeit zum 80. Geburtstag*, ed. Thomas Scholze and Leonore Scholze-Irritz (Münster: LIT-Verlag, 2001), pp. 149–156.

e Tokarevit në veçanti.²⁷⁶ Por në fakt, për shumë studentë gjermanë të Tokarevit ishte shumë e rëndësishme që teoria të zbatohet në mënyrë krijuese ndaj situatave të veçanta sociale dhe politike të Gjermanisë Lindore.²⁷⁷ Sipas një raporti të brendshëm në arkivat e universitetit “Humboldt” në Berlin, ai duhet të ketë siguruar “këshilla esenciale për zhvillimin e traditës etnografike marksiste (*Ethnographie*)”, në një kohë kur ligjëratat e tij ishin përpunuar ekskluzivisht për të promovuar “sovjetizimin” e studimeve të kulturës popullore.²⁷⁸

Sovjetizimi është një term që është përdorur nga autoritetet sovjetike për të përshkruar jo vetëm ndryshimet ekonomike apo administrative në shoqëri, por edhe “ngulitjen e thellë të një mënyre të re socialiste të jetesës”.²⁷⁹ Në të njëjtën kohë, ky term thekson faktin se si në Gjermaninë Lindore dhe në vendet e tjera të Europës Lindore, regjimi ishte i detyruar nga jashtë dhe solli me vete, përveç mungesës së ekuilibrit ekonomik dhe mbikëqyrjes politike në distancë, edhe tensione të veçanta etnike dhe kulturore në lidhje me përpjekjet për të privilegjuar një traditë kulturore joendore. Sidoqoftë, ligjëratat e Tokarevit duket se kanë shërbyer si referencë e rëndësishme për gjenerata studentësh si në Gjermani, edhe në vende të tjera të Europës Lindore, përfshirë edhe Shqipërinë.²⁸⁰

²⁷⁶ P.sh. **Wolfgang JACOBET**, “The Genesis of Volkskunde in the German Democratic Republic”, in *Studying Peoples in the People’s Democracies: socialist era anthropology in East-Central Europe*, ed. Chris Hann, Mihaly Sarkany, and Peter Skalnik (Berlin/Münster: LIT-Verlag, 2005), pp. 183-190; **Dietrich TREIDE**, “Onwards, But in Which Direction? Anthropology at the University of Leipzig between 1950 and 1968”, in *Studying Peoples in the People’s Democracies: socialist era anthropology in East-Central Europe*, ed. Chris Hann, Mihaly Sarkany, and Peter Skalnik (Berlin/Münster: LIT-Verlag, 2005), pp. 133-158.

²⁷⁷ Shih: **Karoline NOACK and Martina KRAUSE**, “Ethnographie as a Unified Anthropological Science in the German Democratic Republic”, in *Studying Peoples in the People’s Democracies: socialist era anthropology in East-Central Europe*, ed. Chris Hann, Mihaly Sarkany, and Peter Skalnik (Berlin/Münster: LIT-Verlag, 2005), pp. 25-54, p. 30.

²⁷⁸ **Ulrich van der HEYDEN**, “Africanist Anthropology in the German Democratic Republic”, in *Studying Peoples in the People’s Democracies: socialist era anthropology in East-Central Europe*, ed. Chris Hann, Mihaly Sarkany, and Peter Skalnik (Berlin/Münster: LIT-Verlag, 2005), pp. 303-330, p. 306.

²⁷⁹ **Stephen KOTKIN**, *Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization* (Berkeley: University of California Press, 1995), p. 34.

²⁸⁰ Kur unë vetë, për shembull, iu bashkova Institutit të Kulturës Popullore më 1985

Sendërtimi i imazhit ballkanik

Pas Luftës së Dytë Botërore, imazhi për shqiptarët i përpunuar në fillim të shekullit të njëzetë kryesisht prej shkrimeve në gjuhë gjermane mbeti i ngrirë deri rreth fundit të të njëjtit shekull, por vetëm për t'u rimarrë kur vendi u hap përsëri ndaj udhëpërshkruesve të huaj, sikur vendet e tjera të Europës Lindore, që u rizbuluan si “vende të reja ekzotike”,²⁸¹ pas lëshimit të trashëgimisë së socializmit. Është interesante se nga vitet e hershme dhe të mëvonshme të shekullit të njëzetë territori malor i Shqipërisë Veriore, i hapur ndaj zbuluesve dhe aventuristëve, u shfrytëzua në mënyra të ngjashme.²⁸² Reportazhet mbi strukturën shoqërore tradicionale, ende të bazuar në lidhje familjare fisnore, së bashku me gjakmarrjen dhe zakonet e institucionet kanunore arkaike, nxitën entuziazmin e shumë hulumtuesve e gazetarëve, që megjithatë nuk vinin vetëm nga traditat e shkruara në gjuhë gjermane. Me sa duket, një karakteristikë e vazhdueshme në studimet shqiptare, si kudo tjetër, është që letërsia fikzionale ka luajtur një rol të qëndrueshëm, dhe jo vetëm për studiuesit vendas, të cilët mund të kenë rimarrë fjalë për fjalë shumë çështje të trajtuara në tekstet joakademike, veçanërisht në romanet e Ismail Kadaresë.²⁸³ Por kjo është edhe më shumë e vërtetë për studiuesit perëndimorë, tek të cilët duket se një lloj interesi i ri për rishkrimin e ligjeve zakonore ka ardhur veçanërisht pas përkthimit në gjuhët perëndimore të romanit *Prilli i*

si një hulumtues i ri, edhe pse ndikimi intelektual sovjetik ishte tashmë jashtë loje, kolegët e mi të vjetër më sugjeruan ta përdorja përkthimin në shqip të një vepre të shkruar nga i njëjti studiues sovjetik i quajtur Sergey Tokarev, e cila gjendej në Arkivin e Institutit në Tiranë dhe i kishte ndihmuar shumë përgjatë punës së tyre, aq sa ata e konsideronin si njërin ndër librat më të mirë për t'u formuar në studimin e kulturës popullore.

²⁸¹ **Peter SKALNIK**, “West meets East or rather it finds new exotic lands”, in *A Post-Communist Millennium: the struggles for sociocultural anthropology in Central and Eastern Europe*, ed. Peter Skalnik (Prague: Set Out, 2002), pp. 185-195.

²⁸² **KASER**, “Albania: Orientalisation and Balkanisation of a Balkan country”.

²⁸³ **Gilles de RAPPER**, “Ismail Kadaré et l’ethnologie albanaise de la seconde moitié du XXe siècle”, in *Lectures d’Ismail Kadaré*, ed. Ariane Eissen and Véronique Gély (Nanterre: Presses Universitaires de Paris Nanterre, 2011), pp. 43-70, doi:10.4000/books.pupo.3774.

thyer.²⁸⁴ Me të vërtetë, ky terren ekzotik u rishfaq rishtazi për aventurierë të ngjashëm që vazhdojnë të dynden në Malësinë e Veriut shqiptar të bindur se po kërkojnë sërish çka ata imagjinojnë se duhet të përbëjë zbulimin e thelbit të distiluar të shpirtit të maleve, një anakronizëm barbar i hatashëm, sa i egër edhe madhështor, që duhet të jetë mishëruar në këta lloj njerëzish të maleve, primitivë e sypatrembur, që rrojnë ende nën peshën e kodeve të lashta të nderit, të zbatuara sipas ligjeve të ashtuquajtura “fisnore” të një shoqërie “tribale” në kufijtë e Europës moderne.

Si kam vënë në dukje edhe gjetiu,²⁸⁵ besimet fetare, gjakmarrja dhe mikpritja, kodet e martesës, strukturat familjare komplekse dhe zakone të tjera patriarkale, janë vënë në shënjestër dhe përshkruhen konvencionalisht nga shkrimtarët e huaj bashkëkohorë.²⁸⁶ Por ndodh që terreni shqiptar nga ekzotik bëhet edhe erotik, kur p.sh. fiksimit homoseksuale zgjojnë një interes të ri për të ashtuquajturat virgjëresha të betuara, këtyre grave që ende pandehen se vazhdojnë të “bëhen burra” duke u betuar për virgjëri të përjetshme.²⁸⁷ Pa dyshim, këtu futet edhe ndonjë përdorim i shtrembëruar i njollosjes së “biografisë” që thuhet se vjen veçanërisht nga koha e socializmit në Shqipëri,²⁸⁸ por sidomos disa përpjekje të tjera pa skrupull që ngatërrojnë qëllimshëm identitetin me fenë apo ndjekjen fetare, për të paraqitur medoemos dhe ekskluzivisht fenë myslimane dhe trashëgiminë orientale si tiparet karakterizuese të identitetit shqiptar.²⁸⁹

²⁸⁴ Ismail Kadare, *Avril brisé*, Paris: Fayard, 1982; *Broken April*, New York: New Amsterdam Books, 1990; *Der zerrissene April*, Zurich: Ammann, 2001.

²⁸⁵ **Albert DOJA**, “Fertility trends, marriage patterns and savant typologies in Albanian context”, *Journal of Family History* 35, no. 4 (2010), pp. 346–367; **Albert DOJA**, “From the German-speaking point of view: Unholy Empire, Balkanism, and the culture circle particularism of Albanian studies”, *Critique of Anthropology* 34, no. 3 (2014), pp. 290-326.

²⁸⁶ **Karl KASER**, *Hirten, Kämpfer, Stammeshelden: Ursprünge und Gegenwart des Balkanischen Patriarchats* (Wien: Böhlau, 1992); **Karl KASER**, *Patriarchy after patriarchy: gender relations in Turkey and in the Balkans, 1500-2000* (Berlin/London: LIT-Verlag, 2008).

²⁸⁷ **Antonia YOUNG**, *Women who become men: Albanian sworn virgins* (Oxford: Berg, 2000).

²⁸⁸ **Gilles de RAPPER**, “La biographie: parenté incontrôlable et souillure politique dans l’Albanie communiste et post-communiste”, *European Journal of Turkish Studies* 4 (2006).

²⁸⁹ **Nathalie CLAYER**, *Aux origines du nationalisme albanais: la naissance d’une nation majoritairement musulmane en Europe* (Paris: Karthala, 2007).

E përbashkëta në qasjen e tyre është thjesht t'i veçojnë modelet ekzotike të strukturave tradicionale të shoqërisë shqiptare, jo ndryshe nga format e vjetruara të antropologjisë që Edmund Leach njëherë i pati gjykuar si “koleksion fluturash”.²⁹⁰ Ata ende i adresohen kureshtjes së lexuesve me refleksione piktoreske dhe argëtuese, të kriposura me aventura e incidente, me zbulime e takime të papritura. Meqë ra fjala, ata mund ta përshkojnë “egërsinë” dhe “mallkimin” e kurorës së maleve shqiptare mbi shpinë kali, në hapat e Lord Bajronit, Edward Lear-it dhe Edit Durhamit, duke e portretizuar “vendin e shqiptarëve” ose shtetin e harruar të Europës,²⁹¹ si një shoqëri arkaike tërësisht të paprekur nga shekulli i njëzetënjëtë, si një destinacion jokonvencional, një tablo misterioze dhe e çuditshme që vjen nga një epokë tjetër, një vend luftëtarësh fisnorë dhe përrallash me zana.

Në kohërat e vështira të turbulencave postkomuniste gjatë viteve 1990 shumë komentues përëndimorë kanë besuar lehtësisht se shqiptarët ende jetojnë sipas ligjeve të Kanunit. Kështu ushqehen të njëjtat pamje të tjetërsisë ballkanike dhe forcohet përshtypja se, përkundër gjithë përpjekjeve, kjo pjesë e botës është ende e paafte të europianizohet. Edhe pse dikush përpiqet të adresojë kompleksitetin historik e politik të praktikave dhe diskurseve që lidhen me to,²⁹² duke treguar p.sh. “përmbysjen strategjike të stereotipave”,²⁹³ të tjerë nuk hezitojnë të hedhin sulme të forta retorike për denigrim dhe fyerje mbi bazën e “irracionalitetit” të supozuar të këtyre njerëzve “të burgosur në kulturën e tyre”.²⁹⁴ Shumë publikime rreth dekadave të fundit i kanë shfrytëzuar elemente të ballkanizmit dhe orientalizmit që ripërsërisin njëri-tjetrin përherë e gjithnjë më shumë, duke i përzier

²⁹⁰ **Edmund LEACH**, *Rethinking anthropology* (Athlone, 1961), p. 2.

²⁹¹ **Robin HANBURY-TENISON**, *Land of Eagles: riding through Europe's forgotten country* (London: I.B.Tauris, 2009, reprint 2013).

²⁹² **Patrizia RESTA**, *Pensare il sangue: La vendetta nella cultura albanese* (Roma: Meltemi, 2002); **Stephane VOELL**, *Das nordalbanische Gewohnheitsrecht und seine mündliche Dimension* (Marburg: Curupira, 2004).

²⁹³ **SCHWANDNER-SIEVERS**, “Albanians, Albanianism and the Strategic Subversion of Stereotypes”.

²⁹⁴ P.sh. **Robert CARVER**, *The Accursed Mountains: Journeys in Albania* (London: Murray, 1998); **Peter KRASZTEV**, “The price of amnesia: interpretations of vendetta in Albania”, *Identities: Journal for Politics, Gender and Culture* 1, no. 2 (2002), pp. 33–63.

imazhet e vjetra me të rejat, sikur ai për mijëra bunkerët që janë ndërtuar në kohërat komuniste,²⁹⁵ ose tregimet standarde për “vendin e veturave Mercedes” në Europë.²⁹⁶

Ky lloj i shkrimeve duket që është një konstruksion i pastër dhe një akt i etnocentrizmit. Këta autorë shkrimesh kanë krijuar atë që Johannes Fabian e quan “diskursi parakronik” mbi të tjerët në kohëra të tjera, si “një diskurs, referenti i të cilit është larguar nga e tashmja kur flitet ose nga objekti për të cilin shkruhet”.²⁹⁷ Nocioni i parakronikës (*allochronism*) thjesht e vë në pah skandalin e një fenomeni kronik, ku Ballkani ose shqiptarët janë parë nga perspektiva perëndimore si “tjetri” ose “joperëndimori” që jeton në një kohë tjetër dhe kurrë në të njëjtën kohë historike, edhe atëherë kur janë të njëkohshëm me vëzhguesit perëndimorë.

Në këtë mënyrë, është krijuar një stereotip i veçantë, si gjithmonë, për “vendin që jeton në të kaluarën”.²⁹⁸ Kjo është një përzierje e ekzotikes me ballkanizmin,²⁹⁹ që bën pjesë në logjikën e “çerdheve të orientalizmit”,³⁰⁰ që e nënkupton një “terra incognita”,³⁰¹ në “margjinat e Europës”,³⁰² dhe që promovon një imazh të Shqipërisë dhe shqiptarëve të cilët mund të jenë gjithçka dhe gjithkush në botë, por kurrë pjesë e Europës perëndimore dhe të njëjtë me europiano-perëndimorët. Diskutimi mbi këtë temë, i cili ka marrë një rëndësi të veçantë pas botimit të veprës *Orientalizmi* nga Edward Said,³⁰³ ka ndjekur ndarjen kohore të hapësirës dhe hartëzimin mendor të dallimeve kulturore midis

²⁹⁵ KASER, “Albania: Orientalisation and Balkanisation of a Balkan country”.

²⁹⁶ Nathalie CLAYER, “God in the Land of the Mercedes: The religious communities in Albania since 1990”, *Österreichische Osthefte* 17 (2003), pp. 277-314.

²⁹⁷ Johannes FABIAN, *Time and the Other: How Anthropology makes its Object* (New York: Columbia University Press, 1983).

²⁹⁸ DURHAM, *High Albania*.

²⁹⁹ TODOROVA, *Imagining the Balkans*.

³⁰⁰ Milica BAKIC-HAYDEN, “Nesting Orientalisms: The case of Former Yugoslavia”, *Slavic Review* 54, no. 4 (1995), pp. 917-931.

³⁰¹ Mariella PANDOLFI, “Albania as terra incognita: Orientalism and the myth of transition in the contemporary Balkans”, in *The Mediterranean reconsidered: representations, emergences, recompositions*, ed. Mauro Peressini and Ratiba Hadj-Moussa (Gatineau, Quebec: Canadian Museum of Civilization, 2005), pp. 171-183.

³⁰² HERZFELD, *Anthropology through the looking-glass*.

³⁰³ Edward SAID, *Orientalism* (New York: Pantheon, 1978).

Perëndimit dhe Lindjes me rrënjë intelektuale tek Iluminizmi i shekullit të tetëmbëdhjetë.³⁰⁴ Seriozisht, për një antropolog, si për këdo qoftë, zelli i vazhduar i një ekzotizmi, erotizmi dhe orientalizmi kolonizues të këtij lloji në studimet perëndimore është rrëqethës. Siç e kam thënë me hollësi diku tjetër,³⁰⁵ që në vitet 1950 Claude Lévi-Strauss, sidomos me veprën e tij *Tropikët e trishtë*,³⁰⁶ është skandalizuar thekshëm nga pozita të ngjashme në udhëpërshkrimet dhe antropologjinë e mëparshme. Nëse ia huazojmë termat, këto lloj shkrimesh mbi shqiptarët mund të thuhet se përfaqësojnë një tjetër rast të asaj lajthitjeje të një profesioni apo qytetërimi të tërë që beson se njerëzit nuk janë gjithmonë njerëz, se disa “meritojnë” më shumë vëmendje e interes vetëm e vetëm se në mes të Europës duket se na habisin, në mos me “bishtin e majmunit”, me çudinë e pazakontë të zakoneve, qëndrimeve apo sjelljeve të tyre.

Shumë studime mbi shqiptarët të realizuara në traditën moderne të shkruar në gjuhë gjermane dhe të shkencës perëndimore mund të jenë mjaft të kujdesshme për qasjen etnografike dhe për analizën kritike të burimeve historike, apo të kenë nivel të lartë shkencor. Megjithatë, aspekte të tilla si ato që u referohemi si traditë perëndimore duket se i përshtaten një njësie që karakterizohet nga mekanizma të brendshëm përjashtues dhe hierarkizues. Në fakt, hierarkia raciale dhe logjika zhvillimore e kulturës së Perëndimit kanë qenë themel i marrëdhënieve të pushtetit në dy shekujt e fundit. Në këtë kontekst, kultura dhe vetëperceptimi shqiptar kanë qenë shumë të ndikuar nga ndarja themelore midis asaj që lidhet me botën e qytetëruar dhe asaj që lidhet me pozicionet periferike brenda sistemit perëndimor dhe që duhet të gjejë vendin midis të dyjave.

Përfundimisht, siç tregon qartë rasti me traditat e shkrimeve në gjuhë gjermane, mund të thuhet se një përzierje e çuditshme identifikimi dhe ekzotizimi i ka karakterizuar përshkrimet e Shqipërisë dhe shqiptarëve nga këndvështrimi sipas të huajve perëndimorë. Diskurset dhe praktiket veçanërisht esencializuese që karakterizojnë gjerësisht

³⁰⁴ **Larry Wolff**, *Inventing Eastern Europe: the map of civilization on the mind of the enlightenment* (Stanford: Stanford University Press, 1994).

³⁰⁵ **Albert Doja**, “From Neolithic Naturalness to Tristes Tropiques: the emergence of Lévi-Strauss’s new humanism”, *Theory, Culture & Society* 25, no. 1 (2008), pp. 77–100, doi:10.1177/0263276407090015.

³⁰⁶ **Claude Lévi-Strauss**, *Tristes Tropiques* (Paris: Plon, 1955).

qëndrimin patronizues të studiuesve të huaj, për të cilët aspirata perandorake e traditës kërkimore të shkruar në gjuhë gjermane mbi çështjet shqiptare (*Albanologie*) është një shembull i mirë ilustrues, mund të duken të pazakonta dhe të vështira për t'u kuptuar, nëse kategoritë tradicionale të zhvilluara në studimet bashkëkohore që kanë të bëjnë me këtë çështje përdoren në mënyrë skematike brenda një perspektive të thjeshtë historiciste. Nga ana tjetër, një analizë e artikuluar mbi traditat intelektuale kryesore dhe ndikimin e tyre, në lidhje me një shqyrtim të kujdesshëm të kontekstit historik në perspektivë ideologjike, ka të ngjarë të përftojë një kuptim më të sofistikuar të politikës civilizuese (*Kulturpolitik*) dhe partikularizmit kulturor të traditës gjermane dhe austriake të *Albanologjisë*. Nëpërmjet analizës së terrenit historik, kulturor dhe politik në të cilin janë shfaqur idetë dhe praktikrat e caktuara që kanë ndikuar më shumë në këtë fushë, qëllimi i këtij artikulli ishte të formulonte një argument në mënyrë të tillë që të përqendrohej në rivlerësimin kritik të fijeve të ndryshme të prodhimtarisë së dijeve duke marrë në konsideratë lidhjen e ngushtë midis zhvillimit të kërkimeve mbi çështjet shqiptare në vendet gjermanishtfolëse dhe ideologjisë së tyre imperialiste koloniale dhe nacionalkomuniste.

Përktheu nga anglishtja Arbnora Dushi.

Përkthyer me shkurtime të pjesshme nga "The Beautiful Blue Danube and the Accursed Black Mountain Wreath: German and Austrian Kulturpolitik of Knowledge on Southeast Europe and Albania", *Soziale Welt: Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis*, vol. 65, n°3 (2014), pp. 317-343, <http://dx.doi.org/10.5771/0038-6073-2014-3-317>; "From the German-speaking point of view: Unholy Empire, Balkanism, and the culture circle particularism of Albanian studies", *Critique of Anthropology*, vol. 34, n°3 (2014), pp. 290-326, <http://dx.doi.org/10.1177/0308275X14531834>.

Marrë nga *Gjurmime albanologjike: folklor dhe etnologji*, vol. 46, 2016, f. 9-40, <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=540694>.

Albert Doja

Sipas këndvështrimit nga vendasit: Karakteri etnofolklorik

Shumë studime të huaja mbi kulturën shqiptare të kohëve të fundit mund të jenë mjaft të prira ndaj analizës kritike të burimeve dhe me një nivel të lartë shkencor. Por edhe studiuesit vendas shqiptarë kanë dhënë gjithashtu një pamje unike të traditave shqiptare në perspektivë historike, sidomos në fushën e kulturës materiale, organizimit shoqëror apo mitologjisë dhe besimeve, madje edhe me disa vëzhgime shpesh interesante rreth ndryshimeve sociale gjatë periudhës së socializmit. Hulumtimet e tyre ngelen të shpërndara në një numër botimesh ose kanë humbur nëpër arkiva, siç është rasti për shembull me punimet e Rrok Zojzit mbi të drejtën zakonore apo me punimet e Qemal Haxhihasanit mbi letërsinë gojore.

Megjithatë, është e vështirë për studiuesit bashkëkohorë të integrojnë këto vepra me pikësnyimet dhe shqetësimet antropologjike të kohës. Edhe pse disa prej studimeve të mëparshme mund të kenë shqyrtuar çështje shqiptare në një mënyrë relativisht të baraspeshuar, shumë prej tyre janë riprodhuar shpesh pa asnjë koment, analizë apo rishikim, si dhe është e qartë se ato vazhdojnë të mbajnë markën e kohës së tyre. Është gjithashtu e vështirë të dallohet nëse këto studime kanë rëndësi të vazhdueshme për shkak se shumë prej tyre janë thjesht empirike në fokus dhe u mungon thellësia analitike apo standardet bazike të referencimit shkencor.

Vitet e fundit një numër në rritje analizash po merren në mënyrë kritike me këtë çështje dhe tashmë ka një debat mjaft të gjallë mbi gjendjen e studimeve shqiptare gjatë periudhës së socializmit,³⁰⁷ përfshirë edhe

³⁰⁷ **Stephanie SCHWANDNER-SIEVERS**, “Jungfrauen und Elefanten im Porzellanladen: Zur internationaler Herausforderung der albanischen Ethnologie im Postsozialismus”, in *Albanische Geschichte: Stand und Perspektiven der Forschung*, ed. Oliver Schmitt and Eva Frantz (München: Oldenbourg, 2009), pp. 187–214;

reflektimet e mia më të hershme,³⁰⁸ si dhe ato të kohëve më të fundit.³⁰⁹ Disa konsiderata të dobishme, më tepër të destinuara si një “domosdoshmëri praktike” se si të përdoren këto lloj shkrimesh, më shpesh për të plotësuar detyrimet diplomuese, janë të lidhura më ngushtë me tematika specifike, si normat zakonore, pasojat e kolektivizimit, jetesa qytetare apo banesa fshatare.³¹⁰ Në të gjitha rastet, një përshtypje e përgjithshme krijohet që studimet shqiptare gjatë komunizmit kanë lënë shumë pak vend për t’u lavdëruar dhe nuk meritojnë asnjë ngazëllim, por përkundrazi vetëm shqyrtim kritik të thelluar.

Armanda HËSA, “Ethnography in Communist Albania: Nationalist discourse and relation with history”, *Historiëni Seminar* 8 (2010), pp. 103-125; **Stephane VOELL**, “The Kanun in the ethnographic self-description: Research into Albanian traditional law during socialism”, in *Sociology and Ethnography in East-Central and South-East Europe: Scientific Self-Description in State Socialist Countries*, ed. Ulf Brunnbauer, Claudia Kraft, and Martin Schulze-Wessel (München: Oldenbourg, 2011); **Arbnora DUSHI**, “Talking to ourselves: Albanian folklore studies in Kosovo and the challenges they face today”, *Ethnologia Balkanica: Journal for Southeast European Anthropology* 17 (2014), pp. 163-175.

³⁰⁸ **Albert DOJA**, “Évolution et folklorisation des traditions culturelles”, *East European Quarterly* 32, no. 1 (1998), pp. 95–126.

³⁰⁹ **Albert DOJA**, “Folkloric archaism and cultural manipulation in Albania under socialism”, in *The Anthropological Field on the Margins of Europe, 1945-1991*, ed. Aleksandar Boskovic and Chris Hann (Berlin/Münster: LIT-Verlag, 2013), pp. 153-174; **Albert DOJA**, “The Beautiful Blue Danube and the Accursed Black Mountain Wreath: German and Austrian Kulturpolitik of Knowledge on Southeast Europe and Albania”, *Soziale Welt: Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis* 65, no. 3 (2014), pp. 317-343, doi:10.5771/0038-6073-2014-3-317; **Albert DOJA**, “From the German-speaking point of view: Unholy Empire, Balkanism, and the culture circle particularism of Albanian studies”, *Critique of Anthropology* 34, no. 3 (2014), pp. 290-326, doi:10.1177/0308275X14531834; **Albert DOJA**, “From the native point of view: An insider/outsider perspective on folkloric archaism and modern anthropology in Albania”, *History of the Human Sciences* 28, no. 4 (2015), pp. 44-75, doi:10.1177/0952695115594099; **Albert DOJA**, “Lindja e Albanologjisë sipas shkrimeve gjermane dhe austriake [From the foreigner point of view: The birth of Albanologie in German and Austrian writings]”, *Gjurmime albanologjike: folklor dhe etnologji* 46 (2016), f. 9-40, doi:cecol/540694; **Enika ABASI and Albert DOJA**, “From the communist point of view: Cultural hegemony and folkloric manipulation in Albanian studies under socialism”, *Communist and Post-Communist Studies* 49, no. 2 (2016), pp. 163-178, doi:10.1016/j.postcomstud.2016.04.002.

³¹⁰ **Nebi BARDHOSHI**, “Teoria etnografike e Rrok Zojzit mbi të drejtën kanunore: një vështrim kritik”, *Kultura Popullore* 28, nr. 1-2 (2009), f. 69-94; **Olsi LELAJ**, “Një analizë kritike e studimeve etnografike shqiptare mbi shoqërinë e real socializmit

Glorifikimi etnografik-folklorik i kulturës së kombit të vet

Në Shqipëri, nuk ka pasur asgjë të ngjashme me antropologjinë sociale, as përpara, as gjatë periudhës socialiste, dhe mund të thuhet se deri vonë nuk ka pasur akoma diçka të tillë. Si kudo në Europën Lindore, fusha që paraqitet zakonisht si ekuivalent i antropologjisë social-kulturore është mbizotëruar nga ajo që njihet si “etnografi kombëtare” ashtu siç është praktikuar nga “etnografët vendas”.³¹¹ Kjo fushë njihet në Shqipëri si “studime të kulturës popullore” apo studime *etnografike-folklorike* nëse e përdorim termin “folklor” në kuptimin e tij primar si “dije e popullit” apo “tërësi e traditave, zakoneve, arteve popullore”, ndërsa termin “etnografi” si “shkenca” që merret me përshkrimin e tyre (eng. *Folk-Lore*, germ. *Volkskunde*).

Në Shqipëri, si dhe në vendet e tjera të Europës Lindore, këto lloj studimesh kanë përfshirë hulumtimet mbi kulturën materiale, objektet e artit popullor, traditat gojore, mitet, besimet, zakonet e të tjera si këto. Në tërësi, këto lloj studimesh janë pjesë e studimeve më të gjëra të quajtura albanologjike. Dallimi ndërmjet emërtimeve të ndryshme studimore, si “folklor” që merret me traditat gojore, “etnografi” që merret me zakonet dhe objektet materiale, apo madje edhe “antropologji fizike” që merret me tiparet raciale, duhet të shihet kryesisht si një çështje e ndarjes së detyrave brenda një projekti të përbashkët kombëtar që fiton brohoritje nga historia. Në studimet shqiptare e njëjta gjë vlen të thuhet jo vetëm për historiografinë që merret me kohët e vjetra, por edhe për arkeologjinë që merret me mbetjet e kulturës materiale, si dhe për filologjinë që merret kryesisht me reliktet e gjuhës.

në Shqipëri”, *Kultura popullore* 30, nr. 1-2 (2011), f. 199-224; **Armanda Hysa**, “Mbi studimin e qytetit në etnografinë shqiptare të periudhës socialiste”, *Kultura popullore* 30, nr. 1-2 (2011), f. 163-187; **Gerda Dalipaj**, “Domesticating the domestic: the house in Albanian ethnography during the communist regime”, *Annuario: Yearbook of Albanian Historical and Anthropological Studies* 2 (2012), pp. 9-38.

³¹¹ **Tamas Hofer**, “Anthropologists and Native Ethnographers in Central European Villages: Comparative notes on the professional personality of two disciplines”, *Current Anthropology* 9, no. 4 (1968), pp. 311-315.

Me çfarëdolloj emërtimi qofshin, ngjashëm me studimet vendase të përqendruara te “kultura popullore” në vendet e tjera të Ballkanit, siç ka treguar edhe shembulli i Greqisë moderne,³¹² këto lloj studimesh janë të përqendruara në kulturën vetjake kombëtare, në kulturën e kombit të cilit i përket studiuesi, dhe lartësojnë një model kombëtar që është menduar të jetë i rrënjosur thellë në të kaluarën. Si të tilla, studimet e kulturës popullore mbeten të kthyer nga e kaluara, në zbatim të atij projekti për të zbuluar një gjendje apo një prejardhje sa më të vjetër dhe të panjollësuar të kulturës popullore dhe të shpirtit të popullit (*Volksgeist*), gjë që në mënyrë të pashmangshme i ka orientuar këto studime nga interesat nacionaliste dhe komuniste.

Megjithatë, problemi kryesor me shumë nga shkrimet shqiptare të një niveli shkencor relativisht të kënaqshëm nuk është thjesht se qasja e tyre kohore ka mbetur e pandryshuar në kontekstin e ri politik, apo që ashtu si në studimet e ngjashme në Europën Lindore fryma e tyre zotëruese është ende kombëtare, në kuptimin që objekti i tyre është ende i mbyllur në kornizat kombëtare, ose është i përcaktuar kryesisht nga termat e popullit apo të kombit vetjak. Në shikim të parë, nuk ka asgjë të keqe me një qëndrim politik të orientuar drejt shtetit kombëtar dhe interesave kombëtarë apo as me një orientim metodologjik kah identifikimi dhe përshkrimi i karakteristikave kombëtare. Në shumicën e rasteve, lidhja ndërmjet shtetit kombëtar dhe studimeve të kulturës popullore ka qenë reciprokisht e dobishme. Shteti ka nevojë për një qytetari elitare dhe të arsimuar, por edhe nxitja e krenarisë kombëtare për arritjet e kaluara kulturore mund të jetë e përshtatshme dhe e lavdërueshme. Në të vërtetë, për më shumë se dyqind vjet, kombet moderne janë formuar dhe vazhdojnë të formohen kudo në të njëjtën mënyrë.

Në fund të fundit, është fakt i mirënjohur që interpretimi i të dhënave kulturore vështirë se të mund jetë ndonjëherë i drejtpërdrejtë, gjë që ka çuar në rikonstruksione të përcaktuara dhe të padyshimta të së kaluarës ose të kuptimeve të së tashmes. Prandaj, artikulimi i zërave alternativë mbi kulturën vetjake, që janë shpërfillur apo nuk janë vënë re për një kohë të gjatë, mund të mos jetë në thelb ndryshe dhe më problematik sesa shpjegimet e tjera të dëshmimeve kulturore. Problemi qëndron si të

³¹² **Michael HERZFELD**, *Ours once more: folklore, ideology and the making of Modern Greece* (Austin: University of Texas Press, 1982).

vlerësojmë interpretimet haptazi nacionaliste të të dhënave kulturore, sidomos kur rindërtimet nacionaliste duket se janë në përputhje të plotë me to. Pa dyshim, edhe në këtë rast konsistenca është mashtruese për shkak të identifikimit etnik të supozuar e të qëllimshëm. Kërkimi për identifikimin e një kulture si paraardhëse e një grupi të caktuar etnik nuk është vetëm mashtrues, por edhe i rrezikshëm, veçanërisht kur programet shtetërore apo lëvizjet e masave që mbështesin këto programe janë të diskutueshme nga pikëpamja morale apo kur studiuesve u kërkohet të vërtetojnë shpjegime nacionaliste të pambështetura e të papranueshme të kulturës vetjake.

Për shumë arsye, në rastin më të mirë, interpretimet nacionaliste janë problematike. Në veçanti, kulturat dhe grupet etnike nuk janë sinonime, si dhe mund të argumentohet se pranimi i perspektivave moderne konstruktiviste mbi përkatësinë etnike dhe kombësinë është i papërputhshëm me përpjekjen për të identifikuar grupet etnike dhe për të ndërtuar identitetin kombëtar mbi bazën e një korrelacioni të plotë me të dhënat kulturore.³¹³ Për më tepër, orientimi metodologjik deskriptivist dhe esencialist, si dhe qëndrimi politik nationalist, çojnë një lloj në sendërtimin e karakterit kombëtar, gjë që nuk mund të ndihmojë as vetë pikësnyimin e tyre. Ato janë përfundimisht mjaft të dëmshme për vetë interesat kombëtarë që kërkojnë të promovojnë. Në analizë të fundit, shtrembërimet metodologjike dhe ideologjike të studimeve etnografike-folklorike të kulturës popullore mund të kenë riprodhuar modelet e vjetruara të partikularizmit dhe determinizmit kulturor, ndërsa kanë nënvleftësuar padrejtësisht një potencial më të rëndësishëm për të nxitur më shumë njohuri analitike mbi specifikat e kulturës, shoqërisë dhe historisë shqiptare.

Qëllimi dhe metodologjia e këtyre studimeve në Shqipëri bazohet, para së gjithash, në mbledhjen etnografike-folklorike të të dhënave tradicionale duke ndjekur një traditë të *Volkskunde*-s gjermane,³¹⁴ e cila shkon pas te perspektiva e Herderit mbi kulturën dhe reagimet e

³¹³ Philip KOHL, "Nationalism and Archaeology: On the Constructions of Nations and the Reconstructions of the Remote past", *Annual Review of Anthropology* 27 (1998), pp. 223-246, doi:10.2307/223370.

³¹⁴ DOJA, "Beautiful Blue Danube and Accursed Black Mountain Wreath"; DOJA, "From the German-speaking point of view"; DOJA, "Lindja e albanologjisë sipas shkrimeve gjermane dhe austriake".

tjera romantike gjermane ndaj universalizmit të përhapur prej iluminizmit francez.³¹⁵ Në të gjitha rastet, paralelizmi nuk qëndron vetëm në një pranim të përbashkët të tezave arianiste që dalin nga pemishtet e shkencës gjermane për të zbuluar në mënyrë të ngjashme një lashtësi madhështore dhe dinjitet kulturor, por mbi të gjitha në faktin se këto studime përftuan në mënyrë të pashmangshme një qëndrim politik nacionalist dhe një orientim metodologjik deskriptivist dhe esencialist.

Përveçse zakonisht kanë cituar vetëm burime vendase që prodhojnë dhe riprodhojnë njëri-tjetrin vetëm në kontekstin kombëtar, pjesa kryesore e burimeve të tjera në këto lloj shkrimesh zakonisht përbëhet nga studimet klasike gjermane prej mesit të shekullit të nëntëmbëdhjetë deri në mesin e shekullit të njëzetë, të cilat kanë qenë të ndikuara kryesisht nga tradita e shkollës kultural-historiciste gjermano-austriake (*kulturhistorische*). Si e tillë, fusha e studimeve etnografike-folklorike të kulturës popullore në Shqipëri mund të shihet si një version i ripunuar i kësaj tradite të vjetruar, së cilës i përkasin edhe studimet historike misionare italiane dhe një numër tekstesh klasike antro-po-gjeografike mbi kulturën dhe shoqërinë shqiptare, të gjitha që nga fillimi i shekullit të njëzetë. Kjo traditë kulturaliste dhe historiciste është institucionalizuar si “një përpjekje e qëllimshme, e organizuar dhe e vetëdijshme për të formuar një kulturë sa më të kënaqshme” dhe që njihet si një “lëvizje rigjallërimi” kulturor.³¹⁶ Në Shqipëri, roli i këtyre studimeve ka qenë i lidhur me shqiptarizmin, apo më saktë me lëvizjen e rizgjimit dhe të Rilindjes Kombëtare.

Pjesa më e madhe e studimeve të kulturës popullore në Shqipëri, si kudo tjetër, prirjen të jenë prekur nga ajo që Roland Barthes e ka quajtur “virusi i thelbeve”.³¹⁷ Këto studime janë kryer në tërësinë e territorit kombëtar në nivel fshatrash, si në zonat malore edhe në ultësirat e Veriut dhe të Jugut të Shqipërisë, të cilat kanë mbetur njësitë primare të kërkimeve pavarësisht se ndikimet e jashtëzakonshme të modernizimit dhe eksodit rural e kanë shpopulluar fshatin në gjysmën e dytë të shekullit

³¹⁵ **Holm SUNDHAUSSEN**, *Der Einfluss der Herderschen Ideen auf die Nationsbildung bei den Völkern der Habsburger Monarchie* (München: Oldenbourg, 1973).

³¹⁶ **Anthony WALLACE**, “Revitalization movements”, *American Anthropologist* 58, no. 2 (1956), pp. 264–281, p. 265.

³¹⁷ **Roland BARTHES**, *Le mythe aujourd’hui*, Oeuvres complètes, vol. 1 (Paris: Seuil, 1993, original 1957).

të njëzetë. Ndryshimet sociale dhe ekonomike kanë bërë veçse edhe më urgjente studimin e mjedisit fshatar, çka shihet ende si mbartës i një mënyre të jetesës, zakoneve dhe bashkësive popullore që po zhduken. Shqetësimi madhor i këtyre studimeve, që vazhdon të mbetet i tillë edhe sot, është mbledhja urgjente e traditave “në rrezik për t’u zhdukur pa lënë asnjë gjurmë”,³¹⁸ diçka që përsëritet dhe riciklohet vazhdimisht edhe në përmbledhjet më të vona të studiuesve të vjetër,³¹⁹ por që ka paralelet e veta edhe me të ashtuquajturën “etnografi shpëtimtare” të antropologjisë së vjetruar koloniale. Misioni i tyre kryesor ishte formimi i një kulture kombëtare duke shikuar në “popull” për të dokumentuar kulturën popullore. Bindja e tyre ishte se në mes të fshatarëve, me moshë të shkuar dhe në mjedise paraindustriale të izoluar, të largëta dhe të pacenuara, mund të zbulohen tiparet thelbësore të zakoneve dhe të traditave që ngërthejnë karakterin origjinal të “shpirtit popullor të kombit” (*Volksgeist*).

Ndarja disiplinore e projektit të përbashkët kombëtar

Në tërësi, për studimin e kulturës popullore dhe historisë shqiptare, roli kryesor i ka rënë filologjisë, duke ndjekur traditën e shumë veprave me ndikim të madh gjatë periudhës midis dy luftërave,³²⁰ gjë që për njëfarë kohe duhet t’i ketë dhënë më shumë prestigj dhe mundësi më të mëdha profesionale “folklorit” në kuptim të kufizuar si studim i traditave gojore. Megjithatë, nga pikëpamja institucionale, pas një sipari të shkurtër me Institutin Kombëtar të Studimeve në vitet 1940–1944, studimet shqiptare të kulturës popullore lindën në periudhën pas Luftës së Dytë Botërore dhe patën një histori komplekse gjatë regjimit komunist, që tregon rëndësinë e tyre për politikën shtetërore të socializmit. Pas riorganizimit të Institutit Kombëtar të Shkencave, në vitin 1947, Rrok Zojzi dhe Qemal Haxhihasani ishin dy studiuesit e parë të emëruar që

³¹⁸ **Rrok Zojzi**, “Etnografia shqiptare dhe veprimtaria shkencore e zhvillueme në këtë fushë”, *Buletin i Universitetit Shtetëror të Tiranës: Seria shkencat shoqërore* 1959, nr. 4 (1959), f. 153-161, ribotuar në *Etnografia shqiptare* nr. 1, 1962, f. 3-11, f. 7.

³¹⁹ P.sh. **GJERGJI**, *Ligjërata*, p. 26; **TIRTA**, *Etnologjia e shqiptarëve*.

³²⁰ P.sh. **Eqrem ÇABEJ**, “Die albanische Volksdichtung (Për gjenezën e literaturës shqipe)”, *Leipziger Vierteljahresschrift für Südosteuropa* 3, no. 3 (1939), pp. 194–213.

së bashku, pothuajse përnjëherësh dhe pa ndihmën e askujt, themeluan studimet e kulturës popullore në Shqipëri, edhe pse ndoqën ndarjen e tyre përkatëse midis studimeve të ashtuquajtura “etnografike” dhe “folklorike”. Në vitin 1955, studimet e kulturës popullore u njohën zyrtarisht nën kujdesin e Institutit të Historisë dhe Gjuhësisë. Në vitin 1960, ato u shndërruan pjesërisht në një institucion më vete me themelimin e Institutit të Folklorit. Në vitin 1979, ky institut u shndërrua në Institutin e Kulturës Popullore në kuadër të Akademisë së Shkencave të themeluar në vitin 1972. Që nga viti 2008, duke kërkuar të simulonin një Institut të Antropologjisë Kulturore, ato u larguan nga Akademia për t’u vendosur brenda një Qendre Kombëtare të Studimeve Albanologjike të sapoformuar.

Gjatë dekadave të para të regjimit komunist, tradita etnografike-folklorike (*Volkskunde*) e studimeve të kulturës popullore pati një traditë tjetër, në dukje mjaft të ndryshme, që u shartua me të. Nën etiketën e “etnografisë”, ashtu si dhe *Ethnographie* në Gjermaninë Lindore,³²¹ studimet e kulturës popullore në Shqipëri imituan metodologjinë dhe terminologjinë e *etnografiya-s* dhe teorisë sovjetike të etnosit. Ashtu si me zhvillimet e ngjashme në vendet e tjera të Europës Lindore,³²² ato ndoqën logjikën e zhvillimit dhe ndarjes së “etnografisë” nga “folkloristika”.³²³ Në të gjitha etapat, këto studime adoptuan qasje historiciste dhe privilegjuan kërkimin e origjinës dhe gjendjes primitive të praktikave, objekteve apo ritualeve, të cilat mund të lexohen si kristalizime të së kaluarës, që vijnë e shihen si dëshmi të drejtpërdrejta nga kohët e origjinës që s’mbahet mend, duke funksionuar kështu në mënyrë të ngjashme me të dhënat historike.

Gjithashtu, këto studime kanë privilegjuar dhe lartësuar kuadrin material të jetesës popullore kundrejt dimensionit verbal apo shpirtëror

³²¹ DOJA, “Beautiful Blue Danube and Accursed Black Mountain Wreath”.

³²² Galia VALTCHINOVA, “Folkloristic, Ethnography, or Anthropology: Bulgarian Ethnology at the Crossroads”, *Journal of the Society for the Anthropology of Europe* 4, no. 2 (2004), pp. 2–18, doi:10.1525/jsae.2004.4.2.2; Chris HANN, Mihaly SARKANY, and Peter SKALNIK, eds. *Studying Peoples in the People’s Democracies: socialist era anthropology in East-Central Europe* (Berlin/Münster: LIT-Verlag, 2005).

³²³ DOJA, “From the native point of view: An insider/outsider perspective on folkloric archaism and modern anthropology in Albania”; ABAZI and DOJA, “From the communist point of view: Cultural hegemony and folkloric manipulation in Albanian studies under socialism”.

të traditës, sipas një vizioni që përkonte mirë me aksiomën e karakterit përcaktues të botës materiale dhe të “vlerës së shtuar të punës” në teorinë sociale marksiste. Në këtë mënyrë, kultura materiale e riteve dhe zakoneve tradicionale u nda nga kultura shpirtërore, e cila u nda më tej nga studimi i arteve verbale dhe muzikore që u reduktuan në folklor, por të gjitha mbetën nënfusha të veçanta të hulumtimit të kulturës popullore. Kjo tendencë ka errësuar bazën strukturore apo funksionale të praktikave kulturore. Meqë populli nuk duhej të kishte humbur plotësisht jetën shpirtërore, funksionet fetare, magjike ose ceremoniale të kulturës popullore mendohej se janë “atrofizuar”, duke u zëvendësuar, me kalimin e kohës dhe me ndryshimet e ndodhura në kushtet sociale dhe mënyrat e jetesës, nga një ndjenjë dekorative “që aktivizohet në jetën shpirtërore të popullit gjithnjë e më shumë me funksione artistike-estetike”.³²⁴

Studimet zyrtare mbi kulturën popullore erdhën kështu duke mbivlerësuar karakterin thjesht material e artistik, si dhe funksionet estetike apo instrumentale të formave simbolike dhe të praktikave kulturore, duke neglizhuar studimin e vlerave të tyre semantike dhe funksionale nga perspektiva antropologjike. Siç kam treguar mjaft herët me hollësi,³²⁵ kjo metodë ka ngritur një ndarje artificiale midis studimit të traditave gojore e arteve tradicionale dhe studimit të sistemit shoqëror dhe kulturor si një e tërë dhe e pandarë. Sipas metodës zyrtare, përparësi studimi kanë këngët dhe format e tjera verbale të traditave gojore ose mjeshtëritë dhe objektet e tjera të kulturës materiale, kryesisht ato me natyrë artistike, ndërsa ceremonitë, ritet dhe praktikat e ndryshme mund të konsiderohen vetëm thjesht si mbeturina dhe mbijetoja të institucioneve folklorike.³²⁶

Ndarja ndërmjet shpirtërores dhe materiales apo ceremoniales dhe artistikes ka marrë forma të ndryshme, por mënyra se si këto studime merren me idenë dhe dukurinë e mbeturinave dhe mbijetojave tregon

³²⁴ **Alfred UÇI**, “Vendi i artit popullor në kulturën artistike socialiste”, *Studime filologjike* 13, nr. 3 (1976), f. 13-32, f. 79-80.

³²⁵ **DOJA**, “Évolution et folklorisation des traditions culturelles”.

³²⁶ Ribotimet e fundit të punimeve të epokës socialiste ende u përmbahen këtyre praktikave interpretuese pa as më të voglin rishikim, p.sh. **Andromaqi GJERGJI**, *Albanian costumes throughout the centuries: origins, typology, evolution* (Tiranë: Akademia e Shkencave, 2004); **GJERGJI**, *Arti popullor*; **TIRTA**, *Etnologjia e shqiptarëve*; **TIRTA**, *Mitologjia ndër shqiptarë*; **TIRTA**, *Panteoni e simbolika: doke e kode në etnokulturën shqiptare*; **TIRTA**, *Etnokultura shqiptare: ligji dokesor*.

se në çfarë mase ato janë historikisht të orientuara drejt paradigmës etnografike-folklorike të kërkimit të relikteve (*Reliktforschung*).³²⁷ Kështu ato kanë mbetur shumë të dhëna pas kërkimit të mbijetojave të kohërave të lashta, bazuar në polarizimin e vjetër midis një kulture autentike fshatare dhe kulturës së molepsur të modernizmit. Në fakt, një nga problemet kryesore me këto lloj studimesh është se ato shpesh i kanë konsideruar format simbolike dhe praktikat kulturore sikur të ishin ishuj mbijetojash, të ruajtura prej kontakteve me kulturën e mësuar. Studiuesit shqiptarë, ashtu si shokët e tyre në vendet e tjera të Europës Lindore, ishin fiksuar tek e ashtuquajtura origjinë popullore ose autentike e formave dhe praktikave të tilla, në dëm të asaj çka përbën praninë, funksionimin dhe riprodhimin e tyre brenda një sistemi kulturor. Një fiksim i ngjashëm vazhdon të mbahet gjallë edhe në zhargonin e kohëve të fundit kur synohet vetëm kundër atij lloj folklorizmi që është i rrezikshëm për autenticitetin folklorik.³²⁸

Megjithatë, të fokusuara siç janë drejt kulturës vetjake dhe detajeve kulturore për të gjetur autenticitetin dhe lashtësinë e zakoneve apo vlerave kulturore të një shoqërie të caktuar, mund të thuhet se, si të tilla, studimet e kulturës popullore janë në vetvete një lloj “folklorizmi i traditave kulturore”.³²⁹ Këtu është fjala për atë lloj manipulimi kulturor, *Fake-Lore* ose *Folklorismus*, apo “shpikje e traditës”,³³⁰ që zor se mund të shihet si një kuadër metodologjik apo qasje shkencore. Folklorizmi i traditave kulturore është një proces i qëllimshëm për interesa të caktuar politikë dhe ideologjike që përfshin përvetësimin, adaptimin dhe inskenimin e elementeve të një tradite shoqërore jashtë kontekstit kulturor në të cilin janë krijuar, shpesh duke nënkuptuar ndryshime në formë, kuptim dhe pikësynim të aktorëve.

Ky konceptim i folklorizuar i kulturës popullore ka përforcuar vizionin e kulturës fshatare si reflektim i një gjendjeje primitive apo fillestare të gjërave, gjë që ka çuar në shumëfishimin e studimeve të hollësishme

³²⁷ **Herman BAUSINGER**, *Volkskunde ou l'ethnologie allemande: de la recherche sur l'antiquité à l'analyse culturelle* (Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1993).

³²⁸ **Agron XHAGOLLI**, “Folklori dhe folklorizmi”, *Kultura popullore* 29, nr. 1-2 (2010), f. 27-52.

³²⁹ **DOJA**, “Évolution et folklorisation des traditions culturelles”.

³³⁰ **Eric HOBBSAWM and Terence RANGER**, eds. *The invention of tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

mbi elemente të ndryshme të kulturës tradicionale, që janë konsideruar si mbetje të sedimentuara nga e kaluara që s' mbahet mend, parahistorike apo madje jashtë kohës historike. Kështu, për shembull, është folur për praktikën e supozuar me emrin "couvade" gjatë së cilës burri simulonte ritualisht dhimbjet e gruas në lindje ose për ekzistencën e "virgjërshave të betuara" për të cilat thuhet se zënë vendin e burrave të nderit. Këto dhe të tjera janë karakterizuar si mbeturina apo mbijetoja të një matriarkati hipotetik, ose si "një reflektim i kalimit nga matriarkati në patriarkat",³³¹ për të cilat kam ofruar gjetiu një rishqyrtim kritik.³³² Është e rëndësishme që këtyre dukurive t'u caktohej një vend i qartë cilësor në procesin e lëvizjes historike, sipas një vizioni që, edhe pse evolucionist në thelbin e tij, të paktën përpiqet të simulojë procedurat e një metode klasifikimi. Kështu, rregulluar mjeshtërisht në sirtarët e kohës, format dhe praktikat kulturore nuk kanë më asnjë sekret tjetër për të na zbuluar, ndërsa mbeturinat dhe mbijetojat aq shumë të përfolura nuk kanë më ndonjë funksion të denjë për hulumtime të mëtejshme.

Në përpjekjet e tyre për të rrokur traditat autentike të kulturës popullore apo tradicionale, ashtu si ato mendohej se kanë funksionuar vërtet në një shoqëri me ideologji zyrtare, studiuesit shqiptarë, si shokët e tyre në vendet e tjera të Europës Lindore, janë përkushtuar për të na dhënë, para së gjithash, informacion faktik me copëza përshtatshme të lokalizuara e të historicizuara materialesh primordiale, të përshtatshme për arkivat historike dhe atlaset folklorike. Më e rëndësishme se çdo gjë tjetër për studimet folkloriko-etnografike të kulturës popullore është të merren me bashkërendimin jokritik të zakoneve dhe objekteve të grumbulluara, si dhe me hartimin e atlaseve të shumta folklorike-etnografike dhe mbledhjen e një serie masive të letërsisë gojore, duke përfshirë artefaktet, veshjet, banesat, mjetet e punës, veglat, enët, këngët, vallet, ritet dhe ceremonitë. Njëlloj me programin për krijimin e *Deutsche Volkskunde Atlas*, veçanërisht i theksuar gjatë periudhës naziste në Gjermani,³³³ ato nuk mund të jenë të dobishme veçse për

³³¹ **Andromaqi GJERGJI**, "Vestigia del matriarcato in alcune antiche usanze della vita familiare", *Rassegna di Studi Albanesi*, no. 1 (1964), pp. 27-31.

³³² **Albert DOJA**, "Social Thought & Commentary: Rethinking the Couvade", *Anthropological Quarterly* 78, no. 4 (2005), pp. 919-951, doi:10.1353/anq.2005.0053.

³³³ **Wolfgang JACOBET**, "The Genesis of Volkskunde in the German Democratic Republic", in *Studying Peoples in the People's Democracies: socialist era*

mbajtjen e festivaleve folklorike dhe për mbushjen e muzeve etnografike kombëtare, me qëllim që kulturi i kombit dhe zgjatimet e tij të mund të shpalosen nën një mbikëqyrje të kujdesshme dhe të përshtatshme intelektuale dhe shkencore.

Hallka e munguar

Vështirë të jetë i ekzagjeruar barazimi i pranëvënies jokritike të zakoneve të kallëzuara dhe materialeve të grumbulluara, ashtu siç bëhej nga studiuesit e kulturës popullore, me “koleksionimin e fluturave lokale” që Edmund Leach ka denoncuar dikur në mënyrë të paharrueshme për format e vjetruara të antropologjisë. Ata merren njëlloj me grupimin e të dhënave etnografike-folklorike sipas llojeve dhe nënlojeve “të klasifikueshme në një lloj taksonomie Linneane”.³³⁴ Studiuesit e kulturës popullore në Shqipëri, si në vendet e tjera të Europës Lindore, mund të konsiderohen lirshëm si koleksionistë etno-folklorikë fluturash lokale, sepse ata kanë qenë dhe disa prej tyre vazhdojnë të jenë të paaftë dhe jo të gatshëm të shkojnë përtej përvojës së tyre të deritanishme dhe të tolerojnë ato lloj “hamendësime të frymëzuara” për shpjegime dhe përgjithësime që mund të kapërcejnë vend-vendosjen e tyre të kufizuar.

Pa dyshim, perspektiva e *Volkskunde*-s gjermane apo *etnografiya*-s sovjetike dhe zgjatimeve të tyre në Europën Juglindore, përfshi edhe Shqipërinë, është krejt e kundërt me projektin socio-antropologjik në kuptimin e mirëfilltë të fjalës. Problemi nuk është vetëm se kemi të bëjmë me një hendek të madh midis studimeve të kulturës popullore dhe antropologjisë, por këto janë dy tradita qartazi të kundërta për nga origjina, filozofia kërkimore dhe metoda epistemologjike. Kontrasti i madh midis hulumtimeve krahasuese të kryera prej antropologëve nga Europa Perëndimore dhe studimeve etnografike-folklorike të kulturës popullore në Europën Lindore është i njohur dhe i artikuluar gjerësisht.³³⁵ Të dyja

anthropology in East-Central Europe, ed. Chris Hann, Mihaly Sarkany, and Peter Skalnik (Berlin/Münster: LIT-Verlag, 2005), pp. 183-190.

³³⁴ **Edmund LEACH**, *Rethinking anthropology* (Athlone, 1961), p. 2.

³³⁵ **HOFER**, “Anthropologists and Native Ethnographers in Central European Villages”; **Joel HALPERN and Eugene HAMMEL**, “Observations on the Intellectual History of Ethnology and Other Social Sciences in Yugoslavia”, *Comparative Studies in Society and History* 11, no. 1 (1969), pp. 17–26.

janë thellësisht politike, siç ka treguar George Stocking në një diskutim të njohur mbi dallimin midis projektit të antropologjive “perandoriformuese” dhe etnografive “kombformuese”,³³⁶ ndërsa të dyja ndajnë rrënjë konceptuale me kolonializmin apo me nacionalizmin.³³⁷ Nëse antropologjia ishte krijim i shteteve europiane që formuan perandoritë e mëdha koloniale dhe nëse të kolonizuarit e brendshëm të Europës krijuan studimet etnografike-folklorike, kuptohet që duhet të ketë pasur edhe dallime të pritshme ndërmjet tyre. Prandaj nuk është çudi që nuk ka pasur shumë mbivendosje midis këtyre ligjërimeve dhe dialogu mbi orientimet metodologjike dhe teorike ka qenë i vështirë.

Kuadri politik i zhvillimit të antropologjisë në një projekt perandoriformues dallohet qartë dhe ndryshon rrënjësisht nga historia e studimeve etnografike-folklorike në një projekt kombformues. Perandoriformimi ka inkurajuar njohuri teorike dhe krahasuese, ndërsa kombformimi i është përkushtuar informacionit përshkrimor dhe faktik. Në fakt, qëndrimi nacional apo imperial është me rëndësi të konsiderueshme kur flitet për qasjen përshkrimore përballë qasjes krahasuese në kuadrin metodologjik e teorik. Që nga fillimi, konteksti kolonial u mundësoi antropologëve të përqendrohen në studimin e të tjerëve dhe ka inkurajuar njohuri krahasuese dhe teorike, duke krijuar modele të kulturave të huaja, ekzotike dhe primitive, nga koloni të ndryshme, që mund të aplikohen në kontekste të tjera koloniale.

Pa dyshim, shfaqja e antropologjisë në modernizëm nga manifestimi i saj ekzotik (*Völkerkunde*) si pjesë e projektit kolonial nuk duhet të minimizohet. Por ky fakt është zbutur nga krizat vetëdijshuese dhe nga një sërë vetëkritikash gjatë periudhës së epokës postkoloniale. Antropologjia është ndoshta e vetmja shkencë shoqërore që i është nënshtruar vazhdimisht vetëdisiplinës në mënyrë radikale. Pas dekolonizimit, shumica dërrmuese e antropologëve ka hedhur poshtë nocionin e primitivizmit të përkrahur nga paraardhësit e tyre,³³⁸ së bashku me kuadrin intelektual shoqëruar që kishte krijuar kërkimin për

³³⁶ George Stocking, “Afterword: A view from the center”, *Ethnos: Journal of Anthropology* 47, no. 1-2 (1982), pp. 172-186.

³³⁷ George Stocking, ed. *Colonial situations: essays on the contextualization of ethnographic knowledge*, History of anthropology, 7 (Madison: University of Wisconsin Press, 1991).

³³⁸ Adam Kuper, *The invention of primitive society: transformations of an illusion* (London/New York: Routledge, 1988).

thelbin e njerëzimit si një kërkim për çka mendohej se ekzistonte nën kushtet e hershme të origjinës primitive, të egër apo jomoderne. Shtytja ideologjike zotëruese që antropologjia ndërmoi gjatë kthesës së shekullit të njëzetë si një alternativë ndaj skemave të mëdha evolucioniste ka qenë liberale, reformiste, antiraciste dhe kultural-relativiste. Siç kam vënë në dukje më hollësisht gjetiu,³³⁹ shumë herët Lévi-Strauss me *Tropikët e trishtë* ka treguar se antropologjia duhet të ketë shërbyer si “ndërgjegjja e keqe” e kolonializmit evropian, në mbrojtje të kapaciteteve dhe kulturave të popujve indigjenë, duke vënë kështu në pikëpyetje shumë nga supozimet etnocentrike të civilizimit evropian ende të pashpjeguara në atë kohë.³⁴⁰

Legjitimiteti publik i kërkimeve antropologjike ka qenë të çojë përpara pikësynimin e një shkence krahasuese dhe gjithëpërfshirëse të historisë njerëzore. Kjo i ka ndihmuar antropologët të kapërcejnë kolonializmin dhe të zbulojnë aspektet politike të njohurive dhe të teknologjive të prodhimit e riprodhimit të tjetërsisë, të cilat ata i kanë vendosur në mënyrë eksplicite në përbërje të projekteve politike të sundimit dhe të pushtetit, ashtu si janë përcaktuar nga globalizmi imperial dhe nga kolonializmi global. Në kundërshtim me këto zhvillime, problemi është se në një projekt ende të përqendruar te kombi, si në rastin e studimeve etnografike-folklorike të kulturës popullore të lëvruara në Europën Lindore dhe Juglindore, përfshirë Shqipërinë, as krahasimi dhe as krijimet teorike apo kategoritë e tjera metodologjike nuk janë të dobishme.

Nga studimet etnografike-folklorike shpesh kërkohet me ngulm që të japin një ndihmesë të dorës së parë për plotësimin e mungesave të mëdha në dokumentimin e historisë kombëtare, sidomos për segmentet kohore nga periudhat antike e mesjetare. Në mënyrë krejt të parashikueshme, në këto studime ka pak ose aspak referenca teorike dhe kurrë nuk janë shtruar pyetje të ngjashme me shqetësimet antropologjike, sepse antropologjia nuk është një disiplinë historike, ashtu si nuk është një disiplinë e studimeve letrare dhe folkloriko-etnografike, por një shkencë sociale. Para së gjithash, si shkencë sociale, antropologjia shtron pyetje mbi dallimet midis praktikës reale, sistemeve

³³⁹ **Albert DOJA**, “From Neolithic Naturalness to Tristes Tropiques: the emergence of Lévi-Strauss’s new humanism”, *Theory, Culture & Society* 25, no. 1 (2008), pp. 77–100, doi:10.1177/0263276407090015.

³⁴⁰ **Claude LÉVI-STRAUSS**, *Tristes Tropiques* (Paris: Plon, 1955).

ideale dhe proceseve ideal-tipike, me fjalë të tjera, midis normave dhe rregullave të sjelljes të asaj që shumica e njerëzve bëjnë *realisht* dhe normave apo rregullave ideale për atë që njerëzit *duket* se bëjnë apo *duhet* të bëjnë, si dhe se si ata *duket* se sillen apo *duhet* të sillen, njëherazi nga pikëpamja e opinionit të atyre vetë, nga pikëpamja e opinionit publik dhe nga pikëpamja e opinionit të studiuesit.

Për të nxjerrë përfundime teorike të bazuara në të dhënat empirike, etnografike dhe historike nga puna e tyre hulumtuese në terren, antropologëve u kërkohet para së gjithash të kenë një formim të përshtatshëm metodologjik e teorik në antropologji. Ndërsa studiuesit e kulturës popullore mendojnë me naivitet se merita e punimeve të tyre gjendet në të dhënat etnografike-folklorike të terrenit, ashtu si shumë historianë kujtojnë se shpjegimet e së “vërtetës” historike gjenden në burimet arkivore, ndonëse edhe studimet sociologjike rëndom pretendojnë se çelësi i “shkencës” së tyre qëndron te statistikat apo tek anketat dhe intervistat. Me përpjekjet e tyre të lavdëruara për të mbledhur dhe për të përshkruar faktet etnografike dhe folklorike, studiuesit e kulturës popullore kanë prirjen të harrojnë se ajo që dallon imagjinatën e antropologjisë dhe të shkencave sociale nuk është një përshkrim sado i plotë dhe sado i hollësishëm apo i mbështetur në fakte empirike dhe në hulumtime sado shteruese për të deklaruar se si është apo si na shfaqet njëra apo tjetra dukuri, por sa e rëndësishme dhe sa pjellore bëhet ideja apo teoria e përfutur nga një studim për të shpjeguar përse gjërat janë ashtu si janë, si dhe për të kuptuar dukuri të tjera të ngjashme dhe gjithnjë e më të koklavitura.

Shpjegimet social-teorike janë të rëndësishme, sepse përpiqen të zgjerojnë bazën krahasuese për t’i kuptuar të dhënat e mbledhura mbi bazën e diçkaje tjetër, duke e kërkuar arsyen apo funksionimin e tyre jo doemos brenda dukurive shoqërore që u përkasin dhe që përbëjnë atë çka duhet të shpjegohet, por në raport me mekanizmat socialë që bëjnë të mundur funksionimin e tyre. Në kundërshtim me çka mendohet dhe para çdo lloj evidentimi etnografik e folklorik, si dhe para çdo lloj vëzhgimi, anketimi, intervistimi apo hulumtimi statistikor e arkivor, është i domosdoshëm konceptimi paraprak i një teorie të përkohshme dhe drejtuese, me fjalë të tjera një model apo hipotezë teorike të krijuar nga imagjinata intelektuale mbi një bazë sa më të gjerë krahasuese. Në këtë mënyrë dhe mbi këtë bazë mund të synohet shpjegimi i dukurive shoqërore,

domethënë vetëm nëpërmjet konceptimit të një modeli teorik ku identifikohen proceset dhe mekanizmat e funksionimit dhe jepen arsye për mënyrën se përse këto procese dhe mekanizma në këtë apo atë rast funksionojnë në këtë apo atë mënyrë dhe jo në të tjera. Pikërisht një teori apo hipotezë e tillë mund të përballet pastaj me realitetin e vëzhgueshëm, me atë realitet që nuk na mëson asgjë dhe madje nuk është as i vëzhgueshëm veçse duke u nisur nga hipoteza që interesohet për të.

Në këtë kuptim, nuk ka nevojë të njohim situatën konkrete më mirë sesa njerëzit e zakonshëm dhe aktorët e përfshirë në terrenin që hulumtojmë apo në dukuritë sociale që duam të shpjegojmë, sepse puna dhe trajnimi profesional na çojnë të bëjmë atë çka nuk mund të bëhet prej tyre. Në të vërtetë, përmbledhjet e atlaseve folklorike ose të arkivave etnografike dhe historike kanë epërsi mbi çdo antropolog për sa i përket përshkrimit të hollësishëm të të dhënave. Por, siç kanë treguar Glaser dhe Strauss, ato tregojnë njëherazi edhe mungesën e lidhjes me problematikën antropologjike, e cila më së pakti do të shërbente për të vënë në dukje dhe për të korigjuar ideologjinë konvencionale që fshihet prapa “grumbujve të pluhurosur” të të dhënave të mbledhura.³⁴¹ Për hir të së vërtetës, edhe të dhënat e çfarëdolloj natyre nuk janë asnjëherë të rastësishme dhe të painteresuara, sado objektive dhe realiste të duken në pamje të parë.

Në Shqipëri, gjetjet e studimeve të kulturës popullore gjatë socializmit janë interpretuar në mënyrë të domosdoshme dhe ekskluzivisht sipas parimeve të metodologjisë marksiste. Skemat teorike të huazuara nga trashëgimia leniniste, e ngurtësuar dhe e dogmatizuar nga përvojat sovjetike dhe kineze, janë shikuar si të vërtetat e fundme dhe si “e vetmja shkencë e vlefshme” mbi shoqërinë, historinë dhe kulturën. Me një izolim intelektual tipik që lehtësohej edhe nga politikat shtetërore izolacioniste, studiuesit shqiptarë gjatë socializmit refuzojnë, madje pa asnjë lloj diskutimi, teoritë bashkëkohore dhe metodat që vijnë veçanërisht nga Perëndimi anglo-amerikan. Çdo lloj paradigme filozofike dhe sociologjike që nuk përputhej me marksizëm-leninizmin, në shkrimet autoritative mbi teorinë sociale,³⁴² përfshirë edhe studimet

³⁴¹ **Barney GLASER and Anselm STRAUSS**, *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research* (Chicago: Aldine, 1967, reprint ed. 1995).

³⁴² **Alfred UÇI**, “Kritika e predikimeve pseudo-humaniste borgjeze dhe revizioniste”, *Rruga e Partisë* 12, nr. 4 (1965), f. 40-53.

folklorike të kulturës popullore,³⁴³ shpallej ose si e gabuar dhe e dyshimtë, ose si teori regresive dhe reaksionare.

Trendi tipik i historiografisë zyrtare dhe i studimeve të kulturës popullore zakonisht u referohej teksteve ndërkombëtare vetëm për sa kohë ato i shërbenin qëllimit përfundimtar të formimit të një veçantie kombëtare të esencializuar, që përbëhej nga një pamje veçanërisht antikizuese e kulturës kombëtare, një shtjellim teleologjik i historisë kombëtare, si dhe një vlerë primare e praktikave kulturore e sociale në harmoni me moralin komunist. Fort të ndikuara nga tradita studimore sovjetike, studimet etnografike-folklorike zakonisht janë konsideruar dhe ende vazhdojnë të konsiderohen si një disiplinë ndihmëse e historisë dhe filologjisë historike, ndonëse edhe për të kaluarën e largët angazhimi me proceset konkrete të ndryshimeve shoqërore ngelet shumë i kufizuar.

Madje ato rrallë arritën të zbatojnë edhe marksizmin. Në të vërtetë, përveç citimeve të detyrueshme nga baballarët themelues të socializmit shkencor, studiuesit shqiptarë janë përpjekur më shumë të përputhen me kërkesat e rrepta të ideologjisë mbizotëruese, sesa ta zbatojnë atë gjerësisht në praktikë. Vëmendja e tyre ndaj mbijetojave, për shembull, përputhet me perspektivat e evolucionizmit klasik dhe të difuzionizmit kulturor, ku janë përfshirë koncepti i përpunuar nga Morgan mbi fazat evolucioniste lineare që gjithsesi u asimiluan përmes Engelsit, nocioni i përpunuar nga Frazer mbi mbijetotat kulturore, apo nocioni i arealeve kulturore i huazuar nga shkolla antropo-geografike. Gjithë këto qasje janë relativisht të ngjashme me marksizmin në pasqyrimet e tyre historiciste dhe me mënyrën se si përpunojnë sekuenca evolucionare të fazave apo arealeve të zhvillimit të shoqërisë. Për më tepër, shumë prej studiuesve preferuan të shmangin studimet bashkëkohore dhe vazhduan të punojnë sipas traditës kohëshkruese mbizotëruese të së kaluarës parasocialiste, duke ndjekur një fokus retrospektiv që rrallë tërhiqej nga metodat sinkronike që kishin zëvendësuar evolucionizmin në Perëndim.

Hulumtimet në terren janë me kohëzgjatje të shkurtër, disa ditë ose disa javë, ndërsa, kur duhen hulumtuar çështje të ndërlikuara, rekomandohet një ekip kërkuesish. Më tej, qasja krahinore rekomandohet me studiues që mbulojnë disa fshatra me radhë, ndërsa

³⁴³ **Qemal HAXHIHASANI**, “Përvoja e zhvillimit të folklorit tonë dhe kritika e koncepteve të folkloristikës borgjeze-revizioniste”, në *Probleme të zhvillimit të folklorit bashkëkohor*, red. Alfred Uçi (Tiranë: Akademia e Shkencave, 1980), f. 31-36.

metoda e studimit të një bashkësie nuk është praktikuar e as nuk përmendet. Me gjithë rëndësinë antropologjike në rritje të bashkësive të vogla lokale si arena të veçanta që ilustrojnë proceset e kaluara dhe të vazhdueshme të ndryshimeve sociale dhe politike,³⁴⁴ në studimet e kulturës popullore, ato mbesin arena ku ende jetojnë praktika kulturore të rrënjësura në të kaluarën, të cilat lejojnë forma të mbuluara të lartësimit të projektit kombëtar, pikërisht me anë të bashkësive lokale.

Pikëpamja etnografike dhe folklorike e kulturës popullore, reduktuar te vlerat fikse dhe ligjërimet e mbyllura, ka penguar thellësinë social-antropologjike me anë të së cilës mund të tregohet struktura shoqërore e mënyrës së jetesës të përditshme. Veçanërisht, të kërkuarit e dyfishtë të vazhdimësisë dhe të origjinave e ka projektuar kulturën popullore në retrospektivën e një të kaluarë të panjohur. Kjo qasje, përtej ideologjive të rastit me të cilat përputhej, është e dëmshme edhe për ngatërrimin e kufijve midis aktorëve sociale dhe veprimtarisë së tyre sociale, në lidhje me hapësirën e tyre sociale, me bashkësinë e tyre, me veprimtaritë e tyre, apo me produktet e tyre. Ky konfuzion, i mbajtur vazhdimisht, nuk bën të mundur analiza të tilla si ato nga pikëpamja e konceptit të patronazhit ashtu siç është përpunuar nga antropologjia sociale nëpërmjet modulimeve të ndryshme në shoqëritë e tjera të Mesdheut.³⁴⁵ Për këtë arsye, edhe më pak të hulumtuara kanë mbetur mekanizmat kompleksë të cilat bëjnë të mundur që vlerat sociale, bindjet fetare dhe ideologjitë politike të takohen së bashku në strukturën e shoqërisë në tërësi. Përkundrazi, meqë një studim i përqendruar te bashkësitë duhej të jetë i vendosur në hapësirën kombëtare dhe në raport me zonat kryesore të pushtetit, studiuesit e kulturës popullore kanë mbetur të verbër për rolin e tyre si prodhues të një ligjërimi autoritativ që i ka rrënjët në vetë konceptimin e tyre të modelit kombëtar.

³⁴⁴ **Thomas Wolfe**, “Cultures and communities in the anthropology of Eastern Europe and the former Soviet Union”, *Annual Review of Anthropology* 29 (2000), pp. 195–216, doi:10.1146/annurev.anthro.29.1.195.

³⁴⁵ **Ernest Gellner and John Waterbury**, eds. *Patrons and clients in Mediterranean societies* (London: Duckworth, 1977); **Christian Giordano**, “The Anthropology of Mediterranean Societies”, in *A Companion to the Anthropology of Europe*, ed. Ulrich Kockel, Mairead Craith, and Jonas Frykman (Oxford: Blackwell, 2012), pp. 13–31.

Zhvillimi i politikës kërkimore nacional-komuniste

Studimet etnografike-folklorike mbi kulturën popullore shqiptare janë një lloj tradite studimore që, para së gjithash, mbeten të ngatërruara si me nacionalizmin, edhe me totalitarizmin. Kjo ngatërresë mund të jetë e paqëllimshme dhe pa dashje. Megjithatë, në varësi të vendeve, ideologjive dhe regjimeve politike, ashtu si ka treguar qartë praktika kulturore në kulmin e traditës së folklorizmit nazist gjerman (*Volkskunde*),³⁴⁶ një praktikë e tillë në një kuadër të tillë studimor, shumë më shpesh me dashje dhe me qëllim, bëhet pré dhe njëkohësisht ushqen ideologjizimet politike që vijnë nga pretendimet nacionaliste apo nga regjimet totalitare.

Si pjesë e qenësishme e studimeve më të gjera të quajtura shkenca albanologjike, studimet e kulturës popullore janë institucionalizuar fare natyrshëm në Shqipëri, si dhe kudo në vendet e tjera të Europës Qendrore dhe Lindore, kur nevoja u ndje për një shkencë apo për një grup shkencash që duhej të kryenin detyra të një rëndësie kombëtare. Ato duhej të konfirmojnë se ka ekzistuar me të vërtetë një komb dhe se në pretendimet për shtet të pavarur kombi ka pasur vazhdimësi territoriale dhe ligjshmëri historike, ose të paktën legjitimitet kulturor. Pasaktësitë historike të pretendimeve të tilla nuk njihen, por në këto projekte politike ato stabilizohen ideologjikisht nga ideja e shtet-kombit homogjen.

Ashtu si tradita etnografike-folklorike gjermane (*Volkskunde*), historia e folklorizmit dhe tradita e studimeve të kulturës popullore që u zhvillua në Shqipëri,³⁴⁷ në vetvete përmban implikime politike dhe metodologjike të rëndësishme.³⁴⁸ Ato nuk mund të ndahen nga konteksti më i gjerë politik dhe shoqëror që ka gjeneruar atë interes të madh e shumë të përhapur për identifikimin, grumbullimin, përshkrimin, ruajtjen,

³⁴⁶ DOJA, “Beautiful Blue Danube and Accursed Black Mountain Wreath”; DOJA, “From the German-speaking point of view”; DOJA, “Lindja e albanologjisë sipas shkrimeve gjermane dhe austriake”.

³⁴⁷ DOJA, “From the native point of view: An insider/outsider perspective on folkloric archaism and modern anthropology in Albania”.

³⁴⁸ ABAZI and DOJA, “From the communist point of view: Cultural hegemony and folkloric manipulation in Albanian studies under socialism”.

por shpesh edhe ekzaltimin e zakoneve të ndryshme dhe hollësive të veçanta të kulturës vetjake kombëtare dhe popullore, me fjalë të tjera të kulturës së kombit dhe popullit të cilit i përket studiuesi. Të orientuar drejt kërkimit të origjinalitetit apo antikitetit të vlerave zakonore dhe kulturore të shoqërisë së tyre, ata kanë synuar idealin shkencor të një disipline shtet-komb-formuese. Kjo u bë pjesë e studimeve më të gjera që studiuesit vendas, duke imituar terminologjinë gjermane, preferojnë t'i referohen si *albanologji*, e cila mbetet kryesisht e lidhur me hulumtimin e identitetit kombëtar në Shqipëri.

Romantizmi që u përqaftua nga bashkësitë imagjinare të Ballkanit për të ndezur protonacionalizmat e shekullit të nëntëmbëdhjetë deri tek etno-nacionalizmi modern, së bashku me idealet shkencore të një disipline shtet-komb-formuese, i ka kthyer studimet etnografike-folklorike të kulturës popullore në një armë të politikës dhe të krenarisë kombëtare.³⁴⁹ Detyrë e këtyre studimeve u bë formimi dhe përforcimi i identitetit duke ofruar dëshmi të unitetit kulturor kombëtar, si dhe duke këmbëngulur mbi superioritetin e autoktonisë dhe veçorisë së kulturës kombëtare mes kulturave rivale të fqinjëve. Këto janë elemente të domosdoshme për një imazh sa më të kënaqshëm të identitetit kombëtar, që aplikohet dora-dorazi suksesshëm sipas parimit themelor të vazhdimësisë nga antikiteti klasik në ditët e sotme. Ashtu si dhe në vende të tjera ish-komuniste apo në “kufijtë margjinalë (në juglindje) të Europës”,³⁵⁰ këto parime janë në bazë të studimeve etnografike-folklorike të kulturës popullore si dhe të mbarë shkencave historike, siç ishte rasti me traditat gjermane të studimit të antikitetit (*Alttertumskunde*) dhe të kulturës popullore (*Volkskunde*).³⁵¹

Edhe në Shqipëri këto studime perceptohen kryesisht si shkenca kombëtare, të cilat mendohet jo vetëm se duhej të gërmojnë thellë në shpirtin e popullit, por edhe të kontribuojnë në të kuptuarit e superioritetit dhe ekskluzivitetit “tonë” ndaj “atyre”, veçanërisht të identitetit të

³⁴⁹ **Slobodan NAUMOVIC**, “Romanticists or Double Insiders? An Essay on the Origins of Ideologised Discourses in Balkan Ethnology”, *Ethnologia Balkanica: Journal for Southeast European Anthropology* 2 (1998): 101-120.

³⁵⁰ **Michael HERZFELD**, *Anthropology through the looking-glass: critical ethnography in the margins of Europe* (Cambridge University Press, 1987).

³⁵¹ **DOJA**, “Beautiful Blue Danube and Accursed Black Mountain Wreath”; **DOJA**, “From the German-speaking point of view”; **DOJA**, “Lindja e albanologjisë sipas shkrimeve gjermane dhe austriake”.

kulturës shqiptare kundër identitetit të kulturave sllave apo greke të fqinjëve. Qëllimi i tyre ishte të promovojnë traditat popullore dhe të kultivojnë folklorin jo vetëm thjesht për t'i dhënë popullit një ide për të kaluarën e tij krijuese dhe autentike, apo për të formuar një identitet të madhërisëm kulturor të veçantë dhe për ta përcjellë atë te gjeneratat e mëvonshme, por edhe për të ushqyer ndjenja përjashtuese ndaj kulturave të huaja,³⁵² kryesisht ndjenja antisllave dhe antigreke, si dhe ndjenja izolacioniste që të mundësohej një ide kompaktësie dhe superioriteti etnik kundrejt identitetit të kulturave fqinje.

Studimet mbizotëruese të kulturës popullore kombëtare në Shqipëri janë kapur dukshëm prej histerisë së krenimit të kombit-shtet. Në fakt, nuk është e habitshme të shohësh studiues, shkrimtarë, teoricienë dhe kritikë letrarë të nisin dhe të mbajnë gjallë debate mbi psikologjinë dhe shpirtin kombëtar shqiptar, duke përzierë në argumentet e tyre të kaluarën e lavdishme, trashëgiminë kulturore, kulturën popullore, territorin etnik, parimin e gjakut apo tiparet raciale. Çështjet e gjuhës, filologjisë, folklorit, zakoneve dhe traditave kanë qenë argumentet thelbësore për debatin e madh mbi modernitetin në Shqipëri, aspak ndryshe nga tradita e vjetër etnografike-folklorike gjermane (*Volkskunde*). Si kudo në Europën Juglindore dhe Qendrore, ndikimet e ushtruara nga këto lloj mendimesh dhe ligjërimet mbi kulturën dhe mënyrën popullore të jetesës kanë kontribuar për sendërtimin dhe esencjalizimin e karakterit kombëtar dhe kanë përkrahur prej kohësh studimet zyrtare për të interpretuar ndryshimet kulturore në kuptim hierarkish kulturore,³⁵³ gjë që i ka dhënë argumente nacionalizmit.

Nëse vetvetes kolektive i jepet një vlerë absolute që i kundërvihet qartazi apo tërthorazi të tjerëve, siç është treguar në rastin e Bullgarisë,³⁵⁴ përqendrimi te vetvetja kolektive kombëtare dhe ndarja dikotomike midis studimit të kulturës vetjake dhe studimit të kulturave të tjera flet për mungesën e një këndvështrimi pa paragjykime dhe pengon adoptimin e një perspektive universaliste. Përveç kësaj, pozicionimi i vetvetes kolektive në qendër të një projekti të veçantë

³⁵² **Alfred UÇI**, “La Culture populaire traditionnelle et ses fonctions ethniques”, *Culture Populaire Albanaise* 4 (1984), pp. 19-44.

³⁵³ **BAUSINGER**, *Volkskunde*.

³⁵⁴ **VALTCHINOVA**, “Folkloristic, Ethnography, or Anthropology: Bulgarian Ethnology at the Crossroads”.

kërkimor mbi shoqërinë dhe kulturën mund të nënkuptojë një qasje vetërefleksive në një kuptim të ngushtë të fjalës, në kuptimin e lejimit për të folur edhe për vetveten kolektive. Ndoshta, kjo mund të duket si një jehonë e formulimit të famshëm nga Clifford Geertz lidhur me autoritetin antropologjik që flet *mbi* dhe *për* kulturën në studim,³⁵⁵ apo një jehonë e shqetësimeve më të fundit të një antropologjie “pranë shtëpisë” (*at home*).³⁵⁶

Nëse meditohet mbi të ashtuquajturat gabime apo të meta të karakterit kombëtar dhe psikologjisë kombëtare, ky vetërefleksivitet mund të paraqitet në vetvete thuajse edhe si një rivlerësim kritik. Thellë-thellë, këto lloj shqetësimesh sillen në thelb rreth pushtetit dhe politikës së përfaqësimit, se kush ka të drejtë të përfaqësojë kë dhe për çfarë qëllimi, si dhe rreth këtij apo atij ligjërimi që duhet privilegjuar në tekstin e përshkrimit etnografik. Sigurisht, këto çështje epistemologjike nuk janë të reja për antropologët. Megjithatë, perspektiva e introvertuar e studimeve të kulturës popullore qëndron në fakt në skajin e kundërt të shqetësimeve të tilla epistemologjike. Në rastin e tyre, nuk janë shkëmbimet dialogjike dhe intersubjektive me tjetrin apo nga distanca, që garanton të kuptuarit dhe njohjen. Shumë më shpesh, studimi i kulturës popullore të vetvetes është më tepër një vetënjohje e vetëmburrje, nëpërmjet së cilës përpunohet një lloj përjashtimi apo refuzimi i të tjerëve, që në formën e vet ekstreme bëhet një krenim i ekskluzivitetit të vetvetes kolektive.

Përktheu nga anglishtja Besarta Vladi dhe Enika Abazi

Përkthim me shkurtime nga “From the native point of view: An insider/outsider perspective on folkloric archaism and modern anthropology in Albania.” *History of the Human Sciences* vol. 28, no. 4 (2015), pp. 44-75. <http://dx.doi.org/10.1177/0952695115594099>.

Një variant pune i mëparshëm botuar në *MAPO*, nr. 350, 27 gusht 2011.

³⁵⁵ Clifford GEERTZ, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973).

³⁵⁶ Marilyn STRATHERN, “The limits of auto-anthropology”, in *Anthropology at home*, ed. Anthony Jackson (Tavistock, 1987), pp. 16-37.

Sipas këndvështrimit nga komunistët: Projekti totalitarist

Gjatë regjimit komunist, studimet e kulturës janë përpjekur shpesh, pavarësisht shkallës së suksesit, të analizojnë vlerat kulturore të popullsisë fshatare si zakone të prapambetura të një grupi ose klase të caktuar, si dhe të zbatojnë metodat e përdorura në hulumtimet tradicionale edhe ndaj tematikës së ndryshimeve të nevojshme lidhur me adoptimin e vlerave dhe normave socialiste. Si të tilla, këto studime mund të premtojnë vëmendje më të dukshme ndaj ndryshimeve lokale lidhur me temat e reja të transformimeve postkomuniste. Megjithatë, ngaqë shumica e këtyre studimeve janë të bazuara në kritere formale dhe klasifikime, ato nuk i kanë kushtuar vëmendje marrjes parasysh të ndërveprimit me proceset sociale, por kanë neglizhuar kontekstin social dhe marrëdhëniet reale të aktorëve shoqërorë me objektin e studiuar. Tekefundit, këto studime kanë çuar në një dështim të plotë të adresimit të çështjeve kryesore antropologjike lidhur me dinamikat kulturore dhe ndryshimet sociale, thjesht sepse ato ende kanë vështirësi për të adresuar çështjen e zgjedhjes metodologjike dhe implikimit ideologjik e politik.

Çuditërisht, edhe atje ku një lloj distance sociale ka ekzistuar, ajo ka mbetur një përbërëse e papërpunuar e metodës kërkimore dhe s'është bërë ndonjëherë qendrore në punën intelektuale dhe kuadrin organizativ të këtyre studimeve ashtu si ato janë zhvilluar në Shqipëri dhe në Europën Juglindore. Për shembull, shtresimet sociale që u shfaqën në fund të sundimit otoman dhe vazhduan nga fillimi i shekullit të njëzetë e këtij, asnjëherë nuk tërhoqën vëmendjen e studiuesve të kulturës popullore dhe studimet shqiptare nuk kanë prodhuar ndonjë studim të rëndësishëm e gjithëpërfshirës të nënkulturave urbane, klasore, profesionale, apo të grupeve të tjera shoqërore, pavarësisht përshkrimit të hollësishëm dhe katalogizimit të objekteve dhe zakoneve të veçanta. Në mënyrë të ngjashme, asnjëherë nuk është dhënë një portret tërësor dhe i integruar i kulturës popullore në nivel fshati për një periudhë të

caktuar historike. Më tej, mund të pritej të gjejmë një përshkrim më të plotë të “kohës së artë” dhe stilit të jetesës socialiste, ku një qasje sinkronike mund të ishte përdorur për të përshkruar aktorët e zakonshëm në përballimin e përditshëm të kushteve socialiste të jetesës, por asnjë përshkrim i tillë nuk është dhënë ndonjëherë.

Formimi i një kulture të re popullore

Nga periudha e shtetformimit përgjatë periudhës së socializmit dhe deri diku te periudha postsocialiste e tanishme, implikimi më i rëndësishëm ideologjik i studimeve etnografike-folklorike të kulturës popullore është lidhja e tyre e pazgjidhshme me politikën nacionaliste, që ka çuar më tej në shndërrimin e tyre në një instrument të pastër politik dhe në një fushë të propagandës. Pushtetarët e rinj komunistë, totalitarë dhe autokratë, fillimisht ishin armiqësorë ndaj kësaj disipline në dukje mikroborgjeze, me maninë kureshtare ndaj fshatarësisë, që dukej se ishte ruajtëse e thelbit të panjollës të kombit. Por, shumë shpejt, bartësit e pushtetit komunist arrijnë në përfundimin se studime të tilla ishin jo vetëm të pafajshme e të padëmshme, por madje edhe të dobishme për të legjitimuar programin e tyre.

Brenda ndryshimeve dhe inovacioneve të kufizuara që ndodhën në vitet e komunizmit, studiuesit vazhduan të merren me “karakteristikat e dallueshme kulturore të popullit dhe specifikat e tyre etnike dhe kombëtare”,³⁵⁷ në kuadër të një retrospektive mbi të kaluarën, nisur prej kohës së tashme drejt së kaluarës së lashtë, duke ndërtuar kështu praptazi të gjitha proceset historike të zhvillimit të kulturës popullore. Megjithatë, gjatë kësaj periudhe, detyra e këtyre studimeve nuk ishte vetëm aspekti retrospektiv i regjistrimit dhe i përshkrimit të fakteve për shpjegimin e rolit që kultura popullore ka luajtur në të kaluarën për krijimin e një identiteti kombëtar. Gjatë hulumtimit të mënyrës së jetesës dhe të kulturës materiale e shpirtërore të popullit, sikur në Gjermaninë Lindore dhe në vendet e tjera të Europës Lindore dhe Juglindore,³⁵⁸

³⁵⁷ **Rrok Zojzi**, “Etnografia shqiptare dhe veprimtaria shkencore e zhvillueme në këtë fushë”, *Buletin i Universitetit Shtetëror të Tiranës: Seria shkencat shoqërore* 1959, nr. 4 (1959), f. 153-161, ribotuar në *Etnografia shqiptare* nr. 1, 1962, f. 3-11, f. 3.

³⁵⁸ **Chris HANN, Mihaly SARKANY, and Peter SKALNIK**, eds. *Studying Peoples in the People's Democracies: socialist era anthropology in East-Central Europe* (Berlin/

ashtu edhe në Shqipëri,³⁵⁹ disiplina kishte marrë përsipër tashmë një perspektivë më të zgjeruar për studimin e transformimeve socialiste dhe mënyrave të reja të jetesës në shoqërinë bashkëkohore socialiste, të cilat thuhej se kanë çuar popullin në një komb socialist. Vizioni i ri i “demokracisë popullore” në shoqërinë socialiste si një shoqëri pa luftëra të brendshme kërkonte një model të ri ideologjik që duhej të krijojë një imazh uniteti popullor dhe homogjeniteti kulturor. Ky model u përftua nga një lloj i ri nacional-komunizmi, i bazuar jo më tek ideologjia gjermane e nacional-socializmit,³⁶⁰ por te konceptimi stalinist i kulturës popullore që duhej të jetë “nacionale në formë e socialiste në përmbajtje”,³⁶¹ që u bë një parullë e nxitur hapur dhe drejtpërsëdrejti nga partia komuniste në pushtet. Ky konceptim i ri i kulturës popullore është përqafuar e përkrahur pa hezitim edhe nga studiuesit dhe mbarë studimet e etnografike-folklorike, të cilat kanë luajtur pa dyshim një rol jashtëzakonisht të rëndësishëm në përbërje të asaj fushe më të gjerë që pëlqehet të quhet “albanologji” me një krenari naive.

Münster: LIT-Verlag, 2005); **Vintila MIHAILESCU, Ilia ILIEV, and Slobodan NAUMOVIC**, eds. *Studying Peoples in the People's Democracies II: Socialist era anthropology in South-East Europe* (Münster/Berlin: LIT-Verlag, 2008); **Aleksandar BOSKOVIC and Chris HANN**, eds. *The Anthropological Field on the Margins of Europe, 1945-1991* (Berlin/Münster: LIT-Verlag, 2013).

³⁵⁹ **Albert DOJA**, “From the native point of view: An insider/outsider perspective on folkloric archaism and modern anthropology in Albania”, *History of the Human Sciences* 28, no. 4 (2015), pp. 44-75, doi:10.1177/0952695115594099; **Enika ABAZI and Albert DOJA**, “From the communist point of view: Cultural hegemony and folkloric manipulation in Albanian studies under socialism”, *Communist and Post-Communist Studies* 49, no. 2 (2016), pp. 163-178, doi:10.1016/j.postcomstud.2016.04.002.

³⁶⁰ **Albert DOJA**, “The Beautiful Blue Danube and the Accursed Black Mountain Wreath: German and Austrian Kulturpolitik of Knowledge on Southeast Europe and Albania”, *Soziale Welt: Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis* 65, no. 3 (2014), pp. 317-343, doi:10.5771/0038-6073-2014-3-317; **Albert DOJA**, “From the German-speaking point of view: Unholy Empire, Balkanism, and the culture circle particularism of Albanian studies”, *Critique of Anthropology* 34, no. 3 (2014), pp. 290-326, doi:10.1177/0308275X14531834; **Albert DOJA**, “Lindja e albanologjisë sipas shkrimeve Gjermane dhe austriake [From the foreigner point of view: The birth of Albanologie in German and Austrian writings]”, *Gjurmime albanologjike: folklor dhe etnologji* 46 (2016), f. 9-40, doi:cecol/540694.

³⁶¹ **ZOZI**, “Etnografia shqiptare”, f. 9.

Kështu, një dimension shtesë u arrit për konceptin e kulturës popullore kombëtare. Ajo u shoqërua gjithnjë e më shumë me kulturën socialiste dhe mënyrat socialiste të jetesës, duke u rivlerësuar si një krenari kombëtare dhe patriotizëm për socializmin shtetëror. Në fjalën e tij në Konferencën Kombëtare të Studimeve Etnografike të vitit 1976, kryetari i Akademisë së Shkencave të asaj kohe tregoi se si studimet e kulturës popullore duhej të baraspeshojnë ideologjitë nacionaliste dhe komuniste. Për këtë qëllim, ato duhej “të angazhohen në proceset e mëdha të transformimeve kulturore revolucionare” dhe “të kontribuojnë në emancipimin e shoqërisë socialiste shqiptare” duke “kapur ato aspekte themelore (të luftës klasore) që tregojnë vendin dhe rolin e kulturës popullore në krijimin e kulturës së re socialiste”.³⁶² Me fjalë të tjera, studiuesit nuk duhej thjesht të mbledhin traditat e kulturës popullore. Ata udhëzohen tashmë të zbatojnë një program ideologjik shumëpalësh, që duhej të zgjerojë dhe të transformojë mbledhjen e mbijetojave dhe mbeturinave të vjetra, me qëllim që ato të përdoren për ndërtimin e hegjemonisë së plotë të një morali të ri.

Prej kohësh drejtori i Institutit të Historisë dhe Gjuhësisë (ku bënin pjesë edhe studimet etnografike-folklorike të kulturës popullore të asaj kohe) cakton qartë këtë detyrë të ngutshme për studiuesit e kulturës popullore. Ai kërkon që “mbeturinat kanunore, të cilat shfaqen në forma të ndryshme, ashtu si edhe çdo zakon prapanik, besim i kotë apo paragjykim fetar, të gjurmohen në çdo krahinë, në çdo fshat e në individë të veçantë” për të zbuluar rrënjët e tyre të thella.³⁶³ Studiuesit e kulturës popullore duhej të rivlerësojnë më mirë mënyrat se si këto mbeturina vazhdojnë të ekzistojnë në jetën e njerëzve dhe të ndalojnë zhvillimin e revolucionit socio-ekonomik, kulturor dhe ideologjik. Një hulumtim i tillë lidhej qartë me luftën ideologjike për triumfin e parimeve të reja, që synojnë forcimin e propagandës së partisë, duke theksuar faktet reale të transformimeve socialiste në të gjitha zonat shqiptare, si në

³⁶² Aleks BUDA, “Etnografia shqiptare dhe disa probleme të saj”, në *Konferenca Kombëtare e Studimeve Etnografike* (Tiranë: Akademia e Shkencave, 1977), f. 15–35, f. 33–34.

³⁶³ Androkli KOSTALLARI, “Mbi shtrirjen e shtresëzimit e së drejtës kanunore në Shqipëri dhe mbi disa çështje që lidhen me studimin e saj e me organizimin e luftës kundër mbeturinave të së vjetrës”, në *Disa probleme të studimeve shoqërore* (Tiranë: Naim Frashëri, 1969, ribotuar në *Etnografia shqiptare* nr. 4, 1972, f. 18–25), f. 120–131, f. 128 [1972, f. 24].

Veri, edhe në Jug.³⁶⁴ Praktikisht, të dhënat etnografike nga hulumtimi sistematik i traditave të vjetra dhe i zakoneve të prapambetura “përdoren nga komitetet e partisë dhe nga organizatat e masave për të ngritur më lart vlerën dhe efektin e punës ideologjike dhe organizative të partisë”. Këto të dhëna sigurojnë kështu “një bazë shumë më të shëndoshë për analizën e sintezën në gjithë punën ideologjike, në punën e partisë me njerëzit” dhe “kjo punë do t’i ndihmojë patjetër punëtorët e partisë të bëjnë analiza më të thella shoqërore, t’i njohin më mirë njerëzit dhe të përçojnë më lehtë vijën e partisë në masat”.³⁶⁵

Në përpjekjet e tyre, praktikuesit e studimeve të kulturës popullore ishin të motivuar qartë politikisht, gjë që duket në faktin se ata zakonisht kanë shmangur të shohin karakterin politik të kulturës dhe të zakoneve popullore, veçanërisht ato aspekte të jetës shqiptare që për një të huaj do të dukeshin si ekzotike dhe për këtë arsye si specifike apo përcaktuese të kulturës dhe shoqërisë shqiptare, si për shembull praktikatat e lindjes, fejesat në djep dhe zakonet e tjera martesore, sjelljet midis brezave, qëndrimet patriarkale të nënshtrimit të grave, besimet dhe praktikatat e errëta fetare, gjakmarrja dhe normat zakonore, si dhe ndarjet fetare dhe krahinore.

E kundërta ka ndodhur me reagimin ndaj këtij lloj ekzotizmi, erotizmi dhe orientalizmi kolonizues që duket sidomos në veprën e Shtjefën Gjeçovit apo në veprën e Gjergj Fishtës dhe shkrimtarëve të tjerë katolikë të Veriut, të cilët kishin një program të qartë social dhe politik, që i bënte ta shohin veten të punojnë për një rigjallërim të ndriçuar të kombit. Qëllimi i tyre kryesor dhe objektivi thuajse i pamaskuar ishte që t’u siguronin shqiptarëve një identitet kombëtar, për të forcuar dhe bashkuar kombin e tyre të ri. Qëllimi i tyre nuk ishte të regjistrojnë normat zakonore, por t’i përmirësojnë ato. Në këtë kuptim, qëllimi i tyre ishte të provonin se traditat shqiptare nuk ishin domosdoshmërisht primitive e arkaike, ekzotike e erotike apo orientale e anadollake, por duhej të kuptohen e vlerësohen në kushtet e shoqërisë shqiptare të atëhershme.³⁶⁶

³⁶⁴ Ibid., f. 120 [1972, f. 18].

³⁶⁵ Ibid., f. 129 [1972, f. 24].

³⁶⁶ **Albert DOJA**, “Customary laws, folk culture, and social lifeworlds: Albanian studies in critical perspective”, in *Spomenica Valtazara Bogišića o stogodišnjici njegove smrti [Gedächtnisschrift für Valtazar Bogišić zur 100. Wiederkehr seines Todestages]*, ed. Luka Breneselovic (Beograd: Sluzbeni, 2011), pp. 183–199.

Megjithatë, në mënyrë të pavetëdijshme, një pasojë e paparashikuar e punës së tyre doli se pruri “provën” e ekzistencës së këtyre aspekteve që, pa dyshim, ishin pikërisht tiparet e praktikave shoqërore dhe vlerave kulturore që më vonë, me njëfarë të drejte, do të quhen si “zakone prapanike” nga pikëpamja e proceseve modernizuese që po përfshinin shoqërinë shqiptare dhe të cilat synohej të dënohen si “shfaqje të huaja e reaksionare” nga autoritetet komuniste. Prandaj mund të thuhet se sendërtimi apo çimentimi i tyre vendimtar ishte, pa dyshim dhe para së gjithash, pasojë e paparashikuar e studimeve të kulturës popullore në mbështetje të luftës klasore të ndërmarrë pikërisht kundër shfaqjeve të huaja e zakoneve prapanike, në vijim të proceseve të tjera revolucionarizuese që përfshinë shoqërinë shqiptare gjatë regjimit komunist.

Në studimet e kulturës popullore këto lloj praktikash sociale dhe vlerash kulturore trajtohen tashmë si joautentike, të huaja, apo disintegruese të realitetit socialist shqiptar dhe duhej të hidhen poshtë e të çrrënjosen nga sfera e kulturës popullore socialiste.³⁶⁷ Mendohej se këto zakone prapanike bien realisht në kundërshtim me ideologjinë apo moralin komunist dhe pasqyrojnë interesa klasorë ose botëkuptime të një populli që jeton në errësi. Këto zakone thuhej se kanë hyrë në qarkullim nëpërmjet importimit të huaj, kanë origjinë në kushtet socio-ekonomike të pronës private, janë trashëguar nga normat zakonore dhe organizimi shoqëror i shtetit parasocialist, ose i përkasin moralit borgjez të klasave shfrytëzuese dhe reaksionare, e kështu me radhë.

Megjithatë, varianti shqiptar i revolucionarizimit të mëtejshëm kulturor dhe ideologjik nxiti një luftë pothuajse historike jo vetëm kundër praktikimit të traditës si pjesë integrale e jetesës së fshatit, por edhe në mbrojtje të karakterit kombëtar të kulturës popullore socialiste, duke e izoluar atë edhe më tej nga kulturat e tjera. Në përpjekjet e tyre, si partia komuniste, edhe praktikuesit e studimeve të kulturës popullore ishin të preokupuar seriozisht për të legjitimuar transformimin e shoqërisë shqiptare nëpërmjet evidentimit dhe ripërpunimit të traditave kulturore lokale. Kjo shpesh binte në kundërshtim me predikimet zyrtare mbi karakteristikat e pranura të kombit. Krahas dënimit të zakoneve dhe të traditës armiqësore për idealet komuniste dhe për përpjekjet modernizuese, njëfarë kundërshtie ndaj sjelljes zakonore lejonte studimin

³⁶⁷ **Ismet ELEZI**, *E drejta zakonore penale e shqiptarëve dhe lufta për zhdukjen e mbeturinave të saj në Shqipëri* (Tirana: 8 Nëntori, 1983).

e saj në formën e kulturës popullore. Traditat e paraardhësve duhej të mbahen gjallë si simbole identitare që nxisin patriotizmin socialist dhe krenarinë kombëtare, ndërsa kultura popullore vinte duke u parë si një shprehje e rezistencës ndaj ndikimeve të huaja reaksionare dhe nihiliste të kombit. Nuk është çudi që në këtë kohë të ashtuquajturat studime etnografike “u kuptuan sikur kanë lindur me kulturën dhe traditat popullore... për të mbrojtur popullin gjatë periudhave të vështira historike”³⁶⁸.

Në këtë kuptim, studimet e kulturës popullore mund të instrumentalizohen më lehtë në dobi të disiplinimit kulturor dhe shtrembërimit sistematik të historisë, gjë që ka përforcuar ideologjinë izoluese dhe qëndrimet etnocentrike. Megjithatë, ato përbënin një pengesë serioze për të ardhmen e dëshiruar socialiste dhe formimin e kulturës socialiste. Nuk ishte e qartë nëse forca e traditës duhej të dënohej së bashku me ndikimet e huaja reaksionare dhe nihiliste që kërcënonin ndërtimin e socializmit, apo duhej të ngarkohej plotësisht me një detyrë të re për të siguruar transformimet revolucionare drejt shoqërisë socialiste kundër çdo ndikimi nga të ashtuquajturat manifestime të huaja dhe shfrytëzuese të kulturës së zhvilluar.³⁶⁹

Në të vërtetë, një qëndrim i ri po vihej në provë për kulturën e shoqërisë fshatare në spektrin e vlerave kulturore që synonin të ndërtojnë një njësi të vetme kombëtare socialiste në Shqipëri. Shfaqjet e veprimtarive të folklorizuara nga populli i fshatit u shpallën si një pohim i “personalitetit të tyre të ri si anëtarë të bashkësisë socialiste, që promovojnë idealet e reja estetike dhe botëkuptimin e psikologjinë e re dhe që përfshijnë transformime në mënyrat e jetesës dhe preferenca të reja artistike më të larta”.³⁷⁰ Anëtarët e “ndriçuar” të shoqërisë fshatare duhej të kenë braktisur prej kohësh mënyrën e tyre arkaike të jetesës, tani kur, siç thuhej zyrtarisht, parimet socialiste janë bërë udhërrëfyes i tyre dhe kur ata duhej të jenë thellësisht të vetëdijshëm për transformimin e

³⁶⁸ **ZOZI**, “Etnografia shqiptare”; **Armanda Hysa**, “Albanian ethnography at the margins of history 1947-1991: Documenting the nation in historical materialist terms”, in *The Anthropological Field on the Margins of Europe, 1945-1991*, ed. Aleksandar Boskovic and Chris Hann (Berlin/Münster: LIT-Verlag, 2013), pp. 129-151, p. 137.

³⁶⁹ **ZOZI**, “Etnografia shqiptare”.

³⁷⁰ **Alfred Uçi**, “Vendi i artit popullor në kulturën artistike socialiste”, *Studime filologjike* 13, nr. 3 (1976), f. 13-32, f. 87-88.

vazhdueshëm dhe të përgjithshëm të shoqërisë socialiste. Madje edhe revolucionarizimi i mëtejshëm dhe prodhimi masiv i kulturës është marrë në dorë nga punëtorët dhe fshatarët, të cilët thuhej se janë bërë objekt dhe subjekt, konsumatorë dhe prodhues të kulturës popullore socialiste.³⁷¹ Në mënyrë tipike, propaganda e partisë dhe politika shtetërore nxitën një pjesëmarrje gjithnjë e më aktive të masave popullore, që konsiderohen si një faktor vendimtar për ndërtimin dhe zhvillimin e plotë të kulturës socialiste. Në të njëjtën kohë, praktikuesit e studimeve të kulturës popullore u nxitën të veçojnë dhe të shpëtojnë ato elemente të zakoneve, normave, kulturës dhe krijimtarisë artistike që besohet se janë vërtet dhe sa më autentikisht shqiptare, por edhe që përputhen me normat dhe vlerat e reja të kulturës socialiste.

Folklorizmi i kulturës popullore

Me revolucionarizimin e mëtejshëm të gjithë jetës së vendit, sidomos pas vitit 1967, kërkohet që praktikimi i traditës si pjesë integrale e jetës së fshatit të ndalohet. Në konferencën kombëtare të organizuar nga Instituti i Studimeve Marksiste-leniniste mbi problemet e studimeve shoqërore, drejtori përgjegjës për studimet e kulturës popullore të asaj kohe deklaroi me forcë se më shumë se çdo gjë tjetër normat zakonore janë sinonim i “sëmundjeve ideologjike dhe prapambetjes kulturore që vijnë nga e kaluara, prej të cilave shoqëria mund të shërohet me të shpejtë vetëm me forcën e ideologjisë marksiste-leniniste”.³⁷² Në mënyrë të ngjashme, një tjetër fjalim, prej atij që shumë shpejt do të bëhej drejtori më me ndikim i Institutit të Kulturës Popullore, solli racionalizime teorike dhe metodologjike marksiste-leniniste për të udhëhequr emancipimin e grave dhe transformimin e marrëdhënieve familjare.³⁷³ Pas kësaj, studimet e kulturës popullore u drejtuan të ndihmojnë sistematikisht zbatimin e ideologjisë marksiste-leniniste duke praktikuar, jo aq studimin analitik, por më shumë orkestrimin inxhinierik të folklorizmit të kulturës popullore.

³⁷¹ *Rruga e Partisë 1972/8*, f. 36-45.

³⁷² KOSTALLARI, “E drejta kanunore”, f. 131 [f. 25 (1972)].

³⁷³ Alfred UÇI, “Mbi disa aspekte kryesore metodologjike për studimin e problemit të familjes”, në *Disa probleme të studimeve shoqërore* (Tiranë: Naim Frashëri, 1969), f. 162-170.

Nga fundi i viteve 1960, thellimi i luftës klasore kundër zakoneve dhe pikëpamjeve prapanike e reaksionare, kundër fesë e paragjykimeve fetare dhe kundër mënyrës së vjetër të jetesës i vuri studimet shqiptare të kulturës popullore para detyrash të ngutshme. Në një artikull përmbledhës që merrte përsipër të bënte sintezën e arritjeve të disiplinës gjatë 25 viteve të socializmit, dy nga studiuesit kryesorë të kulturës popullore treguan se tashmë ata dhe kolegët e tyre duhej “të nxiten të zbulojnë rrënjët historike dhe të luftojnë themelet reaksionare filozofike të zakoneve të këqija që pengojnë zhvillimin e shoqërisë”, si dhe “të përqendrojnë në mënyrë të vetëdijshme përpjekjet për zëvendësimin e tyre me zakone të reja”, duke u nisur nga synimi që studimet e tyre “t’i shërbejnë drejtpërdrejt zgjidhjes së detyrave të mëdha të shtruara nga Partia për zhvillimin dhe thellimin e mëtejshëm të revolucionit ideologjik e kulturor në vendin tonë”.³⁷⁴ Çuditërisht, e njëjta deklaratë riprodhohet kohët e fundit thujse fjalë për fjalë në ribotim,³⁷⁵ ndërsa deklarata pothuajse identike vazhdojnë të riprodhohen edhe në kompilime të tjera.³⁷⁶

Sipas këndvështrimit komunist, kultura popullore duhej të shndërrohej në një projektim ideal të ngulitjes së komunistëve si emancipues dhe ndërtues të një bote të re, të një kulture të re dhe të një Njeriu të Ri. Kështu shkenca kombëtare pritej të kontribuojë në ndërtimin e socializmit dhe të luajë një rol aktiv në edukimin estetik dhe moral të masave përmes formimit të një kulture të re popullore, “kombëtare në formë dhe socialiste në përmbajtje”, e cila më së miri pasqyrohej në vetë konceptin komunist revolucionar të Njeriut të Ri,³⁷⁷ që përkon jo vetëm me formimin e njeriut të ri sovjetik,³⁷⁸ por edhe me farkëtimin e rinisë fashiste italiane dhe naziste gjermane,³⁷⁹ ndonëse në Shqipëri është ndikuar më shumë nga Revolucioni Kulturor Kinez i viteve 1960.³⁸⁰

³⁷⁴ **Abaz DOJAKA dhe Andromaqi GJERGJI**, “Rezultatet e punës në fushën e etnografisë gjatë 25 vjetëve”, *Studime historike* 6, nr. 4 (1969), f. 107-119, ribotuar në *Etnografia shqiptare*, nr. 4, 1972, f. 3-13; ribotuar edhe te: Gjergji 2001, f. 5-22, f. 12 (1972).

³⁷⁵ **Andromaqi GJERGJI**, *Ligjërata për etnologjinë shqiptare* (Tiranë: Extra, 2001), f. 15.

³⁷⁶ P.sh. **Mark TIRTA**, *Etologjia e shqiptarëve* (Tiranë: Geer, 2003).

³⁷⁷ **Gilbert MURY**, *Albanie: Terre de l’Homme Nouveau* (Paris: Maspero, 1970).

³⁷⁸ **Mikhail HELLER**, *Cogs in the Wheel: The Formation of Soviet Man* (New York: Knopf, 1988).

³⁷⁹ **Alessio PONZIO**, *Shaping the New Man: Youth Training Regimes in Fascist Italy and Nazi Germany* (Madison: University of Wisconsin Press, 2015).

³⁸⁰ **Albert NIKOLLA**, *L’uomo nuovo albanese: Tra morale comunista e crisi della transizione* (Roma: Bonanno, 2011).

Siç kam treguar në një punim tjetër më të hershëm, bazuar në hulumtime empirike dhe shqyrtim kritik të sistemit kulturor në Shqipërinë socialiste në kushtet e regjimit autokratik dhe totalitar komunist, studiuesit shqiptarë kanë kontribuar për atë proces ideologjik, demagogjik dhe propagandistik, që e kam cilësuar si një proces instrumentalizimi shtetëror të “folklorizmit të traditave kulturore”.³⁸¹ Si pjesë përbërëse e një sërë ideologjizimesh radikale të shoqërisë shqiptare, kjo arrihej në mënyrë tipike përmes seleksionimit, rindërtimit, kultivimit dhe promovimit të formave dhe praktikave të caktuara kulturore që duhej të shërbejnë për funksione të caktuara politiko-shoqërore. Një përpunim i tillë kulturor i vetëdijshëm, i paramenduar dhe i institucionalizuar krijohet në laboratorët zyrtarë të studimeve të kulturës popullore në përputhje me ideologjinë komuniste. Qëllimi kryesor mbetet që pikërisht këto lloj traditash dhe jo të tjera duhej të shpërndahen në jetën kulturore të shoqërisë shqiptare si produkte dhe praktika të standardizuara me pretendimin se janë tradicionale dhe autentike popullore dhe që duhej të përfshihen në mënyrën e jetesës socialiste dhe në mësimin e etikës progresive socialiste.

Në kontrast me paraqitjen e detyruar të praktikave zakonore ideologjike në kundërshtim me socializmin, përshtypjet zyrtare të kulturës shqiptare janë ndërmjetësuar në fakt nga takëmet e zbukuruara dhe pamjet e romantikizuara të jetës së fshatit, të cilat janë sistemuar me rregull në muzetë kombëtare apo janë propaganduar në botimet zyrtare dhe aktivizmin kulturor të kohës. Pasuria e zakoneve shqiptare përcillet kështu si një tregues i hershëm i individualitetit krijues të fshatarëve dhe të jetës së gjallë, ndërsa ritualet dhe vlerat lokale paraqiten atëherë si prova të një kulture kombëtare të panjollë dhe autentike kombëtare shqiptare.

Festivalet folklorike, më shumë se çdo gjë tjetër, u bënë kremtime të drejtpërdrejta të mënyrës socialiste të jetesës dhe të krenarisë kombëtare të socializmit të vërtetë. Ato promovuan prodhimin dhe performancën e praktikave kulturore të teatralizuara, që duhej të zbatohen në të gjithë kombin në dëm të dallimeve lokale. Edhe kur Festivali Folklorik Mbarëkombëtar që mbahej çdo vit gjatë komunizmit në Gjirokastrë kremton larminë e dallimeve rajonale në muzikë, valle

³⁸¹ **Albert Doja**, “Évolution et folklorisation des traditions culturelles”, *East European Quarterly* 32, no. 1 (1998), pp. 95–126.

dhe kostume, këto shkëputen plotësisht me shumë mjeshtëri nga çdo lloj praktike kinse e prapambetur në zonat që i kanë prodhuar. Kështu këngët e vallet e dashurisë në mjediset e vjetra urbane, që konsiderohen të ndikuara nga kultura e prapambetur otomane ose orientale, u zëvendësuan me “Njeriun e Ri” dhe të rinjtë që punojnë në fabrika dhe kooperativa ku mund të lindë dashuria e vërtetë socialiste. Nën presionin e ideologjisë zyrtare, kultura popullore u manipulua instrumentalisht për t’iu nënshtruar menaxhimit dhe organizimit politik, që zëvendësoi marrëdhëniet e brendshme të jetesës popullore me parimin socialist të lidhjes me të ashtuquajturat çështje të ditës. Në këtë mënyrë, këngët, vallet dhe kostumet popullore u ndanë nga ritualet dhe festat popullore për të shërbyer ritualet e reja të Partisë, që aktivizohen në kremtimet partiake, në përvjetorët historikë, gjatë vizitave të udhëheqësve të partisë, në takimet me podiume dhe presidiume.

Rritja e praktikave kulturore të teatralizuara dhe rritja e përngjasimeve të larta artistike nxori në pah problemin e ndryshimit kulturor, që u artikulua në marrëdhëniet midis kulturës popullore dhe të ashtuquajturit revolucion kulturor socialist,³⁸² ose midis folklorit tradicional dhe lëvizjes që filloi të njihej si folklor i ri.³⁸³ Nisur nga një pozitë ideologjike ekstreme, direktivat e partisë inkurajuan revolucionarizimin e folklorit të ri dhe të kulturës popullore, si një përpjekje për t’i vënë në rrugën e ndryshimeve të shkaktuara nga ndërtimi i socializmit të vërtetë. Lëvizja e folklorit të ri përhapej si një tregues i “progresit të përshpejtuar revolucionar”, si një “shkëputje e popullit nga e kaluara e prapambetur dhe mënyrat primitive të jetesës dhe të menduarit”, si një hap që “lidh dhe përfshin popullin në rrjedhën kryesore të përparimit dhe të qytetërimit bashkëkohor”.³⁸⁴ Ishte ky një tjetër rast i pretendimit të qëllimshëm për të justifikuar politikën e vazhdimësisë në traditën folklorike, që tregon karakterin ideologjik specifik të shtetit-komb sipas një vizioni në të cilin kultura socialiste

³⁸² UÇI, “Vendi artit popullor”; ZIJA XHOLI, “La révolution culturelle socialiste et la culture populaire nationale”, in *Conférence Nationale des Études Ethnographiques* (Tirana: Académie des Sciences, 1977), pp. 65-85.

³⁸³ Alfred UÇI, ed. *Probleme të zhvillimit të folklorit bashkëkohor* (Tiranë: Akademia e Shkencave, 1980).

³⁸⁴ Alfred UÇI, “Për një rivlerësim kritik të përvojës së zhvillimit të kulturës popullore”, *Kultura popullore* 18, nr. 1-2 (1997), f. 173-186.

mendohej si një pjesë e trashëguar thelbësore e mënyrës popullore të jetesës dhe aktiviteteve të popullit. Një vizion i tillë duhej të shpjegojë pse “burrat dhe gratë bashkojnë zërat e tyre të fortë e tingëllues për të zhvilluar artin e gjallë popullor” në përputhje me ideologjinë partiake dhe arritjet socialiste.³⁸⁵

Në këtë proces, praktikuesit e studimeve të kulturës popullore kishin për detyrë të ofrojnë racionalizime pseudoshkencore të këtij vizioni.³⁸⁶ Në përputhje me direktivat e partisë, ata përcaktuan kriteret për organizimin e festivaleve folklorike dhe për riprodhimin e kostumeve popullore,³⁸⁷ mbikëqyrën prirjet novatore në valle popullore dhe muzikë,³⁸⁸ vlerësuan statusin social dhe kulturor të këngëtarëve, valltarëve dhe aktorëve të tjerë,³⁸⁹ si dhe kryen përshkrime të atyre shfaqjeve që synonin të gjurmojnë të ashtuquajturin zgjerim të folklorit të ri bashkëkohor.³⁹⁰

³⁸⁵ UÇI, “Vendi artit popullor”.

³⁸⁶ **Zihni SAKO**, “Festivali Folklorik Kombëtar i Gjirokastrës 1973: Etapë e rëndësishme e artit dhe e kulturës sonë popullore socialiste”, në *Simpozium për problemet e Festivalit Folklorik Kombëtar të Gjirokastrës (tetor 1973)* (Tiranë 1975); **Alfred UÇI**, “Le Festival Folklorique National de 1978: Questions actuelles des sciences ethnographiques et folkloriques”, *Culture Populaire Albanaise* no. 1 (1981), pp. 7-24; **Agron XHAGOLLI**, red. *Festivali folklorik kombëtar* (Tiranë 1988).

³⁸⁷ **Rrok ZOZI**, “Për një trajtim shkencor të veshjes popullore”, në *Simpozium për problemet e Festivalit Folklorik Kombëtar të Gjirokastrës (tetor 1973)* (Tiranë 1975), f. 52-60; **Abaz DOJAKA**, “Veshjet popullore dhe ansamblet folklorike”, në *Simpozium për problemet e Festivalit Folklorik Kombëtar të Gjirokastrës (tetor 1973)* (Tiranë 1975), f. 146-151; **Andromaqi GJERGJI**, “Tradita dhe evoluimi në veshjet popullore”, në *Simpozium për problemet e Festivalit Folklorik Kombëtar të Gjirokastrës (tetor 1973)* (Tiranë 1975), f. 80-89; **Andromaqi GJERGJI**, “Mbi disa kriteret të vlerësimit të veshjeve popullore”, në *Konferenca Kombëtare e Studimeve Etnografike* (Tiranë 1977), f. 397-402.

³⁸⁸ **Ramazan BOGDANI**, “Tendances d’innovation du folklore choréographique albanais aux conditions du développement de la société socialiste”, in *Conférence Nationale des Études Ethnographiques* (Tirana: Académie des Sciences, 1977), pp. 583-589; **Beniamin KRUTA**, “Rapport entre l’authenticité et le caractère de spectacle dans le folklore contemporain”, in *Conférence Nationale des Études Ethnographiques* (Tirana: Académie des Sciences, 1977), pp. 573-582.

³⁸⁹ **Spiro SHITUNI**, “Cilësia si problem themelor i artit muzikor popullor”, *Kultura popullore* 9 (1988), f. 25-38.

³⁹⁰ **Jorgo PANAJOTI et Beniamin KRUTA**, “Le folklore albanais à l’époque du Parti communiste”, *Culture Populaire Albanaise* no. 6 (1986); **Spiro SHITUNI**, “Art origjinal, i pasur dhe i gjallësishëm: Muzika popullore në Festivalin folklorik kombëtar 1988”, *Kultura popullore* 10, nr. 1 (1989), f. 13-22; **Alfred UÇI**, “Le folklore actuel avec les nouvelles splendeurs de notre temps”, *Culture Populaire Albanaise* no. 9 (1989), pp. 9-13.

Më konkretisht, ata përshkruan zhvillimin e këngëve popullore mbi ndërtimin e socializmit nga klasa punëtore dhe kooperativistët,³⁹¹ prirjet e reja onomastike në repertorin e emrave,³⁹² tiparet e reja stilistike në tekstet e këngëve popullore,³⁹³ transformimet e reja estetike të substancës mitologjike të folklorit dhe të poezisë epike,³⁹⁴ vitalitetin novator të muzikës polifonike dhe epike,³⁹⁵ e kështu të tjera me radhë. Në këtë kontekst, edhe mençuria popullore mori një kuptim të ri dhe një të vërtetë të re që reflektohej në proverbat e folklorit të ri.³⁹⁶

Aktivizmi etnografik-folklorik i praktikuesve të studimeve të kulturës popullore pritej të kontribuojë në atë proces jashtëzakonisht të rëndësishëm të spastrimit kulturor, racional dhe estetik, në luftën kundër mbeturinave reaksionare dhe manifestimeve të huaja. Aktivizmi i tyre instrumental duhej të provojë idealet dhe pikëpamjet zyrtarisht të detyrueshme që pretendoheshin se përfaqësojnë ndryshimet pozitive në mënyrën e jetesës së popullit, së bashku me ndryshimet ekonomike dhe politike, të ashtuquajturat arritje të zhvillimit social dhe kulturor, në

³⁹¹ **Miranda DULE**, “Zhvillimi i këngës popullore në gjirin e klasës punëtore”, *Kultura popullore* 1, nr. 2 (1980), f. 87-92; **Kozma VASILI**, “Mbi këngën social-politike në Festivalin folklorik kombëtar 1978”, në *Probleme të zhvillimit të folklorit bashkëkohor*, red. Alfred Uçi (Tiranë: Akademia e Shkencave, 1980), f. 77-79; **Kozma VASILI**, “Këngët popullore mbi kolektivizimin socialist të bujqësisë”, *Kultura popullore* 2, nr. 1 (1981), f. 107-111.

³⁹² **Yllka SELIMI**, “Aspects des noms personnels”, *Ethnographie Albanaise* 16 (1989), pp. 103-122; **Andromaqi GJERGJI**, “Dukuri të reja në repertorin onomastik të rrethit të Librazhdit”, *Kultura popullore* 11, nr. 2 (1990), f. 83-90.

³⁹³ **Androkli KOSTALLARI**, “Mbi disa prirje të zhvillimit të gjuhës së krijimeve popullore të kohës sonë”, *Çështje të folklorit shqiptar* 1, f. 288-308 (1982); **Qemal HAXHIHASANI**, “Tipare të reja të gjuhës së folklorit tonë pas çlirimit”, *Studime filologjike* 21, nr. 4 (1984), f. 153-158; **Sejdo HARKA**, “Epiteti në këngët popullore të ndërtimit socialist”, *Kultura popullore* 5, nr. 2 (1984), f. 17-27.

³⁹⁴ **Alfred UÇI**, *Mitologjia, folklori, letërsia* (Tiranë: Naim Frashëri, 1982); **Agron XHAGOLLI**, “Vendi që zenë këngët e kreshnikëve në realitetin folklorik bashkëkohor”, *Kultura popullore* 5, nr. 2 (1984), f. 97-103.

³⁹⁵ **Spiro SHITUNI**, “Elemente të novatorizmit në polifoninë labe”, në *Probleme të zhvillimit të folklorit bashkëkohor*, red. Alfred Uçi (Tiranë: Akademia e Shkencave, 1980), f. 101-117; **Spiro SHITUNI**, “Shprehje e gjallësisë së eposit heroik legjendar”, *Kultura popullore* 8, nr. 1 (1987), f. 77-85; **Kujtim SHKRELI**, “Prirje të sotme në folklorin e malësive të Shqipërisë Veriore”, *Kultura popullore* 9, nr. 2 (1988), f. 113-130.

³⁹⁶ **Jorgo PANAJOTI**, “Les adages populaires et l’actualité socialiste albanaise”, *Culture Populaire Albanaise* 2 (1982), pp. 23-38; **Jorgo PANAJOTI**, “Du caractère de la vérité dans les adages populaires”, *Culture Populaire Albanaise* 3 (1983), pp. 75-90.

përputhje me propagandën e ideologjisë nacional-komuniste dhe me projektin ekskluzivist të socializmit të vërtetë. Kështu ata ndikuan për transformimin e traditave kulturore dhe historike në instrumente për të justifikuar dhe glorifikuar themelet e supozuara popullore, origjinale, autentike dhe të pandryshueshme të regjimit politik dhe ideologjik.³⁹⁷

Nën pretekstin e efektivitetit, ose më thjesht, nga mungesa e një projekti social e kulturor të mirëfilltë, një industri e tillë folklorizmi, që duhet parë si një projekt pseudokulturor rikonstruksioni dhe modifikimi, në përgjithësi reduktonte pretendimet identitare në vlera të ngrira. Nga njëra anë, qasja tradicionaliste e lëvruar në studimet shqiptare reduktoi çdo përpjekje shpjeguese të kulturës popullore në një kthim prapa te pretendimet për të kërkuar origjinën, me qëllim identifikimin e rrënjëve të saj reale apo imagjinare. Nga ana tjetër, prirja e konceptimit idealist të studimeve etnografike-folklorike të kulturës popullore, pavarësisht terminologjisë së shkencës zyrtare, e përjashtonte kulturën përtej historisë dhe përtej jetës shoqërore. Veçanërisht perspektiva e introvertuar e një tërheqjeje identitare, që mbetej e përqendruar te kombi vetjak dhe te kultura popullore vetjake, si dhe emocionet ambivalente të nxitura nga ikja prej prapambetjes që ishte megjithatë burimi i identitetit vetjak, kanë favorizuar jo vetëm qasjen me fakte të deformuara, por edhe përjashtimet e mëdha sociale të gjithë të tjerëve që konsiderohen të prapambetur, si dhe atë dëshirë të zjarrtë për të kapërcyer me shpejtësi pozitën që konsiderohet e padurueshme dhe e pamerituar për një shoqëri të tërë.

Misioni i madh revolucionarizues i shkencave sociale në përgjithësi dhe i studimeve të kulturës popullore në veçanti ishte të ofrojnë zgjidhje për çështjet sociale që vinin nga zhvillimi socialist i shoqërisë. Gjatë këtij procesi kultura popullore kthehet në një realitet të imagjinuar që i referohet një përmirësimi të imagjinuar të jetesës shoqërore dhe mirëqenies së një populli të imagjinuar. Kjo nuk ofron në thelb veçse

³⁹⁷ Për më shumë hollësi shih: **DOJA**, “Évolution et folklorisation des traditions culturelles”; **Albert DOJA**, “Folkloric archaism and cultural manipulation in Albania under socialism”, in *The Anthropological Field on the Margins of Europe, 1945-1991*, ed. Aleksandar Boskovic and Chris Hann (Berlin/Münster: LIT-Verlag, 2013), pp. 153-174; **DOJA**, “From the native point of view: An insider/outsider perspective on folkloric archaism and modern anthropology in Albania”; **ABAZI and DOJA**, “From the communist point of view: Cultural hegemony and folkloric manipulation in Albanian studies under socialism”.

forma emocionale dhe irracionale identifikimesh dhe unifikimesh, si dhe një bazë për gjithfarëlloj formash të përjashtimit dhe intolerancës. Kjo është çka i jep kulturës popullore të imagjinuar kuptimin e saj të mirëfilltë, duke ofruar një unifikim kolektiv shtypës. Qartazi, kjo lloj shpikje sistematike e traditës u bë e rrezikshme në shumë drejtime, veçanërisht për të autorizuar manipulimin politik, që përfundimisht ka shërbyer për të legjitimuar zgjidhje politike që nuk presin as nuk durojnë apo tolerojnë.

Projekti nacional-komunist i hegjemonisë kulturore

Ideologjia autoritare në shërbim të klasës sociale në fuqi duket se fshihej prapa ligjërimit zyrtar mbi të ashtuquajturin autenticitet dhe zhvillim të folklorit të ri që lulëzoi në studimet zyrtare të kulturës popullore gjatë socializmit në Shqipëri. Referimi ndaj vlerave tradicionale, që shpesh injorohen apo maskohen e manipulohen qëllimisht nga udhëheqësit politikë, krijon më shpesh mundësinë e ushtrimit të një pushteti të pakundërshtueshëm. Sa i përket përmbajtjes kulturore, çka paraqitej si autenticitet lokal më së shpeshti reduktohej në dukuri të jashtme si veshja kombëtare ose zbulime të tjera tradicionale, mbajtja në këmbë e grupeve dhe valleve popullore, apo organizimi i festivaleve folklorike, vetëm e vetëm për të krenuar udhëheqësit komunistë dhe bëmat të tyre. Më konkretisht, qëndrime të tilla tregojnë qartazi mosbesimin e elitave, si dhe përbuzjen e tyre, për të gjitha format e krijimtarisë kulturore të lidhura me njësitë sociale më themelore të shoqërisë dhe që, pikërisht për këtë arsye, mbeten jashtë kontrollit të tyre të drejtpërdrejtë.

Në çdo rast, kur studiuesit shqiptarë përdorin terminologji përshkruese dhe kataloguese preokupohen më shumë për zëvendësimin e supozimeve sasiore me terminologji cilësore. Kështu emërtimet pagane apo arkaike ishin dhe mbeten të ngjashme në kuptim me populloren apo autentiken. Kategoria “popull” e kulturës popullore rrëshqiti lehtësisht nga konotacionet tradicionale dhe arkaike në barazimin politik të popullit me kombin nëpërmjet konceptit të kulturës popullore kombëtare. Në këtë mënyrë, kultura u konceptua si një karakteristikë thelbësore e konceptit të etnicizuar të popullit (*etnokultura*), që përkon me konceptin e “etnosit” tek *etnografiya*

sovjetike.³⁹⁸ Këto konceptualizime u shoqëruan gjithnjë e më shumë me një kuptim tjetër socio-klasor të “popullit” në shoqërinë bashkëkohore socialiste. Ky proces çoi në një koncept specifik të kulturës popullore të përbashkët, që duhej të përfaqësohet nga populli si klasë punonjëse brenda shoqërisë shqiptare. Ky konceptualizim radikal në të vërtetë ishte i ngjashëm me përpunimin më mirë se kudo të konceptit të popullit (*Volk*) në studimet e kulturës popullore (*Volkskunde*) në Gjermaninë Lindore, ku “demos” si një kategori socio-klasore e veçantë dhe ekskluzive u dallua nga kategoria më e përgjithshme etnokulturore e etnosit të *etnografija*-s sovjetike.³⁹⁹

Por, ndërsa në Gjermaninë Lindore një rafinim i tillë mund të ketë qenë i dobishëm për të shmangur çështjen delikate të shtetit në kontekstin e ndarjes së dy Gjermanive, në Shqipëri si dhe në vendet e tjera të Europës Lindore dhe Qendrore, njohja dhe theksimi i kulturës popullore si kultura socialiste e popullit punonjës, përkatësisht e popullit të shtypur, që sipas ideologjisë marksiste u kundërvihet pa kompromis klasave shfrytëzuese, ishte një pasojë e rëndësishme e teorisë leniniste të dy kulturave kombëtare që dallohen duke përjashtuar njëra-tjetrën në shoqëritë me klasa, si dhe pasojë e formulimit stalinist të kulturës popullore “kombëtare në formë dhe socialiste në përmbajtje” që u përqaftua shprehimisht nga studiuesit shqiptarë.⁴⁰⁰ Interpretuar në mënyrë dogmatike, parimi i analizës klasore në Shqipëri kërkonte që lufta klasore të jetë një faktor pozitiv, gjë që nënkupton se për popullin dhe për kombin rekomandohet përçarje e unitetit dhe homogjenitetit të kulturës popullore kombëtare. Përderisa populli dhe kombi mendohej se përbëhen vetëm nga të shfrytëzuarit dhe të shtypurit e mëparshëm, gjithçka tjetër u përjashtua nga kultura popullore, sidomos çdo gjë që mund të tregojë ose të përfshijë forma dhe praktika kulturore të çdo lloj grupi tjetër shoqëror. Kultura ndahej ende në materiale dhe shpirtërore, por theksi u vu në shkallën me të cilën kultura përvetësohej nga individi si anëtar i popullit punonjës.

³⁹⁸ **Yulian BROMLEY and Viktor KOZLOV**, “The theory of ethnos and ethnic processes in Soviet social science”, *Comparative Studies in Society and History* 31, no. 3 (1989), pp. 425–438.

³⁹⁹ **DOJA**, “Beautiful Blue Danube and Accursed Black Mountain Wreath”; **DOJA**, “From the German-speaking point of view”.

⁴⁰⁰ **ZOZI**, “Etnografia shqiptare”, f. 9.

Si i tillë, kuptimi socio-klasor ekskluzionist i popullit në Shqipëri mund të konsiderohet se përputhet plotësisht me projekte të tjera pseudokulturaliste të folklorizmit politik ku populli është konceptuar edhe si kategori etnofetare dhe etnoracore. Siç kam treguar me hollësi tjetërkund,⁴⁰¹ përtej stalinizmit sovjetik, kategori të tilla janë përdorur në mënyrë më specifike për të mbështetur projektet shoviniste të ushqyera nga ideologjitë famëkeqe të fashizmit italian, nazizmit gjerman apo nacionalizmit gjenocidal serb. Historia e gërmimeve arkeologjike në Shqipëri midis dy luftërave, për shembull, tregon se theksi vihej mbi mitet historike të fashizmit italian.⁴⁰² Në Butrint, ku mitet greke përcaktojnë vendndodhjen e Eneas dhe Andromakës, gjetjet arkeologjike kishin për qëllim të provojnë praninë romake, që duhej të legjitimojë të drejtën e Italisë fashiste për rivendosjen e autoritetit të saj në bregun lindor të Adriatikut si dhe përgatitjet përfundimtare për aneksimin e Shqipërisë në vitin 1939.⁴⁰³ Projekte të ngjashme të kësaj lloji inxhinierie kulturore ilustrohen edhe nga ideologjia etnofetare në themel të instrumentalizimit politik të mitologjisë serbe të Betejës së Kosovës që ka mbështetur nacionalizmin shovinist serb që prej shekullit të nëntëmbëdhjetë deri te lufta e fundit për Kosovën në vitet 1990. Ndërsa ky argument krahasues është shprehur edhe diku tjetër,⁴⁰⁴ ku më citohet një variant i mëparshëm ende i pabotuar në atë kohë,⁴⁰⁵ një krahasim me mitologjitë serbe të Kosovës, i sugjeruar edhe nga të tjerë,⁴⁰⁶ duhet të gjendet më së pari në kategorinë etnoracore të popullit që ka qenë në themel të projektit instrumental të studimeve të kulturës popullore

⁴⁰¹ DOJA, "From the German-speaking point of view".

⁴⁰² Oliver GILKES, "The Trojans in Epirus [voyage of Aeneas]: archaeology, myth and identity in interwar Albania", in *Archaeology under Dictatorship*, ed. Michael L. Galaty and Charles Watkinson (New York: Kluwer, 2004), pp. 33-54.

⁴⁰³ Pierre CABANES, "Archéologie et identité nationale en Albanie au XXe siècle", *Dialogues d'Histoire Ancienne* 30, no. 1 (2004), pp. 115-122, doi:10.3406/dha.2004.2707.

⁴⁰⁴ Jean-François GOSSIAUX, "Le sens et le verbe: sur deux modes opposés d'instrumentalisation politique du folklore", *L'Homme: Revue Française d'Anthropologie* 35, no. 135 (1995), pp. 127-134.

⁴⁰⁵ DOJA, "Évolution et folklorisation des traditions culturelles".

⁴⁰⁶ Karl KASER and Joel HALPERN, "Historical myth and the invention of political folklore in contemporary Serbia", *The Anthropology of Eastern Europe Review* 16, no. 1 (1998).

gjermane (*Volkskunde*) dhe që ka mbështetur fushatën ideologjike dhe propagandistike të Hitlerit në vitet 1930-1940 për promovimin famëkeq të politikave etnoraciste naziste.⁴⁰⁷

Nuk është çudi pra që edhe në Shqipëri, si dhe gjetiu, studimet etnografike-folklorike të kulturës popullore u nënshtruan në një pjesë të madhe ndaj makinës propagandistike të politikave autoritare dhe pikësnyimeve paternaliste të një shteti totalitar të sunduar nga Partia Komuniste, shpesh duke dorëzuar pothuajse tërësisht jo vetëm teorinë, metodologjitë, institucionet dhe shumicën e përfaqësuesve të tyre, por edhe etikën dhe integritetin e tyre shkencor. Kjo ilustron edhe një herë përzjerjen e folklorit, historisë, shkencës dhe politikës, që ka qenë karakteristikë e shekullit të nëntëmbëdhjetë dhe fillimit të shekullit të njëzetë, por që konfirmon përsëri përfshirjen e studiuesve dhe intelektualëve në politikë, veçanërisht në momentet e mobilizimit kombëtar dhe politik.

Erudicioni i dijetarëve shqiptarë mund të mos jetë përdorur nga politika shtetërore si në rastin e një Jovan Cvijic në Serbi,⁴⁰⁸ apo mund të mos ketë çuar në një inkurajim të hapur për rikrijimin e Antikitetit si në rastin e Greqisë moderne.⁴⁰⁹ Megjithatë, fiksimit ilire të arkeologjisë shqiptare, fiksimi i studimeve shqiptare në tërësi me problemin e etnogjenezës, si dhe fiksimi i studimeve të kulturës popullore me problemin e autenticitetit, u institucionalizuan plotësisht dhe u përdorën gjatë fazës totalitare me qëllim që të mbështesin regjimin komunist dhe të legjitimojnë politikën represive nëpërmjet pretendimeve për një antikitet të lavdishëm dhe për një vazhdimësi kulturore e territoriale mijëvjeçare të popullit shqiptar.

Në Shqipëri, si dhe në vendet e tjera të sunduara nga komunizmi, manipulimi i së kaluarës dhe të së tashmes është marrë përsipër jo

⁴⁰⁷ Për më shumë hollësi shih: **DOJA**, “Beautiful Blue Danube and Accursed Black Mountain Wreath”; **DOJA**, “From the German-speaking point of view”; **DOJA**, “Lindja e albanologjisë sipas shkrimeve gjermane dhe austriake”.

⁴⁰⁸ **Slobodan NAUMOVIC**, “Romanticists or Double Insiders? An Essay on the Origins of Ideologised Discourses in Balkan Ethnology”, *Ethnologia Balkanica: Journal for Southeast European Anthropology* 2 (1998), pp. 101–120; **Aleksandar BOSKOVIC**, “Distinguishing ‘self’ and ‘other’: Anthropology and national identity in former Yugoslavia”, *Anthropology Today* 21, no. 2 (2005), pp. 8–13, doi:10.1111/j.0268-540X.2005.00339.x.

⁴⁰⁹ **Michael HERZFELD**, *Ours once more: folklore, ideology and the making of Modern Greece* (Austin: University of Texas Press, 1982).

vetëm nga politikanët dhe shkrimtarët zyrtarë si historianët, filozofët dhe ekonomistët, por edhe nga praktikuesit e shkencave sociale dhe kulturore,⁴¹⁰ përfshirë edhe arkeologët, filologët dhe praktikuesit e studimeve mbizotëruese të kulturës popullore, veçanërisht me fiksimin e tyre te kultura popullore fshatare.

Në përgjithësi, në çfarëdo fushe, asnjë prej tyre nuk mbetet i paditur për lidhjet që kishin shkrimet e tyre me interesat politike të regjimit komunist. Megjithatë, si shokë të tjerë në vendet ish-komuniste,⁴¹¹ shumë prej tyre sot dëshirojnë ta mohojnë këtë gjë dhe të kapen pas ideve të neutralitetit akademik ose të fajësojnë ndikimin ideologjik të diktaturës dhe censurës që duhet t'i ketë penguar në punën e tyre.⁴¹² Madje mund t'u tregojnë studentëve dhe kolegëve të rinj, të cilët shpesh e pranojnë në mënyrë krejt naive apo me një lloj korporatizmi të hapur, se stili i shkrimeve të tyre përshkruese në kulturën materiale ishte empirik e teknik, apo thjesht shkencor, të paktën i bazuar në të dhënat nga terreni. Kjo mund t'u lejojë, për kënaqësinë e tyre, të pretendojnë se kanë kundërshtuar sipas mënyrës së tyre ligjërimet zyrtare politike dhe ideologjike apo analizat teorike të nxjerra nga materializmi historik.

Në vitet 1980, drejtori i sapoemëruar i Institutit të Kulturës Popullore thuhet se ka dashur të “hedhë shkrimet e tyre në plehra” dhe ata thuhet se i janë përgjigjur që “ai më mirë duhej t'i pushonte fare nga puna dhe të rekrutonte punonjës të rinj kërkimorë”.⁴¹³ Por kjo kishte të bënte më shumë me shkrimet e tyre kryesisht të pafrytshme, të karakterizuara nga varfëria teorike dhe steriliteti intelektual,⁴¹⁴ se sa me politikat e teorive komuniste apo nacionaliste, si materializmi historik i trashëgimisë ilire apo i transformimeve socialiste me anë të identifikimit

⁴¹⁰ **Fatos TARIFA**, “Neither bourgeois nor communist science: Sociology in communist and post-communist Albania”, *Communist and Post-Communist Studies* 29, no. 1 (1996), pp. 103–113, doi:10.1016/s0967-067x(96)80015-8.

⁴¹¹ **Michael SHANKS and Christopher Y. TILLEY**, *Re-constructing archaeology: theory and practice* (London: Routledge, 1992).

⁴¹² **P.shTIRTA**, *Etnologjia e shqiptarëve*, f. 87; **Agron XHAGOLLI**, “Arritje dhe probleme të folkloristikës dhe të etnologjisë shqiptare”, *Kultura popullore* 18, nr. 1-2 (1997), f. 3-15.

⁴¹³ **HYSA**, “Albanian ethnography at the margins of history 1947-1991”, pp. 142-144.

⁴¹⁴ **UÇI**, “Për një rivlerësim kritik të përvojës së zhvillimit të kulturës popullore”, f. 178.

të fazave hipotetike të zhvillimit kulturor. Për më tepër, praktikuesit kryesorë të studimeve të kulturës popullore vazhduan pa ndërprerje dhe me shumë dëshirë, ashtu si dhe deri diku vazhdojnë edhe sot të zbulojnë dhe provojnë trashëgiminë ilire, së bashku me transformimet socialiste, veçanërisht në botimet e tyre mbi kostumet,⁴¹⁵ artizanatet popullore,⁴¹⁶ qeramikën,⁴¹⁷ bujqësinë,⁴¹⁸ organizimin social,⁴¹⁹ mënyrat popullore të jetesës,⁴²⁰ normat zakonore,⁴²¹ besimet fetare,⁴²² mitologjitë,⁴²³ e kështu me radhë.

Sigurisht, nuk është realiste të mendohet se studiuesi thjesht nuk mund ose nuk duhet lejuar të jetë pjesë e kontekstit politik të studimeve

⁴¹⁵ **Andromaqi GJERGJI**, *Veshjet shqiptare në shekuj: origjina, tipologjia, zhvillimi* (Tiranë: Akademia e Shkencave, 1988).

⁴¹⁶ **Andromaqi GJERGJI**, “Përkime midis ornamentikës popullore shqiptare e asaj ilire”, *Studime historike* 10, nr. 1 (1973b), f. 169-173; **Andromaqi GJERGJI**, *Arti i zbatuar popullor* (Tiranë: Ilar, 2006).

⁴¹⁷ **Afërdita ONUZI**, *Poçeria tradicionale në Shqipëri* (Tiranë: Akademia e Shkencave, 1988).

⁴¹⁸ **Spiro SHKURTI**, “Sprovë për klasifikimin e parmendave shqiptare”, *Etnografia shqiptare* 13 (1983), f. 101-131; **Spiro SHKURTI**, *Tradita bujqësore ndër shqiptarë* (Tiranë: Akademia e Shkencave, 2004).

⁴¹⁹ **Andromaqi GJERGJI**, “Vestigia del matriarcato in alcune antiche usanze della vita familiare”, *Rassegna di Studi Albanesi*, no. 1 (1964), pp. 27-31; **Andromaqi GJERGJI**, “Disa probleme në lidhje me zhvillimin e familjes së sotme fshatare”, *Studime historike* 10, nr. 4 (1973a), f. 73-86; **Abaz DOJAKA**, *Martesa në Shqipëri* (Tiranë: 8 Nëntori, 1986); **Mark TIRTA**, *Migrime të Shqiptarëve: të brendshme dhe jashtë atdheut*, *Etnografia shqiptare*, 18 (Tiranë: Akademia e Shkencave, 1999).

⁴²⁰ **Andromaqi GJERGJI**, “Les transformations du mode vie de la paysannerie contemporaine”, *Ethnographie Albanaise* 14 (1985), pp. 5-34; **Andromaqi GJERGJI**, “Le développement économique et la modification du mode de vie de la campagne”, *Culture Populaire Albanaise* 6 (1986), pp. 57-68; **Andromaqi GJERGJI**, *Mënyra e jetesës në shekujt XII-XX* (Tiranë: Kotti, 2002).

⁴²¹ **Mark TIRTA**, *Etnokultura shqiptare: ligji dokesor* (Tiranë: Mirgeralb, 2016).

⁴²² **Mark TIRTA**, “Mbeturina fetare në jetën e popullit: objekte e vende kulti”, *Studime historike* 10, nr. 1 (1973), f. 87-110; **Mark TIRTA**, “Elemente të kulteve ilire te shqiptarët (kulti i diellit)”, *Etnografia shqiptare* 5 (1974), f. 31-42; **Mark TIRTA**, “Probleme të besimeve në kulturën popullore”, *Studime historike* 13, nr. 4 (1976), f. 221-228; **Mark TIRTA**, “Kulte të bujqësisë dhe të blegtorisë në popullin tonë”, *Etnografia shqiptare* 9 (1978), f. 155-208; **Mark TIRTA**, “Aspekte të kultit të të parëve e të të vdekurve ndër shqiptarët”, *Etnografia Shqiptare* 10 (1979), f. 51-96; **Mark TIRTA**, “Besime të ndryshme në kulturën popullore shqiptare: Procesi i zhdukjes së tyre mbas Çlirimit”, *Etnografia shqiptare* 11 (1981), f. 183-215.

⁴²³ **Mark TIRTA**, *Mitologjia ndër shqiptarë* (Tiranë: Akademia e Shkencave, 2004); **Mark TIRTA**, *Panteoni e simbolika: doke e kode në etnokulturën shqiptare* (Tiranë: Ilar, 2007).

të veta. Gjithashtu nuk është e përshtatshme të thuhet se çfarë duhet apo nuk duhet të bëjnë studiuesit. Shpesh antropologët janë të hapur për t'u angazhuar politikisht në problemet e atyre që ata studiojnë. Në të vërtetë, nuk ka mundësi askush të bëjë antropologji ose shkencë shoqërore pa marrë një qëndrim politik. Praktikuesit e shkencave shoqërore janë gjithnjë e më shumë të interesuar të angazhohen publikisht, ndërsa ata që këmbëngulin se duhet të jenë politikisht neutralë në rastin më të mirë mashtrojnë veten dhe të tjerët. Por problemi është edhe më serioz. Shumë shpesh studiuesit shqiptarë kanë kërkuar mbështetjen e politikës dhe administratës shtetërore për t'i siguruar vetes një pozitë të rehatshme akademike. Kjo është e vlefshme jo vetëm për studiuesit që kanë mbajtur poste dhe ofiçe akademike të rangut të lartë dhe kanë qenë të lidhur me Partinë Komuniste, siç ishte rasti me pothuajse të gjithë drejtorët e instituteve kërkimore në çdo kohë gjatë regjimit komunist (një situatë që vazhdon të jetë e pandryshuar edhe sot), por edhe për dijetarë shumë të respektuar dhe me nderim të lartë për arsimin e tyre gjermano-austriak, të cilët, me sa duket, nuk janë përfshirë drejtpërsëdrejti në politikë, si Aleks Buda apo Eqrem Çabej.

Në fakt, vetë modeli i shtetit kombëtar dhe pikëpamja teleologjike e historiografisë zyrtare shqiptare, të fiksuar siç janë me trashëgiminë ilire dhe me transformimet socialiste, u zhvilluan në Shqipërinë komuniste pas vitit 1945 falë “Shokut Aleks dhe Partisë së tij”.⁴²⁴ Po kështu, qorrsokaku në zhvillimin zyrtar të filologjisë historike dhe studimeve albanologjike në tërësi, të bllokuara siç janë në shekullin e nëntëmbëdhjetë, i detyrohet shumë një tjetër figure emblematike. Eqrem Çabej është promovuar njëlloj në mënyrë aktive si nga regjimi monarkik shqiptar, edhe nga regjimi fashist italian dhe nga regjimi nazist gjerman. Natyrisht, ai i ka hedhur poshtë këto akuza që në krye të herës, duke pretenduar se gjatë regjimit fashist italian, si drejtor i liceut të Tiranës, “ka mbrojtur me gjithë fuqitë nxënësit dhe profesorët e liceut nga agjentët dhe ndjekjet e italianëve fashistë”, prandaj edhe është “dërguar

⁴²⁴ **Oliver SCHMITT**, “Genosse Aleks und seine Partei, oder: Zur Politik und Geschichtswissenschaft im kommunistischen Albanien (1945-1991)”, in *Beruf und Berufung: Geschichtswissenschaft und Nationsbildung in Ostmittel- und Südosteuropa im 19. und 20. Jahrhundert*, ed. Markus Krzoska and Hans-Christian Maner (Münster: LIT-Verlag, 2005), pp. 143–166.

si në gjysmë internim në Itali, po për sy e faqe iu caktua një punë shkencore pranë Akademisë Italiane në Romë”.⁴²⁵ Në fakt, ai nuk është dërguar në Itali si i internuar, por me detyrë pranë Akademisë Mbretërore Italiane.⁴²⁶ Madje, siç pranon në “Autobiografinë” e vet të kërkuar në nëntor 1949 nga Ministria e Punëve të Brendshme të Shqipërisë komuniste, atij i janë ofruar dhe është emëruar edhe në poste ministrore në qeveritë e njëpasnjëshme të Shqipërisë së pushtuar, në 1942 gjatë regjimit fashist italian dhe në 1943 gjatë regjimit nazist gjerman.⁴²⁷ Megjithatë, ai ishte në gjendje të bëhej figura paradigmatiche e padiskutuar në studimet albanologjike gjatë epokës komuniste, pavarësisht se regjimi komunist është përfolur aq shumë për rreptësinë dhe papajtueshmërinë proverbiale, në aq shumë raste të tjera famëkeqe, ndaj intelektualëve të arsimuar në Perëndim dhe të promovuar nga regjimi i vjetër apo nga regjimet e pushtuesve nazi-fashistë.

Kështu nuk është për t’u habitur pse ka pasur përpjekje të minohen interesat modernë për gjuhësinë teorike të kolegëve të tij. Për pasojë, njohuri të tilla teorike si analiza kontrastive apo arsyetimi komunikativ, të përpunuara respektivisht nga Osman Myderrizi dhe Selman Riza si “kërkesa metodologjike për hulumtimin e marrëdhënieve midis mendimit, gjuhës, komunikimit dhe njohjes së botës” kanë mbetur anash studimeve shqiptare.⁴²⁸ Remzi Përnaska, kur flet për detyrimin e tij intelektual ndaj *Gramatikës së re* të Osman Myderrizit, e konsideron këtë vepër si një nga “shtyllat” teorike kryesore të doktoratës së vet dhe “një revolucion në të menduarit gramatikor për gjuhën shqipe”. Sipas tij, nga pikëpamja teorike, gjuhësia indoeuropiane nuk ka krijuar akoma një shkollë të konsoliduar për çështjet gramatikore që ka trajtuar Osman Myderrizi, të cilat kanë përmbysur apo të paktën shkojnë përtej logjikës nominalizuese të Aristotelit. Gjithashtu, kur flet për “vlerat kolosale” të Selman Rizës si një *libre penseur* “mendimtar i lirë”, ai e cilëson Eqrem

⁴²⁵ Arkivi i Ministrisë së Punëve të Brendshme, Drejtoria Tiranë, Dosje formulare, Kategoria 2/B, nr. 2885/2383, Eqrem Çabej “Autobiografija”, 14 nëntor 1949.

⁴²⁶ **Donato Martucci and Monica Genesis**, “Gjuha dhe kultura shqipe në veprimtarinë e Qendrës së Studimeve për Shqipërinë (Centro Studi per l’Albania, 1939-1944)”, në *Shqipja dhe gjuhët e Ballkanit - Albanian and Balkan Languages*, red. Rexhep Ismajli (Prishtinë: ASHAK, 2012), f. 595-607.

⁴²⁷ MPB nr. 2885/2383, Eqrem Çabej “Autobiografija”, 14 nëntor 1949.

⁴²⁸ **Rexhep Ismajli and Seit Mansaku**, “La figure et l’oeuvre de Selman Riza”, *Studia Albanica* 44, no. 1 (2010), pp. 117-126, p. 123.

Çabejin si një “mëkatar” të studimeve shqiptare ngaqë përçmonte këto njohuri udhëçelëse duke i konsideruar si “gjuhësi avokatësh” apo gjuhësi spekulative.⁴²⁹ Në të kundërt, vetë Çabej është zhvendosur praptazi tek historicizmi indoeuropianist dhe rregullsitë deskriptiviste të ndryshimeve diakronike të tingujve (*Lautgesetze*), që janë të përkrahura nga shkollat e vjetruara gjermane, pavarësisht vetemërtimit të tyre si “gramatikanë të rinj” (*Junggrammatikers*). Historicizmi i kësaj zgjedhjeje metodologjike e ka reduktuar objektin e kërkimeve gjuhësore në empirizmin deskriptivist të fenomeneve sipërfaqësore, siç është përshkrimi esencialist i ndryshimit historik të gjuhës shqipe.

Ndoshta pikërisht për këtë arsye edhe tradita moderne e antropologjisë sociale ka mbetur shumë pak e njohur në Shqipëri. Nga njëra anë, nëse unë vetë kam rënë në kontakt për herë të parë me antropologjinë shkencore nëpërmjet leximit të veprave të Roman Jakobsonit,⁴³⁰ një fakt i njohur është miqësia e afërt dhe bashkëpunimi i ngushtë midis Roman Jakobsonit dhe Claude Lévi-Strauss-it, aq sa strukturalizmi gjuhësor të shndërrohej në një fakt madhor për lindjen e antropologjisë strukturale, që i ka siguruar antropologjisë moderne karakterin e mirëfilltë shkencor dhe metodën e saj të paprecedent. Nga ana tjetër, është tronditëse, por në konferencën përkujtimore me rastin e njëqindvjetorit të lindjes së Eqrem Çabejit, një kumtues austriak solli një sërë kujtimesh dhe dokumentesh nga jeta e Eqrem Çabejit si student, të shoqëruar edhe një diaporamë mbi gjithë profesorët që i kishin dhënë mësim atij në Universitetin e Vjenës. Ndërmjet tyre vërej me shumë habi se një nga profesorët e tij ishte dhe Nikolai Sergejevich Trubetzkoy, i cili ka qenë profesor i filologjisë sllave në Universitetin e Vjenës nga viti 1922 deri në fund të jetës në vitin 1938, që përkon me kohën kur Çabej ka kryer studimet e doktoratës. Për studiuesit e gjuhës ky është një nga emrat më të mëdhenj të gjuhësisë, si dhe frymëzuesi intelektual për Roman Jakobsonin. Ata u takuan në Kongresin e Parë Ndërkombëtar të Gjuhësisë në 1928 për t’u bashkuar me Rrethin Linguistik të Pragës, ku metodat e analizës strukturale letrare janë zhvilluar gjatë viteve 1928-1939. Shpesh është e vështirë të dallosh

⁴²⁹ Remzi Përnaska, Kumtim personal, Paris, 19 nëntor 2018, <https://youtu.be/uoBcDn7dzE>.

⁴³⁰ Albert Doja, “Intervistë në TV-Scan”, 21 maj 2011 <http://youtu.be/eunHVAExtM>, botuar në Gazetën *MAPO*, nr. 270, 4 qershor 2011.

pikëpamjet e Trubetzkoj-t nga ato të Roman Jakobsonit, të cilit i takon merita se ka përhapur pikëpamjet e Shkollës së Pragës pas vdekjes së Trubetzkoj-t. E gjithë kjo ka pasur një ndikim vazhdimisht të rëndësishëm sa t'i japë një hov të pashembullt zhvillimit të semiotikës dhe të gjuhësisë moderne në përgjithësi, që kanë lindur pikërisht në këtë rreth dijetarësh.

I shtangur nga ky zbulim, gjatë konferencës përkujtimore, kthehem nga Xhelal Ylli, një miku im i vjetër i kohës studentore që tani është bashkëpunëtor shkencor i gjuhësisë në Universitetin e Hamburgut në Gjermani, me të cilin po e ndiqnim së bashku kumtesën e studiuesit austriak. Sipas tij, arsyeja është shumë e thjeshtë, në kohën e regjimit komunist Çabej nuk mund të bënte gjë tjetër veçse të merrej me studime etimologjike apo të historisë së lashtë të gjuhës shqipe. Nuk është e vërtetë, ia kthej, mund të ishte edhe ndryshe, sepse pikërisht në fushën e etimologjisë dhe historisë së gjuhëve indoeuropiane ku ka punuar Çabej, ka patur edhe gjuhëtarë të tjerë po aq të famshëm sa Trubetzkoj dhe Jakobsoni, si p.sh. Emile Benveniste i cili ishte jo vetëm një gjuhëtar i shquar, por edhe një bashkëpunëtor shumë i ngushtë me Claude Lévi-Strauss-in, meqë kanë themeluar së bashku revistën shkencore antropologjike *L'Homme*, që është edhe sot më e përmendura në Francë.

Për fat të keq, studimet etimologjike shqiptare qëndrojnë shumë larg prej traditës së lëvruar nga Benveniste. Edhe më i habitshëm është fakti se Çabej ndoshta nuk e ka njohur Benvenisten, edhe pse të dy kanë jetuar e punuar në të njëjtën kohë dhe madje edhe citojnë thujtë të njëjtët autorë. Për më tepër, Benveniste ka dhënë disa etimologji të sakta për disa probleme të shqipes, si për shembull origjinën kuptimore të termit me të cilin shprehet në shqip nocioni i fisit dhe i farefisnisë, që e kam përdorur në punimet e mia mbi strukturat e organizimit social të shqiptarëve.⁴³¹ Jam mbështetur pikërisht te Benveniste edhe për analizat e thelluara semantike të domethënies historike të termave që shprehin dukuritë fetare, çka më ka lejuar të zbuloj natyrën politike të fesë si një dukuri shoqërore,⁴³² si dhe marrëdhëniet e strukturës sociale me vlerat fetare dhe morale të shqiptarët në veçanti.⁴³³ Pa dyshim, Çabej do të

⁴³¹ **Albert DOJA**, "Morphologie traditionnelle de la société albanaise", *Social Anthropology: Journal of the European Association of Social Anthropologists* 7, no. 1 (1999), pp. 37–55, doi:10.1111/j.1469-8676.1999.tb00177.x.

kishte përfituar shumë më tepër nëse do ta kishte njohur e përdorur veprën e Benvenistes, në mënyrë që edhe në fushën e etimologjisë dhe të historisë së gjuhës, studimet shqiptare të ishin organizuar dhe zhvilluar me frymën e re të shkollave të reja shkencore.

Më vonë, kam patur rastin të pyes edhe Seit Mansakun si është e mundur që Çabej nuk është ndikuar nga Trubetzkoy dhe për më tepër nuk e përmend asnjëherë në veprën e tij. Ai m'u përgjigj se kjo është e pamundur, Troubetzkoy nuk mund të ketë qenë profesor i Eqrem Çabejit në Universitetin e Vjenës, ndryshe ai nuk mund të mos e përmendte e të mos krenohej me këtë fakt. Por, kur iu kujtua kumtesa e studiuesit austriak, ai u kthjellua dhe me tha: "Çabej nuk mund ta përmendte, sepse Troubetzkoy ishte kundër Shkollës së *Junggrammatikers*".⁴³⁴ Por, pikërisht këtu qëndron problemi. Si është e mundur që Çabej i madh nuk ka ndjekur shkollën linguistike të Pragës dhe Trubetzkoy-n që e ka pasur profesor në Universitetin e Vjenës, as zhvillimet e tjera moderne në gjuhësi, për të na hapur një rrugë të re në zhvillimin e shkencës shqiptare, por ka shkuar mbrapsht me gramatikanët e vjetër, edhe pse këta e quanin veten "të rinj" (*Junggrammatikers*). Me keqardhje mund të thuhet se kjo ndoshta i ka bllokuar dhe vazhdon t'i mbajë të gozhdura studimet shqiptare në shekullin e nëntëmbëdhjetë. Në të njëjtën kohë duket se kjo zgjedhje ka qenë thelbësore për të komprometuar studimet shqiptare në tërësi, në përputhje me ideologjinë partiake që synonte esencjalizmin e etnogjenezës shqiptare.

Nuk mund të përjashtohet që disa studiues të kenë ofruar edhe kontribute personale të suksesshme për shkatërrimin profesional apo eliminimin fizik të kolegëve të tyre, duke i denoncuar apo duke rekomanduar që ata të humbasin vendin e punës, siç ka ndodhur në pothuajse çdo aspekt tjetër të jetës publike gjatë fushatave dhe spastrimeve të revolucionarizimit të mëtejshëm në Shqipëri. Në të vërtetë, një numër studiuesish të ndershëm pësuan pengesa serioze në

⁴³² **Albert DOJA**, "Histoire et dialectique des idéologies et significations religieuses", *European Legacy—Towards New Paradigms: Journal of the International Society for the Study of European Ideas* 5, no. 5 (2000), pp. 663–686, doi:10.1080/713665519.

⁴³³ **Albert DOJA**, "Honneur, Foi et Croyance: approche linguistique anthropologique des valeurs morales et religieuses", *Anthropos: International Review of Anthropology and Linguistics* 106, no. 1 (2011), pp. 161–172, doi:jstor/23031808.

⁴³⁴ Seit Mansaku, Kumtim personal, Tiranë, 1 nëntor 2018.

karrierën e tyre për shkak të denoncimit në policinë politike të Sigurimit, si p.sh. Selman Riza në gjuhësi, ose për shkak të presioneve politike të Partisë, si p.sh. Osman Myderrizi në studimet gjuhësore dhe orientale apo Qemal Haxhihasani në fushën e poezisë epike gojore. Shumë prej rezultateve të tyre kërkimore u censuruan së brendshmi para se të pranohen shkencërisht e lëre më të botohen nëse ka pasur ndonjë rast botimi.

Projekti revolucionarizues i spastrimit socio-klasor

Është krejt e qartë se zhvillimet zotëruese të studimeve të kulturës popullore në Shqipëri, sikurse studimet shqiptare në tërësi, lidhen para së gjithash me shtrembërimin e tyre ideologjik në shërbim të regjimit komunist. Ato karakterizohen nga një situatë politike në të cilën si studiuesit, edhe subjektet e studimeve të tyre përcaktuan, artikuluan, kufizuan dhe ndanë me njëri-tjetrin të njëjtat kushte ekzistenciale.⁴³⁵ Rezultati i ndërveprimit të tyre, i qëllimshëm apo jo, ishte krijimi i një baze të vazhdueshme legjitimimi për ndërtimin e socializmit shtetëror dhe për forcimin e regjimit diktatorial në Shqipëri. Pa dyshim, propaganda në disa vepra studimore ishte thjesht përmbushje e një detyrimi retorik minimal. Megjithatë, një pjesë e mirë ishte e qëllimshme dhe bëhej me bindje. Një pjesë tjetër ishte flirtim oportunist me atë që dukej se ishte moda e ditës. Shumë studiues nuk ishin edhe aq të shqetësuar për pritjen e punimeve të tyre në qarqet shkencore apo në publikun e gjerë, sesa ishin të shqetësuar për mendimin dhe mbështetjen e udhëheqësve të caktuar të Partisë. Shumica e studiuesve kryesorë nuk kanë prodhuar asgjë më shumë se propagandë të pastër dhe kanë përpunuar ideologjinë e regjimit komunist duke përdorur dhe keqpërdorur autoritetin e tyre shkencor dhe profesional. Në shumë raste studiuesit kanë treguar një servilizëm ideologjik e politik që i ka shndërruar ata në subjekte të totalizuara pothuajse pa kurrfarë kuraje shkencore. Përfundimisht, shumë prej tyre kryen studime drejtpërdrejt për qëllime politike në mënyrë të tillë që kanë përfituar dhe kanë kontribuar për makinerinë revolucionarizuese të regjimit komunist.

⁴³⁵ **Olsi LELAJ**, “Një analizë kritike e studimeve etnografike shqiptare mbi shoqërinë e real-socializmit në Shqipëri”, *Kultura popullore* 30, nr. 1-2 (2011), f. 199-224, f. 220-221.

Qëllime të tilla famëkeqe duhet të kenë ndikuar edhe sjelljen e këtyre studiuesve në terren, çka i ka shtyrë të rindërtojnë të dhëna për format dhe mënyrat arkaike të jetesës kudo ku të dhëna të tilla kanë munguar. Shumë prej praktikuesve të këtyre studimeve adoptojnë madje edhe një sjellje jo shumë etike, duke ua përshtatur gjetjet e tyre dogmave zyrtare të ideologjisë dhe propagandës komuniste. Kështu për shembull, fshatarët shqiptarë ishin shpronësuar dhe, ose u proletarizuan nga hyrja e tyre në kooperativa bujqësore, ose u urbanizuan me migrimin e tyre në qytetet socialiste të sapondërtuara, ose u “sistematizuan” me mjete të tjera masash të centralizuara. Megjithatë, imazhi i një kulture popullore të virgjër e të begatë socialiste, të rrënjësuar në tradita parasocialiste dhe jokapitaliste, propagandohej nga ideologjia shtetërore dhe kultivohej e administrohej nga praktikuesit e studimeve të kulturës popullore.

Për një kohë të gjatë, pjesa më e madhe e studimeve të kulturës popullore është marrë edhe me gjendjen e çështjeve të ditës dhe me të ashtuquajturat ndryshime socialiste në mënyrën e jetesës. Në këtë detyrë, shumë studiues shpesh u turrën me shumë zell të dëshmojnë provat etnografike të shpronësimit dhe të proletarizimit të fshatarëve shqiptarë, si dhe urbanizimit dhe sistematizimit të tyre. Ndër të tjera, rrëfimet shkencore mbi normat zakonore dhe traditat e tjera të kulturës popullore u manipuluan për të justifikuar formulimin e politikave shtetërore në luftën klasore ideologjike kundër zakoneve prapanike dhe miratimin e zgjidhjeve të caktuara politike që në shumë raste kanë çuar në fatkeqësi kulturore, shoqërore dhe ekonomike.

Në vijim të paranojës së përgjithshme të autarkisë izolacioniste në fusha të shumta të jetës shoqërore, shumë racionalizime të zellshme të kohës kanë justifikuar kolektivizimin katastrofik të tokës dhe të bagëtive, jo vetëm me analiza socio-ekonomike,⁴³⁶ por edhe me të dhëna etnografike.⁴³⁷ Natyrisht, këto janë paraqitur në dritën e zhvillimeve ekonomike socialiste dhe të të ashtuquajturave transformime të mëdha nga traditat e prapambetura te modernizimet në mënyrën popullore të

⁴³⁶ **Xhemil FRASHËRI**, “Kolektivizimi i bujqësisë në Shqipëri”, *Buletin për shkencat shoqërore* 1957, nr. 2 (1957), f. 21-61; **Agim POPA**, “Mbi kontradiktat e zhvillimit të mëtejshëm të fshatit tonë dhe rrugët e kapërcimit të tyre”, *Rruga e Partisë* 10, nr. 10 (1963), f. 9-29; **Abdyl BACKA**, “Kooperativat e tipit të lartë: hap i ri në përsosjen e marrëdhënieve socialiste në prodhim”, *Rruga e Partisë* 19, nr. 2 (1972), f. 32-41.

⁴³⁷ **Figri HAXHIU**, “Kooperativa blegtorale-bujqësore Asim Zeneli (1947-1959)”, *Etnografia shqiptare* 2 (1963), f. 3-49; **Andromaqi GJERGJI**, “Provë për një studim

jetesës, përfshirë nivelimin e domosdoshëm të dallimeve ndërmjet zonave urbane dhe rurale, midis zonave malore dhe fushore, midis zonave veriore dhe jugore.⁴³⁸ Një qasje e tillë ishte e zakonshme, më konkretisht me të dhënat etnografike në studimet e kulturës popullore të kohës,⁴³⁹ ndonëse shumica e tyre vazhdon të ribotohet edhe në përmbledhjet e sotme pothuajse pa kurrfarë rishikimi.⁴⁴⁰ Pikësynimi i tyre themelor ishte të jenë në përputhje me parimet e shoqërisë socialiste

etnografik në kooperativën bujqësore Shkëndia në rrethin e Korçës”, *Etnografia shqiptare* 2 (1963), f. 81-109; **Andromaçi GJERGJI**, “Ndryshime në mënyrën e jetesës së fshatarësisë kooperativiste”, në *Konferenca e Parë e Studimeve Albanologjike* (Tiranë 1965), f. 626-632; **Andromaçi GJERGJI**, “Ndryshime në pozitën familjare të gruas fshatare (sipas materialeve të mbledhura në kooperativën Çlirimi në fshatin Pojan të rrethit të Korçës)”, *Studime historike* 5, nr. 4 (1968), f. 89-99; **GJERGJI**, “Evolution de la famille”; **Spiro SHKURTI**, “Vështrim etnografik mbi zonën e Vurgut”, *Etnografia shqiptare* 8 (1976), f. 111-158; **Nimete QARRI**, “Ndryshime në mënyrën e jetesës së fshatarësisë kooperativiste në Lekaj”, *Studime historike* 13, nr. 4 (1976), f. 187-192, ribotuar në *Konferenca Kombëtare e Studimeve Etnografike*, 1977, f. 475-483; **Nexhmedin LUARI**, “Kolektivizimi i bujqësisë: faktor vendimtar për shndërrimet në psikologjinë e fshatarëve”, në *Konferenca Kombëtare e Studimeve Etnografike* (Tiranë: Akademia Shkencave, 1977), f. 295-299.

⁴³⁸ **Xhevahir SPAHIU**, “Mbi disa probleme të punës së Partisë në fshat për ngushtimin e dallimeve esenciale midis qytetit dhe fshatit, midis zonave fushore dhe atyre malore”, *Rruga e Partisë* 16, nr. 8 (1969), f. 3-20; **Dervish GJIRITI**, *Mbi mirëqënien e punonjësve të qytetit dhe të fshatit* (Tiranë 1973); **Xhevdet ALMETA**, “Përmirësimi i mënyrës së jetesës: pjesë e pandarë e revolucionit tonë në vazhdim”, *Rruga e Partisë* 21, nr. 3 (1974), f. 74-81; **Agim FETI**, “PPSH ka ndjekur një politikë konsekuente për ngushtimin e dallimeve midis fshatit e qytetit”, *Rruga e Partisë* 23, nr. 5 (1976), f. 5-12; **QARRI**, “Ndryshime në mënyrën e jetesës së fshatarësisë kooperativiste në Lekaj”; **Pandi GEÇO**, “Aspects de l’évolution de la population rurale en RPS d’Albanie”, in *Conférence Nationale des Études Ethnographiques* (Tirana: Académie des Sciences, 1977), f. 287-296; **Myzafer KRAJA**, “Arritje dhe probleme në fushën e kulturës së jetesës”, *Kultura masive*, nr. 5 (1978), f. 15-35.

⁴³⁹ **GJERGJI**, “Provë për një studim etnografik në kooperativën bujqësore Shkëndija në rrethin e Korçës”; **GJERGJI**, “Ndryshime në mënyrën e jetesës së fshatarësisë kooperativiste”; **GJERGJI**, “Transformations”; **GJERGJI**, “Evolution de la famille”; **Andromaçi GJERGJI**, “Ndryshimet e mëdha në mënyrën e jetesës në fshat dhe prirjet e zhvillimit në të ardhmen”, në *Konferenca kombëtare për problemet e ndërtimit socialist* (Tiranë 1979); **Andromaçi GJERGJI**, “Raporti midis strukturës së familjes kooperativiste dhe hapësirës së banuar prej saj (në fushën e Korçës)”, *Kultura popullore* 2, nr. 2 (1981), f. 27-37; **Andromaçi GJERGJI**, “Le village en tant que territoire d’habitation et unité sociale”, *Ethnographie albanaise*, no. 12 (1983); **Andromaçi GJERGJI**, “L’ethnographie et le village albanais d’aujourd’hui”, *Studia Albanica* 21, no. 2 (1984), pp. 95-98; **GJERGJI**, “Transformations”; **GJERGJI**,

dhe me kërkesat e udhëheqjes së partisë për të provuar domosdoshmërisht mirëqenien e popullit që pretendohet se ishte gjithnjë në rritje.

Mënyra si kanë funksionuar për të hulumtuar dhe për të formuar një ndarje të veçantë social-klasore të popullit, bashkë me vizionin e vetvetes ekskluzive krahas tëhuajëzimit të detyruar të gjithë të tjerëve që konsiderohen të prapambetur, lejon të kuptohet se qasja metodologjike dhe karakteri folklorik-etnografik dhe empiricist-historicist i këtyre studimeve ka lehtësuar kthimin e tyre në instrumente politike të propagandës komuniste, hegjemonisë kulturore dhe kontrollit shtetëror, që përfundimisht shkatërruan strukturën shoqërore. Kështu, implementimi i parimeve nacional-komuniste të studimit folklorik-etnografik të kulturës popullore, me zellin e papeshuar të mbarë studiuesve për t'iu bindur direktivave të partisë, duhet parë si një nga shkaqet e drejtpërdrejta që shumë njerëz të nënshtrohen me forcë dhe të asimilohen me normat kulturore të karakterizuara si norma socialiste të shtetit dhe të moralit nacional-komunist. Në të kundërtën, po të përdorim termat e zhurmshëm që u bënë pjesë e kulturës popullore të kohës, atyre u duhet të qarkullohen e të riedukohen, ose të deklasohen, të shpallen armiq të popullit, të internohen, të burgosen dhe të pushkatohen.

Në këtë kontekst, edhe pse ndoshta jo drejtpërsëdrejti, studimet e kulturës popullore duhet të kenë pasur një ndikim të jashtëzakonshëm, në mënyrën më ekstreme, ndonjëherë edhe shkatërruese, për shumë njerëz në Shqipëri. Praktika dhe ligjërimi i këtyre studimeve u bëjnë jehonë zbatimit fizik të politikave të inxhinierisë sociale dhe të persekutimit me anë të të cilave pushteti shtetëror vinte në jetë ato lloj

“Développement économique”; **Andromaqi GJERGJI**, “Tradita dhe risi në mënyrën e jetesës në fshat”, *Kultura popullore* 8, nr. 2 (1987), f. 53-60; **Mark TIRTA**, “Vështrim rreth popullsisë së ardhur në vendbanimet e krijuara pas Çlirimit në mjedisë bujqësore”, *Enografia shqiptare* 13 (1983), f. 5-29; **Mark TIRTA**, “Reforma agrare dhe lëvizjet e popullsisë fshatare”, *Kultura Popullore* 6, nr. 2 (1985), f. 43-62; **Mark TIRTA**, “Les mouvements contemporains de la population et le développement des villes albanaises”, *Ethnographie Albanaise* 15 (1986), pp. 5-34; **Mark TIRTA**, “Lëvizje migruese të brendshme të popullsisë”, *Enografia shqiptare* 16 (1987), f. 33-64.

⁴⁴⁰ **TIRTA**, *Migrime të shqiptarëve: të brendshme dhe jashtë atdheut*; **GJERGJI**, *Mënyra e jetesës*.

transformimesh që kanë diskredituar vlerat kulturore të disa karakteristikave rurale apo tradicionale të disa shqiptarëve. Ato u kanë dhënë legjitimitet dhe kanë shtruar baza teorike jo vetëm për karakterizimin socialist të mënyrës së jetesës, por nga pikëpamja e moralit komunist, edhe të kulturës së prapambetur të disave. Me fjalë të tjera, karakterizimi i shfaqjeve të huaja apo i zakoneve prapanike i ka shndërruar disa në armiq të popullit dhe në shkaktarë të mundshëm të çintegritimit të moralit nacional-komunist, gjë që në fund të fundit ka justifikuar politikat shtetërore të shtypjes klasore, të përjashtimit dhe të shpërnguljeve.⁴⁴¹

Në këtë mënyrë, më shumë se çdo lloj disipline tjetër e shkencave shoqërore, studimet e kulturës popullore duket se u vunë me shumë zell në shërbim të ideologjisë nacional-komuniste. Me dashje ose pa dashje, ato kanë hedhur themelet teorike për politikat komuniste të kontrollit hegjemonik mbi të gjithë popullsinë në tërësi dhe kanë mbështetur atë represion terrorist që shqiptarët, si dhe shoqëritë e tjera socialiste kanë përjetuar gjatë regjimit komunist.

Praktikuesit e studimeve etnografike dhe folklorike në Shqipëri, sikur shokët e tyre në Gjermaninë Lindore dhe në vendet e tjera të Europës Lindore,⁴⁴² kanë marrë pjesë me shumë dëshirë për t'i vënë në rend të ditës nocionet mbi autenticitetin dhe superioritetin e kulturës popullore socialiste, çka i ka veshur ata me prestigjin e autoriteteve shkencore. Disiplinimi i brendshëm kulturor, më shumë se gjithçka tjetër, u siguroi atyre një bazë të qëndrueshme për të ngulitur kodin e supozuar të përbashkët të moralit nacional-komunist, duke i fuqizuar ata për të konsoliduar autoritetin e tyre, përderisa kultura popullore, së bashku me shtrëngesën ekonomike, përdorej si një masë primare dhe mjeti më imponues i regjimit autoritar.

Kjo tregon qartazi se si trashëgimia romantike e shekullit të nëntëmbëdhjetë është bastarduar në gjithfarëlloj mënyrash kulturore dhe politike prej profesionistëve të shekullit të njëzetë.⁴⁴³ Por kjo tregon edhe se me sa lehtësi një profesion i tërë korruptohet dhe

⁴⁴¹ **ABAZI and DOJA**, "From the communist point of view: Cultural hegemony and folkloric manipulation in Albanian studies under socialism".

⁴⁴² **DOJA**, "Beautiful Blue Danube and Accursed Black Mountain Wreath"; **DOJA**, "From the German-speaking point of view"; **DOJA**, "Lindja e albanologjisë sipas shkrimeve gjermane dhe austriake".

instrumentalizohet nga interesat politikë. Politikat komuniste, autoritarizmi partiak dhe tirania staliniste, së bashku me ekskluzivizmin nacionalist, të gjitha kanë lënë ndikimin e tyre në studimet shqiptare të kulturës popullore në mënyra të ndryshme, por të rëndësishme. Si të tilla, studimet e kulturës popullore gjatë socializmit në Shqipëri e gjetiu, ashtu si homologët e tyre tek *Volkskunde* gjermane,⁴⁴⁴ duhet të akuzohen dhe të dënohen pa hezitim si apologjetë nacionalistë dhe komunistë të politikave zyrtare shtypëse dhe ekskluziviste. Pa mëdyshje, studimet shqiptare të kulturës popullore në periudhën socialiste, të bazuara në objektivat e tyre kombëtare dhe politikë konservatorë, kanë qenë jashtëzakonisht të predispozuara, madje të paracaktuara, për t'u përdorur dhe keqpërdorur gjatë sundimit komunist si një shkencë kombëtare për stabilizimin sistematik të kontrollit shtetëror dhe fuqizimin e komunizmit.

Çdo interpretim tjetër është përsëri një tjetër shembull i refuzimit postkomunist shqiptar për të kapërcyer të kaluarën e vet. Por në qoftë se duam që përfundimisht të kapërcejmë “vendqëndrimin përkufizues që kemi trashëguar si xhakëtë e ngushtë force nga kjo histori që e kishte bllokuar antropologjinë midis nacionalizmit dhe primitivizmit”,⁴⁴⁵ një transformim i krahasueshëm i tipareve perandoriformuese dhe atyre kombformuese është po aq i rëndësishëm. Kjo kërkon një angazhim më shumë dhe më serioz, jo vetëm me argumentet koloniale dhe postkoloniale mbi imperializmin, por edhe me debatet romantike, nacional-komuniste dhe postsocialiste mbi nacionalizmin dhe ekskluzivizmin apo me ligjërimet etnocentrike autoritare mbi politikën globale të njohjes së të vërtetës. Më shumë se çdo gjë tjetër, kemi ende shumë nevojë për një angazhim serioz me ideologjitë nacionaliste dhe variantet e tyre komuniste social-klasore në Europën Lindore

⁴⁴³ DOJA, “From the native point of view: An insider/outsider perspective on folkloric archaism and modern anthropology in Albania”.

⁴⁴⁴ DOJA, “Beautiful Blue Danube and Accursed Black Mountain Wreath”; DOJA, “From the German-speaking point of view”; DOJA, “Lindja e albanologjisë sipas shkrimeve gjermane dhe austriake”.

⁴⁴⁵ Joao PINA-CABRAL, “Anthropology challenged: Notes for a debate”, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 12, no. 3 (2006), pp. 663–673, doi:10.1111/j.1467-9655.2006.00358.x, p. 665.

postsocialiste, përfshirë edhe Shqipërinë. Vetëm atëherë mikrostudimet kombëtare të kulturës popullore mund të integrohen me historitë e zgjeruara rajonale dhe me teoritë përgjithësuese kozmopolite.

Përktheu nga anglishtja Besarta Vladi dhe Enika Abazi
Përkthyer me shkurtime nga “From the communist point of view: Cultural hegemony and folkloric manipulation in Albanian studies under Socialism.” *Communist and Post-Communist Studies*, vol. 49, no. 2 (2016), pp. 163-178. <http://dx.doi.org/10.1016/j.postcomstud.2016.04.002>.
Një variant pune i mëparshëm botuar në *MAPO*, nr. 714, 11 tetor 2012.

Pjesa e tretë

Përsiatje
nga rezervati albanologjik

Albert Doja

Përdorimi politik i fesë në rikompozimet identitare (2000)

Studimi i njëjtësisë kolektive dhe ndjenjës fetare, ashtu si dhe studimi i islamizimit dhe konvertimeve fetare të njëpasnjëshme të shqiptarëve dhe popullsive të tjera të Europës Juglindore ngjall shumë pikëpyetje dhe pasione të vazhdueshme. Fillimet e islamizimit, karakteri dhe arsyet që shpunë në ndryshimet e besimit, rëndësia e rrjedhjeve për tërësinë e marrëdhënieve ndëretnike në rajon, për shqiptarët dhe për unitetin shqiptar, vazhdojnë të mbeten objekt kundërshtimesh e përplasjesh shkencore, ideologjike, sentimentale. Analiza e pjesëmarrjes së kategorive të ndryshme sociale në procesin e konvertimit nuk është ndërmarrë në mënyrë serioze dhe mbetet shumë delikate. Studimi i marrëdhënieve ndërfetare të shqiptarëve, në kushtet e islamizimit masiv gjatë shekujve të gjashtëmbëdhjetë e të tetëmbëdhjetë, gjithsesi mbetet i vështirë pavarësisht nga numri i madh i punimeve historike që ekzistojnë në këtë lëmë. Shumëfishimi i përçarjeve me karakter partizan, përmes të cilave ndeshen historiografitë kombëtare të mbrujtura me demagogji zyrtare, komuniste apo nacionaliste, nuk kanë bërë gjë tjetër veçse kanë shtuar pështjellimin ekzistues.

Për të kuptuar karakterin e vullnetshëm apo të detyruar të konvertimeve, duhet të ruhem nga anakronizmat. Motivet që i shtynë këto popullsi të konvertohen janë të ndryshme dhe, në këtë moment, çdo lloj teorie gjithëshpjeguese do të ishte e nxituar. Në këtë mes është e rëndësishme që as të mos ekzagjerohen, as të mos minimizohen numri dhe ndikimi i të islamizuarve ndër shqiptarët, si dhe në Europën Juglindore, por të kufizohemi domosdoshmërisht në inventarin e faktorëve që, të kombinuar ndryshe, e kanë favorizuar islamizimin.

Konvertimet në fushën e besimit kanë të bëjnë para së gjithash me një fenomen historik kolektiv, i cili nënkupton dhe përfshin bashkësitë shoqërore dhe kulturore, më konkretisht pjesëtarët e një linje familjare të trashëguar, të një farefisnie, të një bashkësie fshati ose të një grupimi territorial më të gjerë. Siç ka ndodhur para dhe pas kulmit të islamizimit

në shekullin e shtatëmbëdhjetë, njerëzit janë konvertuar në fenë islamike apo në atë të krishterë me qëllim që t'i përkasin apo për arsye se bënin tashmë pjesë në një grup apo rrjet të caktuar shoqëror. Rrjedhimisht, konvertimi ashtu sikurse edhe përkatësia fetare janë pasojë e një procesi shoqërizimi në kërkim të një njëjtësie apo identiteti kolektiv. Pa mbajtur parasysh nëse një tipar kulturor i përket ose jo njërës apo tjetrës fe, tërësia e përfytyrimeve dhe besimeve kolektive, ritet, zakonet dhe ceremonitë e praktikuara vihen gjithnjë në llogarinë e fesë zyrtare, përkatësisht fesë së krishterë apo myslimane, ku përfshihen tradicionalisht bashkësia apo rrjeti shoqëror vendas, krahina, fshati apo familja. Ato kategorizohen kolektivisht jo si veçori fetare të një sistemi besimesh në nivel universal, por pranohen tërësisht si “tradita dhe doke të trashëguara nga të parët”. Të pranosh një besim të caktuar, do të thotë të bësh pjesë në një grup të caktuar shoqëror. Në rast se dikush përcaktohet si mysliman apo i krishterë, kjo bazohet në faktin se i përket një familjeje, një grupi farefisnor, territorial apo shoqëror, i cili tradicionalisht ka një përkatësi apo ndjek një praktikë fetare të caktuar. Kjo dukuri, nuk është rrjedhojë as çështje ndjenje apo bindjeje fetare, por është një fakt i kulturës shoqërore. Feja është një konformizëm i përçueshëm që transmetohet si dukuri shoqërore.

Në disa kushte të caktuara historike, konvertimet dhe njëjtësimet fetare ishin faktorë të rëndësishëm, të cilët kanë ndikuar mbi bashkëveprimin politik dhe shoqëror, herë në kundërshtim e herë në bashkëpunim me attribute të tjera të bashkëveprimit të organizuar, si për shembull, farefisnia dhe etniciteti apo fakti i të qenit shqiptarë. Megjithatë, njëjtësimi kolektiv fetar, etnik, krahinor, kombëtar apo qytetar i njerëzve të zakonshëm nuk është kurrësi vetëshpjegues, por i përcaktuar nga atributet e bashkëveprimit të organizuar politik, shoqëror e shtetëror në të cilin ata përfshihen me të drejtën e tyre si individë. Me fjalë të tjera, nuk mund të pranohet, për shembull, se shqiptarët janë myslimanë vetëm e vetëm pse thuhet se shumica e shqiptarëve i përkasin besimit islamik, po ashtu sikurse nuk mund të mjaftohemi për të thënë që një shqiptar është mysliman apo i krishterë, nisur vetëm nga fakti i thjeshtë se ata thonë “unë jam mysliman” apo “unë jam i krishterë”. Nxjerrja në pah e njëjtësimit kolektiv shprehet nëpërmjet përzgjedhjes së një emërtimi kolektiv, midis mjeteve të tjera të mundshme njëjtësimi individësh. Vetëm pas përzgjedhjes së këtij emërtimi, vetëm

pasi etniciteti apo përkatësia fetare nxirret në pah nëpërmjet vetë procedurës përzgjedhëse, qëndrimet dhe tiparet kulturore që emërtohen në këtë mënyrë, mes të cilave edhe praktikrat dhe vlerat fetare, shfaqen thujse natyrshëm si diçka etnike apo i bën individët po aq natyrshëm t'i "përkasin" fesë në fjalë.

Çështja nuk shtrohet këtu të tregoj se "kush janë shqiptarët",⁴⁴⁶ nëse ata janë myslimanë apo të krishterë, as të përcaktoj intensitetin apo llojin e ndjenjës apo tolerancës fetare që ata kanë apo kanë pasur. Më e rëndësishme është të kuptohet se përse u shërben atyre njëjtësimi fetar si dhe të përcaktohet se kur, përse, në çfarë mënyre dhe në çfarë rrethanash, në një moment të caktuar të historisë së tyre, preferohet një njëjtësim i caktuar në dëm të një njëjtësimi tjetër, për shembull përkatësia fetare përkundrejt përkatësisë etnike, krahinore, kombëtare, shtetërore, qytetare etj. dhe anasjelltas. Kjo do të shërbejë sidomos për të kuptuar më tej rolin e bashkëveprimeve ndërfitare në lidhje me bashkëveprimet ndërkulturore me grupet etnike fqinje për formimet identitare, rolin socio-politik të fesë apo feve në historinë shqiptare, si dhe debatet aktuale për kuptimin e historisë dhe identitetit shqiptar apo ideologjizimin e rishikimit dhe rishkrimit të tyre.

Dinamika e kundërshtive themelore

Për shumicën e autorëve bashkëkohës, si përmbajtja, ashtu edhe kuptimi i etnicitetit janë të tillë që mbartin ndryshime dhe ripërcaktime. Qysh prej punimeve të Fredrik Barth-it në fushën e antropologjisë së etnicitetit,⁴⁴⁷ është pranuar që përparësia analitike t'i jepet kryesisht përcaktimit dhe ruajtjes së kufijve etnikë dhe jo tipareve kulturore, karakteristike për këtë apo atë grup. Megjithatë kjo kërkesë, e cila mban parasysh vetëm aspektin shoqërisht të efektshëm të ndryshimeve kulturore, nuk çon deri aty sa të pretendohet se njëjtësitë etnike mund të zhvendosen, negociohen apo manipulohen pavarësisht nga përmbajtja kulturore që u bashkëngjitet atyre. Një gjë e tillë nënkupton vetëm që

⁴⁴⁶ Khs. **Michael MOERMAN**, "Ethnic identification in a complex civilization: Who are the Lue?", *American Anthropologist* 67, no. 5 (1965), pp. 1215–1239.

⁴⁴⁷ **Fredrik BARTH**, "Introduction", in *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*, ed. Fredrik Barth (London: Allen & Unwin, 1969), pp. 9–38.

antropologu social, në vijim të Radcliffe-Brown-it, mban parasysh se krahasimet e vlefshme në antropologji kanë të bëjnë kryesisht me sistemin e marrëdhënieve shoqërore, sikurse janë përcaktuar nëpërmjet ndarjes së roleve dhe gjendjeve të caktuara dhe jo mbi bazën e simboleve kulturore, të cilat nuk janë veçse “forma apo petku i gjendjes shoqërore”, sipas formulës së Edmund Leach-it.⁴⁴⁸

Pra, ajo që ka rëndësi në analizën e fenomeneve të njëjtësimit kolektiv, nuk është përmbajtja kulturore apo përkatësia e veçantë fetare e këtij apo atij grupi, por procesi i kodifikimit të ndryshimeve që i bëjnë kategoritë të rëndësishme në pikëpamje organizacionale. Njëjtësitë kolektive vihen në lëvizje vetëm në lidhje me një grupim tjetër, duke nënkuptuar gjithnjë organizimin e grupimeve dikotomike midis “nesh” dhe “të tjerëve”. Ato mund të konceptohen vetëm në kufirin midis nesh, në kontakt apo në përplasje ose në kontrast me të tjerët. Pra ajo që na mundëson të eidentojmë ekzistencën e grupeve dhe të vazhdimësisë së tyre në kohë, është ekzistenca e kufijve etnikë, pavarësisht nga ndryshimet që prekin shenjat dalluese me të cilat lidhen ata. Qartësimi i dukurive njëjtësuese, i nënshtrohet, nisur nga ky moment, një analize gjeneruese rreth kushteve të vendosjes, të ruajtjes dhe të shndërrimit të kufijve midis grupeve.

Nisur nga një vështrim historik dhe etnografik përmbledhës mbi funksionimin e bashkësive shoqërore të shqiptarëve,⁴⁴⁹ është e domosdoshme të konstatojmë se ndarjet, ashtu si edhe konvertimet fetare nuk kanë qenë dhe nuk janë ende sot, veçse një mjet mes shumë mjetesh të tjera për të negociuar dhe ripërcaktuar njëjtësitë shoqërore. Në këto kushte, ka vend të shtrojmë pyetjen nëse kalimet nga duart e një fuqie politike dhe fetare në një tjetër, me shndërrimet e nevojshme dhe konvertimet përkatëse që i shoqërojnë, kërkojnë ose jo edhe një

⁴⁴⁸ **Edmund LEACH**, *Political systems of highland Burma: a study of Kachin social structure* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1954), p. 16.

⁴⁴⁹ **Albert DOJA**, “Ethnicité, construction nationale et nationalisme dans l’aire albanaise: Approche anthropologique du conflit et des relations interethniques”, *Ethnologia Balkanica: Journal for Southeast European Anthropology* 3 (1999), pp. 155–179, doi:ceool/75851; **Albert DOJA**, “Formation nationale et nationalisme dans l’aire de peuplement albanais”, *Balkanologie: Revue d’Études Pluridisciplinaires* 3, no. 2 (1999), pp. 23–43; **Albert DOJA**, “Entre invention et construction des traditions: l’héritage historique et culturel des Albanais”, *Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity* 28, no. 3 (2000), pp. 417–448, doi:10.1080/713687477.

lloj konformiteti në rritje dhe gjithnjë e më të përforcuar të popullsisve nominalisht të konvertuara ndaj normave shtrënguese të njëres apo tjetres fe të adoptuar.

Në këtë kuptim, konvertimet fetare paraqesin një interes të dyfishtë. Nga njëra anë, ato duhen parë nga pikëpamja e një konvertimi nominal nisur nga besime të tjera. Nga ana tjetër, ato duhen parë nga pikëpamja e vendosjes së një lloj konformiteti progresiv me praktikat fetare dhe shoqërore të popullsisve nominalisht të konvertuara nën Urdhëratat e Islamit.⁴⁵⁰ Nga këndvështrimi i perspektivës sociologjike, konvertimi paraqet një shkëputje nga një mjedis shoqëror i caktuar si dhe një pjesëmarrje në një shoqërizim të ri. Ky ndryshim i lidhjeve shoqërore mund të kontribuojë mjaft për t'i dhënë procesit konvertues një karakter krize, dhe pjesërisht, ai shpjegon tronditjet e mëdha që pëson personaliteti i individit nga kjo ngjarje. Përpunimi i ri i fushës së ndërjegjes është i lidhur në mënyrë të pazgjidhshme me një ripërpunim të mjedisit (*Umwelt*). Në mënyrë të përgjithshme, kalimi nga një përkatësi dhe nga një bashkësi në një tjetër shoqërohet me skrupuj moralë, me vështirësi përshtatjeje dhe kuptimi. Kështu pra, janë dashur disa breza në mënyrë që një popullsi të kalojë nga konvertimi nominal në fazën e përdorimit dhe zbatimit të praktikave dhe parimeve të qenësishme të besimit të ri.

Në fakt, konvertimet e njëpasnjëshme duhet të shpien, përkundrazi, në parashikimin e një dobësimi të ndjenjës fetare në gjirin e popullsisë, pavarësisht nga përpjekjet politike dhe mediatike të dinjitarëve klerikalë dhe ithtarëve të tyre. Në qoftë se do të kërkojmë të studiojmë rolin apo funksionimin që feja luan në shoqëri, duke e konsideruar individin si një ndërtues botësh simbolike, duhet të përpiqemi të kërkojmë, në mos ligjësi, të paktën procese të përgjithshme, si për shembull riekulibrimi i elementit fetar përkundrejt pjesës tjetër të jetës shoqërore, sa herë që hendeku është shumë i madh, apo zhvendosja fetare nga një fushë në një fushë tjetër krejtësisht të ndryshme.

Çdo besim, në një moment apo në një tjetër të ekzistencës së vet përballet në një dialog të detyruar me tradita të tjera fetare, më të hershme apo të njëkohshme me të, të cilat ai përpiqet t'i luftojë apo t'i asimilojë, gjë që në të shumtën e rasteve krijon disnivele hierarkike

⁴⁵⁰ Nehemia LEVTZION, ed. *Conversion to Islam* (New York: Holmes & Meier, 1979).

midis konceptimeve shpirtërore. Një ilustrim tjetër, krahas me lëvizjet konvertuese apo të kontestimit fetar, na ofrohet ndoshta nga besëtytnitë e supersticionet të denoncuar nga Kisha e Krishterë dhe që në antropologji kanë përfaqësuar ato që njihen si besime popullore.

Koncepti i besimit popullor e gjen gjithë kuptimin e vet në shoqëritë, ku funksionojnë autoritete fetare që rregullojnë raportet midis ortodoksisë dhe ortopraksisë. Në kësi rastesh, besimi popullor kthehet në një besim të jetuar, për sa u përket përfytyrimeve, dokeve dhe zakoneve, si një mënyrë e ndryshme të besuari përkundrejt fesë zyrtare. Këtu fjala është për një lëmë shumë të gjerë, që përfshin qysh nga praktikat e luftuara ashpër nga autoritetet klerikale, të tilla si magjitet, deri te zakone apo besime të trupëzuara në sistemet fetare zyrtare, të tilla si kulti i shenjtëve shëronjës, i cili ka zënë një vend mjaft të madh në terapitë popullore në vendet e traditës katolike. Në funksion të shkallës së dënimit që autoriteti i ruajtjes së ortodoksisë u bën këtyre traditave, këto të fundit ndryshojnë karakter në lidhje me sistemin zyrtar, por duke ruajtur shpesh formën dhe përmbajtjen e tyre të mëparshme. Nisur nga ky fakt lind pyetja se deri në çfarë mase këto tradita nuk kanë pasur në vetë gjirin e besimit zyrtar njëfarë autonomie dhe një kuptim të ndryshëm nga interpretimi dogmatik që u bënin atyre teologët.

Te shqiptarët dhe te popullsitë e tjera të juglindjes europiane, besimi popullor ka qenë gjithnjë i përhapur, ndonëse shpeshherë i keqinterpretuar. Dukuritë që lidhen me të janë parë rrallë si pasojë e traditave të lindura prej qëndresës ndaj formave më moderne të jetës fetare. Nga pikëpamja sociologjike, perspektiva e besimit popullor shpie zakonisht ose në një lloj besimi kozmik, ose në dukuritë fetare të ngritura mbi mënyrat e shoqërueshmërisë së bashkësive sociale dhe kulturore, të tilla si familja patriarkale, fshati i veçuar, ngërthimi i tipareve të veçanta në rrjetin e besnikërive feudale etj. Megjithatë, kudo ku një fe historike priret për të penguar besimet popullore ose arkaike, shkëmbimet kulturore shpesh prodhojnë dukuri të një karakteri sinkretik, ose grupime përfytyrimesh dhe praktikash që gërshetohen në një sistem origjinal, kuptimi i të cilit mbivendoset sipas katit ku synon interpretimi. Në këto gjendje sinkretizmi, shpesh është e vështirë të përcaktosh vendin e fesë zyrtare, qoftë ajo krishterimi apo islami, apo vendin e fesë popullore, të paktën në nivel të mekanizmave psikikë kolektivë.

Në rastin e krishterimit, për të ndjekur Hegelin në *Ligjëratat mbi filozofinë e fesë*, jemi në prani të një objekti të dyfishtë, njëri imediat dhe që është vetëm i jashtëm, tjetri i brendshëm që duhet të dallohet nga i pari dhe që përbën atë që duam të kuptojmë. I ndihmuar nga një ndërtim i tillë i dyfishtë, përfytyrimi kthehet në një shtrat dy lëvizjesh të kundërta: një lëvizje eksteriorizuese dhe një lëvizje interiorizuese. Kundërshtia midis fesë së vendosur zyrtarisht dhe besimit popullor të praktikuar spontanisht, në kuptimin e vet të thellë, kthehet atëherë në një kundërshti midis interiorizimit dhe objektivizimit. Besimi popullor është një lëvizje objektivizimi dhe eksteriorizimi, e cila është rezultat i një zhvendosjeje, i një projektimi drejt shfaqjes së jashtme (*vorstellen*) të dijes së brendshme dhe subjektive, në atë masë që kjo e fundit eksteriorizohet dhe objektivizohet në përfytyrim (*Vorstellung*), në tërësinë e besimeve dhe të praktikave të ngritura në traditë. Në këtë mënyrë, tërësia e praktikave dhe traditave kthehet në një objekt ndërgjegjeje kolektive, një objekt i pajisur me arsyen e vet që paravendoset pavarësisht nga tërësia shoqërore. Ky është edhe vetë momenti i tjetërsimit të këtij objekti, ku individi i jep formë qenësisë hyjnore, rrënjësisht e ndryshme dhe thellësisht e largët. Më pas, ky tjetërsim, i cili është njëkohësisht objektivizim dhe eksteriorizim do të pasohet domosdoshmërisht nga kërkesa ose nga premtimi për t'u rigjendur të bashkuar në një soditje të përbashkët shpirtërore, njëkohësisht "të ndarë dhe të ngujuar" brenda një entuziazmi të caktuar (*Andacht*), i cili shprehet në kuadrin e kultit të zyrtarizuar dhe që përjetëson institucionin e fesë. Nisur nga ky moment, feja kthehet në një lëvizje interiorizimi të rikthimit në vetvete, një projektim i imponuar brenda vetvetes, në rastin konkret, nga detyrimet e jashtme dhe objektive të kultit liturgjik. Në analizë të fundit, objekti i jashtëm tejkalon vetveten në objektin e brendshëm dhe shuhet edhe vetë si objekt.

Jam përpjekur gjetiu të konceptualizoj fenë si një fenomen të dyfishtë, rezultat i dy lëvizjeve të pavarura, por njëkohësisht sa të kundërta, aq edhe plotësuese për njëra-tjetrën, interiorizimit dhe exteriorizimit, që i korrespondojnë kundërshtisë midis hyjnores së njësuar apo të hierarkizuar, respektivisht në mbështetje të rregullive kulturore apo të epistemologjive që vënë në diskutim një rend të mirëvendosur.⁴⁵¹

⁴⁵¹ **Albert DOJA**, "Histoire et dialectique des idéologies et significations religieuses", *European Legacy—Towards New Paradigms: Journal of the International Society for the Study of European Ideas* 5, no. 5 (2000), pp. 663–686, doi:10.1080/713665519.

Megjithatë, asnjë besim nuk mund të jetë as interiorizim i pastër dhe as eksteriorizim i pakufizuar, ai nuk mund të jetë thjesht praktikë e projektuar nga brenda-jashtë dhe as e imponuar nga jashtë-brenda. Nëse kjo do të ishte e vërtetë, sipas termave hegelianë, feja do të ishte jo vetëm eksteriorizim i absolutes në rrafshin e ndjenjave dhe në atë të historisë, por gjithashtu edhe vendi ku vdes përfytyrimi. Në lëvizjen e interiorizimit ekziston pa dyshim një pikë e pakalueshme, për shembull, një pikë ku feja kthehet në diçka thjesht individuale. Sikurse kanë vënë në dukje studimet antropologjike,⁴⁵² ato që dikur kisha i konsideronte si praktika supersticioze, faktikisht kanë shërbyer si faktor integrimi shoqëror, shumë më aktive sesa lëvizja e kundërt interiorizuese që mbrohej prej kishës. Faktikisht, lëvizja interiorizuese e hollon dhe e tret besimin shumë më tepër sesa lëvizja projektuese dhe objektivizuese, e kundërt me të dhe që nuk mund të jetë veçse diçka e natyrës kolektive.

Në një perspektivë të ngjashme, e mbështetur njëkohësisht nga hipoteza strukturale e zhvilluar nga Edmund Leach,⁴⁵³ individualizimi absolut në konceptimin e hyjnore shpie gjithashtu në humbjen e çfarëdolloj karakteri shoqëror të fesë, duke skajuar hierarkinë e sistemit të ndërmjetësimit. Në këtë pikë, komunikimi ndërpritet dhe për rrjedhojë besimi shpërbëhet. Qysh nga ky moment, pushteti fetar vishet me pushtetin më të lartë politik, duke lënë vetëm dy alternativa të mundshme: kalimi në drejtim të milenarizmit me synimin për të përmbysur rendin e vendosur ose kalimi tërësor në besimin popullor dhe, në disa raste, në konvertimin fetar. Parë në perspektivën e një shfaqjeje të jashtme të dispozitave të ndrydhura, këto dy variante mbeten të vetmet mundësi rrugëdaljeje. Këtu bëhet fjalë jo vetëm për formën shprehëse të një hierarkizimi hyjnor që ngjall një ideologji barazimtarizmi në shoqërinë njerëzore, por edhe për një përpjekje shpirtërore përvetësimi nëpërmjet një afrimi me pushtetin sundues.

Në perspektivën e këtyre hipotezave, më duhet të theksoj se kundërshtia ekzistuese midis ortodoksisë dhe subversionit, interiorizimit

⁴⁵² **Nicole BELMONT**, “Superstition et religion populaire dans les sociétés occidentales”, in *La Fonction symbolique: essais d’anthropologie*, ed. Michel Izard and Pierre Smith (Paris: Gallimard, 1979), pp. 53–70.

⁴⁵³ **Edmund LEACH**, “Melchisedech and the Emperor: icons of subversion and orthodoxy”, *Proceedings of the Royal Anthropological Institute* 1972 (1972), pp. 5–14, doi:10.2307/3031729.

dhe objektivizimit, fesë zyrtare dhe besimit popullor, fesë sunduese dhe fesë së sunduar, në pjesën më të madhe të rasteve është përjetuar si një kontradiktë e vështirë, për të mos thënë e pamundur për t'u kapërcyer. I tillë është veçanërisht rasti i shqiptarëve dhe popujve të tjerë evropiano-juglindorë, të cilët kanë përjetuar periudha ndërprerjeje zhvillimi kulturor. Me shumë të ngjarë, paganizmi i të parëve dhe feja e institucionalizuar, politeizmi dhe monoteizmi, gjatë të gjitha kohërave, janë zhvilluar paralelisht, duke ruajtur mes tyre raporte tolerance, për të mos thënë ndihme të fshehtë ndaj njëri-tjetrit, të paktën deri në periudhën kur konsolidimi i pushtetit absolut dhe i ortodoksisë fetare i hapnin rrugë milenarizmit, skizmave dhe konvertimeve fetare. Në këto data kyç, lëvizja e dyfishtë, e kundërt ndaj besimit fetar, e perceptuar si antagoniste, ka kristalizuar gjithnjë një kundërshti shoqërore dhe kulturore.

Elita sunduese dhe pushteti i administratave të huaja, janë përpjekur të imponojnë një interiorizim më të madh të fesë, duke kontrolluar më nga afër proceset e exteriorizimit, domethënë duke imponuar një liturgji dhe praktikimin e një kulti ortodoksie të rreptë mbi masat popullore të konsideruara si të paditura. Mirëpo këto të fundit kanë nevojë për besime dhe praktika që të përmbushin më mirë prirjet dhe nevojat e tyre të thella, pra për mekanizma projektues të përshtatshëm për përhapjen e tyre, të shpikur prej tyre me synimin për të shprehur në mënyrë kolektive, shoqërore, një dije të pandërgjegjësuar, të censuruar nga kultura erudite e kohës, që ishte njëkohësisht edhe e huaj, edhe sunduese. Në këtë model, konvertimi fetar pasqyron, më posaçërisht, karakterin e dyfishtë e të pandreqshëm të realitetit njerëzor. Nga njëra anë, ai dëshmon ekzistencën e shprehjes dhe të eksteriorizimit të lirisë së qenies njerëzore, e aftë për t'u transformuar krejtësisht, duke riinterpretuar të kaluarën dhe të ardhmen e saj. Nga ana tjetër, ai tregon se ky shndërrim i realitetit njerëzor është rezultat i një pushtimi forcash të jashtme, qoftë kur bëhet fjalë për mëshirën hyjnore apo për një shtrëngesë psiko-shoqërore.

Ja pra, se për cilat arsye, përtej kushteve historike (krizë, destrukturim, trysni ekonomike dhe shoqërore) që kanë favorizuar konvertimet dhe rikonvertimet fetare midis shqiptarëve dhe popullsive të Europës Juglindore, kanë ekzistuar edhe faktorë të tjerë që kanë luajtur një rol të rëndësishëm. Në radhë të parë, nga njëra anë është ekzistenca, në gjirin e këtyre popullsive, e një hierarkie konfesionale

në organizimin e zyrtarizuar të besimeve fetare, por nga ana tjetër, mitologjitë dhe besimet popullore kanë konfiguruar universin e tyre socio-kulturor rreth figurash hyjnore dhe themeluese të hierarkizuara. Sinkretizmi i këtyre konvertimeve nuk shkakton ndonjë shkëputje në rendin e konvertimeve fetare. Ai përfshihet në vazhdimësinë e një lëvizjeje të rregullt drejt themeleve të politikës dhe të ideologjisë fetare.

Të vendosësh theksin mbi aspektin simbolik apo emblemantik të konvertimeve si strategji të adaptimit dhe të afirmimit dhe jo si tipare kulturore të pandryshueshme nuk shpie në përjashtimin e tyre nga analiza. Për një grup të caktuar, përcaktimi i karakterit të tij të dallueshëm është të përcaktojë një parim ndarës dhe njëkohësisht të ngrejë e të mbajë një kufi midis tij dhe të tjerëve. Çfarëdolloj konvertimi, fetar apo politik, paraqet gjithnjë një aspekt të dyfishtë. Ai kthehet jo vetëm në një adaptim dhe në një shtresë plotësuese në substratin e besimit popullor, por edhe në një subversion që drejtohet kundër pushtetit politik dhe fetar të elitave apo administratave të huaja. Strategjitë njëjtësuese dhe kundërshtuese eksteriorizohen ndërkaq nëpërmjet një numri të kufizuar tiparesh kulturore, mes të cilave hasim jo vetëm besimin popullor, por edhe atributet e interiorizuara të konvertimit fetar. Pikërisht, në projektimin e këtyre tipareve kulturore si shenjë e brendshme e një grupi konsiston edhe përpjekja për të mirëmbajtur kufijtë mbi të cilët ngrihet organizimi etnik i grupeve shoqërore.

Projektimet fetare

Një grup i caktuar mund të adoptojë tiparet kulturore të një grupi tjetër, si gjuhën apo fenë, e megjithatë të vazhdojë të perceptohet dhe të vetëperceptohet si i dallueshëm nga të tjerët. Në mjaft raste, konvertimi fetar apo ndryshimi i emrit etnik është pikërisht një mjet për të përforcuar solidaritetin e brendshëm të grupit dhe diferencimin e tij të jashtëm ndaj grupeve të tjera. Shembuj të shumtë tregojnë se forca e një kufiri etnik mund të mbetet, megjithatë, e pandryshuar dhe ngandonjëherë edhe gjatë gjithë kohërave, pavarësisht nga elementet e ndryshimeve të brendshme kulturore. I tillë është rasti i shqiptarëve, të cilët, pa humbur njëjtësinë e tyre, kanë mundur të modifikojnë dhe ndryshojnë fenë e tyre. Historikisht, ruajtja e identitetit të tyre kolektiv si edhe e kufijve të tyre etnikë me grupet e tjera fqinje, nuk është varur

nga vazhdimësia e përkatësive të tyre fetare. Megjithatë, besimet fetare në përgjithësi dhe konvertimet fetare në veçanti kanë mundur të kenë një rëndësi ku të madhe ku të vogël, sidomos gjatë parantezës së tyre të gjatë mesjetare të historisë së tyre mijëvjeçare, ndonjëherë njëlloj si emrat e tyre etnikë apo gjuha e tyre e përbashkët.

Në trojet e banuara nga shqiptarët, për shembull, kristianizimi ka një histori shumë të lashtë dhe duhet të jetë përhapur në këtë vend drejtpërsëdrejti si rrjedhojë e predikimeve të vetë Shën Palit, i cili “siguroi tërësisht arritjen dhe përhapjen e Fjalës së Zotit, që nga Jerusalemi gjer në Iliri” (*Rom. XV.19*). Faktikisht në këtë vend mbërritën shumë shpejt misionarët e parë të Romës, gjë që vërtetohet edhe nga prirja e përgjithshme e gjuhës shqipe që ka huajtur drejtpërsëdrejti nga latinishtja terminologjinë e saj kishtarë. Gjuha shqipe, si e vetmja gjuhë ilire e mbijetuar, përmban jo vetëm një numër shumë të madh fjalësh të huajtura nga latinishtja, por gjithashtu edhe struktura gramatikore dhe sintaksore themelore, një numër të konsiderueshëm shprehjesh idiomatike dhe veçanërisht një bërthamë fjalori që lidhet me jetën fetare dhe veprimtarinë klerikale.⁴⁵⁴ Madje disa nga huazimet e shqipes në këtë aspekt rrjedhin nga një latinishtje shumë e lashtë. Këto fakte dëshmojnë se paraardhësit e shqiptarëve e kanë përqaftuar shumë herët qytetërimin latin dhe se ata kanë ruajtur kontakte të ngushta me të gjatë gjithë periudhës romake.

Faktikisht, popullsia ilire-shqiptare ka qëndruar nën juridiksionin e Romës deri në vitin 731, kur Iliria u vendos nën autoritetin e Patriarkatit të Kostandinopojës. Me Perandorinë Bizantine, të krishterët iliro-shqiptarë hyjnë gjithnjë e më tepër në orbitën e krishterimit të Lindjes. Për shkak të pozicionit të tyre gjeografik, por edhe si rrjedhojë arsyeshe të ndryshme politike dhe historike, gjatë shekujve shqiptarët e panë veten të detyruar të luhaten midis dy kishave. Megjithatë ata kanë mundur të ruajnë prapavijën e tyre perëndimore dhe me mjaft të ngjarë nuk i kanë prerë kurrë plotësisht lidhjet me Romën.⁴⁵⁵

⁴⁵⁴ **Harald Haarmann**, *Der lateinische Lehnwortschatz im Albanischen*, Hamburger philologische Studien, 19 (Hamburg: Buske, 1972).

⁴⁵⁵ Shqiptarëve të vendosur në Itali pas pushtimit otoman, shumica e të cilëve ndjekin ritin e Kishës së Lindjes, nuk u është kërkuar kurrë të nënshkruajnë një dokument që të shpallte bashkimin e tyre me Vatikanin, sikurse ka qenë rasti me bashkësitë e tjera të Lindjes, dhe as të braktisin ortodoksinë. Për shkak të këtyre fakteve,

Sidoqoftë, ajo që përforcoi njëjtësinë etnolinguistike të popullsisë ilire-shqiptare, të përfshirë në shndërrimet e thella dhe migracionet gjeodemografike të epokës, ishte pikërisht krishterimi i mbrujtur me elemente greke dhe latine. Në radhë të parë, krishterimi u dha mundësinë shqiptarëve, ashtu si edhe grekëve, të mos shuheshin nga dyndjet barbare dhe sllave. Më vonë, kur sllavët përqaftuan krishterimin ortodoks të Lindjes, disa fise të caktuara të Veriut të Shqipërisë nuk ngurruan të riktheheshin në katolicizmin e Romës për t'i bërë qëndresë me forma të tjera trysnisë sllave.

Pikërisht, gjatë kësaj periudhe të gjatë mesjetare, shqiptarët adoptuan gjithashtu një emërtim të ri etnik, që njihet edhe sot. Nisur nga dëshmi konverguese që nga Ptolemeu (III:13) në shekullin e dytë dhe të një sërë burimesh historike bizantine dhe perëndimore në mesjetë, pranohet që emri i vjetër etnik i shqiptarëve, *arbër*, me shumë të ngjarë, fillimisht ka shërbyer për të emërtuar një rajon ose një pjesë të popullsisë të vendosur në Shqipërinë e Mesme. Shtrirja e tij gjeografike duhet të jetë kryer shkallë-shkallë, për të vazhduar deri në shekujt e trembëdhjetë dhe katërbëdhjetë, me shfaqjet e para të formacioneve politike pak a shumë të rëndësishme. Para epokës së Skënderbeut, ai shtrihej tashmë në krejt territorin e vendit, duke u përgjithësuar nga emërtimi i një rajoni ose i një pjese të popullsisë në një emër etnik që tregonte tërësinë e popullsisë. Ky emër i lashtë, me format e tij *arb-* dhe *alb-* me burim indoeuropian, që afron me termin latin *arvum*, “fushë e punueshme”, si dhe me terma barasvlerës në gjuhë të ndryshme indoeuropiane,⁴⁵⁶ ruhet jo vetëm në gjirin e diasporës shqiptare, por gjithashtu edhe vetë në Shqipëri, nga Veriu në Jug, sikurse dëshmojnë edhe të dhënat toponomastike dhe disa përdorime të veçanta në tërësinë e hapësirës gjuhësore shqiptare. Gjatë mesjetës, shqiptarët janë quajtur pra, me një emërtim të njëjtë, *arbër*, emër me të cilin ata njihen ende sot nga popullsitë e tjera fqinje dhe të huaja.

Në një perspektivë historike të ngjashme me kristianizimin, aspirata për të ruajtur kufijtë e tyre njëjtësues, ka favorizuar me shumë të ngjarë

shqiptarët e Italisë nuk klasifikohen si *uniatë* dhe kjo gjë nënkupton se lidhjet e tyre me Romën nuk janë ndërprerë kurrë. Shih: **Safete JUKA**, *Kosova: the Albanians in Yugoslavia in light of historical documents* (New York: Waldon Press, 1984).

⁴⁵⁶ **Eqrem ÇABEJ**, “L’ancien nom national des Albanais”, *Studia Albanica* 9, no. 1 (1972), pp. 31–40.

edhe pranimin e fesë myslimane. Disa studiues kanë sugjeruar qysh herët se pushtimi otoman i Gadishullit Ballkanik mund të ketë pasur të paktën një pasojë pozitive për të shpëtuar shqiptarët nga asimilimi etnik prej sllavëve,⁴⁵⁷ ashtu si dyndjet sllave në Ballkan, duke filluar prej shekullit të gjashtë, duhet të kenë frenuar procesin e romanizimit që ka rrezikuar asimilimin e paraardhësve jolatinishtfolës të shqiptarëve një mijë vjet më parë.

Të ungjillëzuar nga misionarët romakë, shqiptarët nuk arritën të kishin kishën e tyre kombëtare të veçantë si sllavët. Prandaj konvertimi i tyre në fenë islamike mund të interpretohet edhe si një fenomen qëndrese përballë trysnive sllave dhe greke, të ushtruara nëpërmjet kishave të tyre ortodokse. Për sa i përket islamizimit, rolit të luajtur nga kishat ballkanike në këtë drejtim i është kushtuar shumë pak vëmendje, ndonëse trysnitë që ato kanë ushtruar ndërsjellazi ndaj njëra-tjetrës shpesh janë nënvizuar, lidhur me çështje të tjera. Në këtë mënyrë këto kisha janë kthyer, pa dashur, në një faktor islamizues, duke shkaktuar lëvizje qëndrese, të cilat gjetën strehë nën flamurin e islamit. Meqë otomanët ishin larg, armiq të kryesorë të shqiptarëve ishin fqinjët grekë dhe sllavë. Kështu pra, të ngjeshur nga grekët në jug dhe nga sllavët në të gjitha drejtimet e tjera, konvertimi i tyre në fenë islame duket se ka qenë një mjet për të ruajtur njëjtësinë e tyre kombëtare.

Në shekullin e gjashtëmbëdhjetë, patriarkati serb kishte mundur të përftonte faktikisht nga pushteti otoman të drejtën për të vendosur juridiksionin e vet mbi katolikët shqiptarë. Më 1664, kryepeshkopi shqiptar i Shkupit, Andrea Bogdani, njoftonte Selinë e Shenjtë në Romë se katolikët shqiptarë përndiqeshin shumë më tepër nga Kisha Ortodokse sesa nga administrata otomane.⁴⁵⁸ Duke iu referuar regjistrave otomanë që lidhen me qytetin e Pejës, është kuptimplotë fakti që popullsia e tij, ende e krishterë në vitin 1483, në vitin 1582 ishte

⁴⁵⁷ **Hasan Kaleshi**, "Das türkische Vordringen auf dem Balkan und die Islamisierung: Faktoren für die Erhaltung der ethnischen und nationalen Existenz des albanischen Volkes", in *Südosteuropa unter dem Halbmond: Untersuchungen über Geschichte und Kultur der südosteuropäischen Völker während der Türkenzeit*, ed. Peter Bartl and Horst Glassl, *Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients*, 16 (München: Trofenik, 1975), pp. 125–138.

⁴⁵⁸ **Roberto MoroZZo della Rocca**, *Nazione e religione in Albania (1920-1944)* (Bologna: Mulino, 1990), p. 23.

konvertuar në fenë islamike në shumicën e saj dërrmuese prej 90%.⁴⁵⁹ Një gjë e tillë ndodhi pas vitin 1557 kur Patriarkatit të Pejës iu njoh një pushtet shumë më i madh nga pushteti otoman, në saje të përpjekjeve të vezirit të madh, Sokolovic, me origjinë serbe, vëllai i të cilit fillimisht, si dhe dy nipër të tjerë të tij më vonë, ngjiten njëri pas tjetrit në fronin e patriarkëve ortodoksë. Studiuesit shqiptarë i konsiderojnë këto konvertime si një tregues të qartë të faktit që popullsia e Pejës ishte shqiptare.⁴⁶⁰ Në rast se popullsia e këtij qyteti do të kishte qenë sllave, konvertimet e shumta në një periudhë kur patriarkati serb forconte pushtetin e tij do të ishin të pathemelta dhe të pakuptueshme. Me sa duket për shqiptarët këto konvertime ishin një mjet për të mbrojtur njëjtësinë e tyre etnike.

Përkundrajt grupeve të tjera fqinje që i ngjishnin në mënyrë kërcënuese, procesi i konvertimit u dha shqiptarëve mundësinë të mbështeteshin mbi njëjtësinë e tyre të re fetare, krejtësisht refraktare ndaj kulturave sllave dhe greke. Historiografia aktuale shqiptare mbështet idenë, fundja jo pa arsye, sipas së cilës periudha e gjatë e sundimit otoman karakterizohet nga obskurantizmi dhe barbaria. Megjithatë, duhet të pranohet gjithashtu se islamizimi duhet të ketë ndihmuar deri në njëfarë mase për ruajtjen e njëjtësisë etnike shqiptare kundër asimilimeve të huaja, duke marrë përsipër një rol që e kishte luajtur krishterimi gjatë lashtësisë dhe mesjetës. Studiuesi dhe diplomati shqiptar, Faik Konica, ka nënvizuar se shqiptarët e dinë shumë mirë se konvertimi i tyre fetar ka qenë shkak i shumë prej mjerimeve dhe fatkeqësive që pllakosën mbi ta,⁴⁶¹ por janë krejtësisht të ndërgjegjshëm ndaj faktit që ata nuk kishin tjetër rrugëzgjdhje përballë kësaj alternative, pasi në rast se do të kishin mbetur të krishterë, ata do të ishin absorbuar nga fqinjët e tyre. Në këtë mënyrë, konvertimi i tyre në fenë islamike mund të kuptohet jo si një akt dobësie, por si një gjest sfide përfundimtare ndaj trysnisë të krishterë sllave dhe greke.

Domethënës është gjithashtu fakti se i vetmi vend tjetër i juglindjes europiane, ku mbizotëroi një shumicë myslimane është Bosnja, e cila u

⁴⁵⁹ **Muhamet TERNAVA**, "Perhapja e islamizimit në territorin e sotëm të Kosovës", *Gjurmime albanologjike* 9 (1979), f. 60.

⁴⁶⁰ **JUKA**, *Kosova: the Albanians in Yugoslavia*.

⁴⁶¹ **Faik KONITZA**, *Albania: the rock garden of southeastern Europe* (Boston: Vatra, 1957).

kthye në të njëjtën mënyrë në një hapësirë përplasjesh midis kishave të krishtera, katolike dhe ortodokse. E vendosur në një udhëkryq gjeografik, politik, fetar dhe kulturor midis Perëndimit dhe Lindjes dhe në vijën e degëzimit midis Romës dhe Bizantit, territoret e shqiptarëve dhe të sllavëve të jugut u mbushën me misionarë të qendrave katolike dhe ortodokse, të cilët u përpoqën të shtonin radhët e sa më shumë njerëzve të kthyer në fetë përkatëse në krejt hapësirën e Ballkanit. Të dërguarit e Romës mundën të ngulisnin katolicizmin e Romës në Kroaci, Dalmacinë fqinje dhe në një pjesë të Shqipërisë së Veriut, ndërkohë që misionarët e Bizantit arritën të konvertonin pjesën më të madhe të Serbisë. Të kapur midis këtyre dy përpyekjeve, Bosnja ashtu si edhe pjesa më e madhe e Shqipërisë iu nënshtroan goditjeve të të dyja palëve për një konvertim të popullsisë përkatëse në favorin e tyre. Megjithatë, terreni malor rezultoi të ishte një faktor i rëndësishëm, i cili i dha mundësinë si Bosnjës, ashtu edhe shqiptarëve të mbroheshin nga interesi në rritje i të dy palëve ndaj tyre. Nisur nga ky fakt, nuk duhet të habitemi aspak që konvertimet që ndodhën në Bosnjë dhe në Shqipëri kanë rezultuar më tepër në krijimin e interpretimeve lokale të praktikave fetare tradicionale, të përziera me ritualë të parakrishterimit, sesa në krijim ithtarësh të zellshëm dhe doktrinarë.

Ka mundësi që edhe boshnjakët të kenë qenë të detyruar të konvertohen në fenë islame, për t'u mbrojtur kundër rrezikut të asimilimit nga ana e fqinjëve të tyre më të fuqishëm. Në analizën e kësaj çështjeje, shumë studiues me të drejtë kanë arritur në përfundimin se me pozicionin e tyre midis serbëve ortodoksë dhe kroatëve katolikë, gjë që i ka shndërruar në objekt të grindjeve dhe konflikteve midis dy kishave, boshnjakët kanë qenë të detyruar të përqafojnë fillimisht praktika heretike dhe skizmatike dhe, më pas, me pushtimin otoman, të përqafojnë fenë islamike.⁴⁶²

Kisha skizmatike e Bosnjës duket se i kishte shpëtuar kontrollit të kishës katolike qysh nga shekulli i trembëdhjetë dhe ka vepruar e pavarur në Bosnjë deri në momentin e mbërritjes së françeskanëve, të cilët u

⁴⁶² **Srecko DZAJA**, *Die Bosnische Kirche und das Islamisierungsproblem Bosniens und der Herzegowina in den Forschungen nach dem Zweiten Weltkrieg* (München: Trofenik, 1978); **Srecko DZAJA**, *Konfessionalität und Nationalität Bosniens und der Herzegowina: voremanzipatorische Phase 1463-1804* (München: Oldenbourg, 1984).

orvatën të rivendosin autoritetin e Romës gjatë viteve 1340.⁴⁶³ Për më tepër se një shekull, Kisha e Bosnjës u përball me Kishën Katolike të Romës dhe mundi të përfitonte nga një liri relative përkundrejt kishave katolike dhe ortodokse. Më vonë ajo u persekutua ashpër, kur në prag të pushtimit otoman klerikët e saj të lartë u dëbuan ose u detyruan të konvertoheshin në katolicizëm. Gjatë ekzistencës së kësaj kisha, shkrimet e papatit i akuzonin boshnjakët për herezi dhe disa nga këto burime e kanë përcaktuar këtë herezi si dualiste apo manikeiste. Si rrjedhojë e këtyre akuzave, Kisha e Bosnjës u njëjtësua tradicionalisht si një mishërim i vonuar i një sekti të mëparshëm manikeist të Europës Juglindore, bogomilët e Bullgarisë.

I shfaqur në shekullin e dhjetë në Bullgari, bogomilizmi është përhapur gjatë shekujve të mëvonshëm në krejt Perandorinë Bizantine dhe rajonet e tjera të juglindjes europiane, duke përfshirë Maqedoninë dhe pjesërisht Serbinë dhe bregdetin dalmat si edhe Europën mesjetare, në Italinë e Veriut dhe në Francën e Jugut. I ngritur mbi dualizmin manikeist, në të gjitha vendet ku është përhapur, lëvizja bogomile është përfaqësuar nga të pakënaqurit e të gjitha llojeve, të cilët adoptuan vullnetarisht një doktrinë që sulmonte mbajtësit e pushtetit. Të gjithë ata shfaqnin një kundërshtim të drejtuar gjithnjë kundër Kishës. Shqetësimi për një kthim në zanafillën e krishterimit, mospranimi i një kisha pasanikësh, që rrezikon të harrojë misionin e saj, çuan në lindjen e ideve dhe të një qëndrimi të njëjtë. Në Europën Perëndimore, lëvizja katariste u kthye në një depozituese të të gjitha këtyre fraksioneve fetare, të cilat nga shekulli i njëmbëdhjetë deri në shekullin e trembëdhjetë lindën kryesisht në mjedise nga më të ndryshmet dhe shfaqnin të gjitha një nevojë të fuqishme për projektim dhe reformë shpirtërore. Ndërkohë, në vatrën europiano-juglindore të lindjes së bogomilizmit, këto lëvizje gjetën shprehjen e tyre të fundit për një projektim kundërshtues dhe kontestues në fenë islamike.

Çështja për të ditur nëse ithtarët e Kishës skizmatike të Bosnjës në mesjetë mund të lidhen drejtpërdrejt me heretikët bogomilë dhe katarë,

⁴⁶³ **John FINE**, *The Bosnian Church: a new interpretation. A study of the Bosnian Church and its place in state and society from the 13th to the 15th centuries*, East European monographs, 10 (Boulder/New York: Columbia University Press, 1975); **Dragoljub DRAGOJLOVIC**, *Krstjani i jereticka crkva bosanska [Les chrétiens et l'Église hérétique de Bosnie]* (Beograd: Srpska Akademija Nauka i Umetnosti, 1987).

sipas një teologjie dualiste dhe manikeiste, nëse ata janë quajtur bogomilë, patarinë, apo vetëm *krstjanin*, nuk përbën veçse një çështje shterpë konflikti skolastik midis hereziologësh. Personalisht gjykoj se disa kriteret e tjera janë më të rëndësishme, si për shembull karakteri skizmatik, ndonëse informal i kësaj kisha, organizimi i saj i brendshëm hierarkik dhe monastik, marrëdhëniet e saj me kishat katolike dhe ortodokse të Lindjes, politikat fetare të guvernatorëve dhe mbretërve të ndryshëm të Bosnjës, si edhe përmasat e popullsisë boshnjake të prekura nga herezia. Të gjitha këto çështje dhe shumë të tjera, të cilave mund t'u qasemi më hollësisht në një rast tjetër, sugjerojnë në mënyrë të qartë një interpretim të procesit të konvertimit në islamizëm të një pjese të madhe të popullsisë boshnjake nën sundimin e regjimit otoman si një konvertim masiv të të ashtuquajturve skizmatikë apo heretikë, të cilët, duke mbijetuar gjatë shekujve ndaj konkurrencës dhe persekutimit të kishave katolike dhe ortodokse, përfundimisht kanë pranuar të kalojnë besimin e tyre te feja islamike. Në këto kushte, përpara konvertimit në fenë islamike, trashëgimia skizmatike e përkatesisë në një kishë boshnjake autentike dhe specifike duhej të arrinte të krijonte një kufi të domosdoshëm për dallimin e një njëjtësie kolektive boshnjake. Ndryshe shpjegimi i këtij identiteti etnik, pas konvertimit fetar, nuk do të ishte më i mundur.

Edit Durham, e cila udhëtoi dhe studioi Ballkanin në periudhën midis shekullit të nëntëmbëdhjetë dhe të njëzetë ka nënvizuar praktikën e ngjashmërive në fushën e praktikave fetare boshnjake dhe ato të fiseve malazeze dhe shqiptare.⁴⁶⁴ Midis studiuesve shqiptarë, Dhimitër Shuteriqi ka shprehur idenë se si boshnjakët, ashtu edhe shqiptarët duhet të kenë qenë të ndikuar drejtpërsëdrejti nga herezia bogomile, në përmasa pak a shumë të konsiderueshme.⁴⁶⁵ Megjithatë, pa folur rreth katarëve që në Itali njiheshin me emrin *albanenses*,⁴⁶⁶ nuk ekziston dokumentacion i besueshëm në gjendje të mbështesë këtë hipotezë në mënyrë të pamohueshme, të paktën për sa i përket një ndikimi pak a shumë të drejtpërdrejtë.

⁴⁶⁴ **Edith DURHAM**, *Some tribal origins, laws and customs of the Balkans* (London: Allen & Unwin, 1928, reprint 1979).

⁴⁶⁵ **Dhimitër SHUTERIQI**, "Shënim mbi herezinë mesjetare në Shqipëri", *Studime historike* 17, nr. 2 (1980), f. 199–210.

⁴⁶⁶ Ngjashmëria e emërimit të tyre me emrin e shqiptarëve duket se qëndron vetëm në një keqkuptim leksikologjik. Shih: **Pilar JIMENEZ-SANCHEZ**, *Les Catharismes: Modèles dissidents du Christianisme médiéval (XIIe-XIIIe siècles)* (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2008).

Ideologjitë e afirmimit kombëtar

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

Ruajtja e parimit të njëjtësimit, i cili përfshinte gjithë shqiptarët në të njëjtën kategori pavarësisht nga procesi i konvertimit fetar, lehtësohet me shumë të ngjarë nga adoptimi i një parametri tjetër me një rëndësi shumë më të madhe. Gjatë kësaj epoke, shqiptarët ndryshojnë jo vetëm besimin, por adoptojnë edhe një emërtim tjetër etnik. Nisur nga fakti, që emri aktual që ekziston gjithkund te shqiptarët si emërtim etnik, *shqiptar*, dhe si emër vendi, *Shqipëri*, nuk njihet në kolonitë shqiptare të Italisë dhe të Greqisë, pranohet se ai nuk është përdorur ose të paktën nuk ishte i përgjithësuar përpara pushtimit otoman. Pinjollë emigrantësh të ardhur nga Shqipëria gjatë luftërave të para kundër otomanëve gjatë shekujve të pesëmbëdhjetë dhe gjashtëmbëdhjetë, shqiptarët e Italisë së Jugut dhe Sicilisë përdorin normalisht emrin e vjetër për t'u dalluar etnikisht dhe për të emërtuar përgjithësisht popullsinë e atdheut të tyre të lashtë. Po ky emër përdoret gjithashtu sot nga trashëgimtarët e shqiptarëve të emigruar në Greqi disi më herët, në shekujt e katërmëdhjetë dhe pesëmbëdhjetë.

Këtu duhet theksuar se ndryshimet e pësuar në emërtimin etnik të shqiptarëve i detyrohen kryesisht shndërrimeve shoqërore dhe kulturore që ndodhën gjatë shekujve që pasuan pushtimin otoman, me shumë të

ngjarë, për të ekuilibruar fenomenet e konvertimit, duke u dhënë atyre një kuptim tjetër nga ai i njëjtësimi të karakterit fetar. Në pamundësi për të gjurmuar deri në fund shkaqet që shpunë në ndryshimin e emërtimit etnik, Eqrem Çabej nënvizon se rrënja e emrit të ri të shqiptarëve, *shqip*, emërton qysh nga fillimi “gjuhën e folur” të *arbërve* dhe se ky emër gjuhe, me shumë të ngjarë ka qenë i një përdorimi shumë të lashtë, ndoshta paralel me përdorimin e emërtimit të lashtë etnik,⁴⁶⁷ pasi ata shfaqen, në shekullin e gjashtëmbëdhjetë, që të dy në mënyrë të rregullt, qysh prej veprave të para të letërsisë në gjuhën shqipe.

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

Përdorimi i fjalës së re si një emërtim etnik konsolidohet aty rreth fillimit të shekullit të tetëmbëdhjetë. Në dokumentet e Koncilit lokal të Arbërit të vitit 1703, ai shfaqet krahas emrit të lashtë në shprehjen *gjuhë e shqipëtarëve*,⁴⁶⁸ i dokumentuar për herë të parë si një emërtim etnik.⁴⁶⁹ Ky emërtim do të shfaqet rregullisht në shekullin e tetëmbëdhjetë,⁴⁷⁰ por është për t’u theksuar se përdorimi i parë i emërtimit të ri etnik dokumentohet në lidhje me gjuhën e folur.

Pas islamizimit, një rol pak a shumë të rëndësishëm në ruajtjen e njëjtësisë kolektive dhe të kufijve etnikë të shqiptarëve kanë luajtur

⁴⁶⁷ ÇABEJ, “L’ancien nom national des Albanais”.

⁴⁶⁸ [Shqip në origjinal, shënim i përkthyesit].

⁴⁶⁹ *Concilium Provinciale sive Nationale Albanum habitum*, Anno MDCCIII, Romae 1705, p. 76.

⁴⁷⁰ “Shqiptarët e quajnë veten *Skipatar*, por nuk e dinë burimin e kësaj fjale” Johann THUNMANN, *Untersuchungen über die Geschichte der östlichen europäischen Völker* (Leipzig, 1774), p. 243.

edhe faktorë të tjerë, që lidhen veçanërisht me një bashkekzistencë dyformëshe të fesë islamike shumë të ndryshme nga njëra-tjetra. Nga njëra anë, islami zyrtar i versionit sunit përbënte besimin e administratës shtetërore. Inkuadrimi fetar nga autoritetet shpirtërore plotësohej nga drejtimi i drejtpërdrejtë i vetë Sulltanit, në cilësinë e Kalifit të të gjithë myslimanëve, që nuk mungonte të dërgonte fermanë lidhur me çështje të veçanta thjesht fetare, si për shembull ai i vitit 1842 mbi respektimin e ritualit të lutjeve. Xhamia ishte një vend i privilegjuar komunikimi për shtetin dhe aty lexoheshin të gjithë fermanët e Sulltanit.

Nga ana tjetër, midis lëvizjeve kontestuese me frymëzim *shiit* dhe *sufi*, duhet të theksojmë ekzistencën e bektashizmit (*bektachiyya*), i cili ishte njëkohësisht një vëllazëri fetare myslimane dhe një sekt iniciatik, i rrjedhur nga shiizmi dhe i përhapur nga shekulli i katërbëdhjetë deri në shekullin e gjashtëmbëdhjetë nga deti Kaspik në Anadoll.⁴⁷¹ Në Perandorinë Otomane, bektashinjtë gëzonin njëfarë rëndësie politike. Faktikisht ata kishin arritur të vendosnin një lidhje të ngushtë me trupën ushtarake të jeniçerëve, që ata vazhdimisht e kanë gjallëruar dhe sunduar, duke mundur të ishin gjithnjë udhëheqësit e tyre fetarë. Në përballje me përmbysjet ekonomike, shoqërore dhe ideologjike, mistikët më radikalë marrin një qëndrim simptomatik shkëputjeje nga ideologjitë dhe traditat e vendosura. Kështu, kur trupa e jeniçerëve kryengritës u eliminua përfundimisht në vitin 1826, bektashinjtë e përndjekur u vendosën në vendin e shqiptarëve, që u kthye në qendrën e tyre të privilegjuar.

Vëllazëritë myslimane ngandonjëherë kanë kontribuar në ruajtjen deri në ditët tona të specifikave lokale. Është domethënë fakti të kujtojmë këtu që bektashinjtë shqiptarë rreshtin së qeni të konsideruar si ithtarë të zakonshëm të fesë islamike dhe nisën të konsideroheshin më tepër si një sekt i pavarur. Ndonëse arsyet si rrjedhojë e të cilave bektashizmi është përhapur aq shumë midis shqiptarëve janë shpjeguar gjetiu,⁴⁷² mund të thuhet se, nëse trupa e jeniçerëve dhe Urdhri Bektashian u eliminuan zyrtarisht, eliminimi i tyre mund të ishte i

⁴⁷¹ **Albert DOJA**, "A political history of Bektashism from Ottoman Anatolia to Contemporary Turkey", *Journal of Church and State* 48, no. 2 (2006), pp. 421–450, doi:10.1093/jcs/48.2.423.

⁴⁷² **Albert DOJA**, "A political history of Bektashism in Albania", *Totalitarian Movements and Political Religions* 7, no. 1 (2006), pp. 83–107.

efektshëm vetëm në Stamboll dhe në provincat ku administrata qendrore otomane ushtronte një autoritet dhe një pushtet të drejtpërdrejtë. Mirëpo shqiptarët ishin larg këtij territori. Autoriteti i administratës qendrore otomane, gjatë kësaj periudhe, ishte tashmë thujse krejt i parëndësishëm mbi hapësirën shqiptare, ndaj bektashinjtë mundën të vazhdonin aty ekzistencën dhe veprimtarinë e tyre pa u trazuar aspak.

Gjatë historisë së tyre të vështirë drejt afirmimit kombëtar, është pikërisht në të njëjtën frymë që një pjesë e madhe e myslimanëve shqiptarë ka shprehur me vendosmëri dhe, më se një herë, pavarësisht nga një e ashtuquajtur “besnikëri e ndarë më dysh” (*divided loyalty*),⁴⁷³ vullnetin e tyre për të shkëputur lidhjet me Perandorinë Otomane.⁴⁷⁴ I tillë ka qenë para së gjithash pozicionimi politik i bektashinjeve, i cili është mjaft kuptimplotë në këtë drejtim. Ata përqaftuan plotësisht dhe pa rezerva çështjen e pavarësisë kombëtare. Sigurisht, marrëdhëniet tradicionalisht të vështira me autoritetet fetare dhe politike të administratës otomane, apo edhe hapja e tyre karakteristike në drejtim të ndjeshmërisë së kohës dhe ideve të reja, duhet të kenë kontribuar në këtë qëndrim nacionalist dhe antiotoman.⁴⁷⁵ Por, sikundër kam treguar gjetiu me hollësi, shkak duhet të ketë qenë edhe përforcimi i karakterit heterodoks të sistemit të tyre të besimit dhe të praktikave.⁴⁷⁶ Prandaj nuk është për t’u habitur që pikërisht Naim Frashëri, një nga përfaqësuesit më të shquar të besimit bektashian dhe të mendimtarëve të Lëvizjes Kombëtare Shqiptare, teorizonte hapur parimet e reja teologjike dhe praktike të bektashizmit dhe rregullat e reja për funksionimin e tij, çka bëri të mundur pajtimin e idesë kombëtare dhe të fesë.⁴⁷⁷

Në traditën studimore standarde, si dhe në pretendimet e aktivistëve fetarë e politikë, përpjekjet e shumta vetëm sa kanë mundur dhe konfirmuar një mistifikim trashanik, sipas të cilit mendimi dhe veprimtaria

⁴⁷³ **Stavro SKENDI**, *The Albanian national awakening, 1878-1912* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1967), pp. 469-470.

⁴⁷⁴ **Peter BARTL**, *Die albanischen Muslime zur Zeit der nationalen Unabhängigkeitsbewegung, 1878-1912* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1968).

⁴⁷⁵ **MOROZZO DELLA ROCCA**, *Nazione e religione in Albania*, p. 41.

⁴⁷⁶ **DOJA**, “A political history of Bektashism in Albania”.

⁴⁷⁷ **Zija XHOLI**, *Naim Frashëri midis së kaluarës dhe së sotmes* (Tiranë: Luarasi, 1998).

e Naim Frashërit janë formuar dhe mbizotëruar nga bektashizmi dhe se shqiptarizmi e tij ka pasur një bazë bektashiane. Por, nëse natyra e bektashizmit kuptohet më mirë po të zbulohet instrumentaliteti politik i strukturës së tij fetare në raport me sistemet kulturore dhe ideologjike ku ai ka vepruar, atëherë në kuadrin e aktivizmit kombëtar shqiptar të fundshekullit të nëntëmbëdhjetë, bëhet më i kuptueshëm dhe artikulohet më mirë edhe afiniteti elektiv i Naim Frashërit ndaj fesë dhe posaçërisht ndaj bektashizmit. Siç kemi trajtuar me më shumë hollësi tjetërkund, nëse veprën e Naim Frashërit dhe të dhënat e tjera të disponueshme ua nënshtrojmë një analize kritike nga perspektiva e qasjeve social-teorike mbi fenë, mund të kuptojmë më mirë se pavarësisht veshjes fetare, mendimi fetar dhe veprimtaria e tij në këtë fushë shkonin përtej heterodoksisë së bektashizmit, për t'u shndërruar në një lloj teologjie çlirimtare që përqafonte një lloj panteizmi, i cili bëhej nxitje për të gjeneruar një qëndrim aktiv dhe gjithëpërfshirës ndaj identitetit shqiptar, i cili nuk mund të kufizohet në asnjë mënyrë në kontekstin bektashian.⁴⁷⁸

E ashtuquajtura tolerancë otomane, e ngritur mbi bazën e sistemit të *millet*-it, i cili duhet parë në mënyrë relative në kohë dhe në hapësirë, u ka dhënë mundësinë vendeve të Europës Juglindore të ruanin ideologji dhe praktika fetare të dallueshme dhe të ndryshme nga njëri-tjetri.⁴⁷⁹ Ky sistem ka lejuar strukturimin e ndërgjegjësimit të grupeve

⁴⁷⁸ **Albert DOJA**, "The politics of religious dualism: Naim Frashëri and his elective affinity to religion in the course of 19th-century Albanian activism", *Social Compass: International Review of Sociology of Religion* 60, no. 1 (2013), pp. 115–133; **Enika ABAZI and Albert DOJA**, "Further considerations on the politics of religious discourse: Naim Frashëri and his Pantheism in the course of nineteenth-century Albanian nationalism", *Middle Eastern Studies* 49, no. 6 (2013), pp. 859–879.

⁴⁷⁹ Në gjirin e Perandorisë Otomane, sistemi *millet*-it u njihte jomuslimanëve të drejtën për të ruajtur besimin dhe kultin e tyre. Për shembull, në krye të popullsisë ortodokse qëndronte patriarku grek, i cili organizonte mbledhjen e taksave jo vetëm për Sulltanin, por edhe për Kishën Greke, me të cilën identifikoheshin tërësia e popullsisë e përkatësisë fetare ortodokse, pavarësisht nga njëjtësia etnolinguistike dhe kulturore. Në njëfarë mënyre, ky sistem ka ngurtësuar hierarkinë e besimeve dhe të njëjtësive socio-kulturore, prej të cilave mund të shpëtohej vetëm nëpërmjet konvertimit fetar. Megjithatë, me shpalljen e fermanit *khatt-i cherif* të Gjylhanesë (1839), autoriteti arbitrar, politik e administrativ në Perandorinë Otomane, që tashmë kishte arritur në një pikë kulmore, përjashtonte automatikisht konvertimet në fenë islamike për popullsitë e çfarëdolloj besimi socio-fetar në Europën Juglindore. Me reformat e Tanzimatit, të gjitha subjektet e Perandorisë shpallen të barabartë përpara ligjit, pa dallim feje.

etnolinguistike, të cilat, nëpërmjet një përpunimi të ngadaltë me pikënisje nga gjuha dhe feja, mundën të afirmoheshin në një lloj protonacionalizmi, shprehjet e para të të cilit shfaqen qysh në shekullin e tetëmbëdhjetë. Midis grupeve etnolinguistike dhe besimeve fetare u farkëtua në këtë mënyrë një dialektikë shumëshekullore, e cila qëndron në themel të njëjtësive kombëtare. Te popujt e juglindjes europiane, faktori gjuhësor dhe fetar është imponuar nga historia jo vetëm mbi lëvizjet e formimit kombëtar, por edhe mbi përpunimin dhe mbijetesën e kulturave të tyre.

Në këtë kontekst, historia e formimit kombëtar shqiptar është shumë domethënëse për të treguar veçanërisht rolin e madh e të jashtëzakonshëm që ka luajtur gjuha në dëm të fesë. Nën Perandorinë Otomane, shqiptarët jetonin në një situatë me një sistem komunikimi të përbërë nga shumë gjuhë me përdorime të kufizuara dhe të hierarkizuara, me një raport të shprehur qartë midis statuseve sociale dhe niveleve të kompetencës gjuhësore. Të paktën që prej shekullit të gjashtëmbëdhjetë, gjuha shqiptare ka ushqyer literaturën e shkruar në shkronja latine apo greke dhe arabe. Megjithatë, në pjesën më të madhe, ajo mbeti për një kohë të gjatë e kufizuar në të folmen gojore. Argumenti i shtetit otoman për të ndaluar organizimin e çdo mësimi në gjuhën shqipe, kërkesë që u shpreh më fort në gjysmën e dytë të shekullit të nëntëmbëdhjetë, ishte se shqiptarët ndaheshin sipas përkatësisë së tyre fetare në myslimanë, ortodoksë dhe katolikë. Ky refuzim mbështetej edhe nga drejtuesit kryesorë të bashkësive fetare përkatëse. Kjo pati për rrjedhojë shpërndarjen përkatësisht të shqiptarëve sipas kombësive turke, greke e latine, duke lënë në plan të dytë identitetin e tyre gjuhësor, në përgjithësi i panjohur ose i injoruar edhe prej kancelarive europiane. Mirëpo çështja e gjuhës është edhe më e rëndësishme për shqiptarët, për faktin se ata përbëjnë popullin e vetëm transfetar të Ballkanit, identiteti i të cilit është ndërtuar tërësisht mbi bazën e gjuhës. Aq e fortë ka qenë kjo dukuri, sa që në rastin shqiptar, në vend që të etnicizohej feja, faktikisht është etnicizuar gjuha. Madje, njëlloj si feja për popujt tjerë, gjuha *shqip* është etnicizuar në atë shkallë sa të kthehet në një ideologji të vërtetë etno-kombëtare. Këtej e tutje feja e shqiptarëve do të jetë *shqiptaria*.⁴⁸⁰

⁴⁸⁰ [Shqip në origjinal, shënim i përkthyesit].

Rikompozimet identitare

Ndryshimet e jashtme me grupet fqinje kanë ndikuar mbi diferencimin etnik të shqiptarëve vetëm kur kanë qenë parametra të një përkatësie të interiorizuar. Në fakt, pavarësisht nga pohimet energjike të primordialistëve, njëjtësia etnike, ashtu si edhe kombi nuk përbëjnë një realitet konkret as një fenomen të vëzhgueshëm drejtpërsëdrejti. Ashtu sikurse është nënvizuar qysh herët nga Max Weber, ajo që diferencon njëjtësinë etnike nga forma të tjera të njëjtësive kolektive, fetare apo politike, është fakti se ajo është e orientuar drejt së kaluarës dhe se ka gjithnjë, sipas formulës së Ronald Cohen-it, *një aureolë birësimi*:

Edhe kur përftohen nëpërmjet asimilimit, [shënjesit diakritikë] trupëzohen shumë shpejt në gjirin e mikrokulturës së individëve dhe të familjeve si pjesë përbërëse e trashëgimisë dhe njëjtësisë së tyre. E përftuar si rrjedhojë e çfarëdolloj procesi, më pas, një njëjtësi e tillë transmetohet ndërmjet brezave për aq kohë sa grupi ruan një kuptim të besueshëm për pjesëtarët dhe jopjesëtarët e tij.⁴⁸¹

Ashtu sikurse e ka paraqitur problemin Max Weber, nuk është realiteti i bashkësisë, i pajisur objektivisht me një origjinë të përbashkët (*Blutsgemeinsamkeit*) dhe me një ekzistencë reale (*reales Gemeinschaftshandeln*), por besimi te bashkësia (*Gemeinsamkeitsglaube*), në afërsinë dhe ngjashmërinë e grupit (*Stammverwandtschaftsglaube*) dhe në prejardhjen e përbashkët (*Glaube an eine Abstammungsgemeinsamkeit*), sikurse ajo zhvillohet artificialisht në rastin e shumë grupeve shoqërore. Kjo përbën edhe tiparin karakteristik të etnicitetit si një njëjtësi e hamendësuar (*geglaubte Gemeinsamkeit*).⁴⁸² Besimi në origjinën e përbashkët, nënvizon edhe Anthony Smith, përlligj dhe zbut përmasat e tjera apo shenjat e njëjtësimin, pra, vetë kuptimin e karakterit unik të grupit.⁴⁸³

⁴⁸¹ **Ronald COHEN**, "Ethnicity: problem and focus in anthropology", *Annual Review of Anthropology* 7 (1978), pp. 379–403, p. 387.

⁴⁸² **Max WEBER**, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundrisse der verstehenden Soziologie*, ed. Johannes Winckelmann (Tübingen: Mohr, 1976. Original edition, 1922), p. 237.

⁴⁸³ **Anthony SMITH**, *The ethnic revival in the modern world* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p. 65.

E thënë ndryshe, besimi në origjinën e përbashkët dhe besnikëria ndaj një parimi njëjtësues janë elemente që kanë injektuar dhe kanë natyralizuar atributet e tjera të shqiptarëve, gjuhën dhe territorin, të cilat qysh nga ky moment janë perceptuar si tipare të qenësishme dhe të pandryshueshme të njëjtësisë së tyre, në dëm të përkatësive fetare, që janë vënë në lëvizje dhe janë përdorur në funksion të situatave të ndryshme. Rëndësia e gjuhës në përcaktimin e shqiptarëve si një grup etnik është e kuptueshme jo për të kërkuar një kriter përcaktimor, por si një burim i vënë në lëvizje për të krijuar dhe ruajtur mitin e origjinës së përbashkët. Ndonëse një atribut kulturor si gjuha duket se është më e aftë për t'u përdorur për të arritur në një rrjedhojë të tillë, kjo nuk do të thotë se attribute të tilla mund të kenë një vlefshmëri të përgjithshme e të qenësishme edhe për raste të tjera, për sa i përket procesit të njëjtësimin etnik. Atributet kulturore kthehen në vektorë të tillë vetëm kur përdoren si shënjeshtë që *eksteriorizojnë* dhe *projektojnë* njëjtësimin dhe vetëpërfytyrimin e atyre që rivendikojnë një origjinë përkatësie të përbashkët. Për shqiptarët e Italisë dhe të Greqisë, tashmë kur ngjashmëritë kulturore dhe gjuhësore thuhet janë fshirë, atributi që përbën një burim përherë të disponueshëm mbetet territori i atdheut të tyre fillestar.

Për të përcaktuar rëndësinë e procesit të shoqërizimit për riprodhimin e grupeve etnike, mendoj se ideja e një njëjtësie të përbashkët mbi bazën e një origjine të hamendësuar duhet lidhur me perceptimin e tipareve të përbashkëta kulturore, ndonëse jo si në rastin e metodës antropologjike klasike që i ka vështruar si një proces tiparesh kulturore objektivisht të ngjashme e të përbashkëta,⁴⁸⁴ por për të evidentuar procesin subjektiv të *interiorizimit* të cilësive dhe të attributeve kulturore si zotërime të lindura dhe të natyralizuara nëpërmjet një historie mitike.

Grupet etnike, në rast se nuk janë realitete thelbësore që ekzistojnë përjetësisht, formohen dhe ruhen vetëm kur ato mbartin një histori të shtresëzuar dhe të depozituar. Duke lidhur së bashku dy koncepte të huajtura nga Aristoteli, atë të intrigës së rrëfimit (*muthos*) dhe atë të veprimtarisë imituese (*mimesis*), Paul Ricoeur ka mundur të vërë në dukje “imitimin krijues, nëpërmjet intrigës së një përvoje të përjetuar

⁴⁸⁴ Wsevolod ISAJW, “Definitions of ethnicity”, *Ethnicity* 1, no. 2 (1974), pp. 111–124.

në një kohë të caktuar”.⁴⁸⁵ Në mënyrë të veçantë, mbajtja parasysh e kompleksit mitik përmes të cilit ngjarjet historike “ndërthuren në *intrigën* e rrëfimit”, lidhen e radhiten në mënyrë të tillë që të “imitohen” e të “përfytyrohen” si ngjarje të ndodhura, bën të mundur kuptimin e paradoksit “të përfshirjes në të kaluarën të atyre kulturave që, pa dyshim, nuk do të përfshiheshin në të tashmen si rrjedhojë e ndryshimeve në formë”.⁴⁸⁶

Kjo dilemë shuhet nëse grupeve etnike u njihet aftësia për të ruajtur njëjtësinë e tyre jo në formën e një lënde të pandryshueshme, por në formën e një besnikërie krijuese përkundrejt ngjarjeve fillestare, të cilat i rivendosin ato në kohë. Pikënisja e këtyre ngjarjeve themeluese mund të jetë pak a shumë e largët në kohë. Vazhdimësia dhe lidhja me të kaluarën vendoset gjithnjë nëpërmjet procesit të lidhjes së kohës me rrëfimin historik, në kuptimin që Ricoeur i ka dhënë kësaj lidhjeje,⁴⁸⁷ nëpërmjet procesesh të tilla krijuese që rifitojnë trashëgiminë historike të së kaluarës për ta shndërruar në një kapital simbolik për të tashmen. Në këtë mënyrë, dhe vetëm nën optikën e kësaj lidhjeje, bëhet e mundur që “shpikja e traditave”,⁴⁸⁸ si diçka që duhet të ketë ndodhur realisht. Aftësia e këtyre proceseve krijuese është të paraqesin dhe të mobilizojnë të kaluarën si një burim që modifikon rastësitë e së tashmes, në mënyrë të tillë që ato të shfaqen si një fat i natyrshëm.

Meqenëse njëjtësia etnike dhe kombëtare nuk shfaqet veçse nëpërmjet ndjenjave që ushqejmë dhe tregojmë për to dhe qëndrimeve që shkaktohen apo frymëzohen prej tyre, është e vështirë të mos shihet këtu veçse një ide, një përfytyrim i individëve për qenien kolektive që të gjithë së bashku përbëjnë, pra në analizë të fundit, një mit. Ky mit është krijuar nga të njëjtët mekanizma projektimi dhe subversioni, që hasen në çdo lloj forme tjetër ideologjike, shoqërore, politike apo fetare. Ajo që duhet theksuar qysh në fillim është fakti që ideja e njëjtësisë kolektive, etnike apo kombëtare, rrënjohet te dallimet. Kohezioni dhe solidariteti përftohen përkundrejt çmimit të një kundërshtie të hapët apo të nënkuptuar ndaj gjithçkaje që është e huaj.

⁴⁸⁵ Paul Ricoeur, *Temps et récit* (Paris: Seuil, 1983), p. 55.

⁴⁸⁶ Barth, “Introduction”, p. 12.

⁴⁸⁷ Ricoeur, *Temps et récit*.

⁴⁸⁸ Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds. *The invention of tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

Vetë shprehja e kulturës së shqiptarëve ka nisur të shfaqet vetëm kur ata u gjendën të ekspozuar ndaj ndikimit në rritje të kulturës sunduese dhe të huaj, pikërisht atëherë kur ata ndien nevojën për të përcaktuar dhe për të ruajtur kufijtë e vlerave të tyre, me anë vlerash e qëndrimesh të paraqitura si të mbanin vulën e një stili “shqiptar”. Veçanërisht mohomi i çdo lloj njëjtësimi i këtyre vlerave e sjelljeve me ato të grupeve të tjera, serbët dhe grekët, merrte gjithnjë e më tepër një rëndësi të dorës së parë. Si një prej kombësive të fundit të shfaqura në Europë, kombi shqiptar mbeti për një kohë të gjatë i dallueshëm prej tiparesh të perceptuara si arkaike, i tipizuar si një komb me organizim pjesërisht fisnor, qëndrueshmëri të bashkësive familjare dhe përdorim të gjakmarrjes. Me një të rënë të lapsit, fqinjët më të afërt dhe shumica e udhëtarëve perëndimorë, nga mesi i shekullit të nëntëmbëdhjetë deri në vitet 1930 (ndonëse nuk kanë reshtur asnjëherë edhe sot e gjithë ditën), janë përpjekur të “natyralizojnë” këto tipare për t’i kthyer në një karakterizim të qenësishëm të këtij populli.

Në rastin e shqiptarëve, fjala nuk është vetëm për një kulturë të mbështetur mbi sjelljen zakonore, por edhe për një kulturë të ndrydhur e të interiorizuar, të marginalizuar e të përjashtuar nga rrugët e zakonshme të zhvillimit. Të përballur me trysninë në rritje të shteteve që lindën nga shembja graduale e perandorisë otomane, të cilët i përbuznin shqiptarët dhe të cilët shqiptarët nuk mund të mbështeteshin për të gjetur përfytyrimin e tyre, ata u detyruan të afirmohen vetëm duke e vënë theksin mbi aspektet më konvencionale të kulturës së tyre. Ata i kanë atribuar vetvetes ekskluzivitetin etnik të gjithçkaje që mund të dukej e ndryshme, por që nuk ishte gjë tjetër veçse pasojë e një pengese që ngrihej ndaj dëshirës së ndrydhur dhe nevojës së papërbushur për afirmim në botën e jashtme të formave ideologjike, fetare apo kombëtare, të vlerave të tyre kulturore. Të perceptuar shpesh në një mënyrë të pafavorshme nga ana e fqinjëve të tyre të afërt, ata ishin të detyruar të kultivojnë aspekte të veçanta të kulturës së tyre dhe të rivendosen me anë të kundërvënies. Në këtë mënyrë ata i bënë ballë asimilimit nëpërmjet një tjetër strategjie zhvendosjeje dhe subversioni, përmes konservimit dhe një lloj “dimërimi letargjik në histori”, duke projektuar jashtë kufijve të territoreve të tyre ideologjinë e njëjtësisë së tyre kolektive. Në këtë këndvështrim, nuk është e vështirë që kjo dialektikë të shprehet në forma të caktuara të ideologjisë

kulturore, gjuhësore apo fetare, përfshirë edhe praktikën e ndryshimit të fesë, për të marrë si përfundim format e pretendimeve etnike dhe kombëtare.

Për shqiptarët, që janë përpjekur të interpretojnë fenë në marrëdhënie me vlerat lokale, konvertimet dhe rikonvertimet e njëpasnjëshme kanë qenë rrjedhojë mekanizmash kolektivë të zhvendosjes dhe të projektimit, si edhe rezultat i lëvizjeve mesianike dhe milenariste. Konvertimet i kanë dhanë kësaj popullsie mundësinë të kapërcejë kundërshtitë e zakonshme midis monoteizmit dhe politeizmit, paganizmit, besimit popullor, apo konceptimit të hierarkizuar të hyjnore, duke e vendosur elementin fetar në pikën e tij të takimit me elementin politik. Pra, aty ku besimet, mitologjitë dhe përfytyrimet e botës përbëjnë ndërtesën ideologjike prej së cilës shoqëria mund të mendohet si një tërësi e harmonishme. Veprimi i tyre sinkretik nuk nënkupton përzierjen e dy sistemeve fetare të huaja për njëri-tjetrin, por përvetësimin e një elementi të ri përbërës të fesë që privilegjon një vizion holistik e shenjtërues të shoqërisë, në dëm të ideologjisë individualiste, nxitëse e parë e së cilës është ortodoksia fetare. Kjo nuk do të thotë se shqiptarët janë veçanërisht fetarë, *të lidhur* me këtë apo atë fe, por kultura fetare, e praktikuar mbi bazën e vlerave të tyre specifike të *besnikërisë*,⁴⁸⁹ bëhet pjesë e një identiteti kolektiv që nuk mund të shprehet më mirë në formë tjetër.

Për një kohë të gjatë antropologjia klasike i ka shqyrtuar kulturat lokale si sisteme të mbyllura dhe pa histori. Referenca e vagullt ndaj akulturimit ka lejuar ndarjen artificiale të asaj që përbënte një periferi moderne me prurje që gjykoheshin të ndryshme nga njëra-tjetra dhe që analiza i konsideronte vetëm si ndryshime kulturore. Ky vizion vjetërsues dhe folklorizues i kulturave dhe i feve popullore lihet mënjanë, kur lëvizjet ideologjike si ato të afirmimit kombëtar apo të konvertimit fetar konsiderohen si formësime origjinale dhe koherente. Shfaqja e tyre përbën një përgjigje në kontekstin e një realiteti imagjinar ndaj një gjendjeje kulturore të dëmtuar rëndë nga depërtimi brutal dhe i anktshëm i sundimit të huaj ideologjik dhe politik. Në këtë kuptim,

⁴⁸⁹ Albert DOJA, "Honneur, Foi et Croyance: approche linguistique anthropologique des valeurs morales et religieuses", *Anthropos: International Review of Anthropology and Linguistics* 106, no. 1 (2011), pp. 161–172, doi:jstor/23031808.

përtej karakterit radikal të kundërvënies së tyre ndaj një feje apo një tjetre, të konvertuarit bëhen të rëndësishëm, sepse konvertimi kristalizon një strategji politike dhe sociale.

Përktheu nga frëngjishtja Krenar Hadëri.

Botuar së pari në anglisht “The Politics of Religion in the Reconstruction of Identities: The Albanian Situation”, *Critique of Anthropology*, vol. 20, no. 4 (2000), pp. 421-438.

<http://dx.doi.org/10.1177/0308275X0002000404>.

Marrë nga botimi i Institutit Shqiptar të Studimeve Ndërkombëtare, 2001.

Albert Doja

Etniciteti, formimi kombëtar dhe nacionalizmi (1999)

Ngjarjet dramatike që tronditën Europën gjatë dhjetë vjetëve që vijuan pas shpërbërjes së Jugosllavisë, sidomos konflikti i fundit i zhurmshëm, ku u ndeshën serbët me shqiptarët për të drejtën mbi Kosovën, bënë që të përfshihej i gjithë komuniteti ndërkombëtar për mbrojtjen e njëfarë modeli të shoqërisë dhe të marrëdhënieve midis grupeve etnike. Kurse opinioni publik, i shurdhuar nga zhurmat mediatike dhe intelektualiste, nuk i ka ende të qarta domethënien dhe arsyet e konfliktit, që të gjithë shpresojnë të marrë fund njëherë e mirë me këtë episod të fundit të përgjakshëm.

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

Nga ana metodologjike, qëndroj larg perspektivës së kufizuar të kërkuesve të mëparshëm dhe të studimeve historike, folklorike dhe etnografike tradicionale, që janë karakterizuar nga izolimi intelektual dhe që janë stigmatizuar nga lidhjet me nacionalizma jashtëzakonisht të ashpër dhe hakmarrës. I interesuar për të dhënë përshkrime të qarta të fakteve sociale, e mbështes analizën jo vetëm në mosbesimin ndaj nacionalizmit, por edhe në hulumtime empirike të mbështetura në një njohje të thellë dhe konkrete të historisë dhe të teorive më të rëndësishme të antropologjisë sociale.

Zona kulturore

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

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

Nga ndërthurjet e shumta historike të popullsive mbijetoi një larmi e madhe kulturore, etnike, gjuhësore, fetare dhe politike. Ishte territori që ndahej *par excellence* midis perandorive romake të Lindjes dhe të Perëndimit, midis islamit dhe krishterimit, midis ortodoksisë dhe katolicizmit, midis blloqeve politike dhe ideologjike të Luftës së Ftohtë. Në qendër të gjithë kësaj, siç e ka përcaktuar Fernand Braudel rastin shqiptar, gjejmë të pranishme më tepër se çdo përbërës tjetër “fillin e

hollë” midis botëve latine, greke dhe sllave.⁴⁹⁰ Sepse ndoshta rasti shqiptar, i vetëm, përmbledh në vetvete thelbin e një serie problematikash kulturore, historike dhe gjeopolitike. Studimi rreth një popullsie të ndarë nga një kufi politik (shqiptarët dhe kosovarët), ku priten strukturat sociale dhe politike, nacionalizmat dhe fetë, marrëdhëniet ndëretnike dhe migracionet, na jep shumë mësim.

Megjithatë, është pothuajse e pamundur të artikulohet tërësia e të dhënave të lokalizuara në Europën Juglindore, me gjithë përpjekjet dhe punimet historike, etnografike dhe folklorike për të qartësuar larminë e turbullt të kësaj zone, sepse shumë nga këto përpjekje janë kryer sipas kriteresh heterogjene. Disa prerje empirike, të propozuara edhe nga antropologët në shkallë europiane,⁴⁹¹ përputhen përciptazi me hartat e Europës Juglindore, meqë janë ndërtuar në funksion të kriterëve gjeografike, të ndarjes së elementeve të kulturës materiale, të familjeve linguistike, të zonave fetare apo të disa bashkësive historike, me kufij të paqartë dhe të ndryshueshëm, përderisa mbartin gjurmët e grumbulluara nga ngjarjet madhore të historisë së Europës Juglindore.

Këto prerje nuk përkojnë as me hartën e kriterëve etnike, edhe pse iu referohen shpesh, çka të bën të mendosh më tepër për rendjen pas të parëve të amshuar, sesa për një realitet domethënës. Larmia ballkanike është përforcuar nga fakti që popullsitë e marra si homogjene nga traditat e studimeve historike, etnografike dhe folklorike kanë për kuadër identitete kolektive nënbashkësish sociale dhe territoriale. Do të ishte shumë e thjeshtë të imagjinohej, sikundër vepronin historianët dhe etnografë-folkloristët nacionalistë të shekullit të nëntëmbëdhjetë, një stabilitet i blloqeve etnike që mund të justifikojë kufij modernë të paprekshëm.

Për më tepër, lidhja etnike nuk është patjetër përcaktuese për të shpjeguar veçoritë në mënyrat e jetesës. Kështu, mund të sjellim shumë shembuj që tregojnë peshën e historisë në formimet e entiteteve kulturore të kohës së sotme. Pushtimi otoman, para së gjithash, shkatërroi grupet etnike. Politika e sulltanëve nuk u zmraps para shpërnguljes së popullsisë dhe ndërmarrjeve kolonizuese, ndërsa

⁴⁹⁰ **Fernand BRAUDEL**, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 2 vols. (Paris: Armand Colin, 1979. Original edition, 1949).

⁴⁹¹ **Conrad ARENSBERG**, “The Old World peoples: the place of European cultures in world ethnography”, *Anthropological Quarterly* 36, no. 3 (1963), pp. 75–99.

aktiviteti ekonomik në kufijtë e perandorisë së shtrirë në tri kontinente shkaktonte lëvizje të mëdha të popullsisë. Përkatësia etnike, duke nisur nga shekulli i nëntëmbëdhjetë, doli në skenë në Europën Juglindore për të mbështetur pretendimet për pavarësi. Kërkesat për pavarësi u shprehën në letërsi, si dhe në kërkimet, në publikimet dhe në organizimin e muzeve etnografike-folklorike.

Ndoshta, në mënyrë paradoksale, një njësi e pakapshme dhe rëndësia e idesë së një kulture dhe të një historie shqiptare dhe europiano-juglindore duhet kërkuar në vetë këtë lloj larmie kulturore, në këtë bashkëjetesë të dallimeve kulturore, të ruajtur më fort se në vende të tjera. Kjo përçapje mund t'i japë kësaj pjese të Europës një fytyrë të veçantë, duke përcaktuar me këtë rast një problematikë që të jetë e zbatueshme për të. Studimet rreth Europës Juglindore janë tepër të gjera dhe komplekse. Kjo zonë, nën ndikimet e jashtme rivale, po aq sa edhe nën presionet e brendshme, është një fushë ku shprehen sistemet alternative. Qytetërimi europiano-juglindor duhet të shqyrtohet në tërësinë e tij, duke qenë se secila nga pjesët e tij përbërëse, në një epokë të caktuar të historisë, ka qenë pjesë e një formësimi kulturor, fetar ose politik më të gjerë. Ai gjendet në një zonë përballjesh, mbi të cilën kanë vërshuar perandoritë dhe shtetet që aspironin për pushtet, ndërsa ortodoksia, katolicizmi dhe islami takohen e ndërthuren, përveç prerjeve dhe hapësirave të ndryshme të bashkëjetesës etnokulturore dhe etnogjuhësore.

Gjithë ato partikularizma dhe vija ndarëse që nuk bien shumë në sy, shpesh janë injoruar apo çnatyruar nga modernizmi aktual që zotëron në kulturat kombëtare, sikundër zotërohej dikur nga vullneti i trupave perandorake për të vendosur gjithçka në të njëjtin nivel. Sot, ashtu sikurse kam trajtuar gjetiu më në hollësi,⁴⁹² antropologjia sociale dhe historike, sociologjia, kërkimet mbi strukturat familjare, mbi ekonomitë tradicionale, si dhe mbi format e shumta të solidaritetit social dhe kulturor priren në një mënyrë apo në një tjetër të rizbulojnë dhe të rivlerësojnë dallimet dhe ngjashmëritë.

Historia kulturore, sociale dhe gjeopolitike e shoqërive të Europës Juglindore dhe e shoqërisë shqiptare, në veçanti, përbën një nga

⁴⁹² **Albert DOJA**, “À propos de la diversité locale des traditions culturelles albanaises”, *Ricerca Folklorica: Contributi allo Studio della Cultura delle Classi Popolari* 38, no. 1-2 (1998), pp. 63–74, doi:10.2307/1479953.

zhvillimet e asaj që është quajtur çështja lindore dhe që është përkufizuar si tërësi e problemeve gjeopolitike të shtruara, që prej mesit të shekullit të tetëmbëdhjetë, nga shpërbërja e Perandorisë Otomane.⁴⁹³ E formuluar nga burra shteti, diplomatë dhe intelektualë perëndimorë, vetë shprehja “çështje lindore” tregon origjinën e vet,⁴⁹⁴ duke shënuar një imperializëm etnocentrik, në të cilin Fuqitë e Mëdha, qoftë aleate, qoftë rivale, ndjekin sa qëllimin e ruajtjes së ekuilibrit europian, aq edhe realizimin e vetë qëllimeve të tyre. Në këtë optikë, çështja lindore shndërrohej në një seri problemesh politike që kërkonin zgjidhje.

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

Ky kompleksitet dhe kjo pasiguri u krijuan për faktin se këto territore ishin të fundit që mund të pushtoheshin dhe se procesi i afirmimit kombëtar aty ishte më pak i përparuar se në vende të tjera.⁴⁹⁵ Shtetet ballkanike, produkte të nacionalizmave të pakoordinuar në kohë, të përbëra nga zgjerime territoriale të njëpasnjëshme, janë përballur njëri me tjetrin për kapjen identitare të popullatave, që mund t'i hapte rrugën kontrollit politik të territoreve përkatëse. Kështu, përcaktimi kombëtar i popullsive të krishtera të Maqedonisë është një mollë sherri midis Bullgarisë, Serbisë dhe Greqisë, por edhe midis autoriteteve fetare, pa

⁴⁹³ **Michael S. ANDERSON**, *The Eastern Question, 1774-1923: A study in international relations* (London: Macmillan, 1966).

⁴⁹⁴ **Michel ROUX**, *Les Albanais en Yougoslavie: Minorité nationale, territoire et développement* (Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1992), p. 162.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, pp. 163-164.

folur për ndërhyrjet nga jashtë Ballkanit. Në këtë kontekst, shqiptarët ngatërrohen me turqit nëse janë myslimanë ose me grekët nëse janë ortodoksë. Për sa i përket inteligjencës serbe, ajo i ka përshkruar si të rrezikshëm, të paafte të ndërtojnë një komb dhe të vetëqeverisen. Afërsitë e saj me inteligjencën franceze kontribuojnë në riprodhimin masiv dhe efikas të një përshkrimi të ngjashëm me atë për barbarët dhe në përputhje me vizionin kolonial të popullatave primitive dhe të njerëzve të egër.⁴⁹⁶ “Shqiptarët, shkruante Marcel Mauss me një përçmim të jashtëzakonshëm, janë në një stad qytetërimi ende shumë primitiv, madje edhe më primitiv se indoeuropianët në momentin e hyrjes së tyre në histori”.⁴⁹⁷

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

Copëtimi i territoreve shqiptare, sidomos lidhja e Kosovës dhe e Maqedonisë Perëndimore me Serbinë, si edhe lidhja e krahinës së Çamërisë me Greqinë, u krye me vendim të Konferencës së Ambasadorëve të gjashtë Fuqive të Mëdha europiane, të mbajtur në Londër më 29 korrik 1913, fill pas luftërave ballkanike. Megjithatë, rrethanat që vendosën për kufirin që e ndan këtë territor në dy pjesë, madje në tri, janë shumë komplekse, sepse përveç raporteve konfliktuale

⁴⁹⁶ Ibid., p. 165.

⁴⁹⁷ **Marcel MAUSS**, “La Nation”, in *Oeuvres* (Paris: Minuit, 1969), p. 586.

të qeverisë otomane me shtetasit e saj shqiptarë, futen në lojë edhe interesat e katër shteteve të reja kombëtare tashmë të formuara në Ballkan dhe ato të gjashtë Fuqive të Mëdha europiane.

Argumentet madhore të këtij gjymtimi (të paktën, për krahinat e Verilindjes, por edhe në Jug situata nuk ishte e ndryshme) mbeten gjithmonë pretendimet e serbëve se këto krahina historikisht i përkisnin Serbisë. Por zbatimi i konceptit retrospektiv serb përplasej me një vështirësi madhore. Kjo krahinë ishte e populluar me shumicë shqiptare. Për këtë shkak, një investim i madh intelektual ka mbajtur gjallë një grindje tashmë të vjetër se kush është banori i parë, grindje që ndizet e acarohet në çdo moment. Historiografia serbe e shekullit të nëntëmbëdhjetë u përpoq të tregojë se shqiptarët janë të ardhur të vonshëm në Ballkan. Midis hipotezave të tjera, ata i supozonin me origjinë nga Kaukazi. Në të kundërt, shqiptarët pohojnë se janë pasardhës të Ilirëve. Dardania antike ose Kosova e sotme, relativisht e kursyer nga pushtimet sllave të shekujve të gjashtë dhe të shtatë, të cilët zbritën nga pellgjet danubiane në drejtim të Selanikut, ka pasur vazhdimisht një popullsi me shumicë shqiptare. Debatet dhe kundërshtitë mbi origjinën ilire të shqiptarëve kanë vijuar që nga shekulli i tetëmbëdhjetë midis specialistëve në përballjen midis tezave trake ose pellazgjike, madje, edhe kaukaziane.

Edhe pse pasiguritë qëndrojnë, për shkak të dobësisë së arsytimit që mbështetet pjesërisht mbi llogaritje sasiore dhe një përdorim përzgjedhës të burimeve të pamjaftueshme për të bërë të mundur një njohje të saktë të lëvizjeve demografike në këtë epokë, sot është pranuar përgjithësisht, në vijim të punëve të historianëve shqiptarë mbi onomastikën e kadastrave otomane, se shqiptarët përbënin një pjesë të rëndësishme të popullsisë së Kosovës. Në fakt, pranohet nga historianët specialistë të çështjes, sepse versioni serb tradicional është pothuaj universalisht i shpërhapur jashtë, ku përçohet si ide e gatshme dhe kohët e fundit është riaktivizuar nga publikime të shumta.⁴⁹⁸ Megjithatë, për sa i përket zonës së populluar me shqiptarë në ish-Jugosllavi, sot bëhet fjalë për një popullsi të përqendruar, ndryshe nga të tjerë, si ciganët apo vllahët. Ajo përbën shumicën në këtë territor,

⁴⁹⁸ Debati rreth Enciklopedisë së botuar në shtator 2009 nga Akademia Maqedonase e Shkencave dhe Arteve është vetëm një shembull ndër të tjerë.

pavarësisht ndarjeve politiko-administrative që nuk përkojnë shumë mirë me territorin etnik. Kosova, për shembull, e dalë nga provinca autonome e Serbisë, është vetëm një përafrim institucional i strukturës së mëparshme.⁴⁹⁹

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

Taksonomitë fetare dhe gjuhësore

Konceptet e taksonomive të identifikimit dhe konstruktivizmi, që rrjedh prej tyre, përqendrohen drejtpërdrejt mbi nocionet e grupit etnik dhe të vlerave kulturore. Në varësi të frekuencës sipas së cilës zbatohen kriteret e ndryshueshme të përcaktimit të njerëzve, mund të arrijmë në klasifikime të ndryshme, për shembull, nëse kriteri fetar vendoset para atij të gjuhës dhe anasjelltas. Normalisht, bashkësitë fetare tolerojnë dallimet gjuhësore. Ndërsa shtet-kombi modern është së pari një bashkësi gjuhësore që toleron pluralizmin fetar. Zgjedhje të ndryshme përftohen normalisht në të gjitha rastet e identifikimeve të shumta, domethënë, në varësi të faktit nëse është në veprim më shumë se një taksonomi në të njëjtin moment. Për sa u përket përzgjedhjes dhe vlerësimit të këtyre dallimeve, janë të mundura shumë formësime.

Prandaj është e rëndësishme që antropologu të përqafojë një perspektivë historike, me qëllim shpjegimin e identiteteve që dalin, sepse është shumë e rëndësishme të rrokën koha, vendet dhe perspektivat të cilave u referohen njerëzit, të jepen kontekstet e plota sociale dhe kulturore, hapësinore dhe kohore, në afat të shkurtër dhe në afat të gjatë. Për shembull, duhet trajtuar taksonomia segmentare e klaneve,

⁴⁹⁹ Shumë autorë ndonjëherë mjaftohen me konsiderimin e Kosovës si një zëvendësuese apo përfaqësuese të zonës me popullsi shqiptare, në mungesë të të dhënave të mjaftueshme për pjesën tjetër të kësaj të fundit. Shih: Roux, *Les Albanais en Yougoslavie: Minorité nationale, territoire et développement*, pp. 418–420.

që shpesh strukturohen në nënklane dhe në ndarje etnike, në marrëdhënie me taksonominë fetare të strukturuar nga kategoritë universaliste. Dihet se, ashtu siç e kam treguar gjetiu,⁵⁰⁰ barinjët e Shqipërisë së Veriut janë dalluar për një strukturë sociale segmentare dhe kanë marrëdhënie farefisnore që ndërpresin kufijtë fetarë. Në vështrim të parë, duket sikur këto lidhje janë të së njëjtës natyrë.

Megjithatë, studimi i traditave gojore dhe i manifestimeve të tjera historike, ka treguar dy rrugë shumë të ndryshme, sipas të cilave janë afruar këto marrëdhënie: disa janë adoptive, ndërsa të tjera vijnë nga ndarje të njësisve reale të pasardhësve. Dallimet e origjinës ndikojnë përdorimin e marrëdhënieve, të cilat mund të mbeten latente përtej brezave. Ekzistenca e vëllezërve të një klani mund të kujtohet nga një grup fetar në një tjetër, pa pasur nevojë për kontakte me ta, meqë tek ta mund të gjendet gjithmonë strehë e mbështetje. Por marrëdhëniet ndërfitare adoptive kanë vazhdimisht nevojë të rinovohen. Në rastin e marrëdhënieve farefisnore ndërfitare, çdo pjesëmarrës ka pasur mundësi t'u referohej dallimeve ose ngjashmërive sipas dimensionit farefisnor apo dimensionit fetar, duke ndjekur nga afër se nga kush dëshiron të pranohet apo të përjashtohet, të adoptohet apo të mërgohet. Por kjo është një formë strategjie e padëshiruar apo e konsideruar si tradhti nga nacionalistët, që kanë nevojë për njësi të ndara më qartazi.

I njëjti tip taksonomish të shumëfishta mund të ndodhë në rastin kur identifikimet etnogjuhësore dhe fetare janë të rëndësishme pothuaj në të njëjtën mënyrë dhe janë të barasvlershme apo të shtrira reciprokisht në të njëjtat raporte. Herë janë katolikët dhe ortodoksët të sllavët, herë kroatët dhe serbët të krishterët, apo edhe serbët dhe bullgarët të sllavët ortodoksë. Mund t'u referohemi dallimeve fetare ose bashkësisë fetare, dallimeve gjuhësore apo bashkësive gjuhësore, në funksion të konstelacionit pragmatik të forcave në lojë. As kjo nuk u pëlqen nacionalistëve. Europa Juglindore, me ndryshimet e shumta të sistemeve politike dhe fakti që kufijtë janë vendosur me forcë ose me konventa, përbën një material ilustrues të pasur për strategji të tilla.

Kufijtë e njësisve sociale, veçanërisht kufijtë etnikë, pak rëndësi ka nëse janë në lindje e sipër apo të mirëvendosura, janë qendra të formave

⁵⁰⁰ **Albert Doja**, "Morphologie traditionnelle de la société albanaise", *Social Anthropology: Journal of the European Association of Social Anthropologists* 7, no. 1 (1999), pp. 37–55, doi:10.1111/j.1469-8676.1999.tb00177.x.

të ndryshme të ndërveprimit, qoftë konfliktual apo paqësor. Shpesh, ashtu siç e ka treguar shembulli i shpërbërjes së ish-Jugosllavisë, kufijtë në lindje e sipër kanë prirjen të shkaktojnë konflikte të armatosura. Gjatë konflikteve, dallime që janë krejt pa rëndësi deri në atë moment, për shembull, një dallim minimal në dialekt, si në rastin e serbëve dhe kroatëve, apo një dallim në përkatësinë nominale në fe të ndryshme të papraktikuara, si katolicizmi, ortodoksia apo islami, respektivisht për kroatët, serbët dhe boshnjakët, janë ngritur në nivelin e kriterëve të dallimeve etnike, madje kombëtare, në rastin e shkëputjes së suksesshme.

Variacione gjuhësore më të vogla mund të mohohen totalisht, ashtu si edhe mund të theksohen aq sa të mjaftojë për t'i përdorur si dallime të papajtueshme në gjuhë, të cilat përdoren pastaj për të përfshirë thelbe etnike dhe mënyra të menduari krejt të ndryshme, në funksion të strategjive të përfshirjes apo të përjashtimit të ndjekura nga palët e interesuara. Kështu ka ndodhur në rastin e serbëve dhe të kroatëve, të bullgarëve dhe maqedonasve, po ashtu si duket se mund të ndodhë kohët e fundit edhe në rastin e shqiptarëve dhe kosovarëve, apo në rastin e debatit krahinor midis Veriut dhe Jugut në lidhje me dallimet dialektore të gjuhës shqipe.

Gjuha, ashtu si edhe feja, është bërë një problem madhor në artikullimin e përkatësisë etnike dhe të luftës për pushtet në Europën Juglindore. Burimet ideologjike, historitë dhe strukturat e dallimeve gjuhësore e dialektore janë manipuluar për t'u dhënë formë ngjarjeve aktuale dhe të ardhme, si dhe për të shërbyer si bazë në formimin e identiteteve etnike ballkanike moderne. Interesi i qasjes antropologjike qëndron në eksplorimin e mënyrave me të cilat gjuha dhe pushteti politik konceptualizohen në kërkimet aktuale, duke konsideruar burimet ideologjike të diferencimit dhe të standardizimit gjuhësor në procesin e formimit kombëtar.

Megjithatë, në pjesën më të madhe të rasteve, ajo që etnicizohet është feja, e thënë ndryshe, ajo përdoret si një flamur rreth të cilit njerëzit mblidhen dhe luftojnë për ide që tashmë nuk janë më fetare por etno-kombëtare. Etnicizimi fetar mund të shtohet kështu në listën e ndryshimeve funksionale, të analizuar nga sociologjia weber-iane,⁵⁰¹

⁵⁰¹ **Max WEBER**, *The sociology of religion*, trans. Ephraim Fischoff (Boston: Beacon Press, 1993. Original edition, 1922).

në marrëdhëniet midis fesë dhe shoqërisë. Në këtë vazhdë, meqë këto kritere janë shpesh arbitrare dhe artificiale, ato nuk mund të shpjegojnë konfliktet etnike. Angazhimet dhe refuzimet etnike kanë prirjen të jenë rezultat i luftës më tepër sesa shkaqet e saj, siç u duk edhe në luftërat e fundit në ish-Jugosllavi. Nëse etniciteti është një nga shkaqet e dhunës, kjo çështje duhet të konsiderohet me vëmendje në çdo rast, që duhet trajtuar veçmas.

Kam pasur rastin të tregoj gjetiu se konvertimet e njëpasnjëshme fetare të shqiptarëve duhet të shpien në parashikimin e një dobësimi të ndjenjës fetare në gjirin e tyre, pavarësisht nga përpjekjet politike dhe mediatike të dinjitarëve klerikalë dhe ithtarëve të tyre.⁵⁰² Po sot, pas një gjysmëshekulli dominimi dhe persekutimi komunist në Shqipëri, a është e mundur një ripërtëritje fetare? Nëse, po, në çfarë niveli? Në nivelin e përkatësisë fetare nominale? Në nivelin e ceremonive fetare? Apo në nivelin e praktikës dhe besimit fetar në gjirin e popullsisë? Apo, në fund të fundit, bëhet fjalë për një mit të ideologjisë liberale, që çdo ideologji është e aftë të prodhojë?

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

Ekzistenca e një hierarkie konfesionale në organizimin e zyrtarizuar të besimeve fetare nga njëra anë, dhe e mitologjive dhe e besimeve popullore nga ana tjetër, siç është dëshmuar tjetërkund,⁵⁰³ bëjnë që universi social-kulturor të sillet rreth figurave hyjnore dhe themeluese

⁵⁰² **Albert DOJA**, "The politics of religion in the reconstruction of identities: the Albanian situation", *Critique of Anthropology* 20, no. 4 (2000), pp. 421–438, doi:10.1177/0308275X0002000404.

⁵⁰³ **Albert DOJA**, "Histoire et dialectique des idéologies et significations religieuses", *European Legacy—Towards New Paradigms: Journal of the International Society for the Study of European Ideas* 5, no. 5 (2000), pp. 663–686, doi:10.1080/713665519.

të hierarkizuara. Për shqiptarët në veçanti, sikundër kam treguar gjetiu në mënyrë të hollësishme,⁵⁰⁴ besimet dhe konvertimet fetare kanë pasur një rëndësi të madhe për formimin e identitetit kolektiv si reagim jo vetëm kundër presioneve të asimilimit nga populli fqinje më të fuqishme, por edhe kundër sundimit të huaj ideologjik e politik.

Edhe tani, marrëdhëniet midis klerit ortodoks dhe atij mysliman në Shqipëri varen shumë nga situata e marrëdhënieve diplomatike, konfliktuale apo bashkëpunuese, midis Greqisë dhe Shqipërisë.⁵⁰⁵ Edhe pse besimtarët qëndrojnë larg debatit dogmatik, ligjërimi i mediatizuar dhe gjuha e përdorur nga drejtuesit e lartë ortodoksë dhe myslimanë ndryshon sipas rrethanave. Çdo krizë midis vendeve shoqërohet me një ligjërim konfliktual në nivel fetar dhe social nga ana e drejtuesve të komuniteteve fetare. Kjo situatë vjen nga realitetet politike dhe sociale në Shqipëri. Edhe pse Kisha Ortodokse Shqiptare është autoqefale, ajo prej vitesh drejtohet nga një kryepeshkop me kombësi greke. Krahu nationalist shqiptar e konsideron këtë si ndërhyrje në jetën sociale dhe fetare të Shqipërisë dhe, si rrjedhim, e sheh kishën ortodokse si vegël të politikës greke në Shqipëri. Për më tepër, debatet hidhërohen nga fakti që e djathta nacionaliste shqiptare i ruan me besnikëri shenjat e saj fetare me origjinë nga islami dhe e konsideron atë si një faktor tradicional të ruajtjes së elementit shqiptar kundër orvatjeve të rrezikshme të sllavëve dhe të grekëve nën petkun e fesë ortodokse.

Formimi kombëtar dhe identitar

Antropologjia klasike, Marcel Mauss-i veçanërisht, shihte te kombi, me vullnetin e veçantisë dhe mentalitetin e tij, shoqërinë *par excellence*, tipin e organizimit social më të lartë, tek i cili europianët paskan arritur të parët.⁵⁰⁶ Sot, siç kam treguar gjetiu,⁵⁰⁷ ky konceptim ka dalë nga moda, sepse vullnetet e integritetit apo të veçimit kombëtar nuk mbijetojnë

⁵⁰⁴ DOJA, "The politics of religion in the reconstruction of identities: the Albanian situation".

⁵⁰⁵ Artan FUGA, "Le conflit qui va vers la normalisation et la normalisation qui va vers le conflit", *Balkanologie: Revue d'Études Pluridisciplinaires* 1, no. 2 (1997), pp. 41–56.

⁵⁰⁶ MAUSS, "La Nation".

⁵⁰⁷ Albert DOJA, "L'idée de nation: du postulat de Marcel Mauss à la question actuelle des identités nationales et culturelles", *Revue de l'Institut de Sociologie*, no. 1-4 (1996), pp. 201–212.

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

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

Veprat teorike që hedhin dritë mbi problemin e natyrës së kombeve dhe të lëvizjeve kombëtare, si edhe atë të rolit të tyre në zhvillimin historik, pothuaj të gjitha sillen rreth pyetjes kryesore se çfarë është një komb. Sido që të jetë, kombi nuk është i së njëjtës natyrë me formacionet sociale primare si klanet apo fiset, fshatrat apo qytetet, grupime të tilla ku Marcel Mauss donte të përfshinte edhe kombin. Asnjëri nga faktorët që shpjegojnë formimin e këtyre grupimeve, farefisnia, territori, etnia, feja, gjuha, nuk mjafton për të shpjeguar realitetin kombëtar.

Shpesh janë bërë përpjekje për të vendosur kritere objektive për të përkufizuar kombin apo për të shpjeguar përse disa grupe etnike janë bërë kombe dhe të tjera jo. Për këtë, studiuesit janë mbështetur mbi një kriter të vetëm, si gjuha apo etnia, ose mbi një bashkësi kriteresh, ku përfshihen gjuha, territori i përbashkët, historia e përbashkët, tiparet kulturore e shumë të tjera të tilla. Kriteret e përdorura për këtë qëllim kanë treguar se janë të paqarta, të lëvizshme, të dykuptimta dhe shpesh të padobishme. Për shembull, nëse pranohet se mund të identifikohen karakteret racore, konstatohet se ato nuk gjenden në kombet moderne. Gjithashtu kombet moderne nuk i janë përmbajtur me përpikëri identitetit të gjuhës apo të fesë. Ka kombe shumëgjuhëshe dhe ka të tjera ku

predikohen shumë fe. Së fundi, historia na tregon se ka kombe që ishin dhe janë ende pa territorin e tyre. Nëse largojmë përkufizimet objektive, mbeten vetëm ato subjektive, qofshin kolektive apo individuale. Por edhe këto përkufizime janë po aq të ndjeshme ndaj vërejtjes se të përkufizosh një komb me anë të vetëdijes që vetë anëtarët kanë se i përkasin këtij apo atij kombi është tautologjike, edhe pse kjo nuk nënkupton domosdoshmërisht një përkufizim subjektiv të kombit.

Kur trajtojmë çështjen kombëtare, është më e frytshme të fillohet nga konceptimi i kombit, sesa nga realiteti që përfshin ky nocion. Sepse kombi, ashtu si konceptohet nga nacionalizmi, mund të njihet si një projekt politik, ndërsa kombi real mund të njihet vetëm *aposteriori* si një rezultat. Instrumentalistët kanë këmbëngulur mbi proceset shoqërore të produktit, të shpikjes dhe të krijimit të qëllimshëm për të kuptuar gjenezën e kombeve.

Meqë kombet janë konsideruar si mjet natyror, i dhënë nga Zoti për të klasifikuar njerëzit, kombet që përfaqësojnë një fat politik të mëvetësishëm janë një iluzion. Nacionalizmi, që shpesh i merr kulturat paraekzistuese dhe i shndërron në kombe, ndonjëherë i shpik dhe shpesh i rrafshon dhe i zhdruk kulturat paraekzistuese, *kjo* është një realitet.⁵⁰⁸ Nacionalizmi vjen para kombeve, nuk janë kombet që formojnë shtetet dhe nacionalizmin, por është e kundërta.⁵⁰⁹ Në debatin teorik të njohur si midis primordialistëve dhe instrumentalistëve, pak antropologë janë sot të gatshëm të bashkohen me të parët. Shumica e tyre kanë prirjen të bashkohen me pohimin se grupet etnike dhe kombëtare që ata studiojnë janë “shpikje” të krijuara në mënyrë të ndërgjegjshme në mjediset e ngushta të intelektualëve dhe të studiuesve entuziastë.⁵¹⁰

Por këto identitete, a mund të hidhen poshtë me kaq lehtësi? Nuk mund të mohojmë që kombi shprehet në sjelljen e anëtarëve të tij. Nëpërmjet ekzistencës së gatimeve apo kostumeve kombëtare mund të vëzhgojmë reflekse, preferenca dhe jo-preferenca, me të cilat lidhet një karakter kombëtar. Madje, më tepër se kaq: edhe pse askush nuk

⁵⁰⁸ Ernest GELLNER, *Nations and nationalism* (Ithaca: Cornell University Press, 1983).

⁵⁰⁹ Eric HOBBSAWM, *Nations and nationalism since 1780: programme, myth, reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

⁵¹⁰ Eric HOBBSAWM and Terence RANGER, eds. *The invention of tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

e ka parë kombin, dihet nga eksperiencia se cila është shtrirja e sakrificave më të larta që ai kërkon dhe që anëtarët e tij janë gati të pranojnë. Vepra shkencore me titull mbi “Shpikjen” e kushedi se çfarë janë zhdukur kohët e fundit. Të ashtuquajturit primordialistë, që theksojnë karakterin thelbësor e të pandryshueshëm të grupeve etnike dhe të kombeve dhe që shpesh kanë qenë partizanë të njërit apo tjetrit komb të shtypur apo të zhdukur, e kanë kundërshtuar këtë dhe këmbëngulin mbi realitetin e karakteristikave dhe të ngjarjeve mbi të cilat mbështetet ligjërimi mbi identitetet. Në këtë fushë, ata pretendojnë se nuk mund të ketë shpikje duke nisur nga hiçi. Metafora e formimit apo krijimit preferohet ndaj asaj të “shpikjes”, sepse formimet dhe krijimet kërkojnë një lëndë të parë. Formimi i identiteteve sociale përpiqet të përdorë gjithçka që është e pranishme në kontekstin lokal dhe që nuk mund t’i mohohet realiteti. Historia mund të korrigjohet dhe një e kaluar heroike që të lidh me ideologjinë komunitare mund të shpiket. Por është më e lehtë të gjenden formime të identitetit të përbëra nga ato elemente të traditës, të cilave nuk mund t’u refuzojmë bërthamën e tyre historike. Këtu përmenden ngjarjet reale, tiparet kulturore të vëzhgueshme, dallimet e pamohueshme të gjuhës reale etj.

Çështja kombëtare vendoset në pikëprerjen e politikës, të ideologjisë, të teknologjisë dhe të shndërrimit të shoqërive. Kombet ekzistojnë jo vetëm si funksione të një tipi të veçantë të shtetit territorial apo të aspiratës për të ngritur një të tillë, por edhe në kontekstin e një etape të veçantë të zhvillimit teknologjik, ekonomik dhe kulturor. Sot, shumica e studiuesve bien dakord për të thënë se gjuhët e unifikuara, të folura apo të shkruara, nuk mund të shfaqen si të tilla para daljes së shtypshkronjës, para krijimit të mundësisë për lexim për shumicën e njerëzve, pra, arsimimin masiv. Kështu, italishtja popullore, si idiomë e aftë për të shprehur të gjithë gamën e asaj që ka nevojë një gjuhë moderne jashtë sferave të komunikimit të brendshëm apo të dialogut të thjeshtë familjar, u ndërtua gradualisht vetëm gjatë dekadave të fundit të shekullit të njëzetë, në funksion të nevojave të një programimi televiziv kombëtar.⁵¹¹ Pra, kombet dhe dukuritë që lidhen me to duhen analizuar në marrëdhënie të ngushtë me termat politikë, teknikë, administrativë,

⁵¹¹ HOBBSAWM, *Nations and nationalism since 1780*, p. 21.

ekonomikë, kulturorë, duke pasur parasysh gjithçka që kërkojnë kushtet e veçanta.

Gjithsesi, vonesa e madhe e alfabetizimit nuk duhet të nxisë idenë, në dëm të historisë kulturore shqiptare, se shqiptarët duhet të konsiderohen si një popull i pakulturar, sikur kultura popullore të mos ishte kulturë, së bashku me atë që në studimet moderne quhet folklor i gjallë,⁵¹² pavarësisht nga dallimet kulturore krahinore si në Jug edhe në Veri. Në këtë mes është e rëndësishme të mbahet parasysh dallimi në rritje midis një Europe gjithnjë e më shumë të përkushtuar ndaj arsimimit masiv e ndaj të shkruarit dhe një pjese të popullsisë kultura e së cilës ka vazhduar të prodhohet dhe të transmetohet në mënyrë gojore. Kjo ndodh pak a shumë me popullsi të izoluar sipas zonave, të privuara nga kodet e arritjes së një jete kulturore më të gjerë, çka shpjegon në të njëjtën kohë edhe dallimet kulturore brenda shoqërisë shqiptare, sidomos midis Veriut dhe Jugut. Mosnjohja e gjuhës zyrtare, dallimet fetare, analfabetizmi, konfliktet për tokën dhe përbuzja e autoriteteve e thellojnë hendekun midis masave shqiptare, nga njëra anë, dhe përfaqësuesve të shtetit, nga ana tjetër. Deri në fillim të shekullit të njëzetë ky ka qenë rasti i shqiptarëve ndaj administratës otomane, ashtu si në fund të të njëjtit shekull, ishte rasti i shqiptarëve të Kosovës ndaj administratës serbe apo jugosllave.

Pak të familjarizuar me administratën dhe me gjykatat, arbitraritetit të të cilave i druheshin, sidomos në zonat e Kosovës dhe të Shqipërisë së Veriut, shqiptarët i zgjidhnin mosmarrëveshjet midis tyre duke u bazuar mbi të drejtat zakonore. Kodet e sjelljes, të cilave u janë referuar shqiptarët, janë të shumëfishta. Ligji i shtetit aktualisht mbizotëron të tjerët. Sheriati apo ligji islamik mund të jetë përdorur për shumicën myslimane. Ligji i kishës apo ligji kanonik, që supozohet se është respektuar sidomos nga katolikët në rajonet e Veriut, në të vërtetë nuk ka pasur asnjëherë ndikim vendimtar. Së fundi ligji i fshatit apo e drejta zakonore lokale duhet të ketë qenë dikur mbizotëruese. Përmbysja e kryer në raportet midis këtyre kodeve është e dukshme, si në Shqipëri edhe në Kosovë. Gjithsesi, zhvillimet e kohëve të fundit në të dyja mjediset kanë bërë që njerëzit t'i referohen gjithnjë e më shumë kodit zakonor, jo vetëm se ai konsiderohet si i vetmi kod specifik shqiptar,

⁵¹² **Martha Sims and Martine Stephens**, *Living Folklore: An Introduction to the Study of People and their Traditions* (Logan: Utah State University Press, 2005).

por sidomos sepse nuk e parashikon ndërhyrjen e shtetit. Në këto kohë krize, që po kalon shoqëria shqiptare aktuale, sidomos në Shqipëri, ka një kthim gjithnjë e më të madh të vlerat e vjetra normative, që përdoren vazhdimisht me pikësynim produktiv për të përballuar shpërbërjen e lidhjeve sociale.

Nuk është fjala të thellojmë këtu studimin e çështjes komplekse të origjinës së kodeve zakonore shqiptare, as çështjet historike, të lidhura ngushtë me njëra-tjetrën, të një shoqërie pa shtet që në fillimet e veta. Shumë vëzhgues të huaj apo studiues vendas, të prekur sipas shprehjes së Roland Barthes-it nga “virusi i thelbeve”,⁵¹³ i janë dorëzuar tundimit për t’u përgjigjur në mënyrë pohuese, për shkak të besimit të tyre në origjinalitetin e pakapshëm shqiptar ose në anarkinë dhe në paaftësinë e këtij populli për të ndërtuar një shtet të organizuar, sidomos në lidhje me çështjen e tribalizmit të zonave të Veriut, që mbetet aq shumë e kundërshtuar dhe e abuzuar.

Nacionalizmi

Konceptet e kombit, nacionalizmit dhe qytetarisë janë shqyrtuar në perspektivën e tyre historike,⁵¹⁴ apo krahasuese,⁵¹⁵ si edhe në thellësinë e tyre sociologjike,⁵¹⁶ apo antropologjike.⁵¹⁷ Kam pasur rastin të theksoj se është e dobishme dhe e nevojshme që këto koncepte të trajtohen jo

⁵¹³ **Roland BARTHES**, *Le mythe aujourd’hui*, Oeuvres complètes, vol. 1 (Paris: Seuil, 1993, original 1957).

⁵¹⁴ **Hans KOHN**, *Nationalism, its meaning and history* (Princeton, N.J.: Van Nostrand, 1965); **Hugh SETON-WATSON**, *Nations and states: an enquiry into the origins of nations and the politics of nationalism* (London: Methuen, 1977); **John ARMSTRONG**, *Nations before nationalism* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982); **HOBBSAWM**, *Nations and nationalism since 1780*; **Anthony SMITH**, *Nations and nationalism in a global era* (Cambridge, Mass.: Polity, 1995).

⁵¹⁵ **Louis SNYDER**, *Varieties of nationalism: a comparative study* (Hinsdale, Ill.: Dryden Press, 1976); **Louis SNYDER**, *Contemporary nationalisms: persistence in case studies* (Malabar, Fl.: Krieger, 1992).

⁵¹⁶ **Karl Wolfgang DEUTSCH**, *Tides among nations* (New York: Free Press, 1979); **Anthony SMITH**, *National identity* (London: Penguin Books, 1991); **Dominique SCHNAPPER**, *La communauté des citoyens: sur l’idée moderne de nation* (Paris: Gallimard, 1994).

⁵¹⁷ **GELLNER**, *Nations and nationalism*; **Ernest GELLNER**, *Culture, identity, and politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); **Ernest GELLNER**, *Encounters with nationalism* (Oxford: Blackwell, 1994); **Ernest GELLNER**, *Nationalism* (New York: New York University Press, 1997. Original edition, 1983).

vetëm si nocione politike dhe juridike, por edhe si formime e krijime identitare dhe ideologjike.⁵¹⁸ Më duket po aq e rëndësishme të pajtohen ose të tejkalohen ndarjet midis qasjeve primordialiste dhe instrumentaliste të idesë së kombit dhe të përpqemi të kuptojmë, nisur nga një pikëpamje që është njëherazi historike, sociopolitike dhe antropologjike, formimin e identiteteve, marrëdhëniet ndëretnike dhe dinamikën e integritit të vlerave sociokulturore në botën aktuale. Nga një pikëpamje metodologjike, duhet të ruhem jo vetëm nga projektimet e dëmshme të nacionalizmit dhe të primordializmit, por edhe nga kritikrat shpesh thjeshtuese të studiuesve, që ndoshta nuk e kanë menduar se modeli i një identiteti të krijuar mund të bëhet abuziv në rastin kur ai shërben për të mbështetur ideologjitë identitare sipas retorikës së kundërvënies midis së vërtetës dhe së gabuarës.

Duke e konsideruar idenë kombëtare si një racionalizim të marrëdhënieve ndëretnike midis grupeve sociale, nuk ka pse të shtrojmë pyetjen për origjinën dhe për arsyen e ekzistencës së saj. Ajo bën pjesë në atë univers magjik të *konceptit të personit*, elementet e të cilit, sikundër e ka treguar Marcel Mauss në raste të tjera,⁵¹⁹ nuk janë të dhëna objektive, por përfytyrime dhe besime. Ndërgjegjësimi për një identitet të dyfishtë, identitet personal të individëve dhe identitet kolektiv të shoqërisë, i përhershëm të të gjithë popujt në formim kombëtar, gjen zgjidhje me kalimin e kohës, sigurisht nën kujdesin e shtetit dhe të vullnetit instrumental të elitave të përfshira. Çështja identitare mbetet më e rëndësishme në të gjitha rastet e proceseve të formimeve kombëtare. Rifitimi i së kaluarës është një e kaluar për t'u rindërtuar. Ky formësim historik, që kalon nga ndërprerja prej rrethanave dhe ngjarjeve të vazhdimësia e kulturës globale, bëhet një nga themelet e identitetit kombëtar.

Çdo lëvizje e formimit identitar, kombëtar apo fetar, përshkohet nga një tipar konstant, ai i kthimit apo i përsëritjes. Krijimi i një bote të re konsiderohet gjithmonë si një “ribotim” i një regjimi pak a shumë identik, të eksperimentuar në një kohë të mëparshme. Rrallë ndodh që

⁵¹⁸ DOJA, “L'idée de nation: du postulat de Marcel Mauss à la question actuelle des identités nationales et culturelles”.

⁵¹⁹ Marcel MAUSS, “Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de moi”, in *Sociologie et anthropologie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1950, original 1938), pp. 333–362.

një ideal ideologjik të mos i bëjë apel nga e tashmja një të shkuare të largët dhe të harruar, të cilën përpiqet ta nxjerrë dhe ta projektojë, në risinë e tij, për të themeluar një projekt për të ardhmen. Ideja e diversitetit të kohëve sociale paraqet kohën e institucioneve konvencionale, qofshin këto fetare apo kombëtare, politike dhe sociale, si një kohë e formimit identitar të ngadalësuar, në raport me atë të institucioneve të tjera. Megjithatë, do të vijë një moment ku disnivele midis institucioneve fetare, politike dhe sociale, në raport me pjesën tjetër të shoqërisë, do të ndihet nga ndërgjegjja e anëtarëve të saj. Pikërisht në këtë moment shfaqen fenomene të reformës shpirtërore apo të zgjimit kombëtar.

Megjithatë, të gjitha këto lëvizje paraqiten jo me një ideologji rinovimi apo riekulibrimi, por, në të kundërt, me një ideologji kthimi në të kaluarën. Në fakt, kjo ideologji është mashtruese. Këto lëvizje janë një përpjekje për të vendosur në shoqëri rite të reja politike dhe fetare, më efikase kundër shpërbërjes sociale, sesa ritet e vjetra, me qëllim vendosjen e një ekuilibri të zhdukur. Bëhet fjalë për një ristrukturim të planifikuar. Konvertimet fetare dhe lëvizjet e afirmimit kombëtar përpiqen të vendosin ideologjitë në harmoni me shoqërinë që transformohet, të rivendosin komunikimin që është bërë i pamundur, të gjejnë ekuilibra të rinj identitarë për ekuilibrat e humbur. Gjithçka ndodh në mënyrë të tillë sikur profetët e kombit duan të qetësojnë ndërgjegjen e tyre të shqetësuar nga pohimi se duan të ruajnë dhe të kthehen prapa, ndërsa është fjala për ndryshim dhe për ecje përpara.

Lëvizjet e afirmimit kombëtar kanë gjetur më shumë mbështetje në grupet sociale që janë shkëputur më vonë dhe në mënyrë më brutale nga kuadrat e tyre kombëtarë, sidomos elitat e reja intelektuale dhe masat e proletarizuara. Duke nisur nga momenti kur bashkësitë e vjetra fillojnë të shpërbëhen, kur solidaritetet e vjetra zhduken, kur strukturat e vjetra farefisnore dhe fshatare fillojnë të shemben, projektimi i lëvizjeve kundërshtuese sociofetare, ashtu si edhe lindja dhe forcimi i ndërgjegjes kombëtare, përpiqen të përkojnë me procesin e shkatërrimit të shoqërive të vjetra dhe të ristrukturimit të një shoqërie të re.

Në këto kushte, ideja kombëtare është elementi më i sigurt për të sjellë gjithsecilin në një mendje. Ajo përmban në vetvete një përfytyrim të së ardhmes, pushteti në lindje i së cilës do të bëhet garant për gjithçka. Kujtimi i sprovave të përbashkëta, i traditave, ndërgjegjja e një origjinaliteti historik, janë këto që bëjnë kombin. Megjithatë, nëse anëtarët e grupit

janë të lidhur me të, kjo ndodh më tepër për faktin se ato ravijëzojnë të ardhmen dhe jo aq për faktin se përfaqësojnë të kaluarën. Komb do të thotë të vazhdos të jesh ai që ke qenë, të jetosh sipas të njëjtit besim që ka frymëzuar të parët dhe brezat paraardhës. Pra, bëhet fjalë për një vizion të fatit të ardhshëm, nëpërmjet një imazhi të së shkuarës. Pushteti, duke e mishëruar këtë ëndërr, e kthen në një projekt ku e djeshmja shihet thjesht si themel i asaj çka do të jetë e nesërmja. Në këtë mënyrë, pushteti i ri do të jetë instrument i hipotekimit të së ardhmes.

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

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

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

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

U besua deri në një moment të caktuar se ashpërsimi i ndërgjegjes klasore do ta prishte këtë marrëdhënie. Klasat sociale duhej të realizonin një shpërndarje të anëtarëve të bashkësisë kombëtare në disa formate me përmasa të mëdha, komunikimi midis të cilave ishte deklaruar i ndërprerë. Në sytë e ideologëve marksistë, gjatë regjimit komunist klasa duhej të zëvendësonte kombin. Ajo duhej të ishte një familje natyrore, që duhej të siguronte ngrohtësi dhe mbrojtje që nuk jepej nga familja ligjore e kombit. Megjithatë, fakti kombëtar nuk u dëmtua.

Duke i rezistuar erozionit të miteve, që kishin si qëllim të ngrinin nocionin e klasës në kategorinë më të lartë, fakti kombëtar, si edhe fakti fetar, gjejnë jehonë në pjesën më të thellë të ndërgjegjes politike të individëve, aty ku mënjanohej ndarjet partizane dhe ku pohohet lidhja me qenien kolektive, unitetin me të cilën e ka farkëtuar historia përtej dallimeve të kushteve dhe antagonizmit të interesave. Dështimi i përpjekjeve doktrinare apo të përjetuara për të shfuqizuar idenë e kombit është aq domethënës, sa mund ta hasim në vendet që i kanë përkitur dikur asaj *perandorie të shpërbërë*, në ish-blokun komunist të Europës Qendrore dhe Lindore,⁵²⁰ domethënë atje ku ardhja zyrtarisht në fuqi e klasës mund të kishte mundësuar kapërcimin e ndarjeve të vendosura sipas përkatësive kombëtare.

Vlera shpirtërore e tipareve që bëjnë kombin nuk duhet të fshehë se u drejtohet pasioneve më pak fisnike, ku më i egri është krenaria. Nuk ka si të ndodhë ndryshe, sepse duke lindur nga legjenda dhe duke jetuar prej mitit, kombi duhet të përkryejë pareshtur këtë imazh që do të japë për veten, nëse nuk do që të zhduket. Ai përsos veprat e tij,

⁵²⁰ **Gaspàr Miklòs TAMÁS**, *Les idoles de la tribu: l'essence morale du sentiment national* (Paris: Arcantère, 1991); **Helene CARRÈRE D'ENCAUSSE**, *La gloire des nations ou la fin de l'empire soviétique* (Paris: Fayard, 1991).

artin e tij, të drejtën e tij e deri shkencën e tij, për të dhënë një provë të epërsisë së vet. Pikërisht në këtë moment e konsideron Marcel Mauss idenë kombëtare. Ashtu sikundër për drejtuesit komunistë, duke nisur nga momenti kur socializmi u mishërua në shtet, praktika tregoi se ideja kombëtare ishte një e dhënë që u shpëtonte manipulimeve që kishin si qëllim ta nënshtronin ndaj kërkesave të doktrinës. Kështu, në vend që ta sulmonin atë, siç ndodhi me idenë fetare, drejtuesit komunistë në Shqipëri, si kolegët e tyre në vende të tjera, nuk ngurruan ta shfrytëzojnë për qëllimet e tyre të politikës autarkike dhe të purizmit doktrinar.

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

Të këmbëngulësh në ndërgjegjen apo në zgjedhjen e qëllimshme si kriter përkatësie ndaj një shteti dhe një kombi, do të thotë që mjetet komplekse dhe të shumta, me të cilat qeniet njerëzore vetëpërcaktohen dhe rivetëpërcaktohen si anëtarë grupesh, të varen nga një mundësi e vetme, nga një zgjedhje e vetme për t'i përkitur në mënyrë ekskluzive një qytetarie, një kombësie apo një feje.

Nuk mund të mos pohojmë se për shumicën e njerëzve identifikimi kombëtar, kur ekziston, përjashton apo u mbivendoset identifikimeve të tjera të mundshme, që formojnë qenien sociale të një personi. Në fakt, ajo lidhet gjithmonë me identifikime llojesh të tjera, edhe kur u mbivendoset atyre. Për këtë arsye, jemi përballë një fenomeni të dyfishtë, kryesisht të ndërtuar prej lart, por, ashtu siç ka theksuar Eric Hobsbawm, nuk mund të kuptohet nëse nuk analizohet nga poshtë, domethënë duke u nisur nga hipoteza, shpresa, nevoja, nostalgji apo interesa që nuk janë patjetër kombëtarë dhe, aq më pak, nacionalistë, të njerëzve të zakonshëm.⁵²¹

⁵²¹ **HOBBSAWM**, *Nations and nationalism since 1780*, p. 21.

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

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

Si pasojë e vënies në dukje të dallimeve reale apo të supozuara ndërmjet kulturave, lëvizjet politike të afirmimit identitar etnicizohen duke marrë shkas nga këto apo ato dallime historike, kulturore, shoqërore, gjuhësore, fetare etj. çka bën që modelet dominuese të konfliktit politik të shfaqen si konflikte etnike. Prandaj është e

rëndësishme që me të kaluar stuhia e ideologjive etno-nacionaliste, të ndezura dhe të acaruar nga lëvizjet e ndryshme politike, serbët dhe shqiptarët në Kosovë duhet të interesohen, më në fund, për atë që kanë të përbashkët, për të ndërtuar një shoqëri me vlera kulturore të integruara.

Përktheu nga frëngjishtja Blerta Hyska.

Përkthim nga “Ethnicité, construction nationale et nationalisme dans l’aire albanaise: Approche anthropologique du conflit et des relations interethniques”, *Ethnologia Balcanica: The Journal for Southeast European Anthropology*, vol. 3 (1999), pp. 155-179. <https://www.cceol.com/search/article-detail?id=75851>.

Marrë nga revista *Polis*, vol. 8 (2009), f. 148–169.

Albert Doja

Përdorimi instrumental i kufijve midis kategorive
fetare dhe metaforave gjinore
(2008)

Një ideologji etno-fetare me paragjykime gjinore

Mbi të gjitha, Ballkani është një vend kalimesh, takimesh dhe kontaktesh, i mahnitshëm në aftësinë e tij të hibridizimit të ortodoksisë lindore, katolicizmit dhe myslimanizmit. Megjithatë, në një këndvështrim përgjithësues të kulturave dhe shoqërive të Europës Juglindore, sidomos Shqipërisë, bien menjëherë në sy dallimet rajonale midis malësisë dhe fushës, midis mënyrave të jetesës të ndikuara nga kultura të ndryshme fetare, midis situatave të ndryshme sociale dhe ekonomike, sidomos për sa i përket ndikimit të tyre ndaj raporteve gjinore.

Në rastin e dallimeve fetare, gjithsesi, ka një mospërputhje midis organizimit shoqëror ekzistues dhe praktikës ligjërimore të pjesëtarëve të tij rreth shoqërisë dhe sjelljeve sociale. Ligjërimet e këtij lloji në Shqipëri, për shembull, krijojnë përshtypjen se kjo mospërputhje është tejet e madhe dhe duket si një hendek i pakapërcyeshëm midis të krishterëve dhe myslimanëve. Nga ana tjetër, vrojtimit empirike në terrenin e cilitdo grupimi shoqëror vendas dëshmojnë jo vetëm ekzistencën e një bashkësie gjuhësore me gjithëpërfshirje të plotë midis të krishterëve dhe myslimanëve, por gjithashtu edhe të një bashkësie shumë të hapur ndaj mënyrave të ndryshme të jetesës dhe dokeve kulturore. Ndonëse një individ, në vetvete, mund të përqafojë e të mbartë paragjykimet e një grupi fetar përkundrajt të tjerëve, vlerat thelbësore të grupit shoqëror përcaktohen nga një sistem afërsie farefisnore dhe lidhjesh martesore, solidariteti dhe armiqësie, prestigji dhe pozicioni shoqëror, i cili, me sa duket, është i përbashkët dhe është përqaftuar nga të gjithë shqiptarët pavarësisht nga përkatësia fetare.⁵²²

⁵²² **Albert Doja**, "Morphologie traditionnelle de la société albanaise", *Social Anthropology: Journal of the European Association of Social Anthropologists* 7,

Si pasojë, ndërsa shumëkush e sheh kundërvënien e grupeve fetare ndaj njëri-tjetrit si një shkak apo arsye të disa zhvillimeve historike në Ballkan, në të kundërtën, kjo duhet parë pikërisht si një rrjedhojë e këtyre zhvillimeve. Konceptimi i kategorive “i krishterë” apo “mysliman” është natyrisht i lidhur me identifikime të ndryshme sociale, politike, territoriale, etnike, gjinore dhe të tjera si këto. Një tipar i rëndësishëm i këtij lloj konceptualizimi është logjika populiste dikotomike në ligjërimin politik dhe kulturor që përshkon krejt Ballkanin dhe shpesh përmban një arsyetim të gabuar përfytyrimi metonimik. Konceptimi kundërvënës midis të krishterëve dhe myslimanëve është pjesë e një serie çiftesh antitetike, si: malësor/fusharak, malok/fushor, qytetar/fshatar, verior/jugor, pushtues/i pushtuar, shtypës/i shtypur, autokton/i ardhur, i ndershëm/i pandershëm, i pastër/i ndotur, të cilave shpesh u mbivendosen qartazi kategoritë mashkullore/femërore apo burrë/grua.⁵²³ Këto çifte antitetike, pasojë e elementeve kulturore seksiste dhe maskiliste, u vishen në mënyrë të dukshme grupeve të ndryshme njerëzish pavarësisht tipareve të tyre reale, qoftë për t’i ngritur ata në qiell, qoftë për të poshtëruar identitetin e tyre. Ky karakterizim i të gjitha grupeve territoriale apo fetare si bartësit e një mentaliteti të caktuar njihet edhe si “ballkanizim”,⁵²⁴ apo merr pjesë në logjikën e një serie orientalizmesh që mbivendosen te njëri-tjetri.⁵²⁵

Çdo dikotomi, për më tepër, mund të degëzohet rishtazi dhe përmbajtja e tyre të shumëfishohet e të përdoret në konflikte sa vjen e më të përgjakura, siç shihet për shembull, në perceptimin e konvertimeve në myslimanizëm si tradhti ndaj gjakut dhe qumështit të krishterë, që presupozohet të vijë me transformimin nga gjaku dhe

no. 1 (1999), pp. 37–55, doi:10.1111/j.1469-8676.1999.tb00177.x; **Albert Doja**, “The politics of religion in the reconstruction of identities: the Albanian situation”, *Critique of Anthropology* 20, no. 4 (2000), pp. 421–438, doi:10.1177/0308275X0002000404.

⁵²³ **Spyros Sofos**, “Inter-ethnic violence and gendered constructions of ethnicity in former Yugoslavia”, *Social Identities* 2, no. 1 (1996), pp. 73–92; **Marko Zhivkovic**, “Violent highlanders and peaceful lowlanders: uses and abuses of ethno-geography in the Balkans from Versailles to Dayton”, *Replika: Hungarian Social Science Quarterly*, no. Special Issue (1997), pp. 107–119.

⁵²⁴ **Maria Todorova**, *Imagining the Balkans* (New York: Oxford University Press, 1997, reprint 2009).

⁵²⁵ **Milica Bakic-Hayden**, “Nesting Orientalisms: The case of Former Yugoslavia”, *Slavic Review* 54, no. 4 (1995), pp. 917–931, doi:10.2307/2501399.

raca sllave në atë turke. Konvertimi në myslimanizëm ka qenë gjithmonë një çështje delikate, e shtjelluar gjerësisht në letërsi, sidomos në poezinë epike. Disa nga kryeveprat më me zë të letërsisë ballkanase, që nga shkrimet e hershme të poetit dhe peshkopit malazez të shekullit të nëntëmbëdhjetë Petar Njegos, deri te jugosllavi i shekullit të njëzetë, fitues i çmimit “Nobel”, Ivo Andric, kanë ndikuar jashtë mase në këtë drejtim. Siç është paraqitur në këto vepra, kjo ideologji etno-fetare përjashton të gjithë sllavët myslimanë nga “njerëzia” dhe tregon se çfarë mund t’u bëhet atyre që konsiderohen si jonjerëzorë, dhe se çfarë mund të jetë, në kushte të caktuara, një detyrë fetare dhe një akt spastrimi. Një ligjërim i tillë nacionalist fetar, drejtuar kundër qumështit të nënës së myslimanëve sllavë dhe kundër aftësive të tyre riprodhuese, i mallkon ata të zhduken, jo vetëm si “burracakë lakmitarë” dhe si “elementet e pafe të një race të re”, por përfundimisht si Orient i korruptuar që e ka shkëputur racën sllave nga “rrymat civilizuese” të Perëndimit.⁵²⁶

Shumë studime kanë eksploruar sesi ndër shumë kultura bashkësitë etno-fetare janë përfytyruar dhe ligjëruar mbi bazën e metaforave gjinore të riprodhimit dhe farefnisës, si dhe mënyrat sesi politika nacionaliste dhe fetare strukturohet nëpërmjet gjinisë.⁵²⁷ Nacionalizmi populist serb në veçanti ka theksuar disa dikotomi me nuanca gjinore që ndërtojnë marrëdhëniet shoqërore duke kundërvënë “serbët e pastër” jo vetëm kundrejt boshnjakëve “tradhtarë” që janë konvertuar në myslimanizëm, por edhe përballë fantazive të shqiptarëve burrërorë por “kafshërorë” dhe “të këqij”, kundër burokratëve dhe komunistëve serbë “të zhburëruar”, kundër aktivistëve serbë “të feminizuar”, apo kundërshtarëve të linjës së Miloshevicit që duhet të jenë “me probleme hormonale”.⁵²⁸ Duke u mbështetur në një përkufizim maskilist të kombit, është aplikuar një strategji

⁵²⁶ **Michael SELLS**, *The bridge betrayed: religion and genocide in Bosnia*, Comparative studies in religion and society, 11 (Berkeley: University of California Press, 1996).

⁵²⁷ **George MOSSE**, *Nationalism and sexuality: middle-class morality and sexual norms in Modern Europe* (Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1985); **Nira YUVAL-DAVIS**, *Gender and Nation* (London: Sage, 1997); **Joshua GOLDSTEIN**, *War and gender: how gender shapes the war system and vice versa* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); **Joane NAGEL**, *Race, ethnicity, and sexuality: intimate intersections, forbidden frontiers* (Oxford/New York: Oxford University Press, 2003).

⁵²⁸ **Renata SALECL**, *The spoils of freedom: psychoanalysis and feminism after the fall of socialism* (London: Routledge, 1994).

e rëndësishme ligjërimore sipas së cilës kategoritë “femërore” dhe “të zhburrëruar” përfshijnë pothuajse cilindo që nuk i përmbahet versioneve të pranueshme nacionaliste të burrërisë ose versioneve gjinore të identitetit kombëtar.

Është pikërisht roli në rritje i praktikave ligjërimore tradicionaliste dhe nacionaliste që bën të mundur si pasojë që feja të konvertohet në ndërgjegje nacionaliste, që ndërgjegjja nacionaliste të organizohet dhe që nacionalizmi i organizuar të bëhet më luftarak, më maskilist, më mizogjin, më racist dhe më i dhunshëm. Projektet nacionaliste mundet faktikisht të mobilizojnë një praktikë ligjërimore tradicionaliste që lidhet me formimin e imazhit social të gjinisë dhe fesë, rezultati i së cilës është që të gjenerojë luftë mbi bazën e një rendi moral të ngurtësuar dhe të një ideologjie etno-fetare me paragjykime gjinore.

Instrumentalizimi i kategorive gjinore dhe fetare

Një fenomen i mëtejshëm është se valencat ligjërimore dhe polet e kundërta të një çifti termash shpesh kthehen anasjelltas. Faktikisht, një gamë e gjerë çiftesh termash të kundërt mund të marrin një spektër vlerash me nuanca të ndryshme. Në varësi se kush flet dhe me kë, kur, në çfarë kondita dhe për çfarë qëllimi, ndërrimet e renditjes dhe kombinimet e dallimeve etno-psikologjike territoriale, fetare apo gjinore, shpesh në dukje logjikisht inkonsistente, mund të marrin kompleksitet marramendës. Fushorët dhe qytetarët mund të perceptohen si racionalë, pragmatikë dhe të kultivuar, ose në të kundërt si të degjeneruar, të butë dhe të nënshtruar. Po kështu edhe malësorët dhe fshatarët mund të perceptohen si trima, krenarë, guximtarë, ose në të kundërt si të dhunshëm, primitivë dhe arrogantë. Në këtë proces të formësimit të identitetit kufijtë hapësinorë, fetarë dhe gjinorë vazhdimisht etnicizohen dhe politizohen për të shprehur kufij kulturorë, një proces i cili shumëfishohet sidomos në periudha ndryshimesh sociale të menjëhershme dhe përçarëse ashtu si luftërat etnike në ish-Jugosllavi apo trazirat postkomuniste në Shqipëri.

Përgjithësisht, në Shqipëri shpesh ndeshen perceptime reciproke të shprehura në dikotomitë “primitiv” kundër “i civilizuar”, dhe “besnik” apo “i ndershëm” kundër “i pabesë” dhe “tradhtar”. Shqiptarët jugorë i mendojnë ata veriorë dhe malësorë si primitivë dhe veten e tyre si të

qytetëruar. Nga ana tjetër, shqiptarët veriorë, sidomos katolikë, i mendojnë shqiptarët myslimanë si të pabesë, duke iu referuar dukshëm konvertimeve fetare gjatë historisë. Ata kanë edhe tendenca t’i quajnë të gjithë shqiptarët e fesë ortodokse si potencialisht të pabesë për arsye të teorive të përhapura konspirative ku identifikimi me planet ekspansioniste greke i bën këta potencialisht tradhtarë.⁵²⁹

Më saktësisht, përkundër së ashtuquajturës delikatesë dhe kulturë e qytetëruar e disa kategorive njerëzish, mënyrat e sjelljes të njerëzve të kategorive të kundërta shpesh konsiderohen si fanatike dhe si një shenjë e prapambetjes së tyre. Simbolet e fanatizmit shpesh janë të lidhura me çështje fetare, por pikësëpari ato kanë të bëjnë me kontekstin e marrëdhënieve familjare, ku nënshtrimi i spikatur i grave ndaj autoritetit mashkullor konsiderohet si një tregues fanatizmi. Pa dyshim që këto përfytyrime mund të mos kenë asnjë raport me praktikat reale. Gjithashtu, në bashkësitë lokale të përziera, të krishterët dhe myslimanët mund të krijojnë të njëjtat imazhe mbi njëri-tjetrin, gjithmonë me njëfarë shtrembërimi në raport me realitetin. Komunitete të ndryshme brenda së njëjtës fe mundet gjithashtu ta përfytyrojnë njëra-tjetrën si fanatike. Myslimanët e Shqipërisë Jugore, për shembull, janë gjithmonë të gatshëm të kritikojnë fanatizmin e disa grupeve të tjera myslimanësh të cilët ata i perceptojnë si të kundërt në bazë të një kriteri të caktuar. Ata shpesh e perceptojnë bashkëjetesën e tyre me të krishterët e Shqipërisë së Jugut, për shembull, si një tregues dhe pikësynim të “finesës së tyre kulturore” krahasuar me myslimanët e zonave rurale ose malore të Shqipërisë Veriore.⁵³⁰ Një superioritet i tillë nënkuptohet detyrimisht edhe në raportet e tyre gjinore.

Marrëdhëniet martesore ndërmjet të krishterëve dhe myslimanëve shpesh përcaktohen nga martesat brenda përkatësisë fetare. Në bashkësi lokale me shumicë myslimane, të krishterët mund të duan t’u përmbahen rregullave të endogamisë fetare, por ata janë të kufizuar

⁵²⁹ Shih: **Stephanie SCHWANDNER-SIEVERS**, “Dawn for a Sleeping Beauty Nation: Aromanian identity politics and conflicts in post-communist Albania”, in *Albania, a country in transition: aspects of changing identities in a South-East European country*, ed. Frank Kressing and Karl Kaser (Baden-Baden: Nomos, 2002), pp. 147–165.

⁵³⁰ **Gilles de RAPPER**, “Espace et religion: chrétiens et musulmans en Albanie du Sud”, *Études Balkaniques: Cahiers Pierre Belon* 9 (2002), pp. 17–39.

gjithashtu edhe nga rregullat e ekzogamisë (martesës jashtë grupit fisnor) që i ndalojnë martesat me kushërinjtë e largët, qoftë nga ana e atit, qoftë nga ajo e nënës. Për këtë arsye, shumë gra të krishtera kanë një shans shumë të vogël të gjejnë një bashkëshort të pranueshëm në fshatin e tyre, prandaj ato martohen në qytet, që përgjithësisht mbahet si më i qytetëruar dhe ku ka më shumë mundësi për të gjetur bashkëshortë të krishterë. Edhe gratë e reja që largohen për të vazhduar studimet universitare në qytet kanë tendencë të qëndrojnë atje dhe të mos kthehen në fshat për të gjetur bashkëshort. E gjithë kjo përforcon lidhjet që të krishterët mbajnë me qytetet dhe imazhin e tyre të kulturës dhe modernizmit, të cilat janë cilësi që u përkasin, si kudo, qendrave të mëdha urbane.

Shprehur në terma antropologjikë endogamia fetare manifestohet kryesisht në refuzimin e dhënies së grave sesa në refuzimin e marrjes së tyre. Në këtë kuptim, endogamia e krishterë në Shqipëri është më e rreptë se endogamia myslimane për sa kohë që të krishterët janë akoma më rezistentë sesa myslimanët në dhënien e grave, ndërkohë që pranojnë të jenë marrës, gjë që tregon superioritetin relativ të të krishterëve ndaj myslimanëve. Në shumicën e martesave të përziera burri është i krishterë dhe gruaja myslimane. E kundërta ndodh shumë më rrallë dhe gratë e krishtera të martuara me myslimanë janë përgjithësisht nga zona të largëta malore dhe ndodhen kështu larg konflikteve lokale midis të krishterëve dhe myslimanëve. Në këtë situatë, marrësit e grave vlerësohen më tepër sesa dhënësit. Burrat e krishterë janë krenarë për faktin që ata mund të marrin gra myslimane, kurse myslimanët ankohen që të krishterët u marrin vajzat, por refuzojnë të japin vajzat e tyre për myslimanët.⁵³¹

Megjithatë, situata e tanishme është e kundërta e situatës që mbizotëronte para Pavarësisë, periudhë kjo e parësisë institucionale të myslimanëve brenda kornizave të shoqërisë otomane. Praktika e marrjes së grave të krishtera nga burra myslimanë ishte më se e zakonshme. Sipas ligjit islamik një burri mysliman i lejohet të martohet me një grua të krishterë, ndërsa një gruaje myslimane nuk i lejohet të martohet me një burrë jomysliman. Sidoqoftë, të tilla aspekte legalistike fetare nuk kanë qenë asnjëherë dhe nuk janë aktualisht shumë të rëndësishme në botëkuptimin fetar shqiptar. Në zonat gjysmautonome të Shqipërisë

⁵³¹ Ibid.

Veriore, për shembull, raportohet se katolikë të betuar gjatë shekullit të nëntëmbëdhjetë janë martuar rregullisht me gra myslimane të cilat duhej të hiqnin dorë nga feja myslimane pas martesës.⁵³²

Në malësinë paramoderne ballkanase, si burrat e pamartuar, ashtu edhe femrat e pamartuara kanë rënë po aq pre e politikave familjare sa edhe pjesëtarët e pafat të shtëpive mbretërore perëndimore gjatë mesjetës. Çështja e përfitimit familjar, por jo përkatësia fetare *per se*, ishte një nga diskutimet kryesore kur një burri i vinte koha për t'u martuar dhe më të vjetrit e familjes e shqyrtonin këtë situatë me synim që të kryhej lidhja më me përfitim për të gjithë grupin familjar. Të drejtat dhe interesat e grave nuk merreshin parasysh. Shumë gra ende i përshkruajnë martesat e tyre me mblesëri dhe i pranojnë ato si norma sociale.⁵³³ Ndër aspektet më pak problematike ishte fakti që gruas në përgjithësi i kërkohet të ndërronte fenë e saj për t'iu përshtatur fesë së burrit me të cilin ajo martohej.

Në këtë mes është e arsyeshme të supozohet që orientimi i sotëm i strategjive martesore është një zhvillim i kohëve të fundit që korrespondon me një situatë të re politike dhe bën pjesë në konceptin “kulturës së qytetëruar” që e mbështet atë. Në fillim të shekullit të njëzetë, pak pas Pavarësisë, këto tendenca ishin kthyer në të kundërt. Edhe pse ende kishte një numër të vogël martesash ndërfitare, evidenca demografike nga analiza e një kampioni marrë nga të dhënat e regjistrimit të popullsisë të kryer në vitin 1918 në zonat shqiptare të pushtuara nga Perandoria Austriake tregon se në shumicën e rasteve të asaj kohe burri ishte katolik dhe gruaja myslimane dhe se vetëm në rreth 10 për qind të rasteve burri ishte mysliman dhe gruaja katolike.⁵³⁴ Në të njëjtën mënyrë, konvertimet në myslimanizëm ishin më të shpeshta sesa konvertimet në fenë e krishterë deri në vitet e para të shekullit të njëzetë, ndërsa prirjet e mëvonshme kanë ndjekur drejtimin e kundërt.

⁵³² Ian WHITAKER, “Tribal structure and national politics in Albania”, in *History and social anthropology*, ed. Ioan M. Lewis, *A.S.A. monographs*, 7 (London: Tavistock, 1968), pp. 253–293.

⁵³³ Shih: Susan-Pritchett POST, *Women in modern Albania: firsthand accounts of culture and conditions from over 200 interviews* (Jefferson, N.C.: McFarland, 1998).

⁵³⁴ Siegfried GRUBER and Robert PICHLER, “Household structures in Albania in the early 20th century”, *The History of the Family* 7, no. 3 (2002), pp. 351–374, doi:10.1016/S1081-602X(02)00106-9.

Statusi relativ i myslimanëve dhe të krishterëve është kthyer në të anasjellën. Të krishterët konsiderohen si elita dhe doket martesore kanë ndjekur po këtë zhvillim. Me një fjalë, identifikimi dhe përkatësia fetare nuk mund të jenë kritere objektive që përcaktojnë veçoritë e grupeve shoqërore, por kategori që ndihmojnë analizën e tyre. Ato janë në thelb instrumente politike që përdoren për të vendosur marrëdhëniet hierarkike ndërmjet grupeve sociale dhe individëve, ku gratë shpesh përdoren si monedhë shkëmbimi.

Roli aktiv i grave

Po ta marrim seriozisht Claude Lévi-Strauss-in, duhet të pajtohemi se gratë presupozohet të jenë jo vetëm mjete shkëmbimi në një strukturë formale pushteti, por edhe subjekte aktive në histori si edhe në jetën e përditshme shoqërore. Sipas teorisë së tij mbi marrëdhëniet farefisnore dhe lidhjet martesore gratë shkëmbehen ndërmjet burrave në bazë të rregullave të ekzogamisë (martesës jashtë grupit) dhe ndalimit të incestit. Kjo formë aleance martesore presupozohet të sigurojë komunikim ndërmjet grupeve të ndryshme sociale dhe integrimin e shoqërisë njerëzore në tërësi. Sipas kësaj strukture elementare farefisnore gratë konsiderohen pjesë e një mënyre të caktuar komunikimi, si një “e folur” që shpërdorohet kur nuk shkëmbehet dhe kur nuk “komunikohet”. Edhe pse Lévi-Strauss nuk i denoncon dëmet që shkaktojnë sistemet farefisnore ndaj grave, këtu mund të dallojmë një kontradiktë që arrin deri në pranimin e një roli aktiv apo të një aftësie të grave për të marrë vendime, përderisa gratë “flasin” në të njëjtën kohë që “flitet” për to, përderisa ato “komunikohen” në rolin e tyre si “shenja”, por edhe “komunikojnë” në rolin e tyre si prodhuese shenjash.

...një grua nuk mundet kurrë të jetë një shenjë dhe asgjë më tepër, pasi edhe në botën e burrave ajo prapëseprapë është ende një person, dhe përderisa ajo përkufizohet si një shenjë ajo duhet të njihet njëkohësisht edhe si prodhuese shenjash. Në dialogun martesor të burrave, një grua nuk është kurrë ajo për të cilën flitet; nëse gratë në përgjithësi paraqesin një kategori të caktuar shenjash, të destinuara për një lloj të caktuar komunikimi, çdo grua ruan një vlerë të veçantë që buron nga talentet e saj, si para edhe mbas martesë, për të marrë pjesën e saj në duet. Përkundër fjalës që është shndërruar tërësisht në

shenjë, gruaja ka mbetur njëkohësisht edhe shenjë, edhe vlerë. Kjo shpjegon arsyen pse raportet midis sekseve kanë ruajtur atë pasuri ndjenjash, atë afsh e atë mister që pa dyshim përshkojnë prej fillimit tërë universin e komunikimit njerëzor.⁵³⁵

Gjatë periudhës otomane, në Ballkan gratë e martuara me myslimanë shpesh kanë ruajtur fenë e tyre të krishterë dhe kanë ndikuar për krijimin e ndjenjave të ngrohta midis pjesëtarëve të të dyja feve. Në Shqipëri në veçanti, gratë kanë luajtur një rol të rëndësishëm në ruajtjen e krishterimit të fshehtë.⁵³⁶ Në shekullin e shtatëmbëdhjetë, kur popullata katolike filloi të zvogëlohej shpejt si pasojë e konvertimeve masive në myslimanizëm, kripto-krishterimi në mes të shqiptarëve u rrit përpjesëtimisht. Shënimet e misionarëve përshkruajnë shpesh raste kur bashkësi të tëra katolike ndërmerrnin vetëm konvertimin e burrave. Shpesh shtytja për konvertim nuk ishte vetëm financiare, ekonomike apo sociale, por edhe thjesht mbijetesa.⁵³⁷ Në disa raste të konvertuarit e rinj raportohet të kenë marrë gra të krishtera dhe jo myslimane, me qëllim që shtëpia e tyre të mos humbiste fenë e krishterë.

Zakonisht sistemet farefisnore i organizojnë marrëdhëniet e të afërmeve nga të dyja anët e atit dhe ëmës, kurse anëtarësimi në grup, emrat dhe burimet simbolike të identitetit, përfshirë këtu edhe feja, shpesh i japin prioritet vetëm njëres anë. Sidoqoftë, duke ndjekur njëfarë

⁵³⁵ **Claude Lévi-Strauss**, *Les structures élémentaires de la parenté* (Paris/Hague: Mouton, 1967, reprint 2002, original 1949), p. 569.

⁵³⁶ **Stavro Skendi**, "Crypto-Christianity in the Balkan area under the Ottomans", *Slavic Review* 26, no. 2 (1967), pp. 227–246; **Noel Malcolm**, "Crypto-Christianity and religious amphibianism in the Ottoman Balkans: the case of Kosovo", in *Religious quest and national identity in the Balkans*, ed. Celia Hawkesworth, Muriel Heppell, and Harry Norris, *School of Slavonic and East European Studies, University College London* (New York: Palgrave, 2001), pp. 91–109; **Joan Pelushi**, "Crypto-Christianity in Albania: A historical outline and its important role in the cultural substratum of the Albanians", in *200 Years Church Art and Culture in Albania* (Tirana: Orthodox Church of Albania, 2005), pp. 81–96.

⁵³⁷ Në fakt, siç përmendi edhe një recensues anonim i këtij artikulli, ka pasur edhe dy valë të tjera konvertimesh në vijim të luftërave. Kur Rusia i shpalli luftë Perandorisë Otomane, shqiptarëve ortodoksë që kishin ngritur krye kundër çifligarëve dhe administratës otomane iu dha mundësia e zgjedhjes ndërmjet konvertimit në myslimanizëm dhe ekzekutimit. Gjithashtu, kur gjatë fundit të shekullit të shtatëmbëdhjetë shqiptarë katolikë u ngritën kundër Stambollit në kohën kur Perandoria Austro-Hungareze hyri në luftë me Perandorinë Otomane, ata u vunë përpara të njëjtave zgjedhje kur otomanët e rivendosën pushtetin e tyre.

parimi të prejardhjes paralele për trashëgimin e anëtarësisë në grup dhe të burimeve të tjera nga prindërit të fëmijët, gjatë asaj kohe një mjet tjetër i përhapur ndër shqiptarët ka qenë edhe edukimi i djemve si myslimanë, me kërkesën e të atit, dhe të vajzave si të krishtera, me kërkesën e nënës. Me sa duket, ky sistem dallimesh fetare në bazë të gjinisë ka vazhduar nëpër shekuj dhe duhet të ketë qenë një mekanizëm i rëndësishëm në ruajtjen e krishterimit të fshehtë. Nëse gratë në një familje të caktuar e shpallnin publikisht se ndjekin fenë e krishterë, kjo mundësonte që prifti të hynte lirshëm në shtëpitë e tyre, dhe aty prifti mundet t'u ketë shërbyer edhe burrave. Nëse bashkëpunimi i priftërinjve ka qenë një mekanizëm kryesor në zhvillimin e krishterimit të fshehtë, atëherë mekanizmi tjetër shumë i rëndësishëm ishin dallimet gjinore.

Roli aktiv i grave në mënjanimin e martesave citohet gjithashtu si një efekt anësor i padashur i përkatësisë etno-fetare. Fenomeni relativisht i përhapur i beqarisë së grave në malet veriore shqiptare konsiderohet të jetë përhapur në pjesën e parë të shekullit të shtatëmbëdhjetë nga misionarët françeskanë.⁵³⁸ Raporti i vitit 1638 i një prej themeluesve të Urdhrit Françeskan në Shqipërinë Veriore shpreh entuziazmin e misionarëve rreth çka ishte arritur që nga mbërritja e tyre në vitin 1635 për sa u përket martesave të pastra ose të përmbajtura dhe virgjërisë si mënyrë jetese për popullsinë vendase.

Nuk është e pamundur që suksesi i misionarëve që kanë bindur mjaft femra t'i përkushtohen virgjërisë së krishterë dhe të mbeten të palidhura dhe të pastra gjatë gjithë jetës së tyre të ketë qenë paraprirë nga një sistem ekzistues i martesave të vonuara, të cilat u kanë lejuar grave të jetojnë vite të tëra lirie jashtë kornizave të familjes dhe martesës.⁵³⁹ Në një burim tjetër të hershëm të vitit 1617 që ka të bëjë me grupet katolike në Shqipërinë Veriore, raportohet se disa burra nuk martoheshin para moshës 30 vjeç, ndërsa gratë jo përpara moshës 25 vjeç. Për më tepër, vajzat e reja nuk dalloheshin nga djemtë, meqë mbanin flokët e prera shkurt dhe merrnin pjesë aktive në luftë dhe

⁵³⁸ **Injac ZAMPUTI**, "Pozita shoqërore e gruas malësore shqiptare sipas Kanunit", *Buletin i Universitetit Shtetëror të Tiranës: Seria e shkencave shoqërore* 15, nr. 2 (1961), f. 101–132; **Abaz DOJAKA**, *Martesa në Shqipëri* (Tiranë: 8 Nëntori, 1986).

⁵³⁹ **René GREMAUX**, "Franciscan friars and the sworn virgins of the North Albanian tribes", *Religion, State and Society* 20, no. 3-4 (1992), pp. 361–374, doi:10.1080/09637499208431565, p. 363.

sulmimë ashtu sikurse burrat.⁵⁴⁰ Në këtë kontekst, virgjëria si një gjendje e përhershme duhet të ketë humbur karakterin e saj asketik fetar dhe të ketë marrë një karakter laik aktiv. Virgjëreshat e përbetuara që hasen në të drejtën zakonore, e cila pritej deri diku të ishte e barabartë me burrat,⁵⁴¹ nuk haset aspak vetëm te katolikët shqiptarë dhe malazezë, por edhe te myslimanët shqiptarë dhe te ortodoksët serbë.

Thuhet se ligjet kanunore që i japin trashëgiminë dhe të drejtën e pronësisë burrave kanë qenë arsyt kryesore për shndërrimin e grave në virgjëresha të përbetuara nëpër Ballkan. Pa hyrë kësaj radhe në këtë diskutim, mund të themi se kthimi në virgjëreshë të përbetuar ishte e vetmja mundësi e respektueshme për një vajzë që refuzonte të martohej, si dhe mënyra e vetme për të evituar gjakmarrjen ndërmjet familjeve në fjalë. Ka shumë mundësi që në Ballkan, veçanërisht në zonat malore, ka pasur gjithmonë një pakicë femrash që kanë refuzuar t'u nënshtrohen martesave të detyruara. Ato që nuk kanë mundur ta mënjanojnë një martesë të imponuar, shpesh kishin lidhje jashtëmartesore. Gjakderdhja që rezultonte sidomos nga hasmëritë e shqiptarëve veriore dhe malazezëve, ku përfshiheshin burrat e familjeve dhe njësitë sociale më të mëdha, ishte shpesh një pasojë anësore e padashur e praktikave mbizotëruese martesore që nuk linin vend për rolin aktiv të grave për të vendosur vetë për fatin e tyre.⁵⁴² Shumica e kësaj dhune të brendshme provokohej nga femra që kanë refuzuar t'u nënshtrohen zakoneve të ngurta mbi fejesën dhe martesën. Në fakt, ishte pikërisht në çështje martesore që gratë janë konsideruar, sipas burrave në Shqipërinë e Veriut, si shumë të rrezikshme ndaj rendit social, ndërsa vlerësimet negative ndaj grave janë detyrimisht tregues të frikës me të cilën burrat hynin në marrëdhënie krushqie.⁵⁴³

Beqaria femërore ndër shqiptarët veriorë dhe malazezëve ka mundësi të ketë lindur si rrjedhim i ndërhyrjes françeskane në praktikën zakonore me qëllim që t'i jepte njëfarë pushteti gruas, ndërkohë që ajo ka marrë karakterin e saj të veçantë duke iu adaptuar zakoneve të

⁵⁴⁰ ZAMPUTI, "Pozita shoqërore e gruas malësore shqiptare sipas Kanunit", p. 119.

⁵⁴¹ ANTONIA YOUNG, *Women who become men: Albanian sworn virgins* (Oxford: Berg, 2000).

⁵⁴² GREMAUX, "Franciscan friars and the sworn virgins of the North Albanian tribes".

⁵⁴³ ANDREW SHRYOCK, "Autonomy, entanglement, and the feud: prestige structures and gender value in Highland Albania", *Anthropological Quarterly* 61, no. 3 (1988), pp. 113–118.

vendit të përбетimit të virgjërisë dhe mënyrës së veshjes në imitim të gjinisë të kundërt. Në kontekstin tradicional, çfarëdo ndryshimi veshjeje e vendoste individin në fjalë nën një presion të jashtëzakonshëm që t'u përmbahej roleve gjinore konvencionale bazuar në gjininë e vet. Përcaktimi gjinor i detyrave të caktuara apo i mënyrave të sjelljes dhe pamjes së jashtme ishte kaq i ngurtë, sa që kushdo që lëvizte sadopak midis këtyre dy sferave të përcaktuara, përkufizohej menjëherë si pjesëtar i gjinisë së kundërt. Gruaja, me një fjalë, hidhte poshtë rolin e saj të përcaktuar gjinor nëse ajo vendoste të kryente punët e burrave, të mbante shtëpinë e saj, dhe të lëvizte pa *havale*, domethënë pa vellon sociale që e mbyllte atë brenda shtëpisë dhe oborrit,⁵⁴⁴ një izolim që ende pritej deri vonë nga gratë e zakonshme shtëpiake pavarësisht ndryshimit të pozitave të tyre.

Ndër myslimanët shqiptarë që prej Pavarësisë në vitin 1912 shamia myslimane mbahej rrallëherë dhe vetëm nga gratë e qytetit, edhe pse mbahej më shumë nga gratë në fshatrat e Kosovës krahasuar me ato të Shqipërisë, mbase ngaqë kosovarët myslimanë ndjekin më tepër fenë islame, sesa myslimanët në Shqipëri. Megjithatë, që nga vitet 1990, transformimet e trazura të tranzicionit postkomunist kanë sjellë edhe një rimëkëmbje të fesë në Shqipëri, përfshirë këtu edhe praktikën e fesë islame dhe kthimit të shamisë, sidomos ndër vajza të reja. Sidoqoftë, fjala *havale*, etimologjikisht e lidhur me fjalën “vello”, nuk perceptohet si e tillë në shqip, por përdoret më shumë me kuptimin “shqetësim, telash”. Ky dallim është i rëndësishëm në shprehjen *nuk kam havale*, që do të thotë “nuk e çaj kokën” në kuptimin shoqëror dhe përdoret në mënyrë demonstrative nga femrat e reja, nga shqiptarët e krishterë ashtu si edhe myslimanë, në Kosovë si dhe në Shqipëri, si deklaratë jozyrtare e çlirimit të grave.

Bashkë me transformimet e shpejta shoqërore nga mesi i shekullit të njëzetë e këtej, jeta e përditshme e shqiptarëve ka kaluar ndryshime drastike, sidomos në ambiente urbane ku familje me prirje perëndimore i kanë ndryshuar shumë shpejt vlerat e tyre. Në veçanti pozita e grave po ndryshon shumë shpejt, edhe pse për disa kategori grash zakonet e

⁵⁴⁴ **Berit BACKER**, *Behind stone walls: changing household organization among the Albanians of Kosova*, ed. Antonia Young and Robert Elsie (Peja: Dukagjini Books, 2003. Original edition, Masters thesis, Institute of Social Anthropology, University of Oslo 1979).

vjetra mund të vazhdojnë të praktikohen. Ndërkohë që shoqëria e sotme shqiptare është një përzierje praktikash moderne dhe zakonesh tradicionale, çmimi për dhënien e të drejtave grave është gjithsesi shumë më i vogël, sidomos sot kur të drejtat e grave sa vjen e njihen më tepër.

Përktheu nga anglishtja Smoki Musaraj.

Përkthim nga “Instrumental borders of gender and religious conversions in the Balkans”, *Religion, State & Society*, vol. 36 (1), 2008, pp. 55–63. <http://dx.doi.org/10.1080/09637490701809738>.

Marrë nga revista *Polis*, vol. 5 (2008), f. 101–108.

Albert Doja

Kurthe të një etnografie të rrezikshme në përfytyrimin antropologjik (2004)

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

Politika identitare

Ger Duijzings, në librin e tij *Feja dhe politika e identitetit në Kosovë*,⁵⁴⁵ mundohet të rrisë standardet akademike dhe të trajtojë disa

⁵⁴⁵ Ger DUIJZINGS, *Religion and the politics of identity in Kosovo* (London: Hurst, 2000).

nga çështjet e përvijuara më lart. Hyrja e librit tregon qartë se është bërë një analizë kritike e ngjarjeve dhe tensioneve që kanë tronditur në Kosovë gjatë njëqind viteve të fundit. Me interes të madh janë detajet që Duijzings ka sjellë në studimin e tij rreth grupeve në dukje periferike. Këto detaje hedhin dritë mbi fakte të rëndësishme të strategjive identitare si dhe të marrëdhënieve ndëretnike dhe ndërjetare. Duijzings nxjerr në pah njohjen e varfër që ka Perëndimi për Kosovën, e cila shpesh paraqitet si një zonë e zhytur në konflikt historik. Në përgjithësi ky konflikt paraqitet i dyanshëm (serbët kundër shqiptarëve ose ortodoksët kundër myslimanëve), me dy grupe antagonistë që përplasen me njëri-tjetrin duke nxitur urrejtje shekullore. Nocioni mbizotërues se serbët dhe shqiptarët janë grupe të ndryshme dhe tepër antagonistë nuk është vetëm një version i thjeshtëzuar i fakteve historike dhe politike, por edhe një shtrembërim nacionalist dhe përfaqëson më shumë rezultatin e këtij trazimi, sesa një përshkrim të rrënjëve të konfliktit.

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

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

Megjithëse kjo është sot pjesë e historisë, sepse proceset e shkoklavitjes etnike dhe krijimi i identiteteve të qëndrueshme njëpërmasore me anë të dhunës ka asgjësuar në një masë të madhe elasticitetin dhe ndërvarësinë e shoqërisë kosovare, ky rast është veçanërisht mësimdhënës. Duijzings pohon se “problemet e Kosovës nuk janë etnike në zanafillë por janë etnicizuar nga udhëheqës politikë dhe fetarë që kërkojnë përfitime politike me çmim të lirë” (f. 204). Në rast se do t’i vështrojmë edhe më tej konfliktet e ish-Jugosllavisë si konflikte vetëm etnike, do të vazhdojmë të mbetemi të verbër kundrejt arsyeve themelore politike dhe synimeve të atyre palëve që kishin shumë për të përfituar nga këto konflikte. Elitat politike dhe fetare që mundohen të ruajnë ose marrin pushtet mund të shmangin vëmendjen ndaj përpjekjeve të tyre duke u fshehur pas velit të luftës etnike.

Sidomos te hyrja e librit të tij Duijzings tregon se përgjithësimet banale që janë kaq endemike dhe të përhapura në Perëndim rreth armiqësisë së zgjatur midis serbëve dhe shqiptarëve, si dhe midis të krishterëve dhe myslimanëve në Ballkan, në fakt nuk janë të bazuara dhe realiteti është shumë më tepër kompleks. Pohimet se popullsia e Kosovës ka një histori të gjatë të shkëmbimit të tipareve kulturore që përfshin gjuhën, ritet fetare dhe identifikimet hapësinore hedhin poshtë në një shkallë të gjerë çka shumë autorë që janë marrë me Ballkanin i cilësojnë në rastin më të mirë si mistere dhe në rastin më të keq si ide

fikse të palatuara. Duijzings mundohet t'i japë vend një kuptimi më kompleks të identiteteve rajonale, përtej thjeshtëzimeve që shpesh shërbejnë si lente interpretuese në studimin e luftërave të Jugosllavisë. Siç kanë vënë re recensionuesit e librit të tij,⁵⁴⁶ fakti që Duijzings mundohet të vërë në pah kontaktet ndërkulturore që ndodhin në një numër lokalitetesh tregon se sa mbizotërojnë në literaturë fiksimet e tilla. Ka ardhur koha që keqkuptime të tilla të hidhen në koshin e plehrave të absurditeteve teorike dhe empirike. Vetëm tani vonë, për fat të keq, antropologët dhe studiuesit e shkencave shoqërore kanë filluar të paraqesin sfida të artikuluara ndaj këtyre miteve të dëmshme dhe të rrezikshme.

Praktika e etnografisë

Libri i Duijzings-it është për këtë arsye më se i mirëpritur, sidomos për sa i përket hyrjes së tij, edhe pse ai duket se nuk është i bazuar mirë në punë empirike të kapitujt që pasojnë. Siç kanë vënë në dukje disa recensionues, ndërkohë që disa nga kapitujt janë kthyer dymbëdhjetë vjet prapa, hyrja ishte gjëja më e fundit dhe më e rafinuara që Duijzings ka shkruar për këtë përmbledhje. Megjithëse hyrja e librit mund ta ngacmojë lexuesin, vazhdimi i leximit mund ta zhgënjë, sepse aty nuk gjendet aq sofistikim dhe pjekuri intelektuale sa ka te hyrja. Në fakt, ngacmimi i fillimit mund ta bëjë lexuesin të lërë mënjanë një material të pasur që mund të ishte paraqitur në një punim më të mirë. Problemi themelor i tërë kësaj përmbledhjeje qëndron te metodologjia e saj problematike, që shpesh jep përshtypjen se mbështetet më tepër në

⁵⁴⁶ Libri i Duijzings-it është recensionuar në: *Southeast European Politics* 1 (2), 2000, 126-130 (Isa Blumi); *Canadian Slavonic Papers* 42 (4), 2000, 591-592 (Lohr Miller); *Islamochristiana* 26, 2000, 273-274 (Maurice Borrmans); *Religion, State & Society* 29, 2001, 67-68 (Sabrina Ramet); *International Affairs* 77 (1), 2001, 197 (Alex Bellamy); *The Review of International Affairs* 1 (1), 2001, 103-105 (Norman Stone); *Journal of Southern Europe & the Balkans* 3 (2), 2001, 206-207 (Julia Mitric); *Balkanologie* 5 (1-2), 2001, 304-308 (Nathalie Clayer); *Slavic Review* 60 (3), 2001, 634-635 (Julie Mertus); *Ethnic and Racial Studies* 24 (5), 2001, 874-875 (Hugh poulton); *Ethnic and Racial Studies* 25 (2), 2002, 349-350 (Vjerran Pavlakovic); *Nations and Nationalism* 8 (1), 2002, 128-129 (Stefan Ihrig); *Journal of Islamic Studies* (13 (2), 2002, 225-227 (Harry Norris); *International Politics* 39 (2), 2002, 235-238 (Jefrey Murer); etj.

literaturë të mangët apo të dorës së dytë, sesa në një gërshetim të punës së gjerë në terren dhe në një analizë kritike të burimeve. Kjo është për të ardhur keq, sepse në hyrjen e librit Duijzings ka bërë një shtjellim të hollësishëm të dinamikave të rajonit, që është në kundërshtim me shumë nga teoritë e mbështetura nga literatura e së kaluarës.

Kjo ndoshta i detyrohet faktit që ky nuk është një libër monografik në kuptim të mirëfilltë. Siç thotë Duijzings në parathënie, “ky libër nuk është ai që kisha synimin të shkruaja fillimisht” (f. ix). Në fillim të viteve 1990 projekti i tij studimor u përqendrua mbi një lokalitet që në pamje të parë dukej i qëndrueshëm, Letnica, një enklavë katolike, etnikisht kroate e Kosovës, pranë kufirit me Maqedoninë. Megjithatë, trajtimi i Letnicës është i kufizuar vetëm në kapitullin e parë të librit (f. 37-64). Ndoshta projekti i tij ambicioz vuajti prej ngjarjeve të përshpejuara në Kosovë gjatë periudhës së Milosheviçit, kur pothuajse të gjithë pjesëtarët e popullsisë kroate të Letnicës u shndërruan në refugjatë në Kroaci. Siç është vënë në dukje, cilësia e pabarabartë e paraqitjes dhe argumentimit ndërmjet çështjeve të hulumtuara në libër mund t’i detyrohet në një masë të madhe faktit që Duijzings pati mundësi të bënte punë studimore në terren vetëm në këtë rast. Sigurisht, ngjarjet fatkeqe të viteve 1990, që kishin lidhje me natyrën e politikës së identitetit, mund të kenë ndryshuar në mënyrë dramatike projektet kërkimore të shumë antropologëve, edhe pse jo detyrimisht të të gjithëve.

Duke qëmtuar nëpër burime të dorës së dytë, Duijzings mundohet t’ia përshtatë me zor materialin njohjes së drejtë që ai ka për natyrën e identitetit. Për fat të keq, mbështetja e tij e tepruar te puna e dy komentatorëve të respektuar të çështjeve ballkanike, siç janë Huslack,⁵⁴⁷ apo Malcolm,⁵⁴⁸ nuk është me vend. Të dy këta të fundit kanë nxjerrë disa nga burimet sekondare më të mira nga pikëpamja profesionale për Kosovën. Megjithatë, të shprehësh deklarata të pabazuara duke folur nga pozita e autoritetit, është një kurth i rrezikshëm që Duijzings mund ta kishte kuptuar më mirë. Këta studiues nuk mund të na japin bazën analitike për çka në rastin e tyre ka qenë një përpjekje për të historicizuar një fenomen i cili sot është tepër i vështirë për t’u

⁵⁴⁷ **Frederick HASLUCK**, *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 vols. (Oxford: Clarendon, 1929. Reprint, Istanbul: Isis, 2000).

⁵⁴⁸ **Noel MALCOLM**, *Kosovo: a short history* (London: Macmillan, 1998).

vëzhguar nga ana antropologjike. Ndërsa disa recensionues kanë vënë në dukje se analiza e tij duket problematike sepse nuk është e mbështetur te vëzhgimet në terren, por në literaturë të vjetër dhe të dorës së dytë që nuk jep hollësi të mjaftueshme dhe e bën krahasimin të vështirë,⁵⁴⁹ të tjerë shprehen se shume burime me autoritet janë lënë krejtësisht mënjanë në pjesë të caktuara të librit të Duijzings-it.⁵⁵⁰

Megjithatë, puna akademike e Duijzings-it has në probleme, sidomos në rastet kur ai mbështetet së tepërmi në botime lokale që përfshijnë shtypin e përditshëm e deri tek të ashtuquajturat shkenca shoqërore serbe të pas vitit 1986. Kjo e bën leximin e rasteve të tij studimore tepër zhgënjyes sepse ai përdor sa e sa herë burime me ngarkesë të hapur politike dhe propagandistike për të vërtetuar realitete që janë thelbësorë për argumentimin e tij. Kjo del e qartë sidomos te diskutimi i shkurtër që ai bën rreth “krijimit të egjiptianëve” në Kosovë dhe Maqedoni (f. 132–156). Edhe pse disa recensionues besojnë që “ky kapitull i shkurtër i vetëm përcjell dhe shpjegon përkohshmërinë dhe funksionin politik të identitetit në Ballkan, shumë më tepër se libra voluminozë mbi këtë fushë”,⁵⁵¹ të tjerë vënë në dukje me të drejtë se Duijzings mbështetet në mënyrë të tepruar në arsytetime nacionaliste prej gazetarësh dhe politikanësh, gjë që “pasqyron një proces të rrezikshëm të përligjjes së pikëpamjeve të caktuara që në fakt janë të rreme e të shpikura në mënyrë skandaloze”.⁵⁵² Për më tepër, disa mitologji klasike nacionaliste shumë të rrezikshme (sidomos ato që Duijzings u referohet shpesh dhe pa kritikë te libri i tij, si p.sh. propaganda fashiste serbe rreth përpjekjeve të shqiptarëve për asimilim me dhunë) shpallin akuza që nuk janë vërtetuar kurrë me dëshmi dokumentare dhe i kundërvihen historisë. Siç ndodh rëndom me këtë lloj literature, pohime të tilla bëhen nga njerëz të cilëve autoriteti u vjen prej pjesëmarrjes së tyre në ndërmarrje nacionaliste. Vetë Duijzings

⁵⁴⁹ Nathalie Clayer, Review of Duijzings’s Religion and the Politics of Identity in Kosovo. *Balkanologie: Revue de l’Association Française d’Études sur les Balkans* 5, no. 1-2 (2001), pp. 304-308.

⁵⁵⁰ Harry Norris, Review of Duijzings’s Religion and the Politics of Identity in Kosovo. *Journal of Islamic Studies* 13, no. 2 (2002), pp. 225-227.

⁵⁵¹ Alex Bellamy, Review of Duijzings’s Religion and the Politics of Identity in Kosovo. *International Affairs* 77, no. 1 (2001), p. 197.

⁵⁵² Isa Blumi, Review of Duijzings’s Religion and the Politics of Identity in Kosovo. *Southeast European Politics* 1, no. 2 (2000), pp. 126-130.

është tepër i kujdesshëm për t'u pajtuar haptazi me teori të këtij lloji. Megjithatë, duke përfshirë të tillë material në shkallë kaq të gjerë të përmbajtja e librit, analiza e tij zbehet dhe pësjellohet. Rreziku i pranimit të kësaj literature jo vetëm të mangët, por edhe politikisht propagandistike, sidomos kur autori përpiket të kontribuojë te studimi i identitetit të ndryshueshëm, është se pranohen në mënyrë të heshtur mendime të shtrembra.

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

Megjithatë, është e qartë se Duijzings ka bërë punën më të mirë atëherë kur nuk mbështetet në literaturë të dorës së dytë, por merr informacion me anë të punës së tij në terren dhe njohjes së mirë të situatës në vend. Përqendrimi tek aktivitetet periferike në nivel bazë e ndihmon Duijzings-in të bëjë vërejtje të rëndësishme rreth natyrës dhe rolit të fesë mbi konfliktin dhe kohezionin në Kosovë. Duke shqyrtuar shembuj të zhvillimit të identitetit në Kosovë që shumë studiues perëndimorë nuk i vënë re, në një mënyrë ose tjetër disa prej hulumtimeve tregojnë natyrën jo të plotë të shndërrimit të identitetit.

Kështu për shembull Duijzings hulumton pelegrinazhet etnikisht të përziera dhe vendet e shenjta që frekuentohen nga dy grupe si një laborator të identitetit, ku mund të shohësh se si funksionon edhe ndarja

dhe përzierja. Në ngjarje fetare të këtij lloji katolikët, ortodoksët dhe myslimanët vijnë së bashku te faltoret dhe vendet e shenjta të secilit. Pjesëmarrja në rituale është e përbashkët dhe identitetet e grupeve zbehen. Duke vënë në dukje se shqiptarët katolikë dhe myslimanë kanë gëzuar marrëdhënie pa probleme, ai përshkruan historinë e kriptokatolicizmit në Kosovë dhe shpjegon se si kjo i bashkoi shqiptarët, duke e bërë edhe islamin edhe krishterimin pjesë të identitetit të tyre të përbashkët. Duijzings flet me autoritet gjithashtu edhe për dervishët shqiptarë, ringjalljen e sufizmit popullor dhe bektashinjët. Këta të fundit, një vëllazëri fetare që mbizotëron në Shqipëri,⁵⁵³ janë të pranishëm edhe në Kosovë dhe Maqedoninë Perëndimore.

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

Projektet nacionaliste

Megjithëse feja përbën vetëm një faktor ndërmjet shumë të tjerëve që mund të kontribuojnë në zhvillimin e ndjenjës së përkatësisë në një grup më të gjerë, shumë studiues e konsiderojnë fenë si një shënjeshtër identitar që ndan një grup nga një tjetër. Praktikimi i feve, si çdo shënjeshtër kulturor, është një ritual që ka lidhje me pasiguritë historike në një moment të dhënë. Praktikantët fetare në Ballkan janë ndërruar me kalimin e kohës, duke ndryshuar përcaktimet identitare të grupit. Duijzings na kujton se për shqiptarët “feja është pothuajse e papërfillshme në jetën

⁵⁵³ Shih: **Albert Doja**, “A political history of Bektashism in Albania”, *Totalitarian Movements and Political Religions* 7, no. 1 (2006), pp. 83–107, doi:10.1080/14690760500477919.

politike zyrtare” (f. 159), se nacionalizmi shqiptar nuk ka veshje fetare dhe se myslimanët e Kosovës nuk janë mbështetur asnjëherë nga myslimanët e tjerë në ish-Jugosllavi ose në Ballkan. Kjo bie ndesh me nocionin se, duke ditur identitetin fetar të një individi, mund të gjesh vendin e tij në procesin e identifikimit ose të një konflikti etnik. Puna e Duijzings-it është me vlerë sidomos për sa i përket çmontimit të nocionit mbi identitetin monolitik të islamit në rajon (f. 106–131). Me anë të gjurmimit të ndarjeve të brendshme midis urdhrave të dervishëve shqiptarë dhe *ulemave* boshnjakë (Shoqata Islamike e miratuar zyrtarisht) në ish-Jugosllavi, ai tregon se ajo që specialistët e fushës e quajnë “islami ballkanik”,⁵⁵⁴ është në të vërtetë veçse shfaqje e një shumëllojshmërie të ndërlikuar shprehjesh që krijon disa identitete.

Duijzings tërheq vëmendjen për realitetet politike që thelluan ndryshimet midis grupeve fetare në ish-Jugosllavi. E para e punës, ai dokumenton çarjen midis myslimanëve në Kosovë, veçanërisht midis atyre që u orientuan drejt Sarajevës si qendër e udhëheqjes fetare dhe atyre që nuk ecën në këtë rrugë. Të parët cilësohen shpesh si sllavë myslimanë që kanë lidhje me myslimanët boshnjakë në veri. Gjuha e tyre amtare është serbishtja dhe ata nuk e konsiderojnë veten si shqiptarë etnikë. Ekziston një çarje e dytë midis myslimanëve e cila ecën përgjatë hullisë së ndarjes në sunitë dhe shiitë. Islami sunit lidhet me sllavët myslimanë të Sarajevës. I gjithë pushteti i Shoqatës Islamike buron nga Sarajeva ndërsa urdhrat e dervishëve mbështeten kryesisht në zona të pazhvilluara fshatare të cilave u kishin ecur punët keq në përfundim të luftërave ballkanike dhe të secilës luftë botërore. Nuk është për t’u habitur që shehlerët e Kosovës zhvilluan polemika të hapura në vitet 1970 dhe u bënë qëndresë orvatjeve të autoriteteve islamike të Sarajevës për të dobësuar urdhrat e dervishëve në Kosovë. Këto polemika heshtën vetëm kur autoritetet shtetërore federale ndërhyjnë në vitin 1979. Fakti që myslimanët boshnjakë kanë preferuar gjithnjë të lidhin martesën me kroatët ose me serbët e Bosnjës në vend të shqiptarëve është tregues i po kësaj situatë.

⁵⁵⁴ **Alexandre POPOVIC**, *L’islam balkanique: les musulmans du sud-est européen dans la période post-ottomane* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1986); **Xavier BOUGAREL and Nathalie CLAYER**, eds. *Le nouvel Islam balkanique: les musulmans acteurs du post-communisme (1990-2000)* (Paris: Maisonneuve & Larose, 2001).

Nëse disa specialistë të fushës e konsiderojnë kundërshtinë midis sufizmit popullor shqiptar të Kosovës dhe islamit ortodoks sunit dhe sllav të Bosnjës si një “karikaturë të shfytyruar”,⁵⁵⁵ kontradiktat janë me të vërtetë të rrënjosura thellë dhe shkojnë shumë më larg se konceptimet e specializuara që kanë ngecur në një përzierje të literalizmit dhe përdorimit vend e pa vend të statistikave, që nuk të çojnë kurrkund. Këto kontradikta kanë më tepër një kuptim politik, social dhe moral që shprehet më mirë në ligjëratën etnike dhe fetare. Meqenëse myslimanët e Bosnjës patën pozita të privileguara për sa u përket çështjeve islamike nën sistemin jugosllav, rritja e shpejtë e sufizmit në Kosovë mund të interpretohet si orvatje nga ana e myslimanëve shqiptarë për të theksuar autonominë e tyre në sferën fetare. Në ligjëratat që trajtojnë rigjallërimin fetar mysliman mund të gjejmë në mënyrë të përsëritur motivet nacionaliste, gjë që e nxjerr në pah më mirë nevojën që një forcë kaq e fuqishme mobilizuese të merret parasysh në lidhje me rolin që udhëheqësit fetarë pretendojnë të luajnë në këtë fushë.

Në dy kapitujt e fundit Duijzings mundohet të bëjë një analizë krahasuese të atyre çka ai i sheh si shembuj shqiptarë dhe serbë të mënyrës se si simbolizmat fetare depërtojnë në imagjinatat kombëtare. Ai kërkon të tregojë se nacionalistët shqiptarë në raste të caktuara janë përpjekur të përziejnë kauzën e tyre me elemente fetare të marra kryesisht nga bektashizmi, sidomos elemente që kanë prejardhje nga poema e gjatë epike me njëzetepesë këngë *Qerbelaja* (botuar në vitin 1898), me të cilën Naim Frashëri rrëfen sagën e shiizmit.

Naim Frashëri ishte një nga mendimtarët më të dalluar dhe figurë kryesore e bektashizmit, romantizmit dhe lëvizjes kombëtare shqiptare. Ashtu si kemi treguar gjatë, ⁵⁵⁶ epika e tij bektashiane duhet gjykuar në kuadrin e një veprë tjetër epike monumentale, *Historia e*

⁵⁵⁵ Clayer, Nathalie. 2001. Review of Duijzings's Religion and the Politics of Identity in Kosovo. *Balkanologie: Revue de l'Association Française d'Études sur les Balkans*, vol. 5 (1-2), pp. 304-308.

⁵⁵⁶ **Albert DOJA**, “The politics of religious dualism: Naim Frashëri and his elective affinity to religion in the course of 19th-century Albanian activism”, *Social Compass: International Review of Sociology of Religion* 60, no. 1 (2013), pp. 115–133, doi:10.1177/0037768612471770; **Enika ABAZI and Albert DOJA**, “Further considerations on the politics of religious discourse: Naim Frashëri and his Pantheism in the course of nineteenth-century Albanian nationalism”, *Middle Eastern Studies* 49, no. 6 (2013), pp. 859-879, doi:10.1080/00263206.2013.836495.

Skënderbeut (botuar përsëri në vitin 1898), në të cilën autori rrëfen bëmat, fitoret dhe humbjet e heroit kombëtar shqiptar kundër pushtuesve otomanë dhe që konsiderohet si vepra më e famshme dhe maja më e lartë e krijimtarisë së tij poetike. Edhe pse të dyja veprat u botuan në të njëjtin vit dhe janë shkruar në të njëjtin stil, njëra e mbështetur te mitologjia myslimane dhe mistika lindore, ndërsa tjetra në mitologjinë klasike dhe në simbolizmin kristian, është vepra e dytë epike që u bë poema e krenarisë kombëtare shqiptare. Dëshmorët e Qerbelasë, në kundërshtim me dëshmitë historike dhe traditën lindore, i detyrohen së tepërmi heroizmit të epokës romantike,⁵⁵⁷ përfshirë këtu edhe portretizimin poetik që Naim Frashëri i ka bërë *Skënderbeut*.

Në formulimin dhe argumentimin e ideologjisë nacionaliste Naim Frashëri përdori koncepte si fetare ashtu edhe realiste, panteiste dhe gnostike, që kishin prejardhje edhe nga traditat lindore edhe nga ato perëndimore. Ndër të tjera ai sugjeroi dhe hodhi haptazi teorinë e pajtimit të fesë me idenë e kombit. Por të argumentosh se Naim Frashëri u përpoq të ndërtonte një urë midis përçarjeve fetare të shqiptarëve duke propozuar bektashizmin si fe kombëtare të tyre, siç bën Duijzings, është e tepruar. Kjo pikëpamje, me sa duket, buron nga një besim pa frymë kritike që haset te libri i Duijzings-it kur ai mbështetet tek antologjitë eklektike të historive të letërsisë.⁵⁵⁸ Në fakt, një besim i tillë duket i pamundur dhe madje edhe absurd për të gjithë ata që kanë njohje minimale të mjedisit shqiptar. Pavarësisht se ishin të përqendruar në Shqipëri, bektashinjtë ishin një pakicë e kufizuar dhe periferike në shoqërinë shqiptare, sidomos përpara se të përhapej lëvizja kombëtare.⁵⁵⁹ Sigurisht që Naim Frashëri nuk ishte i verbër para këtij fakti. Marrëdhënia midis fesë dhe ideve kombëtare te konceptet e Naim Frashërit është hulumtuar shpesh në mënyrë jokritike nga studiues që i përkasin si vijës fetare,⁵⁶⁰ ashtu edhe asaj nacionaliste.⁵⁶¹

⁵⁵⁷ **Harry NORRIS**, *Islam in the Balkans: religion and society between Europe and the Arab world* (London: Hurst, 1993), p. 182.

⁵⁵⁸ P.sh. **Stuart MANN**, *Albanian literature: An outline of prose, poetry, and drama* (London: Quaritch, 1955); **Robert ELSIE**, *History of Albanian literature*, East European monographs, 379 (Boulder/New York: Columbia University Press, 1995).

⁵⁵⁹ **DOJA**, "A political history of Bektashism in Albania".

⁵⁶⁰ **Qazim QAZIMI**, *Ndikime orientale në veprën letrare të Naim Frashërit* (Prishtina: Këshilli i Bashkësisë Islame, 1996).

⁵⁶¹ **Zija XHOLI**, *Naim Frashëri midis së kaluarës dhe së sotmes* (Tiranë: Luarasi, 1998).

Megjithatë, ka arsye për të besuar se Naim Frashëri nuk pati ndonjë synim për t'u dhënë shqiptarëve një fe të përbashkët, por u mundua t'i bënte idetë kombëtare të pranueshme në mënyrë të suksesshme nga shqiptarët e cilësdo përkatësie fetare.

Problemi nuk konsiston dhe aq në faktin se kjo ka qenë një përpjekje e dështuar, siç argumenton Duijzings, për të hedhur një urë mbi përçarjet fetare të shqiptarëve duke nxitur një kauzë kombëtare që përmban brenda vetes disa elemente heterogjene të bektashizmit. Vendosja nga ana e tij e riprodhimit epik që Naim Frashëri i ka bërë Betejës së Qerbelasë në të njëjtën bazë krahasimi me tërësinë e letërsisë së prodhuar nga shteti dhe kisha ortodokse në Serbi, e cila rikrijon dhe zbukuron mitologjinë e Betejës së Kosovës (f. 157-202) është problematike nga pikëpamja e metodologjisë dhe analizës. Sipas Duijzings të dyja aspektet e mësipërme kanë shumë gjëra të përbashkëta. Secili është paraqitur nëpërmjet këngëve epike e vargjeve popullore dhe që të dy ruajnë kujtimin e një beteje të humbur në të cilën forcat e së drejtës u mposhtën nga forcat e së keqes dhe ku u sakrifikua një hero kryesor, çka solli detyrimin për ndjekësit që të pranojnë vuajtjen si hap drejt shlyerjes së fajeve dhe revoltës ndaj tiranisë. Mbi të gjitha, Duijzings beson se të dyja këto ngrehina poetike patën peshë të ngjashme në rritjen e nacionalizmave shqiptarë dhe serbe gjatë shekullit të nëntëmbëdhjetë.

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

mundësinë për të rivendosur në kategori të veçuara identitetet e dyzuara që përzihen me njëri-tjetrin.

Në këtë kuadër është ringjallja e kujtimeve historike që krijon struktura të fiksuara sjelljeje dhe jo anasjelltas. Pretendimi serb i mbrojtjes së krishterimit europian dhe të Europës mosmirënjohëse nga furia myslimane, megjithëse është i krahasueshëm me pozitën serbe të shekullit të nëntëmbëdhjetë, gjatë të cilit u krijua miti i Kosovës në një formë pak a shumë si e sotmja, lidhet me ringjalljen nacionaliste të ditëve tona dhe më në veçanti me mitin e Kosovës. Fillimisht, historiografia serbe e ka paraqitur betejën e vitit 1389 si fitore serbe dhe të krishterëve kundër turqve myslimanë. Interpretimi i betejës si një *disfatë* e madhe serbe është përhapur midis serbëve vetëm pas vitit 1968. Ligjërata nacionaliste serbe ka pasur rëndësi të madhe në ritualet e ringjalljes kombëtare gjatë gjithë periudhës së ish-Jugosllavisë, por kanë qenë më e pranishme në Serbi gjatë viteve 1980.

Pas lëvizjes politike në vitin 1981 për të kërkuar statusin e republikës autonome në Kosovë dhe sidomos pas rënies së komunizmit dhe federalizmit në Jugosllavi gjatë viteve 1988-1989, kisha ortodokse serbe ringjalli nacionalizmin duke organizuar dy linja ritualesh të ashtuquajtura kombëtare: pagëzimet në masë të serbëve dhe malazezëve në Kosovë dhe procesioni i relikteve të princit Lazar nëpër fshatrat e banuara nga serbët, nga Kroacia dhe Bosnja e deri në Kosovë, ku edhe u rivarrosën përfundimisht pas një ceremonie funerale shenjtërimi. Reliktet e Lazarit u parakaluan rreth e qark Kosovës si përkujtim i vrasjes së Krishtit-princ dhe si pretendim territorial. Kthimi i princit heroik te vendi ku serbët ishin mundur nga turqit dhe ku Lazari humbi jetën u përfaqësua si mbyllja e një rrethi të plotë, si fillim i ri dhe rilindje e bashkësisë simbolike serbe dhe e mbretërisë qiellore serbe. Të dyja ritualet u përdorën për të ngritur dhe për të ruajtur rendin simbolik me anë të një pohimi simbolik të vullnetit të kombit serb për rikthimin dhe rivendosjen e dinjitetit dhe të drejtave të tij, të cilat, sipas nacionalistëve serbë, ishin dëmtuar nga pushtues të njëpasnjëshëm si dhe nga ish-Jugosllavia.⁵⁶² Pagëzimet masive të serbëve në Kosovë dhe kthimi atje i relikteve të princit Lazar ishin në fakt rituale të krijimit të kauzës

⁵⁶² **Renata SALECL**, *The spoils of freedom: psychoanalysis and feminism after the fall of socialism* (London: Routledge, 1994).

së ngritjes së kombit. Të parat ishin në të vërtetë pelegrinazhe, ndërsa të dytat ishin të ngjashme me ato çka Victor Turner i lidh me pelegrinazhet.⁵⁶³

Por, në këtë rast dhe ndryshe nga pelegrinazhet, nuk ishte udhëtimi drejt një vendi ose bashkekzistenca me një qendër të shenjtë ose administrative që nënkuptonte përvojën e krijimit të kauzës. Ishte rruga e procesionit që përcaktoi kufijtë e territoreve të kombit serb dhe mblodhi së bashku serbë nga Serbia e mirëfilltë dhe nga zona të republikave të ndryshme të Jugosllavisë. Një aspekt i rëndësishëm i të dy tipave të ritualeve është theksi i tyre te ripërtëritja kulturore. Megjithatë, roli i spikatur i eshtrave të Lazarit në ritualin e dytë afirmon qëndresën kulturore/shpirtërore dhe fizike/biologjike të bashkësisë kombëtare, meqenëse në traditën e krishterë ortodokse reliktet e figurave të shenjtëruara kanë vlerë shpirtërore. Kjo bashkekzistencë e materiales dhe e spirituales, e vazhdimësisë biologjike dhe kulturore haset shpesh në ligjëratën nacionaliste serbe. Kështu, marrëdhëniet midis kishës, shtetit dhe nacionalizmit u forcuan jashtëzakonisht. Edhe vrasësit me uniformë u shndërruan në heronj nëpërmjet këngëve epike, një proces që u cilësua me të drejtë si “shpëlarje me guslë” (f. 199) dhe ndërkohë pjesëtarët e milicisë serbe që ishin përzierë në akte mizorie mbajnë stema që pasqyrojnë Betejën e Kosovës dhe marrin medalje me emrin e Milosh Obiliqit,⁵⁶⁴ heroi kryesor i Betejës së Kosovës.

Prirja për t’i barazuar nacionalizmat serb dhe shqiptar është jo vetëm e pajustificuar, po edhe një kurth i rrezikshëm në të cilin propagandistët nacionalistë serbë mundohen ende të fusin opinionin e publikut dhe të qarqeve akademike. Në fakt, instrumentalizimi politik i miteve serbe të Betejës së Kosovës nuk përputhet me *Qerbelanë* e Naim Frashërit, por me tipa të tjerë të folklorit politik dhe të projekteve pseudokulturore, të cilët u hyjnë në punë nacionalizmave me ngjyrim shovinist ose ideologjik. Shembuj të kësaj natyre mund të gjenden te propaganda

⁵⁶³ **VICTOR TURNER and EDITH TURNER**, *Image and pilgrimage in Christian culture: anthropological perspectives* (New York: Columbia University Press, 1978).

⁵⁶⁴ Për mitologjinë nacionaliste serbe mund të jetë ironik fakti që *Milosh Kopiliqi*, heroi i madh që sfidoi dhe vrau në betejë sultanin otoman, duke mos qenë ndoshta shqiptar nuk ishte as serb, sipas shumë punimeve realiste që janë rishikuar te: **MALCOLM**, *Kosovo: a short history*, pp. 58–80. Ky mister duhet t’i ndriçojë historianët e rajonit më tepër rreth cilësive shndërruese të mitologjive, sesa për faktet historike që ringjallin ideologjitë nacionaliste.

komuniste e Europës Qendrore dhe Lindore, në kohën kur traditat kulturore dhe folklorike kishin funksionin e tyre për të justifikuar dhe për të forcuar bazat e ashtuquajtura të mirëfillta të regjimit politik dhe ideologjik, siç e kam përmendur edhe më parë në rastin e Shqipërisë komuniste.⁵⁶⁵ Antropologë të tjerë kanë dhënë një argument të ngjashëm,⁵⁶⁶ duke më cituar një variant të mëparshëm ende të pabotuar në atë kohë.⁵⁶⁷ Një krahasim tjetër me mitologjitë serbe mbi Kosovën, i sugjeruar edhe nga të tjerë,⁵⁶⁸ duhet të gjendet në radhë të parë te fushata propagandistike e Hitlerit kur traditat e studimeve etnografike-folklorike gjermane (*Volkskunde*) patën një rol të madh për të mbështetur ideologjinë ogurzezë naziste.⁵⁶⁹ Ndërsa të krahasosh ideologjinë kombëtare të Naim Frashërit me nacionalizmin serb, siç

⁵⁶⁵ **Albert DOJA**, “Évolution et folklorisation des traditions culturelles”, *East European Quarterly* 32, no. 1 (1998), pp. 95–126; **Albert DOJA**, “Folkloric archaism and cultural manipulation in Albania under socialism”, in *The Anthropological Field on the Margins of Europe, 1945-1991*, ed. Aleksandar Boskovic and Chris Hann (Berlin/Münster: LIT-Verlag, 2013), pp. 153-174; **Albert DOJA**, “From the native point of view: An insider/outsider perspective on folkloric archaism and modern anthropology in Albania”, *History of the Human Sciences* 28, no. 4 (2015), pp. 44-75, doi:10.1177/0952695115594099; **Enika ABAZI and Albert DOJA**, “From the communist point of view: Cultural hegemony and folkloric manipulation in Albanian studies under socialism”, *Communist and Post-Communist Studies* 49, no. 2 (2016), pp. 163-178, doi:10.1016/j.postcomstud.2016.04.002.

⁵⁶⁶ **Jean-François GOSSIAUX**, “Le sens et le verbe: sur deux modes opposés d’instrumentalisation politique du folklore”, *L’Homme: Revue Française d’Anthropologie* 35, no. 135 (1995), pp. 127–134.

⁵⁶⁷ **DOJA**, “Évolution et folklorisation des traditions culturelles”.

⁵⁶⁸ **Karl KASER and Joel HALPERN**, “Historical myth and the invention of political folklore in contemporary Serbia”, *The Anthropology of Eastern Europe Review* 16, no. 1 (1998).

⁵⁶⁹ Për më shumë hollësi shih: **Albert DOJA**, “The Beautiful Blue Danube and the Accursed Black Mountain Wreath: German and Austrian Kulturpolitik of Knowledge on Southeast Europe and Albania”, *Soziale Welt: Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis* 65, no. 3 (2014), pp. 317-343, doi:10.5771/0038-6073-2014-3-317; **Albert DOJA**, “From the German-speaking point of view: Unholy Empire, Balkanism, and the culture circle particularism of Albanian studies”, *Critique of Anthropology* 34, no. 3 (2014), pp. 290-326, doi:10.1177/0308275X14531834; **Albert DOJA**, “Lindja e albanologjisë sipas shkrimeve gjermane dhe austriake [From the foreigner point of view: The birth of Albanologie in German and Austrian writings]”, *Gjurmime albanologjike: folklor dhe etnologji* 46 (2016), f. 9-40, doi:ceeol/540694.

bën Duijzings, është njëlloj si të krahasosh romantizmin e Herderit me nacional-socializmin e Hitlerit!

Në rast se Beteja e Kosovës pati rol të rëndësishëm për nacionalizmin serb sepse mitologjizoi dhe zbukuroi një realitet lokal, historik dhe faktik, Naim Frashëri e ka përdorur dramën e Qerbelasë si metaforë lokale dhe historike për një kundrim mitik dhe etik të botës. Në këtë kuptim, paralelja që hiqet midis ideologjisë kombëtare serbe dhe shqiptare më tepër duket se konsiston në ndryshim sesa në ngjashmëri. Ka dy konceptualizime të ndryshme që i kundërvihen njëri-tjetrit, por duke u lënë rrugë, pas transformimesh instrumentale, një numri formash të veçanta të cilat mund të kenë disa hollësi të ngjashme në stil dhe në përmbajtje, por nuk janë aspak të vlefshme për ndonjë raport krahasimor. Kur analizohen forma të tilla të veçanta, krahasimi nuk duhet bërë në bazë sipërfaqësore, lineare apo një për një, por vetëm duke respektuar pozitën e tyre relative në gjithë fushën e nacionalizmave të sajuar, si dhe ndryshimeve ose ngjashmërive të tyre relative me dukuri të tjera konkrete që marrin kuptim brenda së njëjtës fushë. Të dy tipat e transformimeve janë variante të të njëjtit model, por ka ndryshime në formën dhe përmbajtjen se si konceptualizohen kushtet paraprake dhe rrugëdaljet.

Çka mungon në këtë kuadër është mprehtësia analitike dhe imagjinata antropologjike për të kuptuar spekulimet poetike dhe intelektuale të Naim Frashërit, të cilat e ritregojnë sagën e shiizmit si një fe të viktimave të persekutimit. Këto spekulime kanë qenë të rëndësishme në formimin e ideve teologjike me koncepte gnostike, dualiste dhe panteistike të cilat do të kishin bërë të mundur që feja bektashiane të bashkohej me ideologjinë kombëtare shqiptare. Kjo hallkë është e nevojshme të argumentohet, sidomos duke analizuar karakterin organizativ dhe teologjik të bektashizmit si një urdhër mistik heterodoks në vazhden e shndërrimeve të tij historike.⁵⁷⁰ Ashtu siç kam argumentuar gjetiu me hollësi, vetëm në saje të një artikulimi të ideologjisë protestuese dhe teologjisë çlirimtare me hierarkizimin e strukturave fetare të ndërhyrjes hyjnore,⁵⁷¹ mund të kuptojmë jo vetëm

⁵⁷⁰ **Albert DOJA**, "A political history of Bektashism from Ottoman Anatolia to Contemporary Turkey", *Journal of Church and State* 48, no. 2 (2006), pp. 421–450, doi:10.1093/jcs/48.2.423; **DOJA**, "A political history of Bektashism in Albania".

⁵⁷¹ **Albert DOJA**, "Confraternal religion: from liberation theology to political reversal", *History and Anthropology* 14, no. 4 (2003), pp. 349–381, doi:10.1080/

vështirësinë e shpjegimit se pse nacionalizmi shqiptar në përgjithësi nuk pati lidhje të forta me fenë, por edhe marrëdhënien e “dështuar” që pati feja bektashiane me nacionalizmin shqiptar nëpërmjet poemës *Qerbelaja* të Naim Frashërit.⁵⁷²

Nënkuptime kulturore

Kalimi nga risia në konservatorizëm dhe ripërtëritja e mëpasme e risisë, merr forma dhe tone të ndryshme duke formuar një proces kompleks që kërkon një analizë të detajuar historike dhe antropologjike të vlerave kulturore dhe entiteteve të përfshira shoqërore. Duhet të kuptohet gjithashtu se deri në çfarë shkalle ndikon në mendjet e njerëzve manipulimi fetar dhe politik, çka na sjell te kapitulli i Duijzings-it mbi pelegrinazhet dhe faltoret e përbashkëta.

Në vendet e Ballkanit pelegrinazhet janë karakterizuar shpesh nga zbehja e kufijve formalë midis feve. Disa shembuj prej fillimit të shekullit të njëzetë të raportuara nga Hasluck,⁵⁷³ si dhe të paktën tre shembuj etnografikë nga historia e vonë e Kosovës të përshkruar nga Duijzings (f. 66-78), tregojnë qartë se tubimet me natyrë fetare midis grupeve të ndryshme etnike dhe fetare nuk përfundojnë detyrimisht në konflikt, për aq kohë sa mbizotërimi i një grupi mbi tjetrin nuk shndërrohet në një çështje në vetvete. Megjithatë, bashkërendimi spontan i besimtarëve me origjina etnike dhe fetare që ndryshojnë nga njëra-tjetra mund të fitojë një funksion politik dhe ideologjik dhe mund të manipulohet nga autoritetet fetare dhe laike kur mendohet se elemente të caktuara përbëjnë rrezik për pozitën dhe autoritetin e atyre që kanë në kontroll përkatësinë fetare të faltores.

Përveç atyre çka Duijzings i quan “tradita të përziara” (f. 84), që vjen nga ideja e Hasluck-ut mbi “faltoret e dyfishta”, disa orientime të mëtejshme analitike do të duhej ta ngacmonin më tepër imagjinatën e

0275720032000156488; **Albert DOJA**, “Spiritual surrender: from companionship to hierarchy in the history of Bektashism”, *Numen: International Review for the History of Religions* 53, no. 2 (2006), pp. 448–510, doi:10.1163/156852706778941996.

⁵⁷² **DOJA**, “The politics of religious dualism in Naim Frashëri”; **ABAZI and DOJA**, “Further considerations on the politics of religious discourse in Naim Frashëri”.

⁵⁷³ **HASLUCK**, *Christianity and Islam under the Sultans*.

antropologut. Fakti i thjeshtë i adhurimit të shenjtorëve nënkupton ekzistencën e grupeve ose individëve që janë superiorë nga pozita hierarkike dhe që mundohen të përdorin këtë pozitë për të identifikuar legjitimitetin e tyre me shenjtorët në mënyrë që të vënë në jetë strategjitë e tyre politike. Një shembull i mirë i ligjërimit të këtij lloji të ndërmarrjes politike është ndoshta përshkrimi i mprehtë që Peter Brown u ka bërë sipërmarrësve të shenjtëve të antikitetit të vonë,⁵⁷⁴ që në shumë drejtime është i ngjashëm me kultin e shenjtorëve që bëjnë mrekulli, tipik për urdhrat mistikë të islamit, siç është bektashizmi. Ky kult i adhurimit të njerëzve të shenjtë dhe shenjtorëve që bëjnë mrekulli, qofshin të gjallë apo të vdekur, ka lidhje me marrëdhëniet që ata supozohen se duhet të kenë me dijen hyjnore dhe mistike. Në mënyrë paradoksale kjo duhet të ketë çuar drejt dobësimit të shprehjes mistike, siç ka treguar Trimmingham me punimet e tij studimore,⁵⁷⁵ ndërsa shmangia drejt devocionit ndaj shenjtorëve dhe vëmendja ndaj kultit kolektiv të kujtimit të zotit duhet të ketë çuar në largimin e vazhdueshëm të masës së besimtarëve.

Modelet kulturore të bektashianëve, themelet metaforike dhe fizike të të cilave vendosen të bashkësitë e urdhrat përreth vendeve të shenjta, riprodhojnë skema ekzistuese nëpërmjet praktikës dhe janë instrumente për përfitim personal në duart e udhëheqësve fetarë. Kjo logjikë duket se mbështetet në koncepte të ekuilibrit metafizik dhe të një marrëdhënieje kontraktuale të shenjtë midis individëve dhe forcave kulturore. Themelet e tyre janë edhe ngjarjet, edhe simbolet, por si simbole ato kanë domethënie që mund të lexohet në mënyrë ekspresive dhe instrumentale. Këtu nënkuptohet njëfarë mbylljeje, në kuptimin e një konvergjence të përkohshme specifike të synimeve individuale dhe proceseve më të gjera strukturale.

Ky diskutim na shpie te Pierre Bourdieu dhe punimet e tij mbi të ashtuquajturin *habitus*, meqë ka të bëjë me mënyrën se si strukturohen tiparet e botëve sociale të përjetuara drejtpërsëdrejti.⁵⁷⁶ Kjo nuk është

⁵⁷⁴ **Peter BROWN**, *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity* (Chicago: University of Chicago Press, 1981).

⁵⁷⁵ **Spencer TRIMMINGHAM**, *The Sufi orders in Islam* (Oxford: Clarendon, 1971, reprint 1998).

⁵⁷⁶ **Pierre BOURDIEU**, *Esquisse d'une théorie de la pratique* (Paris: Seuil, 2000, original 1972).

kulturë në kuptimin e zakonshëm, por një mënyrë energjike e prodhimit kulturor dhe i referohet mënyrës se si asimilohen në Europën Juglindore simbolet dhe objektet myslimane të një praktikë specifike e fesë së krishterë. Praktikë historike të marrëdhënieve administrative shtetërore dhe të patronazhit politik në këtë rajon tregojnë mënyra artikulumit në të cilat format e huaja myslimane riorganizohen në strategji lokale dhe në logjikën e riprodhimit social. Kjo nuk është diçka e njëjtë me sinkretizmin dhe hibriditetin meqenëse thekson natyrën e artikulumit që mbizotërohet nga format lokale të eksperiencës dhe të strategjisë sociale.

Në fakt, koncepti i mëparshëm i Huslack-ut mbi “faltoret e dyfishta” nënkupton plotësisht “propagandën bektashiane”.⁵⁷⁷ Të dhënat e tij të pelegrinazheve, ose ato të Edith Durhamit që sjellin dëshmi nga fillimet e shekullit të njëzetë, veçanërisht për ditën e rrëshajave kur “mijëra të krishterë si dhe myslimanë boshnjakë dhe shqiptarë mbledheshin së bashku në harmoni të përsosur”,⁵⁷⁸ mund të maskojnë përvoja të hierarkizimit dhe të përzierjes së pjesshme. Vëzhgimet e vetë Duijzings-it bëjnë të mundur të kuptosh se edhe në kohë paqeje, përzierja e pelegrinazheve nuk është veçse relative. Në Graçanicë të Kosovës (f. 66–71), për shembull, pelegrinazhi nuk zhvillohet në të njëjtën mënyrë të ciganët myslimanë dhe të serbët ortodoksë dhe rituali nuk është me të vërtetë i përzierë.

Disa konceptet të reja, si ato të “ndarjes konkurruese” dhe të “tolerancës antagonistike”,⁵⁷⁹ shpjegojnë se si vendet e shenjta që janë përdorur nga pjesëtarë të bashkësive fetare të ndryshme dhe që mund të shfaqin përzierje sinkretike dhe praktika të të dyja feve, mund të pushtohen ose të shkatërrohen nga pjesëtarët e njëjës bashkësi për të shprehur mbizotërimin e saj. Duket se ky konfuzion qëndron në thelb të dobësive kritike të shpjegimeve që jepen në ditët tona mbi konfliktet nacionaliste në Ballkan dhe gjetkë. Paradoksi vjen nga ajo që sinkretizmi mund të nxitet nga pabarazia dhe rrezikohet nga barazia midis grupeve. Nga ana tjetër, argumente të këtij lloji mund të bëjnë më operative lidhjen midis njohjes së veçantë dhe dinamikës së kulturës së përbashkët.

⁵⁷⁷ HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans*, pp. 454–477.

⁵⁷⁸ DUIJZINGS, *Religion in Kosovo*, p. 77.

⁵⁷⁹ ROBERT HAYDEN, “Antagonistic tolerance: competitive sharing of religious sites in South Asia and the Balkans”, *Current Anthropology* 43, no. 2 (2002), pp. 205–231, doi:10.1086/338303.

Kjo mund të na ndihmojë të kemi një ide më të mirë për mekanikën e saktë se si pikësynimet individuale riprodhojnë dhe, në fund të fundit, ndryshojnë sistemin kulturor.

Përktheu nga anglishtja Artan Puto.

Përkthim nga “The dangerous politics of identity”, *Focaal: Journal of Global and Historical Anthropology*, vol. 43, no. 1 (2004), pp. 149–156.

<http://dx.doi.org/10.3167/092012904782311443>.

Marrë nga revista *Përpyekja*, vol. 11, nr. 20 (2005), f. 72–85.

Albert Doja

Për studimin e bektashizmit
si një "lëvizje" fetare
(2006)

Një histori e shkurtër

Prejardhja e Urdhrit të Dervishëve Bektashian u përket lëvizjeve të shumta sufiste të islamit që u zhvilluan në Lindjen e Mesme nga shekujt e njëmbëdhjetë e të dymbëdhjetë e këtej.⁵⁸⁰ Në këtë kohë, një numër misionarësh pararendës, të njohur si shenjtitë e Horasanit, depërtuan në Anadoll, ku përgatitën ardhjen e grupeve të dervishëve si bektashinjtë. Emri i Urdhrit rrjedh prej themeluesit legjendar, Haxhi Bektashit, megjithëse, si edhe në shumë raste të tjera të lidhura me jetëshkrimet e shenjtorëve sufistë, Haxhi Bektashi nuk ka qenë themeluesi i vërtetë i Urdhrit, por një pajtor i zgjedhur në një kohë të mëvonshme. Ai mendohet të ketë ardhur fillimisht nga Horasani në verilindje të Iranit dhe të ketë jetuar në Anadoll në gjysmën e dytë të shekullit të trembëdhjetë.⁵⁸¹ Përshkrimi i *Vilajet-namesë* së tij përkon me atë të dervishëve shëtitës tipikë, të njohur si kalanderët iranianë apo avdallët e Anadollit të shekujve të trembëdhjetë e të katërbëdhjetë.⁵⁸² Dervishët që e ndoqën atë, janë quajtur "avdallë" që në fillimet e tyre, ndërsa ai është quajtur "kreu" (Pir) i avdallëve të Anadollit.

Me sa duket, bektashizmi duhet të ketë nisur gjatë shekujve të trembëdhjetë e të katërbëdhjetë si një përzierje e shamanizmit të

⁵⁸⁰ **Spencer TRIMINGHAM**, *The Sufi orders in Islam* (Oxford: Clarendon, 1971, reprint 1998); **Ahmet KARAMUSTAFA**, *God's unruly friends: Dervish groups in the Islamic later middle period 1200-1550* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994).

⁵⁸¹ **Irene MELIKOFF**, *Hadji Bektach, un mythe et ses avatars: genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie* (Leiden: Brill, 1998).

⁵⁸² **Ahmet Yashar OCAK**, "Remarques sur le rôle des derviches kalender dans la formation de l'ordre bektashi", in *Bektachiyya: études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, ed. Alexandre Popovic and Gilles Veinstein (Istanbul: Isis, 1995), pp. 55–62.

trashëguar prej fiseve turkike të Horasanit, të ndërthurur me besimet popullore në një mënyrë të tillë që t'u përshtatej fshatarëve dhe klasave të ulëta të popullsisë së Anadollit. Në rajonin e prejardhjes, bektashizmi duhet të jetë trazuar me besimet vendase dhe nuk është për t'u habitur që krahas doktrinave e praktikave të ndryshme sufiste, shumë tradita fetare mund të kenë dhënë ndihmesën e tyre në zhvillimin dhe në shfaqjen e bektashizmit, përfshirë këtu elementet e lashta turkike që ruanin në vetvete besime paraislame dhe joislame, si dhe tradita me prejardhje nga shamanizmi, budizmi, manikeizmi, krishterimi dhe fetë e lashta.⁵⁸³ Në Anadoll dhe më vonë në Ballkan, bektashizmi u përball me ndikime të mëtejshme neoplatoniste, të krishtera e nestoriane. Duke qenë pranues të shumë elementeve prej këtyre feve, bektashinjtë shkrinë brenda vetes doktrina antropomorfiste e kabaliste, si dhe simbolizmin e numrave që mund të gjendet te hurufizmi,⁵⁸⁴ të ndërthurura me një kredo ekstremiste shiite që lidhte përkushtimin ndaj hyjnisë së Aliut me besimet në antropomorfizëm, në shfaqjen e Zotit në formë njerëzore, në rimishërim dhe në metempsikozë.⁵⁸⁵

Një numër kaq i madh doktrinash e praktikash me prejardhje heterogjene ka nxitur debate të ndezura mes specialistëve në lidhje me mbizotërimin e njërit apo të tjetrit ndikim dhe së fundi, ka çuar në mëtimin se Urdhri Bektashian nuk ka një teologji të përcaktuar qartë, se ai mund të ketë pësuar shumë ndikime të natyrës vendore dhe se karakteri themelor i tij është një lloj sinkretizmi gjithëpërfshirës.⁵⁸⁶ Shumë autorë e kanë parë bektashizmin si një shtresë të jashtme mbi besime paraislame, të krishtera apo besime të tjera.

Në qarqet e studiuesve turq studimet perëndimore janë kritikuar ashpër që në fillimet e veta për veshjen e specifikave të bektashizmit traditave të krishtera,⁵⁸⁷ ndërsa nacionalistët dhe folkloristët turq kanë

⁵⁸³ **John K. Birge**, *The Bektashi Order of Dervishes* (London: Luzac, 1937, reprint 1994).

⁵⁸⁴ **Irene Melikoff**, *Sur les traces du Soufisme turc: recherches sur l'Islam populaire en Anatolie* (Istanbul: Isis, 1992), pp. 163–174; **Alexandre Popovic and Gilles Veinstein**, eds. *Bektachiyya: études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach* (Istanbul: Isis, 1995), pp. 39–53.

⁵⁸⁵ **Irene Melikoff**, *Au banquet des Quarante: exploration au coeur du Bektachisme-Alevisme* (Istanbul: Isis, 2001), pp. 97–120.

⁵⁸⁶ **Melikoff**, *Sur les traces du Soufisme turc*; **Popovic and Veinstein**, *Bektachiyya*.

⁵⁸⁷ **Mehmed Fuad Koprulu**, *Islam in Anatolia after the Turkish invasion: Prolegomena*, ed. Gary Leiser (Salt Lake City: University of Utah Press, 1993. Original edition,

këmbëngulur në prejardhjen turke të bektashizmit.⁵⁸⁸ Megjithatë, një sinkretizëm mbisundues mes elementeve të lashta paraislame turkike dhe elementeve islame në traditën bektashiane diskutohet përsëri mbi bazën e përballjes së turqve paraislamikë me “fetë e larta” në Azinë Qendrore dhe të vendosjes së bektashinjve në udhëkryqet e kulturave të ndryshme, ndërsa çështja e mbeturinave shamaniste mëtohet, pas kësaj, të jetë shumë më pak e rëndësishme nga sa pohohet zakonisht.⁵⁸⁹ Një version i tillë pak a shumë zyrtar, ende në qarkullim, është pranuar me hir e me pahir prej shumë specialistëve perëndimorë pa vënë në diskutim domethënien e tij të vërtetë.

Prej zhvillimeve të mëvonshme të bektashizmit nën Perandorinë Otomane, u bë e dukshme se Shqipëria do të shërbente shpesh si një lloj vendstrehimi për të gjithë pjesëtarët e Urdhrit Bektashian dhe ekziston një mendim i pranuar në mënyrë të përgjithshme se pas pranisë së vërejtur në gjysmën e dytë të shekullit të shtatëmbëdhjetë, bektashizmi, dalëngadalë, u rrënjos gjithnjë e më shumë në Shqipëri sidomos gjatë fundit të shekullit të nëntëmbëdhjetë. Krahas faktit se bektashinjët në Shqipëri iu kursyen shtypjes që Urdhrit iu desh të përballonte në Anadoll dhe në vise të tjera qendrore të Perandorisë Otomane pas vitin 1826, një tjetër arsye mund të jetë atmosfera e veçantë fetare shqiptare, mbi bazë të së cilës vendosja e bektashizmit në Shqipëri ka merituar vëmendje të veçantë si një fe që mendohet se ka mishëruar në vetvete shumë e shumë tipare arkaike dhe ka zhvilluar në Shqipëri një karakter të pavarur. Për shkak të pajtimit me karakterin e tij panteist dhe joortodoks, përgjithësisht pohohet se pranimi i bektashizmit në Shqipëri është lehtësuar prej faktit se sinkretizmi bektashi ndërthurte, tashmë, elementet paraislame dhe shiite me elementet e krishtera.

1922); **Mehmed Fuad Koprulu**, “Les origines du bektashisme: essai sur le développement historique de l’hétérodoxie musulmane en Asie mineure”, in *Actes du Congrès International d’Histoire des Religions* (Paris: 1926), pp. 391–411.

⁵⁸⁸ **Abdulbaki Golpinarli**, ed. *Vilayet-Name: Menakib-i Hunkar Haci Bektash-i Veli* (Istanbul: Inkilap, 1958, reprint 1995).

⁵⁸⁹ **Ahmet Yashar Oca**k, *Bektashi Menakibnamelerinde Islam oncesi inanc motifleri [Patterns of pre-Islamic beliefs in Bektashi books of legend]* (Istanbul: Enderun Kitabevi, 1983).

Vulgata bektashiane

Një pretendim i përgjithshëm është se bektashinjtë ruajtën shumë tipare të lëvizjeve opozitare e heretike dhe i formësuan ato në një sintezë gjatë kohërave të një depërtimi tiparesh të ndërsjella kulturore. Teksa gjendeshin përballë shumë rrymave të ndryshme të mendimit islam, një ndër më të efektshmet duhet të ketë qenë forma e udhëheqjes mistiko-revolucionare, e ngërthyer prej shiizmit iranian, që e bëri këzëllbash-bektashizmin të përfonte, pas kësaj periudhe, një karakter të dallueshëm shiit. Kjo i çoi këzëllbashët në konflikt të dhunshëm me shtetin otoman, që vetë ishte më i prirë drejt sunizmit, çka përfundoi në konvertime me dhunë dhe masakra të egra në masë, në një përndjekje që arriti kulmin e saj në kohën e sulltan Selimit I (1512-1520).⁵⁹⁰ Si pasojë e shpërnguljeve masive të kësaj kohe nga Anadulli në provincat Europiane, këzëllbashët dhe heretikë të tjerë që u përfshinë në Urdhrin Bektashian duhet të kenë hedhur themelet për praninë e elementeve shiite dhe heterodokse në Europën Juglindore.

Kur pas revoltash e rebelimesh të përsëritura trupat e jeniçerëve u shpërndanë dhe kur së fundi në vitin 1826 forcat e tyre që bënë qendresë u masakruan, edhe bektashinjtë iu nënshtruan trysnisë shtetërore dhe kështu, iu desh të zhvendosen për në zonat e largëta të Perandorisë. Njëqind vjet më vonë, në Turqinë moderne pas Luftës I Botërore, Urdhri Bektashian iu nënshtrua përsëri përndjekjes shtetërore deri në vitin 1925, kur ai u shpërnda bashkë me urdhrat e tjerë të dervishëve në republikën e sapoformuar të Turqisë. Këto sprova e trazira i lejuan bektashizmit që të zhvillojë përsëri një qëndrim jokonformist dhe kundërshtues aq sa shpesh, pavarësisht nga rrënjët e tij të thella mistike, në shumicën dërrmuese të studimeve bektashizmi portretizohet si një rrymë përparimtare brenda islamit, e afërt me prirjet perëndimore dhe modernizuese.

Duhet thënë se studimet fetare të specializuara mbi bektashizmin kanë qenë dhe mbeten gjerësisht një fushë e rezervuar për orientalistët

⁵⁹⁰ **Krisztina KEHL-BODROGI**, *Die Kizilbash/Aleviten: Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1988), pp. 38–47.

⁵⁹¹ **Roland BARTHES**, *Le mythe aujourd'hui*, Oeuvres complètes, vol. 1 (Paris: Seuil, 1993, original 1957).

ose studiuesit fetarë. Si të tilla, ato kanë mbetur të fiksuara diku mes etnocentrizmit, historicizmit e literalizmit dhe kanë sjellë pak analiza tipike socio-shkencore që mund të mbështeten me sukses në realitetet praktike dhe në ideologjitë politike të projekteve fetare. Ato priren të ndikohen prej asaj që Roland Barthes e quante “virusi i thelbeve”,⁵⁹¹ orientuar drejt një paradigme të llojit të kërkimit etnografik-folklorik të relikteve (*Reliktforschung*),⁵⁹² përqendruar në një kërkim rreth asaj çka mbetet prej kohëve të vjetra. Interesi kryesor i një qasjeje të tillë joanalitike, e cila shpesh stivon në mënyrë jokritike çdolloj të dhënash të rëndomta, duket të jetë i përqendruar vetëm në korrigjimin e gabimeve të specialistëve perëndimorë ose të hamendjeve të studiuesve vendës në njërën apo në tjetrën pikë hollësish të parëndësishme.

Kjo duket qartë në vitet e fundit me morinë e librave në turqisht apo në shqip si dhe në gjuhët perëndimore rreth bektashizmit dhe alevizmit, shumë prej të cilëve janë botuar nga bektashinj apo nga simpatizues të bektashizmit, për të cilët një qasje e caktuar do të mbetet e kuptueshme dhe e pranueshme për sa kohë që riprodhon një ligjërim apologjetik apo që synon të nxjerrë në pah thelbin e prejardhjes së bektashizmit. Disa mund të sjellin interpretime të reja dhe prire politike që mund të sigurojnë material për debat të gjallë, por pamjaftueshmëria e tyre shfaqet te lënia në hije e përmasave tejet politike të dukurisë, ndjekur prej një natyralizimi të dyfishtë.

Para së gjithash, bektashinjtë zakonisht pranohen pa asnjë diskutim si bashkësi e dhënë një herë e përgjithmonë dhe e pandryshueshme. Pas vështrimesh të panumërta “paraprake” të studimeve në lidhje me bektashizmin,⁵⁹³ mendimet për kërkime të mëtejshme mbështeten ende mbi një vështrim të vetëm të ndikimeve të ndërsjella mes bektashinjve të përhershëm dhe feve të ndryshme të pranishme në Anadoll apo në Ballkan dhe zhvillimit të tyre në rrjedhën e kohës. Një taban i hamendësuar prej feje popullore, karakteri tejet sinkretist apo natyra

⁵⁹² **Herman BAUSINGER**, *Volkskunde ou l'ethnologie allemande: de la recherche sur l'antiquité à l'analyse culturelle* (Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1993).

⁵⁹³ **Frank KRESSING**, “A preliminary account of research regarding the Albanian Bektashis: myths and unresolved questions”, in *Albania, a country in transition: aspects of changing identities in a South-East European country*, ed. Frank Kressing and Karl Kaser (Baden-Baden: Nomos, 2002), pp. 65–91.

ekskluzivisht heterodokse e bektashizmit pranohen pa u vënë në diskutim si reagime të vazhdueshme ndaj shekujve të sundimit të huaj dhe ndikimeve të jashtme antagoniste, çka ka çuar në një palëvizshmëri dhe ruajtje të pacenueshme të tipareve arkaike që gjykohet se karakterizojnë jetën kulturore dhe fetare. Kështu, shumica e specialistëve nuk pritet të bëjnë më shumë se “të përcjellin përgjithësisht një përshtypje të arsyeshme që shumica e bektashinjve të mund ta pranojnë”.⁵⁹⁴

Për më tepër, shumë vepra e shohin bektashizmin si vetëshpjegues, duke shprehur “në mënyrë akademike” atë që bektashinjtë vetë e mëtojnë “në mënyrë fetare”. Bektashinjtë shpallen gjithnjë si mishërimi i viktimës, të shtypur rregullisht prej regjimeve autoritare politike apo fetare. Në të njëjtën kohë, ata bëhen në mënyrë të rregullt ruajtësit më të mirë edhe të vlerave kulturore vendore, edhe të atyre morale universale. Nëse vëllazëritë islame kanë zënë kurdoherë një vend të rëndësishëm në jetën shoqërore, ekonomike e politike që nga Perandoria e vjetër Otomane deri në Turqinë moderne, në historinë turke, bektashinjtë nuk kanë pushuar kurrë së mëtuari fondacionet e tyre si qendra të vetme të kulturës e të arsimit. Në këtë mënyrë, bektashinjtë dhe dervishë të tjerë kanë arritur të shfaqen e të pranohen si siguries të shumë gjërave. Ata kthyen nomadët nga shamanizmi në islam, zgjeruan mbështetjen shoqërore e emocionale të të konvertuarve të rinj, veçanërisht të jeniçerëve, siguruan ushqim e strehë për udhëtarët, paraqitën shenjtorë konkretë për përqendrimin e përkushtimit popullor dhe në fund të shekullit të nëntëmbëdhjetë u bënë një burim mbështetjeje për turqit e rinj dhe për nacionalizmin turk. Shumë përpjekje të zellshme janë bërë për të treguar se disa bektashinj “mundën të siguronin një burim legjitimimi kundrejt një qeverisjeje të fortë” apo deri edhe “të siguronin ekzistencën e shoqërisë civile në Perandorinë Otomane”.⁵⁹⁵

Në ditët e sotme, në shumicën e rasteve, bektashinjtë, të përkufizuar kundër islamit sunit, e paraqesin veten si thelbësisht modernë e

⁵⁹⁴ **John NORTON**, “The Bektashi in the Balkans”, in *Religious quest and national identity in the Balkans*, ed. Celia Hawkesworth, Muriel Heppell, and Harry Norris (New York: Palgrave, 2001), pp. 168–200.

⁵⁹⁵ **Suraiya FAROQHI**, “Conflict, accommodation and long-term survival: the Bektashi order and the Ottoman state (sixteenth-seventeenth centuries)”, in *Bektachiyya: études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, ed. Alexandre Popovic and Gilles Veinstein (Istanbul: Isis, 1995), pp. 171–184.

demokratë, mbrojtës gjithëpërfshirës të të drejtave njerëzore dhe të barazisë gjinore. Toleranca, dashuria e respekti për të gjithë burrat e gratë, krijuar në shëmbëllimin e Zotit dhe te të cilët Zoti shfaq vetveten, pavarësisht prej racës, fesë apo kombit, si dhe urrejtja ndaj hipokrizisë dhe feja e brendshme e zemrës, ndihma për ata që janë në nevojë, mirësia, ndershmëria, solidarësia, barazia, vëllazëria, liria, demokracia e të tjera si këto, janë të gjitha mesazhe të vazhdueshme që bektashinjtë mundohen t'i përcjellin si tipare unike humaniste të ideologjisë së tyre.

Disa studiues të bektashizmit kanë dhënë mbështetjen e tyre apo kanë riprodhuar këtë identitet esencializues dhe këto ligjërime ideologjike pa i vënë ato në diskutim. Së pari, dashamirësia relative e studiuesve perëndimorë kundrejt bektashinjtë mund të shpjegohet pjesërisht, me prirjen e disa studiuesve për "t'u bërë një me zakonet e vendësve", siç kam argumentuar tjetërkund,⁵⁹⁶ p.sh. lidhur me mësimin shpirtëror prej mjeshtrëve bektashinj,⁵⁹⁷ apo me simpatinë që vetë bektashinjtë mund të frymëzojnë për shkak të karakterit të tyre politikisht korrekt. Bektashinjtë u përgjigjen veçanërisht mirë pritshmërive të caktuara akademike apo politike, si dhe kozmopolite apo nacionaliste, aq sa mëtimet e tyre vlerësohen gjerësisht, në mos si përparimtare, të paktën si të ligjshme. Në Turqinë bashkëkohore, për shembull, ajo çka është njohur si një ringjallje kulturore e alevizmit ka bërë që çështjet e heterodoksisë bektashiane apo alevije të politizohen e të etnicizohen nxehtësisht.⁵⁹⁸ Në këtë mënyrë, shembulli i bektashinjtë duket se ilustron më së miri pikëtakimin e përshkrimeve akademike me interesat politikë të një lëvizjeje fetare. Bota akademike perëndimore ka riprodhuar

⁵⁹⁶ **Albert DOJA**, "Cultural politics and spiritual making of anthropologists", *Reviews in Anthropology* 33, no. 1 (2004), pp. 73–94, doi:10.1080/713649341.

⁵⁹⁷ **Frances TRIX**, *Spiritual discourse: learning with an Islamic master* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1993).

⁵⁹⁸ **Krisztina KEHL-BODROGI**, *Vom revolutionären Klassenkampf zum 'Wahren' Islam: Transformationsprozesse im Alevitum der Türkei nach 1980* (Berlin: Freie Universität, 1992); **Karin VORHOFF**, *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1995); **David SHANKLAND**, *The Alevis in Turkey: the emergence of a secular Islamic tradition* (London: RoutledgeCurzon, 2003); **Elise MASSICARD**, *L'autre Turquie: Le mouvement aléviste et ses territoires* (Paris: Presses universitaires de France, 2005).

shpesh vulgatën historike bektashiane, duke i bërë protagonistët e saj promotorët e kombit, aleatët e shekullarizmit apo pararendësit e demokracisë, ndoshta për të njëjtat arsye politike apo ideologjike të vetë shokëve të tyre bektashinj.

Gjithashtu, me vendosjen e bektashizmit në Shqipëri, mendohet që këto besime duhet të kenë zhvilluar një karakter të pavarur, duke u përvetësuar dhe duke u zëvendësuar shumë shpejt prej traditave popullore shqiptare, gjë që ka shërbyer si një tjetër shembull paradigmatic për forca të palëvizshmërisë kulturore dhe të qëndrësës politike.⁵⁹⁹ Pretendohet, gjithashtu, që bektashizmi të jetë perceptuar si shprehja më e pastër e fetarisë shqiptare dhe si ruajtës i traditave të shqiptarëve, aq sa të shihet edhe si e vetmja fe vërtet kombëtare dhe nuk është për t'u habitur që bektashinjtë të kenë luajtur një rol të rëndësishëm në Rilindjen Kombëtare të Shqipërisë në gjysmën e dytë të shekullit të nëntëmbëdhjetë. Specialistët flasin për "solidifikimin" e një bektashizmi pastërtisht shqiptar në kufijtë perëndimorë të Perandorisë Otomane, me elemente të nacionalizmit shqiptar të përfshira në doktrinën bektashiane, veçanërisht në pjesët jugore të vendit, ku ishin të vendosura shumica e vendstrehimeve bektashiane.⁶⁰⁰

Drejt një qasjeje kritike

Sigurisht, ka prova të qarta për pjesëmarrjen e vetë Haxhi Bektashit dhe të pasuesve të tij në kryengritjet turkmane kundër qeverisjes selxhukide më 1239-1240, të njohura si revolta babaiste,⁶⁰¹ por duhet të ketë pasur shumë pak ngjashmëri mes besimeve turkike të kohës së Haxhi Bektashit në shekullin e trembëdhjetë dhe të atyre që formuan doktrinën heterodokse, por të ndërlikuara, në fund të shekullit të gjashtëmbëdhjetë, kur bektashinjtë u organizuan si një urdhër zyrtar dervishësh. Gjithashtu, ndërsa çështjet e ngatërruara të së kaluarës së bektashinjeve nuk mund të njihen kurrë me saktësi, duket se njohësit e historisë janë në një mendje se ata kanë qenë shpesh bashkësi fisnore apo nomade që banonin në një rajon gjeografik ku zotëronin marrëdhënie

⁵⁹⁹ KRESSING, "Preliminary account of research regarding the Albanian Bektashis".

⁶⁰⁰ Alexandre POPOVIC and Gilles VEINSTEIN, eds. *Les voies d'Allah: les ordres mystiques dans l'Islam des origines à aujourd'hui* (Paris: Fayard, 1996), p. 470.

⁶⁰¹ KOPRULU, *Islam in Anatolia after the Turkish invasion: Prolegomena*, pp. 76-77.

të vështira mes pushtetit qendror otoman në njërin anë dhe Iranit safavid gjithnjë e më ortodoks në anën tjetër. Megjithatë, paralelisht me zhvillimet e trazuara këzëllbashe në fillim të shekullit të gjashtëmbëdhjetë, nën patronazhin e drejtpërdrejtë të sulltanit otoman Bajaziti II (1481-1512), nisi një prirje reformiste me emërimin e Balim Sulltanit (1473-1516) në drejtimin e Urdhrit të Bektashinjve. Balim Sulltani, që më parë kishte qenë drejtues i një vakëfi bektashi në Dimetoka pranë Edrenesë në Trakë, e mori këtë post në qendrën e bektashinjve në fshatin Haxhibektash në Anadoll aty nga viti 1501, duke vendosur një kontroll të sigurt dhe duke sjellë një shkallë të gjerë njëformësie, çka e bëri të fitonte nderim si shenjtori i dytë themelues i Urdhrit. Fill pas kësaj, bektashinjtë, në mënyrë të habitshme, u ngritën si një ndër grupet më me ndikim të dervishëve gjatë periudhës otomane mes shekujve të shtatëmbëdhjetë dhe të tetëmbëdhjetë.

Bektashinjtë, që ishin para së gjithash dervishë kolonizues me detyrën e turqizimit dhe të islamizimit të vendeve të pushtuara prej sulltanëve të parë otomanë,⁶⁰² ishin jo vetëm një mjet i propagandës otomane në këto vende, por gëzonin edhe njëfarë rëndësie politike në Perandorinë Otomane dhe, madje, u imponoheshin disa sulltanëve të dobët apo mistikë, veçanërisht në kohën kur ishin të lidhur ngushtë me trupat e jeniçerëve, instrumentin e pushtetit ushtarak otoman. Vlerësohet se bektashinjtë kanë mbështetur e kontrolluar në mënyrë të vazhdueshme jeniçerët duke u siguruar atyre tradicionalisht udhëheqësit fetarë. Kjo afërsi elektive u njihet, në njëfarë mënyre, si tabanit të hamendësuar të krishterë të bektashizmit, ashtu edhe praktikës otomane të përhapur e të gjatë të inkuadrimit të të rinjve të krishterë në korpusin e jeniçerëve. Sidoqoftë, çështja se në çfarë mase lindja dhe rritja e Urdhrit Bektashian mund t'u njihet lidhjeve të tyre me jeniçerët është ende e hapur për diskutim, ndërsa mes specialistëve ka debate rreth rolit të bektashinjve në formimin e jeniçerëve si një ushtri elitare.

Gjithashtu, pavarësisht nëse politika fetare e bektashizmit u përdor si instrument për të vënë në lëvizje mite ideologjike apo nëse ishte veprimtari e vërtetë politike, në vigjilje të Pavarësisë së Shqipërisë, bektashinjtë ishin të rëndësishëm për nga numri dhe shumë ndikues politikisht, ndërsa dervishët bektashinj shqiptarë gjendeshin në mënyrë

⁶⁰² MELIKOFF, *Sur les traces du Soufisme turc*, pp. 115–137.

të vazhdueshme në institucione të rëndësishme jashtë vendit të tyre. Shumë personalitete të larta të bektashinjve, përfshirë nganjëherë edhe kreun më të lartë të institucionit qendror, mendohet të jenë me prejardhje shqiptare. Kur Turqia urdhëroi shpërndarjen përfundimtare të të gjithë urdhrave bektashinj në vitin 1925, selia qendrore e bektashinjve përsëri gjeti strehë në Shqipëri. Sidoqoftë, u bë krejt e qartë se një karakter vendimtar kombëtar shqiptar i Urdhrit do të ushqej më tej në vijim të shekullit të njëzetë, kur bektashizmi u njoh zyrtarisht prej shtetit shqiptar si bashkësia e katërt fetare, e pranuar ligjërisht në vend.

Me anë të një përgjithësimi shumë të gjerë është pohuar një “ndarje historike më dysh” mes bektashinjve që ishin tradicionalisht të urbanizuar e të arsimuar dhe alevinjve që jetonin në fshatra. Sipas këtij përgjithësimi, bektashinjtë u shpërndanë në Ballkan, ndërsa alevinjtë mbetën në zonat fshatare të Anadollit.⁶⁰³ Për këtë arsye, bektashizmi shihet shpesh si një lloj islami “i pastruar”, si një traditë fetare selektive apo qytetare, kundrejt manifestimeve informale të një tradite më shumë fshatare. Ky lloj dallimi midis traditës së madhe dhe të vogël, i cili është përpunuar fillimisht në antropologji,⁶⁰⁴ mund të ndihmojë për të shpjeguar ndërveprimin midis mekanizmave që synojnë formalizimin dhe institucionalizimin e praktikave fetare në shërbim të elitave bektashiane dhe riinterpretimin e modifikimin e tyre të vazhdueshëm në nivel lokal. Në këtë kuptim, “tradita e madhe” e urdhrin urban dhe të organizuar bektashian mund të dallohet nga “tradita e vogël” e alevinjve apo këzëllbashëve ruralë e më pak të arsimuar.

Sigurisht, për të treguar se grupet bashkëkohore alevije dhe bektashiane kanë shumë më tepër anë të përbashkëta se të veçanta, vetë alevinjtë flasin shpesh për besime, kulturë apo tradita “alevije-bektashiane”. Megjithatë, na duhet ta përmbysim çështjen dhe, më saktësisht, të çlirohemi prej vështrimit apologjetik të prejardhjes e të thelbit, për të cilin shumëkush është kaq entuziast, në mënyrë që të mund të shpjegojmë se përse, në një kohë të dhënë, bashkësia e një identiteti fetar bëhet një mjet domethënës për mobilizim shpirtëror, kulturor, shoqëror apo politik. Ajo çka bektashinjtë apo alevinjtë mëtojnë për identitetin dhe historinë e tyre duhet të trajtohet si një formësim ligjërimor ideologjik, në mënyrë që të mund të nxjerrim në pah peshën

⁶⁰³ MELIKOFF, *Au banquet des Quarante*, pp. 37–44.

⁶⁰⁴ Robert REDFIELD, *Peasant society and culture: an anthropological approach to civilization* (Chicago: University of Chicago Press, 1956).

e tyre situacionale apo faktorët vendimtarë sociologjikë e politikë. Për të ndërtuar një analizë relativisht autonome mbi ligjërimet bektashiane, është e nevojshme të studiohet konteksti që prodhon ligjërimet dhe praktika të tilla të ritualizuara, të kthehen ligjërimet e aktorëve në të dhëna për t'u interpretuar dhe të përfshihen në objektin e studimit përpjekjet e tyre për të organizuar kujtesën kolektive dhe strategjitë e tyre për të balancuar apo për të përmbysur marrëdhëniet e pushtetit. Në kundërshtim me pjesën më të madhe të studimeve ekzistuese mbi bektashizmin, është koha të zhvendosemi nga rrëfimi historik mbi njësitë e dervishëve dhe praktikat e tyre simbolike drejt analizës së dinamikave politike e sociologjike të prodhimit e të riprodhimit të tyre. Pa synuar aspak politizimin apo etnicizimin e çështjeve bektashiane, një qasje kritike dhe analitike duhet të zbulojë dhe të çesencializojë nënrymat e fshehura ideologjike të ligjërimëve mobilizuese rreth identitetit fetar dhe projekteve politike.

Një tablo e ndryshme mund të na shfaqet, në të vërtetë, nga supozimi minimal se lloje të ndryshme organizimi shoqëror e mënyra të ndryshme të menduari janë të përputhshme me rendin politik në shkallë të ndryshme dhe reagojnë ndaj tij në mënyra të ndryshme. Në gjirin e shkencave sociale, Max Weber e ka vënë me kohë në qendër të veprës së tij *Etika protestante dhe shpirti i kapitalizmit* dallimin mes botëkuptimeve katolike e protestante për sa i përket suksesit tokësor,⁶⁰⁵ ndërsa antropologjia është interesuar vazhdimisht për mënyrat se si organizimet shoqërore mund të krahasohen, duke theksuar se hulumtimi i dukurive të gjalla është absolutisht i varur prej krahasimit dhe përcaktimit të dallimeve mes grupeve përkatëse.

Me fare pak përjashtime, vetëm tekste të shkruara në mjediset e dervishëve përmbajnë të dhëna rreth njerëzve të shenjtë dhe bëmave të tyre dhe këto tekste nuk kanë qenë shkruar për qëllime historike, por fetare. Megjithatë, në disa studime nga historianët bashkëkohorë turq, siç janë komentet e plota mbi *Vilajet-namenë* e Haxhi Bektashit,⁶⁰⁶ ose studimi gjithëpërfshirës i motiveve paraislame në legjendat bektashiane,⁶⁰⁷

⁶⁰⁵ **MAX WEBER**, *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*, trans. Talcott Parsons (London/New York: Routledge, 2001. Original edition, 1905).

⁶⁰⁶ **GOLPINARLI**, *Vilayet-Name: Menakib-i Hunkar Haci Bektash-i Veli*.

⁶⁰⁷ **OCAK**, *Bektashi Menakibnamelerinde Islam oncesi inanc motifleri [Patterns of pre-Islamic beliefs in Bektashi books of legend]*.

një rrëfim apo grup rrëfimesh ndiqet në kalimin e tyre nëpërmes literaturave të ndryshme, ndërsa studiuesi përpiket të rindërtojë arsyet politike, në kuptimin më të gjerë të fjalës, përse rrëfimi është krijuar në një mënyrë në një kontekst të caktuar dhe në një mënyrë krejt ndryshe diku tjetër. Duke rizbuluar një përvojë të vjetër, sipas së cilës shumë akte në dukje jopolitike janë të një përmase politike, autorë që synojnë këto lloje analizash nuk merren më me hollësitë konkrete të jetës së dervishëve, por me debatet e mëdha të kohës, si, për shembull, tensioni mes pikëpamjeve ortodokse dhe heterodokse apo mes mistikëve dhe njerëzve të shenjtë që pranonin integrimin brenda rrymës kryesore të shoqërisë myslimane dhe mistikëve që e kundërshtonin një përshtatje të tillë. Ky lloj i ri i trajtimit është shumë tërheqës, veçanërisht duke pasur parasysh procedimet zakonisht të rëndomta të shumë historianëve të Perandorisë Otomane. Sidoqoftë, rreziku që shkruesve të legjendave të dervishëve të shekullit të pesëmbëdhjetë t'u njihen arbitrarisht motive që rrjedhin në mënyrë jo të drejtpërdrejtë prej interesave të vona të shekullit të njëzetë, nuk është për t'u nënvlerësuar.

Përfundimisht, për shumëkënd, sikurse kam argumentuar tjetërkund,⁶⁰⁸ janë ndoshta pikëpamjet moderne për shtetin-komb dhe për të gjitha mitologjitë e tij të institucionalizuara ato që kanë ngatërruar, fshirë, përdhosur e shkatërruar të kuptuarit tonë për përkufizimet dhe kategoritë vendore të identitetit të grupit, siç shprehet në jetën e përditshme. Nëse historia shihet si një teknikë që bën të mundur të nxirret në pah prejardhja dhe në këtë mënyrë vetë kuptimi i përkufizimit real dhe i natyrës së vërtetë të bektashizmit, përtej këtij kuptimi, ajo që është përfundimisht në diskutim është përfshirja e bektashizmit në çështjet e kombit dhe në kategoritë e diskutimit dhe të deklarimit të identitetit dhe të tjetërsisë. Në këto kushte, shumë fakte në lidhje me zhvillimet historike të doktrinës dhe të organizimit bektashi që hamendësohet të jenë të provuara më së miri, duhet të kundërshtohen ashpërsisht e të vihen në pikëpyetje, pasi ato e kanë burimin të përdorimi i qëllimshëm i miteve për synime politike, ideologjike e fetare.

⁶⁰⁸ **Albert DOJA**, "The dangerous politics of identity", *Focaal: Journal of Global and Historical Anthropology* 43, no. 1 (2004), pp. 149–156, doi:10.3167/092012904782311443.

Rivështrim i të dhënave mbi baza të reja teorike

Një sërë aksidentesh historike, si shfaqja e papritur dhe përhapja e shpejtë e grupit bektashi të dervishëve gjatë shekujve të trembëdhjetë dhe të katërbëdhjetë, shndërrimi i tyre në një urdhër të fuqishëm sufist gjatë kohërave otomane dhe zhvillimi që iu nënshtrua bektashizmi në periudhën e vonë otomane si dhe në Shqipërinë e pavarur dhe në Turqinë moderne, mbeten ende çështje që kërkojnë një shpjegim. Një ndër arsyt kryesore pse një analizë e thellë kritike mbi bazën e hulumtimeve në hullinë e antropologjisë dhe sociologjisë historike mund të jetë e rëndësishme është sepse kjo qasje shpjeguese hedh dritë mbi ndërthurjen e studimit të bektashizmit në tërësi dhe njëherazi si një kredo brenda islamit, si një lloj teologjie çliruese, si një lëvizje gati politike dhe partner i përshtatshëm për lëvizjet kombëtare dhe si një bazë pushteti ideologjik për të ripohuar autoritetin politik. Kjo do të thotë që diskutimi duhet të merret me grupet kryesore brenda shoqërisë në një kornizë koherente analitike në nivel të ideologjisë, të organizimit, të qeverisjes dhe të kundërvënies, çka shpesh lihet në harresë në diskutimet për shoqërinë otomane.

Pa dyshim, këtu nuk kërkoj të rivlerësoj argumentet mbi të dhënat ekzistuese për bektashizmin, as nuk jam në gjendje ta trajtoj përveçse në mënyrën më sipërfaqësore botën ngashënjyese, por të ndërlëkuar, të historisë otomane. Sidoqoftë, besoj se kemi tej mase nevojë për një model gjithëpërfshirës analitik për të kuptuar brendinë dhe synimin e një ideologjie kaq koherente të klasifikuar nën titullin e fesë, një model që duhet të shpjegojë plot prej trajektoreve të ndryshme fetare që unë besoj se janë karakteristike për botën moderne sot. Për këtë qëllim, ndërhyrja e këtushme është pjesë hyrëse në një analizë më të gjerë kritike dhe shpjeguese që është konkretizuar në një radhë punimesh të tjera, të cilat kanë synuar të nxjerrin në pah se variantet në rrjedhën e historisë së bektashizmit, me shumë të ngjarë, ilustrojnë më së miri një model transformativ që përfshin shumë prej aspekteve të tij të ndërlëkuara teologjike, ideologjike, kulturore, shoqërore e politike.

Pa u përzier medoemos me gjenealogji, qëndrimi im është antropologjik, d.m.th., që kërkon, përmes një qasjeje krahasuese, të përfitojë prej intervaleve mes ndryshimeve të dallueshme historike të bektashizmit për të zbuluar homologjitë tipologjike që do të vërtetoheshin

të ishin përmbushje të ndryshme të një modeli të ngjashëm dhe do të bënin të mundur të zbulohesh një strukturë e përbashkët domosdoshmërisht themelore e një prirjeje shpirtërore për të pajtuar perspektiva shoqërore, kulturore, kombëtare e politike. Kërkimi për këtë sfond të përbashkët, në këtë mënyrë, nuk i fshin dallimet dhe veçoritë e tyre, vendndodhjen e të cilave e synon një qasje antropologjike e historisë, pasi është vetëm realiteti i tyre ai që bën të mundur të ndriçohen homologjitë.

Lëvizjet heterodokse fetare dhe institucioni i formave të reja të fesë, sikurse në rastin e urdhrave mistikë të islamit si bektashinjtë, janë vendimtare për të kuptuar historinë e feve në zonën juglindore të Europës. Kjo mund të prodhojë vështrimin e duhur për të kuptuar gjendjen e stome, në të cilën identitete të grupit po diskutohen dhe po ripërkufizohen. Ndërsa mistikët nuk mobilizohen apo nuk shprehen drejtpërdrejt për luftë klasore, heterodoksia e tyre, përtej intensitetit dhe fuqisë së besimeve të tyre apo të karakterit radikal të opozicionit të tyre ndaj fesë zyrtare, gjithmonë ka kristalizuar dhe ende kristalizon pakënaqësi politike, shoqërore dhe kulturore që, nga ana e saj, shumë shpesh ose etnicizohet në linjat nacionaliste, ose politizohet me forcat e pushtetit, ose të dyja bashkë.

Çështja nuk është se feja, si një sistem kulturor simbolik, përdor politikën dhe burime të tjera që shfaqin një bazë pushteti. Ajo që është më e rëndësishme, feja, në fushën e vet, ka një strukturë simbolike që riprodhon shpërndarjen e burimeve të pushtetit nga fusha tokësore josimbolike në një formë të shndërruar.⁶⁰⁹ Për ta çmuar më mirë këtë, mbase duhet t'ia fillojmë me synimin për të kuptuar domethënien që qëndron në bazë të strukturave të përfaqësimit dhe të ndërmjetësimit fetar, si dhe përfshirjen e ndryshimit të tyre në mbështetje të rregullimeve kulturore ose të projekteve që vënë në dyshim rregullin në shoqërinë njerëzore.

Pas qasjeve përtëritëse brenda fushës në lidhje me sufizmin e hershëm në shekujt e njëmbëdhjetë dhe të dymbëdhjetë,⁶¹⁰ bektashizmi mund të pranohet, së pari, si një reagim kundër racionalizimit të jashtëm të fesë në teologjinë ligjore dhe sistematike. Në thelb, sikurse grupimet

⁶⁰⁹ **Pierre BOURDIEU**, "Genèse et structure du champ religieux", *Revue Française de Sociologie* 12, no. 3 (1971), pp. 295–334.

⁶¹⁰ **TRIMINGHAM**, *The Sufi orders in Islam*; **KARAMUSTAFA**, *God's unruly friends*.

e tjera të hershme sufiste, bektashizmi i përgjigjej sferës së përvojës fetare që u zhvillua prej përvojës së përbashkët të dijes shpirtërore dhe të vuajtjes, ndërsa ecte paralelisht dhe shpesh në opozitë me institucionin ortodoks dhe me rrymën kryesore të vetëdijes islame të prejardhur nga zbulesa profetike. E parë në këtë dritë, përvoja e bektashinjve paraqiste karakteristika të dukshme të një teologjie çliruese, ndërsa struktura e grupeve të tyre përkonte pak a shumë me llojin e organizimeve fetare të njohura në mënyrë konvencionale si grupe karizmatike.

Një ndër detyrat e fesë si sistem kulturor është të shërbejë si një përfaqësim ndërmjetësues mes krijesave të pafuqishme në tokë dhe Zotit të Gjithëfuqishëm në qiell. Ndërmjetësimi duhet të mundësojë që hyjnia qiellore të ndërhyjë për njerëzit në tokë. Mund të pranojmë, në këtë rast, se struktura të ndryshme angazhuese të ndërmjetësitit hyjnor duhet të përkujtë me stadi të caktuar në zhvillimin e bektashizmit dhe të sufizmit. Është pretendimi im të pohoj këtu se është e mundur të fitohet një kuptim i ndryshëm nëse një hierarki ndërmjetësuese gjendet në konceptualizimin e hyjnisë në qiell apo në organizimin e shoqërisë njerëzore në tokë.

Është e qartë se, nëse ka ndërmjetës mes njerëzve dhe Zotit, sikurse mjeshtri (*murshid*) sufist apo bektashi, për shembull, apo një prift a flijues, ata veprojnë si përfaqësues të një kongregacioni shekullar dhe e vënë veten në një plan më të lartë sesa ky i fundit, por në një pozitë përulësie në marrëdhënie me hyjninë. Sidoqoftë, struktura ndërmjetësuese mundet, gjithashtu, të jetë e një tjetër lloji dhe të mëtohet të jetë mohimi i hierarkisë së çfarëdo lloji. Në këtë model, nisma duhet të jetë krejtësisht në duart e hyjnisë, që mund ta shfaqë veten në një numër rrezatimesh të hierarkizuara, por pa ndonjë ndërmjetësim, duke shpërndarë dhuratat e hirit të vet mbi besnikët dhe kështu, besimtarët përfitojnë frymëzim të drejtpërdrejtë e të menjëhershëm. Karizma, hiri hyjnor dhe dija shpirtërore i prekin ata pa ndihmën e ndonjë ndërmjetësuesi, pa pasur në asnjë lloj mënyre ndikimin e ndonjë rituali më shumë apo më pak të efektshëm apo ekspertize të veçantë, të kryer apo të kontrolluar prej ndonjë prifti ceremonish apo mjeshtri dijesh.

Duke ndjekur një hipotezë strukturale të hedhur nga antropologu britanik Edmund Leach, si kam argumentuar tjetërkund,⁶¹¹ një faktor kritik për të kuptuar komunikimin mes njerëzve dhe Zotit qëndron në

faktin se konceptualizimi i modelit hierarkik të ndërmjetësimit fetar përkon me dogmën e besimeve ortodokse, ndërsa konceptualizimi i një modeli, në të cilin të gjitha hierarkitë mohohen, në mishërimin e tij të vërtetë, është i lidhur ngushtë me besimet milenariste e mistike dhe me zhvillimin e herezive e të heterodoksive,⁶¹² të tilla si ato të lidhura me bektashizmin. Modeli i parë mund të mbështesë mirë një pushtet të fortë, hierarkik, ndërsa i dyti përkon me një pakicë të shtypur e të paprivilegjuar, që kërkon shfaqësim për revoltën e saj kundër autoriteteve zyrtare. Sipas këtij modeli, vendosja e një hierarkie politike brenda shoqërisë shkon krah për krah me futjen e një koncepti të njësuar për hyjninë, që është, një monoteizëm i pastër brenda sistemit teologjik. Nga ana tjetër, një koncept i dukshëm hierarkik për hyjninë shkon krahas politikave barazimtare në shoqërinë njerëzore. Koncepti i barazisë në marrëdhënie është efektivisht i pranishëm krahas një ideologjie të barazimtarizmit të gjerë mes qenieve njerëzore.

Një ndër gurët e themelit të antropologjisë politike është se ideologjia mbështet marrëdhëniet ekzistuese të pushtetit brenda bashkësisë shoqërore. Në të vërtetë, krerët fetarë vlerësohen në shumë mënyra si nga kozmologjia e përgjithshme bektashiane, ashtu edhe prej miteve që vetë mjeshtrit bektashinj u mësojnë pasuesve të tyre. Megjithatë, konceptet sociologjike të rolit të besimit fetar, të ortodoksisë e të çlirimit nuk janë, në asnjë mënyrë, ekskluzive në mënyrë të ndërsjellë apo kundërthënëse në mënyrë thelbësore. Nuk ka dy lloje sjelljeje të vendosura një herë e përgjithmonë, as thjesht “rutinizim” në kuptimin weberian,⁶¹³ por ka një proces ndryshimi dhe shndërrimi dialektik. Duke qenë se me ndryshimin e kushteve politike edhe organizimi i strukturave fetare i nënshtrohet një numri shndërrimesh, supozimi përfundimtar është se dallimet thelbësore mes llojeve hierarkike dhe të njësuara të

⁶¹¹ **Albert DOJA**, “Histoire et dialectique des idéologies et significations religieuses”, *European Legacy—Towards New Paradigms: Journal of the International Society for the Study of European Ideas* 5, no. 5 (2000), pp. 663–686, doi:10.1080/713665519.

⁶¹² **Edmund LEACH**, “Melchisedech and the Emperor: icons of subversion and orthodoxy”, *Proceedings of the Royal Anthropological Institute* 1972 (1972), pp. 5–14, doi:10.2307/3031729.

⁶¹³ **Max WEBER**, *Economy and society: an outline of interpretive sociology*, trans. Guenther Roth and Claus Wittich, 2 vols. (Berkeley: University of California Press, 1978. Original edition, 1922), pp. 246–254.

teologjisë, që veprojnë si sisteme kulturore ndërmjetësuese të përfaqësimit mes njerëzve dhe Zotit, duhet të ndryshojnë e të përshtaten në përputhje me po këto rrethana.

Në një numër artikujsh kam treguar me hollësi shndërrimet instrumentale të këtij lloji, të cilat bëjnë të mundur që natyra e bektashizmit, mes grupeve të tjera fetare, mund të qaset në mënyrë më të kuptueshme, gjatë gjithë zhvillimit të tij historik,⁶¹⁴ si një lëvizje fetare me karakter mistik apo heterodoks dhe si një urdhër fetar i zyrtarizuar brenda islamit.⁶¹⁵ Kjo duket qartë jo vetëm në kohët e hershme të bektashizmit në shekujt e trembëdhjetë e të katërmëdhjetë, gjatë luftërave otomano-safavide në gjysmën e parë të shekullit të gjashtëmbëdhjetë, pas shpërndarjes së trupave të jeniçerëve në gjysmën e parë të shekullit të nëntëmbëdhjetë, apo pas shfuqizimit të urdhrave të dervishëve në gjysmën e parë të shekullit të njëzetë,⁶¹⁶ por, gjithashtu, në mënyrë më specifike, edhe mes bektashinjve në Shqipëri që nga koha e Pavarësisë deri në periudhën postkomuniste.⁶¹⁷ Është pikërisht theksimi i instrumenteve politike të strukturës fetare në një sistem kulturor ideologjik që u ka mundësuar bektashinjve të përftojnë një kuptim të ngushtë të identitetit pas lëvizjes së turqve të rinj, apo me nacionalizmin e hershëm turk në çerekun e parë të shekullit të njëzetë, si dhe me Rilindjen Kombëtare Shqiptare në gjysmën e dytë të shekullit të nëntëmbëdhjetë. Në këtë mes, mbështetur mbi baza të tilla teorike, kemi analizuar dhe kemi shpjeguar më mirë edhe pretendimi i një afërsie të veçantë elektive të Naim Frashërit me fenë dhe posaçërisht me bektashizmin gjatë nacionalizmit shqiptar të shekullit të

⁶¹⁴ **Albert DOJA**, “Confraternal religion: from liberation theology to political reversal”, *History and Anthropology* 14, no. 4 (2003), pp. 349–381, doi:10.1080/0275720032000156488.

⁶¹⁵ **Albert DOJA**, “Spiritual surrender: from companionship to hierarchy in the history of Bektashism”, *Numen: International Review for the History of Religions* 53, no. 2 (2006), pp. 448–510, doi:10.1163/156852706778941996.

⁶¹⁶ **Albert DOJA**, “A political history of Bektashism from Ottoman Anatolia to Contemporary Turkey”, *Journal of Church and State* 48, no. 2 (2006), pp. 421–450, doi:10.1093/jcs/48.2.423.

⁶¹⁷ **Albert DOJA**, “A political history of Bektashism in Albania”, *Totalitarian Movements and Political Religions* 7, no. 1 (2006), pp. 83–107, doi:10.1080/14690760500477919.

nëntëmbëdhjetë.⁶¹⁸ Injëti theksim duhet të ketë ndërvepruar, gjithashtu, me ideale më të vonshme nacionaliste dhe me filozofi të majta “progresiste” politike, që janë edhe më pak të qëndrueshme sikurse ka qenë shpesh rasti me ringjalljen e alevinjve në Turqinë bashkëkohore, apo edhe me rigjallërimin e bektashinjve pas proceseve “demokratike” gjatë shndërrimeve postkomuniste në Shqipërinë bashkëkohore.

Përktheu nga anglishtja Edvin Cami.

Botuar së pari si seksion hyrës në “A political history of Bektashism in Albania”, *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 7(1), 2006, pp. 83-107, <http://dx.doi.org/10.1080/14690760500477919>.

Përkthimi në shqip është marrë i shkurtuar dhe i ripunuar nga revista *Perla*, vol. 12, n°3 (2007), f. 143–151; vol. 13, n°1 (2008), f. 162–172.

⁶¹⁸ **Albert DOJA**, “The politics of religious dualism: Naim Frashëri and his elective affinity to religion in the course of 19th-century Albanian activism”, *Social Compass: International Review of Sociology of Religion* 60, no. 1 (2013), pp. 115–133, doi:10.1177/0037768612471770; **Enika ABAZI and Albert DOJA**, “Further considerations on the politics of religious discourse: Naim Frashëri and his Pantheism in the course of nineteenth-century Albanian nationalism”, *Middle Eastern Studies* 49, no. 6 (2013), pp. 859-879, doi:10.1080/00263206.2013.836495.

Albert Doja

Nderi, besa dhe besimi:
vlerat morale dhe fetare
(2011)

Gjuhësia indoeuropiane, me anë të relativizimit diskriminues të kuptimit të disa termave dhe fjalëve, duke përfituar edhe nga ndriçimet që kuptimet e ndryshme i japin njëri-tjetrit, mund të vendosë dukuritë sociale, fetare dhe juridike, në kontekstin e tyre evolutiv dhe historik. Punimet e Emile Benvenistes u kanë dhënë koncepteve një kuptim të thellë historik, të aftë të tregojë disa funksione tashmë të padukshme, por pjesë përbërëse mirëfilli e institucioneve të emërtuara.⁶¹⁹ Megjithatë, këto punime pak janë ndjekur nga antropologët. Kjo indiferencë e dukshme vjen nga fakti se *terrenet* fisnike të etnografisë nuk kanë asgjë indoeuropiane dhe nga që antropologët mendojnë se nuk kanë çfarë të presin nga këto etimologji. Por bëhet fjalë për histori semantike meqë në metodën e Benvenistes çdo term shqyrtohet në kontekstet e tij domethënese të dokumentuara nga ligjërimet ku merr pjesë. Në fakt, kuptimi që kërkohet mund të arrihet vetëm nëpërmjet një analize të thellë të secilës prej vlerave të konstatuara historikisht. Çështja është të dalin në pah të gjitha pjesët përbërëse të një kuptimi tërësor, me qëllim që të rivendoset uniteti themelor i domethënies. Ky kërkim semantik dhe konceptual, i bazuar mbi një formësim të arsyetuar, tregon pikërisht ekzistencën e dukurive të vëzhguara edhe në shoqëritë e studiuara nga antropologët.

Nëse një gjuhë ka apo jo terma të qartë për të shprehur realitetet institucionale, ky është një test konceptualizimi. Megjithatë, është e qartë që në këtë fushë, njësitë leksikore nuk janë gjithmonë të mjaftueshme, madje as të nevojshme. Origjinaliteti i marrjes sistematikisht në konsideratë të të shprehurit enonciativ, popullariteti i të cilit buron po ashtu nga punimet e Emile Benvenistes, ka të bëjë me

⁶¹⁹ **Emile BENVENISTE**, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes: 1. Économie, parenté, société, 2. Pouvoir, droit, religion*, 2 vols. (Paris: Minuit, 1969).

faktin që gjuha përmban në mënyrë konstitutive tregues të lidhur me aktin e të folurit dhe praktikave gjuhësore.⁶²⁰ Sipas kësaj qasjeje, në kontrast me doktrinën strukturaliste,⁶²¹ gjuha përmban në sistemin e saj një përshkrim të përgjithshëm dhe klasifikim të situatave të ndryshme të ligjëtimeve të mundshme, si edhe udhëzime për sjelljen gjuhësore, që do të thotë se specifikon disa lloje të ndikimit që mund të ushtrohen duke folur, si dhe disa role që mund t'i japim vetes ose t'ua imponojmë të tjerëve nëpërmjet të folurit.

Termet e shprehjes së fesë

Shqyrtimi i disa nocioneve më të njohura fetare tregon se për të kuptuar dukuritë fetare, duhet të largohemi nga idetë e gatshme, tipike për konceptimet e krishtera. Sot ka një prirje që ideologjia e krishterë të projektohet mbi fetë e tjera duke e konsideruar çdo lloj *besimi* si një *besim fetar* apo si *fe*, në kuptimin që këto nocione kanë marrë për të krishterët. Ky është një gabim që pengon të kuptuarit e *feve*, domethënien dhe historinë e tyre. Antropologjia e *feve* ka ditur të pajiset me premisa të tilla metodologjike për t'u mbrojtur kundër këtyre lloj gabimesh gjykimi. Konkretisht, duhet pranuar rëndësia e përgjithshme antropologjike e vëzhgimeve etnografike të Evans-Pritchard, sipas të cilave disa gjuhë natyrore, sado të pasura të jenë me terma që tregojnë qëndrime mendore, nuk kanë termin ekuivalent të konceptit perëndimor të “fesë” apo “besimit fetar”, i cili mendohet se është i zbatueshëm ndaj një përvoje apo qëndrimi universal.⁶²²

Në rastin e *fesë*, nga vetë natyra e këtij nocioni, nuk mund të gjendet një emërtim i vetëm dhe konstant, sepse ky realitet i kudondodhur nuk konceptohet gjithmonë si institucion i ndarë qartë, as i vendosur jashtë elementeve të tjera të tërësisë institucionale. Qytetërimet e vjetra, ashtu si edhe shoqëritë e studiuara nga antropologët, nuk kanë *një fe*. Thelbësisht, është vetë formimi i tërësisë sociale që tek ata është fetare së brendshmi. Tërësia kulturore ka pak a shumë të njëjtën shtrije me

⁶²⁰ **Emile BENVENISTE**, *Problèmes de linguistique générale* (Paris: Gallimard, 1966).

⁶²¹ **Ferdinand de SAUSSURE**, *Cours de linguistique générale* (Paris: Payot, 1972, original 1916).

⁶²² **Edward EVANS-PRITCHARD**, *Theories of primitive religion* (Oxford: Clarendon, 1965).

tërësinë fetare, gjithçka është fetare, gjithçka është e mbrujtur nga feja, gjithçka është shenjë e forcave hyjnore. E mbinatyrshmja është kaq e pranishme në shoqëri, saqë nuk është e mundur të izolohehet karakteri i shenjtë nga karakteri social. Në fakt, shtrirja e përbashkët e fesë dhe organizimit shoqëror është një e vërtetë e vjetër në antropologjinë sociale. Më konkretisht, Marcel Mauss ka treguar se fenomenet kryesore sociale kanë një dimension fetar sikurse edhe një dimension ekonomik, politik, estetik etj.⁶²³ Pas tij, shumë antropologë kanë punuar mbi këtë temë në shumicën e shoqërive, aq sa nocioni “fakt social total” është kthyer në një paradigmë themelore të antropologjisë.

Në lidhje me këtë është e dobishme të kujtojmë se as shoqëritë indoeuropiane nuk kanë pasur terma për të emërtuar fenë. Shumë gjuhë europiane, historikisht, nuk e kanë pasur këtë term. Nevoja për të konceptuar qartë, pra për të përdorur një term të veçantë për të emërtuar fenë u shfaq kur feja u qarkua në një fushë të dallueshme, nisur nga momenti kur u kuptua se çfarë i përkiste asaj dhe çfarë mbetej jashtë saj. Fillimisht, ky emërtim u bë në greqishten e vjetër dhe në latinishte, me anë të termave që mund të merren si të barasvlershëm me fjalën “religjion”. Kështu, ndryshe nga idioma të tjera, madje edhe indoeuropiane, vetëm gjuhët perëndimore filluan, shumë vonë, të specializojnë fjalorin e tyre për të dalluar aparatit institucional të praktikave fetare nga institucionet e tjera sociale. Por kjo ishte një përpjekje për shkëputje, që përpiquej të mendonte ndarazi atë që nuk kishte qenë kurrë e ndarë.

Duke ndjekur Benvenisten, kam pasur rastin të trajtoj në punime të tjera se si *religio* tregonte fillimisht nënshtrimin ndaj detyrimeve të kultit, një dispozicion të brendshëm e subjektiv dhe jo një cilësi objektive të gjërave apo një tërësi besimesh dhe praktikash.⁶²⁴ Ajo ishte më tepër një hezitim apo vetëpërmbajtje, një “skrupull” që ndalon dhe jo

⁶²³ Marcel MAUSS, *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (Paris: Presses Universitaires de France, 2007, original 1924, doi:10.1522/cla.mam.ess3).

⁶²⁴ Albert DOJA, “Histoire et dialectique des idéologies et significations religieuses”, *European Legacy—Towards New Paradigms: Journal of the International Society for the Study of European Ideas* 5, no. 5 (2000), pp. 663–686, doi:10.1080/713665519.

një ndjenjë që udhëheq drejt një veprimi apo që nxit praktikimin e kultit.⁶²⁵ Vetëm duke filluar me shkrimtarët e krishterë feja trajtohet si një “lidhje” përrulësie, shprehje e varësisë dhe e detyrimit të besimtarit ndaj Zotit që bëhet një lidhje objektive dhe që shpreh në të njëjtën kohë një ideologji të parandërtuar dhe të imponuar nga jashtë. Po ashtu, nëpërmjet nocionit të besëtytnisë apo supersticionit zbulohet raporti midis dy vlerave të njëpasnjëshme, që reflektojnë fillimisht gjendjen e besimeve popullore dhe pastaj qëndrimin e kulturës elitare dhe ekleziastike ndaj vetë këtyre besimeve në raport me fenë zyrtare. Studimet antropologjike kanë treguar që herët karakterin detyrues të praktikave magjike,⁶²⁶ i cili duket se është i njëjtë si në besimet, ashtu edhe në praktikat supersticioze. Karakteri i tyre detyrues, i kuptuar si një forcë e brendshme, shpjegohet nga mekanizmi e projektimit, i formuluar nga psikanaliza freudiane, që lidhet me zhvendosjen e dijeve të pavetëdijshme në botën e jashtme. Në rastin e besëtytnive, forca detyruese nuk vjen nga e pavetëdijshmja, por nga tradita që imponon një normë,⁶²⁷ meqë bëhet fjalë për një tërësi të strukturuar besimesh dhe praktikash.

Besimi vazhdon të mbetet një nga mekanizmat më të rëndësishëm në çdo dukuri fetare. Ndryshe nga termat që përcaktojnë *fenë*, në fjalorin indoeuropian ekzistonte një term i përbashkët që përcaktonte *besimin*, gjë që tregon për një kuptim shumë të vjetër dhe pa dyshim themelor. Gjuhësia indoeuropiane e ka nxjerrë kuptimin etimologjik nga rrënja **kred*, që ka dhënë foljen *credo* në latinisht dhe formën emërore të prejardhur *śraddhâ* që figuron në tekstet vedike të Indisë së lashtë.⁶²⁸ Megjithatë, korrespondenti latin i emrit vedik *śraddhâ* nuk është ai që pritej të dalë nga rakordimi morfologjik i foljeve. Antoine Meillet ka treguar se në latinishte është fjala *fides* që shërben si emër foljor i fjalës *credo*, domethënë që kjo fjalë duhet të ketë zëvendësuar fjalën e vjetër **kred*, prej së cilës edhe është ndikuar.⁶²⁹ Në fakt, në gjuhët

⁶²⁵ **BENVENISTE**, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, pp. II.265–272.

⁶²⁶ **Marcel MAUSS**, “Esquisse d’une théorie générale de la magie”, in *Sociologie et anthropologie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1950, original 1903), pp. 3–141.

⁶²⁷ **Nicole BELMONT**, “Superstition et religion populaire dans les sociétés occidentales”, in *La Fonction symbolique: essais d’anthropologie*, ed. Michel Izard and Pierre Smith (Paris: Gallimard, 1979), pp. 53–70.

⁶²⁸ **BENVENISTE**, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, pp. I.176–179.

latine moderne shihet qartë një konkurrence kuptimore midis termash të prejardhur nga të dyja rrënjët, p.sh. fr. *foi, confiance, croyance*; it. *fede, confidenza, credenza*; ang. *faith, confidence, credence, creed*.

Është pikërisht ky term që paraqet më shumë interes. Së pari, ai thekson me më shumë forcë karakterin e besimit (*confiance*) që është një ndjesi se mund t'i *besojmë* diçkaje, nëpërmjet *konfidencës* dhe dorëzanisë për të *akredituar* apo dhënë *kredi* vërtetësie, si dhe detyrimit *kreditor* që ngjallim te dikush si rezultat i shprehjes së pranimit dhe aprovimit tonë të asaj çka nuk është veçse thjesht një shtytje për të besuar (*croire*). Pikërisht ky term është edhe vendi ku përdorimi i krishterë dhe shqendërzimi teologjik kanë qenë më shumë spektakolarë. Më pas, ai do të ketë rëndësi të madhe për analizën time për të treguar vlerën sociale të domethënies së fesë te shqiptarët.

Në këtë studim, me anë të një perspektive të ndërthurur të antropologjisë historike dhe gjuhësore, eksploroj mundësinë për të ndërmarrë analiza të historisë semantike të termave të fjalorit të institucioneve që shërbejnë për të shprehur nocionet e fesë dhe të besimit te shqiptarët. Nga pikëpamja metodologjike, nuk jam domosdoshmërisht i interesuar për etimologjinë dhe nuk do të synoj kërkimin pozitiv të provave filologjike për një prejardhje të supozuar indoeuropiane. Do të përdor një qasje krahasuese, duke u përpjekur të përfitoj nga mungesa e vazhdimësisë midis shprehjeve të ndryshme semantike, me qëllim zbulimin e homologjive tipologjike që mund të dëshmojnë për modele të ngjashme idesh dhe domethëniesh social-kulturore. Kështu, në vend të konkordancave literale, përqendrohem tek interesi analitik që mund të ketë marrja parasysh e faktit se vlerat morale të nderit te shqiptarët, betimit dhe fjalës së dhënë, si dhe strategjitë e aleancave martesore, shprehen me terma të së njëjtës fushë leksikore që shërben për të shprehur nocionet e fesë dhe të besimit.

Mendoj se kjo ndodh ngaqë kemi të bëjmë me nocione që janë themelore për të kuptuar funksionimin e grupit social, familjar apo farefisnor, si edhe të gjithë shoqërisë. Kjo më shtyn të tregoj se kategoritë e filozofisë analitike dhe të gjuhësisë së akteve të të folurit duhen përfshirë për të kuptuar se besimi duhet vendosur në hullinë e akteve të ligjëritimit dhe të praktikave të shkëmbimit. Tekefundit, nëse feja dhe besimi nuk janë gjë tjetër veçse institucione marrëdhënesh që

ligjërimet mbi nderin dhe praktikat sociale vendosin kurdoherë në mes të njerëzve, atëherë edhe karakteri specifik i vlerave të tyre lokale mund të ndriçohet në dallim nga vlerat e feve universaliste.

Feja dhe besimi

Nëse duam të kuptojmë raportet ndërmjet vlerave fetare lokale, në këtë rast të shqiptarët, dhe feve të quajtura universale, qoftë kur është fjala për krishterimin apo islamin, historia semantike e termave të fjalorit është përsëri mjaft e rëndësishme. Zakonisht flitet në mënyrë të përgjithshme për “fenë” ose “ndjenjën fetare” të shqiptarëve, duke supozuar se fjala *fe* përmbledh të gjithë raportin e tyre me Zotin. Së pari, nuk ka ndonjë fjalë shqip që të përkojë me këtë kuptim. Më pas, për të treguar “fenë” e krishterë apo islame, me të cilën janë lidhur, shqiptarët nuk kanë ndonjë fjalë me bazën *religio*, si shumica e gjuhëve fqinje, qofshin gjuhët latine moderne apo gjuhët sllave, si dhe gjuhët e tjera indoeuropiane perëndimore. Normalisht, duhet të kishte një fjalë të ngjashme po të kemi parasysh afërsinë gjuhësore dhe nivelin e lartë të huazimeve. Kjo është edhe më befasuese kur njohim prirjen e hershme të gjuhës shqipe për të huazuar nga latinishtja terminologjinë e saj kishtare. Për më tepër, ka një histori shumë të vjetër krishterizimi,⁶³⁰ me sa duket të përhapur drejtpërdrejt nga predikimet e Shën Palit, i cili duhet të ketë “përhapur fjalën e Ungjillit, që nga Jeruzalemi duke rrezatuar deri në Iliri” (*Rom. XV.19*).

Ndërsa huazimet më të hershme të njohura në gjuhën shqipe janë nga greqishtja e vjetër e dorike, ndikimi më i madh ka qenë nga latinishtja që la gjurmë të dukshme në gjuhë. Huazimet nga latinishtja, që vepruan gjatë një periudhe të gjatë prej disa shekujsh, ishin aq masive, sa të kërcënojnë vetë strukturën e gjuhës.⁶³¹ Që nga studimet klasike të

⁶²⁹ Antoine MEILLET, “Lat. credo et fides”, *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris* 22 (1921), pp. 215–218.

⁶³⁰ Shih: Albert DOJA, “The politics of religion in the reconstruction of identities: the Albanian situation”, *Critique of Anthropology* 20, no. 4 (2000), pp. 421–438, doi:10.1177/0308275X0002000404.

⁶³¹ Bashkëveprimi i protoshqipes me latinishten shtrihet gjatë një periudhe prej më shumë se shtatë shekujsh, afërsisht nga shekulli i dytë para erës sonë deri në shekullin e pestë pas erës sonë, ku janë përfshirë ngulimet tregtare romake në brigjet ilire dhe shkrirja disashekullore e viseve ilire në Perandorinë Romake pas

gjuhës shqipe,⁶³² të plotësuar nga punimet e specialistëve modernë,⁶³³ apo të rimarra e të përcjella gjerësisht edhe nga studiuesit shqiptarë,⁶³⁴ substrati latin i gjuhës shqipe paraqitet në fakt shumë i larmishëm dhe në shumë raste shumë i lashtë si nga ana fonetike, ashtu edhe nga ana gramatikore, fjalëformuese dhe semantike.⁶³⁵

Gjuha shqipe ruan një fond të rëndësishëm leksikor me burim shumë të vjetër latin nga fusha e bujqësisë dhe e bimësisë mesdhetare dhe sidomos një numër fjalësh që i përkasin më fort termave nga fusha e jetës fetare dhe që kanë pësuar ndryshime të tilla fonetike që janë karakteristike për shtresën më të vjetër të huazimeve latine të shqipes, jo vetëm *fe* < *fides*, por edhe shumë të tjera.⁶³⁶ Rreth 151 fjalë të shqipes me origjinë latine nuk mund të gjenden në gjuhën rumune, që është e vetmja gjuhë moderne romane në Ballkan, ndërsa rreth 85 fjalë të tjera latine, ku përfshihen edhe disa terma të latinishtes kishtarë, ruhen vetëm në gjuhën shqipe dhe në asnjë gjuhë romane.⁶³⁷ Elementet latine të gjuhës shqipe kanë marrë pjesë në disa zhvillime fonetike që janë karakteristike për fjalët e fondit të lashtë indoeuropian, çka tregon

luftërave ilire (229-168 para erës sonë) kur Roma përmbysi mbretëritë ilire dhe sidomos pas Kryengritjes së Madhe Ilire (*Bellum Batonianum* 6-9 pas erës sonë) kur Roma nënshtroi përfundimisht vendbanimet bregdetare ilire.

⁶³² P.sh. **Gustav MEYER**, *Etymologisches Wörterbuch der albanesischen Sprache* (Strassburg: Trübner, 1891).

⁶³³ P.sh. **Haralambie MIHAESCU**, *La langue latine dans le Sud-Est de l'Europe* (Paris: Belles-Lettres, 1978).

⁶³⁴ P.sh. **Eqrem ÇABEJ**, "Zur Charakteristik der lateinischen Lehnwörter im Albanischen", *Revue de Linguistique* 7, no. 1 (1962), pp. 161–199; **Shaban DEMIRAJ**, *Prejardhja e shqiptarëve nën dritën e dëshmimeve të gjuhës shqipe* (Tiranë: Akademia e Shkencave, 1999); si dhe shumë të tjerë.

⁶³⁵ Shih edhe: **Harald HAARMANN**, *Der lateinische Lehnwortschatz im Albanischen* (Hamburg: Buske, 1972); **Guillaume BONNET**, *Les mots latins de l'albanais* (Paris: L'Harmattan, 1999).

⁶³⁶ Për shembull: *krijoj* < *creare*, *kishë* < *ecclesia*, *lterll* < *altare*, *kërshëndella* < *christi natale*, *shëndërtat* < *sanctam trinitatem*, *ferr* < *infernum*, *parriz* < *paradisus*, *engjëll* < *angelus*, *krishterë* < *christianus*, *kryq* < *crux*, *ndëshkoj* < *castigare*, *shëkroj* < *sacrare*, *shëlboj* < *salvare*, *bekoj* < *benedicere*, *pagëztoj* < *baptizare*, *kungoj* < *communico*, *mrekull* < *miraculum*, *ungjill* < *evangelium*, *meshë* < *missa*, *famull* < *famulus*, *qelq* < *calix*, *murg* < *monachus*, *ipeshkv* < *episcopus*, *pëgërë* < *paganus*, *rshajë* < *rosalia*, *adhuroj* < *adorare*, *balshëm* < *balsamus*, *ndëje* < *indulgere*, *mallkoj* < *maledicere*, etj.

⁶³⁷ **MIHAESCU**, *La langue latine dans le Sud-Est de l'Europe*.

huazimin e tyre shumë të hershëm nga latinishtja, ndërsa disa reflekse të tingujve të latinishtes në shqipe pasqyrojnë tipare arkaike të zhdukura qysh herët në latinishtë,⁶³⁸ apo forma të lashta tingujsh që kanë qenë karakteristike të latinishtes klasike nga periudha republikane në shekullin e parë para erës sonë, çka i ka shtyrë specialistët të pohojnë se “elementi latin i shqipes në këtë pikë paraqet një gjendje gjuhësore më të moçme se cilado nga gjuhët romane”.⁶³⁹

Gjithashtu, pavarësisht numrit relativisht të pakët të huazimeve të shqipes nga greqishtja e vjetër, disa prej tyre kanë treguar qartë se folësit e protoshqipes kanë qenë fqinjë të grekëve në veri dhe perëndim të tyre dhe ishin në sferën e kulturës greke antike. Disa prej tyre janë huazime të drejtpërdrejta nga dialekti dorik i greqishtes së vjetër që flitej në pjesën perëndimore të Greqisë së lashtë si dhe në kolonitë greke të Adriatikut. Kështu shpjegohet edhe fakti që këto huazime kanë depërtuar në mbarë shqipen. Për më tepër, ato nuk dëshmojnë në latinishtë apo nuk përputhen me rregullat e fonologjisë historike të huazimeve latine në shqipe dhe janë shumë të vjetra meqë pasqyrojnë veçori fonetike të greqishtes së vjetër që janë zhdukur jo më vonë se shekulli i dytë para erës sonë.⁶⁴⁰

Pa dyshim, huazimet greke dhe sidomos huazimet latine të shqipes nuk dëshmojnë vetëm për vendin e formimit të gjuhës shqipe, për prejardhjen e shqiptarëve, apo për çështje të tjera të ngjashme, që kanë mbërthyer vëmendjen e pothuajse gjithë studiuesve shqiptarë.⁶⁴¹ Gjithashtu, këto huazime nuk dëshmojnë vetëm për lidhje të pandërprera me latinitetin perëndimor, që sipas specialistëve i kanë dalluar viset e proto-shqipfolësve nga provincat romake lindore që u orientuan më shumë drejt Bizantit dhe ku termat me origjinë latine u zëvendësuan

⁶³⁸ ÇABEJ, “Zur Charakteristik der lateinischen Lehnwörter im Albanischen”.

⁶³⁹ Wilhelm MEYER-LÜBKE, “Rumänisch, Romanisch, Albanesisch: Die lateinischen Elemente in Albanischen von Gustav Meyer 1888 neubearbeitet”, *Mitteilungen des Romanischen Instituts an der Universität Wien* 1 (1914), p. 32.

⁶⁴⁰ Albert THUMB, “Altgriechische Elemente des Albanischen”, *Indogermanische Forschungen: Zeitschrift für Indogermanistik und Allgemeine Sprachwissenschaft* 26 (1910), pp. 1–20; shih edhe: Eqrem ÇABEJ, “Problemi i vendit të formimit të gjuhës shqipe”, *Studime filologjike* 9, nr. 4 (1972), f. 3–27; Martin HULD, *Basic Albanian etymologies* (Columbus, Ohio: Slavica Publishers, 1984).

⁶⁴¹ P.sh. ÇABEJ, “Problemi i vendit të formimit të gjuhës shqipe”; DEMIRAJ, *Prejardhja e shqiptarëve nën dritën e dëshmimeve të gjuhës shqipe*.

nga ata me burim bizantin e sllav.⁶⁴² Por përputhja e shqipes më shumë sesa rumanishtja me gjuhët romane perëndimore, lidhur sidomos me terminologjinë e saj fetare me origjinë latine, është e rëndësishme edhe për studimin e përhapjes së krishterimit në Lindje, siç kanë vënë në dukje specialistë të tjerë duke sugjeruar se terminologjia kishtare mund të ketë arritur në Shqipëri nëpërmjet një krishterizimi të ardhur nga Italia Jugore.⁶⁴³

Nëse një nga pasojat e rëndësishme të kontakteve të vazhdueshme gjuhësore është që huazimet ndodhin kur njëra nga gjuhët në kontakt është më ndikuese dhe më prestigjioze se tjetra, atëherë si përhapja gjeografike e veçorive fonetike e leksikore, edhe fusha semantike e veçorive kuptimore të huazimeve është në proporcion të drejtë me prestigjin dhe kronologjinë e ndikimit të gjuhës dhënëse. Veçanërisht në rastin e protoshqipes, ndikimi shumë i hershëm i greqishtes së vjetër dhe sidomos i latinishtes duhet të ketë lënë gjurmë të hershme kuptimore, ndër të tjera, edhe në fushën e koncepteve fetare. Në këto rrethana, fakti që shqipja nuk ka ndonjë fjalë të ndërtuar mbi bazën e vonshme latine *religio* për të treguar “fenë”, jo vetëm nuk duhet të na duket aq befasues, por kjo tregon se gjuha shqipe duhet të ketë huazuar dhe ruajtur edhe vlera të tilla semantike që duhet të kenë vepruar gjatë një periudhe kur transformimet kuptimore në terminologjinë fetare të latinishtes nuk ishin kryer ende nën ndikimin e ideologjisë së krishterë.

Në shqip, fjala *fe* përdoret si ekuivalente e fjalës “religjion”, por ndryshe nga sa mund të mendohet me etimologji popullore, fjala *fe* nuk ka ardhur nga fjala italiane *fede*, sepse nuk përputhet me prirjen e përgjithshme të gjuhës shqipe, si dhe as për arsye thjesht morfologjike. Termi *fe* i shqipes ka rrjedhur pa asnjë dyshim prej fjalës latine *fides*,⁶⁴⁴ çka na bën të themi se kuptimi i termit shqip që tregon “fenë”, nuk i përket së njëjtës fushë semantike si *religio*, dhe si pasojë, nuk ka kuptimin e krishterë të fjalës “religjion”. Krahasimisht, edhe emërtimi i disa ditëve të javës si emri i *së dielës* dhe i *së shtunës* ruajnë refleksin e termave të vjetër latinë *dies solis* (cf. gr. vj. *imera iliou* “Dita e

⁶⁴² MIHAESCU, *La langue latine dans le Sud-Est de l'Europe*.

⁶⁴³ Giovan Battista PELLEGRINI, *Avviamento alla linguistica albanese* (Palermo: Luxograph, 1997), pp. 219–223.

⁶⁴⁴ Eqrem ÇABEJ, *Studime etimologjike në fushë të shqipes - Études d'étymologie albanaise*, vol. 4 (DH-J) (Tiranë: Akademia e Shkencave, 1996), f. 153–154.

Diellit”) dhe *Saturni dies*, para se këta të shndërrohen në termat e latinishtes kishtare *dies dominicus* dhe *sabbatum dies*, të shfaqur në shekullin e katërt, i pari i formuar sipas modelit të greqishtes *kiriaki* “Dita e Zotit” dhe i dyti nga latinishtja popullore *sambati dies* “Dita e dedikuar për adhurimin e Perëndisë (te çifutët)”.⁶⁴⁵ Po kështu, kuptimi i fjalës *fe* në shqipe afrohet më tepër me kuptimin e fjalës *fides* në latinishte, që shpreh edhe vlera të vjetra morale dhe juridike pa u kufizuar domosdoshmërisht vetëm te vlerat fetare të krishterizuara.

Në bazë të *fides* (besim, besë) dhe *foedus* (pakt, marrëveshje, aleancë) në latinishte, si edhe *pistis* në greqishten e vjetër, gjendet rrënja indoeuropiane **beidh-* që shpreh në mënyrë të përgjithshme idenë e të besuarit (*confiance*) te dikush ose diçka.⁶⁴⁶ Në këtë kuptim *besimi* është një akt vullneti që varet nga ne, një pranim, që vetë ne mund ta refuzojmë ose pezullojmë. Historikisht, kuptimi i parë i besimit ka qenë mirëbesimi, në kuptimin moral, si virtyt besnikërie. Besimi është gjithashtu një angazhim i vazhdueshëm mirëbesimi dhe “konfidence”, që shprehet në forma të ndryshme, si: fjala e dhënë, premtimi, dhënia e besës, betimi, kontrata, traktati, aleanca, konventa të ndryshme etj.

Në Romë, *fides* u kthye në virtyt moral, në bazë të një norme sociale, të një rregulli zakonor, sipas të cilit besimi (*confiance*) që na ofrohet, krediti moral për të cilin jemi të denjë, varen nga vetë besnikëria jonë. Kjo besnikëri është po ashtu një vlerë komplekse që përfshin sinqeritetin ose mirëbesimin, respektin e ligjeve të përbashkëta (*fides legum*), si dhe ka gjithashtu kuptimin e dinjitetit dhe të prestigjit, që me fjalë të tjera e njohim si një kod nderi. Në rrethana të veçanta, *foedus* tregon gjithashtu angazhimin reciprok të mirëbesimit dhe konfidencës: *accipe daque fidem foedusque feri bene firmum* “merr dhe jep besim, që një pakt i arritur të jetë i qëndrueshëm”. Format sociale që kanë të bëjnë me besimin në Romë mund të ishin si të thjeshta edhe solemne: fjala e dhënë, premtimi, besnikëria në martesë, miqësia, mikpritja, dhe së fundi betimi ushtarak (*sacramentum*), betimi gjyqësor i gjykatësit dhe dëshmitarëve.⁶⁴⁷

⁶⁴⁵ ÇABEJ, “Zur Charakteristik der lateinischen Lehnwörter im Albanischen”.

⁶⁴⁶ BENVENISTE, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*.

⁶⁴⁷ GERARD FREYBURGER, *Fides: étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne* (Paris: Belles-Lettres, 1986).

Për sa i përket nocionit të “besimit fetar” (*croyance*), në shqip ai shprehet me termin *besë* dhe derivatet e tij të hershme të *mbesuomitë*, *me besuem*, *të besuem*, ose më të vona *besoj*, *besim*, *besimtar*. Kuptimi i fjalës *besë*, së pari është “besim” dhe “bindje” në besnikërinë dhe sinqeritetin e ndershëm dhe të nderuar të dikujt ose në besnikërinë dhe saktësinë e diçkaje. Edhe folja *besoj* do të thotë *bindje e fortë* ose *besim i plotë* se dikush është besnik, i sinqertë dhe i nderuar, se diçka është besnike me realitetin ose që do të ndodhë patjetër.

Brenda gjuhës shqipe fjala *besë* është e pandashme nga *be*, njëra është zhvillim i tjetrës. Kuptimi i fjalës *be* është së pari pohimi ose mohimi i vërtetësisë së diçkaje para dikujt, “betimi” ose “beja” për dikë ose diçka të konsideruar si të shenjtë ose të çmuar, ashtu si “besimi”, “bindja e plotë” dhe “respektimi” i nderit. Ky kuptim duket në shprehjet *bëj be*, ose *jap be*, *be për nderin*, *vë në be*, *be e reshim*, *bëj be e rrufe*, të cilat prekin së pari gjithçka që është e shenjtë dhe e çmuar. I njëjti kuptim shfaqet edhe në kuptimet e prejardhura si te fjalët: *betoj*, *betohem*, *betim*, *betar*, ose fjalët e përbëra: *përbej*, *përbehem*, *përbetoj*, *përbetohem*: *i përbetohej për çka kishte më të shtrenjtë*.⁶⁴⁸

Kuptimi i fjalëve të prejardhura nga *be* shpesh është i pandarë nga konotacionet fetare si *përbetoj*, që i referohet gjithashtu përhapjes së formulave magjike ose lutjeve fetare me qëllim dëbimin e shpirttrave të këqija, p.sh. *përbetoj të paudhin me lutje dhe namatisje*. Megjithatë, te shqiptarët nocioni i shprehur nga fjala *be* tregon së pari betimin e të parëve që i jepnin vendimet solemne: *pleqtë e besë* ose *betarët* janë “të vjetrit” që sigurojnë dëshminë e garancisë në formën e betimit. Përfaqësues të çdo shtëpie në bashkësinë lokale (*be për derë*), janë ata që shprehin një *be pastruese*, betimin e “larjes”, duke u betuar për *gurin e besë*, “gurin e shenjtë” të besimit, me qëllim *larjen me be*, “pastrimin” nëpërmjet betimit të të akuzuarit që mbetet *zot i besë*, të cilit i “takon” detyra të respektojë betimin e bërë.

Për sa i përket origjinës etimologjike, Eqrem Çabej ka pranuar pa mëdyshje se burimi protoshqiptar (indoeuropian) i *be* dhe *besë* është e njëjta formë **beidh-* që ka dhënë *fides* dhe *foedus* në latinisht dhe

⁶⁴⁸ Eqrem ÇABEJ, *Studime etimologjike në fushë të shqipes - Études d'étymologie albanaise*, vol. 2 (A-B) (Tiranë: Akademia e Shkencave, 1976), pp. 186–187.

pistis në greqishten e vjetër.⁶⁴⁹ Edhe pse në bazë të fjalës shqipe *besë* nuk kemi refleksin participial me *-t*, të formës indoeuropiane të përafërt **bheidha-ti-a*,⁶⁵⁰ ajo mund të ketë si bazë një formim nominal me *-së*, i vonë dhe i brendshëm për gjuhën shqipe, ku prapashtesa formon jo vetëm grupe foljore por edhe grupe emërore.

Kuptimi i fjalës *besë* në krahasim me fjalët *pistis* dhe *fides* shfaqet për shembull në togfjalëshat *ka besë, fjala e besës, i zë besë, i jap besën, i rri në besë, jam në besën tënde, e preu në besë* “*per fidem decipere*”, *i doli nga besa, shkeli (hëngri, theu, ktheu) besën, mos kini besë mbë zotënit, gruo ki besë mou, a beson këtyre fjalëve? Unë ashtu ende mbesonj e mirë e za besë*. I njëjti kuptim shfaqet edhe në përdorimet ndajfoljore (*për besë*) ose proverbiale (*besa e shqiptarit si purteka e arit, besa e burrit si peshë e gurit, si besa e gjarprit*) si edhe në fjalë të prejardhura më të vona, si: *besoj* (“*croire*” “*confier*”), *besim* (“*croyance*” “*confiance*”), *i besuar, i besueshëm, besueshmëri, i besëm, besatarë, bestar, besnik, besnikëri, i pabesë, pabesi* etj. Në të njëjtën kohë, kuptimi i *besë* si “pakt” në krahasim me *foedus* duket jo vetëm në shembujt e shqipes së vjetër (*e u të vë një besë me ty, me besë qi populli i atij qi të ngadhënjë t’ish dobitës*),⁶⁵¹ por edhe në togfjalëshat *lidhën besën* apo *bashkuan besën* dhe fjalët e prejardhura a të përbëra, si: *besatim, besatohem, besëtar* ose *besëlidhje, besëlidhës, besëthyerje, besëthyes, besëthyer, besëkeq, besëshkalë, besëprerë*.

Është domethënës fakti që *be* dhe *besë*, me gjithë karakterin e tyre teknik në fushën institucionale, afrohen edhe brenda gjuhës shqipe me foljet *bind, bindem* dhe derivatet e tyre, që shprehin nocione zbatimi dhe aderimi, respekti dhe frike, adhurimi dhe përkushtimi, si dhe habie e mrekullimi, në kontekste fetare apo të laicizuara. Për shembull, *gjithë njerëzia e shtëpisë zunë fill me ju bindunë ati Idhulli, e nukë ju bindnë asaj statuë*.⁶⁵² E njëjta fjalë del edhe si emër foljor *bind* “gjithçka që habit për nga madhështia dhe aspekti i saj i jashtëzakonshëm ose frikësues, mrekullues”, p.sh. *bindi i botës, bindi i dheut* “gjëja më e mrekullueshme në botë, mbi tokë” apo *bindje*, si

⁶⁴⁹ Ibid., f. II.186–187, 4.154–156.

⁶⁵⁰ Ibid., f. II.206.

⁶⁵¹ Ibid., f. II.186–187.

⁶⁵² Ibid., f. II.235–236.

ndajfolje *bindisht*, për *bind*, si folje *përbind* “habit, frikësoj”, si mbiemër të *përbindshme* “gjëra të çuditshme, të jashtëzakonshme, të frikshme”, si emër *përbindsh* “monstër i besimeve mitologjike” etj.

Edhe pse ngjashmëritë dhe dallimet ndërmjet tri formave *be*, *besë* dhe *bind*, mund të shpjegohen brenda strukturës morfologjike të shqipes, Çabej ka menduar se në bazë të *be* gjendet rrënja e përbashkët indoeuropiane **bheidh-*, kurse baza fonetike e *bind* mund të ishte **bheidhno* prej nga vjen *bin* dhe më pas *bind*.⁶⁵³ Kalimi i kuptimit *be* në *bind* dhe *besë* në *bindje* ka të bëjë me idenë se betimi është para së gjithash një shtrëngesë detyruese. Ideja është e njohur në gjuhë të tjera indoeuropiane, sepse fjala *be* afrohet me fjalën sllave ekleziastike *beda* “detyrim, rrezik”, me lituanishten *beda* “detyrim”, me letonishten *beda* “merak”, me got. *baidjan* “shtrëngoj, detyroj”. Po ashtu qëndron afrimi i fjalës *besë* me *bind*, *bindem*, sidomos edhe sepse dy fjalët afrohen me fjalët greke që paraqesin në të njëjtën mënyrë të dy kuptimet: *peido* “bind”, *peidonai* “bindem”, dhe *pistis*, si edhe me fjalët latine *fides* dhe *foedus*.

Strukturat dhe vlerat sociale

Roli i besës dhe i vlerave morale dhe kontraktuale që lidhen me të duhet të analizohet jo vetëm në historinë e ideve dhe praktikave fetare, por edhe në sistemet e marrëdhënieve familjare e farefisnore dhe në traditat gojore që zhvillohen si zëvendësime të formave të tjera të institucioneve dhe përfytyrimeve sociale. Nëse termat *be* dhe *besë* kanë të bëjnë me nocionet e “betimit” dhe “bërjes be” për dikë ose për diçka të konsideruar si të shenjtë ose të shtrenjtë, kjo më shpesh i referohet marrëdhënieve farefisnore që kanë të bëjnë me rrethin më të ngushtë familjar, p.sh. *bëj be më djalin, e përbetoj me nënë e baba*. Termat *besë* dhe *fe*, edhe kur shënojnë nocione fetare, janë lidhur gjithmonë me paktet, betimet solemne, si edhe me premtimet e miqësisë dhe aleancave martesore. Në traditën gojore, miti i Rozafës që tregon sidomos rëndësinë e paktit të shenjtë të fjalës së dhënë hapet me nocionet e *besës* dhe *fesë*:

Lidhën besë e lidhën fe / Besë e fe të trimave.

⁶⁵³ Ibid., f. II.204–206.

Fjala *fe*, term standard i shprehjes së “religjionit” në shqipe, tregon gjithashtu betimin për martesën, të dhënë gjatë ceremonisë së “fejesës”, sidomos “shenjën”, që konfirmon paktin e aleancës martesore në shoqërinë tradicionale. Më saktësisht, fjala *fe* tregon “pengun që sanksionon angazhimin e aleancës martesore” ose “kërkimin (e vajzës) për martesë” në shprehje të tilla si *daj dit, pres fenë*. Termi shprehet qartë në të drejtën zakonore:

*me pre fen don me thanë me da ditën e vaden e kputme se
kur me nisë krushqit për me marrë nusen;
fe quhen sendet qi detyrohet ai qi merr nusen me ia çue
prindve të nuses;
ditën qe nepet feja njifet vajza se asht e xanun;
djali sa të ket prind s'ka tagër as në shej, as në petka, as
në këpucë, e as në t'prem fejet.⁶⁵⁴*

Në këtë kuptim, fjala u zhvillua brenda gjuhës shqipe duke dhënë foljen *fe-j-oj*, prej nga vjen edhe emri *fe-je-së* që tregon aleancën martesore në shqipen standarde.⁶⁵⁵ Ky zhvillim i brendshëm i gjuhës shqipe duket në përputhje me atë të gjuhëve të tjera latine si frëngjishtja ose italishtja në të cilat termat ekuivalente i përkasin së njëjtës fushe leksikore.

Në të njëjtën mënyrë si *foedus* dhe *fides* në latinisht, termat *besë* dhe *fe* tregojnë në shqip nocione që janë shumë të rëndësishme për të kuptuar rëndësinë e të gjithë sistemit të vlerave sociale si edhe funksionimin e grupit social, familjar dhe farefisnor, dhe të gjithë shoqërisë. Zhvillimi i *be* në *besë* shpreh te shqiptarët atë nocion themelor që mbështetet jo vetëm te një kod i nderit shumë i rreptë, por edhe te struktura farefisnore shumë të pranishme, te lidhjet farefisnore dhe të gjakut, të cilat mendohen se përfshijnë përgjegjësinë kolektive në mekanizmat kompleksë të sistemit të aleancave dhe hakmarrjeve.

Nderi është një përbërës thelbësor i nocionit të individit dhe parimet e nocionit të *besës* te shqiptarët janë pjesë e ligjërimeve dhe praktikave kulturore të procesit të formimit të karakterit personal të çdo individi. Në

⁶⁵⁴ Shtjefen GJEÇOV, *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, Trashëgimia kulturore shqiptare, e drejta zakonore, 1 (Tiranë: Akademia e Shkencave, 1989), f. 64, 92.

⁶⁵⁵ ÇABEJ, *Studime etimologjike në fushë të shqipes - Études d'étymologie albanaise*, pp. 4.155–156.

shumicën e ligjërimeve simbolike dhe praktikave kulturore përmenden pikërisht vlerat morale që në shoqërinë shqiptare mbështeten posaçërisht mbi këtë nocion.⁶⁵⁶ Nga ana tjetër, vlerat e nderit janë të lidhura ngushtë me vlerat thelbësore të shoqërisë shqiptare, jo vetëm vlerat e të parëve në shumicën e rasteve, por shpesh edhe vlerat fetare, ndoshta në mënyrë të ngjashme me shembullin e nderit në jug të Mesdheut, lidhur me vlerat fetare dhe *baraka*, “bekimi hyjnor” i grupit familjar e farefisnor.⁶⁵⁷ Së fundi, ligjërimet për nderin nuk përfaqësojnë vetëm një vlerë morale përbërëse të karakterit personal të individit, një fjalë të dhënë, fjalën e nderit për të përmbushur një premtim ose një detyrim, por përfaqësojnë gjithashtu një institucion juridik historik të së drejtës zakonore.

Shqiptarët kanë pasur ligjërime formale të nderit që vazhdimisht kanë ndërmjetësuar fusha të ndryshme veprimi. Në këtë kuptim, *besa* ishte një premtim solemn për të mbështetur diçka të rëndësishme ose për t’u bashkuar me dikë për një veprim të përbashkët ose në një marrëveshje kolektive me garancinë e fjalës së dhënë që premtimet e bëra do të respektohen dhe nderohen në mënyrë absolute. Këto ligjërime duket se kanë pasur detyrën e sigurimit të solidaritetit dhe kohezionit të grupit social, duke sanksionuar respektin e rregullave në marrëdhëniet ndërpersonale dhe ndërfamiljare, rajonale dhe ndër-rajonale, të jetës sociale në bashkësinë lokale, në përputhje me traditat dhe zakonet e zonës dhe vendit. Analiza e konventave të ndryshme historike për veprimet e përbashkëta, të shprehura edhe nga termi i përbërë *besëlidhje*, në kuptimin e “aleancave në bazë të nderit”, tregon se në çfarë masë praktikatat kulturore informohen nga ligjërimet historike specifike që kanë në qendër nocionin e *besës*. Në historinë shqiptare njihen shumë raste besëlidhjesh rajonale ose ndër-rajonale që kanë prodhuar dhe riprodhuar ligjërimet e besës për të siguruar kohezionin e lëvizjeve të përbashkëta të individëve apo bashkësive të ndryshme. I quajtur edhe me termin “besa shqiptare”, ky ligjërim për nderin duket sikur ka marrë një vlerë kulturore të rëndësishme, meqë vetë termi si i tillë duket se ka depërtuar me të njëjtin kuptim edhe në gjuhët e tjera të Europës Juglindore.

⁶⁵⁶ **Albert DOJA**, *Naître et grandir chez les Albanais: la construction culturelle de la personne* (Paris/Montreal: L’Harmattan, 2000).

⁶⁵⁷ **Raymond JAMOUS**, *Honneur et baraka: les structures sociales traditionnelles dans le Rif* (Paris: Maison des sciences de l’homme, 1981).

E njëjta gjë ndodhte edhe në epokën klasike në lidhje me *fides* në latinisht e cila kishte një vlerë vendimtare që ekuivalenti grek *pistis* nuk e ka pasur. Kjo lidhet me idenë e mbrojtjes që çdo qytetar në një moment rreziku apo krize të rëndë, kishte të drejtë t'u kërkonte bashkëqytetarëve të tij në emër të lidhjeve të shenjta që i lidhnin. Ky funksion nuk ka vetëm vlerë morale, por edhe domethënie institucionale. Grekët ndonjëherë e kuptonin me vështirësi mentalitetin romak në lidhje me këtë. Historiani grek Polybius ishte i mendimit se epërsia e romakëve mbi popujt e tjerë qëndronte në faktin se ata ngritën një moral racional mbi institucionin e *fides* (*Historitë* VI 56.13-14). Ky konceptim është thellësisht i lidhur me zakonet dhe institucionet e Romës republikane, aq sa mendohet se latinishtja është “e vetmja gjuhë indoeuropiane që e përmban këtë kuptim”.⁶⁵⁸

Por edhe te shqiptarët, institucionit të *besës* i njihen disa funksione të veçanta, sidomos në kontrollin e forcave të errëta të hakmarrjes. Në këtë kontekst, *besë* ishte fjala e dhënë nga shtëpia e viktimës ndaj vrasësit dhe familjes së tij, me betimin se nuk do të përpiqej të hakmerrej deri në një datë të caktuar, me qëllim që t'u jepte mundësinë të rregullonin çështjet sociale dhe ekonomike më urgjente. Pikërisht një moment i tillë ilustron në romanin *Prilli i thyer* të Ismail Kadaresë. Për shqiptarët, në kohë të vështira, besa ishte gjithashtu një pakt për të pushuar armiqësitë dhe hakmarrjet ndërmjet fiseve ose fshatrave, të garantuar nga fjala e dhënë e të gjitha palëve. Mund të përmendim edhe tekste të tjera si Iliada, Mahabharata ose Testamenti i Vjetër, ose të gjithë traditat gojore të Europës Juglindore, për të treguar se si shprehja e vlerave të nderit gjendet vazhdimisht e pranishme në forma narrative të mbizotëruara nga konteksti i hakmarrjes.

Një ide e ngjashme gjendet si në Romën e lashtë edhe te shqiptarët në lidhje me marrëdhëniet e mikpritjes. Miku ishte i mbrojtur nga *besa* gjatë qëndrimit të tij ose gjatë udhëtimit deri në vendmbërritjen tjetër. Ky ishte një betim mbrojtjeje që mbronte mikun gjatë qëndrimit: *jam në besë, marr në besë, i shkoj në besë*. Për ta kuptuar më mirë këtë marrëdhënie themelore, duhet përfytyruar situata e mikut që viziton një vend, dhe si të huaj, janë të privuar nga çdo e drejtë, nga çdo

⁶⁵⁸ FREYBURGER, *Fides: étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, pp. 67–74.

mbrojtje, nga të gjitha mjetet e jetesës. Siç kam trajtuar posaçërisht diku tjetër, ata mund të priten dhe të gjejnë strehë dhe siguri vetëm te dikush me të cilin kanë një raport mikpritjeje.⁶⁵⁹

Megjithatë, në Romën klasike, i takonte dinjitetit romak të ruante vlerën e *fides*. Kush tradhtonte merrte mbi vete gjithë tërbimin e Jupiterit, kurse paqësorja Fides kishte vetëm një dënim: braktisjen. I braktisur në këtë mënyrë, gjithkush diskreditohej, përçmohej nga të gjithë bashkëqytetarët, mbetej pa kredi dhe i pambrojtur. Shembuj të shumtë kujtojnë se duhej respektuar pakti dhe të mbahej besa, edhe ndaj armikut. Reflektimet filozofike të Ciceronit në lidhje me këtë, nuk lënë asnjë dyshim për vlerën morale të *fides*, që këmbëngul mbi idenë se lidhja më e fortë është betimi për të dhënë besën dhe gjykimi më i rëndësishëm ka të bëjë me respektimin e betimit (*De officiis* 3.111). Kështu për shembull, historia e Regulus-it, i cili u burgos nga kartagjenasit dhe u dërgua me mision në Romë me betimin se do të kthehej dhe në fakt u kthye për të vdekur mizorisht në Kartagjenë, të kujton edhe historinë e baladës shqiptare për burrin që donte të shkonte në martesën e gruas. Heroi ishte i burgosur në Spanjë, por u lejua të shkonte pasi dha besën se do të kthehej.

Në Romë, *fides* ishte një virtyt aristokratik, i pandashëm nga kuptimi i shtetit. Gjithë rrethi i një personazhi të fuqishëm ishte në patronazhin e tij, mbrohej nga *fides* e tij. I munduri që ishte në *besën* e fitimtarit nuk kishte asnjë të drejtë, nëse lidhja e duarve, që presin dënimin nuk ndiqet nga *foedus*, një traktat në formën e kërkuar. Është interesante të vihet re se, në universin e *besës* shqiptare, u zhvillua një tjetër term teknik, *ndore* (të jesh në duart e dikujt) që përkon saktësisht me nocionin romak të mbrojtjes. Në rastin e *besës*, bëhet fjalë për fjalën e *dhënë*, që duhet mbajtur detyrimisht dhe duhet përmbushur domosdoshmërisht, kurse në rastin e nocionit *ndore*, ai ndryshon nga *besë* për faktin se është një pakt i njëanshëm, është fjala e *kërkuar*, por jo më pak e detyrueshme për t'u respektuar.⁶⁶⁰ Nocioni *ndore* shfaqet si një institucion tjetër juridik i së drejtës zakonore shqiptare. Themeli

⁶⁵⁹ Albert DOJA, "Amitié, alliance, parenté: idéologie et pratique dans la société traditionnelle", in *Amitiés: Histoire et Anthropologie*, ed. Georges Ravis-Giordani (Aix-en-Provence: Presses de l'Université de Provence, 1999), pp. 217–255, pp. 222–227.

⁶⁶⁰ Ibid., pp. 225–226.

institucional i këtyre konceptimeve është i tillë që ndikimet sociale që rëndojnë mbi këto raporte personale, mund të realizohen në rrethana të jashtëzakonshme, si për shembull një konventë solemne, që lidh dhe përmban angazhime reciproke, me betim (*besë*), sakrifica (*ndore*) dhe përkushtim (*bindem*).

Aktet e të besuarit

Shohim se nocionet e *fides* në latinisht, ashtu si dhe *besë* dhe *fe* në shqip, nuk janë fetare për nga objekti i tyre, por për nga konteksti. Në Romë, në çdo *foedus* të arritur ndërmjet dy partnerëve, edhe në fshehtësi, ndërhynte garancia e një të treti, që nuk ishte gjë tjetër veçse ajo e hyjnisë, praninë e vazhdueshme të së cilës romakët e njihnin nëpërmjet dëshmisë së *sacra*-s dhe të *auguria*-s.⁶⁶¹ Mbi këtë bazë mund të kuptojmë gjithashtu se fjalët *besë* dhe *fe* përdoren në shqip në dy mënyra të ndryshme, ashtu si *fides* në latinisht, herë për të theksuar raportin me tjetrin, herë raportin me vetveten. Karakteri i *besës* është para së gjithash çka na bën të besueshëm për të tjerët. Ashtu si *fides* i qëndron besnik rrënjës së vet, veçanërisht në lidhje me mbiemrin *fidus* “besnik”, në shqip *njeri* apo *burrë i besës*, thuhet për një njeri “besnik” që i mban premtimet e tij, u qëndron angazhimeve të tij, si në shprehjet *me besë e fe*, ose *ka besë*. Kjo duket edhe te mbiemri *i feshim*, si në shprehjet *i mirë e i feshim* “i mirë dhe besnik” ose *me mendje të feshme* “me mendje të shëndoshë”.

Këto fjalë shprehin besimin që ngjallim, besnikërinë, me zhvillime të tilla që përfshijnë kuptimet e premtimit, mbrojtjes, përkushtimit etj. Është i besës, ai që ka *besë e fe*, ai që nuk ka ndër mend të tradhtojë, edhe nëse gabon pa dashje. Termat teknikë *kam besë e fe*, *mbaj besë*, *me besë e fe*, tregojnë një fakt të njohur te shqiptarët si ekuivalenti i besnikërisë, i guximit dhe i nderit. Nocioni i nderit lidhet atëherë me një hierarki prestigji që vihet vazhdimisht në provë në një proces të përhershëm konkurrence drejt qëllimesh që mund të arrihen vetëm relativisht. Në mënyrë të anasjelltë, ashtu si në latinishte ku *fides* lidhet si me *virtus* edhe me *religio*,⁶⁶² të konsideruara si një angazhim personal, *besë* dhe *fe* na bëjnë besimtarë.

⁶⁶¹ Georges DUMÉZIL, *La Religion romaine archaïque* (Paris: Payot, 1987).

⁶⁶² Georges DUMÉZIL, *Idées romaines* (Paris: Gallimard, 1980), pp. 47–59.

Për të kuptuar natyrën e fesë te shqiptarët, nuk duhet pra të nisemi nga fakti që fjala *besë* (“foi”) apo *besim* (“croyance”) është termi i përgjithshëm për të shënuar “besimin fetar”, ashtu sikurse *feja* tregon “religjionin”. Qartazi, jo çdo besim mund të quhet *fe* (“religjion”), por vetëm besimi me anë të cilit shqiptarët kuptojnë nderin e *besës* dhe besnikërinë ose një besim që e kanë përfaqëuar nisur nga *besa* e nderit. Pra duhet të nisemi nga marrëdhënia që ligjërimet dhe praktikat e nderit vendosin ndërmjet njerëzve. Nuk bëhet fjalë këtu për subjektivitetin e një besimi ose për objektivitetin e një dijeje. Meqë *besimi* apo *besa* mund të *bindë* e të mrekullojë, dhe ashtu si *betimi* dhe *beja* kthehen në detyrime që duhen respektuar, edhe *feja* ka të bëjë me atë që adhurojmë dhe nderojmë, që i *bindemi*, i nënshtrohemi dhe i përkushtohemi.

Siç kam treguar gjatë, ⁶⁶³ në perspektivën e filozofisë analitike dhe të gjuhësisë së akteve të të folurit, ⁶⁶⁴ nocionet e përçurara nga këta terma, ashtu si ato shfaqen nëpërmjet analizës krahasuese të kuptimeve semantike, bëjnë të mundur ngritjen e hipotezës se besimi përfshihet në ligjërim dhe mund të interpretohet si çdo akt tjetër ligjërimi. Kështu, besimi duhet kuptuar si një bashkësi e përbërë nga akte të ndryshme që mund të analizohen në shumë nivele. Në themel gjendet akti propozicional, akti i “të besuarit”, i ngjashëm me një akt të foluri (*lokucionar*), d.m.th. që përdor shprehje (enonciative), praktika dhe sjellje, që kanë kuptim dhe i referohen diçkaje. Më pas, mund të dallojmë një aspekt tjetër të këtij akti, që është ajo çka bëjmë duke besuar, me fjalë të tjera, në aktin e të besuarit ne realizojmë edhe një akt tjetër konstatues, pohues apo deklarues, në formën e besimit (*croyance*) të ngarkuar me një forcë *ilokucionare*. Së fundi, duhet folur edhe për një aspekt *perlokucionar*, që është ajo çka prodhojmë nëpërmjet aktit të të besuarit.

Në këtë mënyrë, nëse akti ilokucionar është një akt i të shprehurit performativ, ajo çka bëjmë kur flasim, ose “kur gjërat i bëjmë me fjalë” sipas formulës së thukët të John Austin-it *How to do Things with*

⁶⁶³ DOJA, “Histoire et dialectique des idéologies et significations religieuses”.

⁶⁶⁴ JOHN SEARLE, *Speech acts: an essay in the philosophy of language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969); DANIEL VANDERVEKEN, *Les actes de discours: essai de philosophie du langage et de l'esprit sur la signification des énonciations* (Bruxelles: Mardaga, 1988).

Words,⁶⁶⁵ edhe një enoncim konstatues vishet me një forcë ilokucionare, për vetë faktin se në të përfshihet angazhimi i folësit veçanërisht në formën e besimit apo miratimit, siç e kanë nënvizuar Searle dhe Vanderveken.⁶⁶⁶ Nëse pranojmë se besimi (*croyance*) ngarkohet me këtë forcë ilokucionare të akteve të ligjërit, duhet të jemi në gjendje të përftojme një kuptim të ri të besimit dhe përfundimisht të pranojmë se me anë të të besuarit (*croire*) “bëjmë” gjithashtu që “gjërat e besuara” të ekzistojnë realisht. Akti i besës (*foi*) është pikërisht një akt ilokucionar që ka të përbashkët me aktin e ligjërit atë karakteristikë themelore sipas së cilës enonciatori nuk mund t’i kryejë pa u përpjekur t’i bëjë të ditur destinatorit se po i kryen. Në bashkëbisedim, marrësi i mesazhit e njih qëllimin e dërguesit të mesazhit për të prodhuar këtë apo atë akt të të shprehurit ilokucionar. Një numër i madh enoncimesh mund të kuptohen vetëm nëse njohim te dërguesi i mesazhit qëllimin e hapur për ta çuar marrësin në një lloj përfundimesh të caktuara.

Në këtë mënyrë, ashtu si realizohet çdo akt ilokucionar në bashkëbisedim, edhe kryerja e një akti të të besuarit (*croyance*) përmban domosdoshmërisht këtë cilësi të shprehjes enonciative, ashtu si e gjejmë në praktikat fetare dhe sjelljet e ritualizuara. E njëjta gjë ndodh me nocionin e besimit (*confiance*) jashtë fushës fetare. Nuk mund “t’i besojmë dikujt” as “të kemi besim te dikush” pa u përpjekur të ndërtojmë me tjetrin një marrëdhënie të ndërsjellë besnikërie. Besimi (*croyance*) kërkon patjetër njohjen e qëllimit të besimtarit, si dhe bashkëbiseduesit apo kredituesit, për të prodhuar këtë apo atë akt besimi (*confiance*). Për sa i përket pohimit të besimit (*croyance*), ky është i brendshëm për vetë kuptimin e besimit (*confiance*). Ai përbën një akt ilokucionar si gjithë të tjerët, d.m.th. një cilësim i shprehjes enonciative, i paraqitur sikur të krijonte për marrësin një detyrim për të vepruar.

Për më tepër, nisur nga fakti që besimi apo konfidenca jepet dhe merret, akti i besës (*foi*) përfaqëson gjithashtu një vlerë perlokucionare, për faktin se mund të veprojë mbi tjetrin, por që lëkundet ndërmjet kuptimit aktiv të shprehjeve *jap besë* apo *kam besim* dhe kuptimit pasiv në shprehje të tilla si *meritoj besim* “jam i denjë dhe i besueshëm”. Si dhe në gjuhët e tjera, edhe në shqip termat *besë* apo *besim* (“foi” ou

⁶⁶⁵ John AUSTIN, *How to do things with words* (Oxford: Clarendon, 1962).

⁶⁶⁶ John SEARLE and Daniel VANDERVEKEN, *Foundations of illocutionary logic* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

“croyance”) dhe *bindje* luhaten ndërmjet kuptimit aktiv dhe pasiv të besimit (*confidence*). Kështu, *kam besim*, *besoj*, dhe *kam bindje* kanë të gjitha kuptimin *jap besë* apo *i besoj* dikujt ose *jam i bindur* se dikush i mban premtimet dhe u përgjigjet shpresave.

Kjo vlerë vendos një marrëdhënie të ndërsjellë pranimi ndërmjet njerëzve që orienton besimin (*confidence*) ose në drejtimin aktiv (“besimi që ngjall apo që jap”), ose në drejtimin pasiv (“besimi që marr apo që meritoj”). Kështu, *kam besim* i referohet “besimit” që meritojmë ose ngjallim, që fitojmë ose humbim. Nën këto drejtime të kundërta, ideja kryesore është se besa (*foi*) prodhon terma plotësues dhe asimtrikë të marrëdhënies ndërmjet njerëzve, ndërmjet atij që jep besën ose ngjall besimin dhe atij që e merr besën ose ka besimin e dikujt. Duhet vërejtur në këtë rast se kuptimi aktiv i besimit (*confidence*) qëndron nga ana e atij që merr. Fjala e dhënë shpreh një marrëdhënie ndërmjet besnikërisë së njërit dhe besimit apo konfidencës së tjetrit. Duke dhënë besën (*foi*), vetvetja përfshihet në pranimin e tjetrit.

Hipoteza sipas së cilës kuptimi i shprehjes së besimit (*croyance*) duhet të jetë një akt bese (*foi*), do të thotë që si pjesë përbërëse e këtij kuptimi duhet mbajtur edhe cilësimi i ngjarjes së përbërë nga shfaqja dhe mënyra e shprehjes së vetë këtij besimi. Kjo ngjarje shfaqet si një akt perlokucionar, me fjalë të tjera si një krijues detyrimesh, që prodhon një transformim juridik të situatës së partnerëve të besimit, si në mes njerëzve midis njëri-tjetrit, ashtu edhe midis njerëzve dhe perëndive. Në Romë, ashtu si në Biblën hebraike, normat e besueshmërisë dhe besnikërisë dalin në plan të parë. Në të gjitha rastet, janë format sociale të njohjes që bëjnë të mundur analizimin e llojit të marrëdhënies të besueshmërisë perlokucionare të shprehur me nocionin e “besës” (*foi*). Në epokën romake klasike, *fides* vendoste bazën personale të lidhjes sociale dhe shërbente për të shprehur të gjitha format e besnikërisë së qëndrueshme: besën ndaj njerëzve si dhe besën te hyjnitë. Ajo ishte si një pakt që bëhet me veten, me tjetrin apo me Zotin dhe përfshinte qëndrueshmëri në marrëveshje dhe besnikëri në respektimin e angazhimeve të marra.

Nëse sipas Evans-Prichard besimet (*croyances*) nuk mund të vëzhgohen drejtpërsëdrejti,⁶⁶⁷ të besosh (*croire*) do të thotë të përfshish

⁶⁶⁷ EVANS-PRITCHARD, *Theories of primitive religion*.

besimin (*confiance*) në një akt bese (*foi*) të shfaqur ndaj një perëndie, por me pikësynimin për të përfutur në mënyrë specifike mbështetjen e tyre. Po kështu, nëse termi vedik *śraddhā* i referohet “besimit” (*croyance*), në Indinë e lashtë kjo nuk ishte asnjëherë besim në diçka, por ishte ekuivalente e “përkushtimit” të njerëzve ndaj një perëndie, për shembull gjatë një lufte ose rivaliteti. Situata është ajo e një konflikti midis perëndive ku njerëzit ndërhyjnë duke mbështetur njëren ose tjetrën kauzë. Në këtë angazhim, njerëzit japin një pjesë të vetes së tyre që përforcon zotat që kanë zgjedhur të mbështesin. Ky “përkushtim” bën të mundur fitoren e zotit kampion dhe në këmbim i jep besnikut avantazhe thelbësore: fitore në luftërat njerëzore, shërim i të sëmurëve, bollëk në të vjela, lindshmëri të grave.⁶⁶⁸

Në këtë kuptim bëhet fjalë për një bindje personale, që është qëndrimi i njeriut ndaj Zotit, një marrëdhënie e njeriut me Zotin, ashtu si e njeriut ndaj njeriut. Nuk është besim (*croyance*) në një *kredo* teologjike, por një besim (*confiance*) që besimtari u shfaq zotave, forcës së tyre, veçanërisht Indrës, zotit të ndihmës, zotit kombëtar në krye të gjithë të tjerëve, heroizmat e të cilit kanë mbushin poemat Rig-Veda. Në një fe të sakrificës siç ishte feja vedike, ky koncept fetar shprehet nga një seri termash që shkojnë nga “besa” te “flijimet”.⁶⁶⁹ Në teksteve vedike gjendet koncepti i hyjnizuar në emrin e perëndeshës *Sraddhā* që është ajo e flijimeve të dhuruara. Më pas, në një perspektivë ekleziastike, termi ka treguar besimin (*confiance*) e laikut te brahmani dhe pushteti i tij, që rridhte nga bujaria e dhurimeve. Kështu kalohet nga besimi (*confiance*) te zotat te fuqia e dhuratave.

Kur i besojmë dikujt, kur i japim kredi apo besimin tonë, kjo bëhet duke besuar ose pranuar se do të realizohen disa kushte. Besa (*foi*) orienton besimin (*confiance*) por ajo e orienton mbi bazën e besimeve (*croyances*) të forta, d.m.th. të mbështetura nga forca ilokucionare. Në tërësinë e raporteve kulturore të njerëzve dhe zotave ka një kontratë fillestare ku mund të operohet gjithmonë dallimi ndërmjet dhurimit që njerëzit i bëjnë një zoti dhe orakujt që zotat u dërgojnë njerëzve. Këto dy lëvizje janë me kah të kundërt, nga njerëzit te zotat dhe nga zotat te njerëzit, që janë të pranishëm së bashku dhe që përcaktojnë dy fusha

⁶⁶⁸ **BENVENISTE**, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, p. I.176.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, pp. I.178–179.

plotësuese shkëmbimesh. Ashtu si e ka treguar Dumézil në traditën romake, *fides* ka një fushë të dyfishtë, njëra pothuaj mistike, tjetra plotësisht juridike.⁶⁷⁰ Kjo sepse aktet e kultit, sidomos flijimet, në Romë ishin akte tregtie, zbatim kontratash shkëmbimi midis njerëzve dhe hyjnive. *Sacra* vazhdon domosdoshmërisht me *auguria* dhe *signa*.⁶⁷¹ Automatizmi i tyre nuk është aq magjik sa është juridik. Ato janë detyruese si një pakt, të paktën si ai tip pakti i nënkuptuar që Marcel Mauss ka studiuar në *Ese mbi dhuratat, si forma arkaike të shkëmbimit*.⁶⁷²

Përfshirja e besimit (*croyance*) në fushën e ligjëritimit dhe shkëmbimit bën që akti i besimit të përmbajë gjithmonë sigurinë e shpërblimit. Bëhet fjalë për një lloj “garancie”, pengu, diçka materiale, por që përfshin edhe ndjenjën personale. Ky nocion përmban edhe një qëndrim mendor, *interior state* sipas shprehjes së Evans-Pritchard,⁶⁷³ një forcë të brendshme, besimin (*confidence*) që i përket vetes dhe që e zhvendosim te tjetri, drejt botës së jashtme, që shpesh është dikush ose diçka superiore dhe e fuqishme. Kështu, besa (*foi*) dhe besimet (*croyances*) vendosen në mënyrë paradoksale më tepër nga ana e besëtytnive dhe fesë popullore sesa fesë zyrtare, ashtu si kam treguar me hollësi në punime të mëparshme.⁶⁷⁴ Ato përbëjnë një lëvizje zhvendosjeje drejtuar jashtë, drejt tjetrit ose drejt një hyjnie, qofshin perënditë e Antikitetit, ose Zoti i krishterë, njëri nga shenjtorët apo Virgjëresha, të cilëve u japim diçka, një dhuratë në para, një qiri apo thjesht vetëm fjalë, d.m.th. lutje, me sigurinë se si shpërblim gjërat do të kthehen në favorin tonë. Në këtë mënyrë shohim se besëtytnitë apo “supersticioni” nuk janë vetëm një projektim i thjeshtë i tendencave të pavetëdijshme në botën e jashtme. Kjo marrëdhënie është një lidhje besnikërie që shoqërohet domosdoshmërisht me një akt besimi (*confidence*) dhe me sigurinë e kthimit të shpërblimit, që shpesh mund jetë apo të bëhet një shpresë hyjnore.

⁶⁷⁰ DUMÉZIL, *Idées romaines*, pp. 47–59.

⁶⁷¹ DUMÉZIL, *La Religion romaine archaïque*, pp. 131–141.

⁶⁷² MAUSS, *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*.

⁶⁷³ EVANS-PRITCHARD, *Theories of primitive religion*.

⁶⁷⁴ DOJA, “Histoire et dialectique des idéologies et significations religieuses”.

Vlerat lokale dhe universaliste

Nuk duhen ngatërruar shprehjet *kam besë e fe* ose *kam besim* në shqip, ashtu si *habere fidem* në latinisht, që do të thotë po ashtu “kam besë, kam besim” (*confiance*) te dikush apo te Zoti, me ato shprehje që traditat aktuale të të menduarit të nxisin të formulosh duke përfituar nga lehtësitë që të japin format foljore (*besoj*) apo nyja shquese, si në shqip (*kam besim-in*) ashtu edhe në gjuhët e tjera latine (Fr. *avoir la foi*). Kjo formulë ka një kuptim më shumë atributiv sesa relational: dikujt i atribuojmë një bindje fetare. Sot mund të shtyhem të mendojmë se besa, besimi te Zoti ose bindja fetare, dhe veçanërisht besimi fetar i krishterë, janë një gjë konkrete që ose e kemi ose nuk e kemi. Por vlerat relacionale janë më themelore, edhe kur privilegjojmë kahun aktiv në drejtim të tjetrit apo të hyznisë. Në origjinë, besa, mirëbesimi, është drejtimi që kushtëzon ekzistencën dhe vlefshmërinë morale të një dëshmie, cilado qoftë ajo.

Krishterimi, që me autorët e tij të parë, është përpjekur të shndërrojë idenë thelbësore të besës (*foi*) me qëllim imponimin e idesë se ekziston një besim (*croiance*) praninë e të cilit duhet ta ndiejmë brenda vetes sonë. Për shembull Shën Agustini nuk ka pushuar së pohuari në mënyrë energjike se altari i besimit ndodhet në zemrën e secilit dhe kushdo është aq syhapur sa ta zotërojë atë, meqë puna e tij më e mirë dhe më e rëndësishme është të na bëjë të besojmë te Zoti i vërtetë (*Qyteti i Zotit* 4.19). Në lidhje me këtë, “është interesante të shohim, siç na rekomandon Dumézil, shenjtin polemist nga Hippone, që përjeton me aq intensitet *fides*-besimin e tij, tek e kërkon, pa e gjetur, në *fides*-besnikërinë e panteonit pagan, të cilën e trajton me të njëjtën liri sa çdo hyjni tjetër romake”.⁶⁷⁵

Ideja “fetare” e besës dhe besimit, ashtu si edhe ideja e “fesë”, siç e kam treguar me hollësi gjetiu, janë futur më pas nga krishterimi.⁶⁷⁶ Në të dyja rastet, termat janë vendosur me shpejtësi, pothuaj në mënyrë ekskluzive, mbi eksperiencën ose manipulimin e së shenjtës, edhe pse më parë nuk e kanë pasur atë kuptim. Duke shprehur qëndrimin që nënkupton kjo, termat u destinuan të kalojnë nga dispozita subjektive që theksojnë te realitetet objektive të cilave kjo dispozitë u referohet.

⁶⁷⁵ DUMÉZIL, *Idées romaines*, p. 58.

⁶⁷⁶ DOJJA, “Histoire et dialectique des idéologies et significations religieuses”.

Në fund të kësaj analize, mund të pohojmë se fjalët *besë* dhe *fe* në gjuhën shqipe përmbajnë kuptimin e dyfishtë të besnikërisë morale dhe besnikërisë fetare, të ruajtur deri në ditët tona, edhe pse shprehjet e besnikërisë kanë ndryshuar. Sot flasim për fenë duke përdorur termat e besimit (*croyance*), ndërkohë që tradicionalisht, kemi bërë të anasjelltën, duke i konceptuar besimet si besnikëri. Në të dyja rastet, përdoret folja *besoj* (“croire”), por ajo nuk bashkohet me të njëjtat preokupime. Sot dallojmë besimtarët nga jobesimtarët, ndërsa në shoqërinë tradicionale besnikët *me besë e fe* u kundërvihen jobesnikëve *të pafe e të pabesë*. Feja popullore nuk i koncepton besimet si *fe* (“religjion”), në kuptimin që kjo fjalë ka marrë tek të krishterët. Urtësia popullore nuk përmban asnjë nxitje për besimin, asnjë urdhëresë nga ajo që krishterimi dhe islami e quajnë *fe* (“religjion”). Në të vërtetë mund të gjenden shtysa për të besuar, por bëhet fjalë për t’i qëndruar *besnik* tërësisë së vlerave morale të bashkësisë lokale, farefisnore apo sociale. Kjo është shprehje e një besnikërie kulturore, fetare dhe morale, që ka të bëjë me respektimin e ligjeve të të parëve.

Lëvizja e afirmimit kombëtar apo e ruajtjes fetare, qoftë të kristianizmit apo të islamit, siç tregon analiza e marrëdhënieve midis strukturave sociale dhe lëvizjeve ideologjike,⁶⁷⁷ nuk i ka shpëtuar atij përcaktimi të fuqishëm të shkaktuar nga vendosja e tyre në një popullsi që ruan me fanatizëm kufijtë e traditave të saj kulturore dhe të identitetit të saj kolektiv. Te shqiptarët, krishterizimi ashtu si dhe më vonë islamizimi u kryen nëpërmjet një dialogu të detyrueshëm me kulturën lokale. Përsëri fjala është të kërkohet i njëjti ekuilibër, i vështirë për t’u kuptuar nga misionet e krishtera, ndërmjet vlerave të *lidhura* me Ungjillin dhe vlerave *skrupuloze* që rrjedhin nga *moral* i një kulture lokale dhe një feje popullore. Mjafton të citojmë si shembull vetëm rastin e mikpritjes, e lavdëruar si shprehje e bujarisë së natyrshme të krishterë, por që në Shqipërinë e Veriut shkaktonte rrufetë e hakmarrjes si tek të krishterët edhe te myslimanët. Ishte një tipar kulturor që nuk varej nga morali i krishterë, por nga ndjenja e nderit, që shfaqej si *besnikëri* ndaj një ideologjie tjetër që bënte pjesë në një tjetër sistem vlerash.

Karakteret specifik i fesë te shqiptarët mund të duket jo i zakonshëm dhe i vështirë për t’u kuptuar nëse përdorim në mënyrë skematike

⁶⁷⁷ Ibid.

kategoritë tradicionale për të kuptuar fenë. Por artikulli i shqyrtimit të kujdesshëm të termave të fjalorit të institucioneve që shërbejnë për të shprehur nocionet e nderit dhe të besimit, bashkë me një qasje krahasuese sipas perspektivës së ndërthurur të antropologjisë historike dhe gjuhësore, duket se është vendimtar për të arritur një kuptim të ri më të sofistikuar të raportit midis vlerave sociale të moralit dhe fesë. Nëpërmjet analizës së historisë semantike dhe kulturore të disa vlerave dhe institucioneve sociale shihet se si nocioni i nderit dhe nocionet fetare ndikojnë njëri-tjetrin. Kështu, te shqiptarët besimi dhe feja shfaqen si virtyte të nderit, ndërsa pesha e besimit-*croyance* dhe e besimit-*confiance* qëndron në bindjen se besnikëria ndaj fjalës së dhënë është themeli i besës-*foi*.

Përktheu nga frëngjishtja Blerta Hyska.

Përkthim nga “Honneur, Foi et Croyance: approche linguistique anthropologique des valeurs morales et religieuses”, *Anthropos: International Review of Anthropology and Linguistics*, vol. 106, no. 1 (2011), pp. 161–172.

Marrë nga revista *Studime* (Akademia e Shkencave dhe Arteve të Kosovës), vol. 19 (2012), f. 179-201.

Referenca bibliografike

- Abazi, Enika (2010) "Tranzicioni i munguar në shkencat sociale shqiptare: Deskriptivizmi empiriko-historicist kundrejt qasjes kritiko-analitike." *Polis*, vol. 9, f. 63-76.
- Abazi, Enika, and Albert Doja (2013) "Further considerations on the politics of religious discourse: Naim Frashëri and his Pantheism in the course of nineteenth-century Albanian nationalism." *Middle Eastern Studies*, vol. 49, no. 6, pp. 859-879. doi:10.1080/00263206.2013.836495.
- Abazi, Enika, and Albert Doja (2016a) "From the communist point of view: Cultural hegemony and folkloric manipulation in Albanian studies under socialism." *Communist and Post-Communist Studies*, vol. 49, no. 2, pp. 163-178. doi:10.1016/j.postcomstud.2016.04.002.
- Abazi, Enika, and Albert Doja (2016b) "International Representations of Balkan Wars: A Socio-Anthropological Account in International Relations Perspective." *Cambridge Review of International Affairs*, vol. 29, no. 2, pp. 581-610. doi:10.1080/09557571.2015.1118998.
- Abazi, Enika, and Albert Doja (2017) "The past in the present: time and narrative of Balkan wars in media industry and international politics." *Third World Quarterly*, vol. 38, no. 4, pp. 1012-1042. doi:10.1080/01436597.2016.1191345.
- Abazi, Enika, and Albert Doja (2018) "Time and narrative: Temporality, memory, and instant history of Balkan wars." *Time & Society* vol. 27, no. 2, pp. 239-272. doi:10.1177/0961463x16678249.
- Almeta, Xhevdet (1974) "Përmirësimi i mënyrës së jetesës: pjesë e pandarë e revolucionit tonë në vazhdim." *Rruga e Partisë*, vol. 21, nr. 3, f. 74-81.
- Amselle, Jean-Loup (1990) *Logiques métisses: anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris: Payot.
- Amselle, Jean-Loup (2000) *Branchements: anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris: Flammarion.
- Anderson, Michael S. (1966) *The Eastern Question, 1774-1923: A study in international relations*, London: Macmillan.
- Arendt, Hannah (2004) *The Origins of Totalitarianism* [Original edition, 1951], New York: Schocken Books.
- Arensberg, Conrad (1963) "The Old World peoples: the place of European cultures in world ethnography." *Anthropological Quarterly*, vol. 36, no. 3, pp. 75-99.

- Armstrong, John (1982) *Nations before nationalism*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Asch, Michael (2005) "Lévi-Strauss and the Political: the Elementary Structures of Kinship and the resolution of relations between indigenous peoples and settler states." *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 11, no. 3, pp. 425–444. doi:10.1111/j.1467-9655.2005.00244.x.
- Austin, John (1962) *How to do things with words*, Oxford: Clarendon.
- Backa, Abdyl (1972) "Kooperativat e tipit të lartë: hap i ri në përsosjen e marrëdhënieve socialiste në prodhim." *Rruga e Partisë*, vol. 19, nr. 2, f. 32-41.
- Backer, Berit (1979) *Behind stone walls: changing household organization among the Albanians of Kosova* [Masters thesis, Institute of Social Anthropology, University of Oslo], edited by Antonia Young and Robert Elsie, Peja: Dukagjini Books, 2003 (reprint).
- Bakic-Hayden, Milica (1995) "Nesting Orientalisms: The case of Former Yugoslavia." *Slavic Review*, vol. 54, no. 4, pp. 917–931. doi:10.2307/2501399.
- Balandier, Georges (1955) *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire: dynamique sociale en Afrique centrale*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Bardhoshi, Nebi (2009) "Teoria etnografike e Rrok Zojzit mbi të drejtën kanunore: Një vështrim kritik." *Kultura popullore*, vol. 28, nr. 1-2, f. 69-94.
- Barth, Fredrik (1969) "Introduction", In *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*, edited by Fredrik Barth, London: Allen & Unwin, pp. 9–38.
- Barthes, Roland (1957) *Le mythe aujourd'hui*, Paris: Seuil, Oeuvres complètes, Vol. 1, 1993 (reprint).
- Bartl, Peter (1968) *Die albanischen Muslime zur Zeit der nationalen Unabhängigkeitsbewegung, 1878-1912*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Bausinger, Herman (1993) *Volkskunde ou l'ethnologie allemande: de la recherche sur l'antiquité à l'analyse culturelle*, Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Belmont, Nicole (1979) "Superstition et religion populaire dans les sociétés occidentales", In *La Fonction symbolique: essais d'anthropologie*, edited by Michel Izard and Pierre Smith, Paris: Gallimard, pp. 53–70.
- Benveniste, Emile (1966) *Problèmes de linguistique générale*, Paris: Gallimard.
- Benveniste, Emile (1969) *Le vocabulaire des institutions indo-européennes: 1. Économie, parenté, société, 2. Pouvoir, droit, religion*, Paris: Minuit. 2 vols.
- Bieber, Florian (2002) "Nationalist mobilization and stories of Serb suffering: The Kosovo myth from 600th anniversary to the present." *Rethinking History*, vol. 6, no. 1, pp. 95–110. doi:10.1080/136425200110112137.

- Birge, John K. (1937) *The Bektashi Order of Dervishes*, London: Luzac, 1994 (reprint).
- Bogdani, Ramazan (1977) "Tendances d'innovation du folklore choréographique albanais aux conditions du développement de la société socialiste", In *Conférence Nationale des Études Ethnographiques*, Tirana: Académie des Sciences, pp. 583-589.
- Bonnet, Guillaume (1999) *Les mots latins de l'albanais*, Paris: L'Harmattan.
- Boskovic, Aleksandar (2005) "Distinguishing 'self' and 'other': Anthropology and national identity in former Yugoslavia." *Anthropology Today*, vol. 21, no. 2, pp. 8–13. doi:10.1111/j.0268-540X.2005.00339.x.
- Boskovic, Aleksandar, and Chris Hann eds. (2013) *The Anthropological Field on the Margins of Europe, 1945-1991*. Berlin/Münster: LIT-Verlag.
- Bougarel, Xavier, and Nathalie Clayer eds. (2001) *Le nouvel Islam balkanique: les musulmans acteurs du post-communisme (1990-2000)*. Paris: Maisonneuve & Larose.
- Bourdieu, Pierre (1971) "Genèse et structure du champ religieux." *Revue Française de Sociologie*, vol. 12, no. 3, pp. 295–334.
- Bourdieu, Pierre (1972) *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris: Seuil, 2000 (reprint).
- Bourdieu, Pierre (1979) *La distinction: critique sociale du jugement*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1996) *Sur la télévision: suivi de L'emprise du journalisme*, Paris: Liber.
- Boyer, Pascal (2001) *Religion explained: the evolutionary origins of religious thought*, New York: Basic Books.
- Braudel, Fernand (1979) *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* [Original edition, 1949], Paris: Armand Colin. 4e édition. 2 vols.
- Bromley, Yulian, and Viktor Kozlov (1989) "The theory of ethnos and ethnic processes in Soviet social science." *Comparative Studies in Society and History*, vol. 31, no. 3, pp. 425–438.
- Brown, Peter (1981) *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*, Chicago: University of Chicago Press.
- Buda, Aleks (1977) "Etnografia shqiptare dhe disa probleme të saj", në *Konferenca Kombëtare e Studimeve Etnografike*, Tiranë: Akademia e Shkencave, f. 15–35.
- Burleigh, Michael (1988) *Germany turns Eastwards: A study of Ostforschung in the Third Reich*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cabanes, Pierre (2004) "Archéologie et identité nationale en Albanie au XXe siècle." *Dialogues d'Histoire Ancienne*, vol. 30, no. 1, pp. 115-122. doi:10.3406/dha.2004.2707.

- Çabej, Eqrem (1939) "Die albanische Volksdichtung (Për gjenezën e literaturës shqipe)." *Leipziger Vierteljahresschrift für Südosteuropa*, vol. 3, no. 3, pp. 194–213.
- Çabej, Eqrem (1962) "Zur Charakteristik der lateinischen Lehnwörter im Albanischen." *Revue de Linguistique*, vol. 7, no. 1, pp. 161–199.
- Çabej, Eqrem (1972a) "L'ancien nom national des Albanais." *Studia Albanica*, vol. 9, no. 1, pp. 31–40.
- Çabej, Eqrem (1972b) "Problemi i vendit të formimit të gjuhës shqipe." *Studime filologjike*, vol. 9, nr. 4, f. 3–27.
- Çabej, Eqrem (1976) *Studime etimologjike në fushë të shqipes - Études d'étymologie albanaise*, Tiranë: Akademia e Shkencave, Vol. 2 (A-B).
- Çabej, Eqrem (1996) *Studime etimologjike në fushë të shqipes - Études d'étymologie albanaise*, Tiranë: Akademia e Shkencave, Vol. 4 (DH-J).
- Carrère d'Encausse, Helene (1991) *La gloire des nations ou la fin de l'empire soviétique*, Paris: Fayard.
- Carver, Robert (1998) *The Accursed Mountains: Journeys in Albania*, London: Murray.
- Clayer, Nathalie (2003) "God in the Land of the Mercedes: The religious communities in Albania since 1990." *Österreichische Osthefte*, vol. 17, pp. 277–314.
- Clayer, Nathalie (2007) *Aux origines du nationalisme albanais: la naissance d'une nation majoritairement musulmane en Europe*, Paris: Karthala.
- Clifford, James (1997) *Routes: travel and translation in the late twentieth century*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Clifford, James, and George Marcus eds. (1986) *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Cohen, Abner (1969) *Custom and politics in urban Africa: a study of Hausa migrants in Yoruba towns*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Cohen, Ronald (1978) "Ethnicity: problem and focus in anthropology." *Annual Review of Anthropology*, vol. 7, pp. 379–403.
- Constable, Nicole (2009) "The Commodification of Intimacy: Marriage, Sex, and Reproductive Labor." *Annual Review of Anthropology*, vol. 38, no. 1, pp. 49–64. doi:10.1146/annurev.anthro.37.081407.085133.
- Cvijic, Jovan (1918) *La Péninsule balkanique: géographie humaine*, Paris: Armand Colin.
- Dalipaj, Gerda (2012) "Domesticating the domestic: the house in Albanian ethnography during the communist regime." *Annuario: Yearbook of Albanian Historical and Anthropological Studies*, vol. 2, pp. 9–38.
- Darnell, Regna (1995) "The structuralism of Claude Lévi-Strauss." *Historiographia Linguistica: International Journal for the History of the Language Sciences*, vol. 22, no. 1–2, pp. 217–234.

- Darnell, Regna (2001) *Invisible genealogies: a history of Americanist anthropology*, Lincoln: University of Nebraska Press.
- Delanty, Gerard (1995) *Inventing Europe: idea, identity, reality*, London: Palgrave-Macmillan.
- Demiraj, Shaban (1999) *Prejardhja e shqiptarëve nën dritën e dëshmive të gjuhës shqipe*, Tiranë: Akademia e Shkencave.
- Derrida, Jacques (1967a) *De la grammatologie*, Paris: Minuit.
- Derrida, Jacques (1967b) *L'écriture et la différence*, Paris: Seuil.
- Desveaux, Emmanuel (2001) *Quadratura Americana: essai d'anthropologie lévi-straussienne*, Genève: Georg Editeur.
- Deusch, Engelbert (2009) *Das k.(u.)k. Kultusprotektorat im albanischen Siedlungsgebiet: in seinem kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Umfeld*, Wien: Bohlau.
- Deutsch, Karl Wolfgang (1979) *Tides among nations*, New York: Free Press.
- Diamond, Stanley (1974) "The inauthenticity of anthropology: the myth of structuralism", In *In search of the primitive: a critique of civilization*, New Brunswick, N.J.: Transaction Books, pp. 292–331.
- Doja, Albert (1996) "L'idée de nation: du postulat de Marcel Mauss à la question actuelle des identités nationales et culturelles." *Revue de l'Institut de Sociologie*, no. 1-4, pp. 201–212.
- Doja, Albert (1998a) "À propos de la diversité locale des traditions culturelles albanaises." *Ricerca Folklorica: Contributi allo Studio della Cultura delle Classi Popolari*, vol. 38, no. 1-2, pp. 63–74. doi:10.2307/1479953.
- Doja, Albert (1998b) "Évolution et folklorisation des traditions culturelles." *East European Quarterly*, vol. 32, no. 1, pp. 95–126.
- Doja, Albert (1999a) "Amitié, alliance, parenté: idéologie et pratique dans la société traditionnelle", In *Amitiés: Histoire et Anthropologie*, edited by Georges Ravis-Giordani, Aix-en-Provence: Presses de l'Université de Provence, pp. 217–255.
- Doja, Albert (1999b) "Ethnicité, construction nationale et nationalisme dans l'aire albanaise: Approche anthropologique du conflit et des relations interethniques." *Ethnologia Balkanica: Journal for Southeast European Anthropology*, vol. 3, pp. 155–179. doi:ceeol/75851.
- Doja, Albert (1999c) "Formation nationale et nationalisme dans l'aire de peuplement albanais." *Balkanologie: Revue d'Études Pluridisciplinaires*, vol. 3, no. 2, pp. 23–43.
- Doja, Albert (1999d) "Morphologie traditionnelle de la société albanaise." *Social Anthropology: Journal of the European Association of Social Anthropologists*, vol. 7, no. 1, pp. 37–55. doi:10.1111/j.1469-8676.1999.tb00177.x.
- Doja, Albert (2000a) "Entre invention et construction des traditions: l'héritage

- historique et culturel des Albanais.” *Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity*, vol. 28, no. 3, pp. 417–448. doi:10.1080/713687477.
- Doja, Albert (2000b) “Histoire et dialectique des idéologies et significations religieuses.” *European Legacy—Towards New Paradigms: Journal of the International Society for the Study of European Ideas*, vol. 5, no. 5, pp. 663–686. doi:10.1080/713665519.
- Doja, Albert (2000c) *Naître et grandir chez les Albanais: la construction culturelle de la personne*, Paris/Montreal: L’Harmattan.
- Doja, Albert (2000d) “The politics of religion in the reconstruction of identities: the Albanian situation.” *Critique of Anthropology*, vol. 20, no. 4, pp. 421–438. doi:10.1177/0308275X0002000404.
- Doja, Albert (2001a) “Atrocités des conflits ethniques: paradoxes venus d’ailleurs ou sensations dans le cénacle savant.” *Social Anthropology: Journal of the European Association of Social Anthropologists*, vol. 9, no. 2, pp. 223–226. doi:10.1111/j.1469-8676.2001.tb00148.x.
- Doja, Albert (2001b) “Démocratie et stabilité dans le Sud-Est Européen: facteurs humains, culturels et sociaux.” *Les Temps Modernes*, vol. 56, no. 4/615–616, pp. 147–166. doi:10.3917/ltn.615.0147.
- Doja, Albert (2003) “Confraternal religion: from liberation theology to political reversal.” *History and Anthropology*, vol. 14, no. 4, pp. 349–381. doi:10.1080/0275720032000156488.
- Doja, Albert (2004a) “Cultural politics and spiritual making of anthropologists.” *Reviews in Anthropology*, vol. 33, no. 1, pp. 73–94. doi:10.1080/713649341.
- Doja, Albert (2004b) “The dangerous politics of identity.” *Focaal: Journal of Global and Historical Anthropology*, vol. 43, no. 1, pp. 149–156. doi:10.3167/092012904782311443.
- Doja, Albert (2005a) “The advent of heroic anthropology in the history of ideas.” *Journal of the History of Ideas*, vol. 66, no. 4, pp. 633–650. doi:10.1353/jhi.2005.0054.
- Doja, Albert (2005b) “Kurthe të një etnografie të rrezikshme në përfytyrimin antropologjik.” Review of Ger Duijzings, *Religion and the politics of identity in Kosovo* (London: Hurst, 2000). *Përpyekja*, vol. 11, no. 20, pp. 72–85.
- Doja, Albert (2005c) “Social Thought & Commentary: Rethinking the Couvade.” *Anthropological Quarterly*, vol. 78, no. 4, pp. 919–951. doi:10.1353/anq.2005.0053.
- Doja, Albert (2006a) “The kind of writing: anthropology and the rhetorical reproduction of post-modernism.” *Critique of Anthropology*, vol. 26, no. 2, pp. 157–180. doi:10.1177/0308275X06064993.

- Doja, Albert (2006b) "A political history of Bektashism from Ottoman Anatolia to Contemporary Turkey." *Journal of Church and State*, vol. 48, no. 2, pp. 421–450. doi:10.1093/jcs/48.2.423.
- Doja, Albert (2006c) "A political history of Bektashism in Albania." *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 7, no. 1, pp. 83–107. doi:10.1080/14690760500477919.
- Doja, Albert (2006d) "The predicament of heroic anthropology." *Anthropology Today*, vol. 22, no. 3, pp. 18–22. doi:10.1111/j.1467-8322.2006.00439.x.
- Doja, Albert (2006e) "The shoulders of our giants: Claude Lévi-Strauss and his legacy in current anthropology." *Social Science Information*, vol. 45, no. 1, pp. 79–107. doi:10.1177/0539018406061104.
- Doja, Albert (2006f) "Spiritual surrender: from companionship to hierarchy in the history of Bektashism." *Numen: International Review for the History of Religions*, vol. 53, no. 2, pp. 448–510. doi:10.1163/156852706778941996.
- Doja, Albert (2007) "Creative misreading and bricolage writing: A structural appraisal of a poststructuralist debate." *Portuguese Review of the History of the Book*, vol. 11, no. 22, pp. 89–104.
- Doja, Albert (2008a) "Claude Lévi-Strauss at his Centennial: toward a future anthropology." *Theory, Culture & Society*, vol. 25, no. 7-8, pp. 321–340. doi:10.1177/0263276408097810.
- Doja, Albert (2008b) "From Neolithic Naturalness to Tristes Tropiques: the emergence of Lévi-Strauss's new humanism." *Theory, Culture & Society*, vol. 25, no. 1, pp. 77–100. doi:10.1177/0263276407090015.
- Doja, Albert (2008c) "Instrumental borders of gender and religious conversions in the Balkans." *Religion, State & Society*, vol. 36, no. 1, pp. 55–63. doi:10.1080/09637490701809738.
- Doja, Albert (2009) "Morphodynamics and Agency: From Post-Structuralism to Neo-Structuralism." Paper presented at the *Invited Presidential Session "Lévi-Strauss, Europe and the Ends of Anthropology"*, *American Anthropological Association 108th Annual Meeting*. Philadelphia, PA, December 2-6, 2009.
- Doja, Albert (2010a) "Claude Lévi-Strauss (1908-2009): The apotheosis of heroic anthropology." *Anthropology Today*, vol. 26, no. 5, pp. 18–23. doi:10.1111/j.1467-8322.2010.00758.x.
- Doja, Albert (2010b) "Fertility trends, marriage patterns and savant typologies in Albanian context." *Journal of Family History*, vol. 35, no. 4, pp. 346–367. doi:10.1177/0363199010381045.
- Doja, Albert (2011a) "Customary laws, folk culture, and social lifeworlds: Albanian studies in critical perspective", In *Spomenica Valtazara Bogišiaea o stogodišnjici njegove smrti [Gedächtnisschrift für Valtazar*

- Bogësië zur 100. Wiederkehr seines Todestages*], edited by Luka Breneselovic, Beograd: Sluzbeni, vol. 2, pp. 183–199.
- Doja, Albert (2011b) “Honneur, Foi et Croyance: approche linguistique anthropologique des valeurs morales et religieuses.” *Anthropos: International Review of Anthropology and Linguistics*, vol. 106, no. 1, pp. 161–172. doi:jstor/23031808.
- Doja, Albert (2013a) “Folkloric archaism and cultural manipulation in Albania under socialism”, In *The Anthropological Field on the Margins of Europe, 1945-1991*, edited by Aleksandar Boskovic and Chris Hann, Berlin/Münster: LIT-Verlag, pp. 153-174.
- Doja, Albert (2013b) *Invitation au terrain: Mémoire personnel de la construction du projet socio-anthropologique*, Bruxelles: Peter Lang. doi:10.3726/978-3-0352-6299-5.
- Doja, Albert (2013c) “The politics of religious dualism: Naim Frashëri and his elective affinity to religion in the course of 19th-century Albanian activism.” *Social Compass: International Review of Sociology of Religion*, vol. 60, no. 1, pp. 115–133. doi:10.1177/0037768612471770.
- Doja, Albert (2014a) “The Beautiful Blue Danube and the Accursed Black Mountain Wreath: German and Austrian Kulturpolitik of Knowledge on Southeast Europe and Albania.” *Soziale Welt: Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis*, vol. 65, no. 3, pp. 317-343. doi:10.5771/0038-6073-2014-3-317.
- Doja, Albert (2014b) “From the German-speaking point of view: Unholy Empire, Balkanism, and the culture circle particularism of Albanian studies.” *Critique of Anthropology*, vol. 34, no. 3, pp. 290-326. doi:10.1177/0308275X14531834.
- Doja, Albert (2014c) “Socializing Enchantment: a socio-anthropological approach to infant-directed singing, music education and cultural socialization.” *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music*, vol. 45, no. 1, pp. 115-147. doi:jstor/23758170.
- Doja, Albert (2015) “From the native point of view: An insider/outsider perspective on folkloric archaism and modern anthropology in Albania.” *History of the Human Sciences*, vol. 28, no. 4, pp. 44-75. doi:10.1177/0952695115594099.
- Doja, Albert (2016a) “Come costruire l’identità nel Regione Adriatico-Ionica: Prospettive culturali, regionali ed europei tra le idee civiche e le motivazioni stato-nazionale”, In *Innovazione e Integrazione nelle Politiche di Sviluppo Territoriale per la Regione Adriatico-Ionica: Proposte di Riflessione da una Prospettiva Locale e Regionale*, Bologna: Adrigov, pp. 216-220.
- Doja, Albert (2016b) “Lindja e albanologjisë sipas shkrimeve gjermane dhe

- austriake [From the foreigner point of view: The birth of Albanologie in German and Austrian writings].” *Gjurmime albanologjike: Folklor dhe etnologji*, vol. 46, f. 9-40. doi:cecol/540694.
- Doja, Albert (2018a) “Social Morphodynamics: Mapping Identity Transformations, Cultural Encounters, and the Evolution of Core Values.” *Social Epistemology Review and Reply Collective*, vol. 7, no. 1, pp. 14-25.
- Doja, Albert (2018b) “Rethinking the politics of mass rapes as a military strategy and instrument of ethnic cleansing.” In *Rape Cultures and Survivors: An international perspective*, edited by Tuba Inal and Merrill Smith. Santa Barbara: Preager, vol. 2, pp. 23-61.
- Doja, Albert (2018c) “Politics of mass rapes in ethnic conflict: A morphodynamics of raw madness and cooked evil.” *Crime, Law and Social Change* 70 (5), doi: 10.1007/s10611-018-9800-0.
- Doja, Albert, and Kozma Vasili eds. (1990) *Këngë të lindjes dhe ninulla*. Tiranë: Akademia e Shkencave, Trashëgimia kulturore shqiptare, IV-4.
- Dojaka, Abaz (1975) “Veshjet popullore dhe ansamblet folklorike”, në *Simpozium për problemet e Festivalit Folklorik Kombëtar të Gjirokastrës (tetor 1973)*, Tiranë, f. 146-151.
- Dojaka, Abaz (1986) *Martesa në Shqipëri*, Tiranë: 8 Nëntori.
- Dojaka, Abaz, dhe Gjergji, Andromaqi (1969) “Rezultatet e punës në fushën e etnografisë gjatë 25 vjetëve.” *Studime historike*, vol. 6, nr. 4, f. 107-119. Ribotuar në *Etnografia shqiptare*, nr. 4, 1972, f. 3-13; ribotuar edhe te: Gjergji 2001, 5-22.
- Dostal, Walter (1994) “Silence in the darkness: German ethnology during the National Socialist Period.” *Social Anthropology: Journal of the European Association of Social Anthropologists*, vol. 2, no. 3, pp. 251-262. doi:10.1111/j.1469-8676.1994.tb00280.x.
- Douglas, Mary (1966) *Purity and danger: an analysis of concepts of pollution and taboo*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Dow, James R., and Hannjost Lixfeld eds. (1994) *The Nazification of an academic discipline: Folklore in the Third Reich*. Bloomington: Indiana University Press.
- Dragojlovic, Dragoljub (1987) *Krstjani i jereticka crkva bosanska [Les chrétiens et l'Église hérétique de Bosnie]*, Beograd: Srpska Akademija Nauka i Umetnosti.
- Duijzings, Ger (2000) *Religion and the politics of identity in Kosovo*, London: Hurst.
- Dule, Miranda (1980) “Zhvillimi i këngës popullore në gjirin e klasës punëtore.” *Kultura popullore*, vol. 1, nr. 2, f. 87-92.
- Dumézil, Georges (1980) *Idées romaines*, Paris: Gallimard. 2e edition.

- Dumézil, Georges (1987) *La Religion romaine archaïque*, Paris: Payot. 2e edition.
- Durham, Edith (1909) *High Albania*, London: Virago, 1994 (reprint).
- Durham, Edith (1928) *Some tribal origins, laws and customs of the Balkans*, London: Allen & Unwin, 1979 (reprint).
- Dushi, Arbnora (2014) "Talking to ourselves: Albanian folklore studies in Kosovo and the challenges they face today." *Ethnologia Balkanica: Journal for Southeast European Anthropology*, vol. 17, pp. 163-175.
- Dzaja, Srečko (1978) *Die Bosnische Kirche und das Islamisierungsproblem Bosniens und der Herzegowina in den Forschungen nach dem Zweiten Weltkrieg*, München: Trofenik.
- Dzaja, Srečko (1984) *Konfessionalität und Nationalität Bosniens und der Herzegowina: voremanzipatorische Phase 1463-1804*, München: Oldenbourg.
- Edwards, Jason (2015) "Bringing in Earthly Redemption: Slobodan Milosevic and the National Myth of Kosovo." *Advances in the History of Rhetoric*, vol. 18, no. sup1, pp. S187-S204. doi:10.1080/15362426.2015.1010879.
- Elezi, Ismet (1983) *E drejta zakonore penale e shqiptarëve dhe lufta për zhdukjen e mbeturinave të saj në Shqipëri*, Tiranë: 8 Nëntori.
- Elsie, Robert (1995) *History of Albanian literature*, Boulder/New York: Columbia University Press, East European monographs, 379.
- Emmerich, Wolfgang (1968) *Germanistische Volkstumsideologie: Genese und Kritik der Volksforschung im Dritten Reich*, Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde.
- Eriksen, Thomas, and Finn Nielsen (2001) *A history of anthropology*, London: Pluto Press.
- Evans-Pritchard, Edward (1965) *Theories of primitive religion*, Oxford: Clarendon.
- Fabian, Johannes (1983) *Time and the Other: How Anthropology makes its Object*, New York: Columbia University Press.
- Faroqhi, Suraiya (1995) "Conflict, accommodation and long-term survival: the Bektashi order and the Ottoman state (sixteenth-seventeenth centuries)", In *Bektachiyya: études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, edited by Alexandre Popovic and Gilles Veinstein, Istanbul: Isis, pp. 171–184.
- Fassin, Eric (2000) "Usages de la science et science des usages: À propos des familles homoparentales." *L'Homme: Revue Française d'Anthropologie*, vol. 40, no. 154-155, pp. 391–408.
- Favret-Saada, Jeanne (2000) "La pensée Lévi-Strauss." *Journal des Anthropologues*, no. 82-83, pp. 53–70.

- Feti, Agim (1976) "PPSH ka ndjekur një politikë konseguente për ngushtimin e dallimeve midis fshatit e qytetit." *Rruga e Partisë*, vol. 23, nr. 5, f. 5-12.
- Fiedler, Wilfried (2016) "Die deutsch-albanische Expedition von 1957 und ihre Bedeutung für die deutschsprachige Albanologie", In *Deutsch-Albanische Wissenschaftsbeziehungen hinter dem Eisernen Vorhang*, edited by Eckehard Pistrick, Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 17-26.
- Fine, John (1975) *The Bosnian Church: a new interpretation. A study of the Bosnian Church and its place in state and society from the 13th to the 15th centuries*, Boulder/New York: Columbia University Press, East European monographs, 10.
- Fischer, Hans (1990) *Völkerkunde im Nationalsozialismus: Aspekte der Anpassung, Affinität und Behauptung einer wissenschaftlichen Disziplin*, Berlin: Reimer.
- Fischer, Michael (2009) *Anthropological futures*, Durham, NC: Duke University Press.
- Fortes, Meyer, and Edward Evans-Pritchard (1940) *African political systems*, London: Oxford University Press, 1970 (reprint).
- Foucault, Michel (1966) *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Paris: Gallimard, 1994 (reprint).
- Foucault, Michel (1976) *La volonté de savoir*, Paris: Gallimard, no. Histoire de la sexualité, 1.
- Foucault, Michel (1980) *Power/knowledge: selected interviews and other writings, 1972-1977*, edited by Colin Gordon, New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel (1988) *Technologies of the self: a seminar with Michel Foucault*, edited by Luther H. Martin, Huck Gutman and Patrick H. Hutton, Amherst: University of Massachusetts Press.
- Frashëri, Xhemil (1957) "Kolektivizimi i bujqësisë në Shqipëri." *Buletin për shkencat shoqërore*, vol. 1957, nr. 2, f. 21-61.
- Freyburger, Gerard (1986) *Fides: étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, Paris: Belles-Lettres.
- Fuga, Artan (1997) "Le conflit qui va vers la normalisation et la normalisation qui va vers le conflit." *Balkanologie: Revue d'Études Pluridisciplinaires*, vol. 1, no. 2, pp. 41-56.
- Geço, Pandi (1977) "Aspects de l'évolution de la population rurale en RPS d'Albanie", In *Conférence Nationale des Études Ethnographiques*, Tirana: Académie des Sciences, pp. 287-296.
- Geertz, Clifford (1967) "The Cerebral Savage: On the work of Claude Lévi-Strauss", In *The interpretation of cultures*, New York: Basic Books, 1973, pp. 345-359.

- Geertz, Clifford (1973a) *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York: Basic Books.
- Geertz, Clifford (1973b) "Thick Description: Towards an Interpretation Theory of Culture", In *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York: Basic Books, pp. 3–30.
- Geertz, Clifford (1974) "From the native's point of view: On the nature of anthropological knowledge", In *Local knowledge: further essays in interpretive anthropology*, New York: Basic Books, 1983, pp. 55-70.
- Geertz, Clifford (1988) "The world in a text: How to read *Tristes Tropiques*", In *Works and lives: the anthropologist as author*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, pp. 25–48.
- Gellner, Ernest (1983) *Nations and nationalism*, Ithaca: Cornell University Press.
- Gellner, Ernest (1987) *Culture, identity, and politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gellner, Ernest (1994) *Encounters with nationalism*, Oxford: Blackwell.
- Gellner, Ernest (1997) *Nationalism* [Original edition, 1983], New York: New York University Press.
- Gellner, Ernest, and John Waterbury eds. (1977) *Patrons and clients in Mediterranean societies*. London: Duckworth.
- Georges, Robert, and Michael Owen Jones (1995) *Folkloristics: An Introduction*, Bloomington: Indiana University Press.
- Gerndt, Helge ed. (1987) *Volkskunde und Nationalsozialismus*. München: Münchner Vereinigung für Volkskunde.
- Gilkes, Oliver (2004) "The Trojans in Epirus [voyage of Aeneas]: archaeology, myth and identity in interwar Albania", In *Archaeology under Dictatorship*, edited by Michael L. Galaty and Charles Watkinson, New York: Kluwer, pp. 33-54.
- Gingrich, Andre (2005) "The German-Speaking Countries - Ruptures, Schools, and Nontraditions: Reassessing the History of Sociocultural Anthropology in Germany", In *One discipline, four ways: British, German, French, and American anthropology*, edited by Chris Hann, Chicago: University of Chicago Press, pp. 59-153.
- Gingrich, Andre, and Sylvia Haas (1996) "Vom Orientalismus zur Sozialanthropologie: Ein Überblick zu österreichischen Beiträgen für die Ethnologie der Islamischen Welt." *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, no. 125/126, pp. 115-134.
- Giordano, Christian (2012) "The Anthropology of Mediterranean Societies", In *A Companion to the Anthropology of Europe*, edited by Ullrich Kockel, Mairead Craith and Jonas Frykman, Oxford: Blackwell, pp. 13–31.

- Glaser, Barney, and Anselm Strauss (1967) *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*, Chicago: Aldine, 1995 (reprint).
- Gluckman, Max (1956) *Custom and conflict in Africa*, Oxford: Blackwell.
- Gogonas, Nikos, and Domna Michail (2015) "Ethnolinguistic vitality, language use and social integration amongst Albanian immigrants in Greece." *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, vol. 36, no. 2, pp. 198-211. doi:10.1080/01434632.2014.909444.
- Goldstein, Joshua (2001) *War and gender: how gender shapes the war system and vice versa*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Goldsworthy, Vesna (1998) *Inventing Ruritania: the imperialism of the imagination*, New Haven: Yale University Press, 2012 (reprint).
- Golpinarli, Abdulkaki ed. (1958) *Vilayet-Name: Menakib-i Hunkar Haci Bektash-i Veli*. Istanbul: Inkilap, 1995 (reprint).
- Goody, Jack (1977) *The domestication of the savage mind*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Goody, Jack (1987) *The interface between the written and the oral*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gossiaux, Jean-François (1995) "Le sens et le verbe: sur deux modes opposés d'instrumentalisation politique du folklore." *L'Homme: Revue Française d'Anthropologie*, vol. 35, no. 135, pp. 127-134.
- Gostentschnigg, Kurt (2018) *Wissenschaft im Spannungsfeld von Politik und Militär: Die österreichisch-ungarische Albanologie 1867-1918*, Wiesbaden: Springer. doi:10.1007/978-3-658-18911-2.
- Gremaux, René (1992) "Franciscan friars and the sworn virgins of the North Albanian tribes." *Religion, State and Society*, vol. 20, no. 3-4, pp. 361-374. doi:10.1080/09637499208431565.
- Gruber, Siegfried (1998) "Austrian contributions to the ethnological knowledge of the Balkans since 1850." *Ethnologia Balkanica: Journal for Southeast European Anthropology*, vol. 2, pp. 209-224.
- Gruber, Siegfried, and Robert Pichler (2002) "Household structures in Albania in the early 20th century." *The History of the Family*, vol. 7, no. 3, pp. 351-374. doi:10.1016/S1081-602X(02)00106-9.
- Gjeçov, Shtjefen (1933) *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, Shkodër: Shtypshkronja Franceskane, ribotuar 1993.
- Gjeçov, Shtjefen (1989) *Kanuni i Lekë Dukagjinit*, Tiranë: Akademia e Shkencave, Trashëgimia kulturore shqiptare, e Drejta Zakonore, 1. variant i zgjeruar.
- Gjergji, Andromaqi (1963) "Provë për një studim etnografik në kooperativën bujqësore Shkëndia në rrethin e Korçës." *Etnografia shqiptare*, vol. 2, f. 81-109.

- Gjergji, Andromaqi (1964) "Vestigia del matriarcato in alcune antiche usanze della vita familiare." *Rassegna di Studi Albanesi*, no. 1, pp. 27-31.
- Gjergji, Andromaqi (1965) "Ndryshime në mënyrën e jetesës së fshatarësisë kooperativiste", në *Konferenca e Parë e Studimeve Albanologjike*, Tirana, f. 626-632.
- Gjergji, Andromaqi (1968) "Ndryshime në pozitën familjare të gruas fshatare (sipas materialeve të mbledhura në kooperativën Çlirimi në fshatin Pojan të rrethit të Korçës)." *Studime historike*, vol. 5, nr. 4, f. 89-99. [English translation (1973) 'Changes in the position of the peasant woman in the family', *Problems of the struggle for the complete emancipation of women*. Tirana, pp. 205-218].
- Gjergji, Andromaqi (1973a) "Disa probleme në lidhje me zhvillimin e familjes së sotme fshatare." *Studime historike*, vol. 10, nr. 4, f. 73-86.
- Gjergji, Andromaqi (1973b) "Përkime midis ornamentikës popullore shqiptare e asaj ilire." *Studime historike*, vol. 10, nr. 1, f. 169-173.
- Gjergji, Andromaqi (1975) "Tradita dhe evoluimi në veshjet popullore", në *Simposium për problemet e Festivalit Folklorik Kombëtar të Gjirokastrës (tetor 1973)*, Tiranë, f. 80-89.
- Gjergji, Andromaqi (1977) "Mbi disa kriteret të vlerësimit të veshjeve popullore", në *Konferenca Kombëtare e Studimeve Etnografike*, Tiranë, f. 397-402.
- Gjergji, Andromaqi (1979) "Ndryshimet e mëdha në mënyrën e jetesës në fshat dhe prirjet e zhvillimit në të ardhmen", në *Konferenca Kombëtare për problemet e ndërtimit socialist*, Tiranë.
- Gjergji, Andromaqi (1981) "Raporti midis strukturës së familjes kooperativiste dhe hapësirës së banuar prej saj (në fushën e Korçës)." *Kultura popullore*, vol. 2, nr. 2, f. 27-37.
- Gjergji, Andromaqi (1983) "Le village en tant que territoire d'habitation et unité sociale." *Ethnographie albanaise*, no. 12.
- Gjergji, Andromaqi (1984) "L'ethnographie et le village albanais d'aujourd'hui." *Studia Albanica*, vol. 21, no. 2, pp. 95-98.
- Gjergji, Andromaqi (1985) "Les transformations du mode vie de la paysannerie contemporaine." *Ethnographie Albanaise*, vol. 14, pp. 5-34.
- Gjergji, Andromaqi (1986) "Le développement économique et la modification du mode de vie de la campagne." *Culture Populaire Albanaise*, vol. 6, pp. 57-68.
- Gjergji, Andromaqi (1987) "Tradita dhe risi në mënyrën e jetesës në fshat." *Kultura popullore*, vol. 8, nr. 2, f. 53-60.
- Gjergji, Andromaqi (1988) *Veshjet shqiptare në shekuj: origjina, tipologjia, zhvillimi*, Tiranë: Akademia e Shkencave.
- Gjergji, Andromaqi (1990) "Dukuri të reja në repertorin onomastik të rrethit të Librazhdit." *Kultura popullore*, vol. 11, nr. 2, f. 83-90.

- Gjergji, Andromaqi (2001) *Ligjërata për etnologjinë shqiptare*, Tiranë: Extra.
- Gjergji, Andromaqi (2002) *Mënyra e jetesës në shekujt XII-XX*, Tiranë: Kotti.
- Gjergji, Andromaqi (2004) *Albanian costumes throughout the centuries: origins, typology, evolution*, Tirana: Akademia e Shkencave.
- Gjergji, Andromaqi (2006) *Arti i zbatuar popullor*, Tiranë: Ilar.
- Gjiriti, Dervish (1973) *Mbi mirëqënien e punonjësve të qytetit dhe të fshatit*, Tiranë.
- Haarmann, Harald (1972) *Der lateinische Lehnwortschatz im Albanischen*, Hamburg: Buske, *Hamburger philologische Studien*, 19.
- Haberlandt, Arthur (1917) *Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Volkskunde von Montenegro, Albanien und Serbien: Ergebnisse einer Forschungsreise in den von den k.u.k. Truppen besetzten gebieten, Sommer 1916*, Wien: Verein für österreichische Volkskunde, *Zeitschrift für österreichische Volkskunde*, 23.
- Halpern, Joel, and Eugene Hammel (1969) "Observations on the Intellectual History of Ethnology and Other Social Sciences in Yugoslavia." *Comparative Studies in Society and History*, vol. 11, no. 1, pp. 17–26. doi:10.1017/S0010417500005120.
- Hanbury-Tenison, Robin (2009) *Land of Eagles: riding through Europe's forgotten country*, London: I.B.Tauris, 2013 (reprint).
- Hann, Chris (2007) "Anthropology's multiple temporalities and its future in East-Central Europe." *Sociologicky Casopis / Czech Sociological Review*, vol. 43, no. 1, pp. 15–30.
- Hann, Chris, Mihaly Sarkany, and Peter Skalnik eds. (2005) *Studying Peoples in the People's Democracies: socialist era anthropology in East-Central Europe*. Berlin/Münster: LIT-Verlag.
- Harka, Sejdo (1984) "Epiteti në këngët popullore të ndërtimit socialist." *Kultura popullore*, vol. 5, nr. 2, f. 17-27.
- Hasluck, Frederick (1929) *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford: Clarendon. Reprint edition, Istanbul: Isis, 2000, 2 vols.
- Hauschild, Thomas ed. (1995) *Lebenslust und Fremdenfurcht: Ethnologie im Dritten Reich*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Haverkamp, Anselm ed. (1995) *Deconstruction is/in America*. New York: New York University Press.
- Haxhihasani, Qemal (1980) "Përvoja e zhvillimit të folklorit tonë dhe kritika e koncepteve të folkloristikës borgjeze-revizioniste", në *Probleme të zhvillimit të folklorit bashkëkohor*, Alfred Uçi (red.), Tiranë: Akademia e Shkencave, f. 31-36.
- Haxhihasani, Qemal (1984) "Tipare të reja të gjuhës së folklorit tonë pas çlirimit." *Studime filologjike*, vol. 21, nr. 4, f. 153-158.

- Haxhiu, Fiqri (1963) “Kooperativa blegtorale-bujqësore Asim Zeneli (1947-1959).” *Etnografia shqiptare*, vol. 2, f. 3-49.
- Hayden, Robert (2002) “Antagonistic tolerance: competitive sharing of religious sites in South Asia and the Balkans.” *Current Anthropology*, vol. 43, no. 2, pp. 205–231. doi:10.1086/338303.
- Hayes, Nelson, and Tanya Hayes eds. (1970) *Claude Lévi-Strauss: the anthropologist as hero*. Cambridge: MIT Press.
- Heller, Mikhail (1988) *Cogs in the Wheel: The Formation of Soviet Man*, New York: Knopf.
- Hemming, Andreas (2012) “German-speaking travel writers in interwar Albania”, In *Albania: family, society and culture in the 20th century*, edited by Andreas Hemming, Gentiana Kera and Enriketa Pandelejmoni, Münster: LIT-Verlag, pp. 115-129.
- Henaff, Marcel (1991) *Claude Lévi-Strauss et l’anthropologie structurale*, Paris: Belfond.
- Herzfeld, Michael (1982) *Ours once more: folklore, ideology and the making of Modern Greece*, Austin: University of Texas Press.
- Herzfeld, Michael (1987) *Anthropology through the looking-glass: critical ethnography in the margins of Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Heyden, Ulrich van der (2005) “Africanist Anthropology in the German Democratic Republic”, In *Studying Peoples in the People’s Democracies: socialist era anthropology in East-Central Europe*, edited by Chris Hann, Mihaly Sarkany and Peter Skalnik, Berlin/Münster: LIT-Verlag, pp. 303-330.
- Hobsbawm, Eric (1992) *Nations and nationalism since 1780: programme, myth, reality*, Cambridge: Cambridge University Press. 2nd edition.
- Hobsbawm, Eric, and Terence Ranger eds. (1983) *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hofer, Tamas (1968) “Anthropologists and Native Ethnographers in Central European Villages: Comparative notes on the professional personality of two disciplines.” *Current Anthropology*, vol. 9, no. 4, pp. 311–315.
- Huld, Martin (1984) *Basic Albanian etymologies*, Columbus, Ohio: Slavica Publishers.
- Hysa, Armanda (2010) “Ethnography in Communist Albania: Nationalist discourse and relation with history.” *Historiëni Seminar*, vol. 8, pp. 103-125.
- Hysa, Armanda (2011) “Mbi studimin e qytetit në etnografinë shqiptare të periudhës socialiste.” *Kultura popullore*, vol. 30, nr. 1-2, f. 163-187.
- Hysa, Armanda (2013) “Albanian ethnography at the margins of history 1947-1991: Documenting the nation in historical materialist terms”, In *The*

- Anthropological Field on the Margins of Europe, 1945-1991*, edited by Aleksandar Boskovic and Chris Hann, Berlin/Münster: LIT-Verlag, pp. 129-151.
- Isajiw, Wsevolod (1974) "Definitions of ethnicity." *Ethnicity*, vol. 1, no. 2, pp. 111-124.
- Ismajli, Rexhep, and Seit Mansaku (2010) "La figure et l'oeuvre de Selman Riza." *Studia Albanica*, vol. 44, no. 1, pp. 117-126.
- Jacobeit, Wolfgang (2005) "The Genesis of Volkskunde in the German Democratic Republic", In *Studying Peoples in the People's Democracies: socialist era anthropology in East-Central Europe*, edited by Chris Hann, Mihaly Sarkany and Peter Skalnik, Berlin/Münster: LIT-Verlag, pp. 183-190.
- Jakobson, Roman, and Claude Lévi-Strauss (1962) "Les Chats de Charles Baudelaire." *L'Homme: Revue Française d'Anthropologie*, vol. 2, no. 1, pp. 5-21. [English translation (1987) Krystyna Pomorska and Stephen Rudy (Eds), *Language in Literature* (Cambridge, MA: Belknap), pp. 180-197].
- Jamous, Raymond (1981) *Honneur et baraka: les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris: Maison des sciences de l'homme.
- Jimenez-Sanchez, Pilar (2008) *Les Catharismes: Modèles dissidents du Christianisme médiéval (XIIe-XIIIe siècles)*, Rennes: Presses universitaires de Rennes. doi:10.4000/books.pur.3688.
- Johnson, Christopher (2003) *Claude Lévi-Strauss: the formative years*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Judah, Tim (1997) *The Serbs: History, Myth and the Destruction of Yugoslavia*, New Haven: Yale University Press.
- Juka, Safete (1984) *Kosova: the Albanians in Yugoslavia in light of historical documents*, New York: Waldon Press.
- Kaleshi, Hasan (1975) "Das türkische Vordringen auf dem Balkan und die Islamisierung: Faktoren für die Erhaltung der ethnischen und nationalen Existenz des albanischen Volkes", In *Südosteuropa unter dem Halbmond: Untersuchungen über Geschichte und Kultur der südosteuropäischen Völker während der Türkenzeit*, edited by Peter Bartl and Horst Glassl, München: Trofenik, Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients, 16, pp. 125-138.
- Karamustafa, Ahmet T. (1994) *God's unruly friends: Dervish groups in the Islamic later middle period 1200-1550*, Salt Lake City: University of Utah Press.
- Kaser, Karl (1992) *Hirten, Kämpfer, Stammeshelden: Ursprünge und Gegenwart des Balkanischen Patriarchats*, Wien: Böhlau.

- Kaser, Karl (2002) "Albania: Orientalisation and Balkanisation of a Balkan country: A contribution to a ongoing debate", In *Albania, a country in transition: aspects of changing identities in a South-East European country*, edited by Frank Kressing and Karl Kaser, Baden-Baden: Nomos, pp. 27–38.
- Kaser, Karl (2008) *Patriarchy after patriarchy: gender relations in Turkey and in the Balkans, 1500-2000*, Berlin/London: LIT-Verlag.
- Kaser, Karl, and Joel Halpern (1998) "Historical myth and the invention of political folklore in contemporary Serbia", *The Anthropology of Eastern Europe Review* [Online], 16, no. 1 (1998).
- Kehl-Bodrogi, Krisztina (1988) *Die Kizilbash/Aleviten: Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina (1992) *Vom revolutionären Klassenkampf zum 'Wahren' Islam: Transformationsprozesse im Alevitum der Türkei nach 1980*, Berlin: Freie Universität.
- Kohl, Philip (1998) "Nationalism and Archaeology: On the Constructions of Nations and the Reconstructions of the Remote past." *Annual Review of Anthropology*, vol. 27, pp. 223-246. doi:10.2307/223370.
- Kohn, Hans (1965) *Nationalism, its meaning and history*, Princeton, N.J.: Van Nostrand. Rev. edition.
- Konitza, Faik (1957) *Albania: the rock garden of southeastern Europe*, Boston: Vatra.
- Koprulu, Mehmed Fuad (1926) "Les origines du bektashisme: essai sur le développement historique de l'hétérodoxie musulmane en Asie mineure", In *Actes du Congrès International d'Histoire des Religions*, Paris, vol. 2, pp. 391–411.
- Koprulu, Mehmed Fuad (1993) *Islam in Anatolia after the Turkish invasion: Prolegomena* [Original edition, 1922], edited by Gary Leiser, Salt Lake City: University of Utah Press.
- Kostallari, Androkli (1969) "Mbi shtrirjen e shtresëzimin e së drejtës kanunore në Shqipëri dhe mbi disa çështje që lidhen me studimin e saj e me organizimin e luftës kundër mbeturinave të së vjetrës", në *Disa probleme të studimeve shoqërore*, Tiranë: Naim Frashëri, f. 120-131, ribotuar në *Etnografia shqiptare* nr. 4, 1972, f. 18-25.
- Kostallari, Androkli (1982) "Mbi disa prirje të zhvillimit të gjuhës së krijimeve popullore të kohës sonë." *Çështje të folklorit shqiptar*, vol. 1, f. 288-308.
- Kotkin, Stephen (1995) *Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization*, Berkeley: University of California Press.
- Kraja, Myzafer (1978) "Arritje dhe probleme në fushën e kulturës së jetesës." *Kultura masive*, vol. 1978, nr. 5, f. 15-35.

- Krasnoselski, Mark, and Alexei Pokrovski (1989) *Systems with hysteresis*, Berlin/New York: Springer-Verlag.
- Krasztev, Peter (2002) "The price of amnesia: interpretations of vendetta in Albania." *Identities: Journal for Politics, Gender and Culture*, vol. 1, no. 2, pp. 33–63.
- Kressing, Frank (2002) "A preliminary account of research regarding the Albanian Bektashis: myths and unresolved questions", In *Albania, a country in transition: aspects of changing identities in a South-East European country*, edited by Frank Kressing and Karl Kaser, Baden-Baden: Nomos, pp. 65–91.
- Kruta, Beniamin (1977) "Rapport entre l'authenticité et le caractère de spectacle dans le folklore contemporain", In *Conférence Nationale des Études Ethnographiques*, Tirana: Académie des Sciences, pp. 573-582.
- Kuper, Adam (1988) *The invention of primitive society: transformations of an illusion*, London/New York: Routledge.
- Kuper, Adam (1996) *Anthropologists and anthropology: the modern British school*, London/New York: Routledge. 3rd edition.
- Leach, Edmund (1954) *Political systems of highland Burma: a study of Kachin social structure*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Leach, Edmund (1961) *Rethinking anthropology*, London: Athlone.
- Leach, Edmund (1964) "Telstar et les aborigènes ou la Pensée sauvage." *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 19, no. 6, pp. 1100-1116. doi:10.3406/ahess.1964.421261. Republ. in *Anthropology and Society: The Essential Edmund Leach*, edited by Stephen Hugh-Jones and James Laidlaw (London: Yale University Press, 2000), vol. 1, pp. 113-127.
- Leach, Edmund (1966) "Virgin Birth", In *Culture and human nature*, edited by Stephen Hugh-Jones and James Laidlaw, London: Yale University Press, 2000 (reprint), *The Essential Edmund Leach*, vol. 2, pp. 102–119.
- Leach, Edmund ed. (1967) *The structural study of myth and totemism*. London: Tavistock.
- Leach, Edmund (1970) *Claude Lévi-Strauss*, London: Fontana/Collins.
- Leach, Edmund (1972) "Melchisedech and the Emperor: icons of subversion and orthodoxy." *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, vol. 1972, pp. 5–14. doi:10.2307/3031729.
- Leach, Edmund (1976a) *Culture and communication: the logic by which symbols are connected*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Leach, Edmund (1976b) "Social anthropology: a natural science of society? [British Academy Radcliffe-Brown Lecture]", In *Anthropology and society*, edited by Stephen Hugh-Jones and James Laidlaw, London: Yale University Press, 2000 (reprint), pp. 80–97.

- Leach, Edmund (1986) "Tribal ethnography: past, present, and future." *Cambridge Journal of Anthropology*, vol. 11, no. 2, pp. 1-14. doi:jstor/23820057.
- Leacock, Eleanor (1978) "Structuralism and dialectics." *Reviews in Anthropology*, vol. 5, no. 1, pp. 117-128.
- Lelaj, Olsi (2011) "Një analizë kritike e studimeve etnografike shqiptare mbi shoqërinë e real socializmit në Shqipëri." *Kultura popullore*, vol. 30, nr. 1-2, f. 199-224.
- Lempert, Hans (2012) "Das Verhältnis von Religion und Nation in Albanien." *RGOW: Religion & Gesellschaft in Ost und West*, vol. 39, no. 4, pp. 10-12.
- Lentin, Ronit ed. (1997) *Gender and catastrophe*. London: Zed Books.
- Lévi-Strauss, Claude (1945) "L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie", In *Anthropologie structurale*, Paris: Plon, 1958 (reprint), pp. 37-62. [English translation *Structural Anthropology*, New York: Basic Books, 1963, pp. 31-54].
- Lévi-Strauss, Claude (1949) "Introduction: histoire et ethnologie", In *Anthropologie structurale*, Paris: Plon, 1958 (reprint), pp. 3-33. [English translation *Structural Anthropology*, New York: Basic Books, 1963, pp. 1-27].
- Lévi-Strauss, Claude (1950) "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", in: Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, pp. IX-LII, Paris: Presses Universitaires de France, 2012 (reprint).
- Lévi-Strauss, Claude (1952) "Race et histoire", In *Anthropologie structurale deux*, Paris: Plon, 1973 (reprint), pp. 377-422. [English translation *Structural Anthropology*, London: Allen Lane, 1977, vol. 2, pp. 323-362].
- Lévi-Strauss, Claude (1954) "Place de l'anthropologie dans les sciences humaines et problèmes posés par son enseignement", in *Anthropologie structurale*, Paris: Plon, 1958, pp. 377-418. [Përkthyer dhe botuar në shqip: "Vendi i antropologjisë midis shkencave shoqërore", *Kultura Popullore*, vol. 13, 1992].
- Lévi-Strauss, Claude (1955a) "La structure des mythes", In *Anthropologie structurale*, Paris: Plon, 1958 (reprint), pp. 227-255. [English translation "The Structural Study of Myth", *Structural Anthropology*, New York: Basic Books, 1963, pp. 206-230].
- Lévi-Strauss, Claude (1955b) *Tristes Tropiques*, Paris: Plon, 1973 (nouvelle édition).
- Lévi-Strauss, Claude (1958) *Anthropologie structurale*, Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, Claude (1960) "Le champ de l'anthropologie", In *Anthropologie structurale deux*, Paris: Plon, 1973 (reprint), pp. 11-44. [English translation "The Scope of Anthropology", *Structural Anthropology*, London: Allen Lane, 1977, vol. 2, pp. 3-32].

- Lévi-Strauss, Claude (1961) *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, edited by Georges Charbonnier, Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, Claude (1962a) "Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme", In *Anthropologie structurale deux*, Paris: Plon, 1973 (reprint), pp. 45–56. [English translation *Structural Anthropology*, London: Allen Lane, 1977, vol. 2, pp. 33-43].
- Lévi-Strauss, Claude (1962b) *La pensée sauvage*, Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, Claude (1962c) *Le totémisme aujourd'hui*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Lévi-Strauss, Claude (1964) *Le Cru et le Cuit*, Paris: Plon, Mythologiques, Vol. 1.
- Lévi-Strauss, Claude (1966) *Du miel aux cendres*, Paris: Plon, Mythologiques, Vol. 2.
- Lévi-Strauss, Claude (1967) *Les structures élémentaires de la parenté* [Original edition, 1949], Paris/Hague: Mouton. 2d edition 2002.
- Lévi-Strauss, Claude (1968) *L'origine des manières de table*, Paris: Plon, Mythologiques, Vol. 3.
- Lévi-Strauss, Claude (1971) *L'homme nu*, Paris: Plon, Mythologiques, Vol. 4.
- Lévi-Strauss, Claude (1983) *Le regard éloigné*, Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, Claude (1985) *La potière jalouse*, Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, Claude (1991) *Histoire de lynx*, Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, Claude (1993) "Un autre regard." *L'Homme: Revue Française d'Anthropologie*, vol. 33, no. 126-128, pp. 7–10.
- Levtzion, Nehemia ed. (1979) *Conversion to Islam*. New York: Holmes & Meier.
- Linimayr, Peter (1994) *Wiener Völkerkunde im Nationalsozialismus: Ansätze zu einer NS-Wissenschaft*, Frankfurt: Peter Lang.
- Lixfeld, Hannjost (1994) *Folklore and fascism: the Reich Institute for German Volkskunde*, edited by James R. Dow, Bloomington: Indiana University Press.
- Luari, Nexhmedin (1977) "Kolektivizimi i bujqësisë: faktor vendimtar për shndërrimet në psikologjinë e fshatarëve", në *Konferenca Kombëtare e Studimeve Etnografike*, Tiranë: Akademia e Shkencave, f. 295-299.
- Malcolm, Noel (1998) *Kosovo: a short history*, London: Macmillan.
- Malcolm, Noel (2001) "Crypto-Christianity and religious amphibianism in the Ottoman Balkans: the case of Kosovo", In *Religious quest and national identity in the Balkans*, edited by Celia Hawkesworth, Muriel Heppell and Harry Norris, New York: Palgrave, School of Slavonic and East European Studies, University College London, pp. 91–109.
- Malinowski, Bronislaw (1967) *A diary in the strict sense of the term*, London: Routledge.

- Maniglier, Patrice (2000) "L'humanisme interminable de Claude Lévi-Strauss." *Les Temps Modernes*, vol. 55, no. 609, pp. 216–241.
- Mann, Stuart (1955) *Albanian literature: An outline of prose, poetry, and drama*, London: Quaritch.
- Maranda, Pierre ed. (2001) *The Double Twist: from ethnography to morphodynamics*. Toronto: University of Toronto Press.
- Marchart, Oliver (2008) "Ungesellschaftliche Gesellschaftlichkeit: Exklusion und Antagonismus bei Lévi-Strauss, unter Berücksichtigung von Lacan, Laclau und Luhmann." *Soziale Systeme: Zeitschrift für Soziologische Theorie* vol. 14, no. 2, pp. 370–396.
- Marchetti, Christian (2013) *Balkanexpedition: die Kriegserfahrung der österreichischen Volkskunde: eine historisch-ethnographische Erkundung*, Tübingen: Tübinger Vereinigung für Volkskunde.
- Marcus, George, and Michael Fischer (1986) *Anthropology as cultural critique: An experimental moment in the human sciences*, Chicago: University of Chicago Press, 1999 (reprint).
- Martucci, Donato (2010) *I Kanun delle montagne albanese: Fonti, fondamentali e mutazioni del diritto tradizionale albanese*, Bari: Pagina.
- Martucci, Donato, dhe Monica Genesin (2012) "Gjuha dhe kultura shqipe në veprimtarinë e Qendrës së Studimeve për Shqipërinë (Centro Studi per l'Albania, 1939-1944)", në *Shqipja dhe gjuhët e Ballkanit - Albanian and Balkan Languages*, Rexhep Ismajli (red.), Prishtinë: ASHAK, f. 595-607.
- Massicard, Elise (2005) *L'autre Turquie: Le mouvement aléviste et ses territoires*, Paris: Presses universitaires de France.
- Mauss, Marcel (1903) "Esquisse d'une théorie générale de la magie", In *Sociologie et anthropologie*, Paris: Presses Universitaires de France, 1950 (reprint), pp. 3–141.
- Mauss, Marcel (1924) *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris: Presses Universitaires de France, 2007 (reprint), doi:10.1522/cla.mam.ess3.
- Mauss, Marcel (1938) "Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de moi", In *Sociologie et anthropologie*, Paris: Presses Universitaires de France, 1950 (reprint), pp. 333–362.
- Mauss, Marcel (1969) "La Nation", In *Oeuvres*, Paris: Minuit, vol. 3.
- Mayergoyz, Isaak (2003) *Mathematical models of hysteresis and their applications*, Amsterdam/Boston: Elsevier Academic Press. Second edition.
- Mazower, Mark (1998) *Dark continent: Europe's twentieth century*, London: Penguin.

- Meillet, Antoine (1921) "Lat. credo et fides." *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, vol. 22, pp. 215–218.
- Melikoff, Irene (1992) *Sur les traces du Soufisme turc: recherches sur l'Islam populaire en Anatolie*, Istanbul: Isis.
- Melikoff, Irene (1998) *Hadji Bektach, un mythe et ses avatars: genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie*, Leiden: Brill.
- Melikoff, Irene (2001) *Au banquet des Quarante: exploration au coeur du Bektachisme-Alevisme*, Istanbul: Isis.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945) *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1960) "De Mauss à Claude Lévi-Strauss", In *Signes*, Paris: Gallimard, pp. 143–157.
- Meyer-Lübke, Wilhelm (1914) "Rumänisch, Romanisch, Albanesisch: Die lateinischen Elemente in Albanischen von Gustav Meyer 1888 neubearbeitet." *Mitteilungen des Romanischen Instituts an der Universität Wien*, vol. 1.
- Meyer, Gustav (1891) *Etymologisches Wörterbuch der albanesischen Sprache*, Strassburg: Trübner.
- Mihaescu, Haralambie (1978) *La langue latine dans le Sud-Est de l'Europe*, Paris: Belles-Lettres.
- Mihailescu, Vintila, Ilija Iliev, and Slobodan Naumovic eds. (2008) *Studying Peoples in the People's Democracies II: Socialist era anthropology in South-East Europe*. Münster/Berlin: LIT-Verlag.
- Minsky, Marvin (1986) *The society of mind*, New York: Simon and Schuster.
- Mitchell, J. Clyde (1956) *The Kalela dance: aspects of social relationships among urban Africans in Northern Rhodesia*, Manchester: Manchester University Press, Rhodes-Livingstone papers, 27.
- Moerman, Michael (1965) "Ethnic identification in a complex civilization: Who are the Lue?". *American Anthropologist*, vol. 67, no. 5, pp. 1215–1239.
- Mommsen, Wolfgang (1980) *Theories of imperialism* [Original edition, 1977], New York: Random House.
- Morozzo della Rocca, Roberto (1990) *Nazione e religione in Albania (1920-1944)*, Bologna: Mulino.
- Mosen, Markus (1991) *Der koloniale Traum: angewandte Ethnologie im Nationalsozialismus*, Bonn: Holos-Mundus.
- Mosko, Mark (1991) "The canonic formula of myth and nonmyth." *American Ethnologist*, vol. 18, no. 1, pp. 126–151.
- Mosse, George (1985) *Nationalism and sexuality: middle-class morality and sexual norms in Modern Europe*, Madison, Wis.: University of Wisconsin Press.

- Muka, Ali (2007) *Ndërtimet tradicionale fshatare (shek. XVIII-XX): monografi etnologjike*, Tiranë: Akademia e Shkencave.
- Mury, Gilbert (1970) *Albanie: Terre de l'Homme Nouveau*, Paris: Maspero.
- Nagel, Joane (2003) *Race, ethnicity, and sexuality: intimate intersections, forbidden frontiers*, Oxford/New York: Oxford University Press.
- Naumovic, Slobodan (1998) "Romanticists or Double Insiders? An Essay on the Origins of Ideologised Discourses in Balkan Ethnology." *Ethnologia Balkanica: Journal for Southeast European Anthropology*, vol. 2, pp. 101–120.
- Needham, Rodney (1962) *Structure and sentiment: a test case in social anthropology*, Chicago: University of Chicago Press.
- Nikolla, Albert (2011) *L'uomo nuovo albanese: Tra morale comunista e crisi della transizione*, Roma: Bonanno.
- Noack, Karoline, and Martina Krause (2005) "Ethnographie as a Unified Anthropological Science in the German Democratic Republic", In *Studying Peoples in the People's Democracies: socialist era anthropology in East-Central Europe*, edited by Chris Hann, Mihaly Sarkany and Peter Skalnik, Berlin/Münster: LIT-Verlag, pp. 25-54.
- Nopcsa, Franz (1923) "Die Herkunft des Nordalbanesischen Gewohnheitsrecht des Kanun Lek Dukadzini." *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, vol. 40, no. 2-3.
- Nopcsa, Franz (1996) *Albanien: die Bergstämme Nordalbaniens und ihr Gewohnheitsrecht*, edited by Fatos Baxhaku and Karl Kaser, Wien: Böhlau, Die Stammesgesellschaften Nordalbaniens, Berichte und Forschungen österreichischer Konsuln und Gelehrter 1861-1917, 205–428.
- Norris, Harry (1993) *Islam in the Balkans: religion and society between Europe and the Arab world*, London: Hurst.
- Norton, John (2001) "The Bektashi in the Balkans", In *Religious quest and national identity in the Balkans*, edited by Celia Hawkesworth, Muriel Heppell and Harry Norris, New York: Palgrave, pp. 168–200.
- Ocak, Ahmet Yashar (1983) *Bektashi Menakibnamelerinde Islam oncesi inanc motifleri [Patterns of pre-Islamic beliefs in Bektashi books of legend]*, Istanbul: Enderun Kitabevi.
- Ocak, Ahmet Yashar (1995) "Remarques sur le rôle des derviches kalender dans la formation de l'ordre bektashi", In *Bektachiyya: études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, edited by Alexandre Popovic and Gilles Veinstein, Istanbul: Isis, pp. 55–62.
- Onuzi, Afërdita (1988) *Poçeria tradicionale në Shqipëri*, Tiranë: Akademia e Shkencave.

- Panajoti, Jorgo (1982) "Les adages populaires et l'actualité socialiste albanaise." *Culture Populaire Albanaise*, vol. 2, pp. 23-38.
- Panajoti, Jorgo (1983) "Du caractère de la vérité dans les adages populaires." *Culture Populaire Albanaise*, vol. 3, pp. 75-90.
- Panajoti, Jorgo, and Beniamin Kruta (1986) "Le folklore albanais à l'époque du Parti communiste." *Culture Populaire Albanaise*, vol. 6.
- Pandolfi, Mariella (2005) "Albania as terra incognita: Orientalism and the myth of transition in the contemporary Balkans", In *The Mediterranean reconsidered: representations, emergences, recompositions*, edited by Mauro Peressini and Ratiba Hadj-Moussa, Gatineau, Quebec: Canadian Museum of Civilization, pp. 171-183.
- Pellegrini, Giovan Battista (1997) *Avviamento alla linguistica albanese*, Palermo: Luxograph.
- Pelushi, Joan (2005) "Crypto-Christianity in Albania: A historical outline and its important role in the cultural substratum of the Albanians", In *200 Years Church Art and Culture in Albania*, Tirana: Orthodox Church of Albania, pp. 81-96.
- Penny, H. Glenn, and Matti Bunzl eds. (2003) *Worldly provincialism: German anthropology in the age of empire*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Petitot, Jean (1988) "Approche morphodynamique de la formule canonique du mythe." *L'Homme: Revue Française d'Anthropologie*, vol. 28, no. 106-107, pp. 24-50.
- Pina-Cabral, Joao (2006) "Anthropology challenged: Notes for a debate." *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 12, no. 3, pp. 663-673. doi:10.1111/j.1467-9655.2006.00358.x.
- Pistrick, Eckehard (2017) "Academic Collaboration in Ideological Frameworks behind the Iron Curtain: The German Albanian Expedition of 1957." *Ethnologie Française*, vol. 166, no. 2, pp. 241-252. doi:10.3917/ethn.172.0241.
- Polier, Nicole, and William Roseberry (1989) "Tristes tropes: post-modern anthropologists encounter the other and discover themselves." *Economy and Society*, vol. 18, no. 2, pp. 245-264.
- Ponzio, Alessio (2015) *Shaping the New Man: Youth Training Regimes in Fascist Italy and Nazi Germany*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Popa, Agim (1963) "Mbi kontradiktat e zhvillimit të mëtejshëm të fshatit tonë dhe rrugët e kapërcimit të tyre." *Rruga e Partisë*, vol. 10, nr. 10, f. 9-29.
- Popovic, Alexandre (1986) *L'islam balkanique: les musulmans du sud-est européen dans la période post-ottomane*, Wiesbaden: Harrassowitz.

- Popovic, Alexandre, and Gilles Veinstein eds. (1995) *Bektachiyya: études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*. Istanbul: Isis.
- Popovic, Alexandre, and Gilles Veinstein eds. (1996) *Les voies d'Allah: les ordres mystiques dans l'Islam des origines à aujourd'hui*. Paris: Fayard.
- Post, Susan-Pritchett (1998) *Women in modern Albania: firsthand accounts of culture and conditions from over 200 interviews*, Jefferson, N.C.: McFarland.
- Promitzer, Christian (2014) "Austria and the Balkans: Exploring the role of travelogues in the construction of an area", In *Southeast European Studies in a Globalizing World*, edited by Christian Promitzer, Siegfried Gruber and Harald Heppner, Münster: LIT-Verlag, pp. 189-206.
- Proudman, Mark (2008) "Words for Scholars: The Semantics of Imperialism." *Journal of the Historical Society*, vol. 8, no. 3, pp. 395-433. doi:10.1111/j.1540-5923.2008.00252.x.
- Qarri, Nimete (1976) "Ndryshime në mënyrën e jetesës së fshatarësisë kooperativiste në Lekaj." *Studime historike*, vol. 13, nr. 4, f. 187-192. Ribotuar në *Konferenca Kombëtare e Studimeve Etnografike*, 1977, f. 475-483.
- Qazimi, Qazim (1996) *Ndikime orientale në veprën letrare të Naim Frashërit*, Prishtinë: Këshilli i Bashkësisë Islame.
- Radcliffe-Brown, A.R. (1952) *Structure and function in primitive society*, London: Cohen & West.
- Radcliffe-Brown, A.R. (1957) *A natural science of society*, Glencoe, Ill.: Free Press.
- Ramadani, Fehari (2010) *Kontributi i Austro-Hungarisë për zhvillimin e arsimit dhe të kulturës shqiptare 1900-1912*, Tetovë: Ars-ZZ.
- Rapper, Gilles de (2002) "Espace et religion: chrétiens et musulmans en Albanie du Sud." *Études Balkaniques: Cahiers Pierre Belon*, vol. 9, pp. 17-39.
- Rapper, Gilles de (2006) "La biographie: parenté incontrôlable et souillure politique dans l'Albanie communiste et post-communiste." *European Journal of Turkish Studies*, vol. 4.
- Rapper, Gilles de (2009) "Pelagic encounters in the Greek-Albanian borderland: Border dynamics and reversion to ancient past in Southern Albania." *Anthropological Journal of European Cultures*, vol. 18, no. 1, pp. 50-68. doi:10.3167/ajec.2009.180104.
- Rapper, Gilles de (2011) "Ismail Kadaré et l'ethnologie albanaise de la seconde moitié du XXe siècle", In *Lectures d'Ismail Kadaré*, edited by Ariane Eissen and Véronique Gély, Nanterre: Presses Universitaires de Paris Nanterre, pp. 43-70. doi:10.4000/books.pupo.3774.

- Redfield, Robert (1956) *Peasant society and culture: an anthropological approach to civilization*, Chicago: University of Chicago Press.
- Resta, Patrizia (2002) *Pensare il sangue: La vendetta nella cultura albanese*, Roma: Meltemi.
- Ricoeur, Paul (1963) "Structure et herméneutique", In *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*, Paris: Seuil, 1969 (reprint), pp. 31–63. [English translation, Evanston: Northwestern University Press, 1974].
- Ricoeur, Paul (1983) *Temps et récit*, Paris: Seuil.
- Roth, Gary (1993) "Claude Levi-Strauss in retrospect." *Dialectical Anthropology*, vol. 18, no. 1, pp. 31–52.
- Rousseau, Jean-Jacques (1964) *Du contrat social*, edited by Robert Derathé, Paris: Gallimard. Original edition, 1762.
- Roux, Michel (1992) *Les Albanais en Yougoslavie: Minorité nationale, territoire et développement*, Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Rubin, Gayle (1975) "The traffic in women: notes on the political economy of sex", In *Toward an Anthropology of Women*, edited by Rayna Reiter, New York: Monthly Review Press, pp. 157–210.
- Rupp-Eisenreich, Britta ed. (1995) *Kulturwissenschaft im Vielvölkerstaat: Zur Geschichte der Ethnologie und verwandter Gebiete in Österreich ca 1780 bis 1918*. Wien: Böhlau.
- Sahlins, Marshall (1976) *Culture and practical reason*, Chicago: University of Chicago Press.
- Sahlins, Marshall (1981) *Historical metaphors and mythical realities: structure in the early history of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Said, Edward (1978) *Orientalism*, New York: Pantheon.
- Sako, Zihni (1975) "Festivali Folklorik Kombëtar i Gjirokastrës 1973: Etapë e rëndësishme e artit dhe e kulturës sonë popullore socialiste", në *Simpozium për problemet e Festivalit Folklorik Kombëtar të Gjirokastrës (tetor 1973)*, Tiranë.
- Salecl, Renata (1994) *The spoils of freedom: psychoanalysis and feminism after the fall of socialism*, London: Routledge.
- Santucci, Jean-François, Laurent Capocchi, and Bernard Zeigler (2016) "System entity structure extension to integrate abstraction hierarchies and time granularity into DEVS modeling and simulation." *SIMULATION*, vol. 92, no. 8, pp. 747-769. doi:10.1177/0037549716657168.
- Santucci, Jean-François, Emmanuelle De Gentili, and Ghjasippina Thury-Bouvet (2011) "Discrete Event Modeling and Simulation of the Mythical Thought Morphodynamics involved in Claude Lévi-Strauss Structural

- Analysis”, In *Handbook of Research on Culturally-Aware Information Technology: Perspectives and Models*, edited by Emmanuel Blanchard and Danièle Allard, Hershey, N.Y.: Information Science Reference, pp. 152–178. doi:10.4018/978-1-61520-883-8.ch008.
- Sartre, Jean-Paul (1943) *L'Être et le Néant: essai d'ontologie phénoménologique*, Paris: Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul (1960) *Critique de la raison dialectique*, Paris: Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul (1972) “L’anthropologie”, In *Situations*, Paris: Gallimard, vol. IX, pp. 83–89.
- Saussure, Ferdinand de (1916) *Cours de linguistique générale*, Paris: Payot, 1972 (nouvelle édition).
- Schafft, Gretchen E. (2004) *From racism to genocide: anthropology in the Third Reich*, Urbana: University of Illinois Press.
- Schmitt, Oliver (2005) “Genosse Aleks und seine Partei, oder: Zur Politik und Geschichtswissenschaft im kommunistischen Albanien (1945-1991)”, In *Beruf und Berufung: Geschichtswissenschaft und Nationsbildung in Ostmittel- und Südosteuropa im 19. und 20. Jahrhundert*, edited by Markus Krzoska and Hans-Christian Maner, Münster: LIT-Verlag, pp. 143–166.
- Schnapper, Dominique (1994) *La communauté des citoyens: sur l'idée moderne de nation*, Paris: Gallimard.
- Scholze, Thomas (2001) “Anmerkungen zur Frühgeschichte des Volkskunde in der sowjetischen Besatzungszone bzw. späteren DDR”, In *Zehn Jahre Gesellschaft für Ethnographie-Europäische Ethnologie in Berlin: Wolfgang Jacobowitz zum 80. Geburtstag*, edited by Thomas Scholze and Leonore Scholze-Irrlitz, Münster: LIT-Verlag, pp. 149–156.
- Schwandner-Sievers, Stephanie (2002) “Dawn for a Sleeping Beauty Nation: Aromanian identity politics and conflicts in post-communist Albania”, In *Albania, a country in transition: aspects of changing identities in a South-East European country*, edited by Frank Kressing and Karl Kaser, Baden-Baden: Nomos, pp. 147–165.
- Schwandner-Sievers, Stephanie (2008) “Albanians, Albanianism and the Strategic Subversion of Stereotypes.” *Anthropological Notebooks*, vol. 14, no. 2, pp. 47-64.
- Schwandner-Sievers, Stephanie (2009) “Jungfrauen und Elefanten im Porzellanladen: Zur internationaler Herausforderung der albanischen Ethnologie im Postsozialismus”, In *Albanische Geschichte: Stand und Perspektiven der Forschung*, edited by Oliver Schmitt and Eva Frantz, München: Oldenbourg, pp. 187–214.
- Schwanke, Helmut (1982) “Zur Geschichte der österreichisch-ungarischen Militärverwaltung in Albanien (1916-1918).” Doctoral Thesis, Philosophische Fakultät, University of Vienna.

- Scubla, Lucien (1998) *Lire Lévi-Strauss: Le déploiement d'une intuition*, Paris: Odile Jacob.
- Searle, John (1969) *Speech acts: an essay in the philosophy of language*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, John, and Daniel Vanderveken (1985) *Foundations of illocutionary logic*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Selimi, Yllka (1989) "Aspects des noms personnels." *Ethnographie Albanaise*, vol. 16, pp. 103-122.
- Selimi, Yllka (2007) *Jetë familjare: Fushat bregdetare të Shqipërisë së Veriut*, Tiranë: Akademia e Shkencave, 150.
- Sells, Michael (1996) *The bridge betrayed: religion and genocide in Bosnia*, Berkeley: University of California Press, Comparative studies in religion and society, 11.
- Seton-Watson, Hugh (1977) *Nations and states: an enquiry into the origins of nations and the politics of nationalism*, London: Methuen.
- Seton-Watson, Robert William (1937) "The Little and Balkan Entente." *Slavonic and East European Review*, vol. 15, no. 45, pp. 553-576. doi:10.2307/4203275.
- Shankland, David (2003) *The Alevis in Turkey: the emergence of a secular Islamic tradition*, London: RoutledgeCurzon.
- Shanks, Michael, and Christopher Y. Tilley (1992) *Re-constructing archaeology: theory and practice*, London: Routledge. 2nd edition.
- Shituni, Spiro (1980) "Elemente të novatorizmit në polifoninë labe", In *Probleme të zhvillimit të folklorit bashkëkohor*, Alfred Uçi (red.), Tiranë: Akademia e Shkencave, f. 101-117.
- Shituni, Spiro (1987) "Shprehje e gjallësisë së eposit heroik legjendar." *Kultura popullore*, vol. 8, nr. 1, f. 77-85.
- Shituni, Spiro (1988) "Cilësia si problem themelor i artit muzikor popullor." *Kultura popullore*, vol. 9, f. 25-38.
- Shituni, Spiro (1989) "Art origjinal, i pasur dhe i gjallësishëm: Muzika popullore në Festivalin Folklorik Kombëtar 1988." *Kultura popullore*, vol. 10, nr. 1, f. 13-22.
- Shkreli, Kujtim (1988) "Prirje të sotme në folklorin e malësive të Shqipërisë Veriore." *Kultura popullore*, vol. 9, nr. 2, f. 113-130.
- Shkurti, Spiro (1976) "Vështrim etnografik mbi zonën e Vurgut." *Etnografia shqiptare*, vol. 8, f. 111-158.
- Shkurti, Spiro (1983) "Sprovë për klasifikimin e parmendave shqiptare." *Etnografia shqiptare*, vol. 13, f. 101-131.
- Shkurti, Spiro (2004) *Tradita bujqësore ndër shqiptarë*, Tiranë: Akademia e Shkencave.

- Shryock, Andrew (1988) "Autonomy, entanglement, and the feud: prestige structures and gender value in Highland Albania." *Anthropological Quarterly*, vol. 61, no. 3, pp. 113–118.
- Shuteriqi, Dhimiter (1980) "Shënim mbi herezinë mesjetare në Shqipëri." *Studime historike*, vol. 17, nr. 2, f. 199–210.
- Sims, Martha, and Martine Stephens (2005) *Living Folklore: An Introduction to the Study of People and their Traditions*, Logan: Utah State University Press.
- Skalnik, Peter ed. (2002a) *A Post-Communist Millennium: the struggles for sociocultural anthropology in Central and Eastern Europe*. Prague: Set Out.
- Skalnik, Peter (2002b) "West meets East or rather it finds new exotic lands", In *A Post-Communist Millennium: the struggles for sociocultural anthropology in Central and Eastern Europe*, edited by Peter Skalnik, Prague: Set Out, pp. 185-195.
- Skendi, Stavro (1967a) *The Albanian national awakening, 1878-1912*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Skendi, Stavro (1967b) "Crypto-Christianity in the Balkan area under the Ottomans." *Slavic Review*, vol. 26, no. 2, pp. 227–246.
- Smith, Anthony (1981) *The ethnic revival in the modern world*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Anthony (1991) *National identity*, London: Penguin Books.
- Smith, Anthony (1995) *Nations and nationalism in a global era*, Cambridge, Mass.: Polity.
- Snyder, Louis (1976) *Varieties of nationalism: a comparative study*, Hinsdale, Ill.: Dryden Press.
- Snyder, Louis (1992) *Contemporary nationalisms: persistence in case studies*, Malabar, Fl.: Krieger.
- Sofos, Spyros (1996) "Inter-ethnic violence and gendered constructions of ethnicity in former Yugoslavia." *Social Identities*, vol. 2, no. 1, pp. 73–92.
- Sontag, Susan (1970) "The anthropologist as hero" [Original edition, "A Hero of our Time", *The New York Review of Books*, 1 (7), 1963], In *Claude Lévi-Strauss: the anthropologist as hero*, edited by Nelson Hayes and Tanya Hayes, Cambridge: MIT Press.
- Spahiu, Xhevahir (1969) "Mbi disa probleme të punës së Partisë në fshat për ngushtimin e dallimeve esenciale midis qytetit dhe fshatit, midis zonave fushore dhe atyre malore." *Rruga e Partisë*, vol. 16, nr. 8, f. 3-20.
- Stachel, Peter (2003) "Der koloniale Blick auf Bosnien-Herzegowina in der ethnographischen Populärliteratur der Habsburgermonarchie", In *Habsburg postcolonial: Machtstrukturen und kollektives Gedächtnis*, edited by Johannes Feichtinger, Ursula Prutsch and Moritz Csáky, Innsbruck: Studien-Verlag, pp. 259–275.

- Steiner, George (1967) *Language and silence: essays on language, literature, and the inhuman*, London: Faber.
- Stocking, George W. (1982) "Afterword: A view from the center." *Ethnos: Journal of Anthropology*, vol. 47, no. 1-2, pp. 172-186. doi:10.1080/00141844.1982.9981237.
- Stocking, George W. ed. (1991) *Colonial situations: essays on the contextualization of ethnographic knowledge*. Madison: University of Wisconsin Press, History of anthropology, 7.
- Stocking, George W. ed. (1996) *Volksgeist as method and ethic: essays on Boasian ethnography and the German anthropological tradition*. Madison: University of Wisconsin Press, History of anthropology, 8.
- Strathern, Marilyn (1987) "The limits of auto-anthropology", In *Anthropology at home*, edited by Anthony Jackson, London: Tavistock, pp. 16-37.
- Streck, Bernhard ed. (2000) *Ethnologie und Nationalsozialismus*. Gehren: Escher.
- Sundhaussen, Holm (1973) *Der Einfluss der Herderschen Ideen auf die Nationsbildung bei den Völkern der Habsburger Monarchie*, München: Oldenbourg.
- Tamàs, Gàspàr Miklòs (1991) *Les idoles de la tribu: l'essence morale du sentiment national*, Paris: Arcantère.
- Tarifa, Fatos (1996) "Neither bourgeois nor communist science: Sociology in communist and post-communist Albania." *Communist and Post-Communist Studies*, vol. 29, no. 1, pp. 103-113. doi:10.1016/s0967-067x(96)80015-8.
- Ternava, Muhamet (1979) "Perhapja e islamizmit në territorin e sotëm të Kosovës." *Gjurmime albanologjike*, vol. 9.
- Thallocky, Ludwig von ed. (1916) *Illyrisch-Albanische Forschungen*. München/Leipzig: Duncker & Humblot.
- Thom, René (1972) *Stabilité structurelle et morphogénèse: essai d'une théorie générale des modèles*, Paris: Interéditions.
- Thom, René (1981) *Modèles mathématiques de la morphogénèse*, Paris: Bourgois.
- Thumb, Albert (1910) "Altgriechische Elemente des Albanischen." *Indogermanische Forschungen: Zeitschrift für Indogermanistik und Allgemeine Sprachwissenschaft*, vol. 26, pp. 1-20.
- Tirta, Mark (1973) "Mbeturina fetare në jetën e popullit: objekte e vende kulturi." *Studime historike*, vol. 10, nr. 1, f. 87-110.
- Tirta, Mark (1974) "Elemente të kulteve ilire të shqiptarët (kulti i diellit)." *Etnografia shqiptare*, vol. 5, f. 31-42.
- Tirta, Mark (1976) "Probleme të besimeve në kulturën popullore." *Studime historike*, vol. 13, nr. 4, f. 221-228.

- Tirta, Mark (1978) "Kulte të bujqësisë dhe të blegtorisë në popullin tonë." *Etnografia shqiptare*, vol. 9, f. 155-208.
- Tirta, Mark (1979) "Aspekte të kultit të të parëve e të të vdekurve ndër shqiptarët." *Etnografia shqiptare*, vol. 10, f. 51-96.
- Tirta, Mark (1981) "Besime të ndryshme në kulturën popullore shqiptare: Procesi i zhdukjes së tyre mbas Çlirimit." *Etnografia shqiptare*, vol. 11, f. 183-215.
- Tirta, Mark (1983) "Vështrim rreth popullsisë së ardhur në vendbanimet e krijuara pas Çlirimit në mjedise bujqësore." *Etnografia shqiptare*, vol. 13, f. 5-29.
- Tirta, Mark (1985) "Reforma agrare dhe lëvizjet e popullsisë fshatare." *Kultura popullore*, vol. 6, nr. 2, f. 43-62.
- Tirta, Mark (1986) "Les mouvements contemporains de la population et le développement des villes albanaises." *Ethnographie Albanaise*, vol. 15, pp. 5-34.
- Tirta, Mark (1987) "Lëvizje migruese të brendshme të popullsisë." *Etnografia shqiptare*, vol. 16, f. 33-64.
- Tirta, Mark (1999) *Migrime të shqiptarëve: të brendshme dhe jashtë atdheut*, Tiranë: Akademia e Shkencave, Etnografia shqiptare, 18.
- Tirta, Mark (2003) *Etnologjia e shqiptarëve*, Tiranë: Geer.
- Tirta, Mark (2004) *Mitologjia ndër shqiptarë*, Tiranë: Akademia e Shkencave.
- Tirta, Mark (2007) *Panteoni e simbolika: doke e kode në etnokulturën shqiptare*, Tiranë: Ilar.
- Tirta, Mark (2016) *Etnokultura shqiptare: ligji dokesor*, Tiranë: Mirgeralb.
- Todorova, Maria (1997) *Imagining the Balkans*, New York: Oxford University Press, 2009 (reprint).
- Toleva, Teodora (2013) *Der Einfluss Osterreich-Ungarns auf die Bildung der albanischen Nation, 1896-1908*, Klagenfurt: Hermagoras.
- Treide, Dietrich (2005) "Onwards, But in Which Direction? Anthropology at the University of Leipzig between 1950 and 1968", In *Studying Peoples in the People's Democracies: socialist era anthropology in East-Central Europe*, edited by Chris Hann, Mihaly Sarkany and Peter Skalnik, Berlin/Münster: LIT-Verlag, pp. 133-158.
- Trimingham, Spencer (1971) *The Sufi orders in Islam*, Oxford: Clarendon, 1998 (reprint).
- Trix, Frances (1993) *Spiritual discourse: learning with an Islamic master*, Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Turner, Terence (1990) "On structure and entropy: theoretical pastiche and the contradictions of structuralism." *Current Anthropology*, vol. 31, no. 5, pp. 563-568.
- Turner, Victor (1969) *The ritual process: structure and anti-structure*, Chicago: Aldine.

- Turner, Victor, and Edith Turner (1978) *Image and pilgrimage in Christian culture: anthropological perspectives*, New York: Columbia University Press.
- Uçi, Alfred (1965) “Kritika e predikimeve pseudo-humaniste borgjeze dhe revizioniste.” *Rruga e Partisë*, vol. 12, nr. 4, f. 40-53.
- Uçi, Alfred (1969) “Mbi disa aspekte kryesore metodologjike për studimin e problemit të familjes”, në: *Disa probleme të studimeve shoqërore*, Tiranë: Naim Frashëri, f. 162-170.
- Uçi, Alfred (1976) “Vendi i artit popullor në kulturën artistike socialiste.” *Studime filologjike*, vol. 13, nr. 3 (28-30 qershor 1976), f. 13-32.
- Uçi, Alfred (red.). (1980) *Probleme të zhvillimit të folklorit bashkëkohor*. Tiranë: Akademia e Shkencave.
- Uçi, Alfred (1981) “Le Festival Folklorique National de 1978: Questions actuelles des sciences ethnographiques et folkloriques.” *Culture Populaire Albanaise*, vol. 1, pp. 7-24.
- Uçi, Alfred (1982) *Mitologjia, folklori, letërsia*, Tiranë: Naim-Frashëri.
- Uçi, Alfred (1984) “La Culture populaire traditionnelle et ses fonctions ethniques.” *Culture Populaire Albanaise*, vol. 4, pp. 19-44.
- Uçi, Alfred (1989) “Le folklore actuel avec les nouvelles splendeurs de notre temps.” *Culture Populaire Albanaise*, vol. 9, pp. 9-13.
- Uçi, Alfred (1997) “Për një rivlerësim kritik të përvojës së zhvillimit të kulturës popullore.” *Kultura popullore*, vol. 18, nr. 1-2, f. 173-186.
- Uçi, Alfred (2007) *Estetika e folklorit*, Tiranë: Akademia e Shkencave.
- Ulqini, Kahreman (2003) *Struktura e shoqërisë tradicionale shqiptare*, Shkodër: Idromeno.
- Valtchinova, Galia (2002) “Ismail Kadare’s The H-File and the Making of the Homeric Verse: Variations on the works and lives of Milman Parry and Albert Lord”, In *Albanian identities: myth and history*, edited by Stephanie Schwandner-Sievers and Bernd Fischer, Bloomington: Indiana University Press, pp. 104-114.
- Valtchinova, Galia (2004) “Folkloristic, Ethnography, or Anthropology: Bulgarian Ethnology at the Crossroads.” *Journal of the Society for the Anthropology of Europe*, vol. 4, no. 2, pp. 2–18. doi:10.1525/jsae.2004.4.2.2.
- Vanderveken, Daniel (1988) *Les actes de discours: essai de philosophie du langage et de l’esprit sur la signification des énonciations*, Bruxelles: Mardaga.
- Vasili, Kozma (1980) “Mbi këngën social-politike në Festivalin folklorik kombëtar 1978”, në *Probleme të zhvillimit të folklorit bashkëkohor*, red. Alfred Uçi, Tiranë: Akademia e Shkencave, f. 77-79.

- Vasili, Kozma (1981) “Këngët popullore mbi kolektivizimin socialist të bujqësisë.” *Kultura popullore*, vol. 2, nr. 1, f. 107-111.
- Veseli, Sabina (2006) “Archaeology, nationalism and the construction of national identity in Albania”, In *New Directions in Albanian Archaeology*, edited by Lorenc Bejko and Richard Hodges, Tirana: ICAA, pp. 323-330.
- Voell, Stephane (2004) *Das nordalbanische Gewohnheitsrecht und seine mündliche Dimension*, Marburg: Curupira.
- Voell, Stephane (2011) “The Kanun in the ethnographic self-description: Research into Albanian traditional law during socialism”, In *Sociology and Ethnography in East-Central and South-East Europe: Scientific Self-Description in State Socialist Countries*, edited by Ulf Brunnbauer, Claudia Kraft and Martin Schulze-Wessel, München: Oldenbourg.
- Vorhoff, Karin (1995) *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Wallace, Anthony (1956) “Revitalization movements.” *American Anthropologist*, vol. 58, no. 2, pp. 264–281.
- Weber, Max (1976) *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundrisse der verstehenden Soziologie* [Original edition, 1922], edited by Johannes Winckelmann, Tübingen: Mohr.
- Weber, Max (1978) *Economy and society: an outline of interpretive sociology* [Original edition, 1922], Translated by Guenther Roth and Claus Wittich, Berkeley: University of California Press. 2 vols.
- Weber, Max (1993) *The sociology of religion* [Original edition, 1922], Translated by Ephraim Fischoff, Boston: Beacon Press.
- Weber, Max (2001) *The Protestant ethic and the spirit of capitalism* [Original edition, 1905], Translated by Talcott Parsons, London/New York: Routledge.
- Weil, Simone (1999) *Oeuvres*, edited by Florence de Lussy, Paris: Gallimard, Quarto.
- Whitaker, Ian (1968) “Tribal structure and national politics in Albania”, In *History and social anthropology*, edited by Ioan M. Lewis, London: Tavistock, A.S.A. monographs, 7, pp. 253–293.
- Wiseman, Boris ed. (2009) *The Cambridge Companion to Lévi-Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolfe, Thomas C. (2000) “Cultures and communities in the anthropology of Eastern Europe and the former Soviet Union.” *Annual Review of Anthropology*, vol. 29, pp. 195–216. doi:10.1146/annurev.anthro.29.1.195.
- Wolff, Larry (1994) *Inventing Eastern Europe: the map of civilization on the mind of the enlightenment*, Stanford: Stanford University Press.

- Xhagolli, Agron (1984) "Vendi që zënë këngët e kreshnikëve në realitetin folklorik bashkëkohor." *Kultura popullore*, vol. 5, nr. 2, f. 97-103.
- Xhagolli, Agron red. (1988) *Festivali folklorik kombëtar*. Tiranë.
- Xhagolli, Agron (1997) "Arritje dhe probleme të folkloristikës dhe të etnologjisë shqiptare." *Kultura popullore*, vol. 18, nr. 1-2, f. 3-15.
- Xhagolli, Agron (2007) *Etnologjia dhe folklori shqiptar*, Vlorë: Triptik.
- Xhagolli, Agron (2010) "Folklori dhe Folklorizmi." *Kultura popullore*, vol. 29, nr. 1-2, f. 27-52.
- Xhagolli, Agron (2015) *Folklori shqiptar në bashkëkohësi*, Tiranë: Botimet Albanologjike.
- Xholi, Zija (1977) "La révolution culturelle socialiste et la culture populaire nationale", In *Conférence Nationale des Études Ethnographiques*, Tirana: Académie des Sciences, pp. 65-85.
- Xholi, Zija (1998) *Naim Frashëri midis së kaluarës dhe së sotmes*, Tiranë: Luarasi.
- Young, Antonia (2000) *Women who become men: Albanian sworn virgins*, Oxford: Berg.
- Yuval-Davis, Nira (1997) *Gender and Nation*, London: Sage.
- Zamputi, Injac (1961) "Pozita shoqnore e grues malësore shqiptare sipas Kanunit." *Buletin i Universitetit Shtetëror të Tiranës, Seria shkencat shoqërore*, vol. 15, nr. 2, f. 101-132.
- Zhivkovic, Marko (1997) "Violent highlanders and peaceful lowlanders: uses and abuses of ethno-geography in the Balkans from Versailles to Dayton." *Replika: Hungarian Social Science Quarterly*, no. Special Issue, pp. 107-119.
- Zimmerman, Andrew (2001) *Anthropology and antihumanism in Imperial Germany*, Chicago: University of Chicago Press.
- Zojzi, Rrok (1959) "Etnografia shqiptare dhe veprimtaria shkencore e zhvillueme në këtë fushë." *Buletin i Universitetit Shtetëror të Tiranës: Seria shkencat shoqërore*, vol. 1959, nr. 4, f. 153-161. Ribotuar në *Etnografia shqiptare* nr. 1, 1962, f. 3-11.
- Zojzi, Rrok (1975) "Për një trajtim shkencor të veshjes popullore", në *Simposium për problemet e Festivalit Folklorik Kombëtar të Gjirokastrës (tetor 1973)*, Tiranë, f. 52-60.

CIP Katalogimi në botim BK Tiranë

Doja, Albert
Shfaqja e antropologjisë në Shqipëri : shkrime të
zgjedhura në 60-vjetorin e lindjes / Albert Doja ;
përgat. Enika Abazi ; rec. Vasil S. Tole, Kosta Barjaba ;
red. Brikena Liko. – Tiranë : Akademia e Shkencave e
Shqipërisë, 2019
374 f. ; 22 cm.

Bibliogr.
ISBN 978-9928-237-53-8

1.Antropologjia 2.Etnografia 3.Studime 4.Shqipëri

316.7(496.5) (081.1)
39(=18) (081.1)?